

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Aus dem Inhalt

Henry Siegman, Synagogue Council of America: Zehn Jahre
katholisch-jüdische Beziehungen

Msgr. Charles Moeller, Vatikanisches Sekretariat zur Förderung der
Einheit der Christen: Zum 10. Jahrestag von »Nostra aetate«, Nr. 4

Der jüdisch-christliche Dialog eine Herausforderung für die Theologie?
Von Luc Dequeker

Ökumenische Theologie und Judentum. Zur Nichtexistenz,
Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs. Von Hans H. Henrix

Was ist der Mensch? Von Jehoshua Amir

Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht.
Von Shemaryahu Talmon

Versuchung des Glaubens. Zur Kritik des christlichen Antijudaismus.
Von Eberhard Bethge

Juden und Judentum im christlichen Religionsunterricht
I Bilanz der Reformbemühungen. Von Ingrid Maisch
II »Zielfelderplan . . .« — eine Chance für den christlich-jüdischen Dialog?
Von Hildegard Gollinger

Die Haltung Israels gegenüber Staat, Land und Volk. Von André Neher

Die Hebräische Bibel in der israelischen Erziehung und Bibelpädagogik.
Von Jacob (Coos) Schoneveld

»Gute Zäune« schaffen gute Nachbarn

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 V/1976. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische
Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Jahrgang XXVIII 1976

Nummer 105/108

Rivka Schatz-Uffenheimer: aus: Messianismus und Utopie bei Raw Abraham I. Kook, dem bedeutendsten Vertreter moderner jüdischer Mystik.*

»...Der menschliche Geist wird grösser werden und wachsen; er wird Materie und Geist im Flug durchschauen; der Tod wird sein Gewicht verlieren, wird aus der Realität verschwinden. Mit klarer Sicht und sicherem Wissen wird sich das Leben auf alles ausbreiten, die geistige und die materielle Natur, die Natur und die Naturseele, die Natur und das Übernatürliche – alles wird zusammengebündelt sein. Der persönliche Wille, der sich in seiner Erhebung zu seinem Quell – dem Gebet – kundtut – dies ist die unerschütterliche Offenbarung der Geistesgrösse. Der Inhalt, der in der vollendeten Welt den wichtigsten Platz einnimmt, dessen Schwergewicht doch schon instinktmässig erkannt war, wird viel schwerwiegender sein aus der Erkenntnis der reinen Wissenschaft heraus. Das Gebet wird dazu dienen, den Höhepunkt jedes tatsächlichen Strebens in der grossen allgemeinen als auch in der persönlichen Welt zu erreichen, im Einklang mit allen Wegen der Vollendung, die die Wissenschaft, die geniale künstlerische Sinnlichkeit und Gefühlswelt als auch die Regierungsgewalt geschaffen haben. Was nur wenige Erwählte wussten, wird allen bewusst sein. Die Reinheit und Entschlossenheit des Willens, der mit Macht dem göttlichen Geheimnis zustrebt, wird der Höhepunkt der zukünftigen Kulturwarte sein, die sich im Gebet des Weltenvolkes zur ganzen Welt hin erheben wird: ›Denn mein Haus wird das Gebetshaus aller Völker genannt werden‹.«

* In: *Clemens Thoma* (Hrsg.): *Zukunft in der Gegenwart*. S. u. S. 122 f.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXVIII. Folge 1976 / Nr. 105–108

Freiburg, Dezember 1976

1 A Zehn Jahre kath.-jüdische Beziehungen: Eine Neubesinnung. Ansprache von Rabbiner Dr. Henry Siegman, Executiv-Vizepräsident des Synagogue Council of America, New York, anlässlich der Tagung des kath.-jüd. Verbindungskomitees in Jerusalem vom 1.–3. 3. 1976	3
B Aus einem Kommentar zum 10. Jahrestag von »Nostra aetate«, Nr. 4, von Msgr. Charles Moeller, Vizepräsident der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und Sekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen anlässlich d. nordamerik. Bischofskonferenz, Washington, D.C., 16. 12. 1975	12
2 Der jüdisch-christliche Dialog. Eine Herausforderung für die Theologie? Offene Fragen und Interpretationen. Von Professor Dr. Luc Dequeker, Katholieke Universiteit, Leuven	13
3 Ökumenische Theologie und Judentum. Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs. Von Hans Hermann Henrix, Dozent der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen	16
4 David Flusser zum 60. Geburtstag. Eine fragmentarische Biographie. Von Professor Dr. Clemens Thoma	27
5 Was ist der Mensch? Predigt, gehalten in der Synagoge in Düsseldorf am 6. 3. 1976, von Dr. Jehoshua Amir, Professor für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv	29
6 Zwei Ansprachen I Paul VI.: »... Im Geiste der Propheten werden Juden und Christen bereitwillig zusammenarbeiten.« Aus einer Ansprache am 24. 11. 1976	32
II Mit den Juden von Marseille. Ansprache von Kardinal Etchegaray, Vorsitzender der franz. Bischofskonferenz, anlässlich der Einführung eines neuen Grossrabbiners am 4. 4. 1976	32
7 Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht. Von Shemaryahu Talmon Ph. D., Professor für Bibelwissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem	33
8 Offenbarung, Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs. Bericht über ein Forschungsgespräch in der »Wolfsburg«, der Katholischen Akademie des Bistums Essen, vom 15.–17. 9. 1976. Von Prof. Dr. Georg Scherer, Direktor der Akademie	36
9 Versuchung des Glaubens. Zur Kritik des christlichen Antijudaismus. Bibelarbeit über 1 Petrus 2, 5–7, gehalten vor der Landessynode der Evang. Kirche im Rheinland am 14. 1. 1976 in Bad Neuenahr. Von Prof. D. Eberhard Bethge D. D.	40
10 Juden und Judentum im christlichen Religionsunterricht: I Bilanz der Reformbemühungen. Bericht über eine Tagung in der Ev. Akademie Arnoldshain, 14.–16. 2. 1977. Von Dr. Ingrid Maisch, Prof. a. d. Kath. Fachhochschule Freiburg i. Br.	43
II »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht« – eine Chance für den jüd.-chr. Dialog? Von Dr. Hildehard Gollinger, Prof. f. Kath. Theologie u. Religionspädagogik a. d. Pädag. Hochschule Heidelberg	46
11 Die hebräische Bibel im puritanischen Neu-England. Vortrag anlässlich des zweihundertjährigen Jubiläums der Vereinigten Staaten von Amerika auf der Konferenz der Hebrew Federation of America im November 1976. Von Dr. David Rudavsky, Professor für hebräische Kultur und Erziehung an der Universität New York	51
12 Im Gespräch mit Juden und mit Israel. Von Prof. Dr. Albert J. Rasker, Rijksuniversiteit in Leiden	53
13 Die Haltung Israels gegenüber: Staat, Land und Volk. Von Rabbiner Prof. Dr. André Neher, Strassburg/Jerusalem	56
14 Die Hebräische Bibel in der israelischen Erziehung und Bibelpädagogik von Jacob (Coos) Schoneveld. Buchbericht von Dr. Michael Krupp, Beauftragter d. Ev. Kirche in Berlin für das ökumenische Gespräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem	60
15 Aussprache: Replik an David Flusser von Johannes M. Oesterreicher	63
16 Rundschau (u. a.): 10 Jahre Ökum.-Theol. Forschungsgemeinschaft in Israel. Rückblick und Ausblick der ökum. Fraternität. Bericht vom 5. 10. 1976 von Rev. Dr. J. Schoneveld, Jerusalem – Theologiestudium in Jerusalem [Studium Biblicum Franciscanum von Prof. W. E. Pax OFM, »Freisemester« im Josephshaus d. Dormitio von Otmar Maas] – »Gute Zäune« schaffen gute Nachbarn. Israels »Gute-Zaun«-Politik, 12 Libanesinnen lernen Iwrit, Libanesen besuchen Jerusalem mit Hilferuf an den Papst – Neve Schalom, Wohnstätte f. Juden, Muslimen u. Christen in Israel – Zum Gedenken an Pfarrer Dr. Adolf Freudenberg)	65
17 Literaturhinweise (u. a.: C. Thoma: Zukunft in der Gegenwart. Wegweisungen im Judentum u. Christentum – F. v. Hammerstein: Von Vorurteilen z. Verständnis. Dokumente z. jüd.-christl. Dialog – W. Trutwin: Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt – Louis Jacobs: Theology in the Responsa – J. J. Petuchowski: Beten im Judentum – G. Scholem: Sabbatai Sevi, The Mystical Messiah – Franklin Littell: The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to understand the Jewish experience – Elie Wiesel: Der Schwur von Kolvillág – »Le Saint Siège et les victimes de la Guerre«, vol. 9 – Golda Meir: Mein Leben – J. Schoneveld: The Bible in Israeli Education – »Wir wollen Frieden. Bilder u. Gedichte von jüd. u. arabischen Kindern aus Israel«)	76
18 Aus unserer Arbeit (u. a.: Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel – Grundsteinlegung in Haifa)	138
19 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise	140
20 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXVIII. – 21 Personenregister Jg. XXVIII	141
»IMMANUEL«, Dokumente des heutigen religiösen Denkens u. Forschens in Israel, V/1976, Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel u. Freiburger Rundbrief (Nathan Rotenstreich: S. H. Bergman – Benjamin Uffenheimer: Yehoshua Meir Grintz zum Angedenken – David Flusser: Der Gekreuzigte u. d. Juden – Sh. Safrai: Die Stellung des 2. Tempels im Leben des Volkes – Eliezer Schweid: Der Sabbat im Staat Israel – Michael Krupp: Mischna-Geniza-Fragmente)	146–176 IM 1–31
Aus: Messianismus u. Utopie bei Raw Abraham I. Kook ... von Rivka Schatz-Uffenheimer	Umschlagseite 2

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 Vögle.

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)

An unsere Leser

Für alle Hilfe und ein gutes Echo, die der Aufruf an unsere Leser gefunden haben (s. FR XXVII/1975, 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 besonders umfangreichen Literaturberichte.

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 achtundzwanzig 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 XXIX: Gespräch zwischen griechisch-orthodoxer Kirche und Judentum in Luzern – Christliche Theologie angesichts jüdischer Exilserfahrung von Clemens Thoma – Erste Bemerkungen zur neu herausgegebenen Tempelrolle von Qumran – Die neue Ausgabe »Der Stern der Erlösung« von Franz Rosenzweig – In »IMMANUEL«: Zwei redaktionelle Antijudaismen im Matthäus-Evangelium von David Flusser.

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 15,- und Zustellgebühr (Folge XXVIII, Nr. 105/108). – 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.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

1A Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen:

Eine Neubesinnung*

Ansprache von Rabbiner Henry Siegman, Executiv-Vicepresident des Synagogue Council of America, anlässlich der Tagung des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees in Jerusalem vom 1. bis 3. März 1976

Der »Synagogue Council of America« ist eine Dachorganisation, in welcher die drei grossen Richtungen des religiösen Judentums von Nordamerika vereinigt sind: die Orthodoxie, die Konservativen sowie die Reform. Diese Organisation kann als repräsentativ für das Judentum der USA gelten, soweit es religiöse Fragen betrifft und eine Gesamtvertretung nach aussen erforderlich ist. Daher kann Rabbi Siegman als Sprecher in christlich-jüdischen Fragen auftreten, weil hier die Beziehungen der Juden zu ihrer Umwelt involviert sind. (Anm. d. Red. d. FR.)

Lassen Sie mich gleich zu Beginn sagen, dass die hier geäusserten Ansichten natürlich nur meine persönlichen sind und keineswegs die Meinung oder ein Konsensus einer bestimmten Gruppe von Juden oder gar der ganzen jüdischen Gemeinschaft. Ich hoffe aber, dass diese Einschränkung das hier Vorgetragene nicht auf einen subjektiven Nenner reduziert, wenn auch nur aus dem Grund, dass tatsächliche Anliegen zum Ausdruck gebracht werden, die die Juden in bezug auf christlich-jüdische Beziehungen bewegen. Welches auch immer die bestehenden, sehr realen Differenzen sein mögen, so liegen ihnen doch gewisse gemeinsame Empfindungen zugrunde, die aus jüdischer Tradition erwachsen und auf eine gemeinsame Sicht der Zukunft des jüdischen Lebens und der jüdischen Weltgemeinschaft hinweisen.

Die vergangenen zehn Jahre interreligiöser Beziehungen, an deren Anfang die historische Vatikanerklärung (*Nostra aetate*, Nr. 4)¹ steht und die ihren Höhepunkt in den Richtlinien zur Durchführung von *Nostra aetate*² finden, haben meiner Meinung nach die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem jüdischen Volk grundsätzlich verändert, obwohl diese weiterhin recht komplex bleiben und Möglichkeiten des Konflikts und Schmerzes in sich bergen. Unsere Theologie und historisch bedingten Reflexe müssen eine gewisse menschliche Realität einholen, denn wir können den anderen jetzt in einer Weise wahrnehmen und mit ihm sprechen, wie es vor einer Generation noch gänzlich unmöglich gewesen wäre. Es erscheint mir auch ziemlich klar, dass dieser Prozess nicht mehr umkehrbar ist. Zwar besteht auch weiterhin die Möglichkeit, den anderen zu verletzen, und vermutlich wird man die Gelegenheit dazu auch nicht ungenutzt lassen. Die Gebiete des Missverständnisses sind noch riesengross. Aber die Vorstellungen eines

früheren christlichen Triumphalismus, in dem das jüdische Volk nur als Akteur im Passionsspiel der anderen auftrat, gehören der Vergangenheit an, und das ist tatsächlich eine bedeutsame Veränderung. Damit kann auch das jüdische Volk seine eigene, besondere Art von Triumphalismus, den defensiven Triumphalismus der Verfolgten und Misshandelten, aufgeben und der Welt offener und schöpferischer gegenüberreten.

Diese neue Wirklichkeit für Juden und Christen erklärt sich nicht aus neuen Antworten auf alte Fragen, denn die meisten alten Fragen bleiben ungelöst, selbst in radikalen neuen Christologien. Vielmehr ist diese Realität das Resultat nicht greifbarer, geschichtlich geformter Überlegungen, einer Geschichte, die die wunderbare Wiedergeburt jüdischer Souveränität in Israel, aber auch eine gemeinsame missliche Lage mit sich bringt, die das tatsächliche Überleben unseres Planeten in Frage stellt, wie auch das schwindelerregende Tempo technologischer und wissenschaftlicher Veränderungen – nennen Sie es »future shock«, wenn Sie wollen. Wir sind uns alle der unglaublichen Vielfalt religiöser Erfahrungen in den Zivilisationen der ganzen Welt wie nie zuvor bewusst geworden; zugleich sind wir auch wie betäubt von dem Ansturm dieser Veränderungen auf traditionelle Vorstellungen und Werte; und wir blicken auf den anderen, um Halt und innere Ruhe zu gewinnen . . .

Die logischste Methode wäre wohl, jetzt einige konkrete, messbare Entwicklungen in verschiedenen Teilen der Welt, vor allem in den Vereinigten Staaten, Westeuropa und Lateinamerika aufzuzählen, um das veränderte Klima der katholisch-jüdischen Beziehungen im letzten Jahrzehnt festzustellen. Man könnte dabei an die Untersuchung von Religionsbüchern, an Bemühungen zur Verbesserung des Religionsunterrichts und der Katechese infolge solcher Studien denken, an öffentliche Verlautbarungen vonseiten der Bischofskonferenzen, die Vorurteile abbauen und Doktrin auf den neusten Stand bringen wollen, an interkonfessionelle Bemühungen in vielen Teilen der Welt, die Katholiken und Juden zwecks Förderung des gesellschaftlichen und politischen Wandels einander näherzubringen, an die Einrichtung von Kursen über das Judentum an katholischen Universitäten und Seminaren und viele andere solcher Entwicklungen . . .

Die erste und wichtigste Frage, die wir uns in diesem Rückblick wohl stellen müssen, ist die nach der Art des Dialogs, der zwischen Juden und Christen tatsächlich

* Veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung von Rabbiner Siegman. – Aus dem Englischen übersetzt von Helga Croner. (Anmerkungen d. Red. d. FR.)

¹ Vom 28. 10. 1965. Vgl. in: FR XVIII/1966, S. 28 f.

² Vom 3. 1. 1975 in: FR XXVI/1974, S. 3 ff.

stattfinden kann. Was drängt uns zum Dialog, und was möchten wir beide damit erreichen? Zehnjährige interkonfessionelle Tätigkeit, die unsere formellen Beziehungen zum »Vatikanischen Komitee für religiöse Beziehungen mit Juden« einschliesst, sollte uns eine gewisse Klarheit in dieser Frage geben.

Mir erscheint der kürzlich veröffentlichte Artikel einer führenden holländisch-protestantischen Ökumenikerin besonders aufschlussreich, denn sie kommt zu dem enttäuschenden Schluss, dass »wir noch in der vor-dialogischen Zeit leben, in der wir über besseres gegenseitiges Verständnis und wachsende Zusammenarbeit auf theologischem und sozio-politischem Gebiet nicht hinausgewachsen sind... Die Frage nach der Wahrheit wird ausgeschlossen.«³ Sie spricht hier von der letzten, theologischen Wahrheit, die zwischen Juden und Christen steht.

Ich glaube, es ist unvermeidlich, dass die meisten Christen in ihren Erwartungen des Dialogs enttäuscht werden. Diese Unvermeidlichkeit beruht auf zwei Gründen, die aus derselben Überlegung herrühren, nämlich der grundsätzlichen Ungleichheit oder Asymmetrie in der Situation von Juden und Christen. Um es einfach, wenn auch nicht besonders elegant auszudrücken, hat das Christentum es vorgezogen, sich historisch und theologisch im Judentum zu bestätigen, indem es sich als logische und notwendige Erfüllung eines früheren Bundes ansieht. Das Judentum hätte als leere, verausgabte erste Stufe eines mehrstufigen Raumesgeschosses (oder zutreffender »Himmelsgeschosses«) herunterfallen sollen. Das hat es aber nicht getan. Der Christ kann wegen des eigenen Selbstverständnisses um eine Konfrontation mit dem lebendigen, gedeihenden Judentum gar nicht herumkommen. Diese lebendige Realität bedeutet für ihn die Frage nach der letzten Wahrheit, und deshalb ist der Dialog für ihn notwendig und unwiderstehlich. Ein Dialog, der diese Frage nach der Wahrheit umgeht, ist nach Ellen Flesseman-van Leer nur eine »vor-dialogische Unterhaltung«. Meine katholischen Freunde werden mich hoffentlich nicht missverstehen, wenn ich sage, dass die Situation des Judentums in dieser Hinsicht eine ganz andere ist, denn in seinem Wesen und seiner Struktur enthält es nichts, das einer Konfrontation mit dem Christentum bedarf. Die Existenz eines vitalen Christentums ist für den Juden keine Frage der »Wahrheit«.

Was Juden zum Dialog mit Christen führt, sind nicht theologische, sondern historische Erwägungen. Die Problematik christlich-jüdischer Beziehungen bestimmt sich für den Juden aus einer Geschichte, in der christliche Haltung und christliches Handeln den Juden in seinem Menschentum herabwürdigten und ihm Leiden und Martyrium auferlegten. Man mag sagen, dass ich dem wahren Sachverhalt ausweiche, denn dieses christliche Verhalten (oder das Verhalten von Christen) war die unvermeidliche Konsequenz der normativen oder abirrenden Lehre; und ich würde dem unbedingt beipflichten. Das ändert aber nichts an meiner Ansicht. Es handelt sich nicht darum, dass christliche Doktrin von der jüdischen abweicht, vielmehr gründet das Problematische unserer Beziehungen darin, dass gewisse Lehren bössartige Folgen für die Art und Weise, wie wir in der Geschichte miteinander umgingen, mit sich brachten.

Wenn aber Juden an dem Dialog mit Christen wegen ihrer Geschichtsbesessenheit und ihrer Sorge um das jetzige und zukünftige Überleben interessiert sind, dann muss man auch hinzufügen, dass sie die Möglichkeiten

des Dialogs für gegenseitige religiöse Unterstützung und als Beitrag zum Widerstand gegen jene gesellschaftlichen Kräfte, die unser Leben seiner transzendenten Bedeutung und den einzelnen seines *tzelem Elokim* (göttlichen Abbilds) zu berauben drohen, durchaus nicht unterschätzen. Darüber hinaus können Juden am Christentum nicht uninteressiert sein, denn der Sinn unserer Erwählung besteht darin, dass »durch dich alle Menschen gesegnet werden«. Das jüdische Volk soll zum Heilsinstrument für die gesamt-menschliche Familie werden, und aus diesem Grunde muss ein Jude unbedingt am geistlichen Leben der Völker, mit denen zusammen sich Israel auf dem Heilswege befindet, Anteil nehmen. Das trifft ganz besonders auf das Christentum zu, das das Vokabular und die Botschaft Israels bis an die Enden der Erde verbreitet hat.⁴ Diese Erwägungen sind jedoch sekundär; sie erklären nicht, warum der Dialog für Juden tatsächlich eine unwiderstehliche Angelegenheit ist; es wäre unehrlich, das zu verleugnen.

Es ist nicht weiter erstaunlich, dass Christen nicht durch die Geschichte zum Dialog mit Juden angeregt werden, jedenfalls nicht im jüdischen Sinne. Manche Christen empfinden zwar ein Schuldgefühl über die Rolle, die die Kirche in der Judenverfolgung gespielt hat, und bei ihnen besteht der Wunsch, jene christlichen Ursachen zu beseitigen, die zu dieser hässlichen Geschichte beigetragen haben. Für die Kirche als Ganzes ist es aber das Geheimnis der jüdischen Zurückweisung des Christentums, was sie zum Dialog mit den Juden zwingt. Wenn die letzten zehn Jahre uns also irgend etwas gelehrt haben, dann ist es die Erkenntnis, dass wir den Dialog unter verschiedenen Gesichtspunkten sehen. Das braucht aber durchaus nicht verheerend zu wirken, wenn wir uns dessen bewusst sind und uns bemühen, die Anliegen des anderen zu beachten. Nur sind wir allzu oft so sehr mit unseren eigenen Programmpunkten beschäftigt, dass wir wie zwei Schiffe in der Nacht aneinander vorbeiziehen.

Aus dieser grundlegenden Asymmetrie resultiert noch ein zweiter Grund, warum Christen wahrscheinlich in ihren Erwartungen über den Dialog mit Juden enttäuscht sein werden. Ich habe bereits angedeutet, dass jüdische Geschichtsbesessenheit eine ernsthafte Erwägung geistlicher und theologischer Aspekte des Dialogs keineswegs ausschliesst. Doch bedeutet das für den Juden keine Frage nach der letzten Wahrheit, die zwischen ihm und dem Christen steht. Wenn man die Weigerung orthodoxer jüdischer Theologen, diese Frage nach der Wahrheit einem interreligiösen Dialog zu unterwerfen, für »Obskurantismus« hält, dann beruht das auf einem Missverständnis. Rabbiner Joseph B. Soloveitchiks Name wird hauptsächlich in diesem Zusammenhang genannt, und zwar wegen seiner Opposition, wie er selbst sagt, gegen »jeden Versuch, unsere privaten, persönlichen Glaubensverbindlichkeiten zu diskutieren«.

Die meisten machen sich aber nicht klar, dass selbst die engagiertesten jüdischen Verteidiger des Dialogs im grossen und ganzen Rabbi Soloveitchiks Haltung teilen. Abraham Joshua Heschel erklärte z. B., dass religiöse Authentizität durch die Blossstellung unseres inneren Glaubenslebens keineswegs gefördert würde. »Israels Gemeinschaft muss sich immer des Geheimnisses der Einsamkeit und Einzigartigkeit ihres Daseins bewusst sein«,⁵ sagte er in seinem berühmten Essay, »No Religion

³ Ellen Flesseman-van Leer: Pre-Dialogue Talks between Jews and Christians in Study Encounter, XI, 3.

⁴ Michael Wyschogrod: Footnotes to a Theology, in Karl Barth Kolloquium, 1972; Martin Thumscheidt ed., SR Supplements.

⁵ Abraham J. Heschel, »No Religion is an Island«, in Union Seminary Quaterly Review, Januar 1966, S. 119.

is an Island«. Heschel erklärte, dass die höchste Frage, die den Dialog für uns zur Notwendigkeit macht, nicht die nach der »Wahrheit« ist, »sondern die Bedingungen, auf denen beide Religionen beruhen, nämlich ob es Pathos gibt, eine göttliche Realität, die um das menschliche Schicksal bemüht ist, die in geheimnisvoller Weise auf die Geschichte einwirkt; die höchste Frage ist, ob wir dem Anruf und der Erwartung des lebendigen Gottes tot oder lebendig gegenüberstehen«. ⁶ Was den Dialog zwischen uns wirklich ermöglicht und notwendig macht, ist unsere Erkenntnis, dass trotz des »Nein«, das wir zueinander in letzten Glaubensfragen sprechen, wir doch beide Gott Rechenschaft schulden, dass wir beide Objekte seiner Sorge und kostbar in seinen Augen sind.

Es gibt wenige Menschen in den Vereinigten Staaten, die einen besonneneren Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog geleistet haben wie Jacob Agus, der zu den Liberalen zählt. In diesem Punkt jedoch stimmt Agus mit Heschel und Soloveitchik überein und lehnt eine Entblössung des inneren Glaubenslebens im interreligiösen Dialog ab. Er sieht das vielmehr als Narretei an. »Jedes Glaubensbekenntnis bildet seine eigenen Begriffe aus der Fülle seiner Erfahrungen und auf seine eigene Weise... die entsprechenden Begriffe anderer Glaubensweisen sind damit unvereinbar... im privaten Bereich religiöser Empfindungen und Symbole... es wäre einfacher, geometrische Figuren in eine nicht-euklidische Welt zu rücken«, als sich über solche Dinge zu verständigen. ⁷

Es bedarf noch einer weiteren Erläuterung dieses jüdischen Widerstrebens, theologische Fragen im interreligiösen Gespräch zu behandeln. Denn wir müssen zugeben, dass sich dieses Widerstreben nicht nur auf die Frage nach der letzten Wahrheit beschränkt, auf die zutiefst persönlichen, intimen Glaubenserfahrungen, sondern auch auf mehr formale und objektive theologische Probleme. Diese Abneigung erklärt sich nur teilweise aus einer gewissen Verteidigungsstellung, aus der verbleibenden Angst, dass trotz aller Zusicherungen solche Diskussionen nicht doch als Gelegenheit zum christlichen Missionieren benutzt werden. Viel wichtiger als diese Furcht ist die Tatsache, dass jüdisch-religiöses Leben sich aus internen Gründen immer durch eine gewisse theologische Zurückhaltung ausgezeichnet hat, durch eine Abneigung, die jüdische Begegnung mit dem Göttlichen in theologischen Formulierungen zu konkretisieren. Jüdisches Empfinden ist in dieser Hinsicht tief beeinflusst von der Exoduserzählung, in der Moses Gott anfleht, dass Er ihm den Anblick Seiner Glorie gestatte. Er erhält zur Antwort, dass das eine menschliche Unmöglichkeit sei. Gottes Gegenwart kann man erst erfassen, nachdem Er vorübergegangen ist. Um metaphorisch fortzufahren: Das Judentum hat seine schöpferischen Energien nicht auf das theologische Unterfangen abgestellt, auf jene Gebiete, die das göttliche Antlitz enthüllen. Vielmehr lenkte es seine religiöse Vorstellungskraft auf die Spuren, die die göttliche Gegenwart in der menschlichen Geschichte hinterlässt. In dieser Aufgabe ist die *Halacha* ein zuverlässiger Führer als die Theologie.

Die je von den beiden Glaubensgemeinschaften gewählte Strategie stellt jedenfalls ein weiteres Dialoghindernis dar, das sich zuungunsten des Judentums auswirkt. Denn der Dialog ist seiner Natur nach jener Tradition am kongenialsten, die eine im einzelnen ausgearbeitete Theologie entwickelt hat.

Diese Ungleichheit ist für das Judentum zugleich anziehend und gefährlich. Das Gespräch mit einer so hochentwickelten Theologie wie der christlichen kann dem Judentum nur förderlich sein (so wie es die muslimische Philosophie einer anderen Ära war), denn damit wird das Judentum gezwungen, sich mit Problemen auseinanderzusetzen, um die es sich sonst nicht kümmern würde. Eine Gefahr allerdings besteht in der möglichen Verzerrung des wahren Charakters und Selbstverständnisses des Judentums, wenn man es in theologische Formen presst, die ihm teilweise fremd sind. Das ist aber ein Risiko, um das es sich verlohnt. ⁸

Wenn meine Erläuterung des jüdischen Interesses am Dialog richtig ist (nämlich, dass es eher historisch als theologisch ist) und wenn die Christen geneigt sind, die jüdischen Programmpunkte zu behandeln (und ich glaube, dass das der Fall ist), dann müssen wir beide bereit sein, an unsere gemeinsame Geschichte heranzugehen. Das erscheint mir elementar. Aber praktisch gesehen ist es durchaus nicht so einfach. Von bemerkenswerten Ausnahmen abgesehen, ist meiner Ansicht nach die Behauptung nicht unfair, dass die Geschichte der kirchlichen Verfolgungen des Judentums und des jüdischen Volkes auch heute noch nicht ins Bewusstsein der katholischen Kirche eingedrungen ist. Dabei handelt es sich nicht nur um alte Geschichte, sondern auch um die allerneueste. Das Holocaust ist uns Juden bei jeder Begegnung auf quälende Weise gegenwärtig. Der Dialog findet über einem riesigen Friedhof statt, auf dem ein Drittel unseres Volkes begraben liegt. Wir können nicht so tun, als wäre er nicht vorhanden; täten wir es dennoch, dann müsste unser Vorhaben mit Sicherheit misslingen und versagen. Wenn wir diese Tatsache aber aufrichtig ins Auge fassen – nicht zum Zweck der Gegenbeschuldigung, denn wer könnte nach Auschwitz noch Tugend und Selbstgerechtigkeit für sich beanspruchen – und letzten Endes zusammen »Kaddisch« für die Märtyrer sprechen können, dann mag unser Unterfangen vielleicht die Dimension des Heiligen annehmen.

Meiner Ansicht nach sind wir noch weit davon entfernt. Neuere Erklärungen aus offiziellen katholischen Quellen, die sich auf kürzlich freigegebenes Archivmaterial stützen, schmerzen uns vor allem deshalb, weil sie die anhaltende Unfähigkeit der katholischen Kirche, sich sinnvoll mit dem Problem auseinanderzusetzen, enthüllen. Zwar hat man über die allgemeine Haltung der katholischen Kirche während der Holocaustzeit lebhaft und unentschieden debattiert, aber eine solche Diskussion ist im Grunde genommen sinnlos. Selbst wenn die Rolle der katholischen Kirche vorbildlich gewesen wäre, ist doch der springende Punkt der, dass die Nazis so weit gehen konnten, weil die westliche Zivilisation von einer christlichen Dogmatik und theologischen Judenfeindschaft, die lange Zeit in der christlichen Welt vorherrschend waren, völlig durchsetzt war. Die Angelegenheit wird daher keineswegs geklärt, wenn man diese oder jene Unterhaltung eines Nuntius oder Gesandten zitiert. Der Nationalsozialismus war natürlich ein Rückfall ins Heidentum und im Innern so antichristlich wie er antijüdisch war. Sein Gift hätte aber keinen so fruchtbaren Boden finden können, wenn die Kirche Jesu Christi nicht ein so wesentlicher und williger Teilnehmer an der jahrhundertelangen Dämonisierung des Antisemitismus gewesen wäre. Eine genuine Konfrontation mit der Geschichte und vor allem mit Auschwitz macht es unumgänglich, dass Christen ihre Tradition einer gründlichen Kritik unterwerfen.

⁶ a. a. O. S. 118.

⁷ Jacob B. Agus: »Response to Father Daniélou's *Dialogue with Israel*«, in: *Dialogue and Tradition*, London 1971, p. 123.

⁸ Wyschogrod a. a. O.

In dieser Hinsicht ist *Nostra aetate*, Nr. 4 so wie auch die Richtlinien vom 3. Januar 1975, wenn auch in geringerem Masse, äusserst defekt. George Higgins und andere haben oft und mit viel Geduld die Juden dringend aufgefordert, *Nostra aetate* nicht als ein an sie gerichtetes Dokument anzusehen. Wollte die Erklärung wirklich die Juden von der Verantwortung für die Kreuzigung »freisprechen«, dann müsste man sie tatsächlich als herablassend und völlig unzureichend bezeichnen. Das war aber nicht der Zweck des Dokuments. Vielmehr »stellt es eine ehrliche Prüfung des christlichen Gewissens dar, dass in dieser Hinsicht für so vieles Rede zu stehen hat.«⁹

George Higgins' Neigungen bezweifle ich keinen Augenblick, aber seine Grossmütigkeit kann die objektive Realität von *Nostra aetate*, Nr. 4 nicht ändern. Was auch immer darin enthalten sein mag, selbst eine noch so gründliche Untersuchung zeigt keine »ehrliche Prüfung des christlichen Gewissens« über den Antisemitismus. Auch die Richtlinien, die kurz auf das »Gedächtnis an die Verfolgung und das Massaker von Juden, die in Europa stattfanden« hinweisen, bleiben hinter einer Gewissensprüfung in Higgins' Sinne weit zurück.

Beide Dokumente setzen sich nicht mit der einfachen und unausweichlichen Tatsache auseinander, dass, abgesehen von sekundären Ursachen, deren es viele gibt, der Antisemitismus vom 1. bis zum 20. Jahrhundert eine christliche Schöpfung und Verantwortung ist. Statt dessen finden wir die irrige Behauptung, dass der Antisemitismus eine von vielen Erscheinungsformen der Intoleranz und Unmenschlichkeit ist, die von der Kirche so offensichtlich verworfen werden. Aus der jüdischen Perspektive gesehen ist das eine so kränkende Verbiegung der historischen Wahrheit, die uns im Dialog zusammenbringt, dass das ganze Unterfangen kompromittiert wird, ehe es noch begonnen hat.

All diese Dinge sage ich mit Scheu und Zagen, nicht nur, weil auch heute noch die Empfindlichkeit auf beiden Seiten leicht verwundbar ist und Offenheit als Böswilligkeit ausgelegt werden kann, sondern vor allem, weil ich nicht möchte, dass das Holocaust zur Auslösung christlichen Schuldgefühls ausgenutzt wird, wodurch die Beziehungen so manipuliert würden, dass den Juden daraus ein Vorteil erwächst. Eine solche Manipulation stellt eine Entweihung des Gedächtnisses der Opfer dar und würde die tatsächlichen Hoffnungen, die wir auf den Dialog setzen, völlig zunichte machen.

Ich führe das Problem der christlichen Verantwortlichkeit für den Antisemitismus nur als ein – wenn auch grosses und entscheidendes – Beispiel für jene Probleme an, die den Kern unserer Diskussion bilden müssen. Zumindest muss die Kirche gründlich über diese Dinge nachdenken, bevor sie an den Dialog mit Juden herantritt.

Der Staat Israel

Der Staat Israel ist ein weiteres Problem. Ich gebe zu, dass viele wohlmeinende jüdische Bemühungen zur Aufklärung unserer christlichen Freunde sie oft eher verwirrt als informiert haben. Der Grund liegt zum Teil darin, dass die Juden selbst die Bedeutung der erneuten jüdisch-politischen Souveränität über das Land Israel und die Folgen dieses wunderbaren Phänomens auf ihr Leben und ihr religiöses Empfinden noch keineswegs ausgelotet haben. Die Entwicklung ist noch zu neu und überwältigend, als dass es anders sein könnte.

Den Christen wiederum wäre wohlher, wenn sie Israel als

rein politisches Phänomen behandeln könnten, wenn nur die Juden nicht auf der religiösen Dimension bestehen würden. Aber selbst wenn Israel nur ein politisches und kein theologisches Problem darstellte, muss man zugeben, dass die wärmste theologische Freundschaft sinnlos und bar jeden menschlichen Inhalts wäre, wenn sie den Zusammenbruch Israels gleichmütig mitansehen könnte. Wie Jacques Maritain sagt: »... diese Rückkehr, die dem jüdischen Volk endlich gewährt wurde und ihm gestattet, einen eigenen Zufluchtsort auf der Welt zu haben, nichtig machen zu wollen, kommt dem Wunsch gleich, dass das Volk wieder vom Unglück verfolgt, dass es von neuem das Opfer schändlicher Angriffslust werde. Anti-Israelismus ist keineswegs besser als Anti-Semitismus.«^{9a} Tatsache ist aber, dass Israel nicht nur ein politisches Problem darstellt, sondern tiefgehende theologische Fol-

^{9a} In: Jacques Maritain, »On the Church of Christ«, Notre Dame, Indiana 1973, p. 171, übersetzt von Joseph W. Evans. – Vgl. dazu in: Maritain: »De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel«, ch. XII, II, »Digression sur L'Etat d'Israël«, p. 284:

»... Il m'apparaît, dès lors, qu'une fois que le peuple juif a remis le pied sur la terre que Dieu lui a donnée, nul ne pourra plus la lui arracher; et que vouloir la disparition de l'Etat d'Israël, c'est vouloir rejeter au néant ce retour qui enfin a été accordé au peuple juif, et qui lui permet d'avoir un abri à lui dans le monde; en d'autres termes, c'est, – d'une autre manière, mais aussi grave, que celle de l'antisémitisme ordinaire, – vouloir que le malheur s'acharne encore sur ce peuple, et qu'une fois de plus il soit victime d'une inique agression. »L'anti-Israélisme« ne vaut pas mieux que l'antisémitisme.«

* »Anti-Israélisme« est le mot exact. On préfère dire aujourd'hui »anti-sionisme«. Il est toujours facile (l'imagination et la passion sont là pour ça, il suffit de cesser de les contrôler, et aussi de faire fond sur les vains propos de quelques extrémistes, qui ne manquent jamais) de créer un mythe tel que ce »Sionisme« que l'on se représente comme un mouvement organisé tendant à mettre les Juifs du monde entier au service de l'Etat d'Israël, et auquel on reproche: ... »son caractère racial, sa volonté expansionniste, la confusion qu'il entretient entre le sacré et le temporel, son interprétation matérialiste de la Bible et l'utilisation des Livres Saints dans un but politique.« Dans cette énumération fantaisiste, c'est l'accusation de théocratie (»confusion du sacré et du temporel«) qui apparaît la plus ridicule, quand on sait qu'en Israël les moins bien disposés envers leur Etat sont les Juifs les plus religieux, et que d'autre part c'est en Islam que l'Etat est conçu comme sacré. Quant à »l'interprétation matérialiste de la Bible«, elle consiste sans doute à croire ce qui y est écrit? Et lorsqu'on parle de »caractère racial«, veut-on réduire à la »race« la communauté morale et l'immense héritage historique qui font qu'il y a un peuple juif? Enfin est-ce pour l'Etat d'Israël »volonté expansionniste« que de défendre son existence menacée et son droit à être là?

Les chrétiens qui se déclarent anti-sionistes peuvent déclarer en même temps, en toute bonne foi, qu'ils ne sont pas antisémites, et qu'ils en ont du reste donné la preuve pendant l'occupation. Ils ne voient pas que les mythes comme le »Sionisme« en question sont les voies par lesquelles l'antisémitisme pénètre le plus insidieusement dans l'imagination et le cœur des gens. La propagande anti-sioniste en travail aujourd'hui, et dont les origines politiques sont aisément discernables, est de fait, une propagande antisémite bien orchestrée.

Il n'est peut-être pas inutile de citer ici quelques lignes tirées du *Mystère d'Israël* (pp. 245–246). »Du fait de la formation de l'Etat israélien, écrivais-je en 1964, la condition d'Israël dans le monde est entrée dans une phase entièrement nouvelle. Désormais cette condition est, si je puis dire, bipolaire: elle implique à la fois la diaspora parmi les Gentils, qui n'a pas cessé et qui est réclamée par la vocation même d'Israël, – et l'unité politique du peuple israélien en tel point donné du globe, par laquelle nous voyons décidément finis les vestiges du régime du ghetto, et décidément commencées les premières assises d'une réalisation dans le temps de l'espérance d'Israël. Ainsi ce n'est plus seulement la longue tension tragique entre Israël et le monde que le philosophe de l'histoire a désormais à considérer. C'est aussi, au sein d'Israël lui-même, une tension fraternelle entre l'Etat juif de la Terre sainte et la population juive de la Dispersion, qui relève, pour ainsi parler, de deux centres de gravitation différents, et dont les besoins, les desseins et les destinées sont distincts, mais qui dans une mesure non moins importante demeurent cependant essentiellement liés et interdépendants, dans l'ordre matériel et dans l'ordre spirituel« (Anmerkungen d. Red. d. FR).

⁹ George Higgins, *Origins*, N. C. Documentary Service.

gerungen hat, die auf den Kern der christlich-jüdischen Problematik gehen. Es handelt sich nämlich nicht nur darum, dass Juden nach Tel Aviv zurückgekehrt sind, sondern dass das Judentum nach Jerusalem heimgekehrt ist.

Ironischerweise wurde dieser theologische Zusammenhang viel klarer von einem katholischen Papst als vom Begründer des Zionismus erfasst. Als Herzl den Papst (Pius X.) 1904 besuchte, sagte ihm dieser: »Wir können die Juden nicht daran hindern, dass sie nach Jerusalem zurückkehren, aber Wir können ihnen nie unseren Segen geben.«^{9b} »Wir bemühen uns gar nicht um Jerusalem, sondern um Palästina, den profanen Teil des Landes«, antwortete Herzl. Er war natürlich im Unrecht und der Papst im Recht: Die heutige Problematik für Juden und Christen besteht nicht nur in der Rückkehr von Juden nach Palästina, sondern in der unausweichlichen Symbolik der jüdischen Rückkehr nach Jerusalem.

Entgegen der Annahme von Herzl und dem Zionismus hat die Schaffung des jüdischen Staates die jüdische Situation nicht gelöst. Die Lage ist nicht »normalisiert« worden, und der Staat hat das Problem der jüdischen Isolierung nicht beseitigt (es zum Teil sogar intensiviert). Der Jude ist »in seinem nationalen Charakter weiterhin ein Objekt des Hasses, unnatürlicher Befürchtungen und Fantasien; und er selbst hegt weiterhin die gleiche Heftigkeit und Besessenheit.«¹⁰ Der Grund liegt darin, dass der Zionismus nicht einfach eine nationale Befreiungsbewegung ist. Der Staat Israel ist nicht nur das Resultat moderner nationalistischer Kräfte oder selbst der Judenverfolgung. Zwar trifft das alles zu, aber vor allem ist der Staat die Folge eines inneren Bedürfnisses, eines positiven Impulses im jüdischen Leben und in der jüdischen Geschichte. Der Staat ist die Verwirklichung einer Suche nach Authentizität, die Inkarnation der jüdischen Last des Andersseins. Der Jude wird von einer Kraft, die so alt ist wie die Bibel, zur Wiedervereinigung mit dem Land getrieben.¹¹

Die Bedeutung dieser »inneren« Wichtigkeit Israels wird von Christen (und Juden) oft nicht verstanden. Es wäre eine wenn auch unabsichtliche Verleugnung der Integrität und Legitimität des Zionismus, wenn man darauf bestünde, dass er christlicher Unterstützung bedarf, weil er das Stiefkind des christlichen Vorurteils ist. Damit würde man gewissermassen auf fortdauernder christlicher Bevormundung beharren.

Die Verfolgung von Juden in der Diaspora sowohl im christlichen Europa wie in der muslimischen Welt (denn in Israel leben heute mehr Flüchtlinge von arabischer als von europäischer Unterdrückung) gibt dem Staat Israel natürlich eine pragmatische, nicht-ideologische Dringlichkeit. Das sollte aber dem ideologischen Inhalt keinen Abbruch tun. Jüdisches Volksgefühl und Liebe zum historischen Heimatland sind von einer Vitalität, die ganz unabhängig von Verfolgung und äusserem Druck ist. Im letzten muss Israel als das Resultat einer innerjüdischen Bestätigung und nicht der Zurückweisung von aussen verstanden werden.

Im Licht des oben Gesagten ist die Unterlassung der Vatikan-Richtlinien, sich mit der theologischen Dimension der jüdischen Beziehungen zum Land Israel auseinanderzusetzen, sehr schwerwiegend. Im Kontext des im

Dokument geäusserten Wunsches, Juden so zu verstehen, wie sie sich selbst verstehen, muss man daran bemängeln, dass es den Katholiken nicht auseinandersetzt, welche Rolle der Staat Israel im jüdischen Bewusstsein spielt; dass man ohne diese Kenntnis die Juden von heute weder verstehen noch sich sinnvoll über ihre tiefsten Befürchtungen und Bestrebungen mit ihnen verständigen kann.

Ich möchte im folgenden über einen Punkt sprechen, in dem viele meiner Kollegen nicht mit mir übereinstimmen werden, den ich aber für ganz unumgänglich halte, wenn man ein so komplexes Phänomen wie Israel in der weltlichen Politik verstehen und damit umgehen möchte. Die Behauptung, dass die Rückkehr der Juden in ihr historisches Heimatland theologische Fragen aufwirft, bedeutet nicht, dass der Anspruch auf weltliche jüdische Souveränität in heutiger Zeit mit rein theologischen Begründungen und dem Hinweis auf biblische Verheissungen Gültigkeit erhält, besonders im Hinblick auf konkurrierende politische Ansprüche. Die Erkenntnis, dass das Judentum, entgegen dem Christentum, eine Glaubensgemeinschaft ist, die in einzigartiger Weise von der nationalen Existenz eines bestimmten Volkes abhängt, lässt sich nicht automatisch in ein Argument für jüdisch-politische Ansprüche auf Palästina umsetzen. Diese irrije Auffassung hat mehr schmerzliches Missverständnis zwischen Juden und Christen und auch unter den Juden selbst hervorgerufen als irgendein anderer Gesichtspunkt. Deshalb möchte ich hier gewisse Thesen vortragen, deren Offensichtlichkeit unter anderen Voraussetzungen tiefe Verlegenheit hervorrufen könnten.

1. Die Tatsache, dass in der Bibel dem Abraham und seinen Nachkommen das Land Israel verheissen wird, ist *an sich* keine absolute Garantie für heutige jüdische Ansprüche auf das Land. Wäre das die einzige Basis für die jüdische Forderung, dann könnten Muslimen und Christen mit grosser Berechtigung erklären, man könne von ihnen nicht erwarten, dass sie sich jüdisch-religiösen Erwartungen unterwerfen, vor allem wenn diese nicht ihren eigenen religiösen Ansichten entsprechen. Zeitgenössisches politisches Anrecht auf das Land Israel ergibt sich nicht notwendigerweise aus dem christlichen Verständnis der hebräischen Schrift noch aus einer muslimischen Interpretation des Koran. Beide Religionen vertreten sogar mehr oder weniger eine religiöse Ablösung, die einen solchen Anspruch negiert.

2. Der jüdisch-politische Anspruch auf Israel begründet sich hauptsächlich auf weltliche und nicht auf theologische Betrachtungen, nämlich auf die Tatsache, dass es seit Zerstörung des letzten jüdischen Königreichs vor beinahe 2000 Jahren keine andere palästinensische Souveränität gegeben hat; ferner auf die beinahe ununterbrochene jüdische Präsenz in Palästina seit dem ersten Exil; das Existieren einer jüdischen Majorität in Jerusalem seit dem 19. Jahrhundert; die internationale Sanktion des Völkerbundes (der Grossbritannien das Mandat übertrug und die Bedingungen der Balfour-Deklaration bestätigte) und der Vereinten Nationen (die Palästina in einen arabischen und einen jüdischen Staat teilten).

Die unverminderte Zuneigung der Juden aller Zeiten und in den Ländern der Zerstreuung zum Land Israel ist kein theologisches, sondern historisches Datum, es ist eine harte, unbestrittene »weltliche« Tatsache. Das biblische Versprechen und die Zentralität des Landes in der jüdischen Theologie erklären diese hartnäckige und heroische Zähigkeit, sie vermindern aber nicht die historische Realität oder die Auswirkungen für die weltliche Politik.

^{9b} Vgl. Alex Bein: Theodor Herzl. Biographie, Wien 1934, S. 672; W. P. Eckert in: Der ökumenische Aspekt der christl.-jüd. Begegnung, in: FR XV/1964, S. 12 (Anm. d. Red. d. FR).

¹⁰ Harold Fisch, The Meaning of Jewish Existence, in Mizpeh, I, 1, Jerusalem, Frühjahr 1974.

¹¹ a. a. O.

Der biblische Bericht erhärtet auf jeden Fall das hohe Alter des jüdischen Nationalismus; es gibt kaum einen anderen Nationalismus mit so tiefen Wurzeln.

Ironischerweise bringen diejenigen, die die Möglichkeit des jüdischen Nationalismus bestreiten, unvertretbare und irrelevante theologische Gesichtspunkte in die Diskussion. Dieses Phänomen vereint auf recht merkwürdige Weise die christliche Rechte und Linke. Die Opposition der christlichen Rechten ist seit langem bekannt und bedarf keiner Erklärung. Die Opposition der Linken ist neueren Ursprungs; ihre Feindseligkeit ist eine merkwürdige Mischung aus kritikloser Verherrlichung der Dritten Welt und theologischem Antisemitismus, der sich aus christlichem Universalismus nährt und die Erdgebundenheit des jüdischen Partikularismus nicht verdauen kann. Daniel Berrigan ist ein gutes Beispiel für jene Vertreter der christlichen Linken, die die nicht-leibhaftigen Juden lieben, die leidenden Knechte, die geisterhaften Abgesandten und Symbole einer obskuren Mission. Aber Juden aus Fleisch und Blut, Menschen wie andere Menschen, mit all ihren Ungelenkheiten und Besonderheiten, die physischen Raum in einer realen Welt brauchen, ehe sie irgendwelchen hohen Bestrebungen nachkommen können, die können sie nicht ausstehen. Es bekümmert sie, dass Juden eine Fleisch- und Blutexistenz als Volk in der realen Weltgeographie beanspruchen.¹²

Wie üblich tragen wir Juden Mitschuld an der Verwirrung der Probleme. Wir haben nicht genau genug unterschieden zwischen religiöser Tradition und biblischen Texten. Wir sind nicht entschlossen genug einem gewissen jüdisch-religiösen Zelotentum gegenübergetreten; ein Zelotentum, das politische Institutionen und geographische Grenzen mit absoluter, religiöser Heiligkeit umgibt und dem normalen Hin und Her des politischen Prozesses in der weltlichen Geschichte unzugänglich bleibt. In Anbetracht unserer eigenen Erfahrungen mit ideologischem und mythologischem Nationalismus im christlichen Europa hätten wir mehr Verstand als die anderen haben und die Folgeerscheinungen jedes ideologischen Absolutheitsanspruches beargwöhnen sollen.

Mit dem Hinweis auf dieses Problem stelle ich aber keineswegs die grundsätzliche jüdische Einheit von Glauben, Land und Volk in Frage. Diese Einheit bleibt das Kernstück unserer Identität und Existenz. Aber ich möchte auf die Gefahr hinweisen, die darin liegt, keinen Unterschied zu machen zwischen der religiösen Bedeutung, die der Frage von Juden einzeln und kollektiv zugeschrieben wird (ein biblisch bedingter jüdischer Reflex) und dem Versuch, diese Dinge mit einer absoluten Heiligkeit zu umgeben, die sie aus dem Gebiet der Geschichte heraushebt. Das letztere ist uncharakteristisch für Juden und kann zu einem Chauvinismus führen, der die Rechte und Ansprüche anderer unbeachtet lässt. Um es theologisch auszudrücken, es kann zu *avodah zara*, Idolatrie, ausarten.

Wenngleich es nichts mit der Israelfrage zu tun hat, möchte ich hier eine kurze Bemerkung über die Probleme einfügen, die durch die Beschränkung des Mandats der vatikanischen Kommission für religiöse Beziehungen mit dem Judentum entstanden sind, einer Beschränkung, die im Titel der Kommission selbst enthalten ist.

Aus der jüdischen Perspektive her sind wir immer in Gefahr, die Welt um uns in ganz getrennte Sphären zu teilen und die »geistliche« als diejenige göttlicher Betätigung abzutrennen. Was von jüdischer Seite gegen diese

Art der Trennung spricht, könnte gar nicht besser dargestellt werden als in der Studie der holländischen Reformierten Kirche *Israel en de Kerk* (1961): »Die Auserwählung Israels... bezieht sich auf das Leben in all seinen Dimensionen, die profane und die heilige. Das auserwählte Volk ist daher eine Nation, die mit einem bestimmten Land und bestimmten Berufen verbunden ist, mit mannigfachen Freuden und Leiden, Heiraten und Geburten, Sorgen und Ängsten und einem historischen und politischen Leben, das zutiefst einbezogen ist in die Weltereignisse und verwickelt in die internationale Politik seiner Zeit.«

Worauf ich hinaus will ist, dass unsere sogenannten »strukturellen Probleme« möglicherweise auf sehr viel ernstere Dinge hinweisen, die unserer Aufmerksamkeit bedürfen.

In diesem Zusammenhang ist es interessant, dass Bernard Olsen (in seinem Buch *Faith and Prejudice*) zu dem Schluss kommt, dass das »liberalste« Religionspensum auch das antisemitischste ist, und zwar interessanterweise aus dem gleichen Grunde, der es auch antikatholisch macht. Dieser Lehrplan zeichnet sich durch seine Prädisposition zum Universalismus aus, der jedem Partikularismus abhold ist und die Sondergeschichte religiöser Gemeinschaften zurückweist. Es ist ein Liberalismus, der der Erdverbundenheit der menschlichen Geschichte, der Endlichkeit aller menschlichen Erfahrung und der Besonderheit aller persönlichen Erlebnisse abgeneigt ist. Auf der Suche nach »zeitloser Wahrheit und hoher Spiritualität« empfindet er das Paradoxe und die Konkretheiten der hebräischen Bibel, die es mit wirklichen menschlichen Wesen zu tun hat, als Beleidigung. Es ist eine Haltung, die mit der biblischen Dialektik von Partikularismus und Universalismus nicht fertig wird.

Wie Olsen bereits festgestellt hat, kommen sich meiner Ansicht nach Juden und Katholiken in dieser Hinsicht besonders nahe. Aus diesem Grunde wäre es äusserst nützlich, die tieferen theologischen Aspekte zu prüfen, die den »strukturellen Problemen« in den Beziehungen zwischen der vatikanischen Kommission für religiöse Beziehungen mit dem Judentum und dem IJCIC (International Jewish Committee for Interreligious Consultations) zugrunde liegen.

Das Christentum im jüdischen Blickpunkt

Wie bereits gesagt, brauchen die unterschiedlichen Programmpunkte kein unüberwindliches Hindernis darzustellen, sofern wir wirklich bereit sind, auch die Anliegen des anderen zu behandeln. Das gilt natürlich für beide, und es fragt sich, inwieweit Juden fähig sind, sich auf die christliche Tagesordnung einzustellen, ohne auf die Frage nach der letzten Wahrheit, die uns trennt, einzugehen.

Bisher haben wir alle Ansprüche aus dem Vorrecht der geschädigten Partei gezogen und den Dialog ausschliesslich auf das beschränkt, was wir als die christlichen Mängel ansehen. Man hat uns nicht gezwungen, uns selbst und die Problematik unserer eigenen Theologie und Tradition einer Prüfung zu unterziehen, jedenfalls nicht im Kontext des Dialogs.

Christliche Nachsicht mit dieser einseitigen Position beruht wahrscheinlich teils auf einem Schuldgefühl, teils auf *noblesse oblige*. Das kann aber nicht lange so bleiben, nicht nur, weil unsere christlichen Gesprächspartner den Dialog kaum längere Zeit auf dieser Basis werden durchführen wollen, sondern vielmehr, weil es einem innerjüdischen Bedürfnis entspricht, uns mit den Folgerungen aus unserer Tradition auf einen sinnvollen Pluralismus

¹² Arthur Hertzberg, »Daniel Berrigan on »Settler Regime«; A Response«, in: Congress Monthly, 13. 11. 1973.

auseinanderzusetzen. Wir haben die Christen recht freimütig zur Rechenschaft herausgefordert, waren aber in der Selbstprüfung alles andere als wagemutig.

Eine doppelte Aufgabe ist bisher rast unbeachtet geblieben, erstens eine Untersuchung der jüdischen Haltung gegenüber einer pluralistischen Welt. Es ist erfreulich, dass diese Frage in den Seiten von »Tradition«, der Zeitschrift des orthodoxen Rabbinerrats von Amerika, von einem orthodoxen Gelehrten behandelt worden ist. Gerald Blidstein tut in seinem Artikel die traditionelle jüdische Apologetik auf diesem Gebiet als »unfruchtbar und verfälschend« ab. Es genügt nicht mehr, »die geistige Offenheit des Me'ri anzuführen oder selbstzufrieden darauf herumzureiten, dass man am Sabbat das Leben eines Nichtjuden rettet^{12a}«.

In demselben Artikel fordert Blidstein, dass man die in der traditionellen jüdischen Pädagogik und Folkloristik bestehenden Vorstellungen vom Christentum einer Prüfung unterwerfen muss, denn sie sind meistens noch defensiv und feindselig, »trotz aller frommen Erklärungen über die *B'nai Noach*«.

Natürlich machen die Erinnerungen an das, was Juden durch die Kirche erlitten haben, es schwer, die eigenen klassischen Bestätigungen über den religiösen Wert des Christentums wirklich ernst zu nehmen. Aber die Juden kompromittieren ihre religiöse Integrität in keiner Weise, wenn sie in Übereinstimmung mit den klassischen Vorbildern anerkennen, dass gute und anständige Christen nicht trotz, sondern wegen ihres Christentums zu solchen Menschen geworden sind...

Diese Haltung nehmen z. B. Nachman Krochmal (1784–1840) und Abraham Isaac Kook (1865–1935) ein. Diese Gewährsleute eint die echte und unapologetische Verwurzelung in klassischen jüdischen Quellen. Es ist interessant, dass die Juden der Nachemanzipationszeit, die den Primärquellen der jüdischen Tradition meist entfremdet und ihrer eigenen jüdischen Identität unsicher waren, viel abfälligere Ansichten über das Christentum hatten als ihre klassischen Vorgänger. Der christliche Nachbar wurde für sie eine Art Beziehungspunkt, denn durch die Feststellung, wer Christ war, wussten sie wenigstens, was sie selbst nicht waren. Aus diesem Grund gibt es seit Moses Mendelssohn eine Dialektik zwischen Judentum und Christentum, in der der eine negativ in bezug auf den anderen definiert wird.¹³

Jedenfalls bin ich der Ansicht, dass sich eine authentischere jüdische Reaktion auf das Phänomen des Christentums vorbereitet und eindeutiger formuliert werden wird, sobald das jüdische Volk ein ewiges Mass an Selbstvertrauen und geistlicher Haltung gewonnen hat, ein Vorgang, der durch einen gesicherten, gedeihenden Staat Israel sicher beschleunigt wird.

Christliche Mission

Viele jüdische Kritiker fanden den Teil der Richtlinien von 1975, der vom »Zeugnis« handelt, besonders problematisch, weil die Kirche erneut ihre unumgängliche Sendung, »der Welt Jesus Christus zu predigen«, bestätigt.

Unter den Juden, die den christlich-jüdischen Dialog befürworten, gibt es zwei grundsätzlich voneinander abweichende Meinungen. Der Ausgangspunkt der Traditionellen, vor allem der Orthodoxen, ist die letzliche Unvereinbarkeit der beiden Glaubensgemeinschaften; diese Unvereinbarkeit schliesst aber nicht aus, dass man den Status des anderen im göttlichen Heilsplan anerkennt.

^{12a} Gerald Blidstein, *Jews and the Ecumenical Dialogue*, Tradition, Sommer 1970, p. 103–113.

¹³ John M. Oesterreicher: *Anatomy of Contempt*, Seton Hall University.

Dann gibt es jene, vor allem im liberalen Lager, die auf der Notwendigkeit neuer theologischer Formulierungen bestehen, die die Legitimität und Verträglichkeit der beiden Bünde anerkennen, kurz, was man mit »Gleichheitstheologie« bezeichnet. Diese letzteren können sich nur schwer mit dem kirchlichen Beharren auf der Judenmission abfinden. Sie empfinden die Neubestätigung der Mission in den neuen Richtlinien wie auch in anderen katholischen Dokumenten als beleidigend und den Dialog zerstörend.

Ich bin nicht dieser Ansicht, sondern meine, dass die Richtlinien zwar nicht auf die kirchliche Judenmission verzichten, aber doch neue Ausblicke eröffnen. Denn die Voraussetzungen für ein solches Zeugnis sind bedeutsam und stellen einen deutlichen Bruch mit der früheren Tradition der Kirche dar. Die Richtlinien sprechen nämlich davon, dass »der Dialog Respekt für den anderen, so wie er ist, verlangt – Respekt vor allem für seinen Glauben und seine religiöse Überzeugung«. Das Zeugnis der Kirche muss ausserdem vereinbar sein »mit äusserstem Respekt für religiöse Freiheit«. Schliesslich zeigen die Richtlinien Verständnis für die jüdische Zurückweisung des angebotenen Zeugnisses. Das steht in erstaunlichem Gegensatz zur früheren Haltung der Kirche. Bis in unsere Zeit hinein hat sie die jüdische Weigerung, das christliche Geheimnis anzunehmen, auf dämonologische Weise erklärt; es war der Ausdruck einer heimtückischen, böswilligen Hartnäckigkeit der Juden. Die Worte der Richtlinien weichen in auffallender Weise davon ab, wenn sie die Katholiken ermahnen, »bestrebt zu sein, die Schwierigkeiten zu verstehen, die die jüdische Seele, gerade weil sie von einem sehr hohen und reinen Begriff der göttlichen Transzendenz geprägt ist, gegenüber dem Geheimnis des fleischgewordenen Wortes empfindet«.

Ich möchte hiermit zu Protokoll geben, dass ich, wie bereits gesagt, nicht mit der liberalen Ansicht und der jener Leute übereinstimme, die die christliche Haltung noch immer unzulänglich finden. Nun möchte ich in ein paar Worten die mehr traditionelle jüdische Ansicht skizzieren, mit der ich mich selbst identifiziere. Wir verwerfen die Meinung, dass die einzig mögliche und für Juden akzeptable christliche Haltung die Anerkennung einer »Gleichheit« von Christentum und Judentum ist, schon aus dem Grunde, weil das Judentum selbst nicht bereit ist, dem Christentum eine solche Gleichheit zuzugestehen. Ich bekenne als gläubiger Jude, dass das Judentum die »wahrste« Religion ist, und dieses Bekenntnis ist ein Bestandteil dessen, was mich zum gläubigen Juden macht. Deshalb glaube ich auch nicht, dass dieses Bekenntnis beleidigend auf Christen wirken wird. Umgekehrt darf ich mich selbst nicht von einem ähnlichen Glaubensbekenntnis der Christen, Muslims oder Hindus verletzt fühlen. Wenn wir erklären, dass Christen nicht auf einer solchen Beteuerung ihres Glaubens beharren dürfen, dann sagen wir damit, dass wir nur mit jenen sprechen können, die sich ihres Glaubens noch unsicherer sind als wir des unseren.

Wenn Juden übrigens fordern, dass christliche Theologie die Gültigkeit des Judentums für Juden anerkennen muss, dann enthält das zugleich eine jüdische Legitimierung der christlichen Theologie. Das Judentum stellt eine Verleugnung des zentralen christlichen Geheimnisses und der Heilsvorstellung dar; es kann nicht gleichzeitig die christliche Theologie verwerfen und verlangen, dass sie so umformuliert werde, dass sie die Legitimität des Judentums anerkennt. Die christliche Überzeugung, dass das Christentum die Erfüllung des Judentums ist, geht paral-

lel mit einer traditionellen jüdischen Auffassung, dass das Judentum – phänomenologisch, wenn auch nicht chronologisch – die Erfüllung des Christentums ist.

Das Judentum braucht das respektvolle Verständnis der Menschen anderer Glaubensrichtungen, und es kann von einem offenen, ehrlichen Dialog geistlich und intellektuell viel gewinnen. Das Judentum bedarf aber keiner Bestätigung seiner eigenen Glaubensverpflichtung, die ihm andere auch nicht geben können, denn eine solche Gültigkeitserklärung kann nur von innerhalb des jüdischen Lebens und Denkens kommen. Es ist keine Verunglimpfung des Christentums, wenn man sagt, dass christliche Anerkennung des ungekündigten Sinaibundes in der jüdischen Theologie kein Gewicht hat.

Wir müssen zwischen einer aktiven Judenmissionskampagne, die den Christen zwar zusteht, aber einen sinnvollen Dialog unmöglich macht, und der Forderung, dass Christen ihre eschatologische Hoffnung auf das Judentum aufgeben, unterscheiden. Das letztere ist nicht nur überflüssig, sondern theologisch unklug. Jüdische Hinweise auf die besondere Verwurzelung des christlichen Glaubens im Judentum sind gleichermassen überflüssig und unklug. Ehrliches christliches Selbstverständnis, das diese wesentliche Beziehung zum Judentum betont, kann nur aus christlicher Glaubenserfahrung erwachsen. Was von Menschen gesagt wird, die nicht aus einer solchen Glaubenserfahrung sprechen, ist völlig irrelevant.

Es wäre auch nicht ausgeschlossen, dass ein Verzicht der Kirche auf Judenmission, d. h. eine Bestätigung der fortwährenden Rechtmässigkeit des Sinaibundes, die Erwartung nach sich zieht, dass Juden den Kalvarienberg in irgendeiner Weise anerkennen. Das ist ein weiterer Grund für Juden, sich aus christlichen theologischen Vorgängen herauszuhalten. In dieser Hinsicht befürchte ich weniger die Reaktion der Traditionellen als die der enttäuschten Liberalen, die erwarten, dass jüdisch-christliche Spannungen durch ein Christentum gelöst werden können, das die Menschheit Jesu gegenüber seiner Göttlichkeit betont. Ich fürchte, die Liberalen werden auf die mangelnde jüdische Begeisterung selbst für den Menschen Jesus in ähnlicher Weise reagieren wie die frühen Propheten der Emanzipation, die letzten Endes empört waren über die jüdische Weigerung, sich selbst in einem säkularen Zeitalter des untheologischen moralischen Idealismus, ihrer religiösen und kulturellen Ungelenkheit zu entledigen.

Wir müssen Wege zur besseren Unterscheidung finden, um z. B. die Entdämonologisierung des Judentums im christlichen Denken zu begrüßen, uns aber der theologischen Einmischung zu enthalten. Die jüdische Forderung, Christen mögen ihre christliche Identität so definieren, dass es keiner Entmenslichung der Juden bedarf, ist völlig berechtigt. Wir haben in der Geschichte einen so hohen Preis für diese Theologie zahlen müssen, dass wir zu einer solchen Anregung »berechtigt« sind. Dabei handelt es sich aber vor allem um das Verlangen, dass man uns in Ruhe lässt. Es ist etwas ganz anderes, wenn Juden es auf sich nehmen, den Christen zu erklären, sie könnten sich nicht selbst verstehen, ohne Bezug auf ihre »jüdischen Wurzeln« zu nehmen. Das mag stimmen oder nicht, die Christen müssen das selbst herausfinden...

Ich sagte bereits, dass aktive christliche Judenmission den ernsthaften Dialog unmöglich machen würde, und das ist wohl eindeutig. (Übrigens ist dieser Punkt ziemlich theoretisch, denn soviel ich weiss, verfolgt die katho-

lische Kirche keine solche aktive Mission.) Es ist aber meiner Meinung nach durchaus nicht so offensichtlich, dass aus der jüdischen Perspektive die Missionsidee als solche unzulässig ist oder dass wir berechtigt sind, den Christen das Aufgeben der Idee nahezu legen. Juden bestehen berechtigterweise darauf, dass Christen sich endlich mit dem jüdischen Selbstverständnis abfinden müssen. Tatsache ist aber, dass die Verbreitung der christlichen Wahrheit zum christlichen Selbstverständnis gehört. Wenn man diesen Aspekt verleugnet, beraubt man den Christen seiner Identität und religiösen Aufgabe, so wie er sie versteht. Ich bin der Ansicht, dass es keine moralischen oder religiösen Gründe gibt, auf einer solchen Forderung zu bestehen.

Zeugnis abzulegen ist ein legitimes religiöses Unterfangen, solange es die Gewissensfreiheit Andersgläubiger voll respektiert und solange es frei ist von den Erscheinungsformen politischer oder anderer Macht. In gewissem Sinne soll jeder Jude traditionsgemäss so leben, dass er »Zeugnis« gibt und Nichtjuden zur Erkenntnis und Bejahung des Gottes Abrahams führt. Das Prinzip des christlichen oder jüdischen Zeugnisses braucht weder das religiöse Empfinden zu verletzen noch den Beziehungen eine Schranke zu setzen. Es ist mir natürlich klar, dass man den Begriff missbrauchen kann, und in künftigen Diskussionen muss es eines unserer Hauptanliegen sein, den Begriff eindeutig zu definieren und seine Grenzen für den Dialog abzustecken.

Wenn berechtigtes christliches Selbstverständnis der Missionsidee bedarf, darf man dieses Prinzip doch nicht auf die Definition des jüdischen oder irgendeines anderen Volkes anwenden, weil es zur Entmenslichung und Brutalisierung führt. Aus diesem Grunde sind wir zu der Forderung berechtigt, dass man christliche mythologische Vorstellungen aufgibt, die den Juden dämonisieren. Es ist ganz offensichtlich, dass man das tun kann, ohne die Missionsidee zu verleugnen.

In diesem und in verschiedenen anderen Punkten stellen die Richtlinien¹⁴ einen beträchtlichen Fortschritt gegenüber *Nostra aetate*, Nr. 4 dar. Trotz aller Mängel geht ganz klar aus ihnen hervor, dass die Kirche nicht auf das Verschwinden der jüdischen Gemeinschaft abzielt, sondern eine lebendige Verbindung mit ihr anstrebt. *Nostra aetate*, Nr. 4 hielt an der universalen, bestehenden katholischen Ansicht fest, dass die Vitalität und der religiöse Wert des Judentums in seiner vorchristlichen Form zu finden seien. Wenn Gott die Juden »sehr liebt«, dann nur wegen der vorchristlichen Patriarchen. Die entscheidenden Worte der Erklärung, die sich auf das Judentum und das jüdische Volk beziehen, sind die, dass das Kreuz Christi »die Quelle ist, aus der alle Gnaden fliessen« (Hervorhebung durch Autor).

Im Gegensatz dazu sind die Richtlinien das erste katholische Dokument von höchster Stelle, das im Judentum eine wertvolle, lebenskräftige religiöse Bewegung auch in der nachchristlichen Zeit sieht. Das ist wohl der bedeutendste Beitrag des Dokuments, für den es vermutlich seinen Vorläufern wie etwa den amerikanischen^{14a} und französischen¹⁵ Bischofserklärungen zu Dank verpflichtet ist. Ähnliche Empfindungen brachte auch Papst Paul VI. in seiner Ansprache an die jüdischen und katholischen Delegationen im Januar 1975 zum Ausdruck. Im Verlauf dieser denkwürdigen Begegnung sprach der Papst davon, dass im Mittelalter jüdische und katholische Theolo-

¹⁴ Vgl. o. S. 3, Anm. 2.

^{14a} Vgl. FR XXVII/1975, S. 62 ff.

¹⁵ S. FR XXV/1973, S. 14 ff. (Anm. 14a, 15 d. Red. d. FR).

gen die Entwicklung ihres religiösen Denkens gegenseitig beeinflusst haben¹⁶ . . .

Die Richtlinien fordern die Katholiken auf, sich mit dem Judentum in all seinen Aspekten zu beschäftigen und Schluss zu machen mit der Unwissenheit, die die Feindseligkeit und den Hass der Vergangenheit hervorgebracht hat. Sie regen ein formelles Studium des Judentums innerhalb der katholischen Pädagogik an und die Errichtung besonderer Lehrstühle für jüdische Studien. Ebenso bedeutend ist die Stelle, in der es heisst, man dürfe das »Alte Testament« und die darauf gründende Tradition dem Neuen Testament nicht derart gegenüberstellen, dass das »Alte Testament« als Religion der Gerechtigkeit und Gesetzlichkeit, das Neue als die der Gottes- und Nächstenliebe hingestellt wird. Die Richtlinien führen dabei bestimmte biblische Stellen an, die die Zentralität der Liebe betonen. Gleichzeitig werden die Katholiken ermahnt, in der Auswahl liturgischer Lesungen und der darauf basierenden Predigten Vorsicht anzuwenden, wie auch in der Übersetzung liturgischer Texte, vor allem jener Stellen, »die jene Christen, die nicht gut unterrichtet sind, aus Vorurteilen heraus missverstehen könnten«.

Es bleibt natürlich eine offene Frage, ob die Kirche sich erfolgreich von ihrem jüdischen Problem befreien kann. Aus den bereits angedeuteten Gründen möchte ich mich als Jude nicht in die Debatte einmischen, die Rosemary Ruether in *Faith and Fratricide* angeschnitten hat. Ich hoffe, dass sie sich in ihrer Annahme irrt, »dass der Antisemitismus die linke Hand der Christologie« ist und dass das Neue Testament und sein Antijudaismus untrennbar sind. Ich hoffe, sie irrt sich; wenn nicht, dann ist die Lage allerdings sehr misslich.

Doch selbst wenn Ruether vom wissenschaftlichen und theologischen Standpunkt aus unrecht hat, steht die Kirche vor einer riesengrossen Aufgabe, denn ihr theologisches Leben ist auch heute noch unauflöslich verknüpft mit einem Volk, das Jesus zurückwies und es auch heute noch tut. Und wie man sich auch dreht und wendet, die Evangelien bleiben eine wichtige Quelle des Antisemitismus. Ich habe grenzenlose Bewunderung und Respekt für jene katholischen Bemühungen, sowohl in den Richtlinien als auch sonst, einen religiös gangbaren Weg zur Lösung dieses Problems zu finden. Es ist ein grosser Schritt für die Kirche, ihre heiligen Schriften der Prüfung zu unterwerfen, wie es die Richtlinien anregen, um ihren antijüdischen Einfluss in den vergangenen Jahrhunderten zu entschärfen. Als ein Jude der orthodoxen Richtung, deren Führung immer noch keine glaubwürdige Lösung finden konnte für eine so einfache Frage wie das Gebet in der Morgenliturgie, in dem Männer dank sagen, dass sie nicht als Frauen geschaffen wurden, habe ich Verständnis für die Schwierigkeiten, wenn es sich darum handelt, alte Formeln zu verändern, und ich weiss um die Befürchtungen, dass sich in dem Prozess auch sonst noch einiges lockern könnte.

Am wichtigsten ist wohl die »Verpflichtung, dass die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen, und dass sie lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind«.

Jene Kritiker mögen zwar im Recht sein, die behaupten, dass in bezug auf die Vereinigten Staaten und Frankreich die Richtlinien nicht viel Neues bieten. Diese Kritik ignoriert aber die Realität in den meisten anderen katholischen Ländern der Welt, wo die Richtlinien trotz ihrer

Nüchternheit eine Revolution in der traditionellen Haltung darstellen. Selbst in den fortgeschrittensten Ländern kann man ausserdem die Gewichtigkeit eines Vatikanodokuments auf der höchsten Autoritätsstufe nicht mit bischöflichen Äusserungen über katholisch-jüdische Beziehungen vergleichen. Es ist recht zweifelhaft, ob die amerikanische und französische Erklärung auf die bischöfliche Haltung in jenen Ländern grossen Einfluss gehabt hat, von der Gefolgschaft ganz zu schweigen.

Letztlich verfehlt die ganze Debatte über die Richtlinien ihren eigentlichen Punkt. Wenn diese Richtlinien den endgültigen Höhepunkt einer Entwicklung darstellten, wenn sie die neue kirchliche Theologie des Judentums repräsentierten, dann wären sie allerdings enttäuschend. Aber sie sollen ja den Prozess nicht beenden, sondern einleiten. Die katholische Kirche hat das Werkzeug geschaffen zur Überprüfung ihres inneren Lebens in seiner gesamten Breite, in der Erziehung, in der Ausbildung der Priester, im Verständnis der Bibel, im Katechismus, soweit diese sich auf das Verständnis des Judentums beziehen. Dieses Werkzeug gab es vorher nicht, und aus diesem Grund hat die Konzilerklärung über die Juden auch nicht viel hervorgebracht.

Es bleibt also die grosse Frage, ob die Kirche von diesem neuen Werkzeug guten Gebrauch machen wird. Das hängt von vielen Faktoren ab, vor allem aber von der Entschlossenheit und Beharrlichkeit der Kirche; denn sie muss Hindernisse überwinden, die ihr unweigerlich von denen in ihren eigenen Reihen in den Weg gelegt werden, die die alten Vorurteile und Feindseligkeiten nicht so leicht aufgeben können. Der Entschluss, sich in Jerusalem zu treffen, ist bestimmt ein gutes Omen für die Zukunft.

Ich bin sicher, dass diejenigen Kirchenvertreter und Theologen, die sich um eine Realisierung der in den Richtlinien enthaltenen Versprechen so hingebend bemühen und deren nie ermüdende Bestrebungen die Kirche in dieses neue Stadium gebracht haben, Offenheit und Wertschätzung, Unterstützung und Gegenseitigkeit von der jüdischen Gemeinschaft, wo immer angemessen, finden werden.

Unsere Begegnung in Jerusalem ist eine Art Wasserscheide, zum Teil weil ein Jahrzehnt seit Vatikanum II vergangen ist, aber noch viel mehr, weil es nicht zehn, sondern zweitausend Jahre der Geschichte sind, die ihren Höhepunkt in dem Ende einer Ära finden. Die geistige und moralische Haltung von Millionen von Menschen, die am judäo-christlichen Erbe des Westens teilhaben, ist gelockert worden. Wir leben in einem historischen Interregnum, in einer Zeit vor dem Sichtbarwerden einer neuen Realität, deren Formen noch unklar sind.

Die Annäherung von Christen und Juden, die in *Nostra aetate*, Nr. 4, den Richtlinien und auch in unserem Treffen hier in Jerusalem vorgezeichnet ist, ist etwas noch nie Dagewesenes. Es fragt sich, ob es zu spät ist, nämlich zweitausend Jahre zu spät? Sind dies die letzten Atemzüge eines sterbenden Zeitalters, das im Begriff ist, in Belanglosigkeit und historische Vergessenheit zu versinken beim Herannahen der neuen Zeit? Oder deutet unser Unterfangen auf diese noch nicht geformte neue Geschichtsperiode hin?

Diese Möglichkeit, die Zukunft gemeinsam zu beeinflussen und zu bilden, mit jenen Werten und Empfindungen, die in den vergangenen zweitausend Jahren wegen der ätzenden Feindseligkeit dieser Zeit kaum eine Chance hatten, diese Möglichkeit und diese Hoffnung geben nach meiner festen Überzeugung unserem Unterfangen ausserordentliche Bedeutung und Dringlichkeit.

¹⁶ S. in FR XXVI/1974, S. 13 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

1B Aus einem Kommentar zum 10. Jahrestag von »Nostra aetate«, Nr. 4*

Von Charles Moeller, Vizepräsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum (und Sekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen)

Anlässlich der von den nordamerikanischen Bischöfen geförderten Feier zum 10. Jahrestag von »Nostra aetate«, Nr. 4**, hielt Msgr. Charles Moeller im Theological College der Katholischen Universität von Amerika die Schlussansprache am 16. 12. 1975. Dem »Information Service« des »Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen« entnehmen wir den folgenden abschliessenden Teil und geben ihn in Übersetzung aus dem Englischen wieder.

... Wenn Demut, Geduld und Besonnenheit zugleich Frucht und Bedingung für einen gesunden Fortschritt des jüdisch-christlichen Dialoges sind, müssen konstruktive Dynamik und kühne Hoffnung noch viel mehr die Kennzeichen des uns vom Herrn aufgetragenen Feld unserer Tätigkeit sein. Lassen Sie mich an dieser Stelle einen unserer vortrefflichen Partner im Internationalen Jüdisch-Katholischen Verbindungskomitee zitieren, Rabbi Henry Siegman, den Vizepräsidenten des »Synagogue Council of America«.

In der mir gerade vor Augen gekommenen Zeitschrift »Worldview«, vom Dezember [1975], stellte Rabbi Siegman eine Studie vor über die Beziehungen zwischen Juden und Christen, die in sich ein wichtiges Element darstellt in diesen Beziehungen und die meiner Ansicht nach als ein aussergewöhnlicher Beitrag in bezug auf die Klärung der Probleme angesehen werden kann, die die Entwicklung eines ernsthaften gemeinsamen Dialogs gleichermaßen für beide, Juden und Christen, stellt.

In diesem Artikel, der sich besonders mit den vor einem Jahr veröffentlichten Vatikanischen Richtlinien¹ befasst, hat Rabbi Henry Siegman etwas erarbeitet, was ich als eine jüdische theologische Analyse dieses Dokuments zu bezeichnen wage und als eine brillante und genaue Auswertung der Textinhalte sowie der daraus resultierenden hauptsächlichlichen Reaktionen von jüdischer Seite. Er schliesst mit folgenden Folgerungen:

»Aber sie [Die »Richtlinien«] sollen ja den Prozess nicht beenden, sondern einleiten. Die katholische Kirche hat das Werkzeug geschaffen zur Überprüfung ihres inneren Lebens in seiner gesamten Breite, in der Erziehung, in der Ausbildung der Priester, im Verständnis der Bibel, im Katedismus, soweit diese sich auf das Verständnis des Judentums beziehen. Dieses Werkzeug gab es vorher nicht... Es bleibt also die grosse Frage, ob die Kirche von diesem neuen Werkzeug guten Gebrauch machen wird. Das hängt von vielen Faktoren ab, vor allem aber von der Entschlossenheit und Beharrlichkeit der Kirche selbst; denn sie muss Hindernisse überwinden, die ihr unweigerlich von denen in ihren eigenen Reihen in den Weg gelegt werden, die die alten Vorurteile und Feindseligkeiten

nicht so leicht aufgeben könnten... Ich bin sicher, dass diejenigen Kirchenvertreter und Theologen, die sich um eine Realisierung der in den Richtlinien enthaltenen Versprechen so hingebend bemühen und deren nie ermüdende Bestrebungen die Kirche in dieses neue Stadium gebracht haben, Offenheit und Wertschätzung, Unterstützung und Gegenseitigkeit, wo immer angemessen, von seiten der jüdischen Gemeinschaft, finden werden.«²

Sehr gerne teile ich jene von Rabbi Henry Siegman in seiner Zusammenfassung ausgesprochenen Meinungen, bis auf seine Formel, die eine noch bedingte Beurteilung enthält. Ich übernehme sie meinerseits und messe ihnen den Wert einer voll ausgesprochenen Hoffnung bei und sogar, mit Gottes Hilfe, eine Gewissheit.

Ich danke Ihnen, dass Sie mich eingeladen haben, an dieser Feier heute teilzunehmen, und ich möchte Sie bitten, mir zu erlauben, kurz bevor ich zum Schluss komme, eine andere, gleicherweise wichtig erscheinende Dimension zu erwähnen. An früherer Stelle sprach ich von einer Entwicklung, die manchmal sehr gewunden scheint, obwohl wir letztlich sehen können, dass sie einen geraden Weg eröffnet. Als Mitglied der römischen Kurie, eingeladen von einer Bischofskonferenz, möchte ich jetzt noch die unvermeidliche dialektische Spannung ins Gedächtnis zurückrufen, die sogar hilfreich sein kann und die notwendigerweise bestehen muss unter den verschiedenen hierarchischen und administrativen Ebenen der Kirche, gerade so wie sie auch unter den verschiedenen kirchlichen Organisationen bestehen muss – sowohl regional als auch national – in den verschiedenen Ländern. Jede hat die Aufgabe – entsprechend ihrer Kompetenz und der spezifischen Probleme – ihre eigene Art der Teilnahme am gemeinsamen Werk zu entwickeln, besonders im Bereich der jüdisch-christlichen Beziehungen. Welchen Wert hat eine Entscheidung, die von der Spitze ausgeht, wenn diese Entscheidung nicht hinunter bis zu den Wurzeln durchgezogen wird? Ebenfalls können bestimmte Entscheidungen zum Wohl der ganzen Gemeinschaft nicht an der Spitze gefällt werden, wenn an einigen Orten in der Welt die verantwortlichen Autoritäten diese Entscheidungen auf ihre eigene Art und Weise – innerhalb vernünftiger Grenzen – nicht schon vorweggenommen und sie bis zu einem gewissen Grad erprobt haben. In dieser Perspektive möchte ich Ihnen versichern, dass die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum alles in ihrer Macht Stehende tun wird, um auf ihrer Ebene den Bestrebungen zu entsprechen, die in diesem Lande unternommen werden und für die wir Ihnen aufrichtig dankbar sind.

² Vgl. o. S. 11.

* Aus: Conference of Msgr. Moeller in USA. In: »Information Service« No. 30 (Vatican City), 1976/1, p. 29 f.

** Vgl. FR XXVII/1975, S. 62, 3.

¹ S. in FR XXVI/1974, S. 3 ff.

*O lass uns, Herr, des Opfers Glut empfinden, Mit unsern Toten kehrst Du strahlend wieder.
Die Deines Todes Kraft geschürt auf Erden! Die Klage endet gläubig im Gebet.
Dass wir in Dir die Toten wiederfinden, Uns beugt die Stunde nicht vergebens nieder,
Lass uns zur Stimme Deiner Liebe werden! Da Deines Reiches Macht in uns ersteht.*

Reinhold Schneider: Aus »Requiem«, in: Das Gottesreich in dieser Zeit. Sonette und Aufsätze. Als Manuskript gedruckt. Udzialowa, Reichshof, o. J. [etwa 1947?].

2 Der jüdisch-christliche Dialog eine Herausforderung für die Theologie?

Offene Fragen und Interpretationen

Von Professor Dr. Luc Dequeker, Katholieke Universiteit, Leuven

Die folgenden achtzehn Thesen wurden 1973 in Ergänzung von »Nostra aetate« erarbeitet und in der theologischen holländischen Zeitschrift »Bijdragen«* in einem Beitrag von Professor Dr. Luc Dequeker veröffentlicht. Wir bringen die Thesen in Übersetzung mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung von »Bijdragen«.

Seit dem II. Vatikanischen Konzil wird das Problem der jüdisch-christlichen Beziehungen in der Katholischen Kirche auf der Ebene des Dialogs und der Katechese offiziell aufgeworfen. Das Dokument, das der Vatikan am 3. 1. 1975 veröffentlicht hat, Richtlinien und Hinweise zur Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate«, Nr. 4, erhebt das Problem noch mehr auf die Ebene theologischer Forschung.¹ Um zu erkennen, dass es sich um ein Problem von Theologie und Lehre handelt, das nur mit Mühe von politischen Zwistigkeiten verdeckt wird, genügt es, sich zu erinnern an die in christlichen Kreisen heftigen Reaktionen gegen das von der französischen Bischofskonferenz zu Pessach am 16. 4. 1973 veröffentlichte Dokument: »Die Haltung der Christen zum Judentum: Dokumentation über die Erklärung für die Beziehungen zum Judentum.«² Man denke auch an den langen Leidensweg, den die vatikanische Erklärung durch die Büros des Vatikans hindurch zu gehen hatte.³

Das Problem der Beziehungen zwischen Christentum und Judentum ist in eine sehr breite theologische Problematik eingebettet. Es gibt da das Problem der Beziehungen zwischen Altem und Neuem Testament. Es gibt das Problem der »Kirche«: In welchem Sinn des Wortes kann man neben der Kirche ein Volk Gottes annehmen? Wie kann man sagen, dass die Geschichte des Reiches Gottes verschieden ist von der der Kirche, die sich das Neue Israel nennt? Es gibt das Problem »Jesus«: Ist es wahr, dass der Jesus der Geschichte ein anderer ist als der Jesus der Christologie? Was bedeutet dieses neuerwachte Interesse, das Jesus von jüdischen Autoren entgegengebracht wird? Es besteht das Problem der irdischen Werte und das einer säkularisierten Theologie: Kann man im Zusammenhang mit Gerechtigkeit in dieser Welt und mit menschlicher Befreiung von messianischem Frieden reden?

Es gibt auch das riesige Problem der christlichen Apologetik: Ist es immer noch nötig, im Rahmen des Dialogs

die Neuheit und Originalität des Christentums zu betonen, um seine Authentizität zu gewährleisten? Geht es darum, die Unterschiede zu betonen oder die gemeinsamen Elemente hervorzuheben? Welches sind die wesentlichen Elemente, die der christliche Glaube vom Judentum übernommen hat? Die vatikanische Erklärung hat eben die Tatsache, dass es solche gemeinsame Elemente gibt, ins Gedächtnis zurückgerufen.⁴ Lassen sich diese Elemente im heutigen Judentum auffinden?

Das vatikanische Dokument ermutigt die theologische Forschung.⁵ Die Aufgabe drängt. Es geht darum, das christliche Kerygma unter den heutigen Zeitumständen, die tief von der Erinnerung an Auschwitz und an das Holocaust sowie durch die Schaffung eines jüdischen Staats im Heiligen Land geprägt sind, zu erneuern. Manche haben vom Scheitern der christlichen Theologie in Auschwitz gesprochen. Hat man diese sowohl für die christliche Welt als auch für die jüdischen Opfer traumatisierende Erfahrung genügend berücksichtigt? Welche Wirkung auf die katholische Theologie ist von den protestantischen Theologen wie K. Barth, E. Tillich und E. Bonhoeffer, die in ihre theologische Reflexion das Drama des jüdischen Volkes und des Holocaust einbezogen haben, ausgegangen? Was bedeutet für uns Christen die Rückkehr des jüdischen Volkes in das Land Israel?

Das zu Anfang des Jahres 1975 veröffentlichte vatikanische Dokument ist durch zahlreiche Publikationen in den Ortskirchen vorbereitet worden.⁶ In Belgien hatte die »Nationale Katholische Kommission für die Beziehungen zwischen Christen und Juden« 1973 eine Reihe von 18 theologischen Thesen zu diesem Thema verfasst.⁷ Für

⁴ »Obwohl das Christentum im Judentum entstanden ist und von ihm gewisse wesentliche Elemente seines Glaubens und seines Kults übernommen hat, ist der Graben zwischen beiden immer tiefer geworden, so sehr, dass es auf beiden Seiten beinahe zu einem Nichtmehrerkennen gekommen ist.« (Einleitung)

⁵ »Man sollte die Forschung der Fachleute über die das Judentum und die jüdisch-christlichen Beziehungen betreffenden Probleme, besonders im Bereich der Exegese, der Theologie, Geschichte und Soziologie anspornen« (I).

⁶ Siehe »SIDIC« (Internationaler jüdisch-christlicher Dokumentationsdienst), 3 (1970): Texte und Dokumente. [Desgl. Thesen (s. u. S. 14 ff.) englischer Text in SIDIC 2 (1976), p. 24 ff.]

⁷ Die Mitglieder des Redaktionsausschusses waren: P.-M. Bogaert, L. Dequeker, M.-H. Fournier, P. Fransen, G.-P. Passeleq, J. Rademakers, A. Schoors.

Es ging darum, die Implikationen von »Nostra Aetate« Nr. 4 herauszuarbeiten und eine korrigierte und zusammenhängende Formulierung von uralten Irrtümern, die Anlass zu tragischen Missverständnissen gegeben haben, den für die christliche Lehre Verantwortlichen in einer leicht übersichtlichen Form, im Warten auf ausführlichere Kommentare, zugänglich zu machen.

Für ein Studium des Dossiers »Die christliche Lehre und die Juden« lese man J. Isaac: L'enseignement du mépris, Paris 1962; F. Lowsky, L'antisémitisme chrétien, Paris 1970, und die zwei Untersuchungen von P. Démann: Die Juden in der christlichen Katechese [vgl. FR V (Nr. 17/18), August 1952, S. 12 ff.] und von Fr. Houtart/G. Lemerminier (Hrsg.): Les Juifs dans la catéchèse. Die Juden in der Katechese. Studie über die Übertragung religiöser Gesetze, Brüssel 1972 [vgl. in: FR XXII/1970, S. 45 ff.] (siehe besonders die Seiten 59–68: die theol. Theorien. 1: Eine dogmat. und apologetische Theorie. 2: Eine Theorie über die Stellung Israels in der Heilsgeschichte). Siehe

* L. Dequeker, Le dialogue judéo-chrétien un défi à la théologie? Questions ouvertes et clefs d'interprétation. In: Bijdragen – Tijdschrift voor Filosofie en Theologie 37 (1976), 2–35.

¹ Das am 3. Januar 1975 veröffentlichte Dokument stammt von der »Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum« im Vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen. Es ist datiert vom 1. Dezember 1974. Siehe FR XXVI/1974, S. 3 ff., S. 74.

² Vgl. in: FR XXV/1973, S. 14 ff. (Anm. 1 u. 2 d. Red. d. FR).

³ Der erste Entwurf, der der Plenarsitzung des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen nach Konsultierung von 21 katholischen Experten aus 14 Ländern vorgelegt wurde, datiert von 1969. Er ist vorzeitig in den Vereinigten Staaten veröffentlicht worden. (The Catholic Review, Baltimore, 12. Dezember 1969) [vgl. auch »Überlegungen und Vorschläge zur Anwendung der Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden. (Auszüge zu einem Entwurf)« in: FR XXI/1969, S. 139 ff.].

in der christlichen Ausbildung Verantwortlichen bestimmt, heben sie die heiklen Punkte hervor, die in einer neuen Formulierung unter Berücksichtigung der Gegebenheiten der biblischen Wissenschaften zu klären unumgänglich ist. Wir veröffentlichen sie hier zum ersten Mal als ein Arbeitspapier, das zur Forschung einlädt.⁷ Es ist nicht unsere Absicht, eine vollständige Studie über das Thema vorzulegen. Unser einziges Ziel ist es, darzustellen, wie das Problem sich stellt.⁸

Die Beziehungen zwischen Christen und Juden – 18 Thesen

Einheit der göttlichen Offenbarung

1. Derselbe lebendige Gott, Schöpfer und Heilstifter spricht zu allen in der Bibel, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, und sein Heilshandeln betrifft alle Menschen.

Das AT ist ein unveräusserlicher Bestandteil der Heiligen Schrift und muss als solches seinen Platz im christlichen Leben und Denken haben. Neben der Lektüre des AT im Lichte des NT sollte man das AT auch seinem eigenen Sinn gemäss lesen und es auch dazu benützen, um das NT zu erhellen.

Die Einheit der Offenbarung Gottes und die Tatsache, dass Christus gekommen ist, um im NT die Botschaft des AT zu bekräftigen, zeigt an, dass man das eine ohne das andere nicht lesen kann.

2. Die eschatologische Verheissung des Neuen Bundes (Jer 31, 31–34) enthält das unzerstörbare göttliche Versprechen einer Wiederherstellung der Beziehungen zwischen Volk und Gott nach dem Bruch des Bundes durch die Untreue der Menschen. Die Wiederherstellung des Bundes bedeutet, dass er wieder in seinem ursprünglichen Glanz aufleben wird. Die Entstellung des göttlichen Gesetzes durch die Untreue des Menschen ist es, die die Wiederherstellung in Christus notwendig macht. Es ist also ein und derselbe göttliche Bund, Ausdruck des Willens und der Treue Gottes, der feierlich mit Abraham geschlossen, der mit dem hebräischen Volk am Sinai bestätigt und durch Christus wiederhergestellt ist.

3. Kann man sagen, dass Jesus sich über die Autorität des Moses erhoben hat? Ohne die Möglichkeit einer gewissen Verschiebung zwischen dem Text der Evangelien und der Botschaft Jesu zu leugnen, kann man behaupten, dass Jesus keineswegs die Absicht hatte, das Gesetz und die Propheten abzuschaffen, sondern sie zu erfüllen (Mt 5, 17).

Das Gesetz des Moses erfüllen bedeutet nach Mt 5 zunächst: die allgemeinen Vorschriften des Dekalogs (Mt 5, 20–30) im konkreten Leben konkretisieren, präzisieren und anwenden. Von daher erweist sich der Dekalog als von Christus bekräftigt. Das Gesetz des Moses erfüllen bedeutet weiterhin, gewisse Interpretationen des Gesetzes zu verwerfen, die überholten oder von der Tradition schlecht ausgelegten Vorschriften zu verwerfen (Mt 5, 31–48).

Mit dem heiligen Johannes kann man sagen, dass »das Gesetz gegeben wurde durch die Vermittlung des Mose« und dass »die Gnade und die Wahrheit durch Jesus

Christus auf uns gekommen sind« (Jo 1, 17). Aber diese Behauptung beinhaltet keinen Gegensatz zwischen Gesetz und Gnade. Gesetz und Gnade sind zwei untrennbare Aspekte der göttlichen Offenbarung.

Jesus Christus ist gekommen, um die Botschaft vom ersten Bund auf einzigartige und endgültige, also normative Weise zu bestätigen. Hervorgegangen aus dem jüdischen Volk, hat er voll nach dem Gesetz des Moses, in einer für gewisse jüdische Kreise charakteristischen Freiheit gegenüber den Institutionen, gelebt.

4. Sogar der heilige Paulus hat nicht den Bruch mit Israel, seinem Volk, gewollt. Er hat betont, dass »die Gaben und der Anruf Gottes unbereubar sind« (Röm 11, 25–29).

Die Aussagen des heiligen Paulus über das jüdische Gesetz müssen nach ihrem ursprünglichen Kontext interpretiert werden. Das heisst unter anderem, dass man sich bemühen sollte, die Aussagen Pauli im Zusammenhang mit den polemischen Diskussionen über praktische Fragen des religiösen Lebens (= halacha), das heisst Diskussionen, die schon im Judentum heftig geführt wurden, zu sehen.

Paulus liebt es, an jenen Stellen die Herrschaft und Knechtschaft des Gesetzes dem Dienst Christi, die toten und erstarrten Buchstaben der Erneuerung im Geiste Christi gegenüberzustellen. Er fasst jedoch eigentlich keine zwei aufeinanderfolgenden Heilseinrichtungen ins Auge, die von Natur aus einander entgegengesetzt und voneinander verschieden wären. Für ihn gibt es nur einen einzigen Heilsplan Gottes, dessen letztes Ziel Christus ist (Röm 10, 4).

Paulus nimmt zunächst Stellung gegen eine legalistische Haltung gegenüber der Torah (= göttliche Lehre/göttliche Offenbarung), wie es mit ihm manche Rabbiner seiner Zeit taten (z. B. Pirqé Avoth). Es wäre ungerecht, den Legalismus, vor dem er den Jünger Christi warnt, schlechthin mit dem Judentum seiner Zeit zu identifizieren.

Dann hebt Paulus die neuen Möglichkeiten des Lebens in Christus hervor. Sich erneuern im Geist Christi, im Gesetz Christi leben, das heisst sich vom toten Buchstaben und vom Legalismus (= nomos) zu befreien, um in Christus die Totalität der göttlichen Torah wiederzufinden.

Die Tatsache, dass Paulus die Gerechtigkeit des Glaubens den Werken des Gesetzes entgegensetzt (Röm 3, 27), bedeutet bei ihm keineswegs die Abschaffung des Gesetzes (siehe Röm 3, 31). Mehr noch: Es besteht kein Widerspruch zwischen Paulus und Jakobus, was die Werke des Gesetzes angeht, trotz ihrer verschiedenen Perspektive. Der heilige Paulus hebt die Tatsache hervor, dass wir durch den Glauben an Christus gerechtfertigt sind und nicht durch die Werke des Gesetzes (Röm 3). Der heilige Jakobus betont die Tatsache, dass dieser Glaube sich in Werken, z. B. in den Werken des Gesetzes, erweisen und zeigen muss (Jak 2, 14 ff.).

Der Gedanke, dass das Opfer Christi die priesterlichen Opfer ersetzt und dass Christus der Hohepriester eines neuen Bundes nach der Abschaffung des alten Gesetzes ist, ist dem Hebräerbrief eigen (Kap 7 u. 8), – was das NT betrifft. Es ist ratsam, diese Behauptung in ihrem ursprünglichen historischen Kontext zu interpretieren: das Heimweh nach dem Kult bei den im Ausland wohnenden Judenchristen und der endgültige Bruch zwischen Christen und Juden nach der Zerstörung des Tempels (70), sogar nach dem zweiten jüdischen Aufstand (132–135). Man sollte in den Thesen des Hebräerbriefs

auch: [Clemens Thoma: Kirche aus Juden und Heiden. Biblische Informationen über das Verhältnis der Kirche zum Judentum. Wien–Freiburg–Basel 1970; W. P. Eckert / H. H. Henrix: Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. S. u. S. 44, Anm. 1]. Claire Huchet Bishop, How Catholics look at Jews. Inquiries into Italian, Spanish and French Teaching Materials, Paulist Press New York, 1974.

⁸ Siehe »Concilium«. Internationale Zeitschrift f. Theologie 98 (Okt. 1974): Christen und Juden (s. u. S. 17, Anm. 8).

eine theologische Rechtfertigung der Trennung zwischen Christentum und Judentum sehen.

5. Nach dem christlichen Glauben ist das Königreich Gottes in der Person Christi offenbar geworden. Diese Tatsache darf nicht vergessen lassen, dass die Christen mit den Juden die Hoffnung auf das künftige Reich Gottes gemeinsam haben. Diese Hoffnung beseelt Handeln und Beten der Juden und der Christen und besonders ihr konkretes Mühen, Gerechtigkeit und Frieden in dieser Welt zu verwirklichen.

Die Christen und die Juden haben Seite an Seite die Spannung zu tragen, die ihre messianische Erwartung scheidet zwischen dem »schon da« und dem »noch nicht«, zwischen *dieser Welt* und *der kommenden*.

Interpretation der die Juden betreffenden Texte des NT

6. Die Predigt Jesu und der Apostel kann nicht vom Hintergrund der jüdischen sowohl palästinensischen als auch hellenistischen Tradition losgelöst werden, inmitten derer sich der Glaube der ersten christlichen Gemeinschaften entwickelt hat. Für das Studium des Judentums zur Zeit Christi ist es notwendig, auf die jüdischen Quellen selbst zurückzugreifen, um die authentischen Werte, die sie zum Ausdruck bringen, aufzudecken und um sich mit dem Klima und dem religiösen Leben, die sie widerspiegeln, vertraut zu machen.

7. Einige die Juden betreffenden Stellen der Evangelien haben Anlass zu falschen und gefährlichen Deutungen gegeben.

Wenn die Synoptiker und der heilige Johannes den kollektiven Ausdruck »die Juden« gebrauchen, bezeichnen sie damit nicht alle Juden aus der Zeit Christi und noch weniger alle Juden der Geschichte. Der Ausdruck meint allgemein, besonders im 4. Evangelium – wie der Ausdruck »die Welt« –, die Gegner Jesu. Dasselbe gilt für die Parabeln. Der ältere Bruder des verlorenen Sohns, die verbrecherischen Winzer z. B. werden zu Unrecht mit der Gesamtheit des jüdischen Volks identifiziert, während Jesus durch den Unglauben und den *Neid* seiner Zeit hindurch den Unglauben, der uns alle bedroht, verurteilen will.

Zudem muss das eher negative Bild der Pharisäer in den Evangelien durch eine objektive Information, die aus der rabbinischen Literatur gewonnen werden kann, korrigiert werden.

Die Stellungnahmen Jesu zu den Formen ritueller Reinheit sind ein Charakteristikum seiner Botschaft. Aber man kann daraus kein Prinzip des Gegensatzes *zwischen dem Judentum als »Religion des Ritus«* und dem Christentum als »Religion des Geistes« ableiten.

8. Die Stellen im NT, die sich auf Bestimmung des jüdischen Volkes beziehen, stehen in der Tradition der Propheten Israels, indem sie die Drohung der Verwerfung mit der Verheissung einer endgültigen Wiederherstellung verbinden.

9. Was das Leiden Christi betrifft, so ist es klar, dass das jüdische Volk als solches weder an der Verurteilung und Hinrichtung Jesu Christi noch an der Ablehnung seiner messianischen Sendung schuld ist.

Man kann den guten Glauben der jüdischen Zeitgenossen Jesu nicht ohne weiteres in Frage stellen, was ihre Treue zum Judentum und ihre Gegnerschaft zum entstehenden Christentum betrifft.

Ausserdem ist von theologischem Standpunkt aus Grund vorhanden, die Solidarität aller Menschen in der Sünde zu betonen. »Christus hat sich freiwillig dem Leiden und

dem Tod für die Sünden aller Menschen unterworfen...« (Nostra Aetate, Nr. 4; Catechismus Conc. Trident. Pars I Cap. V/11).

Die Kirche und das jüdische Volk

10. Die gängige Meinung, die dahin geht, die Kirche habe die Stelle des jüdischen Volks als Heilsinstitution eingenommen, beruht auf einer oberflächlichen Interpretation, nach der alles Neue das Alte ersetzt: so evokiert der Gedanke eines neuen Bundes den eines alten, der eines neuen Gottesvolks den eines alten Israel usw.

In der Bibel bedeutet die eschatologische Verheissung eines neuen Bundes wesentlich die endgültige und entscheidende Wiederherstellung des Bundes nach dem durch menschliche Untreue verursachten Bruch.

Nach christlichem Glauben ist diese Verheissung im Messias Jesus verwirklicht worden. Die Kirche kann sich in Wahrheit »Volk des neuen Bundes« nur in dem Masse nennen, als sie – als Leib Christi – die messianische Botschaft und Wirklichkeit Jesu lebt. Sie wird es erst am Ende der Zeiten in vollem Masse sein.

11. Das Hauptgebot des Christentums, das der Gottes- und Nächstenliebe, das schon im AT erlassen und von Jesus Christus bekräftigt worden ist, verpflichtet Christen und Juden in allen menschlichen Beziehungen ausnahmslos.

Institutionen, seine Lebensart, mit dem Ziel, durch unablässige Judentum geringzuschätzen: seine Gesetze, seine Leben.

12. Man sollte es vermeiden, das biblische oder nachgebrachte verzerrende Gegensatzpaare das Christentum herauszustreichen: Legalismus – Glaube; Fleisch – Geist; Furcht – Liebe; Lehre – Leben; Erde – Himmel; Kult – Handeln; institutionelle Verhärtung – prophetischer Schwung; Verheissung – Erfüllung; ... Es handelt sich in Innern einer jeden Gemeinschaft religiöser Art und zwischen den Gemeinschaften leben.

13. Das jüdische Volk ist wirklich der Nächste der Kirche und nicht ihr Rival oder eine zu assimilierende Minderheit.

Die Nachkommen Abrahams und das christliche Volk sollten in der Heilsgeschichte nicht miteinander konkurrieren. Durch eine Dialektik von göttlicher Gnade und menschlicher Freiheit haben Christen und Juden je eine spezifische Rolle und spornen sich gegenseitig im Hinblick auf das Heil der Völker an (Röm 9–11).

14. Durch den Glauben an Christus, der seinerseits tief in Israel verwurzelt ist, hat die christliche Gemeinschaft an den dem Volk Gottes gegebenen Verheissungen teil.

Nach Paulus hat die Kirche der Nichtjuden Anteil an der Berufung und Sendung Israels (Röm 11, 16 ff.: der ungepfropfte Ölbaum und das Pfropfreis; Eph 2, 19: Mitbürger der Heiligen).

15. Die christliche Liturgie und ganz besonders die Eucharistie ist in Inhalt und Form durch ihre Ursprünge eng mit der religiösen Praxis des jüdischen Volks verbunden.

Die Christen haben von den Juden gelernt, mit den Psalmen und Texten der Schrift zu beten und Gott für seine Gaben zu preisen.

Sie feiern an den grossen christlichen Festen das Gedenken an die bedeutenden Ereignisse des Bundes. Denn Jesus Christus hat, indem er das Oster- und Pfingstfest feierte, die Kontinuität des Plans der Befreiung der Menschen durch den Vater offenbart.

Sie können im Judentum noch den Reichtum der Haus- und Familienliturgie entdecken.

16. Da die Beziehungen zu den Juden mit dem Geheimnis selbst der Kirche verbunden sind (Nostra Aetate, Nr. 4), sind alle christlichen Kirchen und Gemeinschaften aufgerufen, sie zu fördern.

Die christliche Einheit kann ohne ein Zurückgehen zu den Quellen nicht verwirklicht werden, was nicht nur bedeutet, dass man Beziehungen dort wieder aufnimmt, wo sie abgebrochen wurden, sondern dass man die Verwurzelung Jesu und seiner Botschaft in der Geschichte und Tradition seines Volks wieder entdeckt.

Das Judentum und also auch das heutige Judentum vom christlichen »Aggiornamento« auszuschliessen, hiesse den jüdischen Ursprung des Christentums verkennen.

Andererseits muss eine Annäherung an das Judentum im Hinblick auf ein christliches »Aggiornamento« gleichen Schritt halten mit einem tiefen Respekt gegenüber dem eigenen und andersartigen Charakter des Judentums.

17. Die Leiden, Verfolgungen und die Zerstreuung, die die Juden erduldet haben, können nicht als ein unabänderliches Schicksal oder, schlimmer noch, als Strafe hingestellt werden.

Alle Formen von Antisemitismus, besonders der immer latente religiöse Antisemitismus, müssen geächtet und bekämpft werden, um dem christlichen Glauben und der göttlichen Offenbarung treuer zu sein und um glaubwürdige Beziehungen zwischen Christen und Juden zu ermöglichen, was eine notwendige Voraussetzung für die Schaffung einer menschlicheren Welt ist.

18. In dem Masse, in dem das Christentum im Judentum die Wurzel seines eigenen Glaubens erkennen und das Judentum nicht mehr als eine missratene oder überholte Religion ansehen wird, wird das missionarische Zeugnis der Kirche nicht mehr auf die »Bekehrung der Juden« hinzielen, im geläufigen Sinn, den dieser Ausdruck hat: Eingliederung oder Proselytentum.

Die Christen haben die Pflicht, besonders durch ihre Taten, Zeugnis von ihrem Glauben an Jesus als den Messias zu geben. Dieses Zeugnis muss, wenn es der Botschaft Christi treu sein will, eine Botschaft der Liebe, der Gerechtigkeit und Achtung vor den andern sein. Besonders dem Judentum gegenüber muss das christliche Zeugnis bescheiden und von Achtung erfüllt sein, denn es muss den gemeinsamen Elementen der jüdischen und christlichen messianischen Erwartung Rechnung tragen.

3 Ökumenische Theologie und Judentum

Gedanken zur Nichtexistenz, Notwendigkeit und Zukunft eines Dialogs*

Von Hans Hermann Henrix, Dozent der Bischöflichen Akademie des Bistums Aachen

Der folgende Beitrag ist Teil III eines Aufsatzes, der erscheinen wird im Band »Ökumenische Theologie. Beiträge zu einer Zwischenbilanz aus katholischer Sicht«, herausgegeben von Peter Lengsfeld.

Wir veröffentlichen diesen Beitrag mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und des Herausgebers des oben genannten Bandes, Peter Lengsfeld.

»Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum« (Karl Barth).

1. Prüfung der Dialogbereitschaft*

Die Tatsache, dass das Judentum im Themenkanon und Aufgabenkatalog ökumenischer Theologie – zumindest im deutschen Sprachraum – bislang kaum vorkam, ist arbeitsökonomisch und wissenschaftsorganisatorisch mitbegründet. Darüber hinaus muss sie aber auch als Beleg

dafür gewertet werden, wie schwer noch immer das historische Gewicht der alten *adversus-Judaeos*-Tradition in heutiger Theologie wiegt. Antijudaismus gefährdet nach wie vor die theologische Mentalität¹. Davon ist der Ökumeniker nicht ausgenommen. Er wird sich dieser Gefährdung bewusster, sobald er entschlossen das Judentum in den Gegenstandsbereich und den Formalaspekt seiner Arbeit einbezieht und sich engagiert am christlich-jüdischen Dialog beteiligt, der noch weithin in die Vorhöfe oder Seitenhallen des etablierten Theologiebetriebes verbannt ist.

Vor der Aufnahme des eigentlichen Dialogs mit dem Judentum durch Vertreter der ökumenischen Theologie ist diesen eine doppelte Anstrengung abverlangt. Zunächst gilt es, eine erste solide Vorkenntnis des Judentums – sei es über ein Studium der Judaistik², sei es über einen propädeutischen Dialog mit Juden – zu erlangen. Sodann bedarf es einer eigenen Vergewisserung der tatsächlichen Dialogfähigkeit und -bereitschaft, womit mehr als ein Akt subjektiver Gewissensforschung gemeint ist; sie zielt auf Grundsätzlicheres.

Die Prüfung der Frage, ob christliche Theologie und ihre Teildisziplin ökumenischer Theologie zum eigentlichen Dialog mit dem Judentum tatsächlich fähig und bereit sind, kann bei der Erinnerung an das historische Gegen-

* Der ungekürzte, im oben genannten Band erscheinende Aufsatz hat folgendes Inhaltsverzeichnis:

I Analyse. Zur Nichtexistenz eines Dialogs – 1 Ein Ruf ohne Echo: Die Forderung nach einer Theologie des Judentums – 2 Die Forderung als Herausforderung ökumenischer Theologie – 3 Das herrschende Selbstverständnis ökumenischer Theologie hinreichender Grund zur Abweisung des Dialogs mit dem Judentum? – II Plädoyer. Zur Notwendigkeit des Dialogs – 1 Der christologisch-inkarnationstheologische Aspekt – 2 Der ekklesiologische Aspekt – 3 Der heilsökonomische Aspekt. – III Prognose. Zur Zukunft des Dialogs – 1 Prüfung der Dialogbereitschaft – 2 Gegenstand, Ziel und Problemstellungen einer Theologie des Judentums – 3 Mögliche Dialogerfahrungen und -themen – 4 Rückwirkungen des christlich-jüdischen Dialogs auf die ökumenische Theologie.

Teil I und II erschienen als eine erste Fassung in: »Una Sancta« (2/1976), S. 136–145.

¹ Vgl. Ch. Klein, Theologie und Anti-Judaismus. Eine Studie zur deutschen theologischen Literatur der Gegenwart, München 1975 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 6).

² Eine Fülle von Literatur verarbeitet die umfassende Darstellung des Kölner Judaisten J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Von der Zeit Alexanders des Grossen bis zur Aufklärung mit einem Ausblick auf das 19./20. Jahrhundert, Berlin 1972.

modell zum Dialog einsetzen. Als solches muss man die grossen Disputationen des christlich-jüdischen Religionsgesprächs im Hoch- und Spätmittelalter verstehen, besonders die von 1240 in Paris, von 1263 in Barcelona und von 1413/14 in Tortosa³. Die Gespräche waren christlicherseits darauf angelegt, die jüdischen Partner zu belehren, zu bekehren und zu missionieren. Der jüdische Beitrag zum Gespräch blieb auf »Antwort«, d. h. auf die Beantwortung und Abwehr christlicher Fragen und Angriffe fixiert⁴. Glaube und Religiosität der Juden sollten als Fossil, als versteinertes Rest einer ehemals lebendigen und legitimen, seit Christus aber überholten Glaubensgestalt blossgelegt werden. Ihr Vergangenheitscharakter sollte von den Juden durch den Übertritt zum Christentum und die Taufe ratifiziert werden.

Gegenmodell zum Dialog waren die grossen Disputationen darin, dass sie nicht frei zustande kamen und nicht ohne Verzicht auf Zwang und Gewalt verliefen, dass sie einbahnig verkündigen und aus der Position des Mächtigeren belehren wollten, dass sie dem jüdischen Partner Zeitgenossenschaft im Glauben verweigerten und die Anerkennung seiner religiösen Eigenständigkeit versagten. Der Dialog aber – soll er den Namen verdienen – hat zur Grundbedingung Freiheit und Verzicht auf Zwang und Gewalt, beiderseitige Zurücknahme von Bekehrungsabsichten und Machtvorsprung und gegenseitige Anerkennung von Zeitgenossenschaft und Eigenständigkeit. Im wirksamen Ja zu diesen Bedingungen besteht die Dialogfähigkeit und -bereitschaft.

Die Dialogbereitschaft hat ihre Reibungsflächen nicht bei den Bedingungen von Freiheit und Gewaltverzicht, die sich von selbst verstehen. Weiterhin fehlt ein offener Machtvorsprung, der eigens zurückgenommen werden müsste⁵. Die Bedingung der Rücknahme der Bekehrungsabsicht bedarf nach der Auffassung vieler jüdischer Teilnehmer am christlich-jüdischen Dialog einer eigenen Aufmerksamkeit. Oft wird der Argwohn formuliert, Dialog sei nur eine Variante der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts von dem, was in all den Jahrhunderten zuvor von Juden als Mission erfahren oder auch erlitten wurde. Gegenüber dem Argwohn hilft die Einlassung wenig, dass die Konzils Erklärung »Nostra aetate« das Thema der Mission ausgeklammert hat. Immerhin heisst es in deren Ausführungsbestimmungen vom 3. Januar 1975: »Gemäss ihrer von Gott gegebenen Sendung soll die Kirche ihrem Wesen nach der Welt Jesus Christus verkünden (»Ad Gentes«, Nr. 2). Den Juden gegenüber soll dieses Zeugnis für Jesus Christus nicht den Anschein einer Aggression erwecken; so ist den Katholiken aufgegeben, dafür Sorge zu tragen, dass sie ihren Glauben leben und verkünden im konsequent durchgehaltenen Respekt gegenüber der religiösen Freiheit des anderen.«⁶ Trotz der Betonung des Respekts gegenüber der religiö-

sen Freiheit des anderen haben jüdische Augen in den Aussagen die Aufrechterhaltung des Missionsanspruches der Kirche gegenüber Juden gelesen⁷. Der Argwohn kann nur durch die Praxis des Dialogs in ein volles Vertrauen überführt werden. Einen Vertrauensvorschuss werden ökumenische Theologen ihren jüdischen Partnern vielleicht dadurch erleichtern, dass sie ihnen die Grundrichtung des Interesses ihrer theologischen Disziplin verdeutlichen. Ihr Hauptaugenmerk richtet sich auf die Wahrnehmung der Einheit in der Wahrheit bei vorhandenem Getrenntsein. Der so pointierte Verständigungswille, der zur missionarischen Absicht in Gegensatz steht, mag die ökumenischen Theologen gegenüber dem Argwohn ihrer jüdischen Gesprächspartner entlasten.

Andererseits verschärft das Theologie-sein der Ökumeniker die letzten der beiden vorhin genannten Bedingungen. Anerkennung der Zeitgenossenschaft und Eigenständigkeit hat spezifisch theologischen Sinn. Sie besteht für sie in der Aufgabe, die Zeitgenossenschaft des jüdischen Partners in seinem Judentum *theologisch* zu würdigen und dessen religiöse Eigenständigkeit *theologisch* in Anschlag zu bringen. Die so für die ökumenischen Theologen zugespitzte Bedingung zum Dialog besagt gewiss auch »eine Öffnung und Weitung des Geistes, eine Haltung des Misstrauens gegenüber den eigenen Vorurteilen, Takt und Behutsamkeit«, welche die Ausführungsbestimmungen vom 3. Januar 1975 mit Recht für unentbehrlich erachten. Die *theologische* Anerkennung des nachbiblischen und heutigen Judentums stellt darüber hinaus einen Akt explizierter und konstruktiver Würdigung dar, der innerhalb einer übergreifenden Gesamtreflexion des Themas Israel unter biblischem, heilsgeschichtlichem und eschatologischem Aspekt seinen Ort hat. Das bedeutet nichts weniger als die Herausbildung einer christlichen Theologie des Judentums, wie sie von J. J. Petuchowski, N. Lohfink, R. Rendtorff, F.-W. Marquardt, M. Hellwig, J. Parkes, C. A. Rijk, K. Hubry und anderen gefordert wird⁸.

In Form des Entwurfs einer christlichen Theologie des Judentums vergewissern sich die ökumenischen Theologen also ihrer eigenen Fähigkeit und Bereitschaft zum eigentlichen Dialog, zur Verständigung. Es kostet einige

⁷ So N. P. Levinson, Dem Dialog eine Chance. Die neuen Richtlinien zur Judenerklärung aus jüdischer Sicht, in: Emuna 10 (1975) 6–9, 8 f.

⁸ J. J. Petuchowski, Zum Geleit, in: J. Oesterreicher, Die Wiederentdeckung des Judentums durch die Kirche, Meitingen 1971 (= Theologie und Leben 7), 14–20, 17. Welchen Duktus eine jüdische Theologie des Christentums haben soll, skizziert Petuchowski in: Anglikaner und Juden. Leitlinien für die Zukunft, in: FR XXVII/1975, 17–20; N. Lohfink, Methoden der Schriftauslegung unter besonderer Berücksichtigung der das Judentum betreffenden Schriftstellen, in: C. Thoma (Hg.), Judentum und christlicher Glaube, Zum Dialog zwischen Christen und Juden, Wien 1965, 19–41, 23; ders., Das heutige Verständnis der Schriftinspiration in der katholischen Theologie, in: W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge, München 1967 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 2), 15–26, 25 f. Ganz ähnlich R. Rendtorff, Die neutestamentliche Wissenschaft und die Juden. Zur Diskussion zwischen David Flusser und Ulrich Wilkens, in: EvTh 36 (1976) 191–200, 198 f.; F.-W. Marquardt, Die Entdeckung des Judentums für die christliche Theologie. Israel im Denken Karl Barths, München 1967 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 1), 13 ff., 29 u. ö.; M. Hellwig, Proposals Toward a Theology of Israel as a Religious Community with the Christian, Washington 1968; J. Parkes, The Concept of a Chosen People in Judaism and Christianity, New York 1969 (die beiden letztgenannten Titel konnten leider nicht eingesehen werden); C. A. Rijk, Quelques remarques à propos d'une théologie chrétienne du Judaïsme, in: SIDIC 5 (1972), Heft 1, 3–18; K. Hubry, Möglichkeiten einer jüdisch-christlichen Begegnung und Verständigung. Christliche Sicht, in: Concilium 10 (1974) 610–613, der mit dem Wort »Begegnung« die propädeutische Dialogphase und mit dem Wort »Verständigung« die Phase des eigentlichen Dialogs meint.

³ H. J. Schoeps, Israel und die Christenheit. Jüdisch-christliches Religionsgespräch in neunzehn Jahrhunderten, München 1961; W. P. Eckert, Hoch- und Spätmittelalter. Katholischer Humanismus, in: K. H. Rengstorff / S. von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden, Darstellung mit Quellen, Bd. I, Stuttgart 1968, 210–306; E. I. J. Rosenthal, Jüdische Antwort, in: ebda., 307–362; R. R. Geis, Geschichte des christlich-jüdischen Religionsgesprächs, in: ders., Gottes Minorität, Beiträge zur jüdischen Theologie und zur Geschichte der Juden in Deutschland, München 1971, 165–205.

⁴ Dies will E. I. J. Rosenthal mit der Überschrift seines genannten Beitrags (s. o., Anm. 3) zum Ausdruck bringen.

⁵ Inwieweit sublimale Machtkonstellationen nicht doch die christlich-jüdische Begegnung beeinflussen, ist eine offene Frage. Zum Problem vgl. P. Lengsfeld, Macht als Faktor in ökumenischen Prozessen, in: Una Sancta 28 (1973) 235–241.

⁶ Zitiert nach: Herder-Korrespondenz 29 (1975) 65–68, 66.

Anstrengung. Denn die theologiegeschichtlich wirksam gewordene Tradition hat positiv vom Judentum nur im Rückgriff auf das biblische Israel oder im Vorgriff eschatologischer Perspektive und somit im Überspringen des zeitgenössischen Judentums gesprochen. Eine nicht nur negative, sondern auch und vor allem positive und konstruktive Reflexion über das aktuelle Judentum ist ohne theologiegeschichtliches Vorbild. Sie muss sich ihre Kategorien und Kriterien noch eigens erarbeiten⁹. So wird es nicht leicht sein, den vom Ökumenismusdekret formulierten Grundsatz der Gleichheit der Teilnehmer »par cum par agat«¹⁰ für das christlich-jüdische Verhältnis nicht nur moralisch und gesprächspsychologisch, sondern auch hermeneutisch und theologisch in Geltung zu setzen bzw. einzulösen.

2. Gegenstand, Ziel und Problemstellungen einer Theologie des Judentums

Eine christliche Theologie des Judentums bedenkt das geschichtlich greifbare, im Wechsel seiner Geschichte Kontinuität und Diskontinuität erlebende und nach seinem Selbstverständnis als Volk Identität wahrende Judentum, sofern es gemäss der Bibel des Alten und Neuen Testaments Adressat des göttlichen Handelns und Partner des handelnden Gottes ist, sofern aus seiner Geschichte und Mitte der als menschgewordene Gott bekannte und als Erfüllung der Zeit geglaubte Jesus Christus hervorgeht, ohne vom grösseren Teil des jüdischen Volkes als Messias und Äonenwende anerkannt zu werden, sofern es auch post Christum natum in offenkundiger Eigenständigkeit und Lebendigkeit (bis hin zur wiedererlangten Staatlichkeit) existiert und sofern mit all dem Kirche und Christentum in ein besonderes Verhältnis zu ihm gesetzt sind.

Die versuchte Umschreibung des Gegenstandes einer Theologie des Judentums ist nicht frei von Unschärfen. Zum ersten haftet dem Begriff »Judentum« eine gewisse Unschärfe an. Die Umschreibung spannt den geschichtlichen Bogen so weit, dass auch das Alte Israel und seine Väter eingeschlossen sind. Der eigentliche Wortsinn jedoch sperrt sich gegen ein solches Ausgreifen; er legt nahe, vom Judentum erst seit dem 6. Jahrhundert v. Chr. zu sprechen, als die hauptsächlich aus dem Stamme Juda abkömftige Gemeinde aus dem Babylonischen Exil nach Jerusalem zurückkehrte. Die Gegenstandsbeschreibung entschied sich aus mehreren Gründen für einen die Grenzen des eigentlichen Wortsinns überschreitenden und darin unscharfen Gebrauch des Wortes Judentum. Erstens soll die Kontinuität zwischen altem Israel, nachexilischer Gemeinde und nachbiblischem Judentum von vornherein als Problemstellung einer Theologie des Judentums festgehalten werden. Zweitens ist der Assoziationshof des Begriffs geeignet, Hauptgewicht und Hauptaugenmerk einer von der theologiegeschichtlichen Situation geforderten Reflexion zu signalisieren: Wie das herrschende christliche Sprachbewusstsein beim Wort Judentum vorrangig die nachbiblische Zeit assoziiert, so hat die heute geforderte christliche Theologie des Judentums ihre grösste Mühe des Nachdenkens für das nachbiblische, dem Christentum zeitgenössische und aktuelle Judentum aufzuwenden.

Zum zweiten liegt im Verweis der oben gegebenen Gegenstandsbestimmung auf das jüdische Selbstverständnis eine gewisse Unschärfe. Er könnte zu dem Eindruck

verleiten, jüdisches Selbstverständnis würde zur Norm christlicher Theologie erhoben. Das ist jedoch keineswegs angestrebt. Ein christlicher Traktat über das Judentum ist nicht dadurch zu schreiben, dass jüdisches Selbstverständnis von christlicher Seite bloss unterschrieben wird. Jüdisches Selbstverständnis ist nicht als unmittelbare Richtschnur für christliche Theologie relevant. Dagegen ist es als Faktum wichtig, zu dem sich christliche Theologie würdigend und wertend zu verhalten hat. Nicht zuletzt der Umstand, dass christliche Theologie lange Zeit meinte, sich dieses Hinhören und -sehen auf jüdische Eigenartikulation und das nachfolgende Sich-Verhalten dazu ersparen zu können, führte zu verhängnisvollen theologischen Phantombildern. Um deren unselige Tradition zu unterbinden, bedarf es des Eingehens auf das jüdische Selbstverständnis. Zudem hat jüdisches Selbstverständnis theologisch-biblisch gesehen eine eigene Kategorialität, welche dem in der Theologie sonst gerne gebrauchten Begriff des Selbstverständnisses abgeht¹¹. Ist es doch gerade in seiner Artikulation u. a. »lebendiger Kommentar zum Alten Testament«¹². Der Verweis an das jüdische Selbstverständnis ist also theologiegeschichtlich veranlasst und theologisch-biblisch begründet, ohne dass mit ihm christliche Theologie ihre Eigenverantwortlichkeit aufkündigt.

Die Eigenverantwortlichkeit der christlichen Theologie des Judentums wird durch die vorgelegte Gegenstandsbestimmung mit ihrem zuletzt genannten Punkt betont: Der Aspekt, sofern Kirche und Judentum in ein besonderes Verhältnis zum Judentum gesetzt sind, ist für sie leitend und regulativ. Darin liegt die Zielgerichtetheit einer Theologie des Judentums. Ihr Ziel ist die theologische Bestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses, die in Konfrontation mit der traditionellen Rede von Israel und Judentum weithin den Charakter einer theologischen Neubegründung des christlich-jüdischen Verhältnisses haben muss. Als ökumenische Bemühung markiert sie zwar das Geschiedensein von Kirche und Judentum, fragt aber darüber hinaus nach der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Verständigung und Einheit in der Wahrheit zwischen beiden. Dass die christliche Theologie des Judentums in diesem Sinn ökumenische Tendenz hat, darauf konzentriert sich der Beitrag ökumenischer Theologie zur theologischen Neubestimmung des christlich-jüdischen Verhältnisses besonders.

Um die Problemgeladenheit und den Radius einer Theologie des Judentums anzudeuten, seien nun einige Thesen angefügt, die z. T. einige Erwägungen der ersten beiden Gedankengänge aufgreifen.

1. These:

Die Notwendigkeit, die Bibel als Norm einer christlichen Theologie des Judentums zur Geltung zu bringen, stellt einige Methoden- und Grundlagenprobleme, welche nur in Zusammenarbeit zwischen historischer (Exegese und Kirchengeschichte) und systematischer (Fundamentaltheologie und Dogmatik) Theologie gelöst werden kann.

Christliche Theologie generell und die des Judentums besonders hat ihren Kanon, ihre Norm in der Bibel. Auf sie hat sie sich zu beziehen und sich von ihr das Mass geben zu lassen. Mit diesem Mass ist ihr aber u. a. folgende Problematik gegeben:

⁹ Vgl. F.-W. Marquardt, Die Entdeckung des Judentums (Anm. 8), 15.

¹⁰ Decretum de Oecumenismo »Unitatis redintegratio«, Art. 9.

¹¹ So mit F.-W. Marquardt (Anm. 9), 7.

¹² K. Barth, Kirchliche Dogmatik. Bd. IV/3, Zollikon 1959, 1005 (ähnlich ebda, Bd. II/2, 1942, 249).

Die Differenz zwischen der judenkritischen Polemik des Neuen Testamentes und der historischen Realität des von ihm polemisch und mit theologischer Aussageabsicht dargestellten Judentums lässt die Frage nach dem Stellenwert historischer Betrachtung innerhalb der Theologie zum Methodenproblem der Theologie werden. Gewiss kann die Theologie nicht auf Historie reduziert werden. Aber kann jene *gegen* diese gelingen? Die Funktion historischer Betrachtung innerhalb der Theologie bzw. die Zuordnung von Historie und Theologie muss im Wechsel zwischen grundsätzlicher hermeneutischer Reflexion und neutestamentlicher Einzelauslegung geklärt werden, damit theologische Sachaussagen über die Juden aus dem Neuen Testament erhoben werden können.

Weiterhin: Wie in der gesamten Bibel generell eine Vielzahl von Theologien ihren Niederschlag gefunden hat, so ist in ihr besonders ein Pluralismus von miteinander in Spannung stehenden Aussagen über Israel und Judentum festzustellen. Der Pluralismus kann sogar zum Gegensatz der Aussagen verschiedener Schriften oder Schriftgruppen werden. Was bedeutet das aber für eine Auslegung auf dem Boden katholischer Inspirationslehre, wie sie durch das Zweite Vatikanum aufs Neue formuliert wurde und die vom göttlichen Ursprung sowie von der Wahrheit der ganzen Bibel – d. h. aller ihrer einzelnen Teile – und der Bibel als ganzer ausgeht¹³? Der Glaubenssatz vom göttlichen Ursprung und von der so verbürgten Wahrheit der *ganzen* Bibel, d. h. aller ihrer Teile, verlangt zunächst eine exakte Erhebung des Sinnes der einzelnen Stellen je für sich – so etwa der johanneischen Kennzeichnung der Juden als Teufelssöhne (Joh 8, 37–47) wie der paulinischen Rede von der Sohnschaft der Israeliten (Röm 9, 4 f.). Der Glaubenssatz vom göttlichen Ursprung und von der so verbürgten Wahrheit der *Bibel als ganzer* verlangt eine Auslegung der Schriften durch die Schriften – so etwa der Stelle Joh 8, 37–47 durch Röm 9, 4 f. wie auch umgekehrt. Das ist nun nicht in direkt konfrontierender und kombinierender Weise möglich, sondern durch mehrere Vermittlungen vom nächsten Kontext (für Joh 8, 44: Joh 8, 36–47: für Röm 9, 4: Röm 9, 1–5) bis zum weiteren Kontext (johanneische Theologie bzw. paulinische Theologie). Wenn nur auf dieser Vermittlungsebene die beiden Aussagen eben nicht vermittelt, d. h. ausgesöhnt werden können, sondern nur in ihrem Charakter als Satz und Gegen-Satz um so schärfer hervortreten, wäre an das Ganze des Neuen Testamentes und schliesslich der ganzen Bibel zu appellieren. Was aber ist das Ganze der Bibel? Wie kann es in der Zusammenschau auseinanderstrebender Aussagen als appellable Instanz zur Geltung gebracht werden? Wie lässt sich das Ganze auf den Begriff bringen? Eine ganzheitliche Schriftinterpretation ist m. E. nicht zu leisten als eine Gegenüberstellung der Einzelaussage und des auf den Begriff gebrachten Ganzen der Bibel. Was wäre dieses Ganze? Eine ganzheitliche Schriftinterpretation ist m. E. nur so möglich, dass die alte Auslegungsregel, nach der Schriften durch Schriften zu interpretieren sind, präzisiert und spezifiziert wird zur Auslegungsanweisung, die Schriften durch die Schriften zu kritisieren. Führt das aber nicht zur Ausserkraftsetzung des Wahrheitsanspruches der einzelnen kritisierten Schriftstelle?

¹³ »Denn aufgrund apostolischen Glaubens gelten unserer heiligen Mutter, der Kirche, die Bücher des Alten wie des Neuen Testamentes in ihrer Ganzheit mit allen ihren Teilen als heilig und kanonisch, weil sie, unter der Einwirkung des Heiligen Geistes geschrieben ... Gott zum Urheber haben«: Dogmatische Konstitution »Dei Verbum«, Art. 11, zitiert nach: LThK. Das Zweite Vatikanische Konzil II, 545–547 (vgl. auch FR XVIII/1966, 10).

Ist dann nicht der Boden katholischer Schriftinspirationslehre verlassen?

Die Fragen seien anhand eines längeren Zitates etwas weiter verfolgt. W. G. Kümmel hat die sieben Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer in Mt 23 auszuliegen versucht. Seine Auslegung mündet in der Frage, »ob in der matthäischen Polemik nicht die Bereitschaft aufgegeben ist, auch in den Führern des Jesus und die Kirche aufgebenden Judentums einen echten Gottesgehorsam zu sehen im Sinne von Röm 10, 2: ›Ich bezeuge ihnen, dass sie Eifer für Gott haben, freilich nicht nach der (richtigen) Erkenntnis‹ und ob hier nicht eine ›Verteufelung‹ der Gegner vorgenommen wird (vgl. 23, 15. 32!), die sich nicht nur Gottes Urteil über die Gegner anmasst, sondern auch ihr Verhalten böseartig verzeichnet (23, 28). Das bedeutet aber: Es muss die Frage gestellt werden, ob *diese* Polemik im Rahmen des gesamten Neuen Testaments nicht als irrtümliche Verzeichnung der Wirklichkeit, als Verrat an Jesu Gebot der Feindesliebe und als Aufgeben des Glaubens verstanden werden muss, dass das Evangelium eine rettende Kraft für jeden Glaubenden ist, den Juden zuerst und den Griechen (Röm 1, 16). Und diese Frage muss eindeutig und uneingeschränkt mit Ja beantwortet werden, d. h. hier muss die theologische Sachkritik vom Zentrum des Neuen Testaments her die Angemessenheit und damit auch die den Christen verpflichtende Gültigkeit *dieser* neutestamentlichen Aussage bestreiten.«¹⁴ Hier ist eine Schrift durch eine andere kritisiert. Hier ist die Gültigkeit, der Wahrheitsanspruch der einen Schriftstelle deutlich und unbeirrt herausgestellt. Das hat Konsequenz, Klarheit und Prägnanz für sich und verdient die Sympathie. Es hat aber auch das Gewicht katholischer Inspirationslehre gegen sich. Denn: Hier ist ein Kanon im Kanon etabliert. Hier ist innerhalb innerbiblischer Vielstimmigkeit ausschliessend Partei ergriffen für die eine und gegen die andere Schriftstelle – mit Hilfe des Wortes Luthers: »urgemus Christum contra scripturam.«¹⁵ Will man theologische Kritik an biblischen Aussagen durch biblische Aussagen nicht mit diesem Preis bezahlen – und es ist offensichtlich, dass man ihn auf dem Boden klassischer katholischer Lehre nicht zahlen kann –, wie kann solche Kritik dann aussehen? Ich kann hier nur postulatorisch reden, ohne dieses Postulat konkret einlösen zu können. Der »Satz« von Mt 23 ist nicht einfach durch den einzelnen »Gegen-Satz« von Röm 10, 2 zu bestreiten. »Satz« und »Gegen-Satz« haben in das Ganze der Schrift einzurücken. Das Ganze der Schrift ist tendentiell aber erst dann angezielt, wenn z. B. dieser »Satz« und sein »Gegen-Satz« aus dem innerneutestamentlichen Horizont herausgeführt werden und ihr Beisammen auch alttestamentlich verifiziert wird. In der Rücktransposition und Rückverwandlung in die hebräische Bibel, d. h. in den biblischen Grossraum, der Juden wie Christen gemeinsam – wenn auch auf unterschiedliche Weise – als Grundurkunde ihrer Existenz gilt, verwandelt sich die matthäische Polemik gegenüber dem anderen zur Betroffenheit eigener Selbstkritik. In solcher Auslegung wechselt die christliche Theologie des Judentums von der Aussage über den anderen zur Selbstaussage – eben als christlich-jüdische Verhältnisbestimmung. So rezipiert sie biblische Aussagen über die Gegenwart, in der Juden leben, die das Gesagte zur

¹⁴ W. G. Kümmel, Die Weherufe über die Schriftgelehrten und Pharisäer (Matthäus 23, 13–36), in: W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr (Hg.), Antijudaismus im Neuen Testament? (Anm. 8), 135–147, 146 f.

¹⁵ Ebda, 147.

Kenntnis nehmen¹⁶. In ihre »Gleichzeitigkeit« mit der Bibel ist die Gleichzeitigkeit mit dem heute lebenden Judentum eingegangen, ohne dass dadurch das Eigenprofil christlicher Aussage verlorengehen muss.

Freilich ist damit das hier vorliegende Feld von Problemstellungen noch nicht hinreichend vermessen. Die Gleichzeitigkeit des Schriftinterpretens mit der Bibel sollte nicht nur durch seine Gleichzeitigkeit mit den heute lebenden Juden affiziert sein. Vielmehr muss sie sich auch jener Direktheit und Unmittelbarkeit enthalten, welche die Wirkungsgeschichte der neutestamentlichen Aussagen über (die) Juden bzw. ihre Auslegungen ausser Acht lässt. Die historisch-kritische Auslegung der Texte verfährt weitgehend atomistisch in dem Sinn, dass sie es bei der Erhebung des historisch-ursprünglichen Sinnes der Schriftstellen belässt, nicht mehr deren Hineinwirken in die nachbiblische Geschichte von Theologie, Kirche und Christentum bedenkt und nicht von dorthier nochmal zur historisch-ursprünglichen Textaussage zurückkehrt. Historisch-kritisch wird die Exegese genannt, weil sie den historisch-ursprünglichen Sinn des Textes unter Berücksichtigung von dessen Vorgeschichte, d. h. der auf den Text zu laufenden, ihm vorhergehenden Überlieferungsgeschichte erhebt. Die vom Text her weiterlaufende, ihm nachgehende Überlieferungsgeschichte bleibt auf sich beruhen. Historisch-kritisch im Vollsinn des Wortes wird die Auslegung aber erst mit dem kritischen Hindurchgang durch die Wirkungsgeschichte biblischer Texte in Theologie, Kirche und Christentum als ihrer nachgehenden Überlieferungsgeschichte im weitesten Sinn. Z. Z. ist noch nicht zu sehen, wie ein solcher kritischer Hindurchgang durch die jeweilige Wirkungsgeschichte für die Exegese methodisch gesichert werden kann. Ehe es soweit ist, wird über die Theologie (und ihre Disziplinen wie Exegese, Kirchengeschichte und fundamentaltheologische Hermeneutik) hinaus interdisziplinär gearbeitet werden müssen. Denn die Wirkungsgeschichte liegt nicht einfach zu Tage. Sie kann nur mit einem sehr differenzierten Instrumentarium und wohl auch nur sehr begrenzt aufgespürt werden. Mit der Gefahr, fortlaufende Kausalzusammenhänge zu konstruieren, statt geschichtsgegebene Abläufe präsent zu machen, ist zu rechnen.

Die Wirkungsgeschichte stellt ausser dem Methodenproblem möglicherweise auch ein Grundlagenproblem neu. Sollten sich nämlich nach behutsamer Prüfung der Abläufe, Verweise und Verantwortlichkeiten sowohl für ganze Auslegungstraditionen wie auch für einige Aussagen des Neuen Testaments selbst unheilvolle Wirkungszusammenhänge als wahrscheinlich aufdrängen, entsteht die Frage: Sind die Aussagen aufgrund ihrer Nachgeschichte verdorben, oder lassen sie sich interpretatorisch gegen eine solche Nachgeschichte retten? Sind sie schuldig geworden oder haben sie ihre »Unschuld« bewahrt? Kann es neben einer theologischen Sachkritik an biblischen Aussagen von biblischen Aussagen her – im Sinne einer ganzheitlichen Schriftinterpretation – auch eine theologische Sachkritik an biblischen Aussagen von deren eigener Wirkungsgeschichte her geben? Ist eine theologische Sachkritik *gegenüber* neutestamentlichen Aussagen überhaupt möglich?

Die letzte Frage wird auf den ersten Blick vom katholischen Inspirationsverständnis her zu verneinen sein. Aber könnte es bei näherem Zusehen nicht möglich sein, eine theologische Sachkritik, deren Legitimität sozusagen jenseits der Grenzen der Bibel erkannt wird, als eine solche

theologische Sachkritik zu formulieren, welche die Bibel von der Bibel her kritisiert? Wie weit ist der Spielraum, den katholisches Inspirationsverständnis einer Auslegung zubilligt, die für die Aufnahme der aus der Wirkungsgeschichte entstehenden Rückfragen offen ist?

Hier wird alles andere als theologisch-abstrakt gefragt. Es geht um nichts Geringeres als um die Frage, ob und wie weit Auschwitz und das Holocaust auch die Exegese angehen. Die Selbstverständlichkeit, mit der von exegetischer Seite dieses Problem meist als nicht existierend behandelt wird¹⁷, erklärt biblische Aussagen in ihren Wirkungen und Folgen ebenso wenig wie die Verurteilung des Neuen Testaments, wie sie von extremster katholischer Position der in den letzten Jahren aufgetretenen Holocaust- oder Endlösungstheologie vorgebracht wurde¹⁸. Eine Theologie des Judentums ist der Ort, wo paradigmatisch und in grundsätzlicher Reflexion biblische Aussagen mit der Theologie-, Kirchen- und Christentumsgeschichte konfrontiert werden bzw. umgekehrt christliche Schuldgeschichte bis hin zur Bibel verfolgt, erklärt und bewertet wird.

2. These:

Die zu erarbeitende Theologie des Judentums wird nur im Widerspruch an die traditionelle Lehre von der Verwerfung Israels und des Judentums anknüpfen können.

Es wurde im ersten Gedankengang die These vom nachbiblischen Judentum als Heilsweg entwickelt. Sie besagt den Gegensatz zur These, wonach das Judentum ein heillosen Weg ist. Sie bestreitet damit die lange Tradition der Verwerfungslehre. Der Bestreitung soll die zweite These etwas *nachgehen*.

Die Tradition der Verwerfungslehre könnte nach Klärung der Fragen zur Wirkungsgeschichte von ihrer geschichtlichen Wirkung her bestritten werden. Aber z. Z. herrscht hier noch zu sehr die Hypothese, als dass die Argumentation mit ihr nicht belastet wäre. Auch soll die Tradition hier nun nicht von der vorhin entwickelten These vom Judentum als Heilsweg dechiffriert werden. Statt dessen soll diese These dadurch gestützt werden, dass jene Tradition daraufhin befragt wird, ob sie in der Explikation ihres nach wie vor fälligen Themas der Verwerfung Israels das Zentrum christlicher Theologie hinreichend hat zur Sprache kommen lassen.

Dass die Tradition in ihrer Rede von der Verwerfung Israels dieses nicht getan hat, hat F.-W. Marquardt m. E. überzeugend an der Israellehre K. Barths demonstriert. Barths Reden von der Verwerfung folgte den Spuren der Tradition. Im Stile einer immanenten Barthkritik will Marquardt solches Reden aus den eingefahrenen Bahnen der Tradition herausführen. Er stellt seine Rückfragen an Barth von dessen ständigem Bezugspunkt, nämlich der Christologie her. Sie nötigen dem Theologen katholischer Tradition m. E. keine konfessionsspezifische Differenzierung auf. Und da sie Problemstellungen der Revision traditioneller Verwerfungslehre und also einer Theologie

¹⁷ Einen Beleg für das in der Fachexegese herrschende Bewusstsein liefert G. Klein, Erbarmen mit den Juden! Zu einer »historisch-materialistischen« Paulusdeutung, in: EvTh 34 (1974) 201–218; vgl. freilich auch das Gegenbeispiel von F. Mussner, Theologische »Wiedergutmachung«. Am Beispiel der Auslegung des Galaterbriefes, in: FR XXVI.1974, 7–11.

¹⁸ So R. R. Ruether, Faith and Fratricide. The Theological Roots of Anti-Semitism, New York 1974. Über die Versuche und Aussagen der sog. Holocaust-Theologie informieren Helga Croner und N. P. Levinson, in: FR XXVII.1975, 20–23 sowie die Beiträge in: SIDIC 7 (1974), Heft 2 (»The Holocaust«).

¹⁶ Ähnlich R. Rendtorff, Die neutestamentliche Wissenschaft und die Juden (Anm. 8), 199.

des Judentums markieren, können sie als für den hier vorliegenden Zusammenhang fällige Fragestellungen vergegenwärtigt werden¹⁹. Hat die traditionelle Rede von der Verwerfung Israels schon alles das bedacht, was »von Christus her, vom Werk seiner Rechtfertigung, Heiligung und Versöhnung des Verlorenen gesagt werden könnte«? Hat Gott in der Auferstehung Jesu Christi nicht »den Schlussstrich des jüdischen Verwerfens Christi, aber damit doch auch den Schlussstrich der Verwerfung der Juden selbst durchgestrichen« (KD II/2, 320)? Kann das sofortige Hinüberblicken auf das Israel der eschatologischen Zeit und das »Hinwegsehen über das Christus verwerfende Judentum wirklich Auslegung ausgerechnet der Auferstehung Jesu Christi von den Toten sein«? Ist das nachbiblische, empirische Israel »nicht, wie Zeuge des Todes, so auch Zeuge der Auferstehung Jesu Christi? Ereignen sich also an ihm nicht nur jene unübersehbaren Zeichen seiner Erwählung zum Leiden, sondern ebenso die seiner Erwählung zum Leben? Verwirklicht sich an Israel nicht längst wie Vergehen so auch Kommen, wie Sterben so auch Auferstehung? Rettet Gott Israel nicht aus den Feueröfen, in denen es vergangen ist? Ergreift Israel nicht das ihm neu geschenkte Leben?«

In den letzten Fragen steckt natürlich ein Hinweis auf das historische Faktum der Gründung des Staates Israel, der für jüdisches Selbstverständnis – mit Ausnahme extrem orthodoxer Gruppen – von so überragender und zentraler Bedeutung ist²⁰. Israel als Land und Staat muss bereits aufgrund der biblischen Landverheißungen²¹ in einer Theologie des Judentums thematisiert werden. Aber was sind die Kategorien und Kriterien einer angemessenen theologischen Würdigung? Eine lange Tradition der Theologie hat Gottes Strafen und Verwerfen angesichts des Landverlustes und der Zerstreuung der Juden in aller Welt konkretisiert. Das Anliegen, den Gottesgedanken anhand geschichtlicher Realitäten zu konkretisieren, bietet eine Anknüpfung. Aber dass die Theologie ihr Anliegen an Phänomenen des Leidens und des Todes verifizierte, nahm ihr den Charakter der Explikation einer Frohbotschaft²². Anknüpfung im Widerspruch wäre es, wenn die Theologie das Thema des Landes und Staates Israel als eine Chance wahrnimmt, ihr Denken Gottes, seines Erwählens und Berufens, seines Bundes und Verheißens aufgrund und angesichts einer zeitlich und räumlich angebbaren Wirklichkeit der Gegenwart zu konkretisieren²³. Gibt es methodologisch eine Siche-

rung, dabei die Skylla ideologischer Verbrämung politischer Realitäten und die Charybdis billiger Unverbindlichkeit abstrakter Theologie zu meiden?

3. These:

Der spezifische Eigenbeitrag ökumenischer Theologen zu einer Theologie des Judentums besteht im Entwurf von Einheitsmodellen für die Beschreibung christlich-jüdischer Zusammengehörigkeit.

Die These ist im Hinblick auf mehrere der angestellten Überlegungen formuliert. Das Ausbleiben verbindlicher theologischer Anstrengungen zu einem Traktat über das Judentum sowie Disposition und Anliegen ökumenischer Theologie als theologischer Einzeldisziplin gaben Anlass und Grund, die Theologie des Judentums als Aufgabe und Projekt ökumenischer Theologen zu reklamieren. Nun zeigten die skizzierten Fragestellungen die Notwendigkeit interdisziplinärer Zusammenarbeit an. Ökumenische Theologen sind beim Entwerfen einer Theologie des Judentums darauf angewiesen, Ergebnisse der Exegese, Kirchengeschichte und Systematik, aber auch der Judaistik vorzusetzen und deren Arbeitsweisen zu übernehmen bzw. in interdisziplinärer Zusammenarbeit mitzuvollziehen. Sie selbst werden in ihrer Federführung solcher Zusammenarbeit von der Frage nach der notwendigen und möglichen Einheit zwischen Kirche und Judentum geleitet. In ihrer Frage nach der Einheit liegt ihr Spezifikum, in den Versuchen ihrer Antwort darauf ihr spezifischer Eigenbeitrag. Dieser Impetus ist nicht der nebensächlichste Aspekt einer Theologie des Judentums. Im Gegenteil. Eine Theologie des Judentums als Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und Judentum hat ihren Skopos in der Bestimmung der Einheit in der Verschiedenheit. In den Modellen der Einheit kann man das Kompendium einer ökumenisch angelegten Theologie des Judentums sehen.

Nun meldet sich auch bei der Frage nach der Einheit die Belastung der Geschichte. Die Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses hat das Anliegen der Einheit zwischen Kirche und Judentum veruntreut. Dies geschah nicht nur allgemein durch die faktische Entzweiungsgeschichte. Dies geschah noch einmal und pointierter, wo im Namen der Gemeinsamkeit die Einheit erzwungen werden sollte. So begründete z. B. die päpstliche Bulle »Antiqua Judaeorum improbitas« vom 10. Juni 1581 mit dem Grundbestand christlich-jüdischer Glaubensgemeinschaft ihre Anordnung, auch die Juden der Inquisition zu unterstellen und die Rechte der Inquisition auf die Juden hin auszuweiten²⁴.

So haben Christen Röm 11, 25 f. in eschatologischer Gestimmtheit gelesen und die Einheit von Kirche und Israel

¹⁹ Vgl. zum folgenden F.-W. Marquardt, Die Entdeckung des Judentums (Anm. 8), 345–360.

²⁰ U. Tal, Jüdisches Selbstverständnis und das Land und der Staat Israel, in: FR XXIII/1971, 27–32 und seine umfangreiche Bibliographie zum Thema ebd., 163–165; R. J. Z. Werblowsky, Jewish-Christian Relations with Particular Reference to the Contribution of the State of Israel, in: Christian News from Israel 24 (1973) 116–121; A. Neher, Die Haltung Israels gegenüber: Staat, Land und Volk (s. u. S. 56 ff.); die verschiedenen jüdischen Beiträge zum Heft »People – Land – Religion«, in: SIDIC 7 (1975), Heft 2.

²¹ F.-W. Marquardt, Die Bedeutung der biblischen Landverheißungen für die Christen, München 1964 (= ThExh 116); W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr (Hg.), Jüdisches Volk – gelobtes Land. Die biblischen Landverheißungen als Problem des jüdischen Selbstverständnisses und der christlichen Theologie, München 1970 (= Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 3); F.-W. Marquardt, Gottes Bundestreue und die biblischen Landverheißungen, in: W. Stolz (Hg.), Jüdische Hoffnungskraft und christlicher Glaube, Freiburg 1971, 80–133.

²² Dagegen hat die katholische Tradition der Heiligsprechung die Grenze gewahrt und ist nicht umgeschlagen in ein Verwerfungsurteil.

²³ Von den vorliegenden Arbeiten christlicher Autoren vgl. nur die entsprechenden Titel der Bibliographie von U. Tal, (Anm. 20), 163–165 sowie: C. Thoma (Hg.), Auf den Trümmern des Tempels. Land und Bund Israels im Dialog zwischen Christen und Juden,

Wien 1968; C. Klein, The Theological Dimensions of the State of Israel, in: Journal of Ecumenical Studies 10 (1973) 700–715; C. Thoma, Der Staat Israel – eine crux theologiae, in: Bibel und Kirche 29 (1974) 48–50; A. Davies, Die Haltung Israel gegenüber: Staat, Land und Volk. Ein christlicher Standpunkt, in: Concilium 10 (1974) 585–589; F.-W. Marquardt, Die Juden und ihr Land, Hamburg 1975 (= Siebenstern-Taschenbuch 189); R. Rendtorff, Israel und sein Land. Theologische Überlegungen zu einem politischen Problem, München 1975 (= ThExh 118); die christlichen Beiträge zum Heft »People – Land – Religion« von: SIDIC 7 (1975); vor allem aber die Handreichung der Nederlandse Hervormde Kerk: Israel: Volk, Land en Staat. Handreiking voor een theologische bezinning, s'-Gravenhage 1970, übersetzt in FR XXIII/1971, 19–27.

²⁴ Vgl. W. P. Eckert, Katholizismus zwischen 1580 und 1848, in: K. H. Rengstorff / S. von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen, Bd. II, Stuttgart 1970, 222–279, 222 f.

dadurch herbeizwingen wollen, dass sie um so kräftiger Judenmission betrieben²⁵.

Es wäre wohl ein falsches Praxisverständnis, wollte man aufgrund dieser Geschichte die Reflexionsarbeit zum Thema der Einheit von Kirche und Judentum so lange suspendieren, bis eine erneuerte Praxis christlich-jüdischer Einheit das moralische Recht dafür erworben hat. Damit die Entzweigungsgeschichte immer deutlicher der Solidaritätsgeschichte Platz macht, bedarf es der theoretisch-theologischen Bemühung, die Solidarität und Einheit auf den Begriff zu bringen. In diesem Bewusstsein entwickelte der zweite Gedankengang aus der Sicht christlicher Theologie einen christologischen, einen ekklesiologischen und einen heilsökonomischen Aspekt christlicher Verwiesenheit auf das Judentum. Die Aspekte stellen Elemente des christlichen Begriffs der Einheit von Kirche und Judentum dar. Sie bereiten im obigen Gedankengang die Beschreibung der Einheit durch den Begriff des »einen Volkes Gottes in der Zweigestalt von Israel und Kirche« vor.

Alternativen zu diesem Einheitsbegriff lassen sich z. B. durch kritische Aufnahme jüdischer Einheitsformulierungen erarbeiten. Am bekanntesten ist F. Rosenzweigs Bild vom doppelten Kommen zu dem einen Vater²⁶. Seit vielen Jahren vertritt H. L. Goldschmidt die These von einer »heilsgeschichtlichen Arbeitsteilung zwischen Judentum und Christentum«. Repräsentativer für jüdisches Denken und Empfinden ist die Meinung J. J. Petuchowskis, dass »Judentum und Christentum zusammen eine Minderheit darstellen – eine belagerte Minderheit«, was die beiden auf ihre gemeinsamen Wurzeln und ihr gemeinsames Schicksal zurückwirft²⁷.

In den zitierten Auffassungen ist die christlich-jüdische Einheit in je verschiedener Nuancierung beschrieben. Rosenzweig blickt auf eine Einheit im Ziel (der eine Vater). Sie ist nicht erst zu schaffen, sie ist präsent, wenn auch verborgen unter der Verschiedenheit des christlichen Kommens-zu-ihm und des jüdischen Seins-bei-ihm. Sie ist Einheit im Indikativ. Einheit im Imperativ klingt bei H. L. Goldschmidt an. Heilsgeschichtliche Arbeitsteilung fordert die Verifizierung der Einheit: »Zusammenarbeit auf das für das Judentum wie für das Christentum in seiner Vollendung noch ausstehende Reich Gottes hin.«²⁸ Die zitierte Einheitsbeschreibung Petuchowskis meint eine aufgedrängte Einheit. Sie ist theologisch bescheiden und zielt auf die Einheit in der kultur- und geistesgeschichtlichen Situation, die erfahren wird. Vorgegebene oder geforderte oder aufgedrängte Einheit – anders: Einheit im Glaubensziel oder im Tun oder im Erfahren: so könnten die Kurzformeln für die je anders nuancierten Kennzeichnungen der Einheit lauten. Nicht zufällig fehlt in diesen Beispielen, welche hier das mögliche Spektrum einander ergänzender Einheitsvorstellungen widerspiegeln sollen, der Hinweis auf eine organische und institu-

tionelle Union, wie sie – in welcher Form auch immer – Ziel- und Endpunkt innerchristlicher Einheitsmodelle und zwischenkirchlicher Wiedervereinigungsbestrebungen ist. Die christlich-jüdische Schranke der Verschiedenheit fällt vor dieser Art, Form und Gestalt von Einheit. Zwischen dem Sein von Kirche und dem Sein von Judentum besteht eine Asymmetrie. Das Judentum ist mehr als Synagoge und Religion; und der Kirche fehlt die dem Judentum eigene ethnische Dimension. Diese Asymmetrie lässt ein organisatorisches, in Institutionen und deren Lebensvollzügen zum Ausdruck kommendes Zusammensein von Kirche und Judentum als undenkbar erscheinen. Sehr wohl denkbar und bereits Praxis ist, dass die christlich-jüdische Einheit im Glauben, Tun und Erfahren auch in institutionalisierten Formen wie Räten, Gesellschaften, Büros und Kommissionen, aber auch wie Gebet und Gottesdienst ihren Ausdruck findet. Eine christliche Theologie des Judentums wird sich zur Art, zum Umfang und zur Darstellungsmöglichkeit der Einheit von Kirche und Judentum erklären müssen. Dass die Aufgabe von christlichen Theologen noch kaum angegangen ist, sollte mit der zufälligen und gleichzeitig bewussten Auswahl jüdischer Einheitsbeschreibungen demonstriert werden.

3. Mögliche Dialogerfahrungen und -themen

Der Entwurf einer christlichen Theologie des Judentums stellt die theologisch angemessene Form dar, in der sich ökumenische Theologen ihrer Bereitschaft zum eigentlichen Dialog vergewissern. Er bildet den Zwischenschritt zwischen dem propädeutischen Dialog und dem eigentlichen Dialog. Die Folge, der Dreierschritt: Propädeutischer Dialog (oder Begegnung) – Entwurf einer Theologie des Judentums (oder Selbstvergewisserung) – eigentlicher Dialog (oder Verständigung) ist sachlich gemeint. Zeitlich, im konkreten Vollzug gehen die einzelnen Schritte ineinander über. Freilich enthält der Wechsel im Vollzug etwa von der Phase der Selbstvergewisserung zur Phase der Verständigung mit einer Rückkehr zur neuerlichen Selbstvergewisserung sachliche Logik: Die christliche Theologie ist ein Entwurf mit offenen Sätzen. Die Offenheit der Sätze einer Theologie des Judentums dispensiert nicht vom Wahrheitsanspruch christlicher Botschaft und ihrer Explikation oder von der Eigenverantwortlichkeit christlicher Theologie. Die Offenheit der Sätze einer Theologie des Judentums spiegelt die Erwartung, welche christliche Theologen dem Dialog der Verständigung mit dem Judentum gegenüber hegen: Das Ziel des theologischen Dialogs ist der »christlich-jüdische Gedanken- und Solidaritätsfortschritt«; es geht um »den Glauben beider Teile auf den grösstmöglichen Konsens hin«²⁹. Die voranschreitende Annäherung an dieses Ziel wirkt zurück auf die je eigene Wahrheitserkenntnis der Dialogpartner. Der Dialog bringt in der Verständigung mit dem anderen auch ein Mehr für den eigenen Glauben und dessen Explikation, im christlich-jüdischen Solidaritätsfortschritt auch einen Fortschritt in der Erkenntnis der eigenen Wahrheit. Das Mehr an Wahrheitserkenntnis, der Fortschritt in der eigenen Identität wird einfließen in die Fortschreibung der Theologie des Judentums und ihrer offenen Sätze. Und die Fortschreibung wird zurückführen in die weitere theologische Verständigungsarbeit.

Die formulierten Erwartungen und Hoffnungen müssen auf beiden Seiten gegenüber Hindernissen, Rückschlägen

²⁵ Vgl. z. B. M. Schmidt, Judentum und Christentum im Pietismus des 17. und 18. Jahrhunderts, in: K. H. Rengstorff / S. von Kortzfleisch (Anm. 24), 87–128.

²⁶ F. Rosenzweig schreibt in seinem Brief vom 1. 11. 1913 an R. Ehrenberg u. a.: »Was Christus und seine Kirche in der Welt bedeuten, darüber sind wir einig: es kommt niemand zum Vater denn durch ihn. Es kommt niemand zum Vater – anders aber, wenn einer nicht mehr zum Vater zu kommen braucht, weil er schon bei ihm ist. Und dies ist nun der Fall des Volkes Israel (nicht des einzelnen Juden)«; zitiert nach: ders., Die Schrift. Aufsätze, Übertragungen und Briefe, Frankfurt o. J., 217. Der Unterschied des oben entwickelten Verständnisses vom Judentum als Heilsweg zur Sicht Rosenzweigs geht aus den Erwägungen zur These der Revision traditioneller Verwerfungslehre (siehe oben S. 24 f.) hervor.

²⁷ Petuchowski, Anglikaner und Juden (Anm. 8), 20.

²⁸ H. L. Goldschmidt, Weil wir Brüder sind, Stuttgart o. J. (1975), 18.

²⁹ C. Thoma, Einführung in: J. Pfammatter / F. Furger (Hg.), Judentum und Kirche: Volk Gottes, Zürich 1974, 13–25, 25, sowie C. F. Pauwels, nach: FR XI/1958, Nr. 41/44, S. 57.

und Enttäuschungen des Dialogs durchgehalten werden. Ein gewisser Teil von Hindernissen entsteht fast zwangsläufig aus der vielfältigen Asymmetrie im christlich-jüdischen Beziehungsgeflecht. Theologische und aussertheologische Motive und Gegebenheiten wirken aufeinander ein. Ihre wechselseitige Verflechtung muss eigens beachtet werden; sie sei mit einigen Hinweisen zur christlich-jüdischen Asymmetrie vergegenwärtigt.

Am augenfälligsten ist die Asymmetrie der Zahl. Der Zahl der Angehörigen des Judentums steht das Vielfache an Mitgliedern der christlichen Kirchen gegenüber. Dieser Tatbestand hat das jüdische Minoritätenschicksal bedingt und sich im sozialpsychologischen Klima, in der kulturgeschichtlichen Entwicklung und in der religiösen Milieubildung des Judentums niedergeschlagen. Der jüdenmordende Wahn des Nationalsozialismus hat die Asymmetrie der Zahl vergrößert. Der Umstand, dass im deutschen Sprachraum die jüdischen Bürger eine sehr kleine Minderheit mit einem grossen Problemreichtum³⁰ bilden und dass auf örtlicher Ebene weithin die jüdischen Gesprächspartner fehlen, verhindert die christlich-jüdische Begegnung auf dieser Ebene oder vermindert die Gelegenheit dazu in beträchtlichem Mass. Er hemmt auch den fachtheologischen Dialog zwischen Christen und Juden in Deutschland.

Vielleicht kann man weiterhin von einer Asymmetrie des moralischen Ausgangspunktes reden. Der christliche Partner im Dialog sieht sich oft angesichts der langen Geschichte und der Gegenwart des christlichen Antijudaismus in der Defensive der Argumentation. Er wird das als sein persönliches Einstehen für die Kirche und ihre Geschichte, welche auch zu seiner eigenen Geschichte gehört, akzeptieren müssen. Der jüdische Partner des Dialogs kann versucht sein, die jüdische Leidensgeschichte a priori als einen Vorsprung in seiner Argumentation zu betrachten. Wie sollte er nicht versucht sein? Aus der Versuchung kann eine Verzerrung der Wahrnehmung und Aufmerksamkeit erwachsen, wodurch Fragen, die sowohl christliches wie jüdisches Verständnis herausfordern, lediglich als christliche Betroffenheiten erkannt werden. Und der christliche Partner kann versucht sein, dies als Aufkündigung der Verständigungsabsicht misszuverstehen. Dadurch kann christlich-jüdische Begegnung in »Vergegnung« (M. Buber) umschlagen und die Verständigung zunichte gemacht werden.

Die Asymmetrie der Struktur, des Seins von Kirche und Judentum, wurde bereits erwähnt. Das Judentum ist mehr als Synagoge und Religion. Und der Kirche fehlt die dem Judentum wesenseigene ethnische Dimension. Dementsprechend definiert der Christ sich in religiös-theologischer Begrifflichkeit, der Jude demgegenüber stärker als Glied eines Volkes³¹. Das schafft eine latente Fragekonstellation, die im Dialog schnell aufbrechen kann: Der jüdische Partner fordert das Konkretum christlicher Abstraktheit ein³²; und der christliche Partner fragt nach

³⁰ Vgl. nur H. Maor, Jüdisch-deutsche Transmigration, in: Emuna 5 (1970) 3-9.

³¹ Die Aussage ist als eine tendenzielle zu verstehen. Das Problem jüdischer Selbstdefinition ist spannungsgeladen; vgl. nur: A. A. Cohen, Der natürliche und der übernatürliche Jude, Freiburg 1966; G. Scholem, Israel und die Diaspora, in: ders., Judaica II, Frankfurt 1970 (= Bibliothek Suhrkamp 263), 55-76; R. J. Z. Werblowsky, Eine Nation geboren aus der Religion, in: Emuna 5 (1970) 117-121 oder S. Sandmel, Welcher Jude ist ein guter Jude?, in: Concilium 10 (1974) 572-575.

³² Diese Fragerichtung führte jüdischerseits u. a. zu der These, dass die Konzilsaussagen zu gesellschaftlichen und sozialen Fragen für das Judentum wichtiger seien als die Konzilserklärung »Nostra aetate«, vgl. U. Tal, Zur neuen Einstellung der Kirche zum Judentum, in: FR XXIV/1972, 150-157.

dem religiös-theologischen Gehalt all der Rede seines Gesprächspartners von Geschichte, Politik und Welt. Auch wenn diese Problematik sowohl im innerjüdischen wie im innerchristlichen Streit formal gleich auftauchen kann, so prägt sie doch in besonderer Weise die Schwierigkeit christlich-jüdischen Dialogs, dieselbe Artikulationsebene zu finden.

Schliesslich besteht eine Asymmetrie in der Definition der eigenen Identität: »Das Christentum wird, ob Christen es wollen oder nicht, notwendigerweise stets auf das Judentum verwiesen. Aus dem, was Christen »Altes Testament« nennen, spricht zu ihnen Religion, Kultur und Geschichte des Volkes Israel; aus dem »Neuen Testament« tritt ihnen eine durch Johannes den Täufer und Jesus von Nazaret repräsentierte jüdische Gruppe entgegen... Anders ist es nun mit den Juden. Nichts nötigt sie, von Jesus und den Evangelien Kenntnis zu nehmen; die Fortsetzung des »Alten Testaments« erfolgte nicht im »Neuen«, sondern das Judentum besitzt eine ungemein reiche Tradition, die sich organisch an das Alte Testament anschliesst, es erläutert und ergänzt, seine Gedanken aufnimmt und entwickelt. So besteht hier eine grundsätzlich andere Situation zwischen Christen und Juden: Wollen jene die Religion des Volkes Israel ignorieren, schneiden sie sich selbst die Wurzeln ab, von denen sie theologisch leben; der Jude hingegen kann ein vollgültiges Leben führen, ohne je etwas von Jesus und dem Evangelium gehört zu haben.«³³ Dementsprechend unterscheiden sich die Motive zum christlich-jüdischen Dialog: Der Christ ist aus theologischen Gründen zum Dialog herausgefordert. Der Jude sieht im Christentum ein Kulturphänomen der Geschichte und seiner Umwelt, die er verstehen will; es sind also historische oder soziologische Gründe, die ihm den Dialog mit dem Christentum nahelegen³⁴; und fallen soziologische Anreize zum Dialog aus, so kann eine faktische Immunität gegen den christlich-jüdischen Dialog entstehen, wie es etwa bei weiten Teilen der Orthodoxie in Israel der Fall ist³⁵.

Die zwischen Kirche und Judentum vielfältig herrschende Asymmetrie warnt vor dem Trugschluss, eine christlich-jüdische Verständigung sei leicht zu haben. Die Verständigungsmöglichkeiten müssen nüchtern eingeschätzt werden. So wird der Dialog vor Rückschlägen und Enttäuschungen aufgrund falscher Erwartungen bewahrt. Nüchternheit gehört zu den arbeitspsychologischen Voraussetzungen für eine ergiebige Erörterung der Themen des christlich-jüdischen Dialogs.

³³ E. L. Ehrlich, Eine jüdische Auffassung von Jesus, in: W. P. Eckert / H. H. Henrix (Hg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung, Aachen 1976 (= Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen 6), 35-49, 35 f.

³⁴ Ähnlich S. Talmon, Der interkonfessionelle Dialog in Israel. Rückblick und Ausblick, in: FR XXVI/1974, 140-146, 142: »Ihr (der jüdischen Teilnehmer) Beweggrund zur Teilnahme am Dialog entspringt mehr... einem historisch-kulturellen Bewusstsein als dem ihrer religiösen Überzeugung.« Insofern ist die theologisch artikulierte Position, wie sie der der orthodoxen Richtung des Judentums angehörende New Yorker Philosoph M. Wyschogrod in seinem Beitrag: Warum war und ist Karl Barths Theologie für einen jüdischen Theologen von Interesse?, in: EvTh 34 (1974) 222-236 vorlegt, singulär.

³⁵ Während der Jerusalem-Konferenz des International Council of Christians and Jews vom 20. bis 30. 6. 1976, bei der mehr als 100 jüdische und christliche Delegierte aus 15 Ländern das Thema »Israel: Significance and realities« behandelten, waren zwei verbindliche Gesprächstermine mit einer als repräsentativ geltenden Gruppe des orthodoxen Judentums (Angehörige und Freunde des Abraham J. Heschel Institute) vereinbart. Beide Termine wurden kurzfristig von der Gruppe abgesagt. Dieser Vorfall demonstrierte die Sprödigkeit der Orthodoxie gegenüber dem christlich-jüdischen Dialog.

Welche theologischen Themen haben eine gewisse Dringlichkeit? Folgt man der hier gezeichneten Perspektive, so rücken christlicherseits besonders zwei Fragen- und Themenbereiche ins Blickfeld:

(1) Wenn sich in der innerchristlichen Reflexion die These vom Judentum als Heilsweg positiv weiterentwickeln lässt, würde sie im christlich-jüdischen Dialog in der Gestalt der Frage wiederkehren, ob auch im jüdischen Verständnis eine solche Würdigung anderen Glaubens möglich ist, die nicht nur einzelnen Angehörigen dieses Glaubens das Heil zuspricht, sondern der ganzen Gemeinschaft dieses Glaubens. Äusserungen einer Reihe von Autoritäten jüdischer Tradition³⁶ weisen in die Richtung einer solchen Würdigung, die F. Rosenzweig am weitesten vorangetrieben hat.³⁷ Sollten für ein Judentum, das erlebt, wie Kirche und Christentum gerade im Hin-Blicken auf das zeitgenössische Judentum sich selbst neu definieren, nicht neue Anfragen an die eigene Selbstdefinition und die aus ihr folgende Verhältnisbestimmung zu Kirche und Christentum entstehen? Und könnte für die Aufnahme der neuen Anfragen nicht der eigene schmale Traditionsstrang positiver Würdigung anderen Glaubens mehr Gewicht erhalten als bisher innerhalb des jüdischen Spektrums? Ist es dem Judentum möglich, dem Christentum gegenüber Zeitgenossenschaft in einem spezifisch theologischen Sinn zu üben und eine das besondere Verhältnis zum Christentum aussagende jüdische Theologie des Christentums zu entwickeln?

(2) »Ist die Bezeichnung des Christentums als Volk Gottes nur eine christliche Konstruktion, oder ist sie eine christlich-jüdische Gemeinsamkeit?«³⁸ Kann jüdisches Verständnis von eigener Tradition her³⁹ das Christentum als Mit-Volk akzeptieren? Oder wirkt sich die Asymmetrie im Sein, in der Struktur von Kirche und Judentum als eine Asymmetrie im »Volk«-Begriff aus, so dass vom jüdischen Innen her eine Gemeinsamkeit mit christlichem Verständnis nicht in Sicht kommen kann? Kann dann der jüdisch-christliche Dialog zum Movens werden? Kann es für das Judentum eine positive Bedeutung haben, dass sich auch das Christentum bzw. die Kirche »Volk Gottes« nennt? Und kann die Bedeutung dieses Faktums so weit gehen, dass der Volk-Gottes-Begriff geeignet ist, ein spezielles Verhältnis zum Christentum, eine jüdisch-christliche Einheit auszudrücken? Und würde eine Neuaufbauung des Volk-Gottes-Begriffs nicht auch eine Weiterentwicklung des jüdischen Verständnisses von Land und Staat Israel involvieren?

Die Dringlichkeit gerade dieser beiden Themenkomplexe ergibt sich aus dem hier gewählten Ansatz. Aus anderer Perspektive drängen sich andere Fragen auf. Auf's Ganze

gesehen wird man christlicherseits das Gesamt theologischer Sachdiskussion als Themenfeld christlich-jüdischer Verständigungsarbeit betrachten – mit Ausnahme der Christologie. Auf ihrem Feld ist Verständigung als christlich-jüdische Einheits- und Wahrheitsfindung nicht möglich. Gewiss ist das Verwiesensein der Kirche an das Judentum gerade auch christologisch begründet. Aber eben der Modus des Verweises als christologischer bezeichnet gleichzeitig die ganze christlich-jüdische Differenz. So wird man die Christologie lediglich als Material religionskundlichen oder -wissenschaftlichen Vergleichs und nicht als Gegenstand theologischer Verständigung in den christlich-jüdischen Dialog einbeziehen können.⁴⁰

Das jüdische Dialoginteresse dürfte sich auf eine christliche Theologie konzentrieren, welche dem Glauben darin Welt und Gesellschaft zurückgibt, dass sie die christliche Botschaft unter den Bedingungen gegenwärtiger Gesellschaft formuliert. Es liegt auf der Hand, dass dabei die Schöpfungstheologie ebenso die Aufmerksamkeit verlangt wie die Eschatologie.⁴¹ Im Gefolge der Eschatologie-Diskussion könnte dem christlichen Dialogpartner aufgehen, dass Judentum nicht nur die orthodoxe, die konservative und die liberale Strömung als Hauptrichtungen umfasst, sondern auch das Phänomen des religions- bzw. glaubenslosen Juden aufweist⁴²; haben doch gerade religionslose Juden an der Säkularisierung der Eschatologie mitgearbeitet.⁴³ Das religiöse Judentum hat auf den Exodus vieler Juden aus jüdischer Religiosität nicht mit der Aufkündigung der Solidarität bzw. der Bestreitung des Jude-seins geantwortet, was auf christlicher Seite für die theologische Bewertung des Problems der Teilidentifizierung mit Kirche und Glaube relevant sein könnte. Ja, ein Mystiker wie R. Abraham Kook (Kuk) (1865–1935) konnte aufgrund seiner kosmologisch orientierten und gegenwartsweisen Frömmigkeit »selbst in der prononcierten Profanität sozialistischer Kibbuzim noch eine positive Komponente der religiös-nationalen Wiedergeburt und Vollendung Israel erblicken«⁴⁴. Möglicherweise wird die Mystik in der

³⁶ J. Katz, *Exclusiveness and Tolerance. Jewish-Gentile Relations in Medieval and Modern Times*, New York 1969, 114–128, 164–168 nennt und zitiert Menachem ha-Me'iri (13./14. Jh.), Mose Ribkes (17. Jh.), Eliezer Aschkenasi (1513–1586), Jair Chajim Bacharach (1638–1702) und Jakob Emden (1697–1776). Demnach scheint das Urteil von J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (Anm. 2), 380, Rabbi Me'iri sei »ein einzigartiger Extremfall von positiver Anerkennung anderer Religionen«, nicht zuzutreffen.

³⁷ So jedenfalls J. J. Petuchowski, *Anglikaner und Juden* (Anm. 8), 19. Rosenzweig hat im Vergleich mit den genannten Autoren der Tradition ein besonderes Verhältnis des Judentums zum Christentum stark betont, was ansonsten jüdischerseits bestritten wird.

³⁸ C. Thoma, *Einführung* (Anm. 29), 19.

³⁹ Vgl. nur K. Hruby, *Begriff und Funktion des Gottesvolkes in der rabbinischen Tradition*, in: *Judaica* 21 (1965) 230–256; 22 (1966) 167–191; 23 (1967) 30–48, 224–245; 24 (1968) 224–244; J. Maier, *Die Vorstellung vom Gottesvolk in der nachtalmudischen Zeit*, in: *Judaica* 22 (1966) 66–82, 149–167; A. Safran, *Le peuple de Dieu dans la tradition juive ancienne et moderne*, in: *Rencontre* 7 (1972) 5–34; J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (Anm. 2).

⁴⁰ Unter dieser Einschränkung dürfte etwa ein Vergleich zwischen der jüdischen Akeda-Theologie, welche die Erzählung von der »Fesselung« Isaaks Gen 22 ausdeutet und ein »Herzstück des jüdischen Glaubens« darstellt (so J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion*, Anm. 2, 118–121 mit zahlreichen Literaturangaben, selbst zur Ikonographie; dazu siehe auch G. Stemberger, *Die Patriarchenbilder der Katakomben in der Via Latina im Lichte der jüdischen Tradition*, in: *Kairos* 15, 1973, 19–78, 50 ff.; zum Ganzen: Artikel Akedah, in: *Encyclopaedia Judaica* 2, Jerusalem 1971, 480–487), und der christologischen Tradition mit ihren Topoi wie Opfer, Martyrium, Gottesknecht. Rettung oder Hinrichtung äusserst ergiebig sein.

⁴¹ Vgl. C. Thoma, *Zukunft in der Gegenwart. Gedanken zu einem jüdisch-christlichen Symposium*, in: *FR XXVII/1975*, 13–16.

⁴² H. Maor, *Der glaubenslose Jude*, in: *Emuna* 4 (1969); R. Misrahi, *Ein neuer Weg für das Judentum: Für ein atheistisches Judentum*, in: E. L. Ehrlich u. a., *Religiöse Strömungen im Judentum heute*, Zürich 1973, 73–87; W. Rosenstock, *Bekenntnis zum Judentum eines nichtgläubigen Juden*, in: *Emuna* 10 (1975) 47–54.

⁴³ G. Dietrich, *Das jüdisch-prophetische Erbe in den neueren revolutionären Bewegungen*, in: W. Strolz (Hg.), *Jüdische Hoffnungskraft* (Anm. 21), 191–243; W. Strolz, *Sinnfragen nichtgläubiger Juden*, in: *Frankfurter Hefte* 31 (1976) 25–34.

⁴⁴ J. Maier, *Geschichte der jüdischen Religion* (Anm. 2), 583 f.; vgl. auch K. Wilhelm, *Abraham Isaak Kook über das ständige Gebet der Seele*, in: O. Betz / M. Hengel / P. Schmidt (Hg.), *Abraham unser Vater. Juden und Christen im Gespräch über die Bibel*, FS Otto Michel, Leiden 1963 (= *Arbeiten zur Geschichte des Spätjudentums und Urchristentums* 5), 478–483; Z. Zinger, *Artikel Abraham Isaak Kook (Kuk)*, in: *Encyclopaedia Judaica* 10 (Jerusalem 1971), 1182–1187 sowie R. Schatz-Uffenheimer, *Messianismus und Utopie bei Rav. A. J. Kook, dem bedeutendsten Vertreter moderner jüdischer Mystik*, in: C. Thoma (Hg.), *Zukunft in der Gegenwart – Jüdische und christliche Wegweisungen*, Bern (s. u. S. 122) (= *Judaica et Christiana* 1).

Zukunft jene Drehscheibe sein, von der zum Stillstand gekommene Züge christlich-jüdischer Verständigung neue Geleise finden.⁴⁵

Der christlich-jüdische Dialog, in den die Vertreter der ökumenischen Theologie einschwenken sollten, scheint sich z. Z. in einer neuen Phase zu befinden – sowohl weltweit wie auch in Deutschland. Weltweit haben die Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate« vom 3. Januar 1975 – über den *katholisch*-jüdischen Dialog hinaus – stimulierend gewirkt; die Resolution der Vollversammlung der Vereinten Nationen über den Zionismus vom 10. November 1975 hat diesen Impuls eher verstärkt als geschwächt. In Deutschland sind zu den weltweit wirksamen Impulsen die Studie »Christen und Juden« der EKD sowie der ein neues Verhältnis zum jüdischen Volk fordernde Synodentext »Unsere Hoffnung« hinzugetreten.⁴⁶ Für die neue Phase christlich-jüdischer Beziehungen werden unter Hinweis auf die Vatikanischen Richtlinien gemeinsam von Juden und Christen erarbeitete Richtlinien für die christlich-jüdische Zusammenarbeit gefordert.⁴⁷ Für solche Richtlinien könnten das »International Jewish Committee for Interreligious Consultations«, die Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen und der ÖRK-Ausschuss für die Kirche und das Jüdische Volk (CCJP) gemeinsam verantwortlich zeichnen. Sie würden einen ökumenisch abgestimmten Themenplan für die weitere theologische Konsensbildung abstecken können. Es besteht kein Zweifel, dass durch eine Verständigung über die Inhalte und Projekte theologischer Konsensarbeit diese einen entscheidenden Schritt nach vorn tun würde.

4. Rückwirkungen des christlich-jüdischen Dialogs auf die ökumenische Theologie

Korrigiert die ökumenische Theologie ihren bisherigen Kurs, und nimmt sie den christlich-jüdischen Dialog auf, so tritt die christlich-jüdische Ökumene zur innerchristlichen bzw. zwischenkonfessionellen Ökumene hinzu. Dies geschieht nicht wie die Addition von in sich unverändert bleibenden Grössen oder wie das Berühren von in sich geschlossen bleibenden Kreisen. Vielmehr ist die Aufnahme bzw. das Hinzutreten zu vergleichen mit der Überführung der Figur von mehreren Einzelkreisen in die Figur eines Grosskreises, wobei die einzelnen Punkte der kleinen Kreise einen neuen Stellenwert erhalten und deren bisherige Perspektiven verschoben werden. Die christlich-jüdische Ökumene in ihrer Gestalt als katholisch-jüdische oder evangelisch-jüdische Begegnung wird zurückgebunden an den innerchristlichen Konsens oder zurückgeworfen auf den zwischenkonfessionellen Dissens. Und die innerchristliche Ökumene erhält einen neuen Horizont, vor dem die innerchristlichen Gemeinsamkeiten und Kontroversen in einem anderen Licht

erscheinen. Da die vorgetragenen Überlegungen die Einbeziehung des Judentums in die Sache der ökumenischen Theologie und eine Erweiterung der innerchristlichen Ökumene zur christlich-jüdischen Ökumene anzielen, ist im abschliessenden Schritt Rechenschaft zu geben, was für die ökumenische Theologie bzw. die innerchristliche Ökumene aus einer solchen Öffnung folgen könnte. Welche Rückwirkungen könnten sich für sie selbst ergeben? Welche innerchristlichen Gemeinsamkeiten und Kontroversen erscheinen vor dem erweiterten Horizont christlich-jüdischer Ökumene in einem neuen Licht?

Der christlich-jüdische Dialog lässt die innerchristliche Einheit deutlicher wahrnehmen und relativiert den zwischenkonfessionellen Glaubensdissens. Das Zentrum christlicher Theologie, die Christologie, muss aus dem christlich-jüdischen Verständnis ausgeklammert bleiben, während es in der innerchristlichen Ökumene und ihrer theologischen Verständnissarbeit zentripetal wirken kann (die gegenläufige, zentrifugale Wirkung hat dort die Ekklesiologie). Der gemeinsame Bezugsrahmen der innerchristlichen Argumentation umfasst grundsätzlich – und das heisst noch nicht eo ipso faktisch – das »Alte« und »Neue« Testament, während sich für den christlich-jüdischen Dialog die biblische Basis auf die hebräische Bibel beschränkt. Die intensivere und extensive Einheit zwischen den christlichen Traditionen und Kirchen tritt angesichts der schmaleren Einheitsbasis zwischen Kirche und Judentum tiefer ins Bewusstsein. Und die zwischenkonfessionellen Glaubensdifferenzen erhalten angesichts der grundsätzlichen Anfragen durch jüdisches Gottesverständnis und jüdische Eschatologie (Messianologie) sowie Ethik ein leichteres Gewicht. Neben der Grunderfahrung der deutlicheren Wahrnehmung innerchristlicher Einheit und der Relativität zwischenkonfessioneller Differenzen sind weitere Rückwirkungen auf die ökumenische Theologie zu erwarten: Die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs verschiebt den Themenplan ökumenischer Theologie, korrigiert deren unbewussten Marcionismus, verhindert eine unbedachte innerchristliche Konsensbildung zu Lasten des Judentums bzw. zum Preis antijüdischer Polemik und eröffnet die Möglichkeit, vorhandene zwischenkonfessionelle Streitfragen in einem neuen Horizont zu lösen.

Die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs verschiebt den Themenplan ökumenischer Theologie. Die Ämterdiskussion der letzten Jahre zeigte, wie stark z. Z. die Arbeit ökumenischer Theologie Fragen der Ekklesiologie zugewandt ist. Der zwischenkonfessionelle Dissens verdichtet sich dort, was die theologische Anstrengung besonders herausfordert. Zudem ist der Problemdruck von der kirchlichen Realität her dort am stärksten. Er hat ökumenische Theologen in der Konsensarbeit so weit fortschreiten lassen, dass die kirchliche Hemmung, den theologisch erarbeiteten Konsens in institutionelle Einigung umzusetzen, wohl kaum ohne aussertheologische Fremdmotive erklärt werden kann. Diese rücken als wichtige Problemstellungen der ökumenischen Theologie als Ökumenik in das Bewusstsein. In einer solchen Situation könnte die Reklamation theologischer Aufmerksamkeit für den christlich-jüdischen Dialog wie ein Wegrufen von den ekklesiologischen Fragen erscheinen. Es geht jedoch nicht um die Ersetzung ekklesiologischer Arbeit, sondern um deren entschlossene Ergänzung. Dazu sei auf einen Punkt noch hingewiesen. Die im Plädoyer und in der Prognose angestellten Erwägungen konnten ein Schwanken in der Argumentationsweise nicht verleugnen. Dort, wo der zwischenkonfessionelle Konsens vor-

⁴⁵ Eines der überschatteten, aber dennoch vorhandenen guten Kapitel der Geschichte des christlich-jüdischen Verhältnisses wurde von der Begegnung christlicher Humanisten mit der jüdischen Mystik geschrieben; vgl. W. P. Eckert, Hoch- und Spätmittelalter (Anm. 3), 272 ff.; G. Scholem, Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart, in: ders., Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik, Frankfurt 1973 (= Bibliothek Suhrkamp 333), 247–263.

⁴⁶ Christen und Juden. Eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 1975 [vgl. FR XXVII/1975, 68 ff.], und: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 84–111, 108 f. (vgl. FR XVII/1965, 5).

⁴⁷ F. von Hammerstein, Christlich-jüdische Begegnungen in Jerusalem (25. Februar bis 3. März 1976), in: Una Sancta 31 (1976) 93–96.

ausgesetzt werden konnte, wurde er in Anspruch genommen – so etwa bei der christologischen Reflexion zur Judewerdung Gottes oder zur Tradition der Verwerfungslehre. Dort, wo er als noch nicht eindeutig gegeben oder als noch ausstehend erschien, war das katholische Verständnis Bezugspunkt der Argumentation – so etwa bei der Entwicklung des heilsökonomischen Aspekts christlichen Verwiesenseins an das Judentum oder bei den Fragen vom Inspirationsverständnis her. Das Schwanken der Argumentationsweise wird auf die Dauer der christlich-jüdischen Verständnissarbeit als ökumenischer Anstrengung nicht möglich sein. D. h.: Die Theologie des Judentums ist nicht einfach als katholische oder als protestantische, sondern als christliche zu entwerfen. Sie bedarf der Basis des innerchristlichen Konsenses. Die Phase der christlichen Selbstvergewisserung wird immer auch eine Phase der innerchristlichen Konsensbildung sein. Hier tut sich erneut die Angemessenheit, ja Notwendigkeit auf, die Theologie des Judentums als Aufgabe ökumenischer Theologie anzugehen. Und hier ist denn schliesslich auch offenkundig geworden, dass die Arbeit daran nicht bloss subsidiär und in der Geschäftsführung einer anderen theologischen Disziplin geschieht, sondern als genuiner Selbstvollzug ökumenischer Theologie. Es wird kein *alienum*, sondern ein *proprium* besorgt. Ist dem aber so, dann hat dieses Thema im Fahrplan ökumenischer Theologie eine eigene Dringlichkeit, der Rechnung zu tragen ist.

Die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs korrigiert den unbewussten »Marcionismus« in der ökumenischen Theologie. Unter »Marcionismus« ist hier die faktische Preisgabe der hebräischen Bibel gemeint, die darin besteht, dass das »Alte« Testament mit seinen Inhalten das theologische Denken nicht durchgreifend, sondern nur sporadisch oder gar nicht prägt. Dass man auch in der ökumenischen Theologie zwar Bibel sagt, aber tatsächlich nur das Neue Testament meint, mag das für die ökumenische Theologie repräsentative Werk »Neues Glaubensbuch« belegen: »Von den ca. 1700 Verweisen, mit denen der Leser am Rande auf ergänzende Gesichtspunkte innerhalb des Werkes verwiesen wird, beziehen sich weniger als 3 % auf den atl. Teil (114–131)!«⁴⁸

In ihrer Konsensarbeit teilt die ökumenische Theologie den allgemeinen Befund einer »unbestreitbaren praktischen Bedeutungslosigkeit des AT für das gegenwärtige kirchliche Bewusstsein und die gegenwärtige katholische Theologie«.⁴⁹ Biblischer Bezugsrahmen ihrer Argumentation ist faktisch nur das Neue Testament. Solche Engführung wird in der Aufnahme des Dialogs mit dem Judentum korrigiert, der gerade die Verbindlichkeit dieses Teils der Bibel für sich verneint und nur die hebräische Bibel, den Tenach, anerkennt. Das fordert auch vom christlichen Theologen die faktisch wirksame Anerkennung des »Alten« Testaments und die Überwindung des unbewussten »Marcionismus«.

Die Teilnahme am christlich-jüdischen Dialog verhindert eine unbedachte innerchristliche Konsensbildung zu Lasten des Judentums bzw. zum Preis antijüdischer Polemik. Betrachtet man die Konsensbildung in ihren formalen Strukturen, so stösst man auf die allgemeine Neigung, das gemeinsame Ja zu einem positiven Inhalt durch ein

gemeinsames Nein zu einem als negativ empfundenen oder gewerteten Inhalt zu verdeutlichen oder zu unterstreichen. Die Neigung ist auch in der ökumenischen Theologie anzutreffen. Das innerchristliche Ja wird oft vor einem als jüdisch bezeichneten Hintergrund artikuliert, der dann zur Abgrenzung dient und verneint wird.⁵⁰ Solange christliche Theologen unter sich bleiben, ist für sie der Zusammenhang zwischen ihrem Ja und dem Nein der Abgrenzung zum Judentum selbstverständlich. Das Hinzukommen des jüdischen Partners problematisiert die Selbstverständlichkeit, da sie persönliche Betroffenheit auslöst. Die Betroffenheit äussert sich im Protest gegen das christliche Zerrbild vom Jüdischen. Der Protest fordert die christlichen Theologen heraus – nicht nur zur Rücknahme des Zerrbildes oder zu einem feineren psychologischen Fingerspitzengefühl.⁵¹ Vielmehr wirft er als grundsätzliches Problem die Frage auf, ob das innerchristliche Ja ein antijüdisches Nein notwendig impliziert, was dann auch ausgedrückt werden muß,⁵² oder ob dieses Implikat nicht besteht und das antijüdische Nein ein überflüssiges, ja verletzendes und in diesem Sinn unchristliches Beiwerk ist. Greift die innerchristliche Konsensbildung die Herausforderung auf, wird ein unbedachtes Nein zu Lasten des Judentums verhindert.

Die Aufnahme des christlich-jüdischen Dialogs eröffnet schliesslich die Möglichkeit, noch vorhandene zwischenkonfessionelle Streitfragen in einem neuen Horizont zu lösen. Manche der Problemstellungen, die zwischen den Konfessionen zur Debatte stehen, haben als formal gleiche Fragestellungen im Judentum eine Antwort gefunden und können in das christlich-jüdische Verständnis einbezogen werden. Die jüdische Lösung des jeweiligen Problems steht hier in Affinität zur katholischen Sicht und dort in Nähe zum evangelischen Verständnis. Das erstere trifft z. B. bei der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition zu. G. Scholem schreibt im Blick auf das Verhältnis von schriftlicher und mündlicher Tora u. a.: »Natürlich drängen sich dem Religionshistoriker die starken Parallelen zum katholischen Begriff der Tradition auf, der ja ebenfalls mündliche Tradition aus Gottes Mund kennt – *verba divina non scripta* –, in seinen helleren und dunkleren Aspekten. Auch hier herrscht die Meinung vor, dass Gegenwart und Vergangenheit vor Gott in der Tradition lebendig verbunden werden. »Wer die Tradition verwirft, der sei verflucht«, wie ein Anathemismus des VII. Konzils lautet. Wobei natürlich diese Tradition der Kirche eine an die christliche Offenbarung anschliessende ist, wie die der Rabbiner an die sinaitische. Das Phänomen als solches bleibt strukturell dasselbe.«⁵³ Die strukturelle Gleichheit könnte den ka-

⁴⁸ Für das ökumenische Gemeinschaftswerk »Neues Glaubensbuch« (Anm. 48) lässt sich trotz seiner zukunftsweisenden Perspektiven zum Verhältnis Kirche – Judentum (vgl. nur 30, 399–401) diese Neigung nachweisen: 174, 309, 394 u. ö.

⁴⁹ Dies ist offensichtlich die Meinung F. J. Schiessers, demzufolge »man im Rahmen des heutigen Bemühens um jüdisch-christliche Verständigung eine ganze Reihe psychologischer Faktoren berücksichtigen muss, die der rein fachwissenschaftlich arbeitende Exeget nicht unbedingt zu beachten braucht«, so: Jesus und das Judentum seiner Zeit. Aus der Sicht eines katholischen Exegeten, in: W. P. Eckert / H. H. Henrix (Hg.), Jesu Jude-Sein (Anm. 33), 50–68, 50. Dass in den psychologischen Faktoren fachwissenschaftlich Relevantes zum Vorschein kommen kann, erweist sich etwa für Fr. Mussner, Der Galaterbrief, Freiburg 1974; vgl. auch ders., Theologische »Wiedergutmachung« (Anm. 17).

⁵⁰ So U. Wilkens, Das Neue Testament und die Juden. Antwort an David Flusser, in: EvTh 34 (1974) 602–611.

⁵¹ Ders., Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum, in ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970 (= edition suhrkamp 414), 90–120, 98.

⁴⁸ So über J. Feiner / L. Vischer (Hg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg 1973; M. Limbeck, Bedarf der Christ des Alten Testaments? Der Ausfall des Alten Testaments im gegenwärtigen kirchlichen Bewusstsein, in: Herder-Korrespondenz 29 (1975) 77–84, 84.

⁴⁹ Ebda., 83.

tholischen Ökumeniker auf die Suche nach einer Wahrheit im jüdischen Traditionsverständnis setzen, die er bisher noch nicht hinreichend berücksichtigt hat und deren Zur-Geltung-Bringen einen innerchristlichen Konsens befördert. Ähnliches ist denkbar beim Problem von Glaube und Werken⁵⁴ oder der Parallele zwischen Eucharistieverständnis und »der jüdischen Auffassung der wirklichen Anwesenheit Gottes, der Shechinah, in Zeichen und Bundesmahl«.⁵⁵ Mutatis mutandis das Gleiche gilt für die Nähe zwischen protestantischem Verständnis des allgemeinen Priestertums und dem jüdischen Verständnis vom priesterlichen Charakter des Volkes Gottes.⁵⁶

Dass die zwischenkonfessionellen alten Streitfragen im christlich-jüdischen Kontext einen neuen Aspekt erhalten, ist evident. In *welchem* neuen Licht sie dabei näherhin erscheinen, wird das christlich-jüdische Verständnis noch an den Tag bringen müssen. Dass dieses Licht ein *helles* und *gutes* sein wird, darf man mit Fug und Recht hoffen. So können Plädoyer und Prognose mit der These schliessen: Es kommen mit der Aufnahme des christlich-

jüdischen Dialogs nicht nur neue Probleme auf die ökumenische Theologie zu, sondern auch ein Angebot und ein Potential zur Lösung bisheriger Probleme.⁵⁷ Insofern steckt »Karl Barths ökumenisches Testament«⁵⁸, welches er 1966 den Mitgliedern des Vatikanischen Einheitssekretariates hinterliess –, bei allem Charakter der Mahnung – voller Verheissung: »Die ökumenische Bewegung wird deutlich vom Geiste des Herrn getrieben. Aber wir sollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.«⁵⁹

⁵⁷ Ähnlich H.-J. Kraus, Kirche und Synagoge, in: K. von Bismarck / W. Dirks (Hg.), Neue Grenzen. Ökumenisches Christentum morgen 1, Stuttgart 1966, 66–72, 68 und C. Thoma, Einführung, in: ders. (Hg.), Judentum und christlicher Glaube, Wien 1965, 9–18, 16 f.

⁵⁸ So überschrieb K. G. Steck seinen Beitrag in: E. Klinger (Hg.), Christentum innerhalb und ausserhalb der Kirche, Freiburg 1976 (= QD 73), 232–246. Nach ihm besteht Barths ökumenisches Testament in dessen Hinweis auf die Kirche des Aufbrechens, Umkehrens und Bekennens, in die Barth ausdrücklich die römische Kirche einbezieht. Demgegenüber sehe ich Barths ökumenisches Testament im mahnenden Hinweis darauf, »dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum«. Meine hier nicht näher zu entwickelnde Gegenthese lässt sich begründen aus Barths Schrift Ad Limina Apostolorum, Zürich 1967, 33, 39 f.; aus Barths Brief vom 5. 9. 1967 an F.-W. Marquardt (in: K. Barth, Gesamtausgabe. V. Briefe – Briefe 1961–1968, Zürich 1975, 419–423) sowie aus Barths Textvorlage für die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston von 1954, die mit dem Satz endet: »Das Problem der Einheit der Kirche mit Israel ist das erste Problem der ökumenischen Einigung« (zitiert nach: P. Démann, Israel in Evanston, in: FR VIII/1955, Nr. 29/32, 25–30).

⁵⁹ Zitiert nach C. A. Rijk, Das gemeinsame Band (Anm. 55), 44; vgl. ders., L'Oecuménisme et le dialogue, in: SIDIC 1 (1968), Heft 3, 14–17, 17.

⁵⁴ Vgl. dazu die Beiträge in: R. Brunner (Hg.), Gesetz und Gnade im Alten Testament und im jüdischen Denken, Zürich 1969.

⁵⁵ So C. A. Rijk, Das gemeinsame Band. Die Bedeutung der jüdisch-christlichen Beziehungen für die Einheit der Christen, in: Bibel und Kirche 29 (1974) 42–44, 44. Zum Begriff der Schechina vgl. J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion (Anm. 2) sowie G. Scholem, Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Frankfurt 1973 (= stw 13), bes. 140–156, 193–202. Zur Frage eines jüdischen »Sakramentsverständnisses« vgl. J. Maier, Thora, Lex und Sacramentum, in: Miscellanea Mediaevalia 6 (1969) 65–83.

⁵⁶ Vgl. die in Anm. 39 genannten Titel.

4 David Flusser zum 60. Geburtstag

Eine fragmentarische Biographie

Von Professor Dr. Clemens Thoma

Am 15. September 1977 wird Dr. David Flusser, Professor für Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem (Spezialgebiet: Zeit des 2. Tempels, Neues Testament), seinen 60. Geburtstag feiern können. Der Freiburger Rundbrief will schon vorzeitig mit roten Rosen aufwarten, damit auch andere Freunde, Schüler und Verehrer des Jubilars auf dieses Ergebnis aufmerksam werden.

Professor Flusser hielt im Wintersemester 1975/76 Gastvorlesungen an der Theologischen Fakultät Luzern. Das Thema lautete: »Jesus im Lichte des damaligen Judentums« (jede Woche 2stündig). Am Ende seiner Luzerner Lehrtätigkeit erzählte er seinen bisherigen Lebensweg in ein Tonband hinein. Der Verfasser dieses Geburtstagsartikels fühlt sich aufgrund dieser akustischen Primärquelle und vieler Begegnungen und Beobachtungen befugt, einiges über Flusser zu erzählen und ihn fragmentarisch zu deuten.

Herkunft und Lebensweg

Kurz vor dem jüdischen Neujahr wurde David Flusser am 15. September 1917 in Wien geboren. Er ist kein Wiener, sondern eine Böhme, der in Wien geboren wurde! Seine Mutter kam nur zur Niederkunft nach Wien. Flusser weist selbst auf den berühmten Parallellfall hin: Jesus

war kein Bethlehemite, sondern ein Nazarener, der in Bethlehem geboren wurde!

Als Halbjähriger wurde David, dem man kaum Lebenschancen gegeben hatte, nach Böhmen zurückgebracht. Bis zum 6. Lebensjahr lebte er in der böhmischen Kleinstadt Rekonitz, in der seine Familie schon seit 1618 ansässig war. Der Name Flusser ist eine Berufsbezeichnung. Bei der Glasherstellung hatte die Familie das Privileg der Vorbereitung und Überwachung des (richtigen) Fliessens der heissen Glasmasse. Mütterlicherseits stammt Flusser von der Familie Hamburger ab, die schon im 17. Jahrhundert in Prag lebte. Bekannt sind der Frankisten-Gegner Mordechai Hamburger (17. Jh.) und David Hamburger, Arzt bei Ferdinand dem Gütigen und Urgrossvater unseres David. David Hamburger erhielt den Titel des kaiserlichen Hofarztes deshalb nicht, weil er sich trotz mehrmaligen Drängens nicht taufen liess. Nach seinem Tode berichtete der Kaplan, der erfolglos mit einer Tauf-Aufforderung zum Sterbenden geilt war, dem Kaiser: »David Hamburger hat im Wahn gelebt und ist im Wahn gestorben!« Dazu der Urenkel: »Stellen Sie sich vor, David Hamburger wäre damals Christ geworden! Würde dann sein Urenkel als Christ soviel vom Christentum verstehen, wie er jetzt als Jude vom Christentum versteht?«

Vom 6.–16. Lebensjahr lebte David in der böhmischen

Stadt Píbram. Sie zählte 12 000 Einwohner und hatte ein traditionell katholisches Gepräge. Das Zentrum der Stadt war ein heiliger Berg mit einer Wallfahrtskirche zu Ehren einer schwarzen Madonna aus dem 14. Jahrhundert. David besuchte dort die Volks- und Mittelschule. Er legt Wert auf die Feststellung, dass er in seiner Jugend in Böhmen nie etwas von Antisemitismus gespürt habe. Masaryk verhinderte damals den Antisemitismus. Aber auch früher gab es in Böhmen kaum antisemitische Elemente. Man warf dem Jungen auch nie vor, seine Vorfahren oder er hätten Jesus gekreuzigt. David Flusser besitzt also kein antisemitisches Trauma von seiner Jugend her.

Die jüdischen Gefährten und Zeitgenossen des jungen David Flusser lebten assimilatordisch. Sein Vater verdankte seinen Aufstieg als Ingenieur der Eisenbahn u. a. seiner den Christen angepassten Lebensweise. In Böhmen galt schon als fromm, wer am Freitagabend in die Synagoge ging. Der jüdische Religionsunterricht wurde seitens der Rabbiner lax und forderungsarm erteilt. Für David ergab sich aus all diesen Umständen das problemlose Akzeptieren eines Judentums, das mit dem Tschechentum vollkommen verbunden war. Er kannte die hebräischen und zionistischen Traditionen nur sehr vage. Dies änderte sich auch nicht, als die Familie 1933/34 nach Nordböhmen übersiedelte. Er bezog das dortige Realgymnasium und pflegte Latein und Griechisch als sein besonderes Hobby.

Im Jahre 1936/37 inskribierte er sich in Prag für klassische Philologie. Im 2. Universitätsjahr führten die nun auch in Prag deutlich spürbaren antisemitischen Massnahmen Hitlers zu einer vermehrten Beschäftigung Flussers mit seinem Judentum. Er teilte seine Wohnung mit einem Pastor der protestantischen »böhmischen Brüder«. Dieser Pastor hatte Verbindungen zu dem in der Schweiz lebenden religiösen Sozialisten Leonhard Ragaz. Das Schrifttum von Ragaz eröffnete für Flusser neue Zugänge zum Alten und Neuen Testament. Als der Druck der Nationalsozialisten gegen die Juden überstark wurde, fragte man Ragaz an, ob er Flusser helfen könne, ins Ausland zu gelangen. Ragaz musste ablehnen, weil er nicht einmal seinem eigenen Sohn helfen könne. Er hatte damals in der Schweiz Redeverbot.

Als Hitler in Prag einmarschierte, verliess Flusser Böhmen. Als er sich auf dem Schiff in Richtung Palästina befand, begann er nach dem jüdischen Gesetz zu leben. Die Eltern hatten ihn zuvor dauernd vor diesem Schritt gewarnt. Das Gesetz mache unfrei. Es existiert noch ein Brief aus der Zeit des Zweiten Weltkrieges, in dem David seinen Eltern – um ihnen nicht weh zu tun – versichert, er lebe noch nicht nach dem Gesetz.

In Jerusalem gab es zunächst grosse Schwierigkeiten. David Flusser war nie ein guter Zionist, sondern – wie er sich auszudrücken pflegt – immer ein schlechter. Ihn trug nie das Hochgefühl eines Nationalisten. Um so härter plagten ihn Hunger, Armut und die Lasten eines harten Studiums der Philologie und der jüdischen Geschichte. Von 1947–50 weilte Flusser nochmals in Böhmen. Er konnte sich aber mit seiner alten Heimat nicht mehr identifizieren. Seine Förderer wurden schliesslich die Jerusalemer Professoren Hans Lewy (vgl. FR XXIV/1972, S. 20–26) und Gerschom Scholem. Das Jahr 1955 wurde zu Flussers Glücksjahr. Er heiratete seine Frau Hannah, erhielt den Doktorgrad und begann mit Vorlesungen an der Hebräischen Universität Jerusalem. Im Jahre 1961, als der Freiburger Rundbrief zum ersten Male einen Artikel von Flusser veröffentlichte, machte die Redaktion die

einführende Bemerkung, die »Informations Catholiques Internationales« hätten Flusser vor kurzem »als einen der besten israelischen Kenner des Christentums, von grosser geistiger Weite« bezeichnet (XIII [Nr. 50/52], 11. 6. 1961¹, S. 66 f.). In den folgenden Jahrgängen des Rundbriefs tritt Flusser immer öfter als Mitarbeiter unserer Zeitschrift auf. Wir danken ihm an dieser Stelle sehr herzlich für seine vielen Anregungen. Er liess uns nie im Stich.

Persönlichkeit und vorläufige Bedeutung

David Flusser ist ein Mann, der in kein Schema hineinpasst. Alles ist bei ihm überquellend und überströmend: das Wissen, die Fabulierkunst, die Formulierungskunst, die Erfahrung, die Phantasie, die Leidenschaft für den Humanismus, für die Geschichte, für die Literatur, für Jesus, für das Judentum, für die Zukunft der Welt, für Gerechtigkeit und Gründlichkeit. Es ist nicht leicht, seinen Gedankengängen zu folgen. Noch schwieriger ist es, seinen Tonfall und seine vielsinnigen Nebenbemerkungen richtig zu verstehen. Er ist ein nicht bequemer, nicht konformer und nicht zählbarer Gesprächspartner der christlichen Wissenschaftler und des Christentums. Die christlichen Forscher bringen es (trotzdem oder deswegen?) nicht fertig, David Flusser zu ignorieren. Er sagt von sich selbst: »Es gibt drei Wurzeln für die Beschäftigung mit dem Christentum. Die erste Wurzel ist mein jüdischer Glaube, der immer ungebrochen war, wenn er auch zuerst nur ein Nachplappern war. Dieser Glaube gibt mir die Kraft für die Beschäftigung mit dem Christentum. Als er bewusst durchbrach, war er zuerst ein barthianischer Trotz. Dieser Trotz richtete sich gegen das liberale Judentum ohne Inhalt. Später wurde mein Glaube ein humanistischer Glaube, ein theozentrischer Anthropozentrismus. Er wurde gestärkt, als ich die vielen Leiden der Juden unter Hitler in Böhmen und anderswo sah und erfuhr. Die zweite Wurzel ist die schon frühe Beziehung zum Christentum und die günstige Interpretation desselben im Kreise der böhmischen Brüder. Die katholische Stadt Píbram ermöglichte mir einen lebendigen Kontakt mit dem Katholizismus. Die dritte Wurzel ist mein wissenschaftliches Interesse. Wichtig ist nur, dass der Mensch schafft. Ich bin wahrscheinlich so von meiner Arbeit und dem Willen, dass mein Wirken durchkommt, eingenommen, dass ich keine Zeit für Hoffart oder Demut habe. In diesem Sinne bin ich auch eine Art »stupor mundi« geworden. Ich verzweifle immer mehr an jeder Art von Kommunikation ausser an der wissenschaftlichen. Aber dies ist meine neueste Entwicklung.«

Das wissenschaftliche Opus Flussers umfasst bis heute u. a. gut 60 grössere Abhandlungen, die in Zeitschriften, Festschriften und Sammelbänden hebräisch, deutsch, französisch, englisch oder spanisch erschienen. Viele wurden in mehrere Sprachen übersetzt. Die Hebräische Universität Jerusalem gab vor einiger Zeit eine (unverkäufliche) Sammlung wichtiger Flusser-Artikel heraus: »Judaism and Christianity, Collection of Articles.« Am bekanntesten wurde Flusser durch sein 1968 im Rowohlt-Verlag erschienenes Buch: »Jesus in Selbstzeugnis und Bilddokumenten.« Es wurde als wissenschaftlicher Bestseller in 6 Sprachen übersetzt.

David Flusser frisiert Jesus nicht jüdisch so zurecht, dass er zu einem nichtssagenden jüdischen Rabbi bzw. zu

¹ »Eichmann und der Gott der Christen«, in: »The Jerusalem Post« vom 21. 6. 1961, vom FR aus dem Englischen übersetzt, veröffentlicht in dem vom 11. 6. 1961 datierten Heft, an dem das auf Seite 3 dort wiedergegebene Gebet der deutschen katholischen Bischöfe anlässlich des Eichmann-Prozesses in den katholischen Kirchen Deutschlands gebetet wurde (Anm. d. Red. d. FR).

einem Durchschnittspharisäer würde. Er möbelt auch das Judentum nicht so auf, dass es christlich-salonfähig wird. In diesen wichtigen Fragen redet er weder uns Christen noch den Juden »nach dem Maul«. Beide Gruppen fühlen sich von ihm bisweilen auf die Zehen getreten.

Es gibt eine Frage, bei der sich Flusser über die Christen ärgert: Die Frage nach dem Gesetzesgehorsam Jesu. Er kann nicht begreifen, dass die Christen es für so wichtig halten, dass Jesus das jüdische Gesetz – »souverän«, wie die Christen sagen – gebrochen habe. Flusser zählt es zu den Sternstunden seines Lebens, dass er (zusammen mit Prof. Shmuel Safrai) herausgefunden hat, dass Jesus nach damaligem galiläischem Gesetzesverständnis das Gesetz nie gebrochen hat. Jene engmaschigen jüdischen Autoritäten, die ihm Gesetzesbruch vorwarfen, seien selbst im Unrecht gewesen. Flusser meint, dass der Gesetzesgehorsam Jesu gut ins christliche Konzept hineinpassen würde (vgl. Gal 4, 4 f.). Die Heidenchristen sollten doch darob nicht den Kopf und die Bibel verlieren, da sie ja nicht auf das Gesetz verpflichtet seien. Sie sollten sich aber ernstlich fragen, ob ihr Eifer gegen den Gesetzesgehorsam Jesu nicht ihren versteckten antijüdischen Tendenzen entspringe.

Flusser warnt immer wieder vor vorschnellen Entgeschichtlichungen und den damit verbundenen Überinterpretationen, Überexponierungen, Theologisierungen und Versteinerungen heiliger Texte. Ihm ist wichtig, dass die Offenbarung mit der Geschichte des Volkes Gottes

verknüpft ist, nicht mit einer Ideologie. Auch der oft vergötzte moderne Motivationshorizont hat sich dieser Geschichte zu beugen. Der Geschichte des Volkes Gottes und speziell Jesu beharrlich nachzusteigen, hält er für die wichtigste christlich-theologische Aufgabe.

Anlässlich des 25jährigen Jubiläums des Freiburger Rundbriefes schrieb Professor Flusser u. a.: »Wir Juden in Israel finden im Freiburger Rundbrief unsere jüdische Hoffnung für eine bessere Zukunft bestätigt. Wir fühlen uns im Rundbrief zu Hause... Im Rundbrief herrscht nicht ein sentimentaler Philosemitismus, sondern eine echte christliche Liebe zum Judentum, aus einem stolzen, selbstsicheren christlichen Standpunkt. Gerade solche Haltung lieben wir hier in Israel, wo wir auch daran gewöhnt sind, unseren Glauben selbstverständlich zu leben. So wollen wir in Israel dem Freiburger Rundbrief eine fruchtbare Zukunft wünschen« (XXV/1973, S. 8). Es ist leicht, diese Worte für einen christlichen Ausgangspunkt umzuprägen und dann Professor Flusser zu gratulieren: Viele Christen auf der ganzen Welt freuen sich, dass es den Professor Flusser gibt. Sie fühlen sich von ihm angesprochen. Sie schöpfen daraus Hoffnung für eine bessere jüdische und christliche Zukunft. Er ist kein sentimentaler Christenfreund, sondern besitzt eine echte jüdische Liebe zum Christentum, die aus einem stolzen, selbstsicheren jüdischen Standpunkt erwächst. Solche Haltung schätzen wir.

Wir wünschen ihm und seiner Familie eine fruchtbare Zukunft: ad multos annos!

5 Was ist der Mensch?

Predigt, gehalten in der Synagoge in Düsseldorf am 6.3.1976*/**

Von Dr. Jehoshua Amir, Professor für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv

Von allen menschlichen Wissenschaften ist die Wissenschaft vom Menschen die des Menschen würdigste. So schrieb der französische Philosoph Malebranche vor 300 Jahren. Aber nicht wissenschaftliches Bestreben führt uns hier zusammen. Man mag darüber nachdenken, ob Wissenschaft »wertfrei« sein kann und soll, wie es gefordert worden ist, aber gewiss ist es, dass Wissenschaft sich Werte nicht selbst setzen kann. Und um den Wert des Menschen und seines Lebens geht es uns, wenn wir uns hier anschicken, gemeinsam zu bedenken, was der Mensch sei.

Das Setzen von Werten ist eine Entscheidung, die der Mensch auf eigene Verantwortung trifft. Verantwortlich entscheiden aber kann der Mensch nur, wenn er alle Kräfte seiner Persönlichkeit zu einer Einheit zusammengerafft hat. Indem er so aber sich rüstet, wird er gewahr, dass er nicht aus eigener Willkür heraus einen Wert sich setzt, sondern dass er ihn findet, dass er einen seienden Wert findet, den nicht er gemacht hat. Denn »verantworten« – so hat Buber uns gelehrt – bedeutet: antworten auf den Anruf dessen, vor dem wir, vor dem unser Sein steht. Im Antworten auf diesen Anruf wird uns die Einigkeit der Person zuteil, aus der heraus wir entscheiden dürfen. Das

ist es, was wir heute morgen hier in dieser Synagoge gebetet haben: »Eine Du unser Herz, zu lieben und zu ehrfürchten Deinen Namen«, womit wir uns auf das Bekenntnis des »Höre Israel, der Herr ist einzig« vorbereitet haben: die Einheit des Herzens als irdischer Widerpart der Einheit Gottes. Darum mag eine Synagoge die rechte Stätte sein, zu der wir unsere Frage herbringen.

In einer Synagoge haben wir keine Cherubim, keine Bundestafeln und keinen Altar, wie einst in unserem Tempel. Was eine Synagoge zu einer heiligen Stätte macht, ist einzig das, dass wir hier Torarollen bewahren, dass wir hierherkommen, um Zwiesprache zu halten mit den alten heiligen Worten, die uns den göttlichen Anruf zutragen von Geschlecht zu Geschlecht. Sie haben ihre innere Kraft dadurch bewiesen, dass bisher noch jede Generation sie als ein neues Wort gelesen hat, dass sie sich, nach dem Deutungswort unserer Weisen, bewährt haben als »neue alle Tage«. Sehen wir also zu, ob auch uns ein Gleiches geschieht!

Was uns die hebräische Bibel vom Menschen zu sagen hat, brauchen wir nicht lange zu suchen. Ihr erstes Blatt erzählt von der Schöpfung des Menschen und sagt uns das Entscheidende. Um es aber aufzufassen, haben wir es in seinem Zusammenhang, im Rahmen des Schöpfungsganzen, zu betrachten.

* Anlässlich der in der Bundesrepublik Deutschland veranstalteten »Woche der Brüderlichkeit«.

** Vom Autor durchgesehenes Manuskript.

Die Theologen sagen, die Bibel lehre die Schöpfung aus dem Nichts. Die Bibel aber hat keine solchen glatten, begrifflich abgeschliffenen Formeln. Und das biblische Nichts ist jedenfalls keine runde und nichtssagende, logisch definierbare mathematische Null. Wie heisst die Bibel das, was da war, ehe die Welt war? Da steht: »Finsternis über dem Abgrund«. Thehom, Abgrund – was ist das? Wenn wir es mit den primitivsten Worten zu sagen versuchen: ein tiefes Loch. Aber das ist noch nicht genau; das Loch muss so tief sein, dass unter ihm überhaupt kein Grund mehr ist. Nun, werden wir sagen, so etwas gibt es nicht. Das sind Fabeldinge, die in unserer Erfahrung nicht vorkommen. Oder doch? Kennen wir das nicht alle aus unserer Traumerfahrung? Begegnet es uns nicht manchmal im Traum, dass wir fallen und fallen und fallen, dass wir hinabstürzen in eine Unendlichkeit? Ein Angsttraum, aus dem nur das Erwachen in Gottes Welt hinein uns rettet? Und ein solcher Abgrund, erfüllt mit schwarzer Finsternis. Die Religionshistoriker werden schon recht haben, wenn sie das hebräische Wort für den Abgrund, Thehom, zusammenbringen mit der Tijamat, der Urschlange, dem Urdrachen der Tiefe des altorientalischen Mythos, der vom Schöpfergott besiegt wird. Was in jenem Vers mit dem anderen Wort, Tohu-wa-bohu, gesagt wird, davon lässt uns der unheimlich heulende Klang der Worte mehr vernehmen als die dunkle Etymologie der Worte selbst. Ein gefährlicher Drachen lauert im Hintergrund der Welt – das hat uns die glatte rationale Theologenformel von der »Schöpfung aus dem Nichts« überhören lassen. Wir dürfen es nicht mehr überhören.

Und nun setzt Gottes Schöpfungswerk ein. Das Werk hat seinen festen Takt. Gott spricht und es ward, Gott sieht, dass es gut ist, Gott scheidet, Gott gibt einen Namen. Jeder einzelne von diesen Akten zerbricht ein Stück des Urgrausens, schafft eine heimische Welt, hebt Dinge ab aus dem Entsetzen des Unfassbaren, macht sie vertraut, macht sie anredbar. Aber es ist keine reine Wiederholung der Akte mit allein wechselndem Objekt: Es liegt eine Architektur im Schöpfungswerk. Bei der Pflanze heisst es nicht mehr wie beim Licht und beim Firmament, »es werde Gespross«, sondern dieses Mal sagt Gott: »Spriessen lasse die Erde, Gespross«. Die Kreatur soll nicht stumpf brütend daliegen, während Gottes Wort an ihr geschieht; sie hat ihren werkenden Anteil an Gottes Werk. Und der Fruchtbaum hat seinen Samen in sich, aus dem ein neuer Baum wachsen wird nach seiner Art. Und nicht mehr Gottes Wunderlicht vom ersten Tag macht den Abend und den Morgen, sondern Gott setzt nun die Leuchten an den Himmel, und sie machen fürderhin die Tage und die Jahre; ja noch mehr: Gott gibt ihnen, heisst es ausdrücklich, die Herrschaft über den Tag und über die Nacht.

Und indem wir höher aufsteigen in den Ordnungen des Daseins, ist es auch damit nicht getan. Gott will die Welt nicht als ein Puppenspiel, bei dem er selbst alle Drähte in der Hand hält und kein Ding eine Bewegung machen kann, ohne dass Gottes Finger an seinen Gelenken zieht. Gott will eine lebendige Welt, Wesen, die ihren eigenen Weg gehen, die die Erde füllen und sich auf ihr tummeln. Und dafür wird die Reihe der Schöpfungshandlungen um einen neuen Akt vermehrt: zum ersten Mal heisst es »Gott segnete«. Was den Sternen am Himmel nicht gesagt war, das wird hier den Vögeln und den Fischen gewährt, denn sie verkörpern das Lebendige auf Erden, und der Lebendige Gott will eine lebendige Welt.

Und zu dieser lebendigen Welt gehört der Mensch. Und innerhalb der Daseinsstufe des Lebens steht der Mensch wieder auf der höchsten Stufe. Wir wissen ja alle, wie die

Erzählung das ausdrückt. Der Schaffung des Menschen geht eine feierliche Ankündigung voraus. Und der Mensch, fruchtbar und sich mehrend wie die Tiere, ist doch zugleich geschaffen im Ebenbild Gottes. Der Schöpfung angehörend und doch teilhaft eines göttlichen Anteils, von Gott gemacht und doch freier Herr seiner eigenen Entschlüsse, so steht der Mensch am Ziele dessen, worauf die ganze Schöpfung angelegt ist: von Gott in die eigene Verantwortung entlassen zu werden. Das drückt sich aus in dem neuen Wort, um das nun der Segen, wie er den Tieren gegeben war, erweitert wird: »Füllet die Erde und bemächtigt euch ihrer!«

Und damit hat die Schöpfung ihren Schlusspunkt erreicht, »und siehe, sie war sehr gut«. Und der Midrasch, die rabbinische Auslegung, nimmt sich bei der Exegese dieses Verses das Recht, das ihr zugestanden ist, die Buchstaben eines Wortes umzustellen – nur ein Beispiel, wie in der rabbinischen Welt gerade der Buchstabe es ist, der den Geist belebt – und liest statt »tov meod = sehr gut«: »tov adam = gut ist der Mensch«. Also: »Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe: Gut ist der Mensch«.

Aber freilich, wir müssen es wohl anders lesen, nämlich: Wenn der Mensch gut ist, dann ist die Welt sehr gut. Mit der Herrschaft über die Welt ist in des Menschen Hand die Verantwortung für die Welt gelegt. Unsere Weisen sagen: Zu jeder Zeit soll der Mensch die Welt so ansehen, als wäre sie zur Hälfte gerecht und zur Hälfte schuldig, und diese eine Tat, die er in diesem Augenblick tun will, gibt den Ausschlag, ob die Welt gerecht oder schuldig ist. Auf dich und deine Tat, jetzt und hier, kommt es an, von ihr hängt es ab, was aus der Welt wird, aus Meer und Land, aus Himmel und Erde und allen Planeten. Wir brauchen ja nicht viel weiter zu lesen und kommen an die Stelle, wo es heisst: »Und es leidete Gott, dass er den Menschen gemacht hatte auf Erden«. Denn »alles Sinnen und Trachten seines Herzens – nur böse ist es allen Tag«. Der Mensch ist böse und der Mensch ist gut, und beides ist wahr und beides gehört zusammen.

Und an uns und unserer Tat hängt der Bestand der Welt. Freilich, die Bibel erzählt, wie Gott nach der Sintflut beschliesst, nicht noch einmal die Welt zu verwüsten um des Menschen willen. Aber in unseren Tagen ist etwas Neues geschehen. Der Mensch hat seinen Schöpfungsauftrag ausgeführt und sich der Welt bemächtigt. Er hat die Kräfte der Natur sich dienstbar gemacht in einem Masse, das keine frühere Generation je für möglich gehalten hätte. Und nun ist er in seinem Siegeszug zu einem Punkt gelangt, der alledem, was wir bisher gesagt haben, einen verhängnisvoll neuen Sinn gibt: Zum ersten Mal, seitdem Gott Himmel und Erde geschaffen hat, verfügt der Mensch über die technischen Mittel, um die Welt zu zerstören. Er hat heute die unheimliche Macht, nicht nur sich selbst zu vernichten, sondern buchstäblich die Welt wieder in ein Tohu-wa-bohu zu verwandeln, Gottes Schöpfung dem ewig lauernden Abgrund in den Rachen zu werfen.

Niemand mag das so offen sagen, aber wir alle wissen, dass es so ist. So steht der Mensch heute da. Das ist die ungeheuerliche Verantwortung, die der Mensch von Stund an auf seinen Schultern trägt und der er sich wohl nie wieder wird entziehen können. Kann er diese Probe bestehen? Es ist genau so, wie unsere Weisen es gesagt haben: Die Welt ist in der Schwebe zwischen Sein und Nichtsein, und eine einzige Tat des Menschen kann den Ausschlag geben nach der einen oder nach der anderen Seite. Und die Mächte der Versuchung sind gewaltig. Sollte Gott den Menschen ganz wehrlos, ganz schutzlos dieser Versuchung

ausgesetzt haben? Sollte Gott, indem er seine Welt dem Menschen anvertraut hat, ihm gar nichts mitgegeben haben, um ihn vor sich selbst zu schützen? Ist wirklich mit der Einsetzung des Menschen als Herrn der Schöpfung das Letzte gesagt?

Und wir schauen noch einmal in unsere biblische Erzählung hinein, und wir staunen. Haben wir nicht bereits gelesen: »Und Gott sah alles, was er geschaffen hatte«? und war mit dem Urteil »Und siehe, es war sehr gut« nicht das Siegel der Endgültigkeit auf das Werk des Anfangs gedrückt? Und dennoch: Es gibt noch einen siebenten Tag. Am sechsten Tage war bereits »alles« geschaffen, und dennoch lesen wir »Und Gott vollendete am siebenten Tag die Arbeit, die er getan hatte«. Wie kann ein Tag, an dem nichts mehr geschaffen wird, trotzdem erst das Ende des Werkes bringen? Die Antwort der Bibel: Allerdings, nichts wird mehr am siebenten Tag geschaffen ausser – eben dieser siebente Tag selbst. Erst das Ruhen von dem Werk ist das Letzte, Erhabenste, um dessentwillen das Werk da ist. Und ein Stückchen davon kann jeder Jude, der den Schabbat kennt, jede Woche an sich nachspüren, wenn er die Last und die Hast von sich abgleiten fühlt, und ein Fünkchen der grossen Gottesruhe ergreift von ihm, von Seele und Leib, Besitz. Und nun erinnern wir uns noch einmal der Kette der Schöpfungstätigkeiten, an deren Hand wir vorhin die Stufenleiter der Daseinsordnungen der Welt hinangestiegen sind: Gott sprach, sah, dass es gut war, schied, nannte einen Namen. Und darüber hinaus entdeckten wir: Gott segnete; und auch der Segen hatte seine Stufenleiter, zuerst »füllt die Erde« und dann kam hinzu »bemächtigt euch ihrer«. Nun also, beim Sabbat haben wir wieder »Gott segnete«. Das haben wir wohl erwartet, denn wir sind ja nun auf dem Gipfel alles Geschaffenen. Aber nun ist es auch mit diesem Tätigkeitswort nicht mehr genug, und erst jetzt kommen wir zu dem allerletzten, allerhöchsten Wort, mit dem Gott seine Schöpfung entlässt: »Und Gott segnete den siebenten Tag und heiligte ihn.« Erst indem das Heilige in die Welt gesetzt ist, ist der Welt das Letzte gegeben, das Gott ihr zu geben hat. Dem Menschen, dem Herrn der Schöpfung, ist in der Schöpfung etwas gesetzt, das ihn über die Schöpfung hinauslangen lässt. Und damit ist ihm etwas gegeben, was nur er kennen kann von allen Geschöpfen des Himmels und der Erde. Wie wir es an dem grössten Tag des jüdischen Jahres¹ in unserem Gebet sagen: »Du hast den Menschen ausgesondert von Anbeginn und hast ihn erkannt, vor Dir zu stehen.« Gott hat den Menschen ausgesondert von all seinen Geschöpfen und ihm das Heilige mit auf seinen Weg gegeben. Der Mensch ist nicht schutzlos dem Gewoge seiner Triebe und Impulse anheimgegeben, es ist etwas über ihm aufgerichtet, zu dem er hinaufschauen kann, und von da aus mag sein Tun und Lassen seine Richtung bekommen. Von seiner Verantwortung wird ihm dadurch nichts genommen; im Gegenteil, nun, da das Antwortende ihm gegenübertritt, ist er erst in die rechte Verantwortung hineingestellt.

Der Mensch soll mit dem Heiligen leben. Wie aber findet das Heilige im Leben des Menschen seine Stätte? Wenn wir in der Bibel suchen, wo vom Heiligen die Rede ist, machen wir eine auffallende Entdeckung, auf die noch wenige gestossen sind: Nach jener Erzählung von der Einsetzung des heiligen Tages kommt in der ganzen Genesis das Wort »heilig« nicht mehr vor. Die Stammväter, bei allem Gewaltigen, was die Bibel von ihnen erzählt, heissen ihr nicht heilig. Vom Heiligen beginnt die Bibel erst da zu sprechen, wo ein Volk entsteht. Als dem Abraham

verheissen wird, dass er Stammvater sein soll, da heisst es noch: »Ich werde dich machen zu einem grossen Volke«. Erst wo das Volk am Sinai zusammensteht, da wird ihm gesagt: »Ihr sollt ein heiliges Volk sein«. Da erst verstehen wir ganz, was mit dem alten Wort gesagt ist: »Es ist nicht gut, dass der Mensch allein sei«. Seine wahre Bestimmung erlangt er erst, wo er daran geht, eine Gemeinschaft von Menschen zu erbauen. Erst wo Mensch mit Mensch lebt, wird dem Heiligen eine Stätte bereitet. Das Zehngebot gebietet und verbietet in der Einzahl des »du sollst«, aber gerade das Heiligkeitsgesetz heisst: »Heilig sollt *ihr* sein«. Der Talmud verhandelt einmal über das Heiligkeitsgebet, die Keduscha, die in unserem Gottesdienst nur gesagt wird, wenn mindestens eine Zehnzahl von Betern zusammen ist: »Woher weiss ich, dass der einzelne »heilig« nicht sagt«? Weil es heisst: »Auf dass ich geheiligt werde inmitten der Kinder Israel«. Zwischen den Menschen, zwischen den Gemeinschaften der Menschen soll das Heilige seine Wohnstatt nehmen auf Erden.

Wie Israel als Gemeinschaft gesehen ist, so auch die Völker der Welt. Abraham ist auf seinen Weg gestellt mit dem Wort: »Und durch dich sollen gesegnet werden alle Familien der Erde«. In Familien, in Gemeinschaften, baut sich die Menschheit auf. Was in Israel untrennbar vereinigt ist, Glaubensgemeinde und Volksgemeinschaft, mag bei den Völkern der Welt zweierlei Gestalt annehmen, in einer tiefverschlungenen Dialektik des Auseinander und Ineinander; aber erst in beidem zusammen wird die Menschheit ihrer Erlösung entgegengeführt. Die Erlösungsvision des Propheten erschaut ein Zion, zu dem »hinströmen werden alle Völker« und nicht atomisierte verlorene einzelne in grossen Massen. Durch Völker und Gemeinschaften will Gott uns zur einigen Menschheit führen.

Hier stocke ich, denn ich spreche zu Söhnen eines Volkes, mit dem sich Ungeheuerliches begeben hat. In einer Geschichtsstunde, die niemand vergessen kann und darf, hat sich ihr Volkstum in einen Moloch verkehrt, und nachdem das Volk aus dem Taumel wieder erwacht ist, gibt es viele, und gewiss gerade unter den Besten, denen es graut, wenn von ihrem Volkstum gesprochen wird. Ein guter deutscher Freund sagte mir vor wenigen Tagen: »Wenn man mir sagt: »So haben es deine Väter gemacht«, dann heisst das für mich: So ist es also falsch«. Gott gebe euch Deutschen, dass ihr es wieder vermögt, eures Volkes froh zu werden. Denn nur aus heilen Völkern erbaut sich die heilige Menschheit.

Und ein Wort darf ich von meinem umstürzten Volke sagen, daheim in Jeruschalajim und wo immer auf der Welt. Immer noch haben wir um die Anerkennung des Rechtes zu kämpfen, als Volk in der Familie der Völker zu leben. Gegen einen oft unverhüllt ausgesprochenen Vernichtungswillen hat unser Volk um seine Existenz zu kämpfen. Und ich darf es sagen: Ich bewundere, in wie hohem Masse das Volk bei Anspannung all seiner Kräfte dennoch auch an seiner Verantwortung für die Familie der Völker festgehalten hat. Aber die bange Frage ist: Werden wir weiter die Kraft haben, bei allem Feindlichen, was uns aus der Menschheit entgegentönt, unserer Menschheitsverantwortung treu zu bleiben? Gott gebe seinem Volke Kraft, Gott segne sein Volk mit Frieden.

Und so stehen wir da, wir alle, Menschen mit Menschen, wirken am Bau einer Menschheit und bangen um den Bestand der Welt. Und in dieser Sorge und in diesem Tun allein kann es sich weisen, was der Mensch ist. Wissen wir es? Können wir es finden? Als Kant seine berühmten drei Fragen gestellt hatte: Was können wir wissen, was

¹ Der grosse Versöhnungstag, Jom Kippur.

sollen wir tun, was dürfen wir hoffen, da fassten sie alle drei sich ihm zusammen in einer vierten Frage: Was ist der Mensch? Auch in der Bibel findet sich ebendiese Frage mit ebendiesen Worten, aber mit einem Unterschied: Sie ist nämlich nicht an den Menschen gerichtet, sondern an Gott. Und indem wir den Menschen in seiner ganzen Be-

drohtheit und seiner erschreckenden Verantwortung erkennen, können auch wir nichts anderes tun, als unsere Frage an Gott zurückzugeben. Indem wir in Sorge und Verantwortung an heiliger Stätte unsere menschlichen Schritte bedenken, treten wir an Gott heran und fragen: Adonai, mah adam – Herr, was ist der Mensch?

6 Zwei Ansprachen

I Papst Paul VI.: »... Im Geiste der Propheten werden Juden und Christen bereitwillig zusammenarbeiten ...«

Aus einer Ansprache am 24. November 1976*/**

Liebe Freunde!

... Wir sind glücklich, zu erfahren, dass so viele unserer Brüder aus dem Judentum die Errichtung unserer Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und die von dieser Kommission¹ erlassenen »Richtlinien und Vorschläge für die Erweiterung der Konzils Erklärung *Nostra aetate*, Nr. 4²« mit Befriedigung aufgenommen haben.

Was uns betrifft, so bringen wir unsere tiefempfundene Zufriedenheit über die Verbesserung der jüdisch-christlichen Beziehungen zum Ausdruck und hoffen gleichzeitig, dass diese Zusammenarbeit auch weiterhin dem gegenseitigen Verstehen und der gegenseitigen Achtung förderlich sein wird.

So findet sich unter anderem in den oben erwähnten »Richtlinien und Vorschlägen« der folgende Satz: »Im

Geiste der Propheten werden Juden und Christen bereitwillig zusammenarbeiten und sich auf allen Ebenen – auf der örtlichen, nationalen und internationalen – um soziale Gerechtigkeit und Frieden bemühen« (IV)³.

Reiche Möglichkeiten der Zusammenarbeit eröffnen sich vor uns, die wir der »jüdischen und christlichen, auf dem Wort Gottes beruhenden Tradition« angehören und »um den Wert der menschlichen Person, des Abbilds Gottes, wissen« (ebd.)

Unsere Aufrufe zum Frieden treffen sich mit den Ihren zur Anerkennung von Würde und Wert des menschlichen Lebens. So lautet unser Leitspruch für den kommenden Weltfriedenstag: »Willst du den Frieden, so verteidige das Leben!« – verteidige das menschliche Leben gegen alles, was es verletzen, schwächen, entehren oder zerstören könnte!

Ja, der Gott der Gerechtigkeit und des Friedens, der Herr über das Leben, ist unser gemeinsamer Vater und der Ursprung unserer Verbrüderung. Auf Sie alle rufen wir sein Licht und seine Kraft herab.

* An den Verband zum Kampf gegen die Diskriminierung.

** Unter der Überschrift: »Die Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden«, in: »L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache« (6/49). Vatikanstadt, 3. 12. 1976.

¹ S. IR XXVI/1974, S. 74.

² a. a. O., S. 3 ff.

³ a. a. O., S. 5.

II Mit den Juden von Marseille

Ansprache von Roger Etchegaray, Erzbischof von Marseille, Vorsitzender der französischen Bischofskonferenz, anlässlich der Einführung eines neuen Grossrabbiners am 4. April 1976

Aus dem Diözesanblatt der Diözese Marseille »Foi et »Nouveau Monde« (No. 13) 4. 4. 1976 p. 297 entnehmen wir den Leitartikel und geben ihn in Übersetzung aus dem Französischen wieder.

Zeichen der Zeit: Während einer meiner jüdischen Freunde, André Chouraqui, die Evangelien »Les quatre Annonces« in einem Französisch veröffentlicht, das die Atmosphäre ihres Mutterbodens wieder einfängt, bin ich eingeladen, das Wort zu ergreifen bei der Amtseinführung des neuen Grossrabbiners Joseph Sitrouk, dem Nachfolger von Israël Salzer. Man kann mit Recht sagen, dass die phönizische Stadt der jüdischen Bevölkerung eine immer freundliche Stadt gewesen ist, die sich seit dem Auszug aus Nordafrika auf eine Zahl von 60 000 beläuft, wodurch Marseille in Frankreich an zweiter und in Europa an vierter Stelle steht. Die israelitische Gemeinschaft in unserer Mitte zählt 20 Synagogen,

von denen die ganz hochfeine des Stadtteiles St. Marguerite eben eingeweiht wird.

Aber wir gehen neben den Juden einher, ohne sie zu kennen. »Die jüdische Existenz« (Titel eines bewunderswerten Buches von André Néher, Editions du Seuil 1962) in ihrer heiklen Lage, aber auch mit ihrem unzerstörbaren Glauben, enthält einen für uns ständigen Appell, unsere christliche Existenz zu vertiefen. Die Kirche zieht ihre Kraft unmittelbar aus den Wurzeln des Ölbaums, der das jüdische Volk ist und auf den die Zweige des wilden Ölbaums – die wir sind – aufgepfropft werden (Röm 11, 16). Es ist der heilige Paulus, der uns daran erinnert: »Denke nicht hochmütig. Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11, 18). Ich lade Sie ein, dieses erstaunliche Kapitel 11 des Römerbriefes wieder zu lesen und dabei über die besondere Berufung

dieses Volkes zu meditieren, das sich dem Hören des Wortes (*»Shema Israel«*) geweiht hat, mehr noch, einem vertrauten Dialog mit Gott. Der Jude ist der, der »Gott schafft« als den einzigen Partner, aber der sich nicht mit Worten zufrieden gibt, denn seine Religion drückt sich darin aus, dass sie vor allem ein Lebensziel ist, der Tag und Nacht anhängt dem wahren und treuen Gott, dem Ewigen (Dt 7, 9),¹ »um der Heiligung seines Namens willen«.

Wenn es Menschen gibt, die die Juden verstehen können, die sie verstehen sollen, dann sind dies die Christen. Wir sagen das im demütigen Geist der Reue, wie das F. Lovsky so gut bezeugt in »La déchirure de l'absence« (Calman-Lévy, 1971), eines der tiefsten Bücher über die Beziehungen der Kirche Christi und dem Volk Israel. Ich

¹ So erkenne dann, dass der Ewige, dein Gott, Gott ist, der treue Gott, der da bewahrt den Bund und die Liebe denen, die ihn lieben und seine Gebote halten bis zu tausend Geschlechtern (In: Tur-Sinai [H. Torczyner] Die Hl. Schrift. Jerusalem 1954, S. 599). [Anm. d. Red. d. FR.]

wünsche, dass unsere Stadt ein Vorbild für diese gelebten Beziehungen im Alltag des Lebens von Marseille sein möge.

In der »Göttlichen Komödie« fordert Dante die Juden auf, ihre Hoffnung aufzugeben. Der grosse Mystiker des zeitgenössischen Judentums, Franz Rosenzweig, vermerkte dazu, von diesen Versen erschüttert: »Wir könnten alles aufgeben, mit Ausnahme von Hoffnung«, und er zitierte diesen Midrasch: »Wenn der Jude vor dem göttlichen Thron erscheinen wird, wird ihm nur eine einzige Frage gestellt werden: »Hast du auf die Erlösung gehofft?«, alle anderen Fragen«, fügte der Schriftsteller hinzu, »werden an euch Christen gestellt werden. Bis dahin lasst uns unsererseits vorbereiten, um im Glauben vor dem Ewigen zu erscheinen« (zitiert von Néher, p. 232).

Schalom, Friede der jüdischen Gemeinschaft von Marseille, Friede den Juden Frankreichs, Frieden über das Heilige Land, Friede unter allen Völkern, *Schalom!*

7 Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht*/**

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

1. Die Zwillingsbegriffe Partikularismus und Universalismus sind im Lauf der Geschichte nicht nur durch Judentum und Christentum unterschiedlich interpretiert worden, sondern auch durch verschiedene gesellschaftliche und politische Ideologien. Dass das religiöse Verständnis vor Begriffen, die nicht ausschliesslich dem religiösen Bereich angehören, stets von Stimmungen, Formen und Haltungen beeinflusst worden ist und beeinflusst wird, die in der sozio-politischen Dimension vorherrschend sind, ist unvermeidlich. In unserer Generation hat sich die Dichotomie zunehmend zu einem völligen Widerspruch zwischen den beiden Begriffen erhärtet. Partikularismus und Universalismus werden sehr oft als zwei sich gegenseitig ausschliessende Konzepte und ideologische Bestrebungen angesehen.

2. Während das Judentum es emphatisch ablehnt, Partikularismus und Universalismus als sich gegenseitig ausschliessende Begriffe anzusehen, bejaht das Christentum im allgemeinen eine solche Definition. Die Erwartung einer vollen Gleichheit aller Menschen im künftigen Gottesreich ruft im gläubigen Christen das Bewusstsein gegenseitiger Verpflichtung und Solidaritätssinn im Rahmen einer konstituierten Gemeinschaft hervor: die Kirche als Leib Christi. Der einzelne und die Gemeinschaft sind dazu berufen, den Weg zur Verwirklichung einer allumfassenden Zukunftsgesellschaft vorzubereiten, indem sie diese in der aktuellen Geschichte zunehmend vorwegnehmen.

Das Idealbild sieht implizite und explizite die schliessli-

che Konversion aller Menschen zum einen und einzigen Glauben vor, der Universalreligion der Menschheit, Hegels »absoluter Religion«. Andere gesellschaftliche Bindungen und Strukturen zur Mittlerschaft zwischen dem einzelnen und der endgültigen Einheit, d. h. der Kirche, sind überflüssig, ja unzulässig. Die Kirchengemeinschaft ist Weltgemeinschaft.

Die auf dem Erwählungsbegriff basierende universalistische Ideologie trägt den Keim der Hybris der Selbstgerechtigkeit nicht weniger in sich als der partikularistische Begriff der Auserwähltheit. Der sich auf die erhabene Vision einer vereinten Menschheit gründende direkte Universalismus kann leicht Verachtung für einzelne und Gruppen, die nicht das Licht gesehen haben, hervorrufen. Da diese Art des Universalismus sich als einziger legitimer Weg zum Heil der Menschheit versteht – *nulla salus extra ecclesiam* –, fühlen sich seine Verfechter leicht berechtigt, ja bestimmt, zur Anwendung nicht nur missionarischer Überredung, sondern krassen Zwangs, um den Widerspenstigen diesen Universalismus aufzudrängen¹.

¹ Auch die Kirche distanziert sich heute zunehmend von extremen Auslegungen des Satzes. Vgl. dazu: »Die dogmatische Konstitution über die Kirche »Lumen gentium«, Kapitel II, Art. 16: »Diejenigen endlich, die das Evangelium noch nicht empfangen haben, sind auf das Gottesvolk auf verschiedene Weise hingeeordnet. In erster Linie jenes Volk, dem der Bund und die Verheissungen gegeben worden sind und aus dem Christus dem Fleische nach geboren ist (vgl. Röm 9, 4–5), dieses seiner Erwählung nach um der Väter willen so teure Volk: die Gaben und Berufung Gottes nämlich sind ohne Reue (vgl. Röm 11, 28–29). Der Heilswille umfasst aber auch die, welche den Schöpfer anerkennen, 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. Aber auch den anderen, die in Schatten und Bildern den unbekannten Gott suchen, auch solchen ist Gott nicht ferne, da er allen Leben und Atem und alles gibt (vgl. Apg 17, 25–28) und als Erlöser will, dass alle Menschen gerettet werden (vgl. 1 Tim 2, 4) ...« (Anm. d. Red. d. FR.)

* In: Jewish-Christian dialogue. Six years of christian-jewish Consultations, The quest for World Community: Jewish and christian perspectives. Published by the International Jewish Committee on Interreligions Consultations and the World Council of Churches' Subunit on Dialogue with the People of Living Faiths and Ideologies. Genf 1975, S. 36–42.

** Veröffentlicht mit freundlicher Genehmigung von Professor Shemaryahu Talmon.

Jede Opposition gegen die Verwirklichung dieses als »objektiv« angesehenen Universalismus muss ausgerottet werden, denn sie entspringt beinahe definitionsgemäss einem eigenwilligen »subjektiven« Egotismus. Individuen und Gruppen, die beharrlich ausserhalb der Struktur dieses »partikularistischen Universalismus« stehen, müssen wie in der Vergangenheit der Gefahr der möglichen Vernichtung gewärtig sein.

3. Eine sich vorwiegend bei westlichen Liberalen äussernde ideologische Tendenz befürwortet die Aufhebung jeglicher institutionalisierter Grenzen und Beschränkungen im sozio-politischen Organisationsbereich und stimmt hierin, trotz gänzlich verschiedener Beweggründe, mit der oben dargestellten christlich-universalistischen Haltung überein. Der resultierende, sich »progressiv« nennende Universalismus verneint instinktiv das Beharren anderer Gruppen auf ihrem Recht zur partikularen Identität und bekämpft es aktiv. Das Judentum mit seinen historisch spezifischen Sitten und Bräuchen stellt eine völlig andere Ideologie dar, die durch die Wiederherstellung Israels als eigenständige politische Einheit noch unterstrichen wird. Dieser tatsächliche Partikularismus ist bei Universalisten als Ausdruck einer unangenehmen religiös-politischen Engstirnigkeit verrufen. Die Verwechslung von »Partikularismus« als Wirklichkeit mit »Partikularismus« als Normbegriff in bezug auf das Judentum macht eine erneute Analyse der Probleme und der ihnen im Ideensystem des Judentums zugewiesenen Rolle unbedingt notwendig.

4. Es muss von vornherein gesagt werden, dass dieser Darstellung enge Grenzen gesetzt sind, denn das Judentum ist bei der Interpretation seines eigenen Erbgutes keineswegs monolithisch. Man kann kaum den verschiedenartigen Nuancen gerecht werden, die in diesem Zusammenhang bei der Diskussion innerhalb des Judentums sichtbar werden und die z. T. sogar in den Grundprinzipien voneinander abweichen. Abgesehen davon hängt die Interpretation von Partikularismus und Universalismus und der ihnen in der Gesamtstruktur des jüdischen Denkens zugewiesenen Rolle zum grossen Teil von spezifischen historischen Situationen ab. Die Variationen, auf die jüdische Denker verschiedener Generationen Gewicht legen, sind oft das unmittelbare Resultat äusserer politisch-religiöser Bedingungen und die jüdische Reaktion darauf. Solche Umformulierungen der Begriffe Partikularismus und Universalismus bestimmen weitgehend die jüdische Haltung gegenüber der Aussenwelt. Ein Versuch, das Wesen des jüdischen Partikularismus und Universalismus darzustellen, muss daher notwendigerweise selektiv sein. Man kann nur hoffen, die wichtigsten Aspekte, die das jüdische Denken diesbezüglich leiten sollten, festzustellen, mag auch die historische Realität, wie es tatsächlich zu Zeiten der Fall war und ist, davon abweichen, ja ganz offen die aus den grundlegenden, normativ-jüdischen Quellen abgeleiteten Prinzipien verletzen.

Zwischen die Idee
Und die Wirklichkeit
Zwischen die Eingebung
Und die Handlung
Fällt der Schatten^{1a}.

5. Jüdischer Partikularismus als auch universalistisches Drängen des Judentums sind in der biblischen Ideenwelt beheimatet, und von dorthin muss jegliche Diskussion dieser beiden Aspekte ihren Ausgang nehmen.

Von allem Anfang an bestätigt das biblische Denken »Partikularismus« als *universale empirische Tatsache* und »Universalismus« als einen Wert und als besonderes Endziel in Israels einzigartigem Monotheismus. Der Partikularismus des einzelnen drückt sich nicht in Einsamkeit und »Einzigartigkeit« aus – denn nur Gott ist »einzig« –, sondern eher in verschiedenen Kristallisierungen der kollektiven Besonderheit: Familie, Sippe, Stamm, Glaubensgemeinschaft, Volk, Nation, freiwillig eingegangene Mitgliedschaft. Das Judentum versucht, dem fragmentarischen Leben des einzelnen auf dem Weg über die Projektion auf soziale Strukturen Gültigkeit zu verleihen und ihn dadurch vor direkter, unentschärfter Konfrontation mit einer unpersönlichen Universalgesellschaft zu bewahren. Das Ich ist also der Prüfstein, den man an uneigennützig Beziehungen anlegen muss: Liebe zum Nächsten und Liebe zum eigenen Ich sollten einander gleich sein. Auf die gesellschaftliche Ebene und Beziehungen zwischen einzelnen Gruppen angewendet, werden kollektive Besonderheiten und partikulare Identität zum Fundament aller allgemeinen und universalen Strukturen: »Das Ideal der Religion Israels war eine Gesellschaft, in der die Beziehungen des einzelnen zu seinem Mitmenschen von dem Prinzip »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, beherrscht war.«²

6. »Partikularismus« und »Universalismus« schliessen sich nicht gegenseitig aus, sondern ergänzen sich. Auf tatsächliche Lebenssituationen angewendet, verursacht diese beinahe axiomatische Behauptung offensichtliche Schwierigkeiten, und das Problem, ein Prinzip auf eine spezifische Situation anzuwenden, tritt in voller Kraft auf. Einerseits besteht die Gefahr, Tatsachen in ihrer Relativität nach visionären, absoluten Massstäben zu beurteilen; andererseits bewirkt Zweckdienlichkeit, dass das Ideal kurzfristigen, praktischen Erwägungen unterworfen wird. »Es stimmt«, sagt Martin Buber, »dass wir nicht im Zustand vollkommener Gerechtigkeit (und mehr noch, vollkommener Liebe, S. T.) leben können. Zur Erhaltung der menschlichen Gemeinschaft müssen wir oft diesbezügliche ungerechte Entscheidungen hinnehmen. Es kommt aber darauf an, dass wir uns in jeder Entscheidungsstunde unserer Verantwortung bewusst sind und unser Gewissen befragen, um genau abzuwägen, wieviel zur Erhaltung der Gemeinschaft notwendig ist, um gerade so viel und nicht mehr in Kauf zu nehmen.«³ Angewandte jüdische Ethik versteht diese komplementären Aspekte der gesellschaftlichen Realität und versucht, die unvermeidliche Spannung zwischen beiden zu mildern. In Anerkennung der Unzulänglichkeit unserer historischen Welt fügt sich das Judentum darein, dass eine Idealstruktur der menschlichen Gesellschaft erst »am Ende der Tage« verwirklicht werden kann. Das Wissen um die Beschränkungen des kollektiven Lebens auf allen Gebieten der historischen Welt erzeugt aber keine Untätigkeit. Das Judentum hat sich seit den biblischen Tagen des Anfangs bis zur heutigen Stunde mit internen und externen Problemen auseinandergesetzt, die sich aus der Spannung zwischen verschiedenen Gemeinschaften ergaben, und hat ihre Bewältigung den besonderen Bedürfnissen der jeweiligen historischen Situation angepasst. Die Wertung der Geschichte veranlasst den Juden, sein Erbgut bereitwillig zu reinterpretieren und selbstkritisch auf neue Bedingungen und Erfordernisse einzugehen.

^{1a} T. S. Eliot, »The Hollow Man«, in *Collected Poems* (London: Faber & Faber, 1966).

² George Foote Moore, »Judaism«, in *Historia Religionum*, C. Jouco Bleeker and Geo. Widengren, eds. (Leiden: E. J. Brill, 1971), II, 156.

³ Martin Buber, »Hebrew Humanism«, in *Israel and the World* (New York: Schocken, 1971), 246.

Diese Haltung lässt sich nutzbringend auf die Umdefinierung grundlegender jüdischer Begriffe im Kontext dieser Diskussion anwenden: die Suche nach einer besseren Weltordnung.

7. Es scheint, dass hierbei die Idee der »Erwählung« unbedingt einer neuen Definition bedarf. Der Gedanke des »auserwählten Volkes«, der ins Christentum hineingenommen wurde, ist zwar ein Kernbegriff, aber die ihm zugrunde liegende Haltung, dass »Ausgezeichnetsein« gleichbedeutend ist mit »Ausgezeichnetheit« steht im Widerspruch zu einer geplanten Weltordnung, deren Grundlage die allgemeine Gleichheit bildet. Das Judentum muss die Erwählungslehre, sofern sie nicht Dienst und Andersartigkeit, sondern Überlegenheit bedeutet, zurückweisen, denn sie enthält den unannehmbaren Gedanken einer automatischen Vorzugsstellung des jüdischen Kollektivs vor dem Schöpfer, im Gegensatz zu anderen Glaubens- und Volksgruppen. In einer auf inhärenter Gleichheit aller Menschen beruhenden Weltgemeinschaft kann einem Kollektiv das Beiwort »erwählt« im Sinne moralischer Überlegenheit nur von einer anderen Gruppe verliehen werden, vorausgesetzt, dass es sich solcher Auszeichnung durch exemplarische Lebensweise würdig erwiesen hat.

8. Die synchronische Ausweitung des einzelnen ins Kollektiv hinein wird durch die diachronische Ausweitung ergänzt. Der Mensch in seiner Gesamtheit überbrückt die Lücke zwischen vorangehenden und zukünftigen Generationen. Das Kollektiv gibt daher dem einzelnen die Gewissheit der Kontinuität über seine eigene begrenzte Lebensspanne hinaus. Aus der Kollektivität erwächst Geschichtsbewusstsein, das seinerseits das Kollektiv untermauert und stärkt. Geschichtsbewusstsein trägt zur Überwindung des Fragmentarischen im Menschen bei, das zur Aussichtslosigkeit und letztlich zur Zerstörungswut führen kann. Die Gewissheit, Glied einer Kette von Generationen zu sein, regt zur Erhaltung ererbter Werte an, und das Wissen um die Aufgabe, diese Werte unter ständig wechselnden Umständen an künftige Generationen weiterzugeben, führt zur Bereitschaft, sie im Licht neuer Erfahrungen zu reinterpretieren. Eine ständige Umbildung ererbter Werte macht den Juden geneigt, diese Werte auf breitere Gemeinschaften anzuwenden.

9. In einer Zusammenfassung der jüdischen Grundideen über die Dichotomie »Partikularismus-Universalismus« muss gesagt werden, dass das Judentum Partikularismus als ein unleugbares Prinzip der menschlichen Existenz anerkennt. Das Judentum verleiht dem tatsächlichen, bestehenden Partikularismus, wie man ihn in allen Lebenssituationen erfährt, eine geistige Dimension, indem man ihn als von Gott angeordnet versteht. Er ist ein Grundphänomen des menschlichen Zustandes seit den Tagen der Schöpfung, auf natürlichem, anthropologischem, ethnischem, gesellschaftlichem und politischem Gebiet. Besonderheit schliesst die Verschiedenheit und, bis zu einem gewissen Grade, Getrenntheit von Menschen ein, unter der einigenden Oberherrschaft des Schöpfers, der über die Menschheit regiert. Das Judentum bejaht die daraus erwachsende Verschiedenheit im Bereich des menschlichen Geistes. Es erkennt die Vielfalt der religiösen Erfahrungen, die in verschiedenen und verschiedenartigen kultischen Praktiken ihren Ausdruck finden, als eine Realität der menschlichen Geschichte an. Entscheidungsfreiheit in geistlichen Dingen wird als unveräusserliches Recht aller Menschen als Individuen und als Mitglieder bestimmter Kollektive, d. h. gesellschaftlich-religiöser Gemeinschaften, verstanden.

10. In der Geschichte ist durch die menschliche Sündhaftigkeit eine positiv verstandene Besonderheit in Entzweiung ausgeartet. Die Entwicklungen, durch die Vereinzelung von Individuen und Arten als auch die Besonderheit von Gruppen in feindliche Gegnerschaft und Hass entarteten, sind in der Bibel in einer Reihe von Episoden aus vorsintflutlichen und »prähebräischen« Zeiten lebendig dargestellt. Die Adam-Eva-Schlange-Feindschaft (Gn 3, 14–15) versinnbildlicht die Trennung des Menschen von anderen Gattungen. Kains Brudermord an Abel symbolisiert anthropologisch die Untergrabung der Individualität zu egotistischer Rivalität (Gn 4, 3 ff.). Die Entzweiung rührt nicht nur von einer fehlgeleiteten Individualität her, sondern entsprechend der biblischen Erzählung auch von falsch verstandener Universalität. Diese wird beispielhaft an der Episode vom Turmbau zu Babel dargestellt (Gn 11, 1–9): Bis dahin »war auf der ganzen Erde eine Sprache und einerlei Worte« (oder möglicherweise, »einerlei Ziele«). Übermässiges »Einssein« bewirkte Hybris gegenüber dem wirklichen Einen, dem Schöpfergott, und wurde mit der entzweierenden Zerstreuung der Menschheit bestraft, die den menschlichen Zustand bis zum »Ende der Tage« charakterisiert. Die historische, trennende Partikularität wird als Unterbrechung zwischen der göttlich festgesetzten, abgestimmten Verschiedenheit zur Zeit der Schöpfung und der wiederhergestellten, verbindenden Einheit von Mensch und Tier, von Nation und Nation in der Zeit der »letzten Tage« angesehen.

11. Das Judentum hat den »Universalismus« zum letzten Ziel gemacht, auf dessen Erreichung die Menschheit ihre Anstrengungen richten soll. Alle Menschen und Völker werden gemahnt, ihre Hoffnungen auf die Vision der »letzten Tage« zu richten, eine kosmische Situation, in der die historisch-existentiellen Spannungen zwischen Partikularismus und Universalismus zur Ruhe gekommen sind. Alle werden friedfertig am Universum teilhaben, unter der gerechten Leitung des Schöpfers, dem alle Völker Ehre erweisen werden. Wie im Anfang, d. h. in prähistorischen Zeiten, so wird in den letzten Stadien der menschlichen Geschichte der Universalismus zur Wirklichkeit werden, nicht durch die Beseitigung des Partikularismus – sei er nun anthropologisch, glaubensmässig oder sozio-politisch –, sondern im Gleichklang der Arten und Besonderheiten. Israels universalistische Vision drückt sich in der Harmonie zwischen einzelnen Menschen und einzelnen Völkern aus, die den »Einen Allerhöchsten« anbeten, in der mannigfachen Wesenheit der Gottheit. Israel wird zwar Gottes »besonderes« Volk, *am segulah*, bleiben (Ex 19, 5; Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18; Mal 3, 17); aber in gleicher Weise wird jedem Volk, innerhalb seines eigenen Glaubens, eine besondere Stellung und Beziehung zu Gott eingeräumt. »Und sitzen wird jeder unter seinem Weinstock und unter seinem Feigenbaum, und keiner stört, denn der Herr der Heerscharen hat gesprochen. Alle Völker mögen gehen, jegliches im Namen seines Gottes; wir aber wollen gehen im Namen des Herrn, unseres Gottes, für immer und ewig« (Mich 4, 4–5). Das Judentum sagt den Völkern *salus extra synagoga* zu.

12. In diesem Zusammenhang gewinnt die jüdische Vorstellung, dass das Leben innerhalb der Gesellschaft auf einem festen Kodex von gesetzlichen Vorschriften und Verfügung basiert, besondere Bedeutung. Das Zusammenwirken von einzelnen und gesellschaftlichen Körperschaften muss durch göttlich verkündete und normativ erläuterte Statuten reguliert werden, die die ganze

Menschheit, wenn auch in verschiedenem Grade, angehen. Jüdischer Universalismus ist auf einer gesetzlichen Basis gegründet, an der die ganze Menschheit teilhat, nämlich den sieben noachidischen Gesetzen, den sieben Säulen menschlichen Zusammenlebens. Jüdischer Partikularismus wird offenbar in der Überstruktur von Geboten und Gesetzen, welche die Besonderheit des Judentums festlegen. Im idealen »Reich der Völker« werden diese freiwillig ihren souveränen Willen unter die überzeugende Kraft des göttlichen Richters beugen (Jes 2, 1–4; Mich 4, 1–4). Göttliche Gerechtigkeit wird im israelitischen Staat unter der gerechten Leitung der israelitischen Könige offenbar werden (Jes 11, 1–5). Die ordnende Kraft des Göttlichen und menschlich-königliche Rechtspre-

chung werden allen Zwiespalt überwinden, der intern aus falsch verstandenem Partikularismus zwischen Juda und Ephraim (Jes 11, 12), extern zwischen Israel und den Völkern (Jes 19, 24–25) und zwischen den Völkern untereinander entstanden ist, während ihre Besonderheit unversehrt bleibt.

In dieser biblischen Vision enthüllt sich Israels Verständnis der »Weltgemeinschaft« als einer »Gemeinschaft von Gemeinschaften« in reinsten und verdichtetster Form. Zwischen die besondere, subjektive Ebene der einzelnen menschlichen Existenz und den universal-objektiven Bereich der Weltgemeinschaft postuliert das Judentum das nicht-universale, aber transsubjektive Gepräge der Gruppe, gleich welcher Art oder Bestimmung.

(Aus dem Englischen von Helga Croner)

8 Offenbarung, Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs

Bericht über ein Forschungsgespräch in der »Wolfsburg«,
der Katholischen Akademie des Bistums Essen,
vom 15.—17. September 1976*

Von Professor Dr. Georg Scherer, Essen

An der Tagung, die einer Begegnung von Christen und Juden dienen sollte, nahmen von jüdischer Seite u. a. teil:

Prof. Dr. Jehoshua Amir, Jerusalem; Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel; Prof. Dr. Shemaryahu Talmon, Jerusalem.

Die christliche Seite wurde u. a. vertreten von: Prof. Dr. Bernhard Casper, Augsburg; Dr. Willehad P. Eckert OP, Köln; Prof. Dr. Richard Schaeffler, Bochum; Prof. Dr. Hans-Jürgen Verwey, Essen; Prof. Dr. Georg Scherer, Essen (Leiter der Kath. Akademie »Die Wolfsburg«). Das Denken Franz Rosenzweigs kann darum im besonderen Masse als Ausgangspunkt einer solchen Begegnung verstanden werden, weil Rosenzweig u. a. eine eigene Theorie des Verhältnisses von Synagoge und Kirche entwickelt hat. Die Tagung erhielt einen besonderen Akzent dadurch, dass der Verlag Nijhoff, Nijmegen, welcher eine Ausgabe der Schriften Rosenzweigs herausgibt, während der Tagung ein erstes Exemplar der Neuauflage des Hauptwerkes von Franz Rosenzweig, des »Sterns der Erlösung«, vorstellen konnte.

Das erste Referat von Richard Schaeffler über das Thema »Der Offenbarungsbegriff – Die Frage nach Kriterien seines sinnvollen Gebrauchs« fasste Offenbarung als einen meta-sprachlichen Reflexionsbegriff auf. Damit wurde deutlich, dass der Offenbarungsbegriff eine sprachkritische Funktion hat. Diese kritische Funktion bezeichnet Schaeffler als strukturell-limitativ: Offenbarungsrede will sich nämlich immer abgrenzen gegen das Reden aus blosser Menschenweisheit, wie Schaeffler am neutestamentlichen Gebrauch des Offenbarungsbegriffs deutlich machte. Dabei hob er hervor, dass immer beachtet werden müsse, was jeweils als die blossen Menschen-

weisheit angesehen wird, gegen die sich die Offenbarungsrede abgrenzt. Die Abgrenzung hat den Sinn, die Unverfügbarkeit der Offenbarungswahrheit, die Unterscheidung zwischen Erwählten und Nichterwählten und schliesslich die Freiheit der Offenbarung und Erwählung durch Gott herauszustellen. Daraus ergibt sich, dass der Offenbarungsbegriff bedeutungslos wird, wenn er universalisiert, d. h. über den Bereich der konkret-geschichtlichen Offenbarung hinaus ausgeweitet wird. Er wird unscharf, wenn er nicht eindeutig bestimmt, wogegen er sich abgrenzt. Er wird beliebig, wenn er das, wogegen er sich abgrenzt, nicht als konkret gegeben aufweisen kann, sondern als Schatten seiner selbst konstruiert. Daher gilt grundsätzlich: Offenbarung ist nur sinnvoll, wenn der Mensch als Mensch in einem Frage-Horizont steht, innerhalb dessen ihm das zu Offenbarende verhüllt bleibt und diese Verhüllung durch die offenbarende Enthüllung aufgehoben wird. Daraus folgt, dass die Abgrenzungsfunktion des Offenbarungsbegriffs qualitativ verstanden werden muss: Was ist so, dass es das »Vergehen von Hören und Sehen« voraussetzt und ein neues Auge und Ohr verlangt, um wahrgenommen zu werden? Als weitere Elemente des Offenbarungsbegriffs wurden durch Schaeffler Personalität und Freiheit namhaft gemacht. Damit bezog Schaeffler bereits eine Position, die insofern mit dem Denken Rosenzweigs übereinstimmt, als auch dieser sich gegen die Versuche der idealistischen Dialektik wehrt, Offenbarung als eine ontologisch notwendige, Natur und Geschichte übergreifende Totalität zu verstehen. Betont man allerdings in dieser Weise die Freiheit und Souveränität des sich offenbarenden Gottes, so taucht die Frage auf, wie der Offenbarungsinhalt zwischen Gott und Mensch kommunizierbar werden kann. Überraschenderweise konnte Schaeffler in diesem Zusammenhang auf Platon zurückgreifen, der dort von einem

* Die Referate und ein Diskussionsbericht werden 1977 oder 1978 von der Kath. Akademie des Bistums Essen im Ludgerus-Verlag in Essen veröffentlicht werden.

»Zuteilwerden« spricht, wo sich dem Menschen das eröffnet, was dem Denken die Kraft und dem Gedachten die Erkennbarkeit verleiht. Im Anschluss an diese Bemerkung Schaefflers wurde in der Diskussion der Versuch unternommen, die Zusammengehörigkeit transzendentaler Strukturen des menschlichen Geistes mit einem Offenbarungsereignis zu denken, welches letztlich im Sinne Rosenzweigs als ein Angesprochensein durch Gott verstanden werden darf. Sollte sich eine solche Möglichkeit des Denkens eröffnen, so liesse sich die von Rosenzweig angegriffene klassische Metaphysik, die Transzendental-Philosophie und ein vom Ereignis im Sinne Heideggers ausgehendes Denken, sowie das »neue Denken« Rosenzweigs als ein dialogisches miteinander vermitteln. Allerdings betonte Schaeffler nachdrücklich, dass es bei der Offenbarung im jüdischen und christlichen Sinne nie nur um die Eröffnung eines neuen, individuellen Horizontes geht, sondern um ein Geschehen, das von vornherein auf Intersubjektivität zielt. Es scheint, dass das Denken Rosenzweigs in dieser Frage weiterführen könnte.

Im zweiten Referat wandte sich *Bernhard Casper* unmittelbar dem Werk Rosenzweigs zu. Sein Thema lautete: »*Offenbarung im Sprachdenken Franz Rosenzweigs*«. Casper machte deutlich, dass Rosenzweigs Hauptwerk »Der Stern der Erlösung«, in welchem er sein »neues Denken« formuliert, im Grunde als ein »Bibelkommentar ohne Text« zu verstehen sei. Dabei lässt sich Rosenzweig von dem Grundanliegen leiten, das Ursprüngliche biblischer Offenbarung in der Überwindung der idealistischen Verstellungen eines genuinen Offenbarungsverständnisses aufs neue herauszuarbeiten. Gegenüber dem idealistischen Versuch, die gesamte Wirklichkeit aus der Setzung durch das Denken abzuleiten, beruft sich Rosenzweig auf das ursprüngliche Recht der Erfahrung, wobei Erfahrung nicht im kantischen Sinne kategorialer Erfahrung verstanden wird, sondern umfassender als das Sich-einlassen des Menschen auf die von ihm unabhängige Wirklichkeit dessen, was nicht er selbst ist. Für den Idealismus hängt, so führte Casper aus, die Möglichkeit von Identität daran, dass der Geist sich in allem wiederfindet und er auf nichts zu stossen braucht, das unabhängig von ihm wäre. Identitätsdenken im idealistischen Sinne besagt: Geist in allem er, und nur er! Für Rosenzweig dagegen ereignet sich Identität grundsätzlich im »Zwischen« von Interpersonalität. Darum gewinnt die Sprache für ihn eine entscheidende Bedeutung. Hier taucht für Rosenzweig das Unverfügbare auf, von welchem Schaeffler in seinem Einleitungsreferat gesprochen hatte. Analog zu Kierkegaard, den Rosenzweig aber nur am Rande erwähnt, während er sich häufiger auf Kant beruft, entdeckt Rosenzweig die Unableitbarkeit des Einzelnen in seiner Freiheit: Individuum triumphans! Damit soll aber kein Individualismus begründet werden, sondern vielmehr die Voraussetzung erscheinen, unter der das interpersonale Geschehen von Sprache und Offenbarung als Sprachgeschehen steht. Rosenzweig geht von den drei Urphänomenen aus, welche er als unhinterfragbare Voraussetzungen jedes Denkens und der gesamten menschlichen Praxis ansieht: Gott, Mensch, Welt. Nach Rosenzweig ist eine Rückführung zweier dieser Urphänomene auf eines problematisch. Das Denken findet hier zu keiner gültigen Orientierung, weil sich diese drei Urphänomene voreinander verschliessen, isoliert nebeneinanderstehen und jedes für sich das All, die Totalität schlechthin sein will, während sie in Wirklichkeit nur ein Ganzes, aber gerade nicht das All darstellen. Rosenzweigs Absicht ist es nun, zu zeigen, dass diese Ver-

schlossenheit dort aufgebrochen wird, wo sich in der Sprache Personen frei füreinander öffnen, der Mensch zur »sprechenden Seele« wird. Dabei wird von Rosenzweig vorausgesetzt, dass sich das Reden des Menschen immer in irgendeiner Weise auf die Protota und die Eschata, die erste Herkunft und das letzte Ziel aller Dinge, bezieht. Für Rosenzweig spielt nach der Interpretation von Casper in diesem Zusammenhang der »Augenblick« eine entscheidende Rolle. Denn in der Offenheit der Personen füreinander, wie sie sich im Gespräch zu ereignen vermag, welche von Rosenzweig als eine von Gott umgriffene und ermöglichte gedacht wird, ist ein augenblickshaftes Ineinander der drei Urphänomene möglich, welches auf das Eschaton verweist, in dem Gott alles in allem sein wird. In solchen Augenblicken erscheint das »ewige Leuchten, das über die göttlichen Züge geht«. Ewig bedeutet hier für Rosenzweig gerade keine feststehende Eigenschaft Gottes und auch keine Beschreibung der göttlichen Substanz. Gott selber wird vielmehr ereignishaft gedacht. Weil er sich uns von Augenblick zu Augenblick neu als der sich Offenbarende, d. h. der Sprechende zeigt, kann er auch als der immer Währende erfahren werden. So versteht Rosenzweig die Offenbarung des göttlichen Namens im brennenden Dornbusch. Gottes Name lautet im Sinne Rosenzweigs »Ich bin der, der sich je und je ereignet wird«. Nur, weil er immer da sein wird, sich ereignet wird, »wenn du ihn anrufst«, ist er dann auch der ewig Seiende. Wie die Sprache Freiheit voraussetzt bzw. sich nur als Freiheit ereignen kann, so auch Zeit. Die Betonung der Zeitlichkeit der Sprache spielt für Rosenzweig eine überragende Rolle. An diesem Punkte wurde im Referat, aber auch in der Diskussion Strukturverwandtschaft des Denkens Rosenzweigs mit dem Heideggers konstatiert, wobei allerdings auch entscheidende Unterschiede nicht übersehen werden dürfen. Die Zeitstruktur der Sprache zeigt sich nicht nur in der überragenden Bedeutung des Augenblicks und auch nicht nur darin, dass Vergangenheit und Zukunft in der Gegenwart des Augenblicks zusammenschliessen, sondern auch darin, dass die Sprechenden einander Zeit geben müssen, um einander antworten zu können. Daher rufen sie sich gerade gegenseitig in ihrer Freiheit vor, indem sie einander Zeit geben, und konstituieren sich als Sichzeitigende, indem sie einander freilassen.

Um die Position Rosenzweigs richtig beurteilen zu können, ist die Feststellung wichtig, dass es für Rosenzweig im Offenbarungsgeschehen ein Zugleich von Gebot und Liebe gibt. Indem Gott den Menschen anruft, tritt Gott in ein Liebesgeschehen ein, das auf den Menschen hinzielt. Zugleich erscheint er aber auch als der im Gebot fordernde Gott. Gott offenbart sich als Liebe, aber er offenbart sich gerade als die Liebe, indem er vom Menschen Liebe fordert. Das Offenbarungsgeschehen hebt übrigens für Rosenzweig Gottes Verborgenheit nicht auf. Nicht das Urphänomen Gott selbst wird sichtbar, sondern es wird nur seine Anrede in Gebot und Verheissung hörbar. Casper zitierte den Satz Rosenzweigs »*deus absconditus, sed non ignotus*«. Gottes Sein bleibt verborgen, aber er ereignet sich als der Sprechende. Solche Aussagen Rosenzweigs werden nur verständlich, wenn man bedenkt – das wurde in der Diskussion hervorgehoben –, dass »Sein« hier im Sinne des Wesensdenkens verstanden wird, wie es über weite Strecken die klassische Metaphysik bestimmt hat, ohne doch in ihr schlechthin zur Herrschaft gekommen zu sein. Man kann daher die kritische Anfrage Schaefflers verstehen, ob Rosenzweig hier nicht sich selber einen Gegner aufgebaut hat, der in dieser

Form historisch nicht vorfindlich ist. Casper antwortete hierauf durch den Verweis auf die Herrschaft des Neukantianismus, von dem sich Rosenzweig abstossen wollte, wobei für ihn die Auseinandersetzung mit Hermann Cohen eine entscheidende Rolle spielte. Casper stellte überzeugend heraus, dass Rosenzweig sich als Jude verstanden hat und sein Hauptwerk, den Stern, als die Auslegung der einen Grunderfahrung auffasst, die er als »sein Jüdissein« interpretiert. Allerdings behauptet Rosenzweig auch, dass Offenbarung die Seele jeder Religion sei. Von daher gelangt er zur Forderung der Toleranz. Diese Toleranz ist die eines Wettbewerbs der Religionen. Zu dieser These gelangt Rosenzweig, weil er von der Einheit der Wahrheit überzeugt ist. Diese Wahrheit muss sich im Dialog, jetzt verstanden als Dialog der Religionen, bewähren. Dieser Dialog lebt, so skizzierte Casper Rosenzweigs Überzeugung, von den »Stillsten-Kämmerleinworten«, die im Dialog zu den »grossen Parlamentsreden« werden. Es heisst, im Dialog muss das zur Sprache kommen, worin ein Mensch die Authentizität seiner Existenz erlangt. Diese kommt aber gerade, hier wird noch einmal der Charakter des Sprachdenkens deutlich, im Augenblick des Aussprechens erst voll zu sich selbst. Authentizität ist selber eine dialogische.

In der Diskussion im Anschluss an das Referat von Casper tauchte die Vermutung auf, bei Rosenzweig finde sich die Vorstellung eines »werdenden Gottes« (Ehrlich). Dem hielt Casper entgegen, dass es sich bei dem augenblickshaften Ereignis der Offenbarung nicht um ein Werden handelt, sondern um ein eh und je neues Anwesen, in welchem Gott zwar augenblickshaft, aber doch »ganz« da sei. Es geht nicht um Werden, sondern um Geschichte. Allerdings wurde darauf hingewiesen, dass es insofern bei Rosenzweig den Gedanken des werdenden Gottes gibt, als er von einer Selbsterlösung Gottes spricht, die für ihn sogar die äusserste Sinnspitze des einen Geschehens bedeutet, welches er in Schöpfung – Offenbarung – Erlösung skandiert (Scherer). Obwohl deutlich wurde (Amir), dass man hier von einem überzeitlichen in Gott immer schon vollzogenen Geschehen sprechen muss und dieses im Sinne Rosenzweigs vom Geschick des Menschen und der Welt zu unterscheiden hat, konnte die Befürchtung nicht unterdrückt werden, dass Rosenzweig dem, wovon er loskommen wollte, dem idealistischen Denken nämlich, in gewisser Weise doch noch zugehört. Die Problematik des werdenden Gottes bzw. der trotz seines Werdens unangetasteten Überzeitlichkeit Gottes stellt sich ja in ähnlicher Weise bei Hegel und Schelling, mit deren Denken Rosenzweig aufs tiefste vertraut war. Weiter wurde die Anregung gegeben, die Grundpositionen Rosenzweigs einmal mit denen Marceles zu vergleichen, weil sich bei Marcel manchmal bis in die Wortwahl gehende Übereinstimmung mit Grundgedanken Rosenzweigs findet, wobei allerdings ein völlig anderes Verständnis von Sein zu beachten ist. Was die Authentizität des Redens und die im Aussprechen gefundene Identität angeht, wurde auf die bekannte Meridianrede Paul Celans hingewiesen, in der sich ein verwandter Gedanke findet (Scherer).

Das dritte Referat stand unter dem Thema »*Das Verhältnis von Judentum und Christentum im Denken Franz Rosenzweigs*«. Shemaryahu Talmon zeigte, dass Rosenzweigs Ideen nicht aus dem Inneren des Judentums, sondern aus der Konfrontation mit dem Christentum entstanden. Für den Angehörigen einer Gesellschaftsschicht assimilierter Juden gab es im Kaiserreich auf der Suche nach Identität verschiedene Möglichkeiten: Resi-

gnation, verbunden mit Atheismus, die Emanzipation von der deutsch-christlichen Gesellschaft weg zum orthodoxen Judentum bzw. zum Zionismus hin und schliesslich die Emanzipation vom Judentum weg zum Christentum und so in die deutsch-christliche Gesellschaft hinein. Rosenzweig hat mit allen diesen Möglichkeiten gespielt. Entscheidend für seinen Weg ist der Briefwechsel mit Rosenstock-Huessy, der, gleich ihm aus dem liberalen Judentum kommend, zum Christentum konvertierte. Der Anfang des Dialogs sieht Rosenzweig als jüdischen Agnostiker und Rosenstock als offenbarungsgläubigen Christen. Rosenstock entzieht dem Relativismus Rosenzweigs den Boden, doch ein jüdischer Gottesdienst in Berlin bringt die Wende: Auf dem Wege vom Agnostizismus zum Christentum entdeckt Rosenzweig sein Jüdissein. In der Auseinandersetzung mit der deutschen protestantischen Theologie wird Rosenzweig nun zum »jüdischen Theologen«, obwohl es im strengen Sinne jüdische »Theologie« kaum gibt. Diese Entwicklung erklärt, warum Rosenzweig zu den wenigen Juden gehört, die das Christentum ernst nehmen, als besondere Offenbarung anerkennen und ihm heilsgeschichtliche Bedeutung zumessen. Rosenzweig steht hier unter dem Eindruck der Gestalten von Ecclesia und Synagoga am Strassburger bzw. Freiburger Münster. Judentum und Christentum – es ist bezeichnend, dass die anderen Religionen in Rosenzweigs Denken keine vergleichbare Rolle spielen – sollen nebeneinander bestehen bleiben und auf gegenseitige Mission verzichten. Rosenzweig bejaht den Satz des johanneischen Christus: »Niemand kommt zum Vater ausser durch mich« (Joh 14, 6) – niemand, es sei denn, er wäre schon beim Vater, und eben dies trifft für Israel zu, wenn auch nicht ohne weiteres für den einzelnen Juden. Rosenzweig unterscheidet zwischen »sakraler« und »geschichtlicher« Zeit, nimmt das jüdische Volk aus der Geschichte heraus und teilt diese der Kirche zu. Israel, erwählt von seinem Vater, nimmt am Gang der Geschichte nicht teil, sondern blickt starr über die Geschichte hinüber zu Gott. Proselytismus gibt es nur als das messianisch-zeichenhafte Kommen des einzelnen: niemand wird geholt. Auftrag der Kirche dagegen ist die Mission, nicht unter den Juden, wohl aber unter den Völkern. Die christliche Mission ist der Strahlenkranz, Israel ist das innere Feuer des »Sterns der Erlösung«. Dabei bleibt offen, ob Jesus der Messias ist; es wird sich zeigen, wenn der Messias kommt. Am Ende aber wird auch der Sohn sich dem unterwerfen, der ihm alles unterworfen hat (vgl. 1. Kor 15, 28). Wenn dann Christus aufhört, Herr zu sein, wird Israel aufhören, erwählt zu sein, und Gott ist alles in allem.

In der Diskussion des Vortrages von Talmon wurde die Frage erörtert, ob unter den gegenwärtigen Bedingungen des Dialoges der Religionen die starke Abwertung der Bedeutung der asiatischen Religionen durch Rosenzweig noch haltbar sei. Danach gelangte die Tagung zu einem gewissen Höhepunkt: Es ging um die Bedeutung, die Judentum und Christentum heute füreinander haben können. Dabei wurde von seiten der anwesenden Christen betont, dass, obwohl der christliche Glaube Jesus Christus als zentrales Heilsergebnis betrachtet, das Judentum, wo es weiterhin von einer eschatologisch ausgerichteten Haltung der Erwartung bestimmt bleibt, den Christen darauf zu verweisen vermag, dass das Reich noch nicht gekommen ist. Von hierher versuchte man auch die von Talmon herausgestellte These Rosenzweigs von dem ungeschichtlichen Charakter des Judentums zu verstehen. Sie meint nicht, dass der Jude nicht in geschichtlichen

Situationen und Bezügen zu existieren habe, sondern stellt ihn, vor allem im Zusammenhang der sein Schicksal bestimmenden Dialektik von Exil und »Besitz des Landes«, immer aufs neue in die Erwartung des Reiches.

Jehoshua Amir sprach über »Das spezifisch Jüdische im Denken Franz Rosenzweigs«. Rosenzweig selbst legte grössten Wert darauf, als jüdischer Denker zu gelten: »Es muss der Welt mit allen Mitteln klargemacht werden, dass dieses Buch (der »Stern der Erlösung«) ein jüdisches Buch ist!« Gerade nach Rosenzweig gibt es voraussetzungsloses Denken nicht, und so schien ihm sein Werk nur dann von Bedeutung zu sein, wenn es in jener Geistesmacht verankert war, auf die er sein Leben gegründet erfunden hatte. Sein Weg ist von Grundworten bestimmt, an deren zeitlicher Aufeinanderfolge sich die innere Entwicklung ablesen lässt: Synagoge, Judentum, Judesein: Zunächst ist Rosenzweig gewillt, die Position der Synagoga gegenüber der Ecclesia zu halten. In diesem Zusammenhang gilt: Israel ist ein Volk, nicht weniger, sondern mehr als andere. Was bietet die Gewähr für seinen ewigen Bestand? Rosenzweig gibt eine uns zunächst schockierende Antwort: das Blut. Doch im Grunde ist das, was hier mit »Blut« bezeichnet wird, etwas Übermaterielles, das freilich nicht zu einem blossen Gedankending verflüchtigt werden darf: Es geht ihm – in Absetzung vom deutschen Idealismus – um die Priorität des Seins vor dem Bewusstsein. Das soll u. a. durch das »Blut« unterstrichen werden. Die Auserwähltheit Israels ist für Rosenzweig eine im Geschlechterzusammenhang und nur in ihm unmittelbar erfahrene Tatsache. Er deutet aber diese jüdische Erfahrung um zur Antwort auf eine christliche Frage: Israel ist »bei Gott«, also da bereits angelangt, wo die Heidenvölker auf dem ewigen Wege des Christentums erst hingeführt werden sollen. Dabei kommt wohl die Erlösungsbedürftigkeit Israels selbst zu kurz. Das Exil wird theologisch gerechtfertigt: »Judesein heisst im Golus, im Exil sein.« Dennoch scheint gerade in diesem Zusammenhang Rosenzweig auch der genialste Griff gelungen zu sein: Weil Israel für die Menschheit steht, muss es die Gegensätze eines ganzen Universums in sich beschliessen. Daher gehört Paradoxalität zum Wesen jüdischer Religion. Das zeigt sich in »blitzschnellen Übergängen«, in denen z. B. der ferne Gott plötzlich als der nahe erfahren wird. Und doch: Die Gegensätze reissen das Judentum nicht auseinander, sondern bewahren in ihm ihre spannungsvolle Einheit. – Ist es ein Widerspruch zu Rosenzweigs Konzeption des »geschichtslosen« Judentums, wenn es nun um den »jüdischen Weg« geht? Christ *wird* man, Jude *ist* man – und doch gilt es für den, der »nur noch dem Namen nach Jude« ist, wieder Jude zu werden. Dies ist ein Weg, der nicht nach aussen, sondern nach innen führt, Umkehr

und Erinnerung. Rosenzweig löst sich allmählich aus der antithetischen Umklammerung durch das Christentum. Der Weg zurück führt nicht in ein System von Institutionen und Lehren, sondern an jenen Punkt, an dem er sich in die Kette der Geschlechter Israels als ganzer Mensch wieder einreihen kann. Für diese verschüttete Grundschicht, die nur freigelegt werden muss, ist »Synagoge« kein sinnvoller Name mehr. Aber auch »Judentum« sieht zu sehr nach etwas Abgeschlossenem, Lehrbarem aus, und Rosenzweig findet für das, was nun sein Leben bestimmt, das Wort »Judesein«. Erst hier, nachdem Rosenzweig sich sein Judesein freigekämpft hat, schlägt bei ihm wirklich jüdisches Denken durch. Es lässt ihn zwei im zeitgenössischen Westjudentum verkümmerte Elemente entdecken: das jüdische Lernen und das jüdische Gesetz. Mit der Gründung des »freien jüdischen Lehrhauses« nimmt Rosenzweig eine zweitausendjährige Tradition wieder auf. Aber die Generation der Umkehrer bedarf eines anderen Lehrhauses als die Generationen selbstverständlicher Zugehörigkeit; hier müsse, sagt Rosenzweig, in umgekehrter Richtung gelernt werden: nicht aus dem Judentum heraus, sondern auf das Judentum zu. Dadurch, dass dem Lernenden der Stoff der Vergangenheit zugetragen wird, wird er aufgenommen in das grosse überzeitliche Gespräch der Generationen, in das hinein er dann schliesslich sein eigenes Wort sprechen wird.

In der Diskussion wurde zunächst die Frage aufgeworfen, wie Rosenzweig auf die durch die Gründung des Staates Israel veränderte Situation wohl reagiert hätte. Dabei wurde man sich schnell einig, dass er seine von Amir kritisierte Position »Judesein heisst im Exil sein« wohl nicht hätte aufrechterhalten können. Sodann ging es erneut um die Frage des Verhältnisses von Judentum und Christentum bezüglich des in beiden Religionen anwesenden Offenbarungsgutes. Casper formulierte: Das »Arkanum« des Christen sei die Person Jesu Christi, zum »Arkanum« des Juden gehöre z. B. das Ritualgesetz. Bleibt nun das »Arkanum« dem jeweils anderen einfach unzugänglich oder hat jeder dem anderen etwas zu sagen, das ihm gilt, ohne dass er es sich selber sagen könnte (Schaeffler)? Darauf wurde geantwortet: Die Korrektur einer christozentrischen Eschatologie durch die Landverheissung könne das Christentum vor der Gefahr einer allzu grossen Spiritualisierung seiner eschatologischen Vorstellungen bewahren (Scherer). Der Jude habe den Christen auf die Verankerung des Geistigen im Natürlichen hinzuweisen. Im übrigen aber sei der Dialog zwischen Juden und Christen »asymmetrisch«: Der Christ habe mit dem »Alten Testament« das jüdische Erbe gleichsam »von innen«, während dem Juden das Unterscheidend-Christliche doch mehr äusserlich bleibe (Amir).

. . . Hätte die Bibel nicht diese geheimnisvolle Kraft, unsre Irrtümer in ihre Wahrheit zu verwandeln, so wäre sie zu übersetzen ein noch grösseres Wagnis, als es das schon ist. Aber darum allein auch wird das Wagnis Gebot und ein jeder Mühe wert. Denn diese Kraft der Bibel zur Verwandlung ist das Geheimnis ihrer weltgeschichtlichen Wirkung.

9 Versuchung des Glaubens

Zur Kritik des christlichen Antijudaismus*

Bibelarbeit über 1 Petrus 2, 5-7, gehalten vor der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland am 14. Januar 1976 in Bad Neuenahr*

Von Professor D. Eberhard Bethge D. D.

Den folgenden uns zur Verfügung gestellten Beitrag verdanken wir Herrn Professor Bethge. Von dieser Bibelarbeit sind hier die Teile 3 und 4 wiedergegeben.

Im Vorwort dazu heisst es: **

»... Noch vor gar nicht langer Zeit – da war ›Wir und Israel‹ eines der Gebiete, in denen die Kirche unserer Gesellschaft führend und vertiefend helfen konnte. Die Suche nach Verständnis zwischen Christen und Juden befruchtete das Gespräch von Deutschen und Israelis. Es schien, als begriffe jetzt die Christenheit ihre Geschichtlichkeit, deren

Geheimnis nicht einfach in historischen Zusammenhängen, sondern in dem gemeinsamen einen Gott liegt, der seinen Bund ungekündigt hält. Nun hat eine veränderte Nahost-Politik, aber sicher auch andere theologische Orientierung das, was gerade begonnen war, zurückgedrängt auf wieder kleinere Kreise. Eberhard Bethge steuert gegenan und will die Kirche erinnern – indem er den so selbstverständlich scheinenden Umgang mit dem Alten Testament als ungeheuer anspruchsvoll bewusst macht. Was doch ein Bibeltext sagt, wenn er mit Geschichtswissen gelesen wird... P. S. **

»Und bauet auch ihr euch als lebendige Steine zum geistlichen Hause und zur heiligen Priesterschaft, zu opfern geistliche Opfer, die Gott angenehm sind durch Jesus Christus.

Darum steht in der Schrift (Jes 28, 16):

»Siehe da, ich lege einen auserwählten, köstlichen Eckstein in Zion; und wer an ihn glaubt, der soll nicht zuschanden werden.« Euch nun, die ihr glaubt, ist er köstlich; den Ungläubigen aber ist »der Stein, den die Bauleute verworfen haben, der zum Eckstein geworden ist, ein Stein des Anstosses und ein Fels des Ärgernisses« (Ps 118, 22; Jes 8, 14);

denn sie stossen sich, weil sie an das Wort nicht glauben, wozu sie auch verordnet (früher: gesetzt) sind.

Ihr aber seid das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums (Ex 19, 6), dass ihr verkündigen sollt die Wohltaten (früher: Tugenden) des, der euch berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht;

die ihr vormals »nicht-ein-Volk« waret, nun aber »Gottes-Volk« seid, und vormals »nicht-in-Gnaden« waret, nun aber »in-Gnaden« seid (Hos 2, 25).« (1 Petr 2, 5–10, rev. Luthertext von 1956)

Ich schicke den Blick in diesen alttestamentlich-neutestamentlichen Text ein Zitat aus Schlatters immer noch lesenswertem Kommentar aus den Zwanzigern voraus. Schlatter schreibt zu Vers 9: »Darum überhäufen Juden und Griechen in ihrem blinden Hass die Glaubenden umsonst mit Schmähungen: die Glaubenden haben die Ehre, die ihnen niemand rauben kann, die Ehre, dass sie als lebendige Steine in Gottes Haus stehen und ihn preisen dürfen als heilige Priesterschaft.¹« Ob wir heute heraushören, welche Gerichtsworte wir damit über uns selbst, die Christen, aussprechen?

Als mich die Bitte erreichte, diesen Text für die Landessynode zu übernehmen, hatte ich gerade die erste Seite in *Golda Meirs Memoiren*² gelesen, wo sie andeutet, was sie als Fünfjährige erlebte, nämlich wie Leute mit dem Ruf »Christusmörder« auf Juden Jagd machten. Dieses Zusammentreffen bestimmte meine Beschäftigung mit diesem jüdisch-christlichen Text.

Als wir vor vierzig Jahren die Verse unmittelbar auf uns und unsere Situation bezogen, kannten – oder erkannten – wir die Barriere der bösen 1900jährigen Geschichte mit diesem Erwählungswort für uns überhaupt nicht. Wir hatten das nicht einmal im Hinterkopf. Heute aber

dürften wir die christliche Übernahme der jüdischen Grundkunde vom erwählten Volk Gottes nicht mehr lesen, ohne ständig zu sehen, wie diese seit den frühen Kirchenvätern von uns usurpiert wurde und welche Folgen das in 1900 Jahren gehabt hat. Wir dürften das allenfalls vergessen, nur wenn es die Juden zuerst vergessen könnten.

Johannes Chrysostomos, der als der grösste Prediger der Alten Kirche gilt, hielt am Ende des vierten Jahrhunderts beifallumtoste Predigten gegen die Juden: »Ihr, die ihr euch an Christus versündigt habt, seid mit Recht im Stande der Schande und Ungnade, während wir, die wir ihn anbeten, durch die Gnade Gottes uns nun in einer respektableren Position befinden als irgendeiner von euch und in grösserer Ehre, obwohl wir doch einst weniger Ehre besaßen als irgendeiner von euch.«³ Ja, er kann sagen, es bestehe keinerlei Vergleichbarkeit zwischen den Leiden der christlichen Märtyrer und den Leiden von gestraften Dieben, Grabschändern und Hexen – und das jüdische Leiden falle unter die letztere Kategorie. Chrysostomos ist nur einer unter den vielen, einschliesslich Augustin^{3a}, freilich der Beredteste.

Unser Text hat nun die Erwählung Israels – in der reichsten Ausdrucksweise – für die Kirche übernommen und sie begleitet mit der Feststellung einer Verwerfung (»wozu sie auch gesetzt sind«). Beides wurde hier freilich ausgesprochen zu einer Zeit, in der die Christen selber eine Minderheit waren, ja als sie noch als eine innerjüdische Sekte betrachtet und hart verfolgt wurden.

* Erschienen mit obigem Titel*, Neukirchen-Vluyn 1976, Neukirchner Verlag, als Sonderheft (= Reihe Erbaulicher Reden I), 14 Seiten. Nachstehend mit auch freundlicher Genehmigung des Neukirchner Verlags wiedergegeben.

* Diese Bibelarbeit erschien zuerst in: Wissenschaft und Praxis, in Kirche und Gesellschaft, unter dem Titel: »Christlicher Umgang mit jüdischer Tradition«. 65. Jg., Heft 6, Juni 1976, S. 201–207.

** Das nachstehende, ebd. auf S. 197, hier enthaltene Vorwort findet sich nicht in dem Sonderheft*.

¹ Zu: Adolf Schlatter, Die Briefe des Petrus, Judas, Jakobus, der Brief an die Hebräer, Calver Verlag, Stuttgart 1964, S. 31.

² S. u. S. 134 ff. (Anmerkungen **/*, 2 d. Red. d. FR).

³ J. Chrysostomos, Orationes contra Jud. VI, 2–3.

^{3a} Vgl. auch Bernhard Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins, Basel 1946. Ges. S. 173 ff. Nachgewiesen in: Karl Thieme, Der religiöse Aspekt der Judenfeindschaft, in: FR X, Nr. 37/40 (Oktober 1957), S. 11.

In solcher Situation formulierten sie ihr Selbstverständnis. Und dabei rangen sie darum, nur ja einen »guten Wandel« zu bewähren (V. 12) und auf Vergeltung zu verzichten. Das heisst, auf dem unteren Weg des Gekreuzigten zu bleiben.

Dann kam der Durchbruch zur Religion des Imperiums. Das in Zeiten bedrohter Minorität formulierte Selbstverständnis von Vers 9 stand nun zur Verfügung, zu rechtefertigen und auszubauen, was man in den sozialen Kämpfen um Anerkennung und Macht bzw. ihre Aberkennung durchsetzte.

So selbstverständlich wie es heute in Südafrika gilt, dass kein Weissler unter einem Schwarzen arbeiten soll (»never a White under a Black«), so selbstverständlich wies man nun aus theologischen Gründen den Juden ihren negativ bestimmten Ort an: niemals ein Christ unter einem Juden. Die theologischen Outcasts wurden die Opfer einer gesellschaftlichen, beruflichen, finanziellen und rechtlichen, ja moralischen Apartheid.

Aus der prophetischen Selbstkritik Israels leiteten die Christen in zahlreichen Schriftbeweisen ab, dass die Juden nach ihren eigenen Zeugnissen kriminell und unheilbar fleischlich gesinnt seien. Chrysostomos: »Die Synagoge ist nicht nur ein Hurenhaus und eine Schaubühne, sie ist auch eine Diebesschlucht und der Schlupfwinkel wilder Tiere, nicht nur wilder, sondern schmutziger wilder Tiere... Die Juden haben keine Auffassung von geistlichen Dingen... sie sind nicht besser veranlagt als Ziegen und Schweine; sie leben von Ausschweifung und unmässiger Gefrässigkeit.«⁴

So war aus der Erfüllung des jüdischen Messianismus in der Erwählung durch Christus der Antijudaismus geworden (erwidert von dem entsprechenden synagogalen Antichristentum); aus dem theologischen Antijudaismus erwuchs dann mit der Emanzipation der säkular rassistische Antisemitismus. Der christliche Glaube hatte definiert, wer die Juden seien und diese Definition dann gesellschaftlich exekutiert. Diese jeweilige Versuchung des Glaubens, den oder die anderen zu definieren und zu exekutieren, bleibt die unheimliche Möglichkeit seiner Vertreter zu allen Zeiten.

Kein Wunder: Nun haben Juden und Christen sehr verschiedene Daten in ihr jeweiliges Geschichtsbewusstsein aufgenommen. Was die einen vergassen, behielten die anderen im Gedächtnis. Was die einen eine grosse Zeit nannten, überlieferten die anderen als eine schreckliche Epoche. So wissen die ursprünglichen Adressaten des Erwählungswortes aus Vers 9 meist besser, dass die Kreuzzugspredigten hier am Rhein ihr erstes Ziel darin fanden, die Juden in Speyer, Worms, Mainz, im Moseltal, in Köln, Neuss und Xanten aufzuspüren und umzubringen. Am 15. Juni 1099 – und auch dessen erinnern sich die Juden besser als wir – sind in Jerusalem mit den Anhängern des Islams auch alle Juden, Frauen und Kinder eingeschlossen, ausgelöscht worden; danach, so heisst es bei *Stephen Runciman*, »begaben sich die Fürsten des Kreuzheeres in feierlichem Zuge... zum Dankgottesdienst in die heilige Grabeskirche.«⁵

⁴ Ebd., I, 3. 4.

^{4a} »Chrysostomos ist überhaupt einer der allergehässigsten Antijudaisten; gerade weil auch für manche Christen Antiochias der jüdische Kult in der Synagoge viel Anziehendes hatte, muss diese sich von dem redegeübten »Goldmund« schmähen lassen.« Vgl. Marcel Simon: *Versus Israel*, Paris 1948, S. 119 (a. a. O. Karl Thieme, Anm. 22); vgl. ferner: *Léon Poliakov*, *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. 1. Von der Antike bis zu den Kreuzzügen. Worms 1977. Verlag Georg Heintz. 93 Seiten. (Anmerkungen 3a, 4a d. Red. d. FR).

⁵ *St. Runciman*, *Geschichte der Kreuzzüge*, München 1967, 247.

Juden haben schon immer besser gewusst als wir, dass nichts, aber auch gar nichts in *Hitlers* Judenverordnungen und in *Streichers* Material im »Stürmer« von diesen neu erfunden war. Es war alles dagewesen: Berufsbeschränkung, Assoziationsverbot im Dienst-, Geschäfts- und Sexualbereich, gelber Stern, Deportation und schliesslich Ausrottung. Antisemiten wie Hitler hatten nur säkularisiert und deshalb rassistisch begründet, was zuvor religiös und theologisch vorbereitet und untermauert worden war.

Diese Geschichte lässt sich in einem zusammenfassenden Zitat aus dem neuen Buch von *Rosemary Ruether*, Theologin in Boston, verdeutlichen: Die antijüdische Literatur der frühesten Kirche »war nicht geschaffen worden, um Juden zu bekehren, nicht einmal, um sie direkt anzugreifen, sondern um die Identität der Kirche zu sichern. Und das konnte sie nur tun, indem sie die Identität der Juden verletzte. Das hätte weithin theoretisch bleiben können, wenn Christentum und Judentum beide Minoritäten geblieben wären... Im vierten Jahrhundert jedoch wurde das Christentum zur Religion des Imperiums... die Kirchen müssen eine wesentliche Verantwortung für die tragische Geschichte der Juden unter den Christen übernehmen. Sie haben den Grund gelegt, auf dem der säkularisierte, politische Antisemitismus errichtet wurde, von dem dann die Nazis ihren Gebrauch gemacht haben.«⁶

Wenn wir nun also unseren Erwählungstext bei 1 Petr 2 im Bewusstsein dieser Wirkungsgeschichte lesen, berühren wir das Problem, das in der Stuttgarter Schulderklärung von 1945^{6a} noch kaum berührt worden ist. Inzwischen ist der theologische und kirchliche Antijudaismus für Rom, für Genf und auch für uns in der EKd und in dieser Landeskirche zu einem unheimlich drohenden, ungelösten Problem geworden. Die EKd hat nun eben auch eine Studie herausgebracht, die im Vergleich mit anderen grosser Konfessionen sicher sehr begrüssenswert ist⁷. Aber auch in ihr wird die ganze Mühsal deutlich, dass noch keine allgemein akzeptierten Kategorien für ein neues Verständnis von Ekklesiologie und Christologie angesichts eines Dialoges mit den Juden gefunden sind – und dass man eben den Verzicht auf die Judenmission noch nicht hat gemeinsam aussprechen können.

Bei den Juden stossen unsere Erklärungen natürlich auf ein zwiespältiges Echo; schon deshalb, weil sie sehen, wie weit das Thema des theologischen Antijudaismus noch Thema nur für Spezialisten ist. Was kommt für die Kirche ins Wanken, wenn sie also 1 Petr 2 ohne theologischen Antijudaismus auslegen soll? Mancher Jude aber wartet nicht einmal so sehr auf eine Pro-Israel-Erklärung. Die kommen bei uns jetzt verhältnismässig leicht zustande. Er wartet aber auf neue Analysen unseres theologischen und homiletischen Antijudaismus.

Wir pflegen uns damit zu helfen, daß wir den Antisemitismus, vielleicht auch sogar den Antijudaismus, als einen akzidentiellen, zufälligen Nebeneffekt der christlichen Geschichte ansehen – dann hat er mit Stellen wie 1 Petr 2 fast nichts zu tun. Ein neues Lesen wird nicht einfach sein. Werden wir die Schrift von antijüdischen Elementen so befreien können, dass das Evangelium nicht selbst geschwächt wird? Mindestens bleibt die Frage stehen, wann und wo wir diesen Text auf uns beziehen dürfen. Dürfen wir das dann noch, wenn uns die Auseinandersetzungen auf die Siegerseite gebracht haben und

⁶ *R. Ruether*, *Faith and Fratricide*, New York 1974, 181, 193 f.

^{6a} Vgl. in FR XXI/1969, S. 53 (Anm. d. Red. d. FR).

⁷ Christen und Juden. Eine Studie des Rates der Ev. Kirche in Deutschland, Gütersloh 1975 [S. in FR XXVII/1975, S. 68 ff.].

in die Position, den Status der unten befindlichen Gegner einseitig zu bestimmen? Das gilt ja auch weit über die jüdisch-christliche Beziehung hinaus. Jede etablierte Kirche gerät in die Gefahrenzone eines bösen Missbrauchs dieser Petruszusagen. Der Unterschied ist gross, das »Ihr seid«, »Ihr seid« im Status des Establishments zu hören und den anderen ihren Platz zu definieren und anzuweisen – oder es zu hören im Status ausgestossener oder verfolgter Existenz.

Gewiss, wir sind nicht die Richter unserer Väter, nicht der unmittelbaren und nicht der über die Jahrhunderte hinweg. Aber wir sind unentrinnbar Erben. Nun, wenn uns in diesen Breiten Europas kein Regime verfolgt, so verfolgt uns doch unsere Geschichte. *Santayana* meinte, wer sich ihr nicht stellt, muss sie zum zweiten Mal durchmachen. Und die ersten Eigentümer von Vers 9 haben nicht vergessen.

Ich vergesse nicht, wie uns der Amsterdamer Rabbiner *Ashkenasy*, Entkommener aus Auschwitz, einmal sagte, während wir über den modernen Abfall der Christen von ihrem Glauben sprachen: »Ein Jude kann seinem Judentum nicht entlaufen, er bleibt Jude, ob er glaubt oder nicht. Ihr Christen irrt, wenn ihr jetzt meint, euch so einfach davonstehlen zu können. Wir werden euch diesen billigen Atheismus nicht so leicht machen. Wir behaften euch mit dem, was ihr so lange beansprucht habt. Nun seid das doch: messianisches Volk, das bereits königliche Priestertum, welches Gottes Wohltaten besitzt und weitergibt.« Wer wird folgenlos davonkommen, wenn er dies zu sein und zu tun einmal behauptet hat!

Was können wir angesichts solcher Sachverhalte in einem Blick auf diese Verse aus ihrem Dialog mit uns nun noch hören und sagen?

Allem voran, dass wir bei dem ergangenen Ruf und bei dem erteilten Auftrag gewiss bleiben wollen; dass wir nichts darüber hinaus wissen können und wollen als diese unglaubliche Zusage: Ja »Ihr seid...«. Dass wir also nichts Überzeugenderes und Gültigeres kennen als die Nachfolge des gekreuzigten und auferstandenen Christus, welcher der Eckstein auch unseres »geistlichen Hauses« ist. Dieses durch IHN »erwählt, königlich beauftragt, ausgesondert (heilig) und IHM zugehörig«, das bleibt die Fremdbestimmtheit und Fremdbestimmung. Zu ihr bekennen wir uns gern, weil sie das Gegenteil einer Versklavung unter das eigene System, unter fanatische Deifizierungen und Dämonisierungen, ja unter das Joch der Geschichte und der Selbsttäuschungen meint, schenkt und verwirklicht. Diese Fremdbestimmung unseres Seins und unserer Aufgaben ist um so eindeutiger, je betroffener wir sie annehmen mit Hosea als die Berufung der Unwürdigen und der Untauglichen, derer, die alles verspielt haben, die aber wirklich als »Nicht-mein-Volk« zu »meinem Volk« und wahrhaftig als »Nicht-in-Gnaden« zu den »In-Gnaden« gemacht sind.

Doch wehe, wenn aus diesem Spitzensatz die tägliche Selbstverständlichkeit, wenn das grandiose »Umsonst« billig geworden ist! Wehe, wenn aus der Erwählung das Interesse an der Abgrenzung des Heilsbesitzes erwächst und diese sich mit Macht verbindet!

Das bedeutet, dass wir die Verse 9 und 10 nur recht hören, wenn wir die prophetische Selbstkritik der Juden erst recht die Kritik an dem neu berufenen Volk sein lassen. Bei *Rosemary Ruether* heisst es: »Die christliche Entfremdung vom kritischen Prinzip und die Projektion seiner negativen Seite auf die Juden hat auch den Effekt, dass das kritische Prinzip in der Kirche verlorengeht.«⁸

⁸ *R. Ruether*, a. a. O., 164.

Und *Buber*, *Baeck* und *Rosenzweig* sind nicht müde geworden, in der Urstelle unseres Textes, Exodus 19, die kritische Einheit vom Sein der Erwählung mit der Funktion der Verkündigung zu betonen und die kritische Abhängigkeit des Seins von dieser Funktion und der Funktion von diesem Sein. Nur in der Verkündigung des Namens Gottes, des Wohltäters der Erde wider die Unterdrücker der Erde, seid ihr, was ihr seid – mit dieser Verkündigung seid ihr in der Tat das freie königliche Priestertum.

Und das bedeutet, dass wir der Predigt, die uns dieser Text heute hält, zunächst als einer Gegenrede zuzuhören haben. Dass wir in betroffener Scham das Strassburger Tor anschauen mit seiner stolzen Frau Ekklesia und seiner blinden Frau Synagoge.^{8a} Dass wir nicht abschalten, wenn die alten und neuen Anklagen vorgetragen werden, seien sie subtil, seien sie massiv geäussert. Dass wir hinhören, wenn nun zu den jüdischen auch noch die Anfragen aus der Dritten und Vierten Welt hinzukommen und die gleiche Frage stellen: Wer seid ihr denn eigentlich wirklich, ihr angeblich Erwählten, Heiligen mit euren imperialen Missionsansprüchen, mit euren zweifelhaften Bündnissen oder verdächtigen Neutralitätsbehauptungen, mit eurem Oben- statt Unten-Sein? Wir sollen an den glauben, auf den ihr euch beruft? Werden wir ihn und sein Bild etwa vor euch retten müssen? Die meisten Jesusbücher kommen jetzt aus jüdischen Federn! Genau das Anhören der Gegenrede dieses Textes, das ist jetzt die Weise, wie wir den Exoduszuspruch und die grosse Hoseatröstung als Evangelium für uns zurückerhalten. Die harte Rede ist für uns die Stimme der Liebe.

^{8a} »In dem Beitrag über den religiösen Aspekt des Antisemitismus [s. o. Anm. 3a] musste von der Verzerrung des Jüdischen im hohen und späten Mittelalter gesprochen werden. In der bildenden Kunst wie auch in der Dichtung hat es aber auch ehrfurchtsvolle Gestaltungen der Synagoge gegeben... Die Gestalt der Synagoge am Strassburger Münster bietet dazu das Gegenstück in der bildenden Kunst, wie es von dem frühverstorbenen *Ernst Stadler* in dem untenstehenden Gedicht erkannt worden ist:

Zuletzt, da alles Werk verrichtet, meinen Gott zu loben,
Hat meine Hand die beiden Frauenbilder aus dem Stein gehoben.
Die eine aufgerichtet, frei und unerschrocken –
Ihr Blick ist Sieg, ihr Schreiten glänzt Frohlocken.
Zu zeigen, wie sie freudig über allem Erdenmühsal throne,
Gab ich ihr Keldh und Kreuzesfahne und die Krone.
Aber meine Seele, Schönheit ferner Kindertage und mein tief ver-
stecktes Leben

Hab ich der Besiegten, der Verstoßenen gegeben.
Und was ich in mir trug an Stille, sanfter Trauer und demütigem
Verlangen

Hab ich sehnsüchtig über ihren Kinderleib gegangen:
Die schlanken Hüften ausgebuchtet, die der lockre Gürtel hält,
Die Hügel ihrer Brüste zärtlich aus dem Linnen ausgewellt,
Liess ihre Haare über Schultern hin wie einen blonden Regen fließen,
Liebkoste ihre Hände, die das alte Buch und den zerknickten Schaft
umschliessen,

Gab ihren schlaffen Armen die gebeugte Schwermut gelber Weizen-
felder, die in Julisonne schwellen,
Dem Wandeln ihrer Füsse die Musik von Orgeln, die an Sonntagen
aus Kirchentüren quellen.

Die süssen Augen mussten eine Binde tragen.
Dass rührender durch dünne Seide wehe ihrer Wimpern Schlagen.
Und Lieblichkeit der Glieder, die ihr weiches Hemd erfüllt,
Hab ich mit Demut ganz und gar umhüllt,
Dass wunderbar in Gottes Brudernähe
Von Niedrigkeit umglänzt ihr reines Bildnis stehe.

(Aus: »Deutsche Lyrik«, Vom Mittelalter bis zur Gegenwart, aus-
gewählt und herausgegeben von Walter Urbanek, Ullstein-Bücherei,
Nr. 93. Berlin 1956. S. 166.)

[In: Zwei christliche Würdigungen der Synagoge aus dem deutschen
Mittelalter. In: FR X, Nr. 37/40 (Oktober 1957), S. 14 f.]

(Anm. d. Red. d. FR).

So ist der Zuspruch und die Identitätsstärkung dieser Verse untrennbar mit Busse verknüpft. Einer Busse, die das eigene Missionieren neu durchdenkt. Einer Busse, die die Definition, wer wir denn seien und wer die anderen, nicht mehr selbst allein bestimmt, sondern mindestens einen möglichst vorbehaltlosen Dialog mit den Juden sucht – und so auch 1 Petr 2 eventuell mit ihnen zusammen auslegt. Einer Busse, welche die dann mit Sicherheit aufkommende Verunsicherung riskiert und nicht vorschnell und ängstlich die Unklarheiten, die uns dann erst recht deutlich werden, überspielt und also die neue Identitätsstärkung nicht an ihnen vorbei, sondern durch sie hindurch erwartet. Einer Busse, die mit langem Atem die Mühe demütigender neuer Bewusstseins- und Geschichtsbildung auf sich nimmt.

Einer Busse, die etwa in einem rheinischen Landessynodal-Proponendum die EKID-Studie übernimmt und die notwendige Analyse des theologischen Antijudaismus und eine neue Standortbestimmung nicht mehr den Experten überlässt. Es wäre schon viel, wenn wir in der Verbindlichkeit einer Synode wenigstens soweit kommen könnten wie vor 400 Jahren das von uns eigentlich nicht so geliebte Tridentiner Konzil, als es in dem 1570 promulgierten Trienter Katechismus sagte: »Unsere Schuld (an der Kreuzigung) ist wahrscheinlich tiefer als die der Juden gewesen . . . wir, die wir bekunden, ihn erkannt zu haben und ihn dennoch durch unsere Werke verraten – wir legen Hand an ihn und fügen ihm Leid zu.«^{9/9a} Heute wäre das konkreter zu sagen. Juden warten darauf. Die Arbeit wird ungleich härter werden als die, welche wir auf die Ökumene-Proponenden in bezug auf die katholische Kirche und auf die Freikirchen verwendet haben. Und manches wird dann neu geschrieben werden müssen,

⁹ Nach: Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts, 1975, Nr. 5, 89.

^{9a} Im Urtext: »Quod quidem scelus eo gravius in nobis videri potest, quam fuerit in Iudaeis, quod illi, eodem Apostolo teste, »si cognovissent, numquam Dominum gloriae crucifixissent, nos autem et nosse eum profitemur, tamen factis negantes, quodammodo violentas ei manus videmur inferre.«

(Pars I, Caput V. Qu XI, III, S. 51) In: Adolf Buse: Der Römische Katechismus, nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer auf Befehl Papst Pius des Fünften herausgegeben. Bielefeld u. Leipzig 1867 – Vgl. auch Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer. Auf Befehl der Päpste Pius V. und Klemens XIII. Übersetzt nach der zu Rom veröffentlichten Ausgabe mit Sachregister. Kirchen/Sieg 1970 (Anm. d. Red. d. FR).

was wir noch eben gerade formulieren, ohne unsere Antijudaismen schon zu bemerken^{9b}.

Aber so geschähe eine angemessene Annahme dieses »Ihr seid« und eine hoffnungsvolle Antwort auf die Hosea-ansprache von der Grossherzigkeit Gottes.

Ist damit die Ermächtigung dieses stolzen »Ihr seid« nun doch an Bedingungen geknüpft? Hängt die Gewissheit des Glaubens dann doch an den Werken, die Rechtfertigung an der Heiligung? Tasten wir das reformatorische *solus an, sola gratia, sola fide*? Verleugnen wir die Lehre der Kirche von der nie auszuschöpfenden Gnade? Ich erinnere an *Bonhoeffer*, der 1937 schrieb:

... »und doch wurde diese Lehre das Ende und die Vernichtung der Reformation . . . Wie die Raben haben wir uns um den Leichnam der billigen Gnade gesammelt; von ihr empfangen wir das Gift, an dem die Nachfolge Jesu unter uns starb . . . Das sollte lutherisch heissen, dass man die Nachfolge Jesu den Gesetzlichen, den Reformierten oder den Schwärmern überliess, alles um der Gnade willen; dass man die Welt rechtfertigte und die Christen in der Nachfolge zu Ketzern machte. Ein Volk war christlich geworden, aber auf Kosten der Nachfolge zu einem allzu billigen Preis . . . Ist der Preis, den wir heute mit dem Zusammenbruch der organisierten Kirchen zu zahlen haben, etwas anderes als die notwendige Folge der zu billig erworbenen Gnade? . . . Das Wort von der billigen Gnade hat mehr Christen zugrunde gerichtet als irgendein Gebot der Werke.«¹⁰

Jawohl, die Identitätsstärkung von 1 Petr 2 ist total umsonst. Aber sie zerfällt – und dann ist sie »umsonst« –, wenn sie nicht mehr zu neuen Identifikationen mit den von Gott geliebten Ausgestossenen und in die Minorität führt.

Niemand ist verwehrt, dass er . . . den spontanen Trost dieser Ich-Stärkung dankbar hört, die ganze Geborgenheit: Ich bin gewählt, geliebt, ich werde gebraucht, und ich gehöre dazu, und ich bin ganz in Gnaden beim Vater. So ist das tatsächlich in der Gemeinde Christi. Wenn das so ist, dann wird er aber wohl auch hören, welche Folgen dieser Zuspruch für seine Existenz hat; denn diese Existenz ist ja nicht ein Moment, sondern sie ist eine nach hinten und vorn und zur Seite zu verantwortende Sache. Eine Landessynode kann jedenfalls nicht bei dem individuellen Trostbedürfnis und -anrecht ihrer Glieder stehen bleiben! Sie verantwortet die Gabe des Namens Christi.

^{9b} Die rheinische Landessynode behandelte in ihren Proponenden 1974 die katholische Ökumene und 1976 die freikirchliche.

¹⁰ D. *Bonhoeffer*, Nachfolge, München 1961, 20, 24, 26.

10 Juden und Judentum im christlichen Religionsunterricht

Zum obigen Thema bringen wir einen Bericht über die Arnoldshainer Tagung vom 14. bis 16. Februar 1977: »Bilanz der Reformbemühungen« von Professor Dr. *Ingrid Maisch* und einen Beitrag von Professor Dr. *Hildegard Gollinger* »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht, eine Chance für den jüdisch-christlichen Dialog?«

Zur Weiterführung von Fragen, die Anfang November 1974 ein von der Bischöflichen Akademie Aachen veranstaltetes Symposium »Das Judentumbild im christlichen Religionsunterricht«¹ behandelte, luden Februar 1977 zu einer gemeinsamen Tagung ein die Evangelische Akademie Arnoldshain (*Martin Stöhr*) und die Bischöfliche Akademie Aachen (*Hans Hermann Henrix*).

Dem folgenden Bericht stellen wir ihre Einführung zu der Einladung voran:

»In den letzten Jahren hat eine intensive Bemühung eingesetzt, eine sachgerechte Darstellung der Juden und des Judentums im christlichen Religionsunterricht zu erreichen. Eine Reihe von neuen Schulbüchern zeigt neue Ansätze der inhaltlichen und methodischen Darstellung. Das Verhältnis des Juden Jesus von Nazareth zu seiner jüdischen Umwelt und Tradition erschloss vertiefte Möglichkeiten, Jesus von Nazareth und seine Botschaft zu verstehen. Eine neue Bewertung der hebräischen Bibel und ihres Verhältnisses zum Neuen Testament wurde versucht. Ein entscheidender Neuansatz besteht darin, anstelle der Ausserungen über das Judentum von einer Aufnahme des jüdischen Selbstverständnisses in Theologie und Unterricht der christlichen Kirchen zu sprechen. Wichtig ist bei allen Versuchen eines Neuansatzes, das Judentum nicht nur als Voraussetzung oder Folie des Neuen Testaments bzw. der Darstellung der Botschaft Jesu

zu verstehen. Gerade da, wo in der christlichen Theologie und Katechetik das Thema Judentum nicht ausdrücklich thematisiert war, waren in vielen Äusserungen der christlichen Theologie, Verkündigung und Katechese Urteile und Vorurteile über das Judentum enthalten, die ausgearbeitet werden mussten. Hinter all den Bemühungen steht

die Aufgabe, ein neues Verständnis nicht nur des Judentums, sondern auch des Christentums zu gewinnen. Welche Folgen theologische Vorurteile haben können, hat sich in der Säkularisierung solcher Vorurteile und in ihrer tödlichen politischen Verwendung gezeigt . . .*

I Bilanz der Reformbemühungen

Bericht über eine Tagung in der Evangelischen Akademie Arnoldshain,
14. — 16. Februar 1977

Von Dr. Ingrid Maisch, Professor an der Kath. Fachhochschule Freiburg i. Br.

Der Antijudaismus ist in unserer Gesellschaft eine nicht zu leugnende Tatsache. Aber wo hat er seine Wurzeln, vor allem dann, wenn er sich bei Kindern und jungen Erwachsenen feststellen lässt? Empirische Untersuchungen haben eindeutig nachgewiesen, was viele vermutet haben: die antijüdischen Affekte werden im christlichen Religionsunterricht grundgelegt! Die meisten Religionslehrer werden sich gegen dieses Pauschalurteil wehren, und — subjektiv! — zu Recht. Dennoch wird faktisch die negative Voreingenommenheit gegen das Judentum in dem Augenblick grundgelegt, wo Schüler der Gestalt Jesu begegnen; denn sie lernen Jesus als den kennen, der in seinem Leben und seiner Lehre das Judentum überwindet: das eigentlich Bedeutsame an ihm ist das, was über das Judentum hinausführt. — Wen kann es verwundern, dass jede heranwachsende Generation in einen neuen Antijudaismus hineinwächst?

Es wäre allerdings zu einfach, die Verantwortung für diese Situation auf den Religionslehrer als das schwächste Glied einer ganzen Reihe von Verursachungsfaktoren abzuwälzen: der Lehrer hat es in seiner Ausbildung nicht besser gelernt; die Schulbücher und zugehörigen Kommentare verstärken das Klischee; die Lehrpläne fordern geradezu dazu auf, das Unterscheidende und nicht das Gemeinsame von Juden und Christen in den Unterricht einzubringen. Wo ist Hilfe — für den einzelnen Religionslehrer wie für den Religionsunterricht insgesamt?

Dieser Frage stellen sich seit Jahren — neben einigen anderen Institutionen — die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen¹ und die Evangelische Akademie Arnoldshain. Beide Akademien haben nicht nur allgemeine Tagungen über das Judentum oder den Jüdisch-Christlichen Dialog veranstaltet, sondern auch gezielte Tagungen für Religionspädagogen, Schulbuchautoren und Verlagslektoren angeboten. So lag es nahe, gemeinsam zu der Tagung »Juden und Judentum im christlichen Religionsunterricht — Bilanz der Reformbemühungen« vom 14. bis 16. 2. 1977 nach Arnoldshain einzuladen (Leitung: Heinz Hermann Henrix und Martin Stöhr).

Die meisten Referenten und einige Teilnehmer waren

bereits bei früheren Tagungen dabei; dass es dennoch nicht zu der gewünschten Bilanz, sondern höchstens zu einer Zwischenbilanz kam, lag gewiss nicht an den vielen »Erstmals-Teilnehmern«, sondern an der derzeitigen Situation; die neutestamentliche Wissenschaft als die von der Religionspädagogik angesprochene Bezugswissenschaft kann noch kein sicheres Jesusbild im Rahmen der damaligen religiösen, politischen und gesellschaftlichen Verhältnisse anbieten; wo es um die Konkretionen geht, bleibt vieles offen. Noch unsicherer ist die Lage bei der didaktischen Reflexion judaistischer und neutestamentlicher Ergebnisse. Dennoch — wenn man diese gemeinsame Tagung nicht unter dem Erfolgszwang einer Bilanzierung von Ergebnissen betrachtet, brachte sie die bisherigen Bemühungen im Detail und im ganzen ein gutes Stück weiter.

Die Arbeit begann mit einem einführenden Referat von *Herbert Jochum* über »Juden und Judentum im christlichen Religionsunterricht«, wobei er einige didaktische Ansätze für die Behandlung des Judentums im Religionsunterricht aufzeigte und auf deren Problematik hinwies (religionskundlicher Ansatz im Rahmen der Weltreligionen, problemorientierter Ansatz bei der Vorurteilsdiskussion). Jochum zeigte auf, dass die sachgemässe Behandlung des Judentums nur dort gelingen kann, wo das Verhältnis beider Religionen auf dem Hintergrund einer neuen theologischen Einschätzung des Judentums religionspädagogisch reflektiert wird.

Die folgenden Referate beschäftigten sich mit Grunderfahrungen im Judentum und Christentum: der Exodustradition und der Passionsgeschichte, wobei in beiden Fällen sowohl der historische Ausgangspunkt als auch seine (theologische) Deutung und stete Vergegenwärtigung untersucht wurden. Über den ersten Komplex sprach Rabbiner *Albert Friedländer* in seinem Referat »Die Exodus-Tradition — Geschichte und Heilsgeschichte«. Friedländer setzte bei den Exoduserfahrungen ein, die in den Freiheitsbewegungen des 20. Jahrhunderts sichtbar wurden und die zeigen, wie der einmalige geschichtliche Impuls immer neu lebendig wird. Dies gilt besonders für das Judentum wegen des unlöslichen Zusammenhangs von Religion und Geschichte. Die Exoduserfahrung bleibt als Grunderfahrung des jüdischen Volkes erhalten, vor allem im Rückbezug auf die Herkunft aus einer Sklavengruppe, die erst durch die Befreiung zu einem Volk wurde, aber auch in der religiösen Deutung des Auszugs als eines Hinwegs zu Gott.

Der Komplex der Passionsgeschichte wurde unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt: *Heinz Kremers* arbeitete in seinem Beitrag »Die Schuld am Tode Jesu

¹ Vgl.: Jesu Verhältnis zum Judentum. Das Judentum im christlichen Religionsunterricht. I. Bericht über ein Symposium in der Bischöflichen Akademie Aachen vom 1./2. 11. 1974, von W. P. Eckert; II. Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht, von Herbert Jochum. In: FR XXVI/1974, S. 21 ff.

Vgl. auch den Sammelband, der die auf dem Symposium gehaltenen Beiträge enthält: W. P. Eckert/H. H. Henrix: Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Eine Handreichung für den Religionsunterricht und Erwachsenenbildung. Einhard Verlag, Aachen 1976. Schriftenreihe der Bischöflichen Akademie Aachen, Bd. 6, 199 Seiten.

als *historisches Problem*« den historisch gesicherten Kern der Passionsgeschichte heraus, der nur von einer römischen Verantwortung für die Verurteilung Jesu weiss; er konnte sich dabei auf jüdische wie christliche Untersuchungen stützen, die darin übereinstimmen, dass die Rolle der jüdischen Seite aus den neutestamentlichen Quellen nicht mehr zu rekonstruieren ist. Im Korreferat sprach *Ruth Kastning-Olmesdahl*, Duisburg, über »*Die Passionsgeschichte im Religionsunterricht der Grundschule als Quelle antijüdischer Affekte*«. In einer Analyse neuerer Grundschulbücher stellte sie zunächst fest, dass die anti-jüdische Darstellung der Passionsgeschichte weitgehend verschwunden ist; es hat den Anschein, als seien die von H. Kremers zitierten wissenschaftlichen Ergebnisse bis in den Grundschulbereich durchgedrungen. Demgegenüber stellte Frau Kastning-Olmesdahl aber fest, dass die Autoren nur eine Verlagerung der antijüdischen Elemente vorgenommen haben: sie erstrecken sich jetzt auf das gesamte Leben Jesu und damit auf das gesamte Buch. Hinzu kommt die lebendige und kindgemässe Aufmachung der neueren Bücher als Vehikel für antijüdische Affekte: während die »dogmatische« Sprache der älteren Bücher für die Kinder meist fremd geblieben ist, liegt in Sprache und Darstellung der neuen Bücher ein latenter neuer Antijudaismus, jedenfalls dort, wo man die Haltung Jesu im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen zeigt (z. B. bei der historisch falschen Behauptung, eine Heilung am Sabbat sei verboten und von Jesus gegen das Gesetz vorgenommen worden!).

Mit den theologischen Problemen des Passionskomplexes befassten sich drei Referate. *Pinchas Lapide* behandelte das Thema »*Prozess Jesu — Leiden und Sterben Jesu. Geschichte und Deutung*«. Er führte sowohl beim Prozess als auch beim Leiden Jesu verschiedene Positionen an, die eine Sinngebung versucht haben (z. B. schuld sind die Juden, die Römer, die Sünder . . .; Jesus musste nach dem Heilsplan Gottes sterben . . .), um dann in einem zweiten Anlauf die jüdischen Schwierigkeiten mit dem Passionskerygma zu thematisieren, vor allem die Ablehnung von Menschenopfern seit Abraham und das vermeintlich sadistische Gottesbild der Kreuzestheologie. Lapide glaubt, dass sich diese Probleme auf der jüdischen Seite seit der Erfahrung von Auschwitz verlagert haben: die jüdische Theologie findet in ihrer eigenen Tradition das Bild von der Selbsterniedrigung Gottes, den mit-leidenden Gott. Wie immer nach den grossen Katastrophen der jüdischen Geschichte, taucht das Theodizeeproblem auf, auch nach Auschwitz; gerade in dieser Situation ist eine jüdische Interpretation der Passion Jesu möglich geworden: Jesus als Prototyp für Israel und seinen Leidensweg. — Damit ergibt sich für das Faktum des Kreuzes nicht nur eine christliche Deutungsgeschichte, sondern auch eine jüdische Sinngebung.

Von christlicher Seite ging zunächst *Bertold Klappert* das Passionsproblem an mit seinem Referat »*Der Verlust der israelitischen Kontur des Kreuzes, des Leidens und des Prozesses Jesu*«. Er ging von Modellen aus, die bisher das Verhältnis von Israel und Kirche bestimmten. Die meisten dieser Modelle waren nicht deskriptiv, sondern

wertend bzw. abwertend; als positiv konnte nur das in der Anfangsphase des jüdisch-christlichen Dialogs verwendete Komplementärmodell verbucht werden: danach geht man vom ungekündigten Bund mit Israel aus und von der daraus abgeleiteten Parallelexistenz von Israel und Kirche. Klappert führte das christologische Dependenzmodell neu in die Diskussion ein, womit er die bleibende Verwiesenheit der Heidenchristen (= Kirche) auf Israel meint; die Kirche ist danach nicht nur in ihrer Herkunft, sondern auch in ihrer Zukunft von der Erwählung Israels abhängig. Klappert konkretisierte seine These in einer eindrucksvollen Exegese relevanter neutestamentlicher Texte, wobei er anhand ältester Traditionsschichten zeigte, dass die Deutung der Passion Jesu dort noch nicht gegen, sondern für Israel formuliert ist. Die Wirkungsgeschichte dieser alten Texte hat jedoch gezeigt, dass die Kirche aus den Heidenvölkern nicht zur Erkenntnis ihrer Schuld bereit war, sondern die eigene Schuld auf Israel projiziert hat.

Vor allem die johanneische Fassung der Passionsgeschichte und ihre pauschale Verurteilung der Juden ist für das negative Judenbild im christlichen Raum verantwortlich. Diesem Problem ging *Johannes Beutler SJ* in seinen »*10 Thesen zu den »Juden« in der Passionsgeschichte des Johannesevangeliums*« nach, wobei er nicht nur auf die Tendenz des vierten Evangeliums zur Belastung der Juden und Entlastung des Pilatus einging, sondern auch auf neuere Forschungsergebnisse verwies, wonach das negative Judenbild dieses Evangeliums gar nicht die historische Situation der Jesuszeit, sondern die Konkurrenzsituation von jüdischer und christlicher Gemeinde zur Zeit der Abfassung des Evangeliums (Ausgang des ersten Jahrhunderts) widerspiegelt; demnach lassen sich dem Johannesevangelium weder historische Fakten noch theologische Deutungen der ursprünglichen Ereignisse um den Tod Jesu entnehmen.

Das Schlussreferat von *J. F. Konrad*, Dortmund, über »*Das »Neue« an Jesus*« griff in die Diskussion darüber ein, ob das »Neue« erst in der christlichen Wirkungsgeschichte beginnt oder bereits bei Jesus, der damit den Rahmen des Judentums gesprengt hätte. Konrad wollte diese Alternativen zugunsten seiner These vermeiden, wonach mit Jesus zwar Neues beginnt, aber innerhalb des jüdischen Gesamtrahmens. Jesus greift danach Impulse auf, die im Judentum bereitliegen, so dass er auch in seinem »Neuen« Juden und Christen gemeinsam gehört. Insgesamt hat diese Tagung gezeigt, wie die religionspädagogische Arbeit weitergeführt werden muss: im interdisziplinären Gespräch mit der neutestamentlichen Bezugswissenschaft. Hier wird die Arbeit ins Detail gehen müssen, hier sind — nach der Phase der heissen Herzen — die kühlen Köpfe gefragt (H. Jochum). Dass diese Problematik deutlich sichtbar wurde, war Bilanz und Neuanfang zugleich².

² Die Referate dieser Arnoldshainer und Aachener Tagung sollen als Band 8 der »Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen« veröffentlicht werden mit dem Titel: »Exodus und Kreuz — Grundthemen des christlich-jüdischen Gesprächs. Eine Handreichung für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung.«

Höre Jisrael: ER unser Gott, ER Einer! So liebe denn

IHN deinen Gott mit all deinem Herzen, mit all deiner Seele, mit all deiner Macht.

Dt 6, 5 (In: Die fünf Bücher der Weisung, verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Köln, 1954. Das Buch Reden, S. 494.

II »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht«* — eine Chance für den jüdisch-christlichen Dialog?

Von Dr. Hildegard Gollinger, Professor für Kath. Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg

Als Herbert Jochum vor mehr als zwei Jahren auf der Tagung »Jesu Verhältnis zum Judentum. Das Judentumbild im christlichen Religionsunterricht« (1./2. 11. 1974 in Aachen) eine bestürzende Bilanz zum Thema »Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht« zog¹, waren sich die Teilnehmer einig, dass eine Änderung nur dadurch bewirkt werden kann, dass das Problem gezielt von der grundsätzlichen Seite her aufgearbeitet wird. Inzwischen wurden zwei Dokumente veröffentlicht, die das Verhältnis von Christentum und Judentum direkt betreffen und speziell im Hinblick auf die Praxis katholischer Lehre und Verkündigung formuliert sind:

1) Die »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate«, Nr. 4«²; unabhängig von der Gewichtung der Vorzüge und Mängel dieses Textes, über die seither viel geschrieben wurde, ist ein Fortschritt gegenüber bisherigen kirchlichen Verlautbarungen unübersehbar: der Text verlangt, »dass die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen und dass sie lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden *nach ihrem eigenen Verständnis* wesentlich sind«³. Wird dieser Satz ernst genommen, so muss er die Praxis kirchlicher Unterweisung auf eine völlig neue Basis stellen: katholische Religionslehrer und Prediger sind künftig auf jüdische Selbstdarstellung als Grundlage für ihren Unterricht in Sachen Judentum verwiesen. Welche einschneidenden Konsequenzen dieses die Gesamtkirche verpflichtende Prinzip für die Darstellung nicht nur des heutigen, sondern auch des Judentums zur Zeit Jesu hat, wird erst deutlich, wenn man sich die vorherrschende Praxis bewusst macht: nicht nur in Religionsunterricht und Predigt, sondern auch in der theologischen Fachliteratur hat sich weitgehend die Unsitte eingebürgert, Aussagen über das Judentum ausschliesslich dem Neuen Testament, vorzugsweise dem Johannesevangelium und dem 23. Kapitel des Matthäusevangeliums zu entnehmen, ohne das so gewonnene Bild anhand zeitgenössischer jüdischer Quellen auf seine Richtigkeit hin zu überprüfen oder gegenteilige Darstellungen von jüdischer Seite auch nur zur Kenntnis zu nehmen. Dieser allzu bequemen, vom Anspruch der Wissenschaftlichkeit her nicht vertretbaren Methode erteilen die »Richtlinien« eine eindeutige Absage.

2) Trotz einer erdrückenden und im Laufe der Sitzungsperioden mehrfach reduzierten Fülle von Problemen liess es sich die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland nicht nehmen, das Thema »Judentum« anzusprechen. In dem Beschluss »Unsere Hoff-

nung« bekennen die Synodalen nicht nur Schuld und Versagen der Kirche in der Vergangenheit, sondern ziehen auch Konsequenzen für die Zukunft: »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«⁴. Ihre volle Tragweite gewinnt diese Aussage erst vom Kontext her: »Unsere Hoffnung« hat als ein »Bekenntnis zum Glauben in unserer Zeit« (so der offizielle Untertitel) eine so zentrale, zukunftsweisende Bedeutung für Selbstverständnis und Selbstdarstellung der katholischen Kirche in Deutschland, dass das Dokument in zahlreichen Stellungnahmen als Höhepunkt und Krönung der mehrjährigen Synodentätigkeit bezeichnet wird. Wenn die deutschen Katholiken in diesem Rahmen ein Bekenntnis zur »besonderen Verpflichtung« gegenüber dem jüdischen Volk ablegen – zu einem Zeitpunkt, wo führende deutsche Politiker ein »besonderes Verhältnis« zum Staat Israel ablehnen und die Weltöffentlichkeit in Gestalt der UNO Zionismus und Rassismus gleichsetzt! –, so artikuliert sich darin das Bewusstsein, dass eine Aufarbeitung des eigenen Selbstverständnisses ohne eine Stellungnahme zum Versagen in der Vergangenheit und daraus resultierende Konsequenzen für die Zukunft unvollständig und unglaubwürdig wäre.

Erfahrungsgemäss bewirken auch gutgemeinte offizielle Deklarationen noch keine Einstellungs- und Verhaltensänderung auf breiter Basis. Die Ernsthaftigkeit und Effizienz kirchlicher Absichtserklärungen muss sich daher an ihren konkreten Auswirkungen auf die kirchliche Praxis messen lassen. Ein wichtiges Instrument zur Gestaltung dieser Praxis ist im schulischen Bereich der jeweils gültige Lehrplan. Daher kommt dem neuen »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht im 5.–10. Schuljahr« besondere Bedeutung zu⁵. Zwar wurde er vor der Veröffentlichung der beiden genannten Dokumente erarbeitet, so dass diese, will man dem Zielfelderplan gerecht werden, nicht als Kriterium für seine Beurteilung gelten können; dennoch lohnt ein Versuch, den neuen Plan auf das Thema »Judentum« hin zu befragen – weniger mit dem Ziel der Kritik als vielmehr der Information und Sensibilisierung des Lehrers im Sinne der »Richtlinien« und des Synodenbeschlusses »Unsere Hoffnung«. Das geschieht sinnvollerweise unter einer dreifachen Fragestellung.

1. »Judentum« als expliziter Lerninhalt

An zwei Stellen erscheint »Judentum« im Bereich »Religion, Religionen« als eigenständiger Lerninhalt⁶: im

⁴ Vgl. FR XXVII/1975, 5.

⁵ Der Zielfelderplan löst seit Beginn des Schuljahrs 1976/77 in Baden-Württemberg und anderen Bundesländern den bisher gültigen »Rahmenplan« ab; in einigen Ländern dauert die Erprobungsphase noch an, doch ist nach Auskunft bischöflicher Schulreferate vom Schuljahr 1977/78 an mit einer bundeseinheitlichen Geltung des Zielfelderplans (mit Ausnahme der bayerischen Diözesen) zu rechnen.

⁶ Die religionspädagogische Konzeption unterscheidet den Zielfelderplan grundlegend von all seinen Vorgängern: 1. Er zielt auf eine Synthese von problemorientiertem und stofforientiertem Unterricht. Um die Fehler der Vergangenheit – wo religiöses Wissen vielfach übergestülpt und damit Religion zu einem Bereich wurde, der ein

* Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5–10. Erarbeitet von einer Kommission des Deutschen Katecheten-Vereins in Zusammenarbeit mit der Bischöflichen Hauptstelle für Schule und Erziehung. Herbst 1973. Auslieferung: Deutscher Katecheten-Verein, München.

¹ Vgl. FR XXVI/1974, 24–30; jetzt auch in: Eckert-Henrix (Hrsg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Aachen 1976, 114–139.

² Vgl. FR XXVI/1974, 3–5 und den Kommentar von C. Thoma, ebd. 5–7.

³ Hervorhebung vom Verf.

6. Schuljahr sind innerhalb des Rahmenthemas »Religiöses Brauchtum« u. a. »Jüdische Feste und Bräuche im Jahreskreis« genannt, und für das 7. Schuljahr ist »Judentum – Christentum« unter folgenden Aspekten vorgesehen: 1) Wie Juden leben; 2) Grundlagen des jüdischen Glaubens; 3) Judentum und Christentum. Beide Themen haben im bisher gültigen »Rahmenplan« keine vergleichbaren Parallelen. Die Freude über diesen inhaltlichen Fortschritt wird jedoch leicht getrübt durch eine sorgfältige Analyse der Themenfeldskizze⁷ zu »Judentum – Christentum« anhand der »Richtlinien« und der Aussagen in »Unsere Hoffnung«.

1) Bei den Unterrichtszielen finden sich u. a. folgende Formulierungen: »Die Schüler sollen die Schwierigkeiten der Beziehungen zwischen Juden und Christen kennen«; »Mit Inhalten des NT vergleichen. Geschichtliche Auseinandersetzungen und Belastungen zwischen Juden und Christen nennen können«. Wenn dazu als Unterrichtsanregung vorgegeben wird: »Verfolgung durch die Juden – die ersten Christenverfolgungen in Jerusalem – Judenverfolgungen allgemein«, »Jesusprozess – Antisemitismus«, wenn ferner bei den »Hinweisen zur Ausgangslage der Schüler« nur von »Judenverfolgungen«, nicht aber von Zwangstaufen und Massenmorden an Juden gesprochen wird⁸, so kann man den Autoren dieser Themenfeldskizze den Vorwurf der Verharmlosung nicht ersparen. Die Angst vor »einem falsch verstandenen Philosemitismus«⁹ dient als Alibi für das Verschweigen christlicher Schuld. Es ist zwar einmal die Rede von »gemeinsamen Wurzeln«¹⁰, doch wird die gemeinsame Ge-

schichte, die nicht gerade ein Ruhmesblatt in der Kirchengeschichte darstellt, völlig ausgespart. Die unmittelbare Verknüpfung von Christenverfolgungen durch Juden im 1. Jahrhundert und späteren Judenverfolgungen, von Jesusprozess und Antisemitismus kann, wie bei der Argumentation von Tagungsteilnehmern immer wieder zu beobachten ist, zur Annahme einer selbstverständlichen Kausalität, ja sogar zur Rechtfertigung von Judenmord führen. Das liegt gewiss nicht im Sinne der Autoren, doch sollte man die Gefahr sehen.

2) Bei den Medien zum Themenfeld »Judentum – Christentum«¹¹ fällt zunächst die Vielzahl und Verschiedenartigkeit, v. a. im audio-visuellen Bereich (Schallplatten, Tonbilder, Diaserien, Filme) positiv auf¹². Auch die Auswahl der empfohlenen AT-Stellen – 5 Mos 6, 4–5. 20–24; 26, 5–9; Ps 1; Ps 119 (118), 1–8; Dn 5, 1–8, 27 – ist gut gelungen. Problematisch erscheint jedoch die Auswahl neutestamentlicher Perikopen. Die Zusammenstellung von Mt 5–7 unter dem Titel »Thora – Bergpredigt« und Mt 23, 13–29 unter dem Motto »Weh euch, ihr Pharisäer« führt fast zwangsläufig zur Schwarz-Weiss-Malerei und zu einem negativen Bild vom pharisäischen Judentum, das dem historischen Pharisäismus nicht gerecht wird. Zwar kann über die Notwendigkeit einer unterrichtlichen Aufarbeitung gerade solcher Texte kein Zweifel bestehen, doch sollte dies auf dem heutigen Stand der zuständigen Fachwissenschaften – in diesem Fall der Bibelwissenschaft und der Judaistik – geschehen. Dafür braucht der Lehrer Hilfen, die ihm hier versagt bleiben¹³. Die ferner genannten NT-Texte sind eher geeignet, vor-

Sonderdasein parallel zum Alltagsleben führte – schon im Ansatz zu vermeiden, setzt Religionsunterricht nach dem Zielfelderplan bei der Ausgangssituation des Schülers an. Diese wird in 4 Erfahrungsbereiche aufgefächert: Erfahrung im eigenen Leben, im Leben mit anderen, in der Begegnung mit Religion und Religionen, in der Begegnung mit der Kirche.

		Erfahrungsbereiche:			
		I: Eigenes Leben	II: Leben mit andern	III: Religion, Religionen	IV: Kirche
Schuljahr:	5				
	6				
	7				
	8				
	9				
	10				

Jedes der insgesamt 101 Einzelthemen ist einem dieser 4 Bereiche zugeordnet. Da sich diese in der Lebenswirklichkeit nicht so säuberlich trennen lassen wie im Lehrplan, der Religionsunterricht aber grundsätzlich die ganze Lebenswirklichkeit des Schülers umfassen muss, bedeutet die Zuordnung eines Themas zu einem Erfahrungsbereich lediglich eine Schwerpunktsetzung, die nie zur Vernachlässigung der 3 übrigen Erfahrungsbereiche verleiten darf. Ein Beispiel: im 5. Schuljahr ist das Themenfeld »Feiern mit anderen« dem Erfahrungsbereich II (Leben mit anderen) zugeordnet; dennoch kann man dem Thema im Sinne des Zielfelderplans nur gerecht werden, wenn man zugleich religiös geprägte Formen des Feierns und somit die Erfahrungsbereiche III (Religion, Religionen) und IV (Kirche) mit einbezieht. Dieser Aspekt gewinnt v. a. im 3. Teil der folgenden Überlegungen besondere Bedeutung. – 2. Religionsunterricht nach dem Zielfelderplan ist lernzielorientiert. Er soll dem Schüler bestimmte Fähigkeiten (»Qualifikationen«) vermitteln, die im pragmatischen, kognitiven oder affektiven Bereich liegen können, und er muss den Erfolg dieser Bemühung in Form von Lernkontrollen

überprüfen. Ein Lernziel gilt dann als erreicht, wenn die ihm zugeordnete Lernkontrolle (z. B. in Form von Tests, Rätsel, Lückentexten ...) positiv ausfällt.

Um den Lehrer bei dieser neuen Form von Religionsunterricht zu unterstützen, hat ein Autorenteam zu allen 101 Themenfeldern kurze Skizzen als Angebot zur unterrichtlichen Konkretisierung erarbeitet, die in 3 Bänden (5./6., 7./8. und 9./10. Schuljahr) vom Deutschen Katechetenverein herausgegeben werden. Der Aufbau der einzelnen Themenfeldskizzen folgt jeweils demselben Muster: 1. Hinweise zur Ausgangslage der Schüler; 2. Religionspädagogische Begründung des Themenfeldes; 3. Ziel des Themenfeldes; 4. Mögliche Einzelthemen (mit Unterrichtszielen und -anregungen); 5. Medien; 6. Literatur für den Lehrer. Diese Themenfeldskizzen sind zwar nicht verbindlich, stellen jedoch zumindest in der Anlaufphase des neuen Plans ein unverzichtbares Hilfsmittel für den vielgeplagten Lehrer dar und werden daher im folgenden immer mit einbezogen.

⁷ Zur Erläuterung des Begriffs s. A 6, letzter Abschnitt.

⁸ Vgl. Themenfeldskizzen der Schuljahre 7/8, München 1974, 78–81.

⁹ Ebd. 78.

¹⁰ Ebd. 79.

¹¹ Ebd. 80 f.

¹² Allerdings fehlt bei den genannten Unterrichtsmodellen das empfehlenswerte Heft von D. Ptasek, Auf drei Säulen steht die Welt. Biblisches Arbeitsbuch Heft 5. Lahr 1975.

¹³ Schon K. Schuberts Bibelstudie »Die jüdischen Religionsparteien in neutestamentlicher Zeit« (SBS 43. Stuttgart 1970) könnte dem Lehrer die notwendige Grundlageninformation vermitteln. Weiterführende Informationen bieten z. B.: K. Schubert, Jesus im Lichte der Religionsgeschichte des Judentums. Wien/München 1973 und C. Thoma, Kirche aus Juden und Heiden. Wien 1970. – Wissenschaftliche Standardwerke zu diesem Thema sind: J. Maier, Geschichte der jüdischen Religion. Berlin/New York 1972, sowie Maier/Schreiner (Hrsg.), Literatur und Religion des Frühjudentums. Würzburg 1973. – Leider nicht mehr im Handel, sondern nur noch in Bibliotheken erhältlich sind: R. T. Herford, Die Pharisäer. Nachdruck Köln 1961; L. Baeck, Die Pharisäer. In: ders., Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament. Frankfurt 1961, 39–98; M. Buber, Pharisäertum. In: ders., Der Jude und sein Judentum. Köln 1963, 221–230.

Die hier genannte Literatur hilft dem Lehrer auch bei der Erarbeitung der Themenfelder »Das Neue des Evangeliums« und »Umwelt der Bibel« (beide 5. Schuljahr). Ein Unterrichtsziel zu »Umwelt der Bibel« lautet z. B.: »Die religiösen Gruppen der Zeit Jesu benennen und ihre Überzeugungen vereinfacht darlegen«, ohne dass dafür Fachliteratur angegeben wird (vgl. Themenfeldskizzen der Schuljahre 5/6. München 1974, 78–81).

handene Klischees zu verfestigen als aufzubrechen: aus dem paulinischen Schrifttum werden nur Röm 2, 12–4, 25 und Gal 2, 15–21 (Überschrift: »Gerechtigkeit nicht durch das Gesetz«) empfohlen. Unverständlicherweise fehlt ein Hinweis auf den einzigen neutestamentlichen Text, der dem Nebeneinander von Judentum und Christentum eine positive Sinndeutung gibt: Röm 9–11. In der Angst vor geistiger Überforderung der Schüler kann der Grund für diese Auslassung nicht zu suchen sein; denn wem die komplizierten Gedankengänge über die Heilsbedeutung von Gesetz und Glaube zugemutet werden, dem darf auch das paulinische Bekenntnis zur bleibenden Erwählung der Juden als Gottesvolk nicht vorenthalten werden.

3) Den schwächsten Teil der Themenfeldskizze »Judentum – Christentum« bildet zweifellos die »Literatur für den Lehrer«¹⁴. Der erste Hinweis bezieht sich auf die »Ablösung des Judentums vom Christentum« (!!). Unter den auf einer halben Seite aufgeführten Titeln findet sich kein einziger jüdischer Autor, kein Hinweis auf R. Meyers Talmud-Auswahl¹⁵, auf ein jüdisches Gebetbuch¹⁶ oder auf eine knappe, verständlich geschriebene Darstellung des Judentums¹⁷. Selbst R. Meyers »Judentum und Christentum«¹⁸, das sich – trotz einiger Schwächen in den beiden ersten Kapiteln – vom Thema her geradezu aufdrängt, bleibt unerwähnt.

4) Die Themenfeldskizze nennt als besondere Kennzeichen der jüdischen Religion: »Messiaserwartung, Bedeutung des Gesetzes, vertrauen auf Jahwe«¹⁹. Ob Inhalt und v. a. Reihenfolge dieser Charakterisierung jüdischem Selbstverständnis entsprechen, erscheint zweifelhaft; doch müsste diese Frage von jüdischer Seite geklärt werden. Zweifellos lässt sich über einzelne der angeführten Sachverhalte und Wertungen streiten; unverkennbar ist jedoch, dass die in der Themenfeldskizze »Judentum – Christentum« angebotenen Konkretisierungsvorschläge weit hinter den Anforderungen der »Richtlinien« und des Synodenbeschlusses »Unsere Hoffnung« zurückbleiben.

Doch nicht nur das Autorenteam, sondern auch (zumindest) ein Teil der Kirchenleitungen scheint diesem Themenfeld reserviert gegenüberzustehen. Die einzelnen Diözesen haben innerhalb des grossen Gesamtrahmens einen (voneinander abweichenden) Katalog »unverzichtbarer Kernthemen« festgelegt, zu deren Behandlung der Lehrer verpflichtet ist. Da ein solches Verzeichnis bisher nur von wenigen Diözesen vorliegt, kann noch keine allgemeine Bilanz gezogen werden. Für die baden-württembergischen Diözesen jedenfalls gilt »Judentum – Christentum« *nicht* als »unverzichtbares Kernthema«, obwohl die revidierte Fassung dieses Katalogs im Mai 1976, also nach der Veröffentlichung der »Richtlinien« und nach Abschluss der Synode herausgegeben wurde! Somit bleibt das Thema »Judentum – Christentum« dem Interesse und guten Willen des Lehrers anheimgestellt. Ob und wie es unter diesen Voraussetzungen in den katholischen Religionsunterricht Eingang findet, muss die Zukunft erweisen. Der Umfang der obligatorischen Themen, die grosse Zahl der ausfallenden Stunden, die Scheu vor dem »heissen Eisen«, v. a. bei Lehrern der älteren Generation, mangel-

haftes Problembewusstsein und ein niederes Informationsniveau in Sachen Judentum mahnen zur Skepsis. Die einzige Hoffnung besteht darin, dass es in jüdisch-christlicher Zusammenarbeit gelingt, dieses Themenfeld so für den Unterricht aufzuarbeiten, dass die angebotenen Hilfen den Lehrer zur Annahme motivieren.

2. »Judentum als impliziter Lerninhalt

Nur wenig erfreulichere Ergebnisse bringt eine Untersuchung der Themenbereiche, in denen Aussagen über das Judentum nicht ausdrücklich thematisiert sind, sondern nebenbei, gleichsam als Abfallprodukt bei der Entfaltung christlicher Glaubenswahrheiten, gemacht werden. Als deutlichstes Beispiel, das wegen der notwendigen Beschränkung exemplarisch für andere steht, lässt sich das Themenfeld »Das Neue des Evangeliums« (5. Schuljahr) anführen²⁰. Zwei der Unterrichtsziele lauten: »Manches Handeln der Gesetzestreuen als unmenschlich durchschauen«; »Beispiele für ein enges Gesetzesdenken im Spätjudentum (!) nennen...«²¹ Abgesehen davon, dass die absurde Bezeichnung »Spätjudentum« inzwischen wissenschaftlich disqualifiziert ist und nicht ausgerechnet über einen neuen Lehrplan wieder eingeführt werden sollte, ist aus pädagogischer Sicht zu fragen, warum die Unterrichtsziele, die das Judentum zur Zeit Jesu betreffen, ausschliesslich negativ formuliert sind und auf Abwertung zielen²². Damit entsteht der Eindruck, als sei das Judentum zur Zeit Jesu durch eine enge, unmenschliche Gesetzesauslegung gekennzeichnet. Ein Religionsunterricht, der seine Aufgabe in sachlicher Information und in der Grundlegung von Verständnis für Andersdenkende sieht, sollte seine Ziele objektiver formulieren, etwa: »an Beispielen verdeutlichen, was »Gesetz« im Judentum zur Zeit Jesu bedeutet«. Dabei verdient das Typische, z. B. die pharisäische Maxime »Die Gebote sind gegeben, um durch sie zu leben« (vgl. 3 Mos 18, 5), absoluten Vorrang vor vereinzelt Fehlformen. Problembewusstsein als Voraussetzung für das Verständnis der Gesetzesdiskussionen Jesu und der paulinischen Gesetzespolemik kann beim Schüler nur dann entstehen, wenn »Gesetz« nicht von vornherein als etwas Lebensfremdes, Unmenschliches abqualifiziert wird, sondern als eine Wirklichkeit erscheint, die das Leben von Menschen sinnvoll prägt (womit die Möglichkeit einer Verkehrung dieses Sinnes im Einzelfall nicht ausgeschlossen ist)²³. Besonderes Gewicht erhält die Forderung nach einer sachlichen Darstellung des Phänomens »Gesetz«, wenn man mögliche Nebenwirkungen mitberücksichtigt: eine ausschliesslich negative Darstellung des Frühjudentums unter dem Aspekt »Vergesetzlichung« hat fast notwendig Folgen für die Einstellung zum heutigen Judentum, zumal die Themenfeldskizze »Das Neue des Evangeliums« mit dem Unterrichtsziel »An Beispielen der Gegenwart aufzeigen, wie notwendig Wertungen und Einstellungen Jesu für den Menschen sind«²⁴ ausdrücklich den Bezug zur Gegenwart herstellt.

3. »Judentum« als möglicher Lerninhalt

Glücklicherweise verbietet es die Eigenart des Zielfelderplans, bei der bisher wenig ermutigenden Bilanz stehen-

¹⁴ Themenfeldskizzen 7/8, a. a. O. 81.

¹⁵ R. Mayer (Hrsg.), Der babylonische Talmud (Auswahl). Goldmann 7902.

¹⁶ Z. B. Sidur Sefat Emet, mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger. Basel 1956–1964.

¹⁷ Z. B. L. Trepp, Das Judentum. rde 325/326, oder: H.-J. Gamm, Judentumskunde. List 268. München 1966.

¹⁸ R. Mayer, Judentum und Christentum. Der Christ in der Welt XVI/6. Aschaffenburg 1973.

¹⁹ Themenfeldskizzen 7/8, a. a. O. 79.

²⁰ Vgl. Themenfeldskizzen 5/6, a. a. O. 90–93.

²¹ Ebd. 91.

²² H. Jochims Diagnose scheint auch hier zuzutreffen: »Die Juden als Legalisten, Etablierte, Menschenverächter sind die Juden, die man braucht, um den Normbrecher, Aussenseiter und Menschenfreund Jesus profilieren zu können« (FR XXVI/1974, 30).

²³ Literatur zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums: s. A. 13.

²⁴ Themenfeldskizzen 5/6, a. a. O. 92.

zubleiben. Denn nach der religionspädagogischen Konzeption dieses Plans dürfen die 101 Einzelfelder nicht voneinander isoliert werden; jedes Thema ist vielmehr in eine Vielfalt inhaltlicher Bezüge zu seinen Nachbarthemen eingebettet und erhält erst von daher seine Konturen. Zugespitzt könnte man sagen: jedes Einzelthema wird durch die 100 anderen mitgeprägt und interpretiert:

		Erfahrungsbereiche:			
		I: Eigenes Leben	II: Leben mit andern	III: Religion, Religionen	IV: Kirche
Schuljahr:	5				
	6				
	7				
	8				
	9				
	10				

Die Tatsache, dass der Plan ein Themenfeld »Judentum – Christentum« aufweist, muss sich somit auf die inhaltliche Gestaltung der übrigen Themenfelder auswirken. Aufgrund dieser Struktur des Zielfelderplans bedeutet die Festlegung »unverzichtbarer Kernthemen« durch die Kirchenleitungen keine Beschränkung, sondern lediglich eine Schwerpunktsetzung; Aufgabe des Lehrers bleibt es, die obligatorischen Themen in den grossen Gesamtrahmen zu integrieren, indem er inhaltliche Beziehungen aufspürt. Damit steht der Lehrer vor neuen Problemen, aber auch vor vielfältigen Möglichkeiten. Erste Hilfen zur angestrebten Integration bieten die Themenfeldskizzen – bezogen auf unser Thema – z. B. beim Themenfeld »Völker verehren Gott« (5. Schuljahr) an: in der religionspädagogischen Begründung wird u. a. auf das Themenfeld »Judentum – Christentum« (7. Schuljahr) verwiesen und somit ein direkter Bezug zum Judentum hergestellt. Dieser schlägt sich auch in den Medienempfehlungen nieder, wo auf die beiden Filme »Bar Mitzvah« und »Indem wir dienen« hingewiesen wird²⁵.

Inkonsequent verfährt dagegen die Themenfeldskizze zu »Israels Weg als gedeutete Geschichte« (9. Schuljahr)²⁶: im Medienteil werden die jüdische Religion und der moderne Staat Israel berücksichtigt²⁷, während sich die (für die Unterrichtsgestaltung ausschlaggebenden) Lernziele auf die Zeit von der Landnahme bis zur Römerherrschaft beschränken²⁸. Die Medien laufen somit Gefahr, als blosser »Aufhänger« zu dienen und ihrer unterrichtsgestaltenden Kraft beraubt zu werden. Ein Unterricht über »Israels Weg als gedeutete Geschichte«, der sich (im 9. Schuljahr!) ausschliesslich auf die Vergangenheit beschränkt, ist jedoch nicht nur sachlich unbefriedigend, sondern ignoriert darüber hinaus die Interessen und Erfahrungen der Schüler. Das Reizwort »Israel« wird im Bewusstsein der älteren Schüler zunächst einmal mit dem heutigen Staat Israel assoziiert und erweckt eine Erwartungshaltung im Hinblick auf aktuelle Probleme um

diesen Staat. Ein Religionsunterricht, der vorgibt, von der Erfahrungswelt des Schülers auszugehen, schuldet diesem auch die Einbeziehung der aktuellen Phase von »Israels Weg als gedeutete Geschichte«; dazu gehört notwendig die heutige jüdische Staat und seine Bedeutung für das Selbstverständnis der Juden, z. B. seine Deutung als »Beginn des Spriessens unserer Erlösung«.

Bei anderen Themenfeldern bleibt die biblisch-jüdische Tradition in den vorgegebenen Themenfeldskizzen ausser Betracht, obwohl sie sachlich dazugehört. Ausgehend von den für die baden-württembergischen Diözesen Freiburg und Rottenburg festgelegten »unverzichtbaren Kernthemen«, sollen daher im folgenden einige Anregungen gegeben werden, wie eine inhaltliche Auffüllung vom Themenfeld »Judentum – Christentum« her erfolgen könnte.

- 1) Im Medienteil des Themenfelds »Gesang und Gebet als religiöse Ausdrucksform«, das – alternativ zu »Völker verehren Gott« – für das 5. Schuljahr vorgesehen ist, sucht man vergeblich nach Schallplatten oder Tonbändern mit Synagogenmusik. Wer jedoch einmal erlebt hat, wie nachhaltig der ausdrucksstarke Gesang eines Kantors wie z. B. Leo Roth auch Kinder beeindruckt und ergreift, wird auf dieses Medium nicht mehr verzichten wollen²⁹.
- 2) Ähnliches gilt für das Themenfeld »Gebet« (7. Schuljahr), das, wie die Erfahrung (nicht nur des Religionsunterrichts, sondern auch der Gemeindearbeit) zeigt, vielfach recht einfallslos, fast wie eine lästige Pflichtübung, abgehandelt wird. Das karge Medienangebot der Themenfeldskizze³⁰ zeugt von dieser Verlegenheit. Dabei wird u. a. Mt 23, 5–9³¹ unter dem Stichwort »Pharisäer – Heuchler« (!) genannt. Ob die Aufgabe des Religionslehrers mit dieser Medienempfehlung erleichtert wird, sei dahingestellt. Mit einer Umfunktionierung des Unterrichtsgegenstandes »Gebet« in Pharisäerschelte ist weder dem Lehrer noch den Schülern geholfen, zumal die Perikope am Kernproblem heutigen Betens vorbeigeht: sie warnt vor der Sucht nach öffentlicher Anerkennung; die Krise des Gebets in unserer Zeit hat aber ihre Ursachen eher in einer Krise unseres Gottesbildes, in der Reduzierung individuellen Betens auf das Bittgebet und in der gerade bei Jugendlichen zu beobachtenden Scheu vor der Ausbreitung des eigenen Innern in Gegenwart anderer. Keines dieser Probleme wird durch Mt 23, 5–9 einer Lösung nähergebracht. Weiterhelfen könnte dagegen die Einbeziehung der jüdischen Gebetstradition, wie sie von P. Navè und J. J. Petuchowski vorgestellt wird³². Beide Bücher ergänzen einander und bereichern einen Unterricht über das Gebet: während P. Navè, am Vaterunser entlanggehend, jüdische Gebete, Bibeltexte und Medita-

²⁹ Zumindest drei im Handel und in den Medienstellen erhältliche Schallplatten sollten genannt werden: 1. Denkmäler synagogalen Gesanges. Musica Judaica. Quadriga-Ton-Gesellschaft Frankfurt a. M. Best.-Nr. 1004. – 2. Meisterwerke der Synagoge. EMI Electrola Köln 1965. Best.-Nr. C 047-30 602. – 3. Zwölf Grosse Gesänge. EMI Electrola Köln 1975. Best.-Nr. C 061-28 832.

³⁰ Vgl. Themenfeldskizzen 7/8, a. a. O. 158 f.

³¹ Mt 23, 5–9: »Alles, was sie tun, tun sie, um sich vor den Menschen zur Schau zu stellen: Sie machen ihre Gebetsriemen breit und ihre Kleiderquasten lang, beim Gastmahl möchten sie den obersten Platz und in der Synagoge die vordersten Sitze einnehmen, und auf den öffentlichen Plätzen lassen sie sich gern grüssen und von den Leuten Rabbi nennen. Ihr aber sollt euch nicht Rabbi nennen lassen; denn nur einer ist euer Meister, ihr alle aber seid Brüder. Auch sollt ihr niemand auf Erden euren Vater nennen; denn nur einer ist euer Vater: der im Himmel.«

³² Vgl. P. Navè, Du unser Vater. Jüdische Gebete für Christen. Freiburg 1975 [s. u. S. 103 f.]; J. J. Petuchowski, Beten im Judentum. Stuttgart 1976 [s. u. S. 106 f.]. Hilfreich ist in diesem Zusammenhang auch die Anthologie von R. R. Geis, Vom unbekannten Judentum. Freiburg 1975.

²⁵ Vgl. ebd. 70–72.

²⁶ Vgl. Themenfeldskizzen der Schuljahre 9/10. München 1974, 104–108.

²⁷ Ebd. 107 f.

²⁸ Vgl. ebd. 106: »4.3. UZ: Vereinfacht die Epochen der Geschichte Israels von der Landnahme bis zur Römerzeit kennzeichnen und abgrenzen können ...«

tionen vorlegt, stehen bei J. J. Petuchowski grundsätzliche Fragen (z. B. freies und geformtes Gebet, Bittgebet als Problem für das biblische Gottesbild, individuelles und gemeinschaftliches Beten, Pflichtgebet und freiwilliges Gebet) im Mittelpunkt, die aufgrund der bisweilen geradezu spritzigen Formulierungen geeignet sind, Jugendliche aus der Reserve zu locken³³. Abgesehen vom hohen Motivationswert des Neuen, könnte das für die Persönlichkeitsentwicklung so bedeutsame Phänomen »Gebet« durch die Einbeziehung einer uns weitgehend unbekannten, aber inhaltlich nahestehenden Gebetswelt – die Erfahrung, dass gläubige Christen diese jüdischen Gebete vollinhaltlich mitvollziehen können, mag viele Leser zunächst erstaunen, dann aber beglücken – eine grössere Vielfalt an Ausdrucksformen und Inhalten gewinnen. Wer sich als Lehrer darüber hinaus die Mühe macht, das von jüdischen und christlichen Wissenschaftlern gemeinsam erarbeitete Werk »Das Vaterunser«³⁴ durchzuarbeiten, wird durch vertieftes Verstehen und einen neuen Zugang zu einem vertrauten Gebet belohnt – eine persönliche Bereicherung des Lehrers, die nicht ohne positive Auswirkungen auf die Überzeugungskraft seines Unterrichts bleiben wird.

3) Was bisher als Möglichkeit an Einzelthemen aufgezeigt wurde, könnte im Bereich der »unverzichtbaren Kernthemen« für das 6. Schuljahr zum Modellfall werden³⁵. Hier drängt sich – über die in den Themenfeldskizzen aufgezeigten Zusammenhänge hinaus – eine Verbindung von »Exodustradition« (die für Katholiken in jeder Feier der Osternacht zum »Heute« wird) und »Zugang zu christlichen Festen« geradezu auf. Aus unergründlichen Erwägungen heraus haben die Verfasser der Themenfeldskizze zur »Exodustradition« nur die Wirkungsgeschichte für Kirche und abendländische Kultur angesprochen und damit die wichtige Sachinformation unterschlagen, dass der Exodus zunächst einmal von den Juden als *die* grundlegende Befreiungstat Gottes, als Typus der Erlösung verstanden wird.

Ebenso unverständlich ist der Verzicht der Themenfeldskizze »Zugang zu christlichen Festen« auf jeglichen Hinweis zur biblisch-jüdischen Herkunft von Ostern und Pfingsten bzw. zum Inhalt der – meist etwa parallel dazu gefeierten – jüdischen Feste Pessach und Schawuot (Wochenfest). Durch solche Engführung wird dem Schüler ein Stück Kulturgeschichte, aber auch religiöser Identifikationsmöglichkeit vorenthalten. Vermeiden lässt sich das nur durch eine Verzahnung des Themenfeldes »Zugang zu christlichen Festen« mit den Themenfeldern »Exodustradition« und »Religiöses Brauchtum«, speziell unter dem Aspekt »Jüdische Feste und Bräuche im Jahreskreis«; dabei geht es nicht um aufgesetzte Zusatzinformation, sondern um Interpretation vom Ursprung her, der dem Festinhalt neue Dynamik verleihen kann. Das gilt z. B. für Ostern als Hauptfest unserer Erlösung. Die moderne Theologie hat erkannt, dass »Erlösung« im abstrakten, verinnerlichten Sinn dem heutigen Menschen wenig zu sagen hat, und gibt dem Begriff deshalb konkretere Deutungen im Sinne von Emanzipation oder Befreiung. Ein Rückgriff auf die biblische Wurzel unseres Osterfestes und damit auf den Inhalt des jüdischen Pessachfestes – wie es Jesus gefeiert hat! – könnte unserer

Ostererfahrung wieder zu jener konkret-existentialen Dimension verhelfen, die die frühe Kirche noch selbstverständlich damit verband und die die offizielle Kirche bis heute zu vermitteln sucht, indem sie die Exodustradition in die Osternachtliturgie hineinnimmt.

Ähnliches gilt für das Pfingstfest. Obwohl Pfingstprediger nicht müde werden, das Fest des Geistes als *das* Freudenfest der Kirche zu rühmen, gelingt es kaum einmal einem Gottesdienst oder Unterricht, Pfingstfreude wirksam zu vermitteln und die angestrebte Be-Geist-erung von Menschen zu erreichen. Vielleicht liegt das u. a. daran, dass Pfingsten vielfach auf das Fest des Sprachenwunders eingengt wird; wo die Wirksamkeit des Geistes auf die eines besseren Dolmetschers reduziert wird, geht der eigentliche Festgehalt verloren. Ein Seitenblick auf das jüdische Wochenfest zeigt, dass dort die Offenbarung der Torah am Sinai im Mittelpunkt steht. Die Torah als Manifestation des Gotteswillens ist die konkret-aktuelle Form der Gegenwart Gottes bei seinem Volk. Genau gesehen, hat Pfingsten einen ähnlichen Gedanken zum Inhalt: *der Geist Gottes meint im Neuen Testament die Erfahrung der lebendigen Gegenwart Gottes*, und wenn die frühe Kirche Entscheidungen »im Namen Jesu« treffen kann, so nur aus dem Bewusstsein heraus, dass sein Geist in ihr lebendig ist. Beide Vorgänge – Sinaioffenbarung wie Geistsendung – hatten gemeindegründende Funktion, ohne dass sich der eine gegen den anderen (etwa im Sinne einer Ablösung) ausspielen lässt. Im Bewusstsein dieses für Christen unaufgebbaren Zusammenhangs zwischen Sinaioffenbarung und Geistsendung betet die Kirche in der Pfingstvesper u. a.: »Er sendet sein Wort zur Erde, rasch eilt sein Befehl dahin. Er verkündet Jakob sein Wort, Israel seine Gesetze und Rechte. An keinem andern Volk hat er so gehandelt, keinem sonst seine Rechte verkündet« (Ps 147, 18–20)³⁶. Nach dem Verständnis der Kirche wird Offenbarung der Vergangenheit für den Menschen von heute lebendig durch das Zusammenspiel von heiliger Schrift und Gottesgeist; wird eine dieser beiden Komponenten von der anderen isoliert, so besteht die Gefahr eines verbalistischen Biblizismus oder eines Schwärmertums, das den Kontakt zum Ursprung verliert. Von daher gesehen, vermag ein »Blick über den Zaun« – hinüber zum Festinhalt des Wochenfestes³⁷ – bei der unterrichtlichen Erarbeitung von Pfingsten nicht nur eine tiefere Erfahrung des Festgeheimnisses zu vermitteln, sondern auch die theologische Balance zu gewährleisten.

Diese wenigen Beispiele verdeutlichen, ohne Anspruch auf Vollständigkeit zu erheben, dass die in den eingangs erwähnten Dokumenten proklamierte Selbstverpflichtung der katholischen Kirche gegenüber dem jüdischen Volk im Zielfelderplan und den beigegebenen Themenfeldskizzen noch nicht in die Praxis umgesetzt ist, dass aber die innere Struktur des Zielfelderplans eine Fülle von Möglichkeiten dazu bietet. Vielleicht können die vorstehenden Überlegungen einen ersten Anstoss zur Realisierung dieser Möglichkeiten bei der persönlichen Unterrichtsvorbereitung, bei Treffen im Kollegenkreis und Veranstaltungen der Lehrerfortbildung bieten. Nur wenn es gelingt, Religionsunterricht nach dem Zielfelderplan so zu gestalten, dass man Juden dabei in die Augen sehen kann, wird der Zielfelderplan wirklich zur »Chance für den jüdisch-christlichen Dialog«.

(Manuskript abgeschlossen Dezember 1976)

³⁶ Vgl. Gotteslob. Katholisches Gebet- und Gesangbuch. Ausgabe für das Erzbistum Freiburg. Freiburg 1975, 314.

³⁷ Durch die christliche Interpretation von Ostern und Pfingsten bedingt, bleibt hier die zweite (landwirtschaftliche) Komponente des Festinhalts von Pessach und Schawuot (= Erntefest) ausgespart.

³³ Vgl. die Kapitel »Gebet als »Freiheit« (Petuchowski, a. a. O., 13 ff.) und »Kult, Unterhaltung und Gottesdienst« (ebd. 40 ff.).

³⁴ Brocke/Petuchowski/Strolz (Hrsg.), Das Vaterunser. Gemeinsames im Beten von Juden und Christen. Freiburg 1974.

³⁵ Die »unverzichtbaren Kernthemen« für das 6. Schuljahr lauten in Baden-Württemberg: Menschen, die unsere Hilfe brauchen; Normen und Spielregeln; Exodustradition; Gleichnisse; Handeln des Geistes Gottes; Zugang zu christlichen Festen; Paulus.

11 Die hebräische Bibel im puritanischen Neu-England

Vortrag anlässlich des zweihundertjährigen Jubiläums
der Vereinigten Staaten von Amerika
auf der Konferenz der Hebrew Federation of America
im November 1976*/**

Von David Rudavsky, Professor für hebräische Kultur und Erziehung
an der Universität New York

Die Puritaner waren ein Volk, das die Bibel liebte und sich selbst als Nachkommen des alten Israel betrachtete, an das die Heilige Schrift gerichtet war. Ihre Kinder nannten sie nach den Namen der biblischen Helden. Im allgemeinen nahmen sie die biblischen Gebote sehr ernst und oft sogar wörtlich. Das Leben in den Siedlungen der Puritaner war ziemlich streng und wurde vom Geist des Calvinismus beherrscht. Den sonntäglichen Sabbath hielt man vom Sonnenaufgang bis zum Sonnenuntergang wie bei den Juden, und er wurde durch starre puritanische Gesetze beherrscht. Man glaubte, dass ein Puritaner wenigstens ein Siebentel seiner Zeit Gott schuldete.

Ein frommer Puritaner Neu-Englands besuchte sonntags zwei Gottesdienste und auch eine zusätzliche Nachmittagsversammlung zur Auslegung der Schrift durch den Pfarrer. Bezüglich Reisen, Hausputz und sogar Spaziergehen beobachtete der Puritaner strenge Vorschriften. Es war auch Sünde, wenn Mütter ihre Kinder am Sonntag küssten, wenn Geistliche sich rasierten oder Andächtige während des langen Gebetes einnickten. Es war ein besonders für Nicht-Puritaner bedrückender Tag. Diese strengen Einschränkungen mögen das Ergebnis eines puritanischen Glaubens an die Aggadah gewesen sein, dass, wenn ganz Israel nur einen Sabbath richtig beobachten würde, der Messias erschiene¹.

Für die biblisch gesinnten Puritaner war der Tyrann König James I. ihr Pharao, England ihr Sklavenhaus, der Atlantik ihr Rotes Meer und Amerika das Land ihrer Verheissung. Ihr Moses war John Winthrop und ihr Josua William Bradford. Die Indianer waren Kanaaniter, Götzendiener und Baalsanbeter. Ihre Kirche war ein Versammlungshaus, das im Englischen genau dem Hebräischen *Bet Knesset* entspricht, und ihre Kirchenoberen waren Älteste der Gemeinde wie in der Bibel (Lev 4, 15)^{1a}. Ihr erstes Dankfest entsprach dem Muster des Erntedankfestes, wie es in der Schrift (Lev 23, 33)² vorgeschrieben war, welches in dem kühleren Klima Neu-Englands später stattfindet als in dem Judäas.

Da die Heilige Schrift den Puritanern als das unfehlbare Wort Gottes gilt, interpretierten sie es oft unkritisch und buchstabengetreu. Während zeitgenössische Juden den biblischen Auftrag »Eine Zauberin sollst du nicht leben

lassen« (Ex 22, 17)³ lediglich als Anachronismus betrachteten, glaubten die gläubigen Puritaner an Zauberei. Maimonides (1135–1204) hatte diesen Glauben längst als abergläubisch gebrandmarkt (*Avodat Kochavim* 11, 16), nicht aber die Puritaner oder ihre Zeitgenossen. Im Jahre 1663 hatte der Hexenwahn das Hängen von 14 Opfern in Connecticut und Massachusetts zur Folge. Pfarrer Cotton Mather (1663–1728) half mit seinen »Memorables Providences Relation to Witchcraft and Possession« (1689) den Hexenwahn von 1692 anzustacheln, demzufolge zwanzig Personen hingerichtet und zweihundert weitere, unter ihnen mehrere prominente Persönlichkeiten, dieses Verbrechen bezichtigt wurden. Es sollte noch besonders erwähnt sein, dass nach rabbinischem Gesetz solche Verurteilungen ganz unmöglich gewesen wären, da dieses Selbstbeschuldigung verbietet (*San* 9^a).

In der der amerikanischen Revolution vorausgehenden Periode unterstützten die Vorkämpfer der Republik ihre Position mit der Antwort Samuels. Er begriff den Ruf der Israeliten nach einem König als gleichbedeutend mit der Zurückweisung Gottes, des einzigen Herrschers Israels (1 Sam 8, 6 f.)⁴. Gideons frühere Verweigerung der Königswürde wurde in gleicher Weise angewandt. Was den Fall einer Begünstigung der Monarchie betraf, so wurde diese dabei auf der Grundlage der biblischen Analogie bekämpft. Den göttlichen Rechten der Könige wurde auch biblische Unterstützung zuteil (*Dt* 17, 15)⁵. Der bekannte Bostoner Prediger Samuel Howard hob in seiner Ansprache von 1780 vor dem Rat und dem Repräsentantenhaus von Massachusetts hervor, dass König Saul, David und seine Nachfolger beim Volke anerkannt waren. Als ausreichender Grund, die Herrschaft eines Monarchen einzuschränken, bot sich die biblische Vorsorge: »Damit sein Herz sich nicht erhebe über seine Brüder und dass er nicht abgehe von den Geboten zur Rechten oder zur Linken« (*Dt* 17, 20)⁶. Die Wahl der Richter hatte nur unter den besten Kandidaten zu erfolgen (*Dt* 17, 16 ff.)⁷. Das puritanische Interesse an der hebräischen Bibel, ihre Wertschätzung und die Liebe zu

³ a. a. O. (S. 251).

⁴ Die Sache missfiel dem Samuel, da sie gesagt hatten: »Gib uns einen König, der uns regieren soll!« Vgl. dazu: Die Heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments, hrsg. von Prof. Hamp / Stenzel / Kürzinger. Paul Patloch Verlag, Aschaffenburg 1964, S. 303.

⁵ »... so sollst du einen König über dich setzen, den der Ewige, dein Gott erwählen wird...« (s. o. Anm.).

⁶ Vgl. dazu s. o., Anm. 1a (S. 635).

⁷ »... Und wenn er nun auf dem Thron seines Königreiches sitzt, schreibe er sich den Vertrag dieser Weisung auf ein Buch ab von den levitischen Priestern. Und sie soll bei ihm sein, und er soll darin lesen alle Tage seines Lebens, auf dass er lerne, den Ewigen, seinen Gott, zu fürchten: Zu wahren alle Worte dieser Weisung und diese Gesetze, um sie zu üben...« (a. a. O.).

* Erschien auch im »Journal of Hebrew Studies«, veröffentlicht von der »National Association of Professors of Hebrew«.

** Aus dem Englischen übersetzt.

¹ Dazu b. Schabbat 118a/118b.

^{1a} Vgl. dazu: Die Heilige Schrift ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner). Jerusalem 1954, Bd. 1 S. 331 (alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

² Und der Ewige redete zu Mosche und sprach: »Rede zu den Kindern Jisra'el und sprich: »Am fünfzehnten Tag dieses siebenten Monats ist das Fest der Hütten, sieben Tag lang dem Ewigen...« (s. o., Anm. 1a, S. 407).

ihr führte zu Vorschlägen einer Vielfalt von jüdischen Formen und Praktiken wie dem Versuch, das Hebräische in der kirchlichen Liturgie einzuführen, die Einhaltung des siebenten Tages als Sabbath und Speisevorschriften, die Enthaltung von Blut und anderem. H. L. Mencken berichtet in seiner »American Language« (S. 79) über den einflussreichen antiamerikanischen Verleger der (englischen) »Quartely Review«, William Gifford, von einem Vorschlag gegen Ende der Revolution, wonach »in den Vereinigten Staaten der Gebrauch des Englischen formell verboten und statt dessen Hebräisch verwendet werden sollte«. Im Lichte einer Verlautbarung Thomas Macaulays in seiner »Geschichte Englands« mag dies vielleicht bedeutungsvoll erscheinen, dass die Puritaner »der hebräischen Sprache einen Respekt zollten, den sie der Sprache verweigerten, in der die Botschaft Jesu und die Episteln Pauli auf uns gekommen sind. Sie suchten nach Prinzipien der Jurisprudenz in den Mosaïschen Gesetzen...« Angesichts ihrer Sympathie für Hebräisch und hebräisches Schrifttum im kolonialen Neu-England wurden die Puritaner alttestamentarische Christen und umgekehrt neutestamentarische Juden genannt. Wegen seines Eifers im Bibellesen wurde der Protestantismus ein Ansporn, lesen und schreiben zu lernen und sich darin weiterzubilden; in dieser Beziehung wetteiferten die Protestanten ebenfalls mit den Juden.

Hebräisch im besiedelten Neu-England

In seiner Sammlung »Magnolia Christi Americana«, einer Sammlung von Betrachtungen über die Religionsgeschichte der Siedlung von Plymouth, behandelt Cotton Mather die Tradition der, wie er sich ausdrückt, Midrasch- oder Religionsschulen, die es nach seiner Beobachtung in jeder Stadt im alten Israel gab. Bei der zweiten Sitzung der Synode der Ältesten und Botschafter wurde eine Entschliessung angenommen, die zum Studium des AT im originalen Hebräisch aufrief, »der angeborenen Sprache des Alten Gottesvolkes«. Hebräisch wurde dann, wie Samuel Johnson, der erste Präsident des King's College (Columbia), feststellte, als die »Mutter der Sprache und Redekunst wie auch als Quelle allen Wissens und wahrer Weisheit und als Teil der Erziehung eines Mannes von Bildung« betrachtet. Hebräisch war nicht nur die heilige Sprache der jüdischen Schriften, sondern wurde auch – von der Renaissance bis zu Gesenius (1786–1843) – als Archetyp der Sprachen Westeuropas angesehen. Weil die Unterwerfung unter das Wort Gottes in der Bibel als Zeichen der Erwählung zur ewigen Seligkeit im calvinistischen Sinne galt, besass das Hebräische einzigartigen Wert und Wichtigkeit. Gewiss nahm auch das Griechische einen hohen Rang als Schlüssel zum NT ein.

Es überrascht deswegen nicht, dass das Harvard College, das von der Vollversammlung oder gesetzgebenden Körperschaft von Massachusetts Bay gegründet wurde, 1640 mit seinen Hebräisch-Kursen begann, gerade erst vier Jahre, nachdem es seine Tore geöffnet hatte. Harvard folgte darin nur dem Präzedenzfall von Cambridge und Oxford in England, welche Hebräisch für den Magistergrad verlangten. Harvards Absicht wurde in »New England's First Fruits« (London 1643) klar umrissen: »Förderung des Lernens und seine stete Fortdauer für die Nachkommen; denn seine Gründer fürchten, den Kirchen eine ungebildete Führung zu hinterlassen, wenn unsere gegenwärtige Leitung Staub und Asche sein wird.« Dem Hebräischunterricht und den orientalischen Spra-

chen war wöchentlich ein ganzer Tag gewidmet. Hebräisch wurde im ersten Jahr gelehrt, Chaldäisch oder Aramäisch im zweiten und Syrisch im dritten. Abschnitte aus dem Originaltext des Alten und Neuen Testaments ins Lateinische zu übersetzen, war eine frühe Forderung zur Erreichung des Diploms an der Harvard-Universität. Der 20jährige Michael Wigglesworth (1631–1705), ehemaliger Schüler der Harvard-Klasse von 1651, Geistlicher und Dichter, später auch Arzt, war (1653–54) Tutor für Hebräisch an der Harvard Universität. Seine Art und sein Temperament lassen sich an seinem beliebten Lehrgedicht »Day of Doom« erkennen. In seinem Tagebuch berichtet er, dass er seinen Studenten die Bitte um Zustimmung, »das Hebräisch aufzugeben«, verweigert habe. 1722 wurde dieses Fachgebiet neu aufgebaut, nachdem Judah Monis (1683–1764), ein marokkanischer oder italienischer Jude, Ehrenbürger von New York, der 1720 den Magister der Harvard Universität ehrenhalber erhielt, verpflichtet wurde, ausschliesslich Hebräisch zu lehren. Seine Berufung war offensichtlich die Belohnung für seine öffentliche Taufe im März 1722, die hauptsächlich durch die Bemühungen des einflussreichen Reverend Mather (1637–1723) zustande kam. Nach Hannah Adams (1755–1831), einem frühen Historiker Neu-Englands, befolgte Monis während seines ganzen Lebens den siebenten Tag als Sabbath, und auf seinem Grabstein wurde er als Rabbi bezeichnet. Er hatte (1735) eine 94seitige hebräische Grammatik, die »Dikdook Lesbon Gnebreet«, verfasst, die voller Fehler ist. Stephan Sewall (1734–1804) wurde der Nachfolger von Monis und erster ordentlicher Professor der Hancock-Professorenenschaft in Harvard. Bis 1817 wurde eine hebräische Neujahrsbotschaft von der Harvard Universität verschickt.

Die 1701 gegründete Yale Universität lehrte ebenfalls seit ihrer Gründung Hebräisch. Ihr fünfter Präsident Ezra Stiles (1727–1795), der seine Einführungsrede (1778) in Hebräisch hielt, begann mit seinen hebräischen Studien in Newport im Jahre 1767, als er vierzig Jahre alt war, zwölf Jahre nachdem er das Amt übernommen hatte. Isaac Touro, Hazzan von der Newport Synagoge, unterrichtete ihn in Hebräisch, beginnend mit den Psalmen, dann mit verschiedenen Büchern des Pentateuch und später in der Zohar. Wie ein früherer Yale-Schüler berichtet, verlangte Stiles von seinen Studenten am College, dass sie die Psalmen beherrschten, denn er erwartete, dass dies die ersten Gesänge sein würden, welche die Schüler vernehmen würden, wenn sie in den Himmel kämen und es ihn als Lehrer in grosse Verlegenheit brächte, wenn sie die Psalmen nicht beherrschten. Stiles war eifrig darauf bedacht, solche Misslichkeiten in seiner ewigen Wohnung zu vermeiden.

Die Abiturarbeiten an der Harvard Universität in der Zeit vor 1700 spiegeln in ihrem Hebräisch-Programm den Schwerpunkt für Grammatik und Linguistik wider. Die Themen der M. A.-Vorschläge oder solche Arbeiten verraten eine grosse Auswahl von Themen, die die grundsätzliche puritanische Haltung gegenüber der Bibel offenbaren. 1681 betonte Cotton Mather nachdrücklich, dass die hebräischen Vokale göttlichen Ursprungs seien, änderte aber später seine Meinung wieder, obwohl Gordon Saltonstall nachträglich diese Behauptung bestätigte (1687).

1701 machte Dudley Bradstreet den Anspruch geltend, dass das Alte und das Neue Testament rein und unverdorben auf uns gekommen seien. Übereinstimmend mit William Dudley (1707) glaubten manche Studenten, dass

Noahs Sintflut weder das Ergebnis natürlicher Ursachen, noch dass die Sprachverwirrung von Babel nur die Angelegenheit von Meinungsverschiedenheiten war. 1731 bot Josia Quincy eine negative Antwort auf die Frage: »Als Balaams Esel sprach, gab es da eine Veränderung in seinen Organen?« Indessen versuchte Sampson Sheaf 1738 zu beweisen, dass die Füchse seines biblischen Namensvetters keine gewöhnlichen Tiere seien. Diese und ähnliche Probleme beschäftigten die Gemüter der Harvard-Absolventen in jener Kolonialzeit.

Ausser Harvard und Yale lehrten alle Hebräisch seit ihrer Gründung bis heute, auch das College von Philadelphia, heute Universität von Pennsylvania, gegründet 1740, das College von New Jersey (Princeton), errichtet 1747, das King's College (Columbia), eröffnet 1754, Rhode Island (Brown) 1766 und Dartmouth 1771. Zur

Zeit indessen lehren die meisten der vielen hundert Institutionen des höheren Schul- und des Universitätswesens in den Vereinigten Staaten Hebräisch: Sie lehren es als moderne Sprache, als Sprache des wiedererstandenen Staates Israel. Heute hat sie eine völlig andere Ausrichtung als in den Kolonialzeiten, als man sie vor allem studierte als Schlüssel für die hebräische Bibel. Wir können indessen nicht umhin zu bemerken, dass trotz des Interesses der Puritaner für das Hebräische und die hebräische Bibel und obwohl die Puritaner die Juden ihrer Fähigkeit wegen beneideten, sich ungezwungen auf Hebräisch mit ihren patriarchalischen Vorvätern im Himmel zu unterhalten, sie wenig dazu taten, das Los ihrer jüdischen Zeitgenossen auf Erden zu erleichtern. Ihr Eifer für ihren eigenen Glauben erzeugte äusserste Unduldsamkeit für den der Andersgläubigen.

12 Im Gespräch mit Juden und mit Israel*

Von Professor Dr. Albert J. Rasker, Rijksuniversiteit in Leiden**

»Die Gemeinde ist nie ohne Gojim. Aber sie ist auch nie ohne Juden. Das gilt grundsätzlich, weil es zum Wesen der Kirche gehört, dass sie der Ort ist, wo die Versöhnung geschieht, der Ort der Einheit zwischen Israel und den Völkern. Wo dieses fehlt, mit andern Worten, wo eine Kirche ist, in welcher die Einheit mit Israel, von Christus zustande gebracht, nicht ans Licht tritt, weil die Liebe zu diesem Volke fehlt, da ist sie nicht im vollen Sinne des Wortes Kirche.«¹

Durch die bösen Erfahrungen mit dem Hitlerreich und die darin angestrebte »Endlösung der Judenfrage« sind vielen Christen die Augen dafür aufgegangen, was alles wir und unsere Vorfahren im Verlauf der Jahrhunderte den Juden angetan haben, bis zu der greulichen Apotheose im Zweiten Weltkrieg. Seitdem hat unsere Anmassung, christliche »Mission« unter Israel zu treiben, den Platz geräumt zugunsten eines viel bescheideneren »Gesprächs mit Israel«, eines Dialogs, in welchem wir uns üben, das »Alte Testament« auch mit jüdischen Augen zu lesen und dadurch auch eine in mancher Hinsicht neue Sicht auf das »Neue Testament« zu erwerben.

I Etwas aus der Vorgeschichte

In den Niederlanden haben mindestens seit Anfang des 17. Jahrhunderts viele der bedeutenderen reformierten Theologen sich für die Konfrontation mit Israel lebhaft interessiert, seit sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts viele aus Spanien und Portugal vertriebene Juden (Sefarim) in Amsterdam und anderen Städten unseres Landes

angesiedelt hatten. 1598 öffneten diese ihre erste Synagoge in Amsterdam; die deutschen und polnischen Juden (Azkenazim) kamen infolge des Dreissigjährigen Krieges in grosser Zahl, ihre Synagoge entstand 1671. Dass die Juden in den Niederlanden unter günstigeren Umständen leben konnten als in den meisten anderen Ländern, ist bekannt. Sie wurden nicht gezwungen, im Getto zu leben, und konnten frei mit den Niederländern verkehren. Die Sefarim waren zum Teil sehr wohlhabend und haben für die Ökonomie und die Kultur des Landes viel bedeutet; Berufsverbote hingegen waren besonders für die ärmeren Azkenazim oft recht ungünstig.

Das Interesse vieler calvinistischer Theologen für die Juden hatte hauptsächlich polemischen und missionarischen Sinn. So wurde an der Leidener Universität Constantijn l'Empereur van Oppeijck 1633 zum ersten »Judaicarum Controversiarum Professor« ernannt. 1650 erhielt Coccejus einen ähnlichen Lehrauftrag. In einem Gutachten schrieb er, dass die Juden dasselbe principium fidei haben wie die Christen, sie können deshalb nicht für Ketzer gehalten werden; wenn sie von der Obrigkeit zugelassen werden, gelten ihnen gegenüber dieselben Argumente wie bei ihrer Missionierung: Humanität, Liebe, Dankbarkeit und Respekt gegenüber dem Volk, aus welchem auch der Christus einst geboren wurde; sie seien gleichsam Hausdiener der Christen: wie einst die Sklaven für die Söhne der Römer ihre Buchrollen und Schreibmaterial in die Schule trugen, so seien die Juden in der christlichen Gesellschaft: Deuter der alten Schrift, Oraculorum Dei depositarii. Auch Utrechter Theologen wie Voetius und Hoornbeek haben in diesem Sinne geschrieben. Letzterer, ein aufrichtiger Freund des Alten Volkes, schrieb einmal: »Wir haben vielen Völkern vieles zu verdanken, aber den Juden haben wir alles zu verdanken.« In seiner Schrift »Teschuba Jahudim« beschrieb er, was die Juden mit Vorurteil gegen die Christen erfüllt, und wies Mittel an, die zu ihrer Bekehrung dienlich sein könnten; die Theologiestudenten sollten darin geübt werden. In diesem Sinne schrieben auch viele andere. Auch Classen und Synoden haben sich mit diesem Thema befasst; so gab z. B. die Provinzialsynode von Zuid-Holland 1677 Anweisungen, wie man die Rabbiner zu »freundlichen Konferenzen über Moses und die Prophe-

* Das Material dieses Aufsatzes ist in der Hauptsache Raskers Buch »De Nederlandse Hervormde Kerk vanaf 1795, Haar geschiedenis en theologie in de negentiende en twintigste eeuw«, Kampen 1974, entnommen, besonders den Kap. VI, VIII, X, XX, XXII und XXIV. Dort findet sich auch die vollständige Literaturangabe.

** Der Verfasser widmete diesen Beitrag seinem Schwager, Pfarrer Ernst Wittekindt, zum 65. Geburtstag am 6. 6. 1976 und dessen Gattin als »ein Zeichen von Verbundenheit in gemeinsamem Denken, Arbeiten und Hoffen«, ein Denken, was auch auf ihren Einsatz für Juden in der NS-Zeit zurückgeht (Anm. d. Red. d. FR).

¹ Israel en de Kerk, een studie, in opdracht van de Generale Synode der Ned. Hervormde Kerk, samengesteld door de Raad voor de verhouding van Kerk en Israel, 1959; 1960², S. 19 f.

ten« einladen sollte; Pfarrer und Studenten hätten sich zu diesem Zweck eifrig in der hebräischen Sprache und den jüdischen Kontroversien zu üben.

Hauptzweck solcher Theologen und Synoden war unzweifelbar die Bekehrung der Juden zum Christentum; wesentlich ist aber auch dann, dass sie sich dabei bewusst waren, dafür eifern zu können aufgrund der gemeinsamen Wurzeln im Alten Testament, und es für sinnvoll hielten, dazu auch rabbinische Quellen zu studieren. Dass die Juden das Missionsmotiv in dieser Begegnung wenig zu schätzen wussten und sich über calvinistische Intoleranz beklagten, ist verständlich, um so mehr als ein strenges Verbot gegen jüdischen Proselytismus gehandhabt wurde unter Androhung strenger und in einzelnen Fällen auch grausam vollzogener Strafen.

II Neunzehntes Jahrhundert

Als Frucht der Aufklärung und der Französischen Revolution genossen die Juden seit dem Anfang des 19. Jahrhunderts völlige Emanzipation, so dass sie nicht mehr wie unter der alten Republik als Gäste und Beisassen, sondern als vollberechtigte niederländische Staatsbürger gelten konnten. Es gab aber auch Juden sowohl wie Christen, die diese Emanzipation als »Frucht der Revolution« unannehmbar fanden. Zu diesen letztgenannten gehörte der Dichter Willem Bilderdijk (1756–1831), lebenslänglicher Bekämpfer der Revolutionsideen. In seinen Augen hatten die Juden die Eigenschaft, Gottes auserwähltes Volk zu sein, nicht verloren; gerade deshalb sollten sie als geehrte Gäste um der Väter willen geschätzt werden und als solche ihre eigenen, sie von dem holländischen Volk unterscheidenden Rechte und Freiheiten haben. Er sah in ihnen noch immer die älteren Söhne des Gnadenbundes und erwartete, dass sie Christus bei seiner Wiederkunft vor den Christen Ehre – und mehr Ehre als diese erweisen und so in ihr Erstgeburtsrecht wiederingesetzt werden sollten.

Bilderdijs meistgeliebter Schüler war der junge Isaac da Costa (1798–1860), aus einem alten sefardischen Geschlecht stammend. Bei ihm wurde durch sein von Bilderdijk angeregtes Studium der Propheten das Interesse für die messianische Erwartung neu geweckt. Als er dazu kam, Jesus als den Erfüller dieser Erwartung zu bekennten, war das für sein Bewusstsein nicht der Austritt aus dem Judentum, sondern eine Neuorientierung im Glauben seiner Väter. Was er meinte zusammenzuhalten, war aber in den Augen der Welt ein zweideutiges Verhalten, was ihn dann veranlasste, sich 1822 taufen zu lassen und in die Hervormde Kerk einzutreten. Durch ein intensives Studium der biblischen Theologie entwickelte er sich später zu einem scharfen Bekämpfer der rationalistischen Bibelkritik; er trat für die Einheit der Bibel ein: Wir haben das Neue Testament alttestamentlich und das Alte Testament neutestamentlich zu lesen; es besteht zwischen beiden eine gegenseitige organische Beziehung. Das Alte Testament ist eine Maria, die das ungeborene Kind unter ihrem Herzen trägt.

Im Jahr 1840 fand eine neue Entwicklung in Da Costas Denken statt, in dem Sinne, dass die biblische Zukunftserwartung von neuem eine zentrale Bedeutung für ihn gewann. Die biblischen Propheten kamen in diesem echten Sohn Israels zum Leben. Der Glaube an den gekommenen Messias wurde gleichsam überstrahlt vom Ausschauen nach dessen noch ausstehender Wiederkunft. Die in den reformierten Bekenntnisschriften zu kurz kommende (nur gleichsam in einem Anhang behandelte)

Eschatologie gehörte für ihn von jetzt an zum Kern christlichen Glaubens.

Da Costa, der jüdische und christliche Dichter und Prophet, der nicht Theologe war, hat auf das theologische Denken im 19. bis tief in das 20. Jahrhundert hinein in unserm Lande tiefen Einfluss gehabt. Das gilt besonders für die sogenannte »Ethische Theologie«, deren Begründer Daniel Chantepie de la Saussaye (1818–1874) und Johannes Hermanus Gunning (1829–1905) gewesen sind. De la Saussaye, tief beeinflusst von Schleiermacher und Vinet, wie viele Theologen seiner Zeit überzeugt von einer Kontinuität zwischen allgemeiner Gotteserkenntnis aus Natur, Geschichte und Gewissen einerseits und der biblischen Offenbarung andererseits, unterschied sich von ihnen gerade dadurch, dass er diese Kontinuität gestört sah durch den kontingenten, einmaligen Charakter der Israel geschenkten und in Jesus Christus erfüllten Offenbarung. Er schrieb darüber mehrfach in diesem Sinne:

»Die Erscheinung Jesu Christi auf Erden ist ein ursprüngliches Faktum . . . , das einzige ursprüngliche Faktum in der Menschheitsgeschichte. Alle anderen Fakten lassen sich erklären aus dem, was vorherging . . . Dieses Faktum allein . . . , statt aus dem Vorhergehenden erklärt zu werden, ist selbst die Erklärung des Vorhergehenden: so, dass nicht Christus um Israels willen, sondern Israel um Christi willen war. Israel hat nicht Christus hervorgebracht, sondern ist zubereitet gewesen, um Christus zu empfangen.« »Die Person Jesu Christi . . . , im Zusammenhang mit der Vorbereitung seines Kommens, mit den prophetischen Erwartungen . . . , bleibt ein unerklärtes Faktum, das als solches entweder der Schlüssel der Weltgeschichte sein muss oder die Weltgeschichte zu einem unlösbaren Rätsel macht.«

De la Saussaye sah, wie auch sein jüngerer Freund Gunning, Schöpfung und Inkarnation, Heilsgeschichte und Eschatologie mit einem umfassenden christozentrischen Blick. Gunning legte dabei besonderen Nachdruck auf das Kreuz. Für ihn war Jesus vollkommen menschlich, zugleich vollkommen göttlich, und zwar besonders in der Tiefe des Leidens. Darum sprach Gunning, im Gegensatz zu jedem Fortschrittsoptimismus, vom Opfer als höchstem Weltgesetz und vom Kreuz als »historischem Faktum, aber auch suprahistorischem Prinzip«. Gerade dadurch sind für ihn Inkarnation und Eschatologie untrennbar verbunden: »Die herrliche Erwartung des Reiches Gottes und des Endzwecks aller Dinge sollte uns viel mehr erfüllen, als meistens der Fall ist.« Alles menschliche Streben, davon schon jetzt etwas zu verwirklichen, sei die Sünde der Antizipation; seit Konstantin haben Staat, Gesellschaft und Kirche sich dessen schuldig gemacht.

Eine eigene Linie verfolgte Kohlbrügge. Dieser war in seinen jüngeren Jahren mit Da Costa befreundet, nach 1833 sind sie wegen der Lehre von der Heiligung auseinander geraten. Was das Alte Testament betrifft, war Kohlbrügge in einer eigentümlichen Weise radikaler als Da Costa, insofern er von der gebräuchlichen Weise, zwischen »Altem und Neuem Testament« zu unterscheiden, nichts wissen wollte. Schon in seiner Jugend hatte sein Vater ihm vorgehalten: »Wenn du die fünf Bücher Mose verstehst, so verstehst du die ganze Schrift.« Er hat sich sein ganzes Leben daran gehalten. Für ihn ruhte die Gültigkeit des Neuen Testaments auf der des Alten, nicht umgekehrt. In seinem Buch »Wozu das Alte Testament?« (1845) hat er die These durchgeführt, welche er schon in seiner Doktorarbeit über die christologische Auslegung des 45. Psalms verteidigt hatte: »Veteri Testam-

mento innititur Novum. Vaticiniis constat Jesum esse Christum.« Darum hatte er auch in seinen jungen Jahren in Amsterdam gerne mit den Rabbinern – auf Hebräisch – disputiert und hat er später einmal schreiben können: »Auch die Juden haben an vielen prophetischen Stellen es besser gewusst, bei ihrer Auslegung Christum zu finden, als selbst Calvin.«

III Zwanzigstes Jahrhundert

In derselben Tradition wie Kohlbrügge stand Arnold A. van Ruler, als er 1940 die These verteidigte, dass das Alte Testament die eigentliche Bibel ist, auch für die christliche Kirche, und dass das Neue Testament sozusagen nicht mehr ist als ein angehängtes Verzeichnis zur Deutung fremder Wörter. Er hat diesen Gedanken in seiner Schrift »Die christliche Kirche und das Alte Testament« (1955) näher ausgeführt, in welcher auch der Gedanke zu finden ist, es bleibe im Alten Testament ein »Zuviel«, ein »Rest« übrig, der in der neutestamentlichen Erfüllung niemals ganz aufgehe (S. 43).

Diese beiden Gedanken sind auch von K. H. Miskotte entwickelt, namentlich in seinem zusammenfassenden Hauptwerk »Wenn die Götter schweigen« (urspr. niederl. 1956, deutsch 1963), besonders in dem Abschnitt »Der Überschuss«, S. 179–304.

Miskotte (1894–1976) stammt sowohl aus der ethischen wie aus der kohlbrüggianischen Tradition. In seiner aufsehenerregenden Doktorarbeit »Het wezen der Joodsche Religie« (1932) hat er das Gespräch mit dem Judentum in ganz eigener Weise neu aufgenommen, namentlich mit dem Judentum in seiner nachbiblischen Entwicklung. Das Resultat seiner Analyse, in welcher viele zeitgenössische jüdische Philosophen und Literaten zu Wort kamen, lief in eine Kontroverse unter dem Titel »Lehre der Korrelation« aus, in welcher Miskotte betonte, diese für das Judentum charakteristische Lehre sei eine Umdeutung des alttestamentlichen Gedankens vom Gnadenbund, ein Antitypus der Religion der Gnade. In der Korrelation nämlich sei der Mensch – sei es auch in tiefster Demut vor dem Heiligen Gott – dessen Partner, ein Mitarbeiter Gottes, ein Heros, von welchem der entscheidende erste oder letzte Schritt erwartet wird. Die Voraussetzung des Kerygma, sowohl des Alten wie des Neuen Testaments, sei hingegen, dass Gott immer der Erste ist und immer als solcher offenbar wird; der Mensch lebt nur von den grossen Taten Gottes und wird nur dazu aufgefordert, in den guten Werken zu wandeln, die Gott für ihn zubereitet hat (Eph 2, 10).

Dass die so geübte Kritik am jüdischen Denken dem Bewusstsein einer tiefen Verbundenheit mit Israel aufgrund der diesem Volke anvertrauten Offenbarung keinen Abbruch tat, kam in Miskottes Buch »Edda en Thora« zum Ausdruck, in welchem er im Jahr 1939, als die Vernichtungsmaschine gegen die Juden schon auf hohen Touren lief, in einer tiefgreifenden Analyse und erbarmungslosen Demaskierung darstellte, wie radikal der Gegensatz der Thora und der Offenbarung Gottes gegenüber dem neuerweckten germanischen Mythos und dem »arischen« Lebensgefühl sei. Als in den darauf folgenden Jahren der Kampf auch in unserm Lande immer härter wurde, war Miskotte wesentlich an verschiedenen kirchlichen Verlautbarungen und anderen Schriften bekenntnismässigen Charakters beteiligt, welche dann entstanden.

Aus einem theologischen Freundeskreis unter Leitung von J. Koopmans, an welchem sich u. a. auch Miskotte und K. H. Kroon beteiligten, entstand während der deut-

schen Besetzung 1941 ein illegales Zeugnis unter dem Titel »Wat wij wel en wat wij niet gelooven«, nach Form und Inhalt inspiriert von den Barmer Thesen, aber viel radikaler als diese gegen den Antisemitismus gerichtet. Die 4. These sagte u. a.:

»Wir glauben und bekennen, dass Gott von jeher das Volk Israel auserwählt hat, um seine Offenbarung zu empfangen bis auf die Erscheinung Jesu, des aus diesem Volk geborenen Messias... Aus sich selbst war dieses Volk nicht besser, würdiger oder geeigneter als andere Völker. Aber diesem Volk hat der HERR sein Wort anvertraut, so dass, wer zu Gott kommt, »Israel einverleibt wird.«

Darum glauben wir, dass wer sich gegen Israel stellt, sich dem Gott Israels widersetzt... Darum halten wir den Antisemitismus für etwas viel Böseres als eine unmenschliche Rassen-Ideologie. Wir halten ihn für eine der hartnäckigsten Formen des Aufstandes gegen den heiligen und barmherzigen Gott, dessen Namen wir bekennen.« Diese Schrift trug unmissverständlich einen bekenntnismässigen Charakter, war aber keine offizielle kirchliche Aussage. Es folgten aber, in verwandtem Sinne und sicher durch sie inspiriert, eine Reihe kirchlicher Protestschreiben und Hirtenbriefe, auslaufend in ein grossangelegtes Hirtenschreiben der Generalsynode der Hervormde Kerk »Christlicher Glaube und Nationalsozialismus« (1943). Hier wird wiederholt, dass die Abneigung gegen Israel im Grunde der Aufstand des natürlichen Menschen gegen den Gott Israels und darum ein Angriff auf das Fundament des christlichen Glaubens ist:

»Dass Israel, obgleich es Jesus nicht als seinen Messias anerkannt hat, uns viel mehr verwandt ist als das Heidentum, das sich als seinen Richter aufwirft, wird von vielen nicht klar genug verstanden. Das Rätsel der Juden und ihre zeitweilige Verhärtung darf nicht Anlass sein, den Antisemitismus gutzuheissen; dass Gott eine Rechtsache mit den Juden hat, will nicht besagen, dass wir und andere, die von Natur Heiden sind, nun auch eine Rechtssache mit ihnen haben.«

IV Gespräch mit Israel

Frucht der bösen Erfahrungen des Krieges, in welchen auch das niederländische Volk sich wegen des Versagens gegen Israel anzuklagen gehabt hat, ist, dass die Zusammengehörigkeit der christlichen Kirche mit dem Judentum ein zentrales Thema in Kirchenordnung und Bekenntnis wurde. Im VIII. Artikel der 1950 eingeführten Kirchenordnung der Nederlandse Hervormde Kerk wird unter dem Titel »Vom Apostolat der Kirche« an erster Stelle »Das Gespräch mit Israel« genannt. Es wird nicht mehr, wie in früheren Zeiten, von »Judenmission« gesprochen, als ob wir Christen den Anspruch erheben könnten, das neue und wahre Volk Gottes zu sein, während die Juden als Aussenstehende von uns zu uns zurückzurufen wären. Wir werden vielmehr zurückgerufen zur Erinnerung an die Wahrheit, dass Israel historisch und prinzipiell früher ist als die Kirche, dass Jesus der Messias des Israel verheissenen und von Israels Propheten erwarteten Reiches Gottes ist; dass die Grundstrukturen der neutestamentlichen Heilserwartung israelitischen Charakter haben; dass wir uns üben müssen, das Neue Testament vom Alten her zu verstehen – und dass ein Verlust dieser Erinnerung unvermeidlich zu einer unbiblischen Spiritualisierung des Christentums führen kann und schon zu oft geführt hat.

Davon spricht dann auch die Schrift »Fundamente und Perspektiven des Bekenntns«, 1949 von der Generalsyn-

ode der Hervormde Kerk vorgelegt als »Probe erneuten reformatorischen Bekenntens«, namentlich in den Artikeln 3 »Die Erwählung Israels« und 17 »Gegenwart und Zukunft Israels«. Im synodalen Ausschuss (Raad) für Kirche und Israel hat das Verlangen, die Juden zu bekehren, Platz gemacht für ein Verlangen nach einer Bekehrung und Erneuerung der Kirche als Frucht einer echten Begegnung mit dem jüdischen Volk.² Dasselbe Verlangen lebt in der Amsterdamer Gruppe »Tenach und Evangelium« mit einem Monatsbrief »Bekirbenu«. Miskotte hat in seinem Buch »Wenn die Götter schweigen« von der Trennung zwischen Juden und Christen geschrieben als von »dem unauslotbar wesensfremden Schisma in Gottes Gemeinde« (S. 171), weiter ausgeführt in »Das Judentum als Frage an die Kirche« (1970). Dass das »Gespräch mit Israel« auch politisch Konsequenzen haben kann und muss, wurde in einer Denkschrift der Hervormden Generalsynode »Israel, Volk, Land und Staat« 1970 ausgesprochen,³ ein ernstes, aber nicht unkritisches, auch nicht unwidersprochen gebliebenes Zeugnis für den Staat Israel, das sinnvoll zu vergleichen wäre mit Martin Bubers schon 1950 erschienener Schrift »Israel und Palästina, zur Geschichte einer

² Vgl. dazu: Erklärung des Niederländischen Reformierten Rates für Kirche und Israel (Auszug). In: FR »Rundbrief« 2 / Nr. 5/6, Dezember 1949, S. 14 f. (Anm. d. Red. d. FR).

³ S. Israel: Volk, Land und Staat. Handreichung für eine theologische Besinnung über den Staat Israel von Dr. Ellen Flesseman-van Leer, in: FR XXIII/1971, S. 19 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Idee«. Wichtiger sind wohl zwei in unserm Lande neu erschienene Dogmatiken, Ellen Flesseman-van Leer, »Geloven vandaag« und Hendrik Berkhof »Christelijk Ge-loof«. Charakteristisch ist für beide die zentrale Stellung des Gnadenbundes mit Israel und durch Israel mit allen Menschen. Unter allen Menschen ist aber Jesus, der wahre Sohn Israels, der einzige, bei dem der Bund wirklich »ankommt«, er ist der eigentliche und einzige Mensch des Bundes, der Neue Mensch, der eschatologische Mensch. Das, wozu Israel bestimmt war, ist in ihm Wirklichkeit geworden, Gott hat in ihm inmitten des Menschengeschlechts einen neuen Anfang gemacht. So wird uns stets deutlicher zum Bewusstsein gebracht, dass Israel und die Kirche zusammengehören als der ältere und der jüngere Bruder, die auseinandergeraten sind und sich um ihres gemeinsamen messianischen Verlangens willen, besser: um der Israel geschenkten und für die ganze Menschheit bestimmten Verheissungen willen, wiederfinden müssen. Damit ist de facto wiederholt, was Bilderdijk und Da Costa in ihrer eschatologischen Erwartung gehofft haben und was das theologische Denken in unserem Lande – wenn auch nicht immer mit lauter Stimme – begleitet hat . . .

Einige Übersetzungen:

»Fundamenten en Perspectieven« ist unter dem Titel »Lebendiges Bekenntnis« ins Deutsche übersetzt und mit einer Einleitung versehen von O. Weber, Neukirchener Verlag, 1951, ²1959.

Ellen Flesseman-van Leer, »Geloven vandaag« ist in deutscher Sprache erschienen unter dem Titel »Rechenschaft über den Glauben«, Göttingen 1974.

13 Die Haltung Israels gegenüber Staat, Land und Volk*

Von Rabbiner Professor Dr. André Neher**, Strassburg/Jerusalem

Wer Israel sagt, sagt Volk. Er sagt aber zugleich auch Land: *Eretz Israel*. Und seit etwas über 25 Jahren sagt er auch Staat: *Staat Israel*.

Diese gleichzeitige Aussage in einem einzigen Wort, das ein Volk, ein Land und einen Staat bezeichnet, bildet eines der Fundamente jüdischer Theologie von ihren biblischen Ursprüngen an bis auf unsere Zeit.

Mir scheint, hinter dieser Aussage stehen drei Hauptmotivationen, die ich anschliessend formulieren möchte. Zu-

* Diesen Beitrag verdanken wir Professor A. Neher. Mit auch freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnehmen wir ihn aus: Concilium 10. Jg. Heft 10, S. 185 ff. Nijmegen 1974, S. 580–584.

** André Neher, geboren 1914 in Obernai (Frankreich). Seit 1955 ist er Professor und Direktor der Abteilung für alte und moderne hebräische und jüdische Studien an der Universität Strassburg. Er war Mitglied der französischen UNESCO-Kommission, ist Vizepräsident der Sektion Strassburg der »Amitié judéo-chrétienne« Präsident der französischen Sektion des jüdischen Weltkongresses, Mitglied des Zentralkomitees der »Alliance Israélite Universelle«, Mitglied des wissenschaftlichen Komitees der Weltvereinigung für jüdische Studien (Jerusalem), Mitglied des Nationalzentrums für Höhere Jüdische Studien der freien Universität Brüssel und der Universitäten Tel Aviv und Haifa. Seit 1971 ist er dem Nationalzentrum für wissenschaftliche Forschung (Institut d'Histoire et de Recherche des Textes, Paris) mit einem Forschungsauftrag in Jerusalem verbunden. Er veröffentlichte u. a. [Jeremias (Köln 1961), Israel, Juni 1967: Ein Zeugnis (in: FR XIX/1967, 4 ff.)], Moïse et la vocation juive (Paris ⁶1972, deutsch: Hamburg 1964), L'Existence Juive (Paris ³1972), Histoire Biblique du Peuple d'Israël (Paris ²1974). Seit 1974: Emeritus Professor.

erst eine Art Treue, die ich seit einigen Jahren als »die Treue zum Unersetzbaren« zu bezeichnen pflege; sodann die organische Funktion des Landes, des *Eretz Israel*, die in ganz organischer Weise zum Staat Israel hinführt; und schliesslich als dritte die Mittlerfunktion des Landes Israel, die ebenfalls zum Staat Israel hinführt, indessen nicht in einer kontinuierlichen Form, in einer organischen Weise, die sich von den Wurzeln bis zur Frucht ununterbrochen fortsetzt, sondern auf dem Weg einer Mutation, durch eine Art Sprung.

a) Die Treue zum Unersetzbaren

Es gibt zwei Grundideen von *Eretz*, vom Land Israel und von Jerusalem. Man kann zunächst sagen, dass das Land Israel ein Land wie alle anderen ist, dass das, was sich dort gegenwärtig abspielt – in diesem Land, das die einen Israel, die andern Palästina nennen –, nichts anderes ist als ein historischer Vorfall, der sich, positiven historischen Normen folgend, lösen kann und muss. Es gibt eine andere Auffassung, die zu der erstgenannten in einem Gegensatz steht und gleich dieser einen extremen Standpunkt darstellt. Sie erblickt in dem Land Israel und in Jerusalem das »himmlische Jerusalem«, das »universale Jerusalem«, das Jerusalem eines jeden Menschen, das Land der Verheissung für jeden Menschen, das Ideal, das

vielleicht für jeden beliebigen Menschen keinen besseren metaphorischen Ausdruck findet.

Nun handelt es sich für das jüdische Volk eben nicht um ein Land wie alle anderen noch um ein Land-das-nicht-ist-wie-die-andern, in einem höheren, metaphorischen Sinne. Für die Juden ist das Land Israel *nicht* ein Land wie die anderen, doch es ist auch für sie ein Land. Diese beiden Aussagen lassen sich nicht voneinander trennen. Zwischen ihnen gibt es eine Art Verschachtelung von Physischem und Metaphysischem, die eins der Elemente dieses Unersetzbaren bildet. Der Grund dafür ist, dass nur für dieses Land und für diese Stadt Physisches und Metaphysisches untrennbar miteinander verknüpft sind, dass auf diesem Land, in dieser Stadt sich das Geschick des jüdischen Volkes abspielt, ein Geschick und eine Bestimmung, wie sie in der Regel ihren Weg über die Schöpfung des Staates nehmen. Der Staat ist ganz einfach die physische Konsekration des irdischen Aspektes dieses Landes, das auf dem Weg über diesen Staat nicht allein seine ganze metaphysische Kraft bewahrt, sondern sie auch besser ausdrücken kann und muss.

b) Die organische Funktion des Landes

Das Verständnis der organischen Funktion des Landes hängt an sehr einfachen Tatsachen und Gegebenheiten. Die jüdische Auffassung ist so, dass sie weder Leib von Seele noch Seele von Leib trennt. Israel und sein Land stehen zueinander in einem Verhältnis wie Leib und Seele. Man kann sagen, dass das Land der Leib der Seele Israels ist und dass Israel die Seele des Leibes Israel ist. In abstrakterer Weise formuliert kann man sagen, dass das Land der Raum und die Zeit Israels ist.

Ich möchte die wichtigsten Dimensionen nennen, in denen sich während der tausendneunhundertjährigen Diaspora dieses Empfinden des jüdischen Volkes ausgedrückt hat, verstümmelt, von seinem Leib, von seinem Raum getrennt zu sein, und zugleich jenes andere Empfinden, dass dies nur ein vorläufiger Zustand sei und dass er eines Tages aufgehoben werde durch eine neue Zusammenführung, durch eine Rückkehr, durch eine Wiedervereinigung und die Wiedererrichtung eines Staates. Die Bibel nennt dieses Land – und das ist vielleicht die schönste Metapher und die, in der all das Gesagte kulminiert – *beoulah*: Braut des jüdischen Volkes (vgl. Is 62, 4).

Dieses Bild, das die ganze zweite Phase der Diaspora hindurch bewahrt worden ist, hat noch eine äusserst interessante Nuancierung erfahren, die das Buch Zohar ihm gegeben hat. Anstatt während des Mittelalters das Land Israel als Gemahlin des jüdischen Volkes zu betrachten, hat man es hier als die *Ketoubah* angesehen: als seinen Ehekontrakt; es war seine auf der Oberfläche der Erdkugel abmessbare Urkunde, durch die bestätigt wurde, dass Gott und Israel wie Gemahl und Gemahlin zueinander standen; damit erfuhr die Ehesymbolik der Propheten ihre konkrete Übertragung in die Geschichte. Und nun die zweite Dimension neben der metaphorischen: die *halakhische* Dimension, das heisst die des jüdischen Rechtes. Für den Juden besteht eine Verpflichtung, im Land Israels zu wohnen, im Schatten Jerusalems. Das ist eine *mitsvah*, eines der 613 Gebote der Thora. An dieses Grundgebot schliessen sich mehrere hundert Einzelgebote an, die sogenannten *mitsvoth hate-louyoth baaretz*, »die an das Land gebundenen Gebote«. Sie können nur beobachtet werden, wenn man im Land Israel bleibt; andererseits ermöglicht erst ihre Beobach-

tung eine Beobachtung der gesamten Thora. Es handelt sich dabei um alle die Landbestellung betreffenden Hunderte von sozialen Gesetzen usw.

Die dritte Dimension: die Liturgie. Das ist vielleicht die ergreifendste von allen, denn jeder Jude empfindet noch heute, auch wenn er noch in der Diaspora lebt, die Tatsache, dass nichts von dem sich geändert hat, was gleich nach der Zerstörung des Tempels und dem Untergang des Staates im Jahre 70 sich darin Ausdruck geschaffen hat; die Richtung der Gebete auf Jerusalem, das naive Täfelchen, auf dem das eine Wort steht: *Mizra'h*, der Osten (für die Juden des Westens; für die Juden des Ostens: *Ma'arav*) und das allen jüdischen Familien die Richtung angibt, in der Jerusalem liegt, zu dem nicht allein Herz und Heimweh gehen, sondern ebenso die Gebete. In jedem jüdischen Haus fehlt – auch seit neunzehn Jahrhunderten – ein Ziegel: Etwas bleibt unvollendet. Der Jude, der im Exil sein Haus baut, will durch die fehlende Vollendung seines Hauses zeichenhaft die Verstümmelung seiner eigenen Person zu erkennen geben: Sein eigenes Dasein ist nicht vollständig, es fehlt ein letzter Ziegel. In den Bibliotheken – denn das jüdische Volk hängt an den Büchern – bleibt ein Platz frei: Dieser Platz wird besetzt, wenn die Bibliothek nach Jerusalem geschafft wird. Wenn junge Juden heiraten, wenn sie in ihrem Leben jene Symbolik erleben, die das 62. Kapitel des Isaías zwischen dem jüdischen Volk und seinem Land aufzeichnet, wird ein Kristallglas zerbrochen, um die Jungverheirateten daran zu erinnern, dass für sie ebenfalls gilt: »Auf den Gipfel meiner Freude stelle ich Jerusalem.« Und schliesslich sind da die drei Worte: *Ishana habaah byrousalayim*, die während der neunzehn Jahrhunderte wahrhaft der Schrei der gefangenen und verstümmelten Seele des Juden gewesen sind, der von Jerusalem, von seinem Raum, getrennt gelebt hat: »Nächstes Jahr in Jerusalem!«

Das alles zeigt, dass Jerusalem für die Juden keine erhabene Vision ist. *Juden sind aufgebrochen*. Es hat während dieser neunzehn Jahrhunderte eine konkrete *alyiah* gegeben. Zu keiner Zeit ist das Land Israel völlig leer gewesen von Juden, nicht einmal in den Zeiten der schlimmsten Verfolgung; es hat immer Juden gegeben im *Eretz Israel*, und sie sind immer nach Jerusalem gegangen, wenn sie überhaupt Zutritt dort bekamen. Am Vorabend der Kreuzzüge gab es im Land an die 250 000 Juden; die Mehrheit der Bevölkerung von Jerusalem bestand aus Juden, wie es späterhin vom 18. Jahrhundert an wiederum der Fall sein sollte, das heisst ein Jahrhundert, bevor das Wort Zionismus geschaffen wurde. Die Mehrzahl der so buntgescheckten, aus Muselmanen, Katholiken, Orthodoxen und Protestanten usw. zusammengesetzten Bevölkerung war seit Ende des 18. Jahrhunderts jüdisch.

Es hat eine ständige *alyiah* stattgefunden, und man zitiert die Namen von Lehrern, denen die grosse Masse nicht immer gefolgt ist; zu ihnen gehört Juda Halevi. Der jüdische Dichter und Philosoph des Goldenen muslimischen Zeitalters Spaniens im 12. Jahrhundert hat ein Land verlassen, in dem er glücklich war – dort gab es zu der Zeit keine Verfolgung –, um sich in Israel niederzulassen, wo er gleich bei seiner Ankunft starb. Doch starb er nicht, ohne zuvor die *Sion-Lieder*, die *Shire Sion* gesungen zu haben, die zu den grundlegenden Texten des Zionismus gehören und im 12. Jahrhundert geschaffen worden sind. Rabbi Yehiel von Paris, der Paris nach den Verfolgungen verlassen hat, die sein Freund und Schützer König Ludwig IX., der sogenannte heilige Ludwig, gegen

ihn unternommen hat, gründete in Jerusalem die *Yeshiva von Paris*. Im Verlaufe desselben 13. Jahrhunderts hat der berühmte Theologe und Kabbalist Nahamides Spanien verlassen und, nachdem er sich in Jerusalem niedergelassen hatte, die jüdische Gemeinde von Jerusalem erneuert.

Etwas später folgten dann die aus Spanien Vertriebenen, die sich im 16. Jahrhundert in Massen in Israel niederliessen, vor allem in Safed. Im 18. Jahrhundert kam Moshe Hayim Luzzato; gegen Ende des 18. und zu Beginn des 19. folgte eine ganze Anzahl chassidischer Rabbis, die gruppenweise einwanderten, zugleich aber auch Gegner des Chassidismus, Schüler Gaons von Wilna. Die Masse der Juden befand sich ständig unterwegs nach Jerusalem, entweder in ganzen Gemeinschaften oder als einzelne, zumeist grosse Lehrer, die alleine kamen. Und die meisten sind angelangt.

Die letzte Dimension dieser organischen Ausbreitung, dieser Rückgliederung des verstümmelten Volkes an sein Land, von dem es wusste, dass es ihm die Einheit wiedergeben würde, ist der Staat. Es war vollkommen klar: Was man schaffen wollte, nach dem Akt der Hoffnung in dem Wagnis der *alyiah*, war der jüdische Staat, wie er zur Zeit Esras und Nehemias durch das Dekret des Kyros neu geschaffen und wie er den Verbannten in der neuen Diaspora, der christlichen und muselmanischen, der unter Edom und unter Ismael, verheissen worden war.

Hier steht zunächst – das darf man nicht vergessen – 60 Jahre nach der Zerstörung des Tempels der Bar-Kochba-Aufstand in den Jahren 130–135. Er lässt erkennen, dass nach einer recht langen Zeit die Idee eines Wiederaufbaues des Staates noch lebendig war, wo man doch hätte glauben können, dass nach einer so langen Frist die Juden verzichtet und aufgegeben hätten. Übrigens tauchten schon in den Jahren kurz nach 70 in der rabbinischen Dialektik in diese Richtung weisende Themen auf: »Wir wollen auf den Staat verzichten!« Das ist das Thema eines Rabbi Jochanan Ben Zakkai, der Jerusalem verlässt, bevor es zerstört wird, und Vespasian um die Genehmigung bittet, in Javneh eine Schule gründen zu dürfen. Doch 60 Jahre später steht Bar Kochba auf in der ausgesprochenen Absicht, den jüdischen Staat neu zu schaffen, und die grossen Lehrer, allen voran Rabbi Akiba, begrüßen ihn.

Auch im Laufe des Mittelalters tauchen blitzartig hin und wieder derartige Versuche auf. So hat vor der Judenvertreibung in Spanien einer der grössten Mishna-Kommentatoren, Rabbi Obadia Bartenoura, der vom Ende des 15. bis Anfang des 16. Jahrhunderts lebte, das Land verlassen, um sich in Israel anzusiedeln; von dort aus hat er dann Briefe geschrieben. In einem heisst es: »Ach, welcher Jammer! Kämen doch wenigstens 10 Juden, die wie ich das Abenteuer auf sich nähmen – morgen schon hätten wir unsern Staat.« Das Land stand zu dieser Zeit unter dem Zeichen einer politischen Auflösung, die so deutlich war, dass Obadia Bartenoura, Talmudist und Mishna-Kommentator, aber auch ein Mann, der seine *alyiah* gewagt hatte, es bedauerte, den jüdischen Staat nicht schaffen zu können. Er glaubte, diese Möglichkeit läge in Reichweite.

Erwähnt sei ferner der Versuch des Juda von Naxos, eines der Ratgeber Sultan Suleimans im 16. Jahrhundert. Er hat, wenigstens ansatzweise, versucht, eine Art jüdische Provinz rings um den See von Tiberias zu errichten. Als sich im Jahre 1666 Sabbatai Tsevi ein Jahr lang – vor seinem Übertritt zum Islam – als Messias verkünden liess, sollte er im Augenblick der von der gesamten

europäischen Judenschaft anerkannte Messias werden: Die Juden Europas beginnen bereits, ihr Gepäck reisefertig zu machen und ihre Koffer nach Hamburg und Genua zu schicken, um die grosse Reise zu beginnen mit dem Ziel, im Land Israel in der Person Sabbatai Tsevis dem König, dem König David, zu huldigen, der den neuen Staat errichten sollte.

Wenn es einer weiteren Bestätigung des zugleich politischen und nationalen Charakters jener messianischen religiösen Bewegung bedürfen sollte, so findet man sie unschwer bei Spinoza, der seinem Freund Ollendorf, von dem er um Rat gefragt worden war, die Antwort gibt, es entspreche ganz und gar der jüdischen Tradition, dass die Verstreuten sich eines Tages sammeln und ihren Staat neu begründen. Spinoza fand die Bewegung, die damals das ganze jüdische Volk erschütterte, vollkommen normal.

Es lässt sich nicht leugnen, dass in dem gegenwärtigen zionistischen Abenteuer Motive dieser Art in organischer Form mitbeteiligt sind: die Entblössung des Landes, der Erfolg des zionistischen Unternehmens, das von den Juden nicht als wirtschaftlicher physischer Erfolg angesehen, sondern als Antwort des Landes auf die Liebe seiner Kinder gedeutet worden ist (vgl. Os 2, 23).

c) Die Mittlerfunktion des Landes

Diese organische Sicht führt zum Staat als der Blüte, die am Baum aufbricht, ihren Anfang nehmend an den Wurzeln, über das Miterleben aller Wechselfälle im Leben des Baumes. Bei der Mittlerfunktion erleben wir nun einen jähen Niveauwechsel, einen Sprung. Dieser Sprung muss mit Notwendigkeit zum Staat führen. Das Leben besteht aus Widersprüchen, und es gibt nur da Leben, wo es einander gegenüberstehende These und Antithese gibt, die dann eine Synthese schaffen. Die Synthese erhebt sich auf einer Ebene, die oberhalb jener liegt, auf der These und Antithese ihren Platz hatten. Wer keiner Spannung ausgesetzt ist, ist tot. Das Leben ist Spannung und Widerspruch. Nun ist es aber gerade diese Funktion des Landes, dass es seine Rückwirkungen gewissermassen zugleich auf die Sammlung der Verstreuten, die Rückkehr des jüdischen Volkes auf sein Land und die notwendige Errichtung eines Staates auf dem Boden dieses Landes lenkt.

In Ex 19 erklärt Gott vor der Verkündigung der 10 Gebote dem jüdischen Volk: »Ihr werdet für mich ein Volk der *Segoulah*, ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk, sein, denn die ganze Erde gehört mir« (Ex 19, 3 ff.).

Die *Segoulah*, die Auserwählung Israels, ist eine Auserwählung der Verantwortlichkeit, einer *umwandelnden Verantwortlichkeit*, die alles umstürzen soll, was auf anderem Wege angenommen worden ist unter den 70 Völkern und was bewirkt, dass die 70 Völker ihrerseits die Thora nicht annehmen können. Israel hat sich nicht einfach bereit erklärt, nicht zu töten, sondern noch bedeutend weiter zu gehen: nämlich die Schwerter in Pflugscharen umzuschmieden, den Mord unmöglich zu machen. Israel hat sich nicht allein bereit gefunden, keinen Ehebruch zu begehen und keine Unzucht, sondern die Leidenschaft in eheliche Liebe zu verwandeln, ja Leidenschaft unmöglich zu machen, weil sie Liebe wird. Israel hat nicht nur das *Land Kanaan* angenommen, das in der Bibel seinen Namen behält, es hat zugleich die Berufung angenommen, das Land Kanaan in das Land Israel zu verwandeln.

Wir rühren hier an das Thema des *Bedingten* in der

Schöpfung. Nach jüdischer Auffassung hat Gott die Welt nicht so geschaffen, dass er ihr anschliessend eine organische Richtungsweisung gab, die bewirkte, dass die notwendig von einem Anfang aus auf ein Ende und Ziel zugeht. Gott hat die Welt unter Bedingung und Risiko geschaffen, in einer *radikalen Unsicherheit*. Im Midrasch heisst es von Gott, er habe, nachdem er eben 26 Welten zerstört – von denen keine die war, die er gewollt hatte – und eine neue, siebenundzwanzigste, die unsere, geschaffen hatte, gesagt: »Vorausgesetzt, diese hier hat Bestand.« Gott selbst hat nicht einmal die Garantie dafür, dass die Welt Bestand hat, da die Welt nur dann Bestand haben kann, wenn der Mensch etwas von dem Seinen hineinlegt, weil Gott eben den Menschen braucht (Abraham Heschel). Gott hätte niemals die Welt nur dazu geschaffen, dass sie einfach seiner göttlichen Spur folgt. Die Schöpfung stellt ein Wagnis dar, das Gott eingegangen ist und an dem der Mensch teilzunehmen hat: Das jüdische Volk ist das Volk, das dieses Wagnis akzeptiert hat. Dann aber muss das Wagnis so weit gehen, bis dieses *mamlékhet kohanim*, dieses Königreich von Priestern, dieses *goy qadosh* und nicht *'am qadosh*, das heilige »Volk«, aber dennoch physisch gesprochen *goy*, also bis das jüdische Volk sich bereit findet, dieses Land von Kanaan zu nehmen, um dort Sabbate zu feiern, aber auch, um dort einen Staat zu schaffen, damit die grundlegende Wandlung sich auch auf der politischen Ebene vollzieht, damit die menschliche Gesellschaft, die *mamlakha*, und das *goy* in den Vorgang der »Messianisation«, also der Umwandlung der Politik, hineingeführt wird, die nunmehr einen Sprung tun muss bis hin zu dem, was wir, philosophisch gesprochen, Ethik nennen und das man vielleicht in drei Grundsätzen zusammenfassen kann, die die Berufung des Staates Israel seit 25 Jahren umfassen. Dieser Staat steht natürlich auf der organischen Linie des ständig fortlebenden Zionismus, der in die jüdische Geschichte eingebettet ist, aber auch in die Berufung zur *Herausforderung*: Die Geschichte des Zionismus steht unter dem Zeichen des *Schwimmens gegen den Strom*, gerade weil man etwas beginnen wollte, was ein Wagnis enthalten sollte, nämlich:

1. Das Land nicht »banalisieren«, wie Kanaan es getan hatte. Dem Land eine äusserst wichtige Funktion belassen, die darin lag, dass es etwas Metaphysisches in sich barg.

2. Die Ethik in die politische Gemeinschaft einführen.

3. Die Utopie – nach einem Ausdruck von Martin Buber – auf einem *topos* ansiedeln, das heisst, die Utopie auf die Erde stellen, der »utopie« eine »topie« geben, und zwar um den Preis der Aussöhnung von drei unaussöhnbaren Grössen (ich meine, der Staat Israel hat Enormes in dieser Richtung getan, und sein gesamtes Bemühen ist auf dieses Ziel gerichtet. Wer immer am Leben des Staates Israel teilnimmt, verspürt dies zutiefst):

- a) Innerhalb des jüdischen Volkes die dem »Messianismus« gegenüber »Geduldigen« und »Ungeduldigen« aussöhnen. Nun sind wir aber von demselben Volk: Der Staat Israel verwirklicht die Verbindung von »Geduldigen« und »Ungeduldigen«; der Weg ist für beide Seiten derselbe, aber seine Markierung ist unterschiedlich: Die einen haben bereits eine Markierung und sagen: »Der vom Staat Israel gebaute Weg ist der messianische Weg«, die anderen sagen: »Nein, noch nicht!« Doch handelt es sich um einen und denselben Weg, und die »Geduldigen« können nirgendwo anders warten als im Land Israel und im Schosse des Staates Israel.

- b) Die zweite Aussöhnung ist die des Sacrum mit dem

Profanum. Marxisten, Sozialisten, Kommunisten, Atheisten, assimilierte Juden waren als bewegende Kräfte – als Promotoren – mit den religiösen, mit den gläubigen Juden verbunden. Ist der Staat Israel ein religiöser oder ein laizistischer Staat? Er ist beides zugleich, *sacrum* und *profanum*, in einer Weise, dass man es nicht voneinander trennen kann: Eben dadurch aber ist er in Wahrheit der jüdische Staat; hätte er sich als rein klerikaler und religiöser Staat konstituiert, so wäre es nicht der jüdische Staat; hätte er sich als rein marxistischer Staat konstituiert, so wäre er ebenso wenig der jüdische Staat. Er ist jüdischer Staat, weil er beides zusammen ist. Ich glaube, wir geben hier ein Beispiel für die Koexistenz von Atheismus und Gläubigkeit sowie für ihre Kooperation auf allen Ebenen.

- c) Und die dritte Aussöhnung: die Versöhnung unter allen Völkern insgesamt, namentlich aber der anderen biblischen Völker. Es besteht vor allem um Jerusalem, die heilige Stadt, ein unvermeidlicher Streit zwischen dem jüdischen, dem christlichen und dem muselmanischen Volk.

Dieser Streit ist so schwer und tiefgreifend, dass um seiner willen die Thora nicht damit beginnt, womit sie hätte beginnen müssen. Dieser Streit ist unvermeidbar: Die Liebe des Christentums und des Islams zu den Heiligen Stätten ist eine unvermeidliche und legitime Liebe, und das Judentum ist gerade der Ansicht, dass seine Sammlungsaufgabe in seinem Land und die Schaffung des Staates Israel – unter anderem – die Aussöhnung dieser drei Unaussöhnbaren ist, das heisst der Begegnung der drei biblischen Völker und aller Menschen, ausgehend von der Herausforderung ihres Je-anders-Seins. Der Staat Israel ist glücklich und stolz – und hier liegt mit der erschütterndste und am stärksten verwandelnde Sinn der Wiedervereinigung Jerusalems – auf diesen anderen Erfolg, der eine Antwort des Landes und eine Antwort Jerusalems ist, jenen Erfolg, der darin besteht, dass erst seit dem Juni 1967 ein Mensch, der nach Jerusalem kommt, an demselben Morgen in aller Freiheit die Stimme des Muezzin vernimmt, der die gläubigen Moslems zum Gebet ruft, die Glocken, die die Christen veranlassen sollen, in die Kirche zu gehen und den hallenden Shophar für die Juden, dass sie zu ihrem Gebet kommen. Das ist das erste Mal der Fall in der Geschichte Jerusalems seit dem Jahre 70 nach Christus, das heisst seit nunmehr 1900 Jahren.

Juda Halevi erblickte im tiefsten Mittelalter in dieser Liebe, die die anderen Völker, die Völker des Altertums, das christliche Volk und das muselmanische Volk, Jerusalem entgegengebracht hatten und entgegenbrachten, ein Zeichen der jüdischen Auserwählung für Israel und für den Staat. »Wie sollten wir nicht gewiss sein, dass unser Volk auserwählt worden ist, um sich auf diesem Land zu sammeln und sich dort zu einem Staat zusammenzuschliessen, wo wir doch sichtbare Zeichen dafür haben durch die Liebe, die die anderen Völker der Welt an dieses Land bindet: eine Liebe, die so treu ist, dass sie dieses Land suchen, dass sie daran denken, dass sie für und um dieses Land beten? ...« (Kuzari II/2). So versucht eben seit 1967 der Staat Israel gerade das: Menschen, die sonst mit dem Schwert in der Hand Jerusalem erobern wollen, zu einer Begegnung im Gebet zu führen und sie dazu zu bringen, dass sie ihre Schwerter in Gebet umwandeln. Und dieses Bemühen ist eines der bemerkenswertesten Zeichen der göttlichen Auserwählung dieses Staates.

Übersetzt von Karlhermann Bergner

14 Die Hebräische Bibel in der israelischen Erziehung und Bibelpädagogik*

von Dr. Jacob** Schoneveld***

Ein Buchbericht von Dr. Michael Krupp, Beauftragter der Evangelischen Kirche Berlin für das ökumenische Gespräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem

»Die Hebräische Bibel ist der Grundstein der jüdischen Religion und der gemeinsame Grund und das gemeinsame Erbe des jüdischen Volkes trotz aller Aufspaltungen in den letzten Jahrhunderten. In Zeiten der Krise war sie die Quelle der Inspiration, wenn es darum ging, ein neues Konzept jüdischen Selbstbegriffens und jüdischer Selbstbestimmung zu finden. Dies trifft besonders zu bei den Bestrebungen um nationale jüdische Wiedergeburt, die zur Errichtung des jüdischen Staates geführt haben.« Dies sind die Eingangsworte zu der faszinierenden Studie über das Selbstverständnis Israels in seinen Lehrkonzepten im wichtigsten Fach aller israelischen Schulen, dem Fach Bibel, die Coos** Schoneveld jetzt einer breiten Öffentlichkeit vorgelegt hat. Coos Schoneveld ist ein junger holländischer Theologe, der seit 1967 mit seiner Familie in Israel lebt und theologischer Berater seiner Kirche in Fragen Judentum und Kirche ist. Coos Schoneveld ist der Sekretär zweier wichtiger ökumenischer Gruppen in Israel, der »Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel«¹ und der akademischen jüdisch-christlichen Diskussionsgruppe »Der Regenbogen«². Durch seine intensive Mitarbeit im jüdisch-christlichen Gespräch in Jerusalem und seine spezifischen Kenntnisse auch des israelischen Schulalltags – Coos und Ellen Schoneveld sind die Eltern von sechs Kindern, die zum Teil hebräische Schulen besucht haben – ist Schoneveld ausgerüstet, eines der wichtigsten Themen für das Selbstverständnis des heutigen Israel anzupacken. So ist dieses Buch zu einem Werk geworden, das für jeden unentbehrlich sein wird, der sich mit der geistigen Situation des werdenden Israel auseinandersetzen will.

Das Interesse an der Bibel (in diesem Zusammenhang ist immer die Hebräische Bibel gemeint) ist in Israel in allen Kreisen von den orthodoxen Juden in Mea Shearim bis zu den linkssozialistischen jungen Kibbuzniks und auf den verschiedensten Bereichen des menschlichen Erfahrens vorhanden. Die Bibel ist für Israel Geschichts- und Erdkunde, Anfang und Vorbild aller hebräischen Literatur, Vorlage für die Namen neugeborener Kinder wie neugegründeter Städte und Dörfer. Ihretwegen spricht man in diesem Lande wieder Hebräisch, die Sprache der Vorfahren und die Sprache der Bibel. Ihretwegen konnte sich die Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes nur ein Ziel setzen, das Land Israel, das verheissene Land und die Heimat der Bibel. Die Bibel ist so, wie der erste Ministerpräsident des Landes, David Ben Gurion, ein nicht religiöser Jude, zu sagen pflegte, die Identitätskarte des jungen Staates geworden. Bibelkurse gibt es so nicht nur in den von Gebet erfüllten Räumen der Talmudschüler,

sondern auch in den Klubs der Kibbuzim und der sozialistischen Juden; die berühmtesten wurden und werden von dem Staatspräsidenten selbst geleitet.

So nimmt es nicht wunder, dass die Bibel in allen Lehrplänen vom Kindergarten bis zur Universität, im orthodoxen Heder³ bis zum freien Klassenraum eines Schomer ha zair-Kibbuz⁴ eine hervorragende Rolle einnimmt. Entsprechend der Weite des ideologischen Spektrums ist auch die Varietät von Interpretationsmöglichkeiten dieses geheiligten Buches, und aus der jeweiligen Interpretation wird das jeweilige Selbstverständnis der einzelnen Schichten in der bunten israelischen Gesellschaft sichtbar.

Schoneveld gliedert seine Studie in drei Teile. I: Die Hauptorientierungen des israelischen Bibelunterrichts. II: Beispiele verschiedenen Zugangs zu biblischen Abschnitten und den kürzesten Teil III: Zusammenfassung und Bewertung.

Das erste Kapitel behandelt die verschiedenen Formen jüdischer Bibelerziehung in der Diaspora am Anfang der zionistischen Bewegung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Noch immer steht die traditionelle Erziehung des Heder, seit der Zeit der Mischna bis ins 18. Jahrhundert, dem Ende des jüdischen Mittelalters, die einzige jüdische Erziehungsform, im Vordergrund. Hier unterrichtet der Lehrer seine Schüler vom 5. bis zum 10. Lebensjahr im Memorieren der Heiligen Schrift, die mit Hilfe der traditionellen Kommentare erschlossen wird, vom 11. bis zum 13. Lebensjahr wird dann in ähnlicher Form Mischna und Talmud rekapituliert, bis der Schüler nach seiner Bar Mizva ein volles Mitglied der Synagogengemeinde ist.

Ein anderes Lehrziel verfolgt die jüdische Aufklärungsbewegung seit Moses Mendelsohn, die Haskala. Sie strebte eine Symbiose von praktischer Umwelterfahrung mit den Werten der jüdischen Tradition an.

Die neo-orthodoxe Erziehung versuchte profanes Wissen mit dem traditionellen zu vermitteln, ohne dass es zur Symbiose beider Wissensgebiete kommt, und das letzte System, das heder metukan⁵, bestimmte die jüdische Bibelerziehung durch den Geist des erwachenden jüdisch-nationalen Gedankens.

Im nächsten Kapitel behandelt Schoneveld das Erziehungssystem Israels und seine Entwicklung vor seiner Staatsgründung. Er stellt fest, dass die Aufteilung in drei Hauptströmungen, den religiös-zionistischen Zweig, den allgemein-zionistischen und den sozialistisch-zionistischen Zweig, auch nach ihrer Auflösung im Jahr 1953 sich behauptet hat. Nach 1953 gibt es nur noch zwei staatliche Erziehungszweige, den religiösen, der das Erbe des religiös-zionistischen fortsetzt, und den allgemein-staatlichen Zweig, der eine Vermischung aus den beiden anderen

* Titel im Original: »The bible in Israeli education. A Study of Approaches to the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature«.

** Coos = im Holländischen Verkürzung von Jacob.

*** Bibliographische Angaben s. u. S. 136.

¹ S. u. S. 65 ff.

² Besteht seit 1971.

³ Heder = »Zimmer«, die konservative Bibel-Talmud-Schule, in der die Bibel auswendig gelernt wird.

⁴ Schomer ha zair = »der junge Wächter«, linkssozialistische Jugendbewegung.

⁵ = Reform Heder.

vorstaatlichen Gruppen darstellt. Da aber auch Privatschulen, sogar mit staatlicher Unterstützung, geduldet werden, hat sich auch der sozialistisch-zionistische Zweig treu in der unabhängigen Kibbuzerziehung erhalten, während die ultra-orthodoxe Kindererziehung der Schulen der Agudat⁶, die das alte Hedersystem bewahren, neu 1953 bestätigt wurde.

In den folgenden Kapiteln schildert Schoneveld die Rolle des Bibelunterrichts in den verschiedenen Lehrsystemen von 1882 bis zur Staatsgründung; aus Platzmangel kann hier auf diese interessante Entwicklung, die ein treuer Spiegel für die divergierenden Auffassungen im entstehenden jüdischen Jischuv sind, nicht eingegangen werden. In den letzten Kapiteln kommt Schoneveld dann zu den Verhältnissen im Staat Israel und ihren Kritikern. In den Jahren 1954/55 wurden für beide Zweige des staatlichen Erziehungswesens, das allgemeine und das religiöse, offizielle Curricula vom Erziehungsministerium erlassen, wobei schon, was den Bibelunterricht betrifft, in den Einleitungen die völlig verschiedenen Grundhaltungen offenbar werden. Während für die freie Richtung die Bibel »die Grundlage der Kultur Israels« ist, wird in der religiösen Richtung der göttliche Ursprung der Bibel betont. Der Bibelunterricht der religiösen Richtung hat die Aufgabe, »in die Herzen der Kinder den Glauben an den Herrn einzupflanzen, der Schöpfer der Welt und Spender der Tora ist«. Das Bibelstudium der freien Richtung hat dagegen die Aufgabe, »in die Herzen der Kinder die Liebe zum Vaterland und die Liebe für das Volk einzupflanzen, das hier lebte und hier seine Kultur schuf«, die gerade in der Bibel zum Ausdruck kommt. Zweifelsohne kommt die Liebe zur Bibel auch im nichtreligiösen Zweig deutlich und tief zur Geltung. Einer der Verfasser des Curriculums kann sich so äussern: »Für viele Generationen, von der Zeit, in der die Bibel geschaffen wurde, hat sie uns bewusst oder unbewusst beeinflusst durch tausend kulturelle Kanäle in Lehre und Glaube, in Ausblick und Rückblick, in Sprache und Stil, im Denken und Fühlen und so fort. Die Bibel ist unsere Mutter, und wir sind ihre geistigen Kinder, so wie wir die Kinder unseres Volkes und Söhne unseres Heimatlandes sind... Hier, wo es um die Würdigung der Quelle der Quellen unseres menschlichen und nationalen Wesens geht, können wir nicht objektiv sein« (S. 112). Trotzdem, und das haben israelische Kritiker des nichtreligiösen Curriculums gleich erkannt, ist es problematisch, ein Buch, das von der Offenbarung des einen Gottes zu seinem Volk in seinem Land redet, zum Produkt des israelitischen Genius zu machen, der sich hier sein unerschütterliches Monument aufgerichtet hat.

Tendenzen in der israelischen im Lande geborenen Jugend, die sich als Hebräer und nicht mehr als Juden empfanden, verstärkten dann bald die Zweifel an der Richtigkeit dieser Erziehung. Die »Kanaanisierung« führte deutlich zu einer Entfremdung von Israel und jüdischer Diaspora. Die Vernachlässigung der Tradition und der abrupte Anschluss an eine vor Jahrtausenden stattgefundene Geschichte, die keine jüdische Geschichte in der Diaspora mehr kennt, droht die Grundlagen des gerade neu geborenen jüdischen Staates zu erschüttern. Schon 1955 beschloss das israelische Kabinett, im Erziehungssektor Sorge zu tragen »für die Vertiefung jüdischen Bewusstseins unter der israelischen Jugend, für eine Verwurzelung in der Vergangenheit des jüdischen Volkes und seinem historischen Erbe und für die Stärkung einer morali-

schen Verknüpfung mit der jüdischen Welt, im Bewusstsein des gemeinsamen Schicksals und der historischen Kontinuität, das Juden überall in der Welt, in allen Generationen und Ländern, vereinigt«. Bei allen Überlegungen für ein neues Curriculum wird dieser Kabinettsbeschluss bedacht, und Veränderungen werden auf folgenden drei Gebieten gefordert:

1. grössere Aufmerksamkeit der Tora gegenüber, den fünf Büchern Moses, im Gesamtzusammenhang der Bibel,
2. spezielle Aufmerksamkeit dem wöchentlichen Toraabschnitt gegenüber, der in der Synagoge verlesen wird, und
3. stärkere Berücksichtigung der traditionellen Kommentare, besonders des klassischen jüdischen Kommentars Raschi.

Aber auch Vorschläge für eine Erweiterung des Curriculums des religiösen Zweiges werden unterbreitet und zeigen eine Veränderung im religiösen Lager in Israel besonders nach 1967 an. Auf zwei Punkte soll im künftigen Bibelunterricht in den staatlichen religiösen Schulen grösserer Wert gelegt werden: 1. In den Vordergrund zu stellen ist die Idee von »Existenz und Friede Israels im Lande Israel in Verbindung mit dem Einhalten der Tora und der Gebote«. Hier drückt sich die verstärkte Betonung der Heiligkeit des Landes in religiösen Kreisen nach der Eroberung der Altstadt von Jerusalem, Judäas und Samarias 1967 aus. 2. »Das Einsammeln der Exilierten ist der Beginn der Realisierung der Worte der Tora und der prophetischen Vision, die von der Erlösung Israels sprechen«; der hebräische Fachausdruck dafür ist *athalta digeula* (der Beginn der Erlösung), die mit der Staatsgründung angebrochen ist.

Zum Schlusskapitel dieses Teiles werden die israelischen kritischen Stimmen berücksichtigt, die auf Gefahren gewisser Tendenzen in der Bibelerziehung hinweisen. Besonders wichtig sind hier die Anfragen nach einer Gefährdung moralischer Werte. Schoneveld bringt hier eine Anzahl Beispiele, von denen eines hier seine Aktualität deutlich machen soll. In einer Umfrage, die verschiedene repräsentative Schülergruppen umfasst, soll sich der Schüler dazu äussern, wie er die Ausrottungspraxis Josuas bei der ersten Eroberung des Landes beurteilt, die Ausrottungspraxis eines chinesischen Generals in einem fiktiven Krieg und wie die israelische Armee sich bei der Eroberung eines arabischen Dorfes zu verhalten hat. Allzu nahe Identifizierung mit biblischen Gestalten und Handlungen könnte chauvinistische und gefährliche Tendenzen fördern.

Im Teil II wird der verschiedene Zugang zu einzelnen Abschnitten der Bibel besprochen. Folgende Partien sind von Coos Schoneveld ausgesucht worden: von den Abrahamsgeschichten die Landesverheissung und die Bindung (besser als Opferung) Isaaks, aus der Sozialgesetzgebung das Gesetz der Sklaverei in Exodus 21, von der Prophetengeschichte Jeremias Lage im belagerten Jerusalem, aus der Prophetie des Propheten Amos die Probleme »Erwählung und Strafe« und »Kult und Ethik«. Den Abschluss bildet das Buch Hiob. Man wird sagen dürfen, dass diese Auswahl besonders geschickt ist, denn sie spiegelt auch das besondere Interesse der modernen Bibelpädagogik in Israel an diesen Stellen wider. Liegt das Schwergewicht des orthodoxen Judentums besonders auf der Tora, während die prophetische Botschaft zu kurz kommt, so liegt das Interesse der nicht orthodoxen Bibelerzählung in Israel gerade am ethischen und sozialen Engagement der Propheten. Die beiden ausgesuchten Abrahamsgeschichten symbolisieren auch einen besonderen Schwerpunkt im Torastudium für die moderne Bibel-

⁶ Agudat Jisrael = »die Gemeinschaft Israel«, ultraorthodoxer Zusammenschluss.

pädagogik, der zionistische Anspruch auf das Land wird auch in nichtreligiösen Schulen durch die Verheissung der Vätergeschichte begründet, während die Bindung Isaaks als Beispiel für den ungebrochenen Gehorsam gegenüber einem Glauben gilt, der über das eigene Selbst hinausführt. Die Hiobgeschichte spiegelt das Leiden des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte wider.

Zur Illustration dieses Teiles sei eines der Beispiele hier herausgegriffen, die Aqedat Jizhaq, die Bindung Isaaks. Schoneveld hat sechs moderne Interpretationsversuche dieses schwierigen Stoffes ausgesucht, Unterrichtshilfe erfahrener Pädagogen Israels für Lehrer, von der orthodoxen Nehama Leibowitz, die weit über das orthodoxe Lager hinaus in Israel geschätzt und beachtet wird, bis zum Werkbuch des Curriculum-Zentrums des Erziehungs- und Kultusministeriums, das 1975 erschien. Die Erzählung von der Bindung Isaaks nimmt in der rabbinischen Literatur einen breiten Raum ein. Schlomo Dov Goitein, einer der von Schoneveld untersuchten Interpreten, sieht hierin deutliche Einflüsse früher Mysterienreligionen, die sich um ein Zentralmythos gruppieren, wo die Hauptgottheit der Religion sich selbst opfert oder von seiner Vater- oder Muttergottheit geopfert wird, um für die Sünden der an sie Glaubenden Sühne zu bewirken. Die frühe kirchliche Interpretation hat dann auch in Isaak den Prototyp für Jesus gesehen, andeutungsweise findet sich das schon im Hebräerbrief⁷. In der späteren jüdischen Geschichte wurde die Abraham-Isaak-Opferung dann zum Symbol, sich selbst und seine Kinder in den Judenverfolgungen hinzugeben, um besonders die Kinder vor der Zwangstaufe zu retten. Eine ganze Literatur um diese Erzählung entstand im Mittelalter, die besonders in der Liturgie ihren Niederschlag bis heute fand. Diese Geschichte des Erzählungsstoffes kann natürlich kein israelischer Pädagoge übersehen, und so war die Versuchung jeweils gross, gerade in der kriegerischen Bedrohung Israels die Erzählung als ein Beispiel für den Heldenmut von Vätern und Söhnen hinzustellen, ihr Leben zur Rettung des Vaterlandes und für das Überleben des Volkes hinzugeben. Beispiele für eine solche Deutung zählt Schoneveld genügend auf. Aber gerade das Werkbuch des Erziehungsministeriums stellt Anfragen an diese in ihrer Konsequenz ganz traditionelle Deutung. Es weist auf die grosse Schwierigkeit, die in der Unvergleichbarkeit der Situation des modernen Israeli besteht, der vor die Frage von Leben und Tod gestellt wird, und der Situation Isaaks und Abrahams, für deren Opferung und Selbstopferung es keinen zwingenden äusseren Grund gab. Die Not des modernen Israel trifft eher die Erzählung des Königs von Moab, 2 Könige 3, 27, der durch die Opferung seines Sohnes eine nationale Gefahr abzuwenden weiss, weil sein Beispiel das ganze Volk überzeugen muss. Das Werkbuch kommt nach einer langen Erörterung des Vergleiches dieser beiden grundverschiedenen Opferungen zu dem Schluss: »Der wahre Gott bedarf nicht der Körper von Toten, sondern des Willens der Lebenden« (S. 178). Alle Interpreten scheuen sich, dieses dunkle »mysterion« des jüdischen Volkes und seines Gottes in schlichte Massstäbe erzieherischer Werte für die heutige israelische Jugend umzufunktionieren.

Der letzte Teil des Buches »Zusammenfassung und Be-

wertung« bringt nun die persönliche Meinung und Stellungnahme des Verfassers. Das erste Kapitel dieser Abteilung trägt die Überschrift »eine Klassifikation der Zugänge zur Bibel« und bringt auf wenigen Seiten eine Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse dieser Studie unter den Rubriken »die Sorge um die Treue zur Tradition«, »die Sorge um Universalität«, »die Sorge um nationale Existenz«, »die Sorge um eine gerechte Gesellschaft« und »die Sorge um den Menschen«.

Das zweite Kapitel dieses Teils beschäftigt sich mit verschiedenen hermeneutischen Zugängen zur Bibel als Quelle für die eigene Identität. Schoneveld unterscheidet hier vier Typen. Der erste betrachtet die Schrift als Quelle und Norm, dies ist der religiöse Zugang. Auch der zweite Typ ist von religiösen Motiven getragen, wenn er versucht, seine moderne Selbstidentität in die alte Quelle zurückzuprojizieren, um sich so aus der göttlichen Vergangenheit seines Volkes für sein Tun in der Gegenwart rückzuversichern. Die beiden anderen Typen sind stärker von der Säkularisierung erfasst, der dritte konfrontiert sich mit der Schrift und übernimmt oder verwirft für das eigene Selbstverständnis so viel, wie schlüssig die Schrift ihm erscheint, Massstab ist hier das eigene Ich. Der vierte Typ distanziert sich bewusst von der Schrift und betrachtet sie aus einem historischen Interesse für die Vergangenheit seines Volkes, vielleicht mit der bewussten oder unbewussten Hoffnung, in ihr Bausteine für ein neues säkulares Wertssystem zu finden.

Das letzte Kapitel trägt die Überschrift »Säkularismus und jüdische Selbstidentität« und befasst sich mit dem Hauptproblem, wie biblische Texte in einer säkularisierten Welt fruchtbar oder anwendbar gemacht werden können. Denn anders als in sonstigen säkularisierten Gesellschaften ist für die israelische Gesellschaft, auch für die säkularisierte, die Bibel unerlässlich und Grundlage jeder Selbstidentität. Es gibt kein anderes Buch der jüdischen Überlieferung, das dies von sich behaupten könnte, und es gibt keinen Juden, der dieses Buch als unerheblich für sich ablehnen wollte, will er nicht sein Judesein überhaupt aufgeben. Das Hauptproblem eines jeden Bibelunterrichtes in den nicht-religiösen Schulen wird es also sein, wie ein religiöses Dokument in einer nicht-religiösen Welt so zu verankern ist, dass es zur Persönlichkeitsbestimmung dienen kann.

Schoneveld stellt gegen Schluss der Untersuchung die verschiedenen Möglichkeiten zusammen, die ihm bei seiner Untersuchung begegnet sind. Es gibt den Versuch, das jüdische Erbe als Folklore, als sogenannte »Jiddischkeit«, zu verstehen, ein Versuch, der auf Dauer unbefriedigend sein wird, weil ihm die Tiefe fehlt und so keine endgültige Antwort auf die Fragen der modernen Existenz zu erhalten sind. Ausführlicher setzt sich Schoneveld mit dem Versuch auseinander, jüdisches Erbe in einer nichtreligiösen Weise auf die tagtägliche Lebensbewältigung zu interpretieren. Schoneveld lehnt dabei die Art und Weise, alle Aussagen von Gott problemlos auf den israelitischen oder jüdischen Genius zu übertragen, als gefährlich ab, weil es zum Chauvinismus führen kann. Auch der Weg religiöser Interpreten, ihren nichtreligiösen Schülern den Zugang zur Schrift zu öffnen, indem sie auf die auch sonst humanistisch, soziologisch oder universalistisch bedeutsamen Züge des eigentlichen religiösen Kerns hinweisen, ist fraglich, weil der eigentlich religiöse Kern nicht zum Tragen kommt. Ein letzter Weg wird darin gesehen, die Texte auf ihre Brauchbarkeit für eine Lebensbewältigung hin auszusuchen oder durch Literatur- und Textkritik die Texte von ihrer religiösen Verpackung zu befreien, um so zu den humanistischen, soziologischen etc. Aussagen zu

⁷ Hebr 11, 17 ff.: Durch Glauben hat Abraham den Isaak dargebracht, als ob er auf die Probe gestellt wurde, ja er war im Begriff, den Eingeborenen darzubringen, er, der die Verheissungen empfangen hatte, ja er, zu dem gesagt worden war: »Nach Isaak wird die eine Nachkommenschaft genannt werden.« Er dachte, Gott ist imstande, auch von den Toten zu erwecken. Darum erhielt er ihn denn auch als ein Gleichnis zurück . . .

kommen, die auf heutige Probleme eine gültige Antwort geben können. Wenn nach Meinung von Schoneveld dies auch ein zweifelsohne brauchbarer Weg ist, so bleibt er doch unbefriedigend.

Ein ganz anderer Zugang ist der Versuch, die nicht-religiöse Welt zurück zu religiösen Werten zu führen, um damit die religiösen Aussagen ungebrochen wirksam sein zu lassen. Die einen versuchen nun, eine religiöse Welt zu schaffen, die so unterschiedlich zur traditionellen jüdischen ist, dass die Gefahr des Individualismus entsteht, der nicht in der Lage ist, Werte von allgemein bindender Art für ein Volk zu verleihen. Der Versuch müsste vom orthodoxen Lager ausgehen, das aber, von gewissen Ausnahmen abgesehen, nicht oder noch nicht reif für diese Aufgabe ist oder vielmehr diese Aufgabe noch gar nicht erkannt hat.

Als ernsthaftesten bewertet Schoneveld den Versuch, die Spannung von religiösem Anspruch und säkularisierter Gegenwart durchzuhalten und zu versuchen, eine zeitgemässe Symbiose zwischen diesen Gegensätzen zu erreichen.

Das Judentum hat bisher keine Systematik und keine Theologie entwickelt, weil es das für seinen bisherigen Weg der Gebotseinhaltung nicht bedurfte. Die zusammenhaltende Kraft des Judentums in der Diaspora wurde auch jeweils verstärkt durch die Sonderstellung in seiner Umwelt und seine Anfeindung. Schoneveld fragt nun, ob nicht die in Israel veränderte Situation einen Wandel erforderlich macht, und hier müssten Bibelgelehrte und jüdische Philosophen für Schüler wie Lehrer systematische Denkentwürfe und biblische Konzepte entwickeln, die es dem heutigen Israel ermöglichen, in der Bibel seine Selbstidentifikation zu finden und zu bewahren. Unter dieser Voraussetzung sieht Schoneveld hier für den dritten vorher vorgestellten Typ des hermeneutischen Zugangs zur Bibel die grössten Chancen, der die Bibel durchforscht in der ernsthaften Suche nach verbindlichen Werten für die heutige Zeit.

In einem Postscriptum kommt Schoneveld auf die äussere Veranlassung zu dieser Studie zu sprechen, das Interesse an einer besseren jüdisch-christlichen Verständigung. Er

nimmt in diesem Schlusswort die Gelegenheit wahr, auf gewisse Konsequenzen, die diese Studie auf den jüdisch-christlichen Dialog haben könnte, hinzuweisen. Er weist darauf, dass auch das Christentum mit ähnlichen Problemen kämpft wie das Judentum gerade auf dem Feld der Säkularisierung und einer glaubwürdigen Bibelinterpretation für unsere Zeit. Er verhandelt dann die allerdings recht verschiedenen Aspekte im jüdischen wie im christlichen Selbstverständnis, da die starke Verschmelzung von Nation und Religion nur dem Judentum eigen ist. Gerade die systematischen Ansätze zum Verständnis der Bibel und der modernen Welt, wie sie z. B. von Dietrich Bonhoeffer und K. H. Miskotte versucht wurden, könnten dem Judentum in der Bewältigung seiner Probleme behilflich sein, während wieder die starke Verwurzelung Israels im sozialen und humanistischen Sektor und die Weltbezogenheit der israelischen Bibelerklärung eine grosse Hilfe für christliche Theologie sein dürften. Das Buch schliesst mit der Einsicht, »es dürfte für engagierte Juden wie Christen von hohem Wert sein, die gegenseitigen Erfahrungen auszutauschen, die verschiedenen Ansätze im hermeneutischen Feld, und eine gemeinsame Anstrengung auf sich zu nehmen, die entscheidende Bedeutung ihrer gemeinsamen Quelle für den modernen Menschen in einer modernen Welt ans Licht zu bringen«.

Aus Platzmangel gab es in diesem Bericht nur die Möglichkeit, auf einige besonders markante und wichtige Informationen und Gedanken, die die Schoneveldsche Studie enthält, hinzuweisen. Das Buch ist um vieles reicher und überzeugt in der Ausbreitung und Deutung seines Materials. Als »Aussenseiter«, wie Schoneveld sich im Vorwort bezeichnet, ist es ihm gelungen, eine Studie vorzulegen, die dazu beitragen wird, ein sehr viel klareres Bild von Israels Selbstverständnis und von seinem Ringen um Selbstidentifikation zu geben. Es wäre wünschenswert, wenn dieses wichtige Werk auch einen deutschen Übersetzer und Verleger finden könnte⁸.

⁸ Vermerkt sei auch, dass das mit grosser Sorgfalt gearbeitete Werk Worterklärungen hebräischer Ausdrücke enthält sowie eine ausgewählte umfangreiche Bibliographie, ein Sach- und ein Personenregister (Anm. d. Red. d. FR).

15 Aussprache*

Replik an David Flusser von Johannes M. Oesterreicher

Zu den »Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum« von Professor Dr. David Flusser (in FR XXVII/1975, S. IM 24/181) schreibt Prälat Johannes Oesterreicher an den Verfasser den folgenden Brief, den wir in dieser Rubrik* bringen:

South Orange (New Jersey), im Dezember 1976

Sehr verehrter Herr Flusser,
die Redaktion des FR hat mich gebeten, zu Ihren »Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum« Stellung zu nehmen. Ich entspreche diesem Anliegen und unserer Beziehung wohl am besten, wenn ich meine Gedanken in das Gewand eines Briefes kleide.

* In dieser Rubrik erschienen bis 1965 (FR XVI/XVII) regelmässig Beiträge; wegen Platzmangels entfiel dies dann.

Der Wagemut, mit dem Sie Thesen zu einer Geschichtsperiode erstellen, durch deren Dunkel und Ungewissheit wir uns sonst nur mühsam hindurchtasten müssen, beeindruckt und verblüfft mich zugleich. Manchmal sieht es so aus, als wollten Sie die zwischen Christen und Juden bestehende Kluft erweitern. So, wenn Sie das Christentum »in gewisser Hinsicht« ein »billigeres Judentum« nennen (These 37). Klingt das nicht so, als würde ein nicht gerade wacher Christ sagen, jüdische Orthopraxis sei die leichteste Lebensweise der Welt: alles sei vorgeschrieben, sittliche Entscheidungen seien unnötig, auch das Herz könne schweigen? Eine solche Wertung des Judentums wäre ebenso abwegig wie Ihre beiläufige Bemerkung über das Christentum. In all den Jahren seit

dem Kommen Jesu bis heute haben Christen leider zur Genüge bewiesen, dass sie die Nachfolge Jesu nicht für einen billigen, ja oft nicht einmal für einen akzeptablen Weg halten.

Ich bin überzeugt, dass der Eindruck, von dem ich eben sprach, trägt. Die Grundstimmung Ihrer Arbeit scheint in dem Satz: »Das Christentum und das Judentum sind eine Religion« (These 53) anzuklingen. Man muss nicht gerade ein Jünger Bonhoeffers oder Verehrer Bubers sein, um gegenüber der Kennzeichnung der beiden in der Schrift gegründeten Glaubens- und Lebensweisen als »Religion« Bedenken zu haben. Gehe ich aber fehl in der Annahme, dass Ihre These im letzten dem Theologumeon nahesteht, dass nämlich Christen und Juden »unter dem Bogen des einen Bundes« (Karl Barth) wandeln? In anderen Worten, all die Bünde, die wir aufzählen und benennen können, von Noe bis zu Golgatha, sind »nur« Erscheinungen oder Gestalten der einen, allumfassenden Liebe Gottes. Sie stellen Sein dauerndes Engagement mit der Welt, die Er geschaffen, immer neu dar.

Ich bin dankbar, dass Ihre Thesen mit der Erklärung: »Jesus war Jude« (These 1) beginnen. Für mich ist dieser Satz, mit der nicht unbedeutenden Änderung der Zeitform »Jesus ist Jude«, nicht bloss eine historische Feststellung, sondern auch eine Glaubenserklärung. Dass Jesus als Jude gelebt, gedacht, gesprochen, gebetet, gehofft, gelitten hat, ist ein wesentlicher Teil Seines Menschseins. Sein Eingebettetsein in das Leben Israels ist zum vollen Verständnis Seiner Botschaft notwendig, wenn auch die Fülle Seines kreatürlichen Seins — wie die eines jeden Menschen — mit Faktoren wie Herkunft, Volkstum, Gemeinschaft, Tradition, Milieu nicht voll bestimmt oder umschrieben werden kann. In all dem stimmen wir, denke ich, voll überein, wenn uns auch der Glaube trennt, dass Er voller Mensch und zugleich mehr als Mensch war, die *Schechinah*, Gottes Gegenwart unter Menschen.

Wie sehr ich mit Ihnen das Jude-sein Jesu betone, in einem Punkt kann ich Ihnen aber nicht folgen. Ich meine Ihre überraschende Aussage, Jesus sei für den jüdischen Glauben gestorben. Rabbi Akiba, der sein Märtyrertum mit dem Bekenntnis vollendete: »Höre, o Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist Einer« (Ber. 61 b), ist ohne Zweifel für den jüdischen Glauben gestorben. Kann man aber das gleiche von Jesus sagen? Nach dem Johannes-evangelium gibt Jesus Seinen Geist mit den Worten auf: »Es ist vollbracht« (19:30). Das bedeutet gewiss nicht bloss: »Bald sehe ich das Ende meiner Schmerzen«, sondern darüber hinaus: »Ich habe den Auftrag meines Vaters ausgeführt. Ich bin den Gang des Erbarmens mit den Verlassenen Israels bis zu dem mir aufgetragenen Ziel gegangen. Ich gebe mein Leben dahin, damit andere Leben haben.« Muss ich noch den Unterschied zwischen dem Bekenntnis des sterbenden R. Akiba und den übrigen Worten darlegen, mit denen die andern Evangelisten den einsamen, aber »für die andern« erlittenen Tod Jesu bezeugen? Ich denke nicht, wenn es mir auch nicht gelungen ist, den Sinn Ihrer Behauptung zu ergründen.

Alle — Christen und Juden —, denen die christlich-jüdische Begegnung von heute und von morgen ein ernstes Anliegen ist, sind Ihnen zu Dank verpflichtet, dass Sie mit nicht misszuverstehender Klarheit erklärt haben: »Die Grundlagen der Christologie sind insgesamt jüdisch und nicht hellenistisch« (These 29). Zu meiner Freude haben Sie dieser These eine andere beigefügt: »Die Nebenthemen der Christologie sind auch jüdischen und nicht hellenistischen Ursprungs« (These 36). Sie weisen hier auf die Lehren von der Präexistenz des Messias, der Er-

schaffung der Welt durch den Logos, der Hypostasen, in einem anderen Zusammenhang, auf die Lehre vom Sühnetod der Märtyrer hin (These 33); man könnte noch die rabbinischen Einsichten in das Geheimnis der Selbsterniederrung Gottes, der Israels Schmerzen und Lasten mitträgt, oder in das des stellvertretenden Leidens und anderes mehr hinzufügen. Ich wünschte, die mir zuge dachte Seitenzahl wäre gross genug, um Ihre Auffassungen vom Einfluss der Qumrangemeinde (in Ihrer Sprache der »Essener«) zu diskutieren.

Lassen Sie mich Ihnen nochmals dafür Dank sagen, dass Sie das Ihre getan haben, um uns von einem unheiligen Bündnis zu befreien. Jahrzehntlang haben christliche Exegeten, oft uneins mit sich selbst und Ihrem Glaubensbekenntnis, und jüdische Apologeten, deren geistliche und wissenschaftliche Beglaubigungen nicht selten zweifelhaft sind, weite Kreise mit der Idee tyrannisiert, das Christliche sei wesentlich hellenistisch. Sie selbst sind so sehr in jüdischem Boden verwurzelt, so liebend mit dem echten jüdischen Erbe verbunden, dass Sie nicht in die Versuchung fallen, die Verwandtschaft von Christentum und Judentum zu leugnen.

Um so mehr überrascht es mich, dass Ihre Kritik sich ausschliesslich gegen jene geistlosen, undankbaren Christen richtet, die die Wurzeln, die sie tragen, nicht zu kennen scheinen. Sie kennen doch auch Juden, die es nie über sich bringen, etwas Gutes über Jesus, Seine Frohbotschaft oder Seine Kirche zu sagen. Sie kennen doch so gut wie ich, wenn nicht besser, jene frühe rabbinische Rede von Jesus, dem Zauberer und Verführer Israels, und oder das zeitlich spätere, doch kaum mehr erfreuliche Wortspiel, das *ewangelion* in *awen gillajon*, »Lügenrolle«, oder *awon gillajon*, »Sündenrolle« verkehrt. Ich erwähne diese alte Polemik nicht, um die Verleumdungen von gestern, der Talmud sei ein durch und durch antichristliches Werk, wieder aufleben zu lassen. Was ich sagen will, ist gerade das Gegenteil. Echtes Verstehen und echte Zuneigung von Christen und Juden sind nur möglich, wenn beide erkennen, dass sie gesündigt haben — wenn auch in verschiedenem Mass — und der Umkehr bedürfen.

Ich würde mich freuen, wenn Sie mit mir darin übereinstimmen, dass wir alle lernen müssen, nicht nur das Versagen der anderen, sondern auch das eigene zu bekennen, das heisst in unserem Zusammenhang, nicht nur der anderen, sondern auch der eigenen Gemeinschaft und Tradition. Nicht minder würde ich mich freuen, wenn Sie meinen Eindruck zurückwiesen, dass Sie eine Art Verschwörung seitens der frühen Christen annehmen, das Gesetz seiner Würde und Geltung zu berauben: »Es war also nötig, unter den Heidenchristen zuerst Abscheu vor dem Gesetz zu erregen und es ihnen dann zu verbieten« (These 22). Ich kenne keine geschichtlichen Beweise für diese Hypothese. Griechen hatten ja von Haus aus einen Widerwillen, ja ein Grauen vor der Beschneidung: ihre instinktive Abneigung gegen die Beengtheit des Lebens, die das Gesetz auferlegte, war so stark, dass niemand sie gegen das Gesetz selbst aufhetzen musste. Ich brauche wohl nicht zu betonen, dass ich diese Geringschätzung nicht teile. Wenn ich auch nicht nach dem Gesetz lebe, so halte ich es dennoch für ehrwürdig und bringe denen, die es in Liebe beachten, meinen tiefen Respekt entgegen.

Paulus nennt das Gesetz nicht nur »ehrwürdig«, sondern »geistlich« (Röm 7, 14), sogar »heilig« (7, 12). Dennoch schreiben Sie, dass er »abschätzig von den »Werken« spricht« und dazu beitrug, dass diese »theologische und später gefühlsmässige Verabscheuung der jüdischen Lebensweise [zu einem] Grundpfeiler des christlichen Anti-

judaismus und [einem wichtigen] Motiv des Antisemitismus« wurde (These 22). Ich glaube nicht, dass diese Charakterisierung der Verachtung der Juden durch Christen richtig ist. Auf jeden Fall tun Sie dem Apostel unrecht. Gewiss, seine paradoxen Aussagen — so wenn er auf der einen Seite bekennt, dass Christus uns vom »Fluch der Thora, des Gesetzes« (Gal 3, 13) losgekauft hat, und auf der anderen erklärt, dass das Gebot, die *mizwah*, heilig, gut und gerecht« (Röm 7, 12) ist — und nicht immer auf den ersten Blick einsichtig. Dennoch gestatten sie uns nicht, Paulus als einen Verächter des Judentums hinzustellen oder, wie das öfters geschieht, als Feind sittlicher Bindung abzutun.

In meinem Bestreben, Paulus gegen den Verdacht in Schutz zu nehmen, dass seine Stellung zum Gesetz nur ein Versuch war, den Heidenchristen Abscheu gegen jüdische Lebensformen einzufliessen, stehe ich nicht allein. Sie kennen doch gewiss Leo Baecks meisterhaften Aufsatz »Der Glaube des Paulus« mit seiner Feststellung, dass Paulus durch und durch Jude war, und nie aufhörte, es zu sein. Ein Grieche verehrte Götter, die ihn nicht in Anspruch nahmen; ein Jude jedoch sah eine göttliche Offenbarung als Sendung an. So kam es, sagt Baedk, dass Paulus über seine Vision von Damaskus nicht nachgrübelte, sondern sie als Auftrag, als »den jüdischen Befehl ›Geh!‹« verstand. Die grundlegende Frage, die sich ihm stellte, war: Sind dies noch die Tage der Thora oder schon die des Messias? Da er überzeugt war, die messianische Zeit sei angebrochen, hiess die Wahl für ihn: »Gesetz« oder »Erlösung«. »Wir dürfen deshalb nicht sagen«, fährt Baedk fort, »Paulus habe das Gesetz verworfen oder verurteilt — hätte er das getan, so hätte er damit die Grundlage seines Glaubens zerbrochen.« Seine paradoxen Aussagen sind »kein Widerspruch, wie einige Gelehrte angenommen haben. Im Gegenteil, sie zeigen die Folgerichtigkeit in seinem Denken.« Er musste die dauernde Gültigkeit des Gesetzes verneinen, weil er an die Gegenwart und Kraft Christi glaubt. »Paulus hat nie daran gedacht, das jüdische Volk zu verwerfen oder zu verachten.«

So weit Leo Baedk, der grosse Zeuge des jüdischen Glaubens in einer Zeit der Finsternis. Um Paulus' Aussagen über das Gesetz richtig zu werten, sollte man auch Franz Mussners Kommentar zum Galaterbrief befragen. Nicht

minder wichtig sind die Arbeiten von Meinrad Limbeck, vor allem seine Untersuchungen zum Gesetzesverständnis des Frühjudentums, *Die Ordnung des Heils*. Kürzlich sprach er zur Frage: »Ist die paulinische Botschaft antijüdisch?« Paulus Botschaft, dass die Vollendung der Welt nicht dem Gesetz, sondern der vom Gesetz befreiten Güte zu danken sei, sei ein Sprengsatz für ein orthodoxes Judentum wie für ein etabliertes Christentum, antwortet Limbeck. Paulus »ist derjenige, welcher jenen, die unter dem Gesetz leiden, Freiheit gewährt — hüben wie drüben«. Auch wer Limbecks Auffassung nicht ganz teilt, wird durch sie zu einer neuen Wachsamkeit aufgerufen. Mit vereinfachten, stereotypen Wendungen kann man Paulus nicht gerecht werden.

Es gibt noch andere Thesen, zu denen ich gerne Stellung genommen hätte, z. B. denen zur Messiasfrage. Gewiss ist Jesus der von der Schrift, dem *Tenach*, verheissene Erlöser. Kann man Ihn, den Ohnmächtig-Mächtigen, der Gottes Sorge um Israel und die Menschheit und Seine Liebe zu ihnen gerade in der Machtlosigkeit des Kreuzes offenbart, schlechthin den »Messias der Juden« (These 34) nennen? Erklärt der für viele unerwartete Charakter des Erwarteten nicht zur Genüge den neutestamentlichen Sprachgebrauch »Jesus Christus«, ja »Christus Jesus«? Ich kann diesem und anderen von Ihnen angeschlagenen Problemen leider nicht nachgehen, da die Herausgeber des FR sich nicht durch das Gesetz gebunden fühlen, das lehrt: »Du sollst dem dreschenden Ochsen nicht das Maul verbinden« (Dt 25, 4), obwohl Paulus selbst es sich zu eigen macht (1 Kor 9, 9, 1 Ti 5, 18).

Wenn ich aber von Ihren einzelnen Thesen absehe und sie alle als Ganzes in einem Blick zu erfassen suche, so sagen sie mir eines: Das grosse rabbinische Prinzip der Mitverantwortlichkeit aller Israeliten — *Kol Jisrael arevin seh ba-seh*, »Ganz Israel ist haftbar, einer für den andern« (*Scheb.* 38 a) — muss auf Juden und Christen ausgedehnt werden. Es kann zu keinem wahren Gespräch, zu keiner echten Begegnung von Christen und Juden kommen, es sei denn, sie seien sich ihrer Solidarität voll bewusst. Christen und Juden, Juden und Christen müssen lernen, die Verantwortung, die sie füreinander haben, zu leben. Darin sind wir doch einig?

In herzlicher Verbundenheit
Ihr Johannes Oesterreicher

16 Rundschau

1 Zehn Jahre Ökum.-Theolog. Forschungsgemeinschaft in Israel Rückblick und Ausblick der Ökumenischen Fraternität

Bericht anlässlich ihrer Zusammenkunft vom 5. 10. 1976. Von Rev. Dr. J. Schoneveld*

Schon länger vor Bestehen der Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel war bekannt, dass der Staat Israel einen einzigartigen Hintergrund (Background) bot für christliche Studien und für die Beziehung zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk und den in Israel lebenden Christen, die dazu einen wertvollen Beitrag leisten konnten. Die Wiedergeburt des jüdischen Volkes, die ihren Ausdruck in der Entstehung des Staates fand, brachte der theologischen Auseinandersetzung über das Judentum und das jüdische Volk einen neuen An-

stoss. Mit dem Weltkirchenrat verbundene Kreise waren interessiert, in Zusammenarbeit mit der römisch-katholischen Kirche ein ökumenisches Studienzentrum in Jerusalem für jüdisch-christliche Beziehungen zu schaffen. Am 26. 2. 1966 wurde die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Jerusalem gegründet¹. Das Protokoll der Zusammenkunft enthielt folgende Zielsetzungen:

1. Persönliche Verbindungen schlossen sich zu einer theologischen Forschungsgemeinschaft zusammen; 2. der christ-

* Aus dem Englischen übersetzt und gekürzt.

¹ Vgl. FR XXI/1969, S. 71; XXII/1972, S. 86.

lichen Kirche sollte zu einem Selbstverständnis in der durch die Entstehung des Staates Israel bedingten neuen Situation verholfen werden; 3. Vertiefung der christlichen Beziehungen zu Juden, Judentum und Israel.

Es war tatsächlich eine ökumenische Gruppe, die katholische bis baptistische Traditionen umfasste und auch solche, die bereits jüdisch-christliche Beziehungen pflegten (wie u. a. das Schwedische theologische Institut, die Arbeit der Dormitio², das Haus Jesajas der Dominikaner³, das Haus Ratisbonne, das Amerikanische Institut der Studien vom Hl. Land, den United Christian Council in Israel). Die in der Ökumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft zusammengefassten Gruppen waren seit ihrem Beginn aktiv. Die Forschungsgemeinschaft wollte sich auf eine alle interessierende gemeinsame Forschung konzentrieren, um für eine neue christliche Beziehung zum Judentum, zu den Juden und zu Israel zu wirken. Eine grundsätzliche Bedingung war Ehrfurcht vor dem jüdischen Selbstverständnis, eine Haltung der Offenheit gegenüber den geistigen Werten der Judenheit und des Judentums in ihrer neuen Situation in Israel sowie Bereitschaft, zu hören und zu lernen. Historisch gesehen, war dies eine ziemlich ungewöhnliche christliche Haltung gegenüber jüdischem Glauben und jüdischer Überlieferung. Die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft hat sich von jedem missionarischen Eifer dem jüdischen Volk gegenüber ferngehalten. Die Forschungsgemeinschaft wollte die Glaubensüberzeugung neu überprüfen, besonders auch im Hinblick auf ihre eigenen Wurzeln in bezug auf jüdischen Glauben und jüdische Tradition. Wir suchten Begegnung mit dem Judentum und den Juden als lebendige Wirklichkeit, nicht als einen Anachronismus, der auch nach dem Erscheinen Christi nicht dazu verurteilt ist, zu verschwinden. Wir verstanden, dass ein solches theologisches Denken und Nachdenken auch die Bereitschaft beinhaltet, mit vielen Fragen und wenig Antworten zu leben. Wie sind wir diesem Ziel nähergekommen?

Wesentlich in unserer Arbeit waren von Beginn an Vorlesungen und Diskussionen, monatliche Veranstaltungen während des akademischen Jahres. Jeweils wählte man ein Jahresthema. Die beiden ersten Jahre waren dem Thema gewidmet: »Bedeutung und Bestimmung des Ausdrucks Israel im jüdischen und christlichen Selbstverständnis als Gottesvolk«. Nach dem Sechstagekrieg und in darauffolgenden Aussprachen über kritische politische Entscheidungen wurden wir mit der Frage konfrontiert, wie wir als Christen die Verbindung zwischen Volk, Land und Religion im jüdischen Selbstverständnis verstehen⁴. Wir widmeten diesem Thema ein Jahr. Andere Jahresstudien betrafen »Die Auslegung der Prophetie« sowie »Bibelauslegung«. 1972/73 konzentrierten wir uns auf Gebet und Liturgie im Judentum, Christentum und Islam unter dem Titel »Monotheistische Kulte in Jerusalem«.

Als unser Büro 1973 aus dem Gebäude des Amerikanischen Instituts vom Hl. Land nach drei Jahren in das Studienhaus St. Josef der Dormitio umzog, überdachten wir unsere bisherige Arbeit und unsere weiteren Pläne. In Jerusalem gab es verschiedene ökumenische und interkirchliche Beziehungen, in die wir besonders verwoben waren: Christlich-muslimische Beziehungen, jüdisch-christlich-muslimische und christlich-ökumenische Bezie-

hungen untereinander, besonders zwischen westlichen und östlichen Kirchen, aber auch zwischen lokalen, besonders arabischen Christen und Christen aus anderen Teilen der Welt. Anstatt in zu vielen dieser verschiedenen Verbindungen engagiert zu sein, wollten wir uns auf unsere ursprüngliche Bestimmung konzentrieren: die jüdisch-christlichen Beziehungen, uns aber dabei jederzeit bewusst sein, dass diese Forschung nur Teil eines grösseren Ganzen ist und ihre Bemühungen dem Ziel der Befriedung aller in diesem Land Lebenden dienen, ob sie religiös als Juden, Christen, Muslimen oder der Nationalität nach als Juden oder Araber anzusprechen seien.

Diese monatlichen Veranstaltungen (Vorlesungen mit Diskussionen) fanden weithin Interesse, auch ausserhalb der Forschungsgemeinschaft, sowohl bei Theologen wie Nichttheologen. Aber einige unserer Mitglieder verloren Interesse an öffentlichen Vorlesungen, deshalb sollte die Grundtendenz, die »theologische Forschung«, mehr in den Vordergrund treten und die Teilnahme sich auf Mitglieder und Gastmitglieder beschränken. Aus solchen Überlegungen ergab sich folgende Formulierung des Zieles unseres Zusammenschlusses:

Die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft ist eine Arbeitsgruppe von in Israel lebenden christlichen Theologen mit dem Ziel, fortlaufende Forschung auf dem Gebiet jüdischen Glaubens und jüdischer Tradition zu pflegen sowie gegenseitige Beziehungen zwischen Juden und Christen in der Vergangenheit wie auch in der Gegenwart, vornehmlich im Zusammenhang der tagtäglichen christlich-jüdischen Beziehungen in Jerusalem und Israel.

In den vergangenen drei Jahren versuchten wir, den monatlichen Zusammenkünften mehr den Charakter eines Seminars zu geben. 1973/74: eine Verbindung von öffentlicher Vorlesung und Seminararbeit mit dem Thema »Religiöse Erfahrungen im jüdischen Glauben«. Dabei wurden folgende Fragen behandelt: »Die Freude an der Torah«, »Die Erfahrung des Sabbath«, »Religiöser Glaube nach Auschwitz«. Jüdische Gelehrte wurden zu Vorträgen über diese Themen eingeladen, die auch interessierten Nichtmitgliedern offen standen. 1975 behandelten wir das Thema »Im Hinblick auf christliches Verständnis jüdischer Hoffnung«. Diese Studie wurde im Zusammenhang mit der Sektion des Weltkirchenrats »Faith and Order« ausgewählt, der eine weltweite Studie über den Ausdruck christlicher Hoffnung in der heutigen Welt veranlasste⁵. 1976 hiess das Thema »Sicherheit und Unsicherheit im religiösen Leben«. Was das Forschungsprojekt betrifft, so können wir für das Erreichte dankbar sein. Trotz aller Unzulänglichkeiten ist die Forschungsgemeinschaft ein Ort geworden, wo Probleme, die für das Judentum und die jüdisch-christlichen Beziehungen grundlegend sind, tiefgründig diskutiert werden können. Zu Vorträgen eingeladene jüdische Gelehrte empfanden auch für sich diese Gelegenheit wertvoll, im Sinne eines Austauschs mit christlichen Theologen, wie auch um ihre eigenen Gedanken zu klären und herauszuarbeiten. Ein Beispiel der Zusammenarbeit ist die Studie, die 1972 von einer Studiengruppe ausserhalb der Forschungsgemeinschaft, durch den Weltkirchenrat angeregt, erarbeitet wurde zum Thema: »Bibelauslegung und ihr Einfluss auf christliches Verhalten in bezug auf die Lage im Mittleren Osten«. Ich hatte den Vorzug, die Forschungsgemeinschaft im Januar 1974 in Cartigny (nahe Genf) bei einer diesem Thema gewidmeten Konferenz zu vertreten. In Vorbereitung für diese Konsultation organisierten wir eine denkwürdige Vorbesprechung in Jerusalem mit jüdi-

² Vgl. u. a. gemeinsamer Gebetsgottesdienst um Frieden von Juden und Christen und Muslimen Anfang August 1958. In: FR XI, 41/44, S. 99, sowie in: FR XXI 1969, S. 65.

³ Vgl. FR XIV, 55/56, S. 96.

⁴ In: FR u. a. XXIII/1971, S. 17 ff.

⁵ Vgl. FR XXVII/1975, S. 68 ff.

schen Gelehrten und christlich-arabischem Klerus, an der der Leiter der Cartigny-Beratung, Dr. Lukas Vischer, teilnahm. Während dieser Vorgespräche in Jerusalem entwickelte sich ein spontaner Dialog zwischen jüdischen Gelehrten und christlich-arabischen Geistlichen. Dies war ein nicht voraussehender Höhepunkt der Vorbesprechung^{5a}.

Die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft wurde auch gebeten, bei der Vorbereitung der Cartigny-Gespräche über Bibelauslegung und den Mittleren Osten mitzuwirken. Auch war die Ökumenische Forschungsgemeinschaft bei einem anderen Gespräch des Weltkirchenrats anwesend, das im Oktober 1975 ebenfalls in Cartigny abgehalten wurde, das die Erklärung über den Mittleren Osten vorbereitete, die der Generalversammlung im Sommer 1977 in Nairobi unterbreitet wurde. Im Sommer 1977 wird die Forschungsgemeinschaft als Gastgeber an der beratenden Zusammenkunft über die Kirche und das jüdische Volk des Weltkirchenrats teilnehmen. Somit geht eine starke Ausstrahlung von unserer Arbeit auf Aussenstehende aus. Auch »IMMANUEL«, die Zeitschrift religiösen Denkens und Forschens in Israel, stellt eine wichtige Verbindung mit der Aussenwelt über unsere Belange her, ebenso wie in der Rubrik »Christlicher Kommentar« in der »Jerusalem Post«. (Vgl. zu Immanuel auch die seit 1972 erscheinende deutsche Ausgabe im FR [s. u. S. 144 ff.]). Zusammenfassend kann man sagen, dass die Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft gehört wurde, wenn sie offizielle amtliche Verlautbarungen mit wichtigen Problemen publizierte (z. B. 1970 Antwort auf den Ruf von Beirut⁶, herausgegeben von der Weltkonferenz der Christen für Palästina; die Erklärung während des Jom-Kippur-Krieges⁷; der Aufruf an die Kirchen der Welt, ein Dokument in 8 Bänden, publiziert nach der UNO-Resolution 1974⁸). Im Hinblick auf die Publikation öffentlicher Verlautbarungen waren die meisten unserer Mitglieder der Ansicht, dass wir in bestimmten kritischen Augenblicken nicht schweigen dürften, sondern als Gruppe aussprechen sollten, was wir als Wahrheit und Gerechtigkeit sehen. Manchmal sind dies direkte Beziehungen zu bestimmten Personen, die uns um solche Publikationen bitten, oder es handelt sich um einen Beitrag zu einer wichtigen öffentlichen Debatte.

Die Forschungsgemeinschaft heisst »Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel«. Wie ausgeführt, handelt es sich dabei um »Theologische Forschung« und auch um »Israel«. Israel steht hier für beides: für das jüdische Volk, den jüdischen Glauben und den Staat Israel⁹; all dieses beinhaltet den Brennpunkt unseres Wirkens.

Was aber bedeutet das Wort Fraternität? Sind wir eine Fraternität? Haben wir eine genügend überzeugende Gemeinschaft unter uns selbst entwickelt? Wissen wir wirklich voneinander, was unsere Anliegen und unsere Verpflichtungen sind? Und in bezug auf unsere spezielle Aufgabe, welches die jüdisch-christlichen Beziehungen sind: Haben wir unsere Erfahrungen, unsere Hoffnungen, wie auch unsere Zweifel und Ungewissheiten miteinander geteilt? Und wie steht es mit dem gemeinsamen Gebet und Gottesdienst? Sollte dies kein Ausdruck unserer Existenz als einer Fraternität sein?

^{5a} Vgl. u. S. 115, Anm. 1a.

⁶ u. ⁷ Vgl. Beirut Erklärung. In: FR XX/1968, S. 58 ff., ferner: Botschaft der Weltkonferenz der Christen für Palästina (C. M. C. P.) in: FR XXV/1973, S. 28 f. sowie Erklärung von 40 Jesuiten im Libanon, a. a. O. S. 29.

⁸ Vom 30. 11. 1975.

⁹ Vgl. dazu: Israel, Volk, Land u. Staat in FR XXIII/1971, S. 17–35

Dies führt uns zu dem ersten Wort in unserem Namen: »Ökumenisch«. Wir sind in der Tat ökumenisch: Katholiken, Anglikaner, Lutheraner, Reformierte, Mennoniten und Baptisten arbeiten miteinander. Wie schon früher erwähnt, fehlen auffallenderweise die östlichen Kirchen der alten Traditionen. Bis heute ist es aus verschiedenen Gründen nicht leicht gewesen, Mitglieder der östlichen Traditionen zu beteiligen. Vor einigen Jahren schrieb Hans Rudi Weber vom Weltkirchenrat einen Beitrag: »Jüdisch-christliche Beziehungen — eine nordatlantische Sache?« Betreffen diese Beziehungen nur Europäer und Amerikaner wegen der Nachbarschaft und der Spannungen von Juden und Christen in Europa und den USA? Vielleicht haben wir nun den Wendepunkt erreicht. Es gibt Pläne für einen jüdisch-christlich-orthodoxen Dialog unter der Schirmherrschaft des Weltkirchenrats und des Internationalen jüdischen Rats für Gespräche zwischen den Religionen.^{10/11} Einer der Diskussionsbeiträge bei einer kommenden Zusammenkunft des CCJP⁸ wird sein: Wie sehen orthodoxe Christen das Judentum und Israel aus ihrer Tradition, Liturgie und Theologie? Wir sind dankbar, dass zwei griechisch-orthodoxe Geistliche eine Einladung zu einer Zusammenkunft mit uns annahmen und auch dankbar, dass Erzbischof Ajamian vom armenischen Patriarchat einen Vortrag am Seminar dieses Jahres zugesagt hat.

Aber es gibt noch andere, die auffallenderweise abwesend sind: Unsere christlichen arabischen Brüder. Hätte die Fraternität ihren Sitz in Galiläa gehabt, wäre es ein wenig leichter gewesen, sie in diese Arbeit einzugliedern. In Galiläa haben nämlich christliche Araber seit 1948 mit Juden zusammengelebt, und das hätte sie veranlassen können, sich mit unseren Bemühungen zu verbinden und sich mit der jüdischen Wirklichkeit in der heutigen Gegenwart in einem Geist der Offenheit und gegenseitigen Anerkennung zwischen Juden und Christen auseinanderzusetzen. In Jerusalem gibt es oft eine unsichtbare Grenze, die mitten durch die Innenstadt verläuft, die Juden und Araber und auch oft genug die ausländischen Christen voneinander trennt, sowohl die, die unter Juden, als auch die, die unter Arabern leben. Dieser traditionelle Konflikt zwischen Juden und Arabern scheint es arabischen Christen meist unmöglich zu machen, zu einer offenen Haltung gegenüber den Juden bereit zu sein, sogar in sogenannten rein religiösen Fragen. Vielleicht ist es noch zu früh, von ihnen zu erwarten, dass sie die Fraternität in ihren Bestrebungen mit einem neuen christlichen Verständnis für das Judentum, die Judenheit und Israel unterstützen. Aber wir als Mitglieder der Forschungsgemeinschaft, die wir uns für diese Sache einsetzen, sollten den Kontakt mit unseren arabischen christlichen Mitbrüdern suchen, sogar mit einem nach dem anderen, um ihnen klarzumachen, wofür wir eintreten. Dies könnte vielleicht ein bescheidener Beitrag zur Schaffung einer Atmosphäre gegenseitigen Verstehens in dieser Stadt sein, zumindest unter ihren Christen.

Ich bin fest davon überzeugt, dass es falsch wäre, von unseren ursprünglichen Zielen abzugehen, weil unsere arabischen Brüder noch nicht bereit sind, mit uns zusammenzugehen. Aber lässt dies nicht eine kleine Minderheit von in der Hauptsache ausländischen Christen im Stich, die sich mit Christen jüdischer Herkunft befassen inmitten einer grossen Mehrheit von im Lande geborenen Christen, die sich nicht betroffen fühlen?

¹⁰ = »International Jewish Council for Inter-religious Consultations«.

¹¹ s. o. S. 2; vgl. u. S. 115, F. v. Hammerstein; S. 132 f., P. Löffler.

1. Leben unter uns hier im Lande eingeborene Christen unter unseren Mitgliedern, insbesondere Christen jüdischer Herkunft und Tradition und andere, hebräisch sprechende Christen, Brüder Israels, die ständig hier leben.

2. Das Heilige Land ist von allen anderen Ländern verschieden, weil es seit den ersten Tagen der Christenheit immer zwei Kategorien hier gab: hiesige Christen und Christen aus dem Ausland. Die ersten sind hier verwurzelt, sie gehören zu diesem Land. Die zweite Kategorie ist auf der Suche nach den Ursprüngen ihres Glaubens für längere oder kürzere Zeit hierher gekommen. Für einige sind diese Ursprünge verknüpft besonders mit den heiligen Stätten, während für wieder andere diese Wurzeln mit der Heiligen Schrift verbunden sind. Besonders seit der Rückkehr einer grösseren Zahl von Juden in dieses Land gibt es hier für Christen viel zu lernen über die Ursprünge ihres Glaubens. Die Forschungsgemeinschaft versucht offen zu sein für alle christlichen Theologen, die sich auf das Studium jüdischen Glaubens, jüdischer Tradition sowie auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen Juden und Christen konzentrieren wollen. Diese von auswärts kommenden Mitglieder bezeugen das Interesse einer grossen Anzahl von Christen, die keine Gelegenheit haben, mit dem, was hier vorgeht, so eng in Berührung zu kommen, die aber gerne etwas von unseren Erfahrungen und Forschungen hören möchten. Dies legt uns eine grosse Verantwortung auf, der wir nicht ausweichen dürfen. Wir dürfen uns aber auch nicht in einem nur besonderen Bereich, isoliert von allen anderen Christen, engagieren, sondern sollten dies in grösstmöglicher Zusammenarbeit und Gemeinschaft tun. Im Hinblick darauf liegt noch eine grosse Aufgabe vor uns in bezug auf die östlichen Kirchen und die hiesigen arabischen Christen.

2 Konferenz des Internationalen Rates der Christen und Juden (ICCJ), Juni 1976, in Jerusalem

Israel: Bedeutung und Wirklichkeit*

Der Internationale Rat der Christen und Juden (ICCJ), Dachorganisation nationaler Mitgliedsgruppen, veranstaltete vom 20. bis 30. Juni 1976 erstmals eine Konferenz in Jerusalem, dreissig Jahre nach Oxford, wo im August 1946 sich erstmals einige, damals schon bestehende nationale Gruppen von Christen und Juden international zu einer Tagung zusammenfanden¹ und sich Anfang August 1947 zu einer Konferenz mit 70 Personen aus 19 verschiedenen Ländern in Seelisberg, Schweiz, versammelten. Dort gründeten sie den Internationalen Rat der Christen und Juden und beschlossen vornehmlich die »10 Seelisberger Thesen«^{2/3/4}.

* Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion »Das Neue Israel« entnehmen wir dem gleichlautendem Heft (29/3), September 1976, S. 124, einige Abschnitte aus dem Beitrag von Dr. Fritz Brassloff (Jüdischer Weltkongress, Genf) »Zukunftsweisende christlich-jüdische Begegnung in Israel«. Die entfallenden ersten Abschnitte beziehen sich auf die Konsultationen des Weltrats der Kirchen und die des Internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees, Februar 1976, über die im FR XXVII/1975, S. 65, berichtet wurde. Ferner verdanken wir Wolfgang Zink, dem Generalsekretär des Deutschen Koordinierungsrats der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit, einen Originalbericht (Fotokopie), aus dem wir mit Genehmigung des Verfassers einige Teile entnehmen (s. u. Anm. 5). Aus der Eröffnungsvorlesung der Konferenz, die Prof. Dr. Marcel Dubois OP, Prior des Hauses St. Jesaja, West-Jerusalem, hielt, zitieren wir einige Sätze (vgl. u. Anm. 5 und Anm. 11).

¹ Vgl. Christians and Jews in: »The Council of Christians and Jews«, London, April 1946, p. 4 sq., p. 22.

² »Der Antisemitismus. Ergebnisse einer internationalen Konferenz von Christen und Juden«, Seelisberg, Schweiz, 1947, S. 33 f.; S. 39.

³ Betr.: Seelisberger Thesen vgl. dazu FR II (August 1950), Nr. 8/9, S. 9 ff.; FR XVI/XVII, Juli 1965, S. 54 ff.

Bei dieser Konferenz, 1976 in Jerusalem, betonte Rabbiner Dr. Israel Goldstein, der grosse alte Mann des amerikanischen Zionismus, Ehrenvorsitzender des ICCJ, einer der wenigen, ursprünglichen Teilnehmer der Oxford-Konferenz, die Geschichte des ICCJ und die besondere Bedeutung, die nach dreissig Jahren dem christlich-jüdischen Dialog einer Konferenz in Jerusalem zukomme, der heiligen Stadt dreier Religionen. Gerade Jerusalem sei das Symbol der Hoffnung: »Wir haben die richtige Plattform, wir Brüder und Schwestern im Glauben. Wir sind voller Geduld und Hoffnung, dass der Tag kommen werde, wo Jerusalem sein wird, was prophezeit wurde: eine Stadt, in der alle vereint sind. Wir schauen vorwärts auf diese und die kommenden Generationen«.

Ausgehend von der Position der Christen und christlichen Kirchen schreibt Wolfgang Zink: »Diese« Position gegenüber dem Staat Israel war und ist nicht unproblematisch. Der Bogen spannt sich von endzeitlich-messianischen Erwartungen fundamentalistischer Christen bis zur antizionistischen Kritik linker kirchlicher Gruppen und christlicher arabischer Kirchen. Für die einen ist die Existenz Israels Erfüllung der Prophezeiungen der Johannesapokalypse und damit Beweis für das Geschichtshandeln Gottes. Die anderen sehen in Israel die negative, eigenstaatliche Realisierung eines ehemals unterdrückten, nun zum Unterdrücker gewordenen Volkes. Durch seine staatstragende Ideologie, den Zionismus, beutet dieses Volk ein anderes aus, die Palästinenser (als die »Armen« des Neuen Testaments verstehbar), kolonialisiert sie und unterdrückt sie in ihren politischen Rechten durch ein faschistoides und militaristisches System. [Unter den Christen mit anderen Problemen sind auch zu nennen die Christen der hebräischsprechenden Gemeinde⁶.] Angesichts dieser [Vielfalt und] Extreme hatte die Konferenz des ICCJ besonderes Gewicht.

Teilnehmer der Konferenz waren 120 Delegierte aus 16 Ländern: Argentinien, Australien, Belgien, Brasilien, Bundesrepublik Deutschland, Frankreich, Grossbritannien, Italien, Kanada, Luxemburg, Niederlande, Österreich, Schweiz, Spanien, USA und der Gastgeber Israel⁵.

Dazu entnehmen wir dem Bericht von Dr. Brassloff: »... Die Kombination von alterprobten Sachkennern mit der Sache dem christlich-jüdischen Verständnis⁷ ergebenen Israel wohlwollender junger Menschen gab der durchweg harmonischen Tagung das Gepräge...«

Aufgrund von anregenden Diskussionen in Studiengruppen über theologische, weltanschauliche und politische Fragen⁷ erarbeitete die Konferenz eine Erklärung, die unter anderem die gegenseitige Respektierung von Christentum und Judentum, aber auch des Islams und anderer Weltanschauungen bekräftigte. Es wurde angeregt, dass der Internationale Rat Richtlinien für die Tätigkeit seiner Mitgliedsorganisationen vorbereiten möge, in denen die Einsichten und das tiefere Verständnis für die Realität Israels, die den Konferenzteilnehmern bewusst gemacht worden war, ihren Niederschlag finden sollen. An einer anschliessenden Geschäftssitzung des Internationalen Rates wurden neue, der Konsolidierung des Rates ge-

⁴ Von weiteren Konferenzen des ICCJ sind besonders zu nennen: Cambridge 1966, vgl. in: FR XVIII/1966, S. 90 ff.; Die Hamburger Internationale »Holocaust«-Konferenz vom 8. bis 11. 6. 1975, vgl. FR XXVII/1975, S. 24 f.

⁵ a. a. O. Bericht Zink, S. 3.

⁶ Vgl. auch in: Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel, in: FR XXVII/1975, S. 148 sowie E. Hemker: Kirche in der Verkündigung in Israel. In: FR XIX/1967, S. 61 f.

⁷ Fünf Arbeitsgruppen behandelten folgende Themen: 1. Israel, Volk, Land und Staat aus historischer, theologischer und ideologischer Sicht des christlich-jüdischen Dialoges; 2. Analyse: Die Bedeutung des Staates Israel für die gegenwärtigen christlich-jüdischen Beziehungen; 3. Konfrontation mit den tagtäglichen Realitäten und Problemen Israels; 4. Christen und Juden vor den Problemen der heutigen Welt; 5. Die christlich-ökumenische Bewegung und christlich-jüdischen Beziehungen.

mässe Statuten beschlossen sowie Rabbiner Dr. Peter N. Levinson (Deutschland) als Nachfolger von Claire Huchet-Bishop (Frankreich) zum Vorsitzenden gewählt. Dr. David Hyatt (USA) wurde zu seinem Stellvertreter und Pastor William W. Simpson wieder zum Sekretär bestellt. Das Amt des Schatzmeisters übernahm Kurt Pordes (Österreich). Für die Konferenzteilnehmer war es wertvoll und lehrreich, dass ihnen – dank den umsichtigen Arrangements durch die israelische Mitgliedorganisation des Rates, des ›Israel Interfaith Committee‹ – reichlich Gelegenheit geboten wurde, sich in Gesprächen mit christlichen und mohammedanischen Arabern über Probleme arabisch-jüdischer Koexistenz in Israel zu informieren. Christliche Tagungsteilnehmer waren vom Wochenendaufenthalt im orthodoxen Kibbuz Lavi, insbesondere einer stimmungsvollen Shabbat-Feier, sichtlich stark beeindruckt⁸. Einem ökumenischen Sonntagsgottesdienst in Kapernaum am Genezareth-See folgten die jüdischen Teilnehmer respektvoll. Israels schwierige Existenz inmitten einer gegnerischen Umwelt wurde allen durch eine Exkursion zu den Golanhöhen augenfällig. Auf dem reichhaltigen Programm stand auch ein Besuch des internationalen christlichen Kibbuz Nes Ammim⁹, der durch landwirtschaftliche Arbeit im Geiste der Identifizierung mit dem Land und seinen Menschen einen bescheidenen, aber imponierenden Beitrag zum christlich-jüdischen Verständnis leistet . . .«

»Dabei wurde – wie Wolfgang Zink ausführte⁵ – im Laufe der Konferenz deutlich die Bedeutung Israels nicht allein für das Judentum in der Welt, sondern auch für das Christentum. Es ist eine Erfahrung dieser Konferenz, in Jerusalem nicht nur ein Symbol, sondern ein reales Beispiel dafür zu sehen, wie Christen, Juden und Muslim miteinander reden und wie sie miteinander leben können. Nicht umsonst ist Jerusalem Sitz der Organisationen und Begegnungsstätten, in denen sich auch junge arabische Christen und Muslim zum Gespräch und Gedankenaustausch mit jüdischer Jugend treffen. Dieses Miteinanderreden und Miteinanderleben ist nicht frei von Konflikten. Fanatiker und religiöse Eiferer gibt es auf beiden Seiten. Jedoch werden vom Staat Israel die Rechte aller drei grossen monotheistischen Religionen geachtet, geschützt und unterstützt.

Deutlich wird noch ein anderes: Es gibt auch christlichen Zionismus, die Hoffnung auf Zion und das bewusste Leben in einem jüdischen Staat. Dieses Leben kann und soll nur in Solidarität mit diesem Staat und Volk geschehen. Der [oben erwähnte] Kibbuz Nes Ammim ist dafür ein Beispiel. Im Zusammenleben von Juden und Christen sollen jedoch die muslimischen Glaubensbrüder nicht vergessen werden, ganz besonders diejenigen nicht, die zum Gespräch mit Juden und Christen bereit sind und die als Muslim in einem jüdischen Staat leben wollen. Auch sie bedürfen der Solidarität, einer Solidarität, wie sie in Israel die Siedlung Neve Schalom¹⁰ erstrebt . . .«⁵

In seiner Eröffnungsvorlesung gab Dr. Marcel (Jacques) Dubois OP, Professor für griechische und mittelalterliche Geschichte an der Hebräischen Universität, eine Analyse der Haltung der Christen zum Staat Israel vor dreissig Jahren und heute. Auf die Frage nach der Bedeutung Jerusalems antwortete er wie stets:

⁸ Dabei trug Dr. Pinchas Peli die Lehre von A. J. Heschel über den Sinn des Shabbat vor.

⁹ Hier leben 120 junge Menschen aus den Niederlanden, der Schweiz, den USA und der Bundesrepublik Deutschland (begonnen von evangelischen Christen aus den Niederlanden).

¹⁰ S. u. S. 74.

»Eure Rückkehr nach Zion ist nur bedeutungsvoll, wenn ihr alle ihre Konsequenzen versteht und akzeptiert. Nach Jerusalem zurückzukehren, ist für das jüdische Volk nicht nur die Frage, als Nation seine politische Hauptstadt wiederzugewinnen. Nach Jerusalem zurückzukehren bedeutet für das jüdische Denken auch, den Ruf nach Verantwortung wahrzunehmen, der das ganze Universum umfasst, seine Einheit, seine Harmonie und seinen Frieden. Woraus besteht nun diese universelle Berufung? Was sind ihre Forderungen, welches ihre Verheissungen? Die Antwort lautet: Heimkehr nach Zion ist Rückkehr zu Gott. Für jüdisches Empfinden können diese beiden Bewegungen nicht getrennt werden. Dies ist eine schwere Verantwortung und ein ungewisses Ziel: Niemand weiss, wohin alles führen und was gefordert werden wird, wenn ihr euch selbst treu bleibt. Die Ungewissheit ist der Preis, der gezahlt werden muss, wenn der Lebenswille des jüdischen Volkes seinen Sinn und seine Bestimmung haben soll.

Ich weiss, dass eine solche Sprache von Extremisten beider Lager missverstanden werden kann: Vom eingefleischten Antizionisten ebenso wie vom fanatischen Nationalisten. Es scheint jedoch der einzige Weg zu sein, um gegenseitige Achtung zu erreichen, und der Weg, der schliesslich zum Frieden führt . . .«¹¹

¹¹ Vgl. Marcel Dubois: Anti-Zionismus und Frieden, in: FR XXII/1970, S. 18 f.

3 Theologie-Studium in Jerusalem

I Studium Biblicum Franciscanum im Studienjahr 1976/77

Professor Dr. Wolfgang Elpidius Pax OFM, Jerusalem, hat in seinem Beitrag »Warum studiert man Exegese in Jerusalem?« (FR XXVI/1974, S. 77 ff.) dargelegt, dass Studenten der Theologie in Jerusalem das Milieu der Bibel in seiner Ganzheit vor Augen tritt, während anderenorts ein solches Studium nur Teilaspekten ausgesetzt ist. Die folgenden Beiträge berichten von den weiteren Studienjahren des »Studium Biblicum Franciscanum« und im Josephshaus der Dormitio in Gestalt der dortigen »Freisemester« (vgl. FR XXVI/1974, s. u. S. 70 f.).

In der Altstadt von Jerusalem, an der zweiten Kreuzwegstation der Via Dolorosa, wo sich die Kirchen der Geisselung und der Verurteilung Jesu befinden, liegt das franziskanische Bibelinstitut, das vor 50 Jahren gegründet worden ist. Es besteht aus zwei Abteilungen. Das wissenschaftliche Forschungszentrum befasst sich mit archäologischen Ausgrabungen an christlichen heiligen Stätten; hierher gehören die Grabungen in Kapernaum mit seiner Synagoge und der byzantinischen Kirche, wobei festgestellt wurde, dass die Synagoge erst aus dem 4./5. Jahrhundert stammt und daher eng sich mit der aus dem 5. Jahrhundert stammenden Kirche berührt, ein interessantes Beispiel für die Koexistenz der beiden Gemeinschaften in dieser Zeit. Weitere Funde wurden in Nazareth, auf dem Ölberg, in Bethlehem u. a. gemacht. Zur Zeit wird im alten Migdal (Magdala), wo eine Synagoge zum Vorschein kam, und in Sepphoris gearbeitet. Bedeutende Grabungen fanden auf dem Berge Nebo in Jordanien statt; hier liegt eine byzantinische Moseskirche, in der im vergangenen Jahr ein prachtvolles Mosaik entdeckt wurde. Es ist interessant, dass die alten Christen ihre Kirchen den Grossen des Alten Bundes weihten, eine Sitte, die leider im Mittelalter aufgegeben wurde, obwohl sie zum gegenseitigen Verständnis zwischen Christen und Juden beitragen kann. Die Grabungen erfreuen sich der vollsten Unterstützung der staatlichen Stellen. Natürlich kann bisweilen ein Missgeschick passieren, wenn z. B. wie

jüngst bei der Erweiterung einer Strasse bei Tabgha durch einen Bulldozer aus Versehen einige Ruinen beschädigt wurden. Man sprach sofort in der Zeitschrift »Terra Santa« von einem »Vandalismus«, wobei es sich in Wirklichkeit um menschliches Versagen handelte. Der Fall zeigt die typischen Symptome einer Krankheit, von der besonders in der Altstadt residierende Ausländer infiziert werden, die alltägliche Versehen, die sich in allen Gemeinschaften finden, zu einer Haupt- und Staatsaktion machen und politisch hochspielen. Hier ist noch viel guter Wille notwendig, um die Gegensätze zu überbrücken.

Die zweite Abteilung des Bibelinstitutes ist eine bibeltheologische Fakultät der römischen Universität Antonianum, an der bereits geweihte Priester in einem zweibis dreijährigen Spezialstudium der Exegese, der Archäologie, der semitischen Sprachwissenschaft und der Judaistik die Lizenz in der Theologie bzw. den römischen Doktorgrad erwerben können. Der Lehrkörper besteht aus Franziskanern, vornehmlich Italienern, unter ihnen ein Deutscher. Die Studenten sind Welt- und Ordenspriester. Sie wohnen bei der Flagellatio in einem College, nicht mehr als 25, und stammen zur Zeit aus 13 verschiedenen Nationen, vornehmlich aus den romanischen Ländern. Die Unterrichtssprache ist italienisch. Die Internationalität bringt gewisse Schwierigkeiten mit sich. Das schulische Fundament ist verschieden, manche haben wenige Sprachkenntnisse; sie müssen zum Teil erst bei uns Hebräisch und Griechisch lernen, auch das Englische ist weithin unbekannt. Über das Judentum wissen sie wenig und haben meistens nur Klischeevorstellungen. Daher dringen wir darauf, dass sie in den Ferien einen Ulpankurs besuchen. Die Judaistik steht leider stark im Hintergrund und beschränkt sich in jedem Semester auf eine einstündige Vorlesung über »Jüdische Liturgie« und »Einführung in die Mischna«. Freilich muss man bedenken, dass man psychologisch vorsichtig zu Werke gehen muss, da vielfach erst Vorurteile abgebaut werden müssen. Der beste Weg ist eine gute Einführung in das jüdische liturgische Leben, wobei man stets Ausblicke in die vergleichende Religionswissenschaft geben sollte, um jüdische Vorstellungen aus ihrer Isoliertheit herauszunehmen und in das allgemeine religiöse Denken hineinzustellen. Ferner müssen die Studenten eine gute Einsicht in orientalistisch-semitische Mentalität gewinnen; dies wird in weitem Masse in der neutestamentlichen Exegese durchgeführt, in der bewusst literarkritische Probleme in den Hintergrund treten und an ihrer Stelle die Milieuforschung hervorgehoben wird. Schliesslich versuchen wir, Kontakt mit jüdischen Menschen zu bekommen, was allerdings bei uns vielfach auf Sprachschwierigkeiten stösst. Neben Synagogenbesuchen und der Teilnahme an öffentlichen Vorträgen und Veranstaltungen werden persönliche Begegnungen gepflegt, die wegen der konservativen Haltung der Hausleitung meist ausserhalb des Colleges stattfinden müssen. Trotz mancher Schwierigkeiten kann man erfreulicherweise sagen, dass die jungen Studenten für das Judentum aufgeschlossen sind, während die ältere Generation in einer gewissen Distanz bleibt. Viel hängt von der Persönlichkeit des Professors ab, der um so mehr Erfolg haben wird, wenn er selbst sich innerlich mit dem Judentum verbunden fühlt.

II »Freisemester« im Josephshaus der Abtei Mariä Heimgang, Studienjahr 1975/76¹

Im Anschluss an den Bericht über das Studienjahr 1974 (s. FR XXVI/1974, S. 81 f.) in dem seit 1973 bestehenden Jerusalemer Stu-

dienhaus der Abtei der Dormitio für katholische Theologiestudenten aus deutschem Sprachraum schreibt wiederum ein Teilnehmer aus dem Studentenkreis über das Studienjahr 1975/76:

Im Studienjahr 1975/76 waren 35 Studenten aus der Schweiz, Österreich und der Bundesrepublik zwei Semester im Josephshaus der Dormitio. Hervorzuheben ist dabei die Möglichkeit, innerhalb eines eigenen Studienablaufs zwei Semester engen und direkten Kontakt mit anderen Religionen erleben zu können.

Der Stoffverteilungsplan zielt etwas das 5. und 6. Semester des Theologiestudiums an. Schwerpunkte liegen auf dem Gebiet der Bibelwissenschaften, der sabbinitischen und besonders der ökumenischen Theologie sowie der Archäologie, die in Israel wie nirgends sonst zu studieren ist. Das Vorlesungsangebot beinhaltet eine breite Palette innerhalb der theologischen Wissenschaften. Hingewiesen sei besonders auf die Vorlesung von Professor *Shemaryahu Talmon* (Bibelwissenschaft), der auch sehr bemüht war, den Studenten persönlichen Kontakt zu den Menschen im Lande zu ermöglichen, um das Judentum nicht nur theoretisch zu erfahren und sich mit ihm auseinanderzusetzen. Auch in solchen direkten Begegnungen wird ein tiefer und weiter Einblick in Religion und Gesellschaft des Staates Israel vermittelt. In seiner Vorlesung mit dem Thema »Nachexilische Literatur des Judentums anhand der Bücher Esra und Nehemia« wurden die Vorgänge, wie in diesen beiden Büchern beschrieben, im Zusammenhang mit anderen Stellen der hebräischen Bibel konkret und realistisch reflektiert, wodurch die Geschichte und die damalige Situation des jüdischen Volkes deutlich zur Anschauung gebracht wurde. *Schalom Ben Chorin* bot eine Reihe theoretischer wie auch praktischer Einblicke in die jüdische Theologie und Gottesdienstpraxis. Sowohl seine Vorlesung »Theologie des maimonidischen Glaubensbekenntnisses« wie seine Lektüre hebräischer Gottesdiensttexte gaben eindrucksvolle Inhalte des jüdischen Glaubens, auch eine ausführliche »Darlegung der jüdischen Feste im jüdischen Jahr«.

Eine Gastvorlesung von *R. J. Z. Werblowsky*, Professor für vergleichende Religionswissenschaft, behandelte beeindruckend das Thema »Jahwe bei den Juden, den Christen, den Muslimen«. *Dr. Michael Krupp*, Beauftragter der evangelischen Kirche Berlin für das ökumenische Gespräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem¹, unterrichtete zwei Semester über talmudische Literatur. Dieser Bereich des Judentums war den meisten seiner Hörer weithin bisher recht unbekannt, so dass diese Information besonderen Stellenwert im ganzen Lehrangebot bekam. *Gabriel Grossmann* OP (Haus St. Jesaja der Dominikaner) vermittelte eine profunde Darstellung des Werdegangs des jüdischen Volkes von seinen Anfängen bis zur Gegenwart.

Hervorzuheben ist ferner das auch in diesem Studienjahr umfassende Exkursionsprogramm. Wissenschaftliche Exkursionen unter jeweils fachmännischer Führung berücksichtigten vor allem den archäologischen Bereich des Studiums, waren aber auch in der Lage, eine spirituelle Seite des Studiums in Israel wahrzunehmen. Einen Höhepunkt innerhalb dieser Exkursionen lieferten zweifelsohne die Fahrten in die Wüste, vor allem die sieben Tage währende Sinai-Exkursion. Begegnungen mit Beduinen liessen in uns die Anfänge des Glaubens an den *einen* Gott aufkommen, die durch das unmittelbare Erleben der Wüste in ihrer Tiefe verstärkt wurden.

Besonders wertvoll war auch, dass hier alle Studenten in einzigartiger Weise die Probleme des Judentums ausführ-

¹ Vgl. u. a. S. 60 ff.

lich kennenlernen konnten: Von den internen Auseinandersetzungen extrem konservativ gelebten Glaubens und bis zu der anderen Seite, auf der religiös dimensioniert, überhaupt kaum mehr von Glauben gesprochen werden kann. Hinzu kommen die persönlichen Begegnungen mit den politischen Problemen eines Staates, der andauernden Anfeindungen ausgesetzt ist.

Der unmittelbare, vielfältige Kontakt, die Begegnungen, Gespräche und Erfahrungen an Ort und Stelle inmitten jeweils glaubender und hoffender Menschen waren ein grosser Gewinn². Otmar Maas, Freiburg i. Br.

² Ein solches Studienjahr, das als 2semestriges Studium für Diplom-Theologen und Priesteramtskandidaten von deutschsprachigen Universitäten die erforderlichen akademischen Voraussetzungen erfüllt, beinhaltet als Voraussetzung dafür auch die Kenntniss des biblischen Hebräisch. Einer Anzahl der Teilnehmer bedeutet das Studienjahr auch Anregung, später das Neuhebräische, Iwrit, zu lernen. Dies ist im Rahmen des ohnehin umfangreichen Lehrangebots im Studienjahr selbst nicht möglich. (Anm. d. Red. d. FR.)

4 »Gute Zäune« schaffen gute Nachbarn

I Israels »Gute-Zaun«-Politik gegenüber dem Libanon*

Südlich vom Libanon liegt Israel. Die Grenze zwischen ihnen verläuft durch Hügelland mit Bauerngütern und Obstgärten. Jahrelang war es so friedlich wie es aussah. Aber als die PLO-Terroristen 1971 die Bühne betraten, verwandelten sie den Libanon in ein Kriegsgebiet, das »Fatahland« genannt wird¹.

Zum Verdruss der libanesischen Christen, Muslimen und Drusen dieser Region benutzten die PLO-Terroristen ihre Heimat als Angriffsbasis gegen israelische Dörfer jenseits der Grenze.

Die Lage ist indessen heute nicht mehr so. Oktober 1976 sind es mehr als 18 Monate, seitdem der Bürgerkrieg im Libanon ausbrach, der die PLO und die extremen Linken gegen die libanesische Regierung und die christliche Gemeinschaft stellte. Unter schweren Kämpfen, die in Beirut und anderen strategisch wichtigen Städten wüteten, zogen die Gegner ihre Streitkräfte von der libanesischen Peripherie zurück, um sie für den Streit um das Landesinnere zu konzentrieren. Als die PLO zum Rückzug gezwungen war, um ihren belagerten Terroristen in Beirut beizustehen, wandten sich die Dorfbewohner des Südlibanon um Hilfe an ihre israelischen Nachbarn, mit denen sie nicht im Streit lagen. Denn der Südlibanon wurde ohne einsatzfähige Verwaltung zurückgelassen, was zum völligen Zusammenbruch aller Dienstleistungen führte. Sie konnten sich um Hilfe, die sie in immer wachsendem Masse benötigten, nur an die Israelis wenden.

Israels »Gute-Zaun«-Politik an der israelisch-libanesischen Grenze wurde eingeführt, um den Einwohnern des südlichen Libanon humanitäre Hilfe zu geben, den Opfern eines Bürgerkrieges, der sie tatsächlich von allen Lieferungen an Nahrungsmitteln und Wasser, Brennstoffen und ärztlicher Versorgung und in gewissem Grade auch von ihren Einkommensquellen abgeschnitten hatte.

Das Ausmass und die Reichweite der Dienstleistungen, die im Rahmen der »Gute-Zaun«-Politik angeboten wurden, eröffneten sich als Folge der allerdringendsten Lebensbedürfnisse der Bevölkerung des südlichen Libanon. So begannen z. B. im April 1976 – nachdem eine An-

zahl von libanesischen Bürgern sich wegen medizinischer Hilfe an israelische Grenzpatrouillen gewandt hatte – israelische Streitkräfte einen regulären täglichen Gesundheitsdienst von mobilen Kliniken für jene Libanesen, die medizinische Behandlung benötigten. Die überwältigend positive Antwort darauf führte bald zur Ausdehnung dieses Dienstes. Heute sind diese Feldlazarette an bestimmten Punkten entlang der Grenze tätig, in Metulla, Dovev und Hanita. In der Zeit zwischen Juni und September 1976 haben über 10 000 Libanesen^{2/3}, von denen manche durch die Kampfhandlungen im Libanon verwundet worden waren, diese Dienste in Anspruch genommen. Darunter waren 6000 Christen³ und 4000 Muslime⁴; etwa 300⁵ von ihnen wurden in israelischen Kliniken unterschiedlich lange stationär behandelt. In all diesen Fällen wurde diese Hilfe den Hilfsbedürftigen kostenlos gewährt.

Ebenso wurden besondere Vorkehrungen getroffen, damit libanesische Bürger Lebensnotwendiges wie Nahrung, Brennmaterial und Kochgas kaufen konnten, während Wasser kostenlos geliefert wurde. Die Bezahlung dieser Güter ist in einer Vielfalt von Währungen möglich, einschliesslich des libanesischen Pfunds, US-Dollars, Pfund Sterling, Holländischer Gulden u. a. Der Gesamtwert der an libanesische Bürger verkauften Waren beträgt bisher (bis Oktober 1976) 1,6 Millionen israelische Pfunde.

Andere kooperative Unternehmungen, in die man infolge gegenwärtiger Umstände eingestiegen ist, betreffen den Kauf von 80 Tonnen Tabak im Wert von 110 000 Dollar durch israelische Zigarettenfabrikanten von Landwirten des südlichen Libanon, den Versand von Post nach Übersee über den israelischen Postdienst und die Beschäftigung von libanesischen Bürgern in Israel. Gegenwärtig pendeln etwa 300 libanesische Arbeiter, die täglich hinüberkommen und mit Projekten wie Landurbarmachung, in Textilfabriken, Pflanzenverpackungsunternehmen u. a. beschäftigt sind. Ihre in israelischer Währung bezahlten Löhne entsprechen denen ihrer israelischen Arbeitskollegen. Dieses Geld wird dann zum Einkauf von Waren in Israel verwendet.

Eine kürzliche Neuerung ermöglicht Bürgern des Südlibanon, die in Israel Verwandte haben, diese zu besuchen⁶. Die Bestimmungen für solche Besuche ähneln denjenigen, die für Besucher anderer arabischer Länder als Teil der »Offenen-Brücken«-Politik über den Jordan erlassen wurden. [Für solche Besuche wurde seit dem 20. 2. 1977 auch ein regelmässiger Busverkehr nach dem Südlibanon eingerichtet.]

In Ergänzung der oben beschriebenen offiziellen Massnahmen haben Israelis aller sozialen Schichten parallel laufende Bemühungen zur Linderung der Notlage im Südlibanon initiiert. Das Jerusalemer Interfaith-Komitee zur Hilfe libanesischer Kriegsgesopfer wurde im Juli 1976 gegründet, um die Bestrebungen einer Anzahl von christlichen Gemeinden und Synagogengemeinden zu koordinieren. Im Libanon-Konflikt haben verschiedene Gruppen schon früh über Caritas, das Internationale Rote Kreuz,

² Nach statistischen Angaben für Dezember 1976 ergeben sich gegenüber den oben genannten Zahlen für Oktober 1976 folgende:

³ 10 197 Christen.

⁴ 5493 Moslems und 134 Drusen.

⁵ In Spitälern im Inneren Israels wurden hospitalisiert 538 dieser 15 824 Libanesen.

⁶ Bis Dezember 1976 haben über 1000 Familienangehörige des südlichen Libanon, deren Familienangehörige in Israel wohnen, Israel besucht.

Zu den Anmerkungen 2–6 vgl. »Der gute Zaun« – Zusammenfassung für Dezember 1976. In: »Das Neue Israel« (29/8), Zürich, März 1977, S. 462.

* In: »Israel Information Service«, Jerusalem, 17. 10. 1976, unter dem Titel »Good Fences make good Neighbours«.

Aus dem Englischen übersetzt.

¹ Vgl. dazu u. S. 73, III.



Fotos
von einem Ausflug
am 23. Januar 1977
zum »Guten Zaun«*

Rechts vom Stacheldraht: Israel.
Die Gruppe auf dem Weg in Richtung
Metulla, dem nördlichsten und
israelischen Grenzort (etwa 525 m ü. M.),
im Hintergrund das in Israel liegende
Hermon-Massiv (2750 m ü. M.).



Rechter Weg (südlich) Israel, links
Libanon, die im Hintergrund liegenden
Berge sind libanesisch. Zwischen den
Wegen der »GUTE ZAUN« mit der
Drehtür, an der libanesischer Bürger
die Grenze überschreiten.
Einige Schritte vom Weg entfernt
stehen Baracken, die dem regulären
ärztlichen Dienst mit mobilen Kliniken
dienen, mit einer auch libanesischen
Krankenschwester. Dort herrscht ein
vertrauensvoller menschlicher Kontakt.
Auf dem gleichen Platz befindet sich ein
Postamt, von dem aus Briefe nach beiden
Seiten, nach Israel und dem Libanon,
aufgegeben werden können.
Eine Wechselstelle dient libanesischen
Bürgern, die nach Israel zur Arbeit gehen
(im März 1977 waren es 500) und auch
Waren in Israel einkaufen können.

* Die Originalaufnahmen an jenem unvergesslichen Tag zeigen einen dunkelblauen Himmel über schneebedecktem Hermon, über der Landschaft Galiläas und der des Libanon. Die Erinnerung geht 15 Jahre zurück. Welch ein Kontrast: Damals ging der Blick — bedrückend —, herüber und hinüber von jeder Seite aus — aber mit welchem Umweg (Einbahn-Weg über Damaskus). Zwischen beiden Seiten lag ein »Eiserner Vorhang«. Die Stimmen der dadurch Getrennten waren verstummt. Heute nun hört man hebräische und arabische Rufe, beobachtet herzliches Händeschütteln derer, die den »Guten Zaun« überschreiten, Hilfe, für infolge des Krieges in Not Geratene im Libanon, hat freie Bahn durch den »Guten Zaun«.

Gertrud Luckner

das Päpstliche Hilfswerk, die Lutherische Weltföderation, das Mennonitische Zentralkomitee und andere Kanäle Beiträge zur Hilfe geleistet. Als sich Gelegenheit bot, den Einwohnern des Südlibanon Hilfestellung zu leisten, war man der Ansicht, dass ein Komitee am ehesten imstande ist, den Graben zwischen Bedarf und Bedarfsbefriedigung tatkräftig zu überbrücken. Die Vizepräsidenten des Komitees, unter ihnen ein jüdischer Rabbi, ein protestantischer Professor und eine römisch-katholische Ordensschwester, ein Araber, eine Jüdin und ein Holländer sind gemeinsam bevollmächtigt, Schecks für die gesammelten Gelder zu unterschreiben. Die meisten Mitglieder des Komitees, wie auch die Kirchen und Synagogen, die sie repräsentieren, zogen es vor, anonym zu bleiben, doch repräsentieren sie einen weiten Bereich von Angehörigen religiöser Glaubensgemeinschaften.

Bisher ging alle Hilfe soweit, Lebensmittelpakete zur Verteilung durch geistliche Leiter an bedürftige Familien im Libanon, Essensmarken für Eltern von im Krankenhaus behandelten Kindern und Lebensmittelpakete für Genesende, die nach einem Krankenhausaufenthalt in

Israel wieder in den Libanon heimkehren, zu kaufen. Die Reaktion der Libanesen war allgemeines Erstaunen und Dankbarkeit.

Die PLO reagierte mit Unwillen auf die wachsende libanesisch-israelische Zusammenarbeit und unternahm einen gehässigen Propagandafeldzug dagegen, der begleitet wurde von bewaffneten Angriffen auf südlbanesische Dörfer, die nur von den Dorfbewohnern zurückgewiesen wurden¹. Von der PLO nicht abgeschreckt, hat mancher Libanese den Vorteil des persönlichen Kontakts genutzt, um Nachforschungen nach lange verlorenen Freunden und Verwandten anzustellen. Und in der Tat, glückliche Wiedervereinigungen zwischen Menschen, die sich dreissig Jahre lang nicht mehr gesehen hatten, haben stattgefunden.

Als libanesischer Landwirte und Geschäftsleute zum ersten Mal in die israelischen Städte kamen, waren sie beeindruckt über den Grad der Entwicklung. Die Neugierde wuchs, und infolgedessen wurden organisierte Touren für Dorfhonoratioren veranstaltet, um einen Überblick über die landwirtschaftliche Entwicklung Israels zu erhal-

ten. Beamte im Ruhestand des israelischen Landwirtschaftsministeriums erboten sich, jedem libanesischen Landwirt, der danach verlangte, Rat und Anleitung zu geben. Im Gegensatz zu den Feindseligkeiten der jüngsten Zeit zeigt der biblische Bericht, dass die Tradition israelisch-libanesischer Freundschaft 3000 Jahre zurückgeht bis auf König Salomo und König Hiram von Tyrus, die miteinander Handelsverträge schlossen, die Lieferungen von Lebensmitteln in den Libanon im Austausch gegen Zedernholz für den Tempel vorsahen. Später rüsteten beide Könige eine gemeinsame Schiffsexpedition nach dem Fernen Osten, dem mythischen Ophir aus.

Israels Verteidigungsminister, Shimon Peres, sagte am 26. 8. 1976 im »Maariv«, indem er die alte königliche Politik fortführte:

»Der Libanon kann sicher sein, dass Israel ihm den Wiederaufbau ermöglichen und sich selbst von der Drohung befreien wird, so dass die israelisch-libanesischen Grenze, anstatt eine Barriere der Infiltration zu sein, die in der Vergangenheit dem Volk auf beiden Seiten viel Leid gebracht hat, nun, wie die Brücken über den Jordan, den Weg zu fruchtbarer Verbindung zwischen unseren Völkern ebnet.«⁷ . . .

⁷ Israel eröffnet Buslinie einmal wöchentlich nach dem Südlibanon. Die erste regelmässige Buslinie zwischen Israel und einem arabischen Land ist am Sonntag [20. 2. 1977] in Betrieb genommen worden. Jeden Sonntag soll künftig ein Bus nach Südlibanon fahren, um israelischen Arabern Verwandtenbesuche dort zu ermöglichen. Der Bus soll am Morgen in Haifa starten und bis zu dem im Südlibanon, tief rund sieben Kilometer von der Grenze, liegenden Dorf El-Klia fahren. Am Abend kehrt der Bus nach Haifa zurück.

Auf der ersten Fahrt benutzten 31 Christen die Gelegenheit dieser neuen Linie und besuchten Familien in den vom Krieg beschädigten Dörfern jenseits der Grenze⁸.

Zwischen Israel und Jordanien gibt es Personenverkehr über das besetzte Westjordanien und die Jordanbrücken, aber keine regelmässige Buslinie.

In: »Allgemeine jüdische Wochenzeitung« [XXXII], Düsseldorf, 25. 2. 1977. * Vgl. »Jerusalem Post Weekly«, Nr. 851, 22. 2. 1977.

II 12 Libanesinnen lernen Iwrit im Ulpan Chanita*

Ein Hebräisch-Ulpan¹ für Libanesinnen, die in Israel arbeiten, wurde kürzlich im Kibbuz Chanita in Zusammenarbeit mit dem Gemeinschaftszentrum des Bezirks Schlomi und der Militärverwaltung sowie dem israelischen Erziehungsministerium errichtet. In dem Ulpan lernen derzeit 12 junge Libanesinnen im Alter von 20 bis 21 Jahren, aus dem christlichen Dorf A-Schaab. Vorläufig [im Februar 1977] kommen sie zweimal in der Woche zum Unterricht.

Die Initiative ging von einigen Dutzend Arbeiterinnen aus dem Libanon aus, die in der Textilfabrik »Moller« in Naharyia beschäftigt sind. Sie ersuchten Offiziere am »Guten Zaun«, ihnen in der gewünschten Richtung behilflich zu sein.

Die Mädchen erklärten, sie wollten die Sprache lernen, um bessere Kontakte mit ihren Arbeitskolleginnen aufrechterhalten zu können. Der Bezirksinspektor des Erziehungsministeriums, Dr. Josef Levy, genehmigte das Ansuchen und traf die nötigen technischen Vorkehrungen. Den Kurs finanziert die Militärverwaltung. Als Unterrichtszimmer dient das Sekretariat im Kibbuz Chanita. Die ersten Unterrichtsstunden gab der Inspektor für Erwachsenenbildung im Landesnorden, Schalom Al-Gali, und danach unterrichtete Jaffa Chasan, eine Angestellte des Gemeinschaftszentrums von Schlomi. Das Lehrprogramm beruht auf dem für – neue Olim². Auch das klassische gewordene Lehrbuch »Tausend Worte Iwrit« von El-Gali wird zu Hilfe gezogen. Die »Schülerinnen« sind

* In: »Israel Nachrichten«, Tageszeitung in deutscher Sprache. Nr. 941. Tel. Aviv, 4. 2. 1977.

¹ Intensivkurs. ² Einwanderer.

sehr lerneifrig und haben »eine starke Motivation wie auch gute Auffassungsgabe«. Sie verrichten mit besonderer Gewissenhaftigkeit auch alle »Hausaufgaben«.

III Libanesen besuchen Jerusalem mit Hilferuf an Papst Paul VI.

»Der libanesischen Präsident Sarkis richtete verschiedene Hilferufe an die arabischen Staaten und auch an andere Länder und bat sie um Eingreifen im südlichen Libanon, der zu einem »wildem Süden« im wahrsten Sinne des Wortes wurde. Tagtäglich spielen sich Kämpfe zwischen den Moslems (und den mit ihnen verbundenen Terroristen) und den christlichen Maroniten ab . . . Christliche Delegierte machten den päpstlichen Legaten sowie die Botschafter Frankreichs und Belgiens auf die Not der christlichen Maroniten aufmerksam und fragten, wo eigentlich die christliche Solidarität bleibe . . .«¹ Der »Jerusalem Post«^{2/3} entnehmen wir den folgenden Bericht ihres Reporters (aus Haifa):

Eine Delegation angesehener Libanesen übergab dem Apostolischen Legaten in Jerusalem am Freitag [4. 3. 77] ein Schreiben für Papst Paul IV. Sie erbat darin dringend Hilfe, damit das Blutvergiessen zwischen Christen und Muslimen im Südlibanon ein Ende nehmen möge.

Die 17 Mann starke Delegation, die am gleichen Tag in den Libanon zurückkehrte, sagte, sie seien nach Jerusalem gekommen, weil die Feindseligkeiten Reisen von Zivilisten zwischen Beirut und dem Libanon unmöglich machen. Sie hätten dies dem Vertreter des Papstes erklärt, als dieser ihnen mitteilte, dass er kaum Kenntnis habe, was im Südlibanon vorgehe und unter dem Eindruck stand, dass der päpstliche Vertreter in Beirut um die Lage dort besorgt wäre. Die Delegation, in der ein Bürgermeister war, war bereit, eine kurze Erklärung abzugeben, ehe sie gleich darauf am Freitag über den Guten Zaun bei Dovev zurückkehrte. Diese lautete:

»Wir, die wir die ganze Bevölkerung im südlichen Libanon vertreten, sind wegen der besorgniserregenden Umstände hierhergekommen. Wir übergaben der Regierung von Israel und den Vertretern des Vatikans, Frankreichs und Belgiens einen Bericht. Wir fordern sie auf, unseren Hilferuf der ganzen Welt und allen, die ein Gewissen haben, zu übermitteln und für den Frieden im südlichen Libanon zu arbeiten, um die Stimmen von *Artillerie und Maschinengewehren* zum Verstummen zu bringen, die in unserem Gebiet nicht einmal während des Bürgerkrieges im Zentrallibanon hörbar waren. Auch bitten wir dringend um Hilfe wie Nahrungsmittel und Medikamente. Wir wurden durch das Versprechen von Hilfe ermutigt und hoffen, dass diese sich bald erfüllen möge«, sagten die Libanesen.

¹ Aus: »Chaos zwischen Beirut und dem Roten Meer«, in »Israel Nachrichten«, Tageszeitung in deutscher Sprache, Nr. 981. Tel Aviv, 11. 3. 1977.

² »Jerusalem Post International Edition«, Nr. 853, 8. 3. 1977. (Aus dem Englischen übersetzt.) ³ Vgl. dazu u. S. 132.

5 Neve Schalom, Begegnungsstätte für Juden, Christen und Muslime*

»Das Neve-Schalom-Bildungszentrum ist ein Ort, wo Menschen, die durch Bande verschiedener nationaler, religiöser und kultureller Zugehörigkeit verbunden sind, durch und über ihre Unterschiede hinaus, die Stärke des Bandes entdecken, das sie als Menschen, die das gleiche Bild des Schöpfers widerspiegelt, vereinigt. Da es in Israel errichtet wurde, spiegeln sein Charakter und seine anschliessend beschriebenen Ziele die spezifischen Bedingungen dieses Landes und dieser Gegend wider. (In: Information, von Neve Schalom, Jerusalem, S. 1.)

»Die Gesellschaft Neve Schalom«^{1/2} wurde am 7. Juli 1970 als Verein in Jerusalem eingetragen, die Initiative zur

* Nach einem Bericht von Bruno Hussar OP.

^{1/2} Neve Schalom = Oase des Friedens (vgl. Is 32, 18: »In einer Oase des Friedens wird wohnen mein Volk«). (Vgl. FR XXII/1970, S. 105, Anm. 5; a. a. O. S. 104.)

Gründung ging von Bruno Hussar OP aus, aus dem Haus St. Jesaja in West-Jerusalem³ und von seinen jüdischen und islamischen Freunden.

Die Trappisten in Latrun⁴ schenkten ihnen 40 Hektar Hügelland, wo seit 1976 eine Gebetshalle steht, fünf Baracken, 55 Bienenstöcke neben Baumpflanzungen und Gemüseland. Der Anfang schien utopisch zu sein, langsam aber haben sich die Wurzeln fester verankert. Eine Quelle wurde gefunden. Deutsche Freunde bezahlten die Wasserleitung zum Hügel. Auch die elektrische Leitung wird gelegt werden. Unser dringliches Anliegen im kommenden Jahr ist der Bau von zwei Familienhäusern. Eine jüdische und eine arabische Familie sind bereit, im Herbst 1977 dort einzuziehen.

Wir erhielten Unterstützung für die Durchführung unserer Seminare. Das Jahr 1975/76 brachte eine lebendige Seminararbeit. Pater Bruno Hussar berichtete im September 1976: In den letzten drei Jahren hatte sich der Riss zwischen der israelischen und arabischen Bevölkerung in Israel vertieft. Friedenshoffnungen wurden immer skeptischer beurteilt. Viele antworteten auf unsere Einladungen mit der Frage: »Was kann uns eine solche neue Vereinigung bringen? Was können uns solche Zusammenkünfte bedeuten?« Vor jedem neuen Seminar, das wir ankündigten, fragten wir uns: Werden überhaupt Araber kommen? Und, wenn ja, werden sie sich freimütig äussern? Heute können wir sagen, dass unsere Befürchtungen nicht eintrafen. Es kommen viele Araber, und die Diskussionen werden mit grossem Ernst und Sachverständnis geführt.

U. a. berichtet Dr. *Kalman Yaron*, Direktor des Martin-Buber-Zentrums für Erwachsenenbildung der Hebräischen Universität, über die Erwachsenenbildung, die für Israelis und Araber gemeinsam durchgeführt wird⁵.

Unter den Anwesenden war eine grosse Zahl von arabischen Studenten, die in beachtlichem Freimut ihre Probleme darstellen konnten und Verständnis für die Argumente der Israelis zeigten. Sie erkannten die tägliche Bedrohung des jungen Staates an infolge der Einkreisung durch die arabischen Nachbarstaaten – ebenso die elementare Forderung nach Überleben und Zukunft für Kinder und Enkel nach dem »Holocaust«, dem sie kaum entronnen waren.

Am Schluss der Tagung waren alle Beteiligten dankbar, dass Neve Schalom ihnen einen solchen Ort des friedensstiftenden Dialogs anbieten möchte.

Anschliessend ergab sich eine ermutigende Konsequenz: arabische und israelische Studenten der Universität von Jerusalem verabredeten, sich regelmässig auf diesem Hügel zu treffen. Das erste Treffen stand unter dem Thema »Kulturelle und nationale Identität der Araber innerhalb des Staates Israel«. – Mitte August kamen an drei Tagen jüdische und arabische Lehrer zusammen zur Behandlung des Themas: Wie kann man in einer Situation des immer noch verlängerten Krieges, belastet mit Misstrauen und Ungerechtigkeit, Erziehungsziele vertreten, die dem israelischen Grundgesetz entsprechen? Wie kann man in Kindern Vertrauen erwecken für eine Gesellschaft, die im Geist der Freiheit, Gleichheit und Toleranz aufgebaut werden soll?

41 Teilnehmer kamen zu einem Seminar. Referent war Professor *Akiva Ernst Simon* mit dem Thema: »Bewältigung des jüdisch-arabischen Konflikts in der Erziehung«. *Boutros Daleh*, arabischer Pädagoge von Kfar Yassif, hielt das Korreferat: »Wie kann ein arabischer Lehrer

seinen Schülern den Zionismus erklären, so dass diese die Lebensrechte der Israelis verstehen?« Dabei erklärte er auch, wie er die Frage mit seinem palästinensischen Gewissen vereinbaren kann.

Beiden entgegnete *Theodor Holdhein*, der Pädagoge vom Kibbuz Beit Alpha, und führte aus, dass die Interessen der israelischen und arabischen Gruppen in einer Koexistenz des Friedens festgelegt werden müssten, zum Überleben beider. Das Seminar wurde im Martin-Buber-Zentrum der Hebräischen Universität von Dr. *Arie Simon*, Direktor von Ben Schemen, dem alten Jugenddorf, beschlossen. Die Teilnehmer aus dem Kibbuz Kerem Schalom im Süden und diejenigen aus dem arabischen Dorf Merar in Galiläa beschlossen, sich im Geist der Freundschaft von Neve Schalom weiter zu verständigen und gute Nachbarschaft zu halten. Am Abend des Sabbat hielten wir mit 200 Freunden ein Fest auf dem Hügel, an dem sich Israelis und Araber in gleicher Weise mit Folklore beteiligten. Wir assen zusammen arabischen »Kebab«, auf dem Holzfeuer gegrillten Hammel. Bei den volkstümlichen Tänzen der verschiedenen Volksgruppen und dem Orchester konnte man zwischen Juden, Arabern, Christen und Muslimen diese nicht mehr unterscheiden.

Ohne die schwierige Zielsetzung aus dem Auge zu verlieren, glauben wir doch, dass Neve Schalom seinen bescheidenen Beitrag leisten kann, auf dass beide Volksgruppen in unserem Land friedlicher zusammen leben können. Das nächste Treffen wird in einem arabischen Dorf stattfinden. Am 10. Oktober 1976 wiederholten wir einen Besinnungstag: »Ist der jüdisch-arabische Dialog möglich?« Über hundert Teilnehmer kamen, unter ihnen auch der arabische stellv. Bürgermeister von Nazareth.

Für die Zukunft überlegen wir, solche grösseren Zusammenkünfte durch Treffen in kleinerem Kreis zu unterstützen und in solchen praktische Resolutionen und Konsequenzen zu erarbeiten.

Am 30. Oktober 1976 hatten einige arabische Freunde von Cis-Jordanien der Gemeinde von Neve Schalom ein Fest angeboten, das wir mit ihnen auch diesmal mit Tänzen und Liedern auf dem Hügel feierten. Arabische Freundschaft muss durch auch konkrete Gastfreundschaft besiegelt werden. G. L.

6 Zu Ehren von Martin Buber

Anlässlich von Martin Bubers hundertstem Geburtstag im Februar 1978 findet vom 3. bis 5. Januar 1978 in der Ben-Gurion-Universität im Negev ein Symposium statt, auf dem versucht werden soll, die geistige Variationsbreite Martin Bubers dem heutigen Publikum vorzustellen. Referenten aus Israel, den USA und der Bundesrepublik Deutschland sind dazu eingeladen.

7 Zum Gedenken an Pfarrer i. R.

Dr. jur. Adolf Freudenberg*

Ansprache am 12. Januar 1977 in der evangelischen Kirche Bad Vilbel-Heilsberg
Von Pfarrer Martin Stöhr

Die folgende Ansprache bringen wir, leicht gekürzt, mit freundlicher Genehmigung von Pfarrer Stöhr. Damit möchten auch wir unseren tiefen Dank an Pfarrer Freudenberg verbinden. Dank auch für die

* 4. April 1894 – 7. Januar 1977. Bis 1935 im Auswärtigen Dienst des Deutschen Reiches; im Gegensatz zum damaligen Regime ausgeschieden. Dann Studium der evangelischen Theologie, folgte nach Abschluss des Studiums der Berufung zum Flüchtlingssekretär des Vorläufigen Ökumenischen Rats mit einstweiligem Dienstsitz in London, der dann mit Kriegsausbruch 1939 nach Genf verlegt wurde.

³ Vgl. FR XIV/1962, Nr. 53/56, S. 96.

⁴ Liegt in der Mitte zwischen Jerusalem und Tel Aviv.

⁵ Vgl. FR XXIV/1972, S. 60 f.

Anteilnahme, die Pfarrer Freudenberg am »Rundbrief« nahm. Die Unterzeichnete weiss sich Pfarrer Freudenberg lange Jahre hindurch verbunden, in besonderer Dankbarkeit auch für seine Hilfe beim Vorläufigen Ökumenischen Rat in Genf für die 1940 aus Baden nach Gurs Deportierten, als wir auf sonderbaren Wegen und Verbindungen über die Schweiz Hilfe suchten¹. Wir danken ihm für die grossherzige Hilfe der damaligen Jahre und dafür, was er für die christlich-jüdischen Anliegen war und tat. Mit den Worten von Dr. Willem A. Visser't Hooft²: »Die christliche Kirche und die ökumenische Bewegung haben einen Mann verloren, der aus grosser Konsequenz und Überzeugung in Wort und Tat die Ansicht vertrat: Zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk besteht ein tiefer Zusammenhang.«³ (G. Luckner)

... Unser verstorbener Bruder, Dr. Adolf Freudenberg, verstand sein Leben in einem doppelten Sinne als Antwort: Einmal in jenem uralten Sinne, den Martin Buber vielen Christen neu erschlossen hat. »Ich habe dich bei deinem Namen gerufen. Du bist mein« (Jes 43, 1). Ein solcher Anruf an Gottes Volk verdient die Antwort eines ganzen Lebens. Adolf Freudenberg hat sie mit seinem ganzen Leben gegeben. Er hat sich aus diesem lebendigen Zwiegespräch mit Gott nie entlassen. Das macht sein Leben eindrücklich, glaubwürdig, dankenswert. Aber er verstand sein Leben auch in einem anderen Sinne als Antwort, so wie *Franz Werfel* es einmal in einem Gebet an Gott formuliert hatte: »Die Welt ist die Frage... und um der Antwort willen schufst du mich«. Wer sich mit Gott im Dialog befindet, nimmt die Welt nicht fraglos hin, wie sie ist, wie sie für mich vielleicht bequem und passend ist, sondern fragt nach dem Willen und der Sinngebung Gottes. Adolf Freudenberg hatte eine wache Aufmerksamkeit für das, was in und an unserer Welt fragwürdig ist. Er war aufmerksam für die Menschen, die Opfer dieser fragwürdigen Einstellung und Verhältnisse wurden. Ein Sektor seines reichen Lebenswerkes macht das besonders deutlich, seine Begegnung mit Juden, dem Judentum und Israel. Er widerstand im klaren theologischen und politischen Widerspruch einem Staat, der seine Bürger in Bürger erster und letzter Klasse einteilte und in seinem Vernichtungsprogramm von der schweigenden Mehrheit (und oft genug jubelnden Mehrheit) in Kirche und Gesellschaft nicht ernsthaft gehindert wurde. Zu tief war der Grundkonsensus der Judenfeindschaft zwischen denen, die exekutierten, was die anderen zuliessen. Adolf Freudenberg wusste: Die Illoyalität zum Staat war die notwendige Folge, Gott und den Menschen eine Antwort nicht schuldig zu bleiben, die Menschen retten muss, weil Gerechtigkeit und Liebe Jesu Christi nach Verwirklichung drängen. Und ich muss mit vielen Juden und Christen an dieser Stelle dankbar aussprechen, wie inspirierend und ansteckend Adolf Freudenberg Menschen und Organisationen mit in diese menschenrettende Schule Gottes nahm².

^{**} Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen, bis 1966 sein Generalsekretär.

^{***} Dr. Adolf Freudenberg – In memoriam, in: »World Council of Churches, The Church and the Jewish People. News Letter«, No. 1/1977 (Genf, March 1977), p. 2.

¹ Vgl. Adolf Freudenberg: Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches, S. 19 (vgl. dazu: FR XXII/1970, S. 140 f.).

² Nach seiner Rückkehr aus Genf 1947 begann er, den Kontakt zu den wenigen überlebenden Juden zu suchen. Er steht mit am Anfang der Arbeit in den Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit und gehört zu den Gründungsvätern ihrer Dachorganisation, des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. – Er schuf und begleitete den Arbeitskreis »Kirche und Israel« der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, stets bemüht, die Neubesinnung über Kirche und Judentum bis in die Predigt der Pfarrer hineinzuvertiefen. – Seit den Anfängen von »Aktion Sühnezeichen – Friedensdienste« begleitete er diesen neuen Weg einer praktischen Versöhnung mit tatkräftiger Hilfe und Unterstützung. – Die Arbeit der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag« kennt Adolf Freudenberg seit dem Beginn auf dem Berliner Kirchentag 1961 als einen wichtigen Gesprächspartner und Förderer. (Vgl. dazu o. Anm. 1.)

Alle diese Aktivitäten begnügten sich nicht mit dem harmlosen Missverständnis eines christlich-jüdischen Dialogs, der lediglich auf Bildungsbereicherung aus ist, nachdem christliche und unchristliche Vorurteile eine Todesmaschinerie für Millionen von Juden mit ermöglicht hatten. Hier geht es um reale Neuanfänge im Denken, Glauben und Leben.

Die Arbeit Adolf Freudenbergs in der Ökumenischen Flüchtlingshilfe des werdenden Weltkirchenrates in London und Genf (vor allem mit seinen Freunden Dr. *Gerhard Riegner* und Dr. *Willem Visser't Hooft*) vor, während und nach dem Zweiten Weltkrieg gehört zum Kern des Lebenswerkes Freudenbergs und zum Kern des werdenden Ökumenischen Rates: Eine Ökumene, die nicht hilft, hilft nichts. Der Erdkreis sollte für alle bewohnbar sein können. Das bedeutet Mitarbeit am Werk der Befreiung von den vielgestaltigen unterdrückenden und auslöschenden »Pharaonen«, das bedeutet Exodus aus Heimat, Beruf und Sicherheit, um anderen Menschen den befreienden Exodus in neue Heimaten, Berufe und Sicherheiten zu ermöglichen. Dieses ökumenische Handeln musste illegal vor und in den bestehenden Ordnungen sein. Es war legitim für Verfolgte und an den Existenzrand gedrängte Menschen.

Die eingeübte Kooperation mit Juden hielt sich durch, wurde die Vertrauensbasis für die vielfältigen Versuche der Versöhnung und Verständigung, die er im politischen wie im kirchlichen Bereich vorantrieb. Ich habe es manchmal gehört, dass das Werk und die Person Adolf Freudenbergs für Juden ein Zeichen der Hoffnung in diesem Lande war, wieder in Deutschland wohnen zu können. Von ihm ist noch immer zu lernen, dass das Volk Gottes eine transnationale Bewegung ist, eine ökumenische Weite, die zähe und geduldige Aufarbeitung des theologischen, pädagogischen und politischen Gedankenunrates, der Bilder von Juden an die Stelle von Menschen setzte... Zu lernen ist weiter von ihm eine zupackende Konkretheit, die Menschen und ihre Lebenschancen zu retten versucht und sich nicht scheut, dabei mit allerlei menschlichen, allzu menschlichen und unmenschlichen Interessen und Mächten zu kollidieren.

Ich nehme dankbar und nachdenklich Abschied. Wir alle haben seinem Leben auch mit unserem zu antworten. Ich schliesse mit einem Gedicht, das *Georg Kafka* 1943 in Theresienstadt schrieb:^{3/4}

»DU EWIGKEIT

Sieh Herr, die Toten
kommen zu Dir.
Die wir geliebt, sind allein
und so weit.
Nun müssen wir ihre Munde
sein und beten zu Dir,
Du Ewigkeit...

Und ihre Hände, die immer
bereit,
Dein Werk zu tun,
o Gott, Du ewige Erntezeit,
lass sie ruhn.

Wir aber leben und dürfen
nicht die Tage versäumen.
Wir tragen geduldig das
schwere Gewicht
zu Deinen Träumen.

O Herr, die Lebenden
kommen zu Dir.
Die wir geliebt, sind allein.
Wir finden sie nicht.
Du aber wirst die Erleuchtung
sein.
Du Licht.«

³ Unter der Überschrift »Totengebet« in: »An den Wind geschrieben. Lyrik der Freiheit. Gedichte der Jahre 1933–1945«. Hrsg. von Manfred Schlösser und Hans-Rolf Ropertz. Darmstadt 1960. Agora 13/14. S. 211 (hier leicht gekürzt).

⁴ Georg Kafka, * Teplitz-Schönau 15. 2. 1921. Wurde im Sommer 1942 nach Theresienstadt verschickt. Folgte am 15. 5. 1944 s. Mutter freiwillig nach Auschwitz. Kam von dort in das Lager Schwarzhöhe, wo er Ende 1944 starb. Mit Franz Kafka weitläufig verwandt. Werke: Der Tod des Orpheus, szenisches Gedicht; Märchen vom Regen und von goldenen Kupferl; Alexander in Jerusalem. Alle in Theresienstadt entstanden, ungedruckt. (In a. a. O., S. 341.) [Alle Anmerkungen d. Red. d. FR]

17 Literaturhinweise

RAINER ALBERTZ: Weltschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuterjesaja, Hiob und in den Psalmen: Calwer Theologische Monographien A/3. Stuttgart 1974. Calwer Verlag. XI und 264 Seiten.

Die Heidelberger, von C. Westermann betreute Dissertation geht aus von den Aporien, in die die Forschung bei der Behandlung der »Schöpfung« bei Deuterjesaja geraten ist, und untersucht von da aus die Schöpfungsaussagen bei Dt-Jes mit dem Ergebnis, dass es bei Dt-Jes zwei voneinander völlig getrennte Gruppen von Schöpfungsaussagen gibt: die Weltschöpfung im beschreibenden Lob und die Menschenschöpfung im Heilsorakel und der Klage des einzelnen. Diese bei Dt-Jes gemachten und durch einen religionsgeschichtlichen Vergleich abgesicherten Beobachtungen werden grundsätzlich – wenn sich auch eine Reihe wichtiger Differenzierungen ergeben – von einer Untersuchung der Schöpfungsaussagen in den Psalmen und bei Hiob voll bestätigt. Damit drängt sich der Schluss auf: »Wir haben es im Bereich des Redens zu Gott nicht mit einer, sondern mit zwei Schöpfungstraditionen zu tun. Sieht man einmal von den Differenzierungen ab, so lassen sie sich grob folgendermassen charakterisieren: Die Weltschöpfung gehört in das beschreibende Lob, sie dient dazu, die weltüberlegene Macht Jahwes zu preisen; die Menschenschöpfung gehört in die Klage des einzelnen, bzw. das Heilsorakel, sie dient dazu, die Zuwendung Jahwes zu seinem Geschöpf zu beschwören« (S. 173).

Peter Weimar, Münster

JÜRGEN BECKER / HANS CONZELMANN / GERHARD FRIEDRICH: Die Briefe an die Galater, Epheser, Philipper, Kolosser, Thessalonicher und Philemon. (Das Neue Testament Deutsch – Neues Göttinger Bibelwerk, Teilband 8). 14., neu bearbeitete Auflage, Göttingen 1976. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 294 Seiten. JOACHIM JEREMIAS / AUGUST STROBEL: Die Briefe an Timotheus und Titus. Der Brief an die Hebräer. (Das Neue Testament Deutsch – Neues Göttinger Bibelwerk, Teilband 9). 11. Auflage (Neubearbeitung), Göttingen 1975. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 268 Seiten. Die über Jahrzehnte bewährte Konzeption des »NTD« bedarf üblicher Empfehlungen längst nicht mehr: Jeder, der in der Praxis von Verkündigung und Unterricht, aber auch wer im Bereich der Forschung mit dem NT zu tun hat, weiss das NTD zu schätzen.

Es liesse sich an zahlreichen Beispielen sehr einfach zeigen, wie konkrete Fragen des christlich-jüdischen Gesprächs durch die Hilfen dieses Kommentarwerks eine wichtige neutestamentliche Orientierung und Beantwortung erfahren können. So sei etwa, um nur einige Beispiele zu nennen, auf die thematische Ausführung von J. Becker unter der Überschrift »Zur Theologie der Juden« (Teilband 8: Der Brief an die Galater), auf A. Strobels Exkurs »Der Glaubensbegriff des Hebr.« (Teilband 9: Der Brief an die Hebräer) oder an die Ausführungen von G. Friedrich »Paulus und die Juden« (Teilband 8: Der erste Brief an die Thessalonicher) aufmerksam gemacht.

Einheit und Verschiedenheit, unzertrennliches Zueinander und zugleich unabdingbares Auseinander von Judentum und Christentum werden in ihrer schmerzlichen Dialektik für beide Gruppierungen begründet in der Grösse »Glauben«. Dass der Kern der Entscheidung und somit der »Scheidung«, der Existenz als Lebensvollzug

und der Theologie als der entsprechenden Deutung und Schaffung von Sinnzusammenhängen des Glaubensverstehens im Bereich von »Glauben« liegt, ist Schicksal und Chance für Judentum und Christentum zugleich: Alles hängt, wie leicht einzusehen ist, sobald man erst einmal diese Ausgangsebene konsequent akzeptiert hat, von der Totalität der Respektierung jener Freiheitsräume ab, welche für Glauben von Judentum und Christentum (und darüber hinaus für eine jede auf den Plan der Gesellschaft tretende Gruppe) notwendig ist. Dies ist in Kürze die Ausziehung der sorgfältigen Gedankenführung von J. Becker in dem genannten Exkurs.

Es ist unverkennbar, dass die moderne Problematik der »Religionsfreiheit« (mit ihren Lösungsversuchen, die meist als a-religiös empfunden werden, als säkularisierte Prozesse, als fortschreitende »Verweltlichung«) hier ihren Ansatzpunkt haben kann und wohl muss. Dass ein Ur- und noch ein Frühchristentum ebenso wie ein diesen Grössen zeitentsprechendes Judentum sich hier mit einer Verhandlung der Problematik im theologischen Raum (jedenfalls wesentlich) zufriedengeben können, ist vorab der Tatsache zuzuschreiben, dass keine der beiden Gruppen für den Bestand der Gesellschaften und für den diese garantierenden römischen Staat real verantwortlich zu zeichnen hatte. Um so bezeichnender (und: um so verpflichtender) ist aber der theologische Lösungsversuch eines Paulus (vgl. dazu den Exkurs von G. Friedrich).

Einen *geistesgeschichtlich* in seinen möglichen Folgen kaum überschätzbaren Punkt einer Wende bzw. Entwicklung zeigt A. Strobel in seinem (ebenfalls exquisiten) Exkurs auf: »Hier äussert sich nicht der mit dem Pharisäismus kämpfende christliche Theologe, sondern der im Rahmen eines philosophischen Weltbildes sich artikulierende christliche Denker. Der Horizont der geistigen Auseinandersetzung ist offenbar ein weiter und allgemeiner. Nicht die christliche Gestalt des Glaubens wird verhandelt, sondern der Glaube überhaupt, ...« (a. a. O. S. 210). Und: »Allem Anschein nach ist der Hebr. elementar von der Erkenntnisproblematik berührt, was ihn in die Nähe Philos rückt« (ebenda).

Damit zeigt sich uns die unseres Erachtens äusserst bedenkenswerte Kehrseite eines an sich sehr wichtigen positiven Prozesses. So notwendig es nämlich ist, dass christlicher Glaube – und was für ihn gilt, wird wohl auch für jeden anderen gelten – sich mit den Vorstellungs- und Denkmöglichkeiten einer Zeit auseinandersetzt und sich in ihrem Horizont zu präsentieren weiss, so gefährlich (für das Wesen dieses Glaubens wie für die Existenz eines anderen) kann dieser Prozess werden, wenn aus diesem »Ausgleichen« ein System wird, in dem christlicher Glaube (oder ein anderer) nicht mehr eigentlich als Glaube, sondern als (massgebende) Philosophie, nicht mehr als Möglichkeit einer Weltanschauung, sondern als definitives Weltbild erscheint. Es bedarf dann nur noch einer Anzahl begleitender, völlig konsequent durchgeführter »Hilfsmassnahmen« – und wir sind bei dem geschichtlich nur zu bekannten Gegenstück dessen angelangt, wovon wir ursprünglich einmal ausgingen. Und die Fatalität – anders kann man das, was folgt, unseres Erachtens kaum bezeichnen – liegt schliesslich darin, dass man, sobald erst einmal in diesen Kreis hineingeraten, nicht mehr leicht erkennen kann, wie dies überhaupt geschah, dass man »Fehler« kaum zu entdecken vermag

(weil alles so sinnvoll-konsequent zu sein scheint) und dass jedes Umkehren nur noch als ein Verrat an der eigenen Sache erachtet werden kann.

Die Relevanz des Skizzierten liegt offen zutage. Es zeigt sich aber auch, dass nur eine exakte und kritische Erforschung der Quellen uns – jedenfalls auf die überhaupt mögliche Weise – weiterzuhelfen vermag. Wir danken es eindeutig der kritischen Forschung, wenn wir nicht vor unlösbaren Rätseln in Einzelheiten und Tendenzen der Offenbarungsquellen untereinander und gegeneinander stehen bleiben müssen: Tatbeständen, von denen selbst grösste Kirchenlehrer bekannten, dass man sie nur *im Gebet auszuhalten* vermöchte (Thomas v. A.), weil ihnen die Grundlagen der uns möglich gewordenen Erklärung zu ihrer Zeit nicht zu Gebote stand.

Diese weitreichenden Auskünfte können, um auf die vorliegenden Publikationen zurückzukommen, durch forschungskontroverse Einzelfragen und -antworten weder verunsichert noch verdunkelt werden. Ob man also z. B. Strobel in der von ihm vorgeschlagenen Frühdatierung des Hebräerbriefes (etwa auf das Jahr 60, vgl. Strobel a. a. O. S. 83) folgen wird, mag eine andere Frage bleiben. Es fällt gegenwärtig ohnehin eine Tendenz zur Frühdatierung auf: so etwa, wenn Cullmann (Der johanneische Kreis, Tübingen 1975; vgl. unsere Besprechung s. u. S. 80, der den Hebräerbrief in großer Nähe zu Johannes sieht (vgl. Cullmann a. a. O. S. 58), das Johannes-evangelium etwa auf das Jahr 70 datiert (ebendort 101 f.) wissen möchte. – Andere Unterschiede in der Beurteilung von Einzelfragen ergeben sich aus wechselweise verschiedenen Differenzierungen (z. B. wie ein Forscher die »Umwelt« einer neutestamentlichen Schrift bestimmt bzw. aufteilt: Daraus resultiert etwa die »Nähe« oder »Ferne« zu einer der vielfältigen Grössen, die als »Gnosis« benannt werden, zu den verschiedenen Strömungen und Gruppierungen des Judentums usw., zu zeitgenössischen philosophischen Richtungen usw.). Dass hier, über bestimmte Einzelfragen hinaus, vieles im Fluss ist und bleibt, darf nicht zu einer Unterschätzung des durch kritische Wissenschaftlichkeit Erreichten und Erreichbaren im Blick auf eine verantwortungsbewusste Interpretation führen. Die vorliegenden Kommentarbände sind selbst erneute Beweise für die Leistungsfähigkeit und die Notwendigkeit kritischer neutestamentlicher Wissenschaft.

O. K.

RICHARD VICTOR BERGREN: *The Prophets and the Law: Monographs of the Hebrew Union College 4*. Cincinnati 1974. Hebrew Union College Press. XV, 213 Seiten.

Die vorliegende Untersuchung – eine Dissertation aus dem Jahre 1972 – behandelt im ersten Teil das Gesetz bei den Propheten (Art, Autorität und Volk des Gesetzes) und im zweiten Teil die Propheten und das Gesetz. Dabei ergibt sich: 1. Am prophetischen Schuldaufweis wird erkennbar, dass das Volk bestimmte Taten beging und dass diese Unrecht waren. Das impliziert aber, dass es so etwas wie einen Massstab gegeben hat, woran das Volk gebunden war und woran es gemessen werden konnte. – 2. Der Inhalt des Schuldaufweises lässt eine Übereinstimmung mit dem Inhalt bestimmter Gesetze des Pentateuch erkennen. Da aber in allen Fällen die pentateuchische Form dieser Gesetze apodiktisch ist oder zumindest eine apodiktische Form als Grundlage anzunehmen ist, dürfte das sogenannte apodiktische Recht den vermuteten Massstab für das Volk abgegeben haben. – 3. Die Eigenart dieser Gesetze liegt darin, dass sie Teil

des Bundes zwischen Gott und »Israel« sind. – 4. Bezeichnenderweise begegnen die apodiktischen Gesetze nur zum Teil im prophetischen Schuldaufweis, während diejenigen fehlen, die kultische Forderungen zum Inhalt haben. Das aber bedeutet, dass es eine Tradition gegeben hat, für die die kultischen Forderungen der apodiktischen Gesetze nicht Teil des Bundes gewesen sind. Daher darf man schliessen, dass, obgleich der Inhalt des prophetischen Schuldaufweises dem Inhalt bestimmter apodiktischer Gesetze korrespondiert, die Bundestradition die wirkliche Basis der in Frage stehenden prophetischen Schuldaufweise abgegeben hat. Die Korrespondenz im Inhalt lässt sich durch die Annahme erklären, dass die Bundestradition die Verkündigung von Gesetzen apodiktischer Form einschloss. – 5. Die Propheten proklamierten in neuer Weise die Forderungen Jahwes an sein Volk, so dass dadurch, insofern das Unheil nicht Gottes letztes Wort ist – die Annahme der Bundesverpflichtungen bleibt weiterhin möglich –, für »Israel« der Weg zum Leben eröffnet wurde. – Die Arbeit bewegt sich weitgehend in traditionellen Bahnen und ist – forschungsgeschichtlich gesehen – zum Teil überholt. Peter Weimar, Münster

ELEMENTAR-BIBEL, Teil 3: Geschichten von Königen in Israel. Ausgewählt und in einfache Sprache gefasst von Anneliese Pokrandt, gestaltet und illustriert von Reinhard Herrmann. Lahr und München 1975. Verlag Ernst Kaufmann und Kösel-Verlag. 88 Seiten.

Zu diesem dritten Band der Elementar-Bibel ist im Grund dasselbe zu sagen, was schon in der Besprechung zum 2. Band im FR XXVII/1975, S. 89 gesagt wurde. Die dort genannten Vorzüge bestimmen auch dieses Buch: einfache Sprache, lebendige Anschaulichkeit, vertretbare Auswahl aus den entsprechenden biblischen Büchern. Hier wird von Israels ersten Königen erzählt. Den historischen Rahmen bildet das 11./10. Jahrhundert v. Chr. mit den drei ersten Königen Saul, David und Salomon. Die Geschichten sind im wesentlichen den beiden Samuelbüchern entnommen. Eine Fortführung der Königsgeschichte über Salomon hinaus erfolgt nicht.

Zu den vielen Vorzügen dieser kindertümlichen Auswahlbibel kommen auch hier wieder einige Schwächen. Manche altertümliche Stelle dürfte nicht nur erzählt, sie müsste auch erklärt werden, so der Zorn Gottes gegenüber Saul, der nach einer Schlacht nicht alle Menschen und Tiere tötet, die er gefangen genommen hat (S. 16 ff.) oder die harte Strafe Gottes an Ussa, der mit der Hand die Bundeslade (Schrein) berührt hat. Welches Gottesbild soll das Kind von solchen Erzählungen erhalten? Wird ihm der Gott des AT nicht doch unbewusst als ein Gott der Grausamkeit und Rache vermittelt? Eine Verstehenshilfe wäre hier schon notwendig. Die Salomon-Erzählungen enden hier mit der Tempelweihe. Man vermisst die kritische Sicht der Bibel gegenüber diesem König, der sich am Ende seines Lebens weit vom Weg Gottes abgewandt hat. – Was die Bilder angeht, so haben diese zwar altertümliches Kolorit, aber manches Detail stammt eher aus mittelalterlichen deutschen Städten als aus dem 2. vorchristlichen Jahrtausend in Israel, z. B. die Städteansichten oder die Bekleidung.

Werner Trutwin, Bonn

RUDOLF BULTMANN: *Der zweite Brief an die Korinther*. Hrsg. von E. Dinkler. (Sonderband der Reihe: Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, begr. v. H. A. W. Meyer, hrsg. v. F. Hahn). Göttingen 1976. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 270 Seiten. »Also vollzieht sich in der Verkündigung des Christusge-

schehens das Gericht, hic et nunc in der Wortverkündigung der Kirche. Dass die Verkündigung des Apostels und damit der Kirche – diesen Charakter hat, ist darin begründet, dass sie das in Christus geschehene Heilseignis verkündigt, und zwar nicht als einen zu referierenden historischen Bericht, sondern als das Ereignis der Versöhnung Gottes mit der Welt, ein Ereignis, das für die Hörer in der aktuellen Verkündigung wirksam wird.« (So E. Dinkler in seinem Vorwort als Herausgeber, a. a. O. S. 11.) Vielfacher Zusammenarbeit ist es zu danken, dass Rudolf Bultmanns Vorlesungsmanuskript über den 2. Korintherbrief als originale Arbeit des Verfassers und zugleich als mannigfach nachbearbeiteter Beitrag (Quellenverweise, Literaturangabe usw. nach neuesten Ausgaben u. a. m.) im Blick auf die weitergehende Forschung jedem Interessierten zugänglich gemacht wurde: somit noch einmal eine Würdigung ureigenster Art für Leben und Arbeit des grossen Gelehrten, von dessen Theologie Erich Dinkler sagt, sie sei »stärker von der dem 2. Korintherbrief des Paulus inhärenten Theologie geprägt als von irgendeinem anderen Briefe oder Evangelium des neutestamentlichen Kanons, insofern es hier thematisch um »das Wort der Verkündigung« geht – ein Thema, das sich mit dem des »apostolischen Amtes« deckt« (S. 11).

O. K.

BERNHARD CASPER (Hrsg.): Des Menschen Frage nach Gott. Donauwörth 1976. Verlag Ludwig Auer. 192 Seiten. Die Frage nach Gott, die in jüngster Vergangenheit schon als gegenstandslos erklärt und deren Inhalt totgesagt wurde, erweist sich für das menschliche Denken nach wie vor als unabweisbar, auch wenn sie faktisch nicht alle Menschen berührt. Aber das Oberflächenbewusstsein der Menschen ist nicht der Massstab für das Wesen des Menschlichen. Es ist darum ein Anliegen dieses aus einer interdisziplinären Vorlesungsreihe des Fachbereichs Katholische Theologie der Universität Augsburg hervorgegangenen Buches, bei Aufnahme dieser Frage zunächst dieses Oberflächenbewusstsein durch einen philosophischen Denkansatz zu durchstossen, der den unberechtigten Autonomieanspruch des modernen Denkens kritisiert. Deshalb beginnt das Buch mit drei Beiträgen philosophischer Provenienz, in denen gleichsam die Diagnose des modernen Bewusstseins erstellt und eine Öffnung für die Gottesfrage unternommen wird. So kritisiert A. Halder an Hegel und Nietzsche (»Hegel und Nietzsche; Gott als die absolute Wahrheit und die Erfahrung des Nihilismus«), dass beide, wenn auch von entgegengesetzten Positionen aus (als »Panthismus« und »Pannihilismus«), ein absolutes metaphysisches Begreifen des letzten Sinnes der Wirklichkeit intendierten und auf diese Weise das letzte Prinzip (»Geist« oder »Willen«) als blosses »Fürsich-Sein« und »selbstbezüglich« (S. 28) dachten. Demgegenüber gelte es heute, Gott als das »Für-andere-Sein« und d. h. als Freiheit zu denken, welche mit der Freiheit des Menschen in einem geschichtlich gedachten Sein in Beziehung tritt. Allerdings wird zugegeben, dass solches Sprechen von Gott »nicht nur für theologische Ohren mindestens missverständlich klingt, sondern auch für den Philosophierenden ... selber« (S. 19). Bezüglich der Negierung der Gottesfrage in der »Gott-ist-tot-Theologie« stellt J. Möller fest (»Das Ringen um einen neuen Gott«), dass der in diesem modernen Gedankenexperiment unternommene Versuch, den Gott der Transzendenz durch einen »menschlichen Gott« zu ersetzen, zunächst zu der Ambivalenz im religiösen Denken führt, entweder einen »Gottmenschen« oder einen »Menschgott« zu etablieren. In bemerkenswerten Überlegungen zum »Gott-Mensch-

Verhältnis« wird schliesslich aufgewiesen, wie solche Ambivalenz sich auch denkerisch im christlichen »Prinzip« des »Gott-Menschlichen« überwinden lässt. »Wenn Gott ein Gott der Menschen ist und der Mensch nur Mensch durch Gott ist, dann kann die Realisierung menschlichen Lebens nur vom Gott-Menschlichen her geschehen« (S. 49). Dass solcher Realisierung des Gottesglaubens auch das naturwissenschaftliche Denken nicht widersteht, zeigt Fr. Raub in sehr klaren Überlegungen zur »Frage nach Gott in der heutigen Naturwissenschaft«. Hier wird u. a. die Evolutionslehre als Beispiel einer Grenzerfahrung interpretiert, in der trotz aller Aufhellung von verbindlichen Gesetzmässigkeiten die letzten Fragen über Herkunft, Wesen und Sinn des Ganzen von der Naturwissenschaft nicht beantwortet werden können (S. 53). Deshalb liefert uns die Naturwissenschaft freilich keine Gottesbeweise (S. 59), kann uns wohl aber für Fragen des Glaubens transparent werden, wie besonders an der gelungenen Auseinandersetzung mit J. Monods »Zufallstheorie« erkennbar wird. Die Überleitung vom philosophischen bzw. naturphilosophischen Aspekt zur theologischen Fragestellung leistet B. Casper als Fundamentaltheologe, indem er »die Frage nach Gott und das Geschehen der Offenbarung« als Frage nach dem Sinn des menschlichen Daseins ausarbeitet. Dieser Sinn geht in seiner Unbedingtheit schon in der zwischenmenschlichen Begegnung auf, erfährt aber seine Steigerung in der ethischen Entscheidung und im Verhältnis zum Tod. In diesen »Differenzerfahrungen« (S. 77) geht dem Menschen »das ganze Andere« Gottes auf, das ihn immer nur als freies Geschenk in einem geschichtlichen Widerfahrnis berührt und allein im Glaubensverhältnis erfasst wird. Dass von daher »im nachhinein« die in Jesus von Nazareth geschehene dichteste Gottesoffenbarung »nicht widersinnig erscheint« (S. 94), wird man als begründete Aussage annehmen, allenfalls aber fragen können, ob diese konkreteste Gottbegegnung »im nachhinein« nur beispielgebend und ergänzend zu denken ist oder ob sie nicht vielmehr nach der Sünde den notwendigen Ursprung und Ermöglichungsgrund aller heilshaften Gotterfahrung darstellt. Was den spezifisch christlichen Inhalt dieser Erfahrung angeht, so wird er sachgemäss von der biblischen Exegese und Theologie entfaltet. Hier stellt R. Kilian zunächst die Frage nach »Gott und Gottesbilder[n] im Alten Testament«, die, dem Duktus des AT entsprechend, nicht auf die Existenz Gottes zielt, sondern »nach dem Wie« und »nach dem Wesen Gottes« geht (S. 96). Das »Wesen« ist jedoch nicht metaphysisch zu denken, sondern (besonders nach Ex 3, 14) als in der Erfahrung sich ereignende »machtvolle und hilfreiche Gegenwart für die Zukunft«, die dem Menschen aber unverfügbar ist und nicht einfach aus dem Denken abgeleitet werden kann. Die abschliessende Aussage, dass Gott für das Verständnis des AT Mysterium bleibt, wäre in ihrer Allgemeinheit von der Dogmatik her dahingehend zu ergänzen, dass das Mysterium auch seine erkenntnisoffene und inhaltlich bestimmte Seite hat. Dies zeigt in diesem Band eindrucksvoll die am ausführlichsten gehaltene neutestamentliche Abhandlung von E. Neuhausler über die »Gotteserfahrung Jesu, ein Interpretament seiner Weisungslehre?«, in welcher der Autor mit einem heute selten gewordenen kritischen Urteil gegenüber der historisch-kritischen Forschung (S. 122) und der »hermeneutischen Auslegung« (S. 142) mit ihrer Tendenz zum Verschweigen »nicht konforme[r] neutestamentliche[r] Aussagen« das Unableitbare und Einzigartige der Gotteserfahrung Jesu u. a. aus seinen Gleichnissen zu erheben sucht. Er findet in ihnen eine Gottesvorstellung an-

gelegt, die keineswegs als »Interpretament für die Radikalisierung der Nächstenliebe« (S. 147) zu gelten hat, sondern als Zugewandtheit Gottes zum Menschen zugleich einen das Menschliche transzendierenden »unendlichen Anspruch« (S. 161) beinhaltet. Ein solcher Anspruch erfordert auch eine ins Unendliche ausgreifende Antwort, die nicht identisch sein kann mit der im endlichen Bereich zu erfüllenden Bruderliebe. Die philosophischen und bibeltheologischen Überlegungen finden ihren Abschluss in dem Beitrag von K. Forster über die »Pastorale[n] und gesellschaftliche[n] Dimensionen der Gottesfrage«. Von der Diagnose der gegenwärtigen Glaubenssituation ausgehend und sie mit reichem statistischen Material belegend, ermittelt der Pastoraltheologe Grundsätze zur Steuerung der »Identitäts- und Relevanzkrise in der Verkündigung«, die zunächst stark auf die Notwendigkeit einer lebendigen Verwirklichung der Kirche dringen. Aber es wird dabei nicht verkannt, dass diese Notwendigkeit mit der Forderung nach einer ursprünglichen Verleben-digung des Gottesglaubens Hand in Hand gehen muss. So gewährt dieses Werk trotz seiner Gedrängtheit nicht nur einen instruktiven Einblick in die vielschichtige theologische Problematik der modernen Gottesfrage, sondern weist auch die Richtung auf Lösungen dieser Problematik in einem verantworteten Glauben. Diese Ausrichtung hätte durch einen dogmatisch-systematischen Beitrag, der die Antwort des kirchlichen Glaubens und darin das trinitarische Moment als *specificum christianum* herausstellte, sicher noch gewonnen.

Leo Scheffczyk, München

JAMES L. CRENSHAW / JOHN T. WILLIS (Hrsg.): *Essays in Old Testament Ethics* (J. Philipp Hyatt in Memoriam). New York 1974. Ktav. XXXVI und 287 Seiten.

Ein Band des Gedenkens für einen hier weniger bekannten Alttestamentler der Vanderbilt University, J. Philipp Hyatt, verstorben Ende 1972. Das einende Thema der Beiträge sind Fragen nach der Ethik des AT und des nachbiblischen Frühjudentums, einschliesslich eines Aufsatzes zur »Ethik der Erwählung« bei Lukas. 14 Beiträge nehmen sich der Thematik an und bilden ein recht wertvolles Ganzes, das hohen wissenschaftlichen Ansprüchen genügen kann, zugleich aber auch dem aus seiner gegenwärtigen Situation fragenden »Laien« Anregungen bietet.

Georg Fohrer, »The Righteous Man in Job 31«, zeigt, dass der Verf. von Ijob 31 der Form nach eine Weisheitslehre benutzt, aber sie durch starke Bindung des äusseren Verhaltens an die innere Ausrichtung überhöht. James Crenshaw handelt über Kohelet 3, 11, Herbert May, »Aspects of the Imagery of World Dominion and World State in the OT«, vor allem nach Djesaja und den Psalmen. Hans Walter Wolff steuert einen Beitrag zum Generationenproblem im AT bei, der in seiner »Anthropologie« deutsch zu finden ist. Dennis J. McCarthy, »The Wrath of Yhwh and the Structural Unity of the Deuteronomistic History«, sieht die deuteronomistische Geschichte als wohlstrukturiertes Ganzes an, im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung, es handle sich um eine Ineinanderarbeitung vieler verschiedener Quellen. McCarthy untersucht die »Zornesformel« als wiederkehrendes Leitwort und sieht darin den göttlichen Aufruf zur Umkehr. Sheldon Blank, »The Prophet as Paradigm«, behandelt die »Confessiones« des Jeremia, die er nicht als öffentliche Liturgien nimmt, sondern als persönliche Bekenntnisse, die durch ihre »Veröffentlichung« paradigmatischen Charakter erhielten. William Stinespring nimmt eine alte Diskussion zwischen

dem geehrten Verstorbenen und sich auf, in der die Frage nach Einheit und Redaktion des Hoseabuchs wieder aufgerollt wird. Auch wenn die Trost- und Hoffnungsworte aus nachexilischer jüdischer Redaktion stammen, so sollen sie doch, sagt Stinespring, sehr ernst genommen und von der Forschung gebührend berücksichtigt werden. John T. Willis zeigt an Pss 15 und 24 »Ethics in a Cultic Setting«. Brian Kovacs fragt nach einer möglichen Klassen-Ethik in den Sprüchen. Lou H. Silberman, Judaist in Vanderbilt, vergleicht die jüngste Vergangenheit mit der Ethik der Apokalyptik: »The Human Deed in a Time of Despair – The Ethics of Apocalyptic«. Bubers »Prophetie und Apokalyptik« und Gollwitzers Kriegsgefangenenbericht dienen als Ausgangspunkt der kurzen Diskussion. Walter Harrelson geht ebenfalls nur sehr kurz auf die Bedeutung des Genres der »Letzten Worte« für die zwischentestamentliche Ethik ein. Samuel Sandmel schreibt über »Virtue and Reward in Philo«. Millar Burrows, »Old Testament Ethics and the Ethics of Jesus«, vergleicht beide und kommt zu dem Ergebnis: »Abgesehen von der besonderen Aufforderung zur Entsagung hinsichtlich der unmittelbar einbrechenden Krisis, war es im wesentlichen die Ethik des AT, die Jesus lehrte, zwar mit einer Akzentverlagerung, aber ohne Veränderung der Substanz. Sogar seine radikalsten Forderungen können in einer Krise oder »apokalyptischen Situation« anwendbar sein. Es ist in der Tat angemessen, zu fragen, ob irgend etwas, das normales soziales Leben voraussetzt, für den heutigen Zustand der Welt relevant sein kann... Soweit wir wissen, hat Jesus nie ausdrücklich Krieg oder Sklaverei oder Ungleichheit der Rasse oder des Geschlechts verurteilt. Er bestätigte und verbreiterte ein Grundprinzip, das schliesslich und folgerichtig verlangt, solchen Übeln ein Ende zu machen... Er gab die Richtung an, in der Lösungen gesucht werden müssen...« (242). Der wichtigste Beitrag des Bandes, besonders in diesem Rahmen des Rundbriefs, scheint mir der hochinteressante Aufsatz von James A. Sanders, Union Theological Seminary, New York, zu sein. »The Ethic of Election in Luke's Great Banquet Parable« zu Lukas 14 setzt sich zunächst mit jüngeren Deutungen des Gleichnisses auseinander, um dann vermittels der von Sanders propagierten Methode des »comparative Midrash« nach den Materialien zu fragen, die Lk im Gleichnis vom grossen Gastmahl verarbeitet hat. Das ist zum einen Dt 20, 5–8 (diejenigen, die vom Kriegsdienst im heiligen Krieg ausgenommen sind) und Texte aus Qumran, die anhand von Lev 21, 17–23 auflisten, wer in den Kern der Gemeinde keine Aufnahme finden kann. Sanders sieht nun in den Worten Jesu bei Lk 14 eine bewusste Umkehrung der Gästeliste und des Sitzarrangements, wie diese in Qumran ganz im Sinne der In-group gehandhabt wurden. Jesus übt eine scharfe prophetische Kritik am In-group-Verhalten derjenigen, die sicher sind, als einzige an der Tafel des Reiches Gottes zu sitzen. Lukas nimmt dieses Gleichnis in die Interessen und Funktionsbezüge seiner Zeit hinein und verändert damit ungewollt die ganze Stossrichtung der Worte Jesu. Sie sind jetzt nicht mehr prophetische Kritik innerhalb einer Gemeinde, sondern sagen geradezu das Gegenteil, dadurch dass sie durch »statischen Transfer« der Gemeinde des Lukas dienstbar gemacht werden, wo sie nun bedeutet: »Die Juden haben sich dagegen entschieden, und die Heiden sollen hereingeholt werden«. Sanders benutzt dieses Beispiel, um mehr Optimismus bei der Wiedergewinnung der ursprünglich-eigenen Stimme Jesu aufkommen zu lassen. Das heisst in anderen Worten, dass gerade jene Worte Jesu, die uns sehr scharf als antijüdisch in den Ohren

klingen, authentisch sein mögen, jedoch sehr anders gemeint waren, als sie von den Redaktoren der Evangelien für ihre aktuellen Bedürfnisse bei der Lostrennung der Christen von den Juden eingesetzt wurden. Was bei Jesus prophetisch-kritische Funktion innerhalb einer und derselben Gemeinschaft hatte, das wurde bei seinen Nachfolgern zu einer ganz auf die fraglos positive Konstituierung der jungen Gemeinde ausgerichtete Bestätigung des Eigenen, verbunden mit einer unreflektierten Ablehnung der anderen, die nicht zu dieser Gemeinde gehören. Qumran, das zeigt Sanders in diesem und anderen Beiträgen auf, verwendet dieselbe Hermeneutik wie die junge Kirche: Alle Kritik wendet sich an die anderen, die aussen stehen. Es gibt da keinen »prophetischen Realismus« oder eine prophetische Kritik, die sich auf die innen richten würde und sie selbst auch nur reflektierend in Frage stellen könnte. Hier liegt ein hochbrisanter Ansatz zu einer neuen Verhältnisbestimmung der »ipsissima vox Jesu« und der Hermeneutik der Evangelien und der frühen Kirche, die auch unabsehbare Folgen für eine Neubestimmung des Verhältnisses von Christentum und Judentum haben wird. Dieser Ansatz ist hierzulande, in der wissenschaftlichen Exegese und im christlich-jüdischen Gespräch, völlig neu und auch nicht einmal ansatzweise aufgenommen.

Michael Brocke, Regensburg

OSCAR CULLMANN: Der johanneische Kreis. Sein Platz im Spätjudentum, in der Jüngerschaft Jesu und im Urchristentum. Zum Ursprung des Johannevangeliums. Tübingen 1975. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 111 Seiten.

Die nähere Explikation des Haupttitels in dem Zusatz »Sein Platz usw.« zeigt dem aufmerksamen Leser schon in etwa an, wohin das Unternehmen führen wird.

Der schmale Band besticht durch die Reichhaltigkeit der Perspektiven mit ihrem unmittelbaren und mittelbaren Material, der weitgreifenden Primär- und Sekundärliteratur und den vielen damit direkt aufgewiesenen oder doch indirekt angesprochenen Bezügen, Bezugsmöglichkeiten und Fragen. Cullmann legt ein kleines, aber in jeder Beziehung meisterhaftes Werk vor, das über alles Fachliche hinaus noch durch eine flüssige Sprache, die das Lesen im besten Sinn des Wortes angenehm macht, und durch eine klar durchschaubare Gedankenführung in höchstem Mass anzusprechen vermag. Der dieser Schrift gebührende Platz in der so schwierigen Johannesforschung steht damit ausser jeder Frage, und Forschung wie Verkündigung werden dem weltweit bekannten Verfasser erneut ihren Dank wissen.

Anfragen lassen sich z. B. gewiss hinsichtlich der sehr weitreichenden Historisierungs- bzw. Rehistorisierungsversuche stellen, denen unbestreitbar die Sympathie des gelehrten Verfassers gehört. Man wird es sich aber gerade damit nicht zu einfach machen dürfen: Unseres Erachtens zu Recht verteidigt sich der Verfasser verschiedentlich gegen den Vorwurf eines »Konservatismus«. Tiefer greifen wohl die mehr grundsätzlichen Methodenfragen, also etwa: Wie steht es mit Folgerungen, die sich aus rein literaturwissenschaftlicher Arbeitsmethodik einerseits und den Wahrscheinlichkeiten einer reinen Logik andererseits nahelegen, die selbst aber in eminentem Mass nur soziologisch oder realhistorisch anzugehende und zu erfassende Sachverhalte implizieren? Mit anderen Worten: Die Nomenklatur »konservativ« oder »progressiv« für diese bzw. jene Position ist zwar verständlich, erhellt aber kaum die Probleme, die (wieder) zunehmend darin bestehen, dass man vom unbestreitbar selbstigen Boden

literarischer Zeugnisse aus sich in den »Realsetzungen« (z. B. Abfassungsort und -zeit eines Schriftstückes betreffend) weiter voneinander entfernt, als dies über einige Zeit hin zuletzt der Fall gewesen sein dürfte, wobei, um nur dies zu nennen, die »Nähe« der einen Forschungsrichtung zum historischen Jesus ebenso erstaunen lässt wie die »Ferne« der anderen. Hier könnte Cullmanns Werk unter anderem direkt wie indirekt zu Überprüfungen anreizen: ein Nebeneffekt, der gewiss nicht zu unterschätzen wäre.

Ein anschliessender, nicht weniger interessanter und in seinen Folgen vielleicht noch grössere Brisanz enthaltender Fragekreis ergibt sich z. B. aus Grössen wie denen eines esoterischen, eines heterodoxen, eines Randzonen-Judentums, und, in der konsequenten Folge, eines eben solchen Christentums: und dies rückgreifend zur historischen Täufer- und Jesusgestalt, und von diesen ausgehend wiederum bis zu einer Schrift, wie das Johannevangelium sie darstellt.

Braucht es wirklich noch die Ausführung eines einzigen Hinweises, was damit für das jüdisch-christliche Gespräch angezeigt sein kann? Wohl kaum. Vorläufig bleibt uns in dieser Hinsicht zunächst einmal die Hoffnung, dass eine christliche Theologie 1. weiss, welchen Weg sie damit beschreitet, und 2. bereit ist, die Konsequenzen (wenigstens theologisch) durchzustehen. Sie könnten alles andere als einfach sein.

O. K.

GEORG FOHRER: Die Propheten des frühen 6. Jahrhunderts, in: Die Propheten des Alten Testaments. Band 3. Gütersloh 1975. 237 Seiten.

DERS.: Die Propheten um die Mitte des 6. Jahrhunderts, in: Die Propheten des Alten Testaments. Band 4. Gütersloh 1975. 159 Seiten.

Die beiden vorliegenden Bände zu den Propheten des 6. Jh., mit denen die auf 7 Bände angelegte Reihe zu den Propheten des Alten Testaments fortgeführt wird¹, umgreifen die prophetische Verkündigung der Zeit kurz vor und während des Exils. Im dritten Band nimmt die Auslegung der Worte des Ezechiel den breitesten Raum ein. Es wird hierbei mit drei Perioden der Tätigkeit des Propheten gerechnet. Die erste Tätigkeitsperiode (vgl. Ez 3–24), die von der Berufung zum Propheten bis in die Zeit des Untergangs Jerusalems reicht und mit der Auslegung von symbolischen Handlungen begonnen und geendet hat, ist bestimmt durch die unbedingten Unheilsankündigungen über Juda und Jerusalem. In der zweiten Tätigkeitsperiode änderte sich der Charakter der Prophetie Ezechiels, insofern der Prophet auf der einen Seite zwar mit den Verantwortlichen für die Katastrophe abrechnete, auf der anderen Seite aber bemüht war, die Verzweifelten aufzurichten, weshalb seine Botschaft als eine bedingte Heilsankündigung zu bezeichnen ist. In der dritten Periode seiner Tätigkeit wandelte sich Ezechiels Botschaft zur unbedingten Heilsankündigung. Im Mittelpunkt der Verkündigung des Propheten stehen jetzt die Verheissungen der Schaffung eines neuen Israel (Ez 36–37) und die Ankündigung des äusseren Neuaufbaus Israels (Ez 48). Den Anschluss des dritten Bandes bildet die Auslegung der fünf von Obadja sich herleitenden Sprüche über Edom in Ob 1–18 sowie von Worten unbekannter Propheten über Israel (Jes 63, 7–64, 11; Jer 30, 12–15; Hos 8, 1–3; Am 9, 9–10; Jer 5, 18 f., 20–25; 3, 14–18; Hos 2, 1–3; Jer 12, 14–17). – Der vierte Band enthält in den beiden ersten Teilen die Worte unbekann-

¹ Bd. 1 u. Bd. 2, die Propheten des 8. u. 7. Jh. vgl. in FR XXVII/1975, S. 90 f.

ter Propheten der Exilszeit gegen andere Völker, welche neben einigen Sprucheinheiten in den Büchern Jesaja, Ezechiel und Zephania, vor allem in dem Komplex Jer 46–51 zusammengefasst sind, sowie Worte über Juda und Israel, die hauptsächlich in Jer 30 und 31 überliefert sind. Den Hauptteil dieses Bandes nimmt die Interpretation der Worte des unbekannten Exilspropheten »Deuterojesaja« ein, dessen Botschaft in sieben thematischen Gruppen (anstelle eines Berufungsberichts; das endzeitliche Heil; die Einzigkeit Gottes; die Erlösung Israels; Heil für Israel; das Heil und die Völker; der Knecht Jahwes) entfaltet wird. – Die Auslegung der einzelnen Texte, die jeweils in Übersetzung (mit kritischen Fussnoten) geboten werden, ist im allgemeinen knapp gehalten und beschränkt sich auf das Wesentliche, eröffnet aber gerade dadurch einen ausgezeichneten Zugang zu den Texten.

DERS.: Die Propheten des ausgehenden 6. und 5. Jahrhunderts, in: Die Propheten des Alten Testaments. Band 5. 1976. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 182 Seiten.

Der fünfte Band der »Propheten des Alten Testaments« (vgl. auch FR XXVII/1975, S. 90 f.) enthält neben einem geschichtlichen Überblick über Israel im ausgehenden 6. sowie im 5. Jahrhundert v. Chr. in sechs Abschnitten eine Auslegung von Prophetenworten aus dem genannten Zeitraum: 1. Propheten, die mehr oder weniger deutlich in den Spuren Deutero-Jesajas gehen, wozu Jesaja 34–35 und 60–62 sowie einzelne kleine Sprüche aus dem Jesajabuch (Jes 4, 2–6; 42, 8–9; 45, 8, 18–19) und aus dem Buch Zephania (3, 14–20) zu rechnen sind; 2. das Buch des Propheten Haggai; 3. das Buch des Propheten Sacharja (Sach 1–8); 4. Worte unbekannter Propheten um die Jahrhundertwende, zu denen Jes 56, 1–8; 56, 9–57, 13; 59; 66, 1–4 gerechnet werden; 5. das Buch des Propheten Maleachi; 6. Worte unbekannter Propheten des 5. Jahrhunderts v. Chr. mit eschatologischem Inhalt, die in sachlich-thematischer Abfolge dargeboten werden (Stellungnahmen zu früheren Prophetenworten; der Spruchzyklus Mich 4–5; die Verheissung endzeitlichen Heils; die Völker der Endzeit; Hindernisse und vergebliche Hoffnung auf das Anbrechen der ewigen Heilszeit; nicht-eschatologische Sprüche). — Auch dieser Band bringt wiederum eine Fülle neuer Einsichten zum Verständnis der prophetischen Literatur in Israel. Peter Weimar, Münster

JOHANNES FRIEDRICH / WOLFGANG PÖHLMANN / PETER STUHLMACHER (Hrsg.): Rechtfertigung, Festschrift für Ernst Käsemann zum 70. Geburtstag. Tübingen 1976 (Mohr/Siebeck). 650 Seiten.

»Die von Jesus verkündigte und von Paulus auf den Begriff gebrachte Rechtfertigung der Gottlosen aus Gottes schöpferischer Gnade und aufgrund von Glauben allein ist für Ernst Käsemann die Mitte des Neuen Testaments... So konnte es für die Herausgeber keine Frage sein, dass »Rechtfertigung« der Leitgedanke einer Festschrift für Ernst Käsemann sein müsse« (Vorwort). An dieser Festschrift wird deutlich, wie vielfältig und anregend das exegetische Werk des Jubilars ist. Von Wolfgang Schrage (Die Frage nach der Mitte und dem Kanon im Kanon des Neuen Testaments in der neueren Diskussion: 415–442) wird Käsemanns Mitte-These überprüft und bestätigt: »Geht man jedoch von der Sachmitte des Neuen Testaments aus, kann Christus recht nur als der Christus iustificans, als der Christus pro nobis... verkündigt werden. Solche Bestimmung der Mitte wird zwar nicht durch den ganzen Kanon gedeckt, andererseits aber mit gutem Grund von vielen Neutestamentlern als Kern-

und Brennpunkt des Neuen Testaments vertreten. Auch wenn im einzelnen die Akzente verschieden gesetzt werden, entscheidend ist die unlösliche Verklammerung von Christologie und Rechtfertigung...« (493). In besonderer Nähe zu Schrages Thematik steht der Aufsatz von Walther Zimmerli: Alttestamentliche Prophetie und Apokalyptik auf dem Wege zur »Rechtfertigung der Gottlosen« (575–592). Schon im Alten Testament, besonders bei den Propheten, lasse sich ein heimliches und starkes Hoffen auf den Gott, der die Sünder rechtfertigt, feststellen: »Prophezie schaut aus auf die iustificatio impiorum« (582). Es ist schade, dass kein Festschriftautor das zwischentestamentliche Schrifttum nach diesem Thema durchforscht hat.

Ausgesprochen schrille Töne werden von Günter Klein (Präliminarien zum Thema »Paulus und die Juden«: 229–243) angeschlagen. Er kämpft vor allem gegen Helmut Gollwitzer und Friedrich W. Marquardt und deren Auslegung des Römerbriefes. Er wirft ihnen vor, die Auschwitz-Tragödie illegitim in die Exegese des Römerbriefes hineingetragen zu haben und dadurch für ein »ungewöhnlich repressives Gesprächsklima« verantwortlich zu sein (229 f.). Ihre Maxime, wonach »christlich von den Juden nur noch so gesprochen werden« dürfe, »dass damit nicht wiederum der Weg nach Auschwitz gebahnt wird« (231), sei hermeneutisch falsch. Richtig sei vielmehr: »Auch Auschwitz präjudiziert nicht den Aussagewillen unserer Texte« (231). Zu Röm 4, 11 f. bemerkt er, »das vorchristliche Israel« trete an dieser Stelle »als theologisches Thema explizit nicht in Erscheinung« (234). Es gebe in Röm keinen auf die atl. Patriarchen bezüglichen Text, in dem diese »als Repräsentanten jüdischer Existenz figurieren« (236). Paulus sei »an einer thematisch selbständigen Erörterung des jüdischen Daseins in der Vergangenheit nicht interessiert« (237). Er werde »allein dank des Christus-Evangeliums seines Volkes inne« (241). Wenn Paulus von Israel rede, dann handle es sich um die »christologisch entschlüsselte Realität Israels« (242). So methodisch naiv, wie Klein dies in der Hitze der Auseinandersetzung schildert, sind Gollwitzer und Marquardt beileibe nicht. Klein versetzt sich durch seine extremen Formulierungen eher selbst ins Unrecht, wenn man auch zugeben muss, dass er einzelne Punkte (z. B. die christologisch entschlüsselte Realität Israels) richtig sieht. Man wird aber die antijüdische Wirkungsgeschichte bestimmter Paulusstellen nicht einfach auf die leichte Schulter nehmen dürfen! In diesem Punkt ist Gollwitzer und seinen Schülern recht zu geben.

Weit ruhiger behandelt Otto Kuss (zu Röm 9, 5: 291–303) einen für das Verhältnis Judentum–Christentum ebenfalls wichtigen Text. Ihm geht es aber nicht um das an dieser Stelle titulierte Judentum, sondern nur um die Frage, ob in Röm 9, 5 die Gottheit Christi ausgesagt werde. Er meint, dies lasse sich kaum aus dem Text herauslesen. Wahrscheinlicher sei, dass auch hier die subordinatianischen Elemente der paulinischen Christologie zum Vorschein kämen (296 f.).

Diese herausgegriffenen Aufsätze zeigen nur einen kleinen Ausschnitt aus der ausserordentlich reichhaltigen Käsemann-Festschrift. 30 Exegeten, deren Namen hohen Klang haben, scheinen als Autoren auf. Unbedingt zu erwähnen ist: Martin Hengel, Mors turpissima crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die »Torheit« des »Wortes vom Kreuz« (125–184).

Das Buch wird abgeschlossen durch eine Bibliographie der Werke Käsemanns und durch ein Register moderner Autoren und von Bibelstellen. Es wird ein Standardwerk für die Paulustheologie bleiben. Man möchte – gerade als

christlich-jüdisch Interessierter – wünschen, dass in Zukunft sich die Paulusforschung vermehrt der Erforschung auch des historischen Paulus zuwenden möge.

Clemens Thoma

HERMANN LEVIN GOLDSCHMIDT / MEINRAD LIMBECK: Heilvoller Verrat? Judas im Neuen Testament. Stuttgart 1976. Verlag Kath. Bibelwerk. 101 Seiten.

Es ist eine ausgezeichnete Idee, die Gestalt des Judas-Iskariot für das jüdisch-christliche Gespräch in Erwägung zu ziehen. Hermann Levin Goldschmidt tut dies mit Spürsinn, Engagement und Sachkenntnis. Nach seinen Beobachtungen wurde Judas im kirchlichen Raum in unheilvoller Weise vorwiegend als eine Symbolgestalt des angeblich ebenfalls an Christus gestrandeten Judentums bewertet. Er fragt vorwurfsvoll: »Weshalb wurde und wird... zwar die heilvolle Frucht des Christentums bejaht, aber Judas und das Judentum verneint und geschmäht?« (25). Er beschwört die Bibel mit ihren divergierenden Judasinterpretationen, moderne Theologen, Literaten und Psychologen, um den »Verrat« des Judas in die richtigen historischen, heilsgeschichtlichen und psychologisch-soziologischen Zusammenhänge hineinstellen zu können. Sein Urteil lautet: »Selbst dann, wenn Judas, der nun einmal Verräter genannt wird, einer gewesen wäre, ist auch er heilvoll gewesen« (27). Fasziniert zeigt sich Goldschmidt auch von einem mittelalterlichen Steinmetzen, der in der Kirche des burgundischen Vezelay nicht nur die Hängung des Judas darstellte, sondern auch seine Abnahme durch einen gläubigen Menschen (33). Der Steinmetz hatte den lukanischen Christus beim Wort genommen: »Einer von euch hat 100 Schafe und eines davon verläuft sich. Er lässt bestimmt die 99 allein und sucht das verlorene, bis er es findet. Wenn er es gefunden hat, freut er sich, nimmt es auf seine Schultern und trägt es heim« (Lk 15, 4).

Es war katastrophal, dass das Christentum den Judas und das Judentum bisher nicht oder kaum heilvoll sah und dass es den verzeihenden Christus nicht auch bezüglich des Judas und des Judentums zur Sprache kommen liess. Nur wenn die Kirche sich entschliesst, mit dem Judentum den Dialog und die heilsgeschichtliche Arbeitsteilung zu praktizieren, wird nach Goldschmidt die Zukunft heilvoll sein (26. 33 f.).

Der Neutestamentler Meinrad Limbeck unterzieht die neutestamentlichen Berichte über Judas, den Falschen (= Iskariot) einer umsichtigen Beurteilung und versucht dann, gültige Antworten an Goldschmidt zu geben. Seine exakten literarkritischen Analysen zeigen, dass Judas ursprünglich keine Symbolgestalt war, sondern eine historische Person aus dem nächsten Jüngerkreis Jesu, der bei der Verhaftung Jesu eine wichtige Rolle spielte (53). Schon für die Markusgemeinde wurde Judas zum Problem der Jesusdeutung und des Gemeindebewusstseins. Weshalb duldete Jesus diesen falschen Menschen so lange in seiner Nähe? Ist es möglich, dass auch Christen zu Verrätern an Christus werden (vgl. 55–59)? Im Gegensatz zu Mk beantwortet Mt diese Fragen bereits feindselig. Für ihn stellt Judas »im Grunde keine erschreckende eigene Möglichkeit mehr dar« (62). Die wunde christlich-jüdische Stelle scheint im Johannesevangelium auf, in dem sowohl »die Juden« (8, 44) als auch Judas (6, 64–71) als »Teufel« bezeichnet werden (81–85). Man muss die Stelle jedoch im Lichte damaliger Gemeindeprobleme sehen. Limbeck gibt zu, dass sich bereits in neutestamentlicher Zeit unterschwellige Ansätze für antijüdische Deutungen des Judas ergaben. Man sollte nicht überse-

hen, dass eine Rehabilitierung des jüdischen Volkes der Zeit Jesu »nicht ohne Auswirkungen auf Judas Iskariot bleiben kann und bleiben darf« (84).

Der Dialog zwischen Goldschmidt und Limbeck über Judas Iskariot ist ein gutes Beispiel jüdischer und christlicher Ehrlichkeit und Solidarität. Clemens Thoma

PAULUS GORDAN: Es ist der Herr. 12 Betrachtungen zu Bildern des Stuttgarter Psalters. Beuron 1976. Beuronischer Kunstverlag. 58 Seiten, 12 Farbtafeln.

Zu dieser »Kleinen bibliophilen Kostbarkeit« gibt *Frieda Weber-Krebs* ergänzend einige auch ins einzelne gehende beispielhafte Bild-Interpretationen (s. u. S. 83) nach dem zunächst folgenden ersten Beitrag (Anm. d. Red. d. FR).

Die Württembergische Landesbibliothek in Stuttgart bewahrt als eine ihrer kostbarsten Handschriften den sog. »Stuttgarter Bilderpsalter«, auf, einen Codex, der etwa in dem Jahrzehnt von 820 bis 830 in Saint-Germain-des-Près bei Paris entstanden ist und sämtliche Psalmen des Alten Testaments in der Fassung der Vulgata enthält. Als Illustration zu einzelnen Psalmversen sind in den Text über 300 farbige Miniaturen von hoher künstlerischer Schönheit und lebendiger Ausdruckskraft eingefügt, die den historischen Wortsinn bildhaft veranschaulichen und zugleich auf den tieferen Sinn, auf das eigentlich Gemeinte, nämlich auf Christus und sein Heilsmysterium hin, transparent machen sollen. In diesen Miniaturen lässt sich die Kunst der christlichen Spätantike in all ihren Entwicklungsphasen entdecken. Neben Schöpfungen aus dem italienischen und byzantinischen Raum macht sich auch der antiochenisch-syrische Einfluss deutlich bemerkbar. Damit verdient der Stuttgarter Psalter auch besondere Beachtung im Blick auf die morgenländische Bibeltheologie und ihre Rezeption durch die Theologie des Abendlandes (vgl. dazu das in diesem Band veröffentlichte Kapitel »Der Stuttgarter Psalter« [S. 57 f.]).

Paulus Gordan OSB hat es unternommen, aus der Fülle der Bildszenen zwölf Darstellungen auszuwählen und zum Ausgangspunkt einer heilsgeschichtlichen Betrachtung zu machen. Die zwölf aufeinanderfolgenden Meditationen (Der erste und der zweite Adam, Verkündigung¹, Heim-suchung¹, Anbetung der Könige, Am Ölberg¹, Vor dem Hohenpriester, Kreuzigung, Erhöhung, Christus und sein vierfaches Evangelium¹, Christus als Sieger, Christus als Weltenrichter, Christus und sein Volk) lassen vor den Augen des Lesers das gesamte Heilsdrama abrollen, indem sie einen grossen Bogen spannen vom ersten Adam des Paradieses bis zur Vollendung der Welt durch Christus, den zweiten Adam. In diesen Betrachtungen werden die Worte des Alten Bundes in Verbindung mit dem deutenden Bild transparent auf den tiefsten Sinn und das letzte Ziel der göttlichen Offenbarung: auf Jesus Christus und seine Heilstat. So gibt der Titel des Buches »Es ist der Herr« zugleich Sinn und Ziel jeder einzelnen Betrachtung an: Im betenden Umgang mit dem Wort der Schrift den lebendigen Herrn zu entdecken, so wie es die frühchristliche Kirche tat, wenn sie die Psalmen ganz im Blick auf Christus, im Licht seiner Heilstat, betete. Auf diese Weise kann uns der vorliegende Band hinführen zu einem tieferen Verständnis und zu einem besseren Beten des Psalters, der zwar immer zum festen Bestand der kirchlichen Liturgie gehörte, dem einzelnen aber oft genug fremd und spröde geblieben ist. Wir lernen hier neu verstehen, dass das Neue Testament auf verborgene Weise schon im Alten Testament als dem gemeinsamen Fundament von Juden-

¹ S. u. S. 83.

tum und Christentum enthalten ist. Auch wenn die Offenbarung der Liebe Gottes zum Menschen erst mit Jesus Christus und seiner Botschaft ins volle Licht tritt, so besteht doch eine unauflösbare Kontinuität zwischen Altem und Neuem Bund: Die Kontinuität von Verheissung und Erfüllung, von Anfang und Vollendung.

Hans-Arnold Bergheim, Freiburg i. Br.

Frieda Weber-Krebs erläutert folgende Bilder:

P. Paulus Gordan versteht es in ganz besonderer Weise und im eleganten Stil, die Bilder anhand des Psalmentextes zu interpretieren und entsprechende Stellen aus dem Alten und Neuen Testament nachzuweisen.

Zur »Heimsuchung« sei auch hingewiesen auf Abdruck und Text im vorjährigen FR (Paulus Gordan: »Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst«, Ps 84 [85], 11²).

Zur »Verkündigung« erinnert P. Gordan daran, dass die Psalmen das Gebetbuch des ganzen Gottesvolkes sind (S. 15). Die »Tituli« sollen dem Beten einen Hinweis geben, in welchem Sinne die Psalmen zu verstehen sind. P. Gordan erwähnt das Fell des Gideon, in dem der Psalmist einen Hinweis auf die zukünftige Heilsfülle der messianischen Endzeit sieht.

P. Gordan bemerkt ferner, dass Maria statt des Buches die Spindel (nach den Apokryphen) im Schoss birgt (S. 16 f.). Sie ist nicht als zarte Jungfrau dargestellt, sondern sie webt »parzenhaft an dem Geschick der Welt oder spinnt, eine neue Ariadne, an dem roten Faden, der die Menschheit aus dem Labyrinth der Sünde (wieder) herausführen soll...« – Zudem wird an den Vorhang des Tempels erinnert, an dem Maria arbeitet, und an das nahtlose Kleid des Herrn.

Zu dem Bild »Am Ölberg« (S. 25 ff.), einem anderen Beispiel: Statt des stärkenden Engels erscheint die Hand Gottes. Die Deutung des Autors bezieht sich auf die Stellen des Alten Testaments, in denen Gott in seiner Erscheinung die Gestalt von Engeln annimmt (vgl. Gen 18, 1–3³).

Zu: »... sein vierfaches Evangelium« (Psalm 67, 12). Dieses Bild ist eingefügt in den Psalm, der den Wüstenzug des Gottesvolkes zum Thema hat (S. 42). »Der Herr gibt aus das Wort« (Psalm 68, 12 [S. 42 f.]). (Das vom Sinai ausgehende Wort⁴.)

Der Bildzusammenhang weist auf die vier lebenden Wesen hin (Ez 1, 10⁵; 10, 14⁶) sowie auf die entsprechende Symbolik in der Offenbarung des Johannes 4, 7⁷ (Christus, das Wort), in deren Mitte P. Gordan als Abschluss der Betrachtung die letzten Worte des Psalms zitiert:

² Vgl. FR XXVII/1975. S. 16 ff.

³ Und der Ewige erschien ihm bei den Terebinthen von Mamre, als er um die Tageshitze am Eingang seines Zeltes sass. Da hob er seine Augen und sah: da standen drei Männer vor ihm. Und da er's sah, eilte er ihnen vom Eingang des Zeltes entgegen, und warf sich hin zur Erde und sprach: »O Herr, wenn ich doch Gunst gefunden in deinen Augen, so geh doch nicht an deinem Knecht vorüber!« (Vgl. dazu: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai [K. Torczyner], Jerusalem 1954. Erstes Buch, S. 47.)

⁴ Vgl. Ps 68, 8 f. Gott, als vor deinem Volk du auszogest, herrschtest in der Wildnis... vor Gott – der Sinai war's.

⁵ Die Gestaltung ihrer Gesichter aber war: Ein Menschengesicht, ein Löwengesicht zur Rechten bei den vieren, ein Stiergesicht zur Linken bei den vieren und ein Adlergesicht bei den vieren (a. a. O., Anm. 2: 3. Bd., S. 345).

⁶ Und vier Gesichter hatte jedes; das Gesicht des einen war das eines Kerubs (Grosstiers), das des zweiten das Gesicht eines Menschen, das dritte Löwengesicht und das vierte ein Adlergesicht (a. a. O., S. 369).

⁷ Das erste Wesen gleich einem Löwen, das zweite Wesen gleich einem Stier, das dritte Wesen hatte ein Gesicht wie das eines Menschen, und das vierte Wesen gleich einem fliegenden Adler (vgl. Deutsche Ausgabe der Jerusalemer Bibel. Herder 1968).

Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

»Er lässt seine Stimme erschallen, seine gewaltige Stimme. Preist Gottes Macht. Seine Hoheit erstrahlt über Israel. Hoch in den Wolken erstrahlt seine Macht. Furchtbar ist Gott an seiner heiligen Stätte, Israels Gott; er verleiht seinem Volk Stärke und Macht. Gott sei gepriesen.«

MARTIN HENGEL: Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte. Tübingen 1975. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 144 Seiten.

Der Tübinger Neutestamentler untersucht mit der ihm eigenen Gründlichkeit und Weite des Blickfelds eine Thematik, deren Aktualität sich zwar wandeln mag, die aber nach dem nun einmal eingeschlagenen Weg der Geschichte des Christentums nie mehr aus der ersten Linie des fragenden Glaubensinteresses zurücktreten wird. So gibt der Verfasser einen ausgezeichneten Überblick über wohl alle für ein urchristliches Sohn-Gottes-Verständnis und -Bekenntnis relevanten Grössen der religionsgeschichtlichen Vor- und Umwelt des Neuen Testaments. Es ist sein besonderes Anliegen, neutestamentliche Exegese, Religionsgeschichte und systematische Theologie im Verein mit dem hermeneutischen Bemühen zusammenzuführen.

Dies alles ist natürlich gleichermassen für christliche Theologie wie für das christlich-jüdische Gespräch von allergrösster Bedeutung (hierzu wie zu dem folgenden vgl. auch unsere Besprechung zu Küng/Lapide, Jesus im Widerstreit, s. u. S. 115 f.).

Hengel legt aber nicht nur eine materialmässig einen ausgezeichneten Überblick gewährende Arbeit vor. Er führt die Diskussion in das (oben umschriebene) Anliegen einer Zusammenführung von Exegese, Religionsgeschichte und Systematik hinein, wobei – vor allem gegen Schluss der Darlegung – das hermeneutische Bemühen zur Entfaltung kommt. Manche »Gegensätzlichkeit«, die zuvor stärker hervortritt, wird dort im Grunde – mindestens unseres Erachtens – in gewisser Weise »entschärft«, und das scheint uns eben gut und sachlich ebenso folgerichtig wie notwendig. Denn entscheidend ist, dass Fragen und Antworten sich in den angewandten kategorialen Dimensionen entsprechen. Ein Beispiel: Wenn die Frage, ob Jesus »Sohn Gottes« sei, *sinnvoll gestellt und ebenso beantwortet* werden soll, dann müssen Fragesteller und Antwortgeber ihren Horizont kategorial auslegen: das heisst, sie müssen sagen, welche (z. B. philosophisch usw. zu benennenden) Kategorien für sie Gültigkeit besitzen. (Über das Warum oder das Warum-nicht kann man dann, falls nötig, in der entsprechenden begrifflichen und analytischen Klarheit und Trennung – nämlich von der zuerst gestellten Frage – weiter verhandeln, um die Hintergründe der Einigkeit oder Uneinigkeit ans Licht zu bringen). Werden diese Zusammenhänge nicht berücksichtigt, so kommt es zu ebenso end- wie aussichtslosen Auseinandersetzungen, bei denen man bald übereinstimmt, bald wieder einen wesentlich erscheinenden Dissens feststellt und im einen wie im anderen Fall nicht recht zu sagen weiss, warum dem im einen Mal so, im folgenden wieder anders ist, sobald man sich über mehr als über ein jeweiliges Detail Rechenschaft abzuliegen versucht.

Konsequent erhellt also aus der überzeugenden und umsichtigen Darlegung des religionsgeschichtlichen Materials durch unseren Verfasser, dass das frühe Christentum *in einer aus Welten (der Deutung) bestehenden Welt* (so unsere Formulierung, in einem gewissen Anschluss an Jaspers) völlig folgerichtig und ebenso soziologisch wie

psychologisch erklärbar und deshalb in höchstem Mass wahrscheinlich, nicht bestrebt sein konnte, eine bestimmte und einzige kategoriale Aussage über Jesus als einzige und letztverbindliche Prädikation zu propagieren, sondern sich bemühte, in jedem sich eröffnenden (z. B. durch Mission usw.) Bereich die obersten und letztgültigen Kategorien für die Aussage über Jesus, seine Verkündigung, sein Gott-Verhältnis, seine Person (und Gottes »Person« in ihm) in einen jede andere Grösse ausschliessenden Sinn und Dienst zu nehmen. Es ist nur die Konsequenz, dass schliesslich unter der Voraussetzung (Behauptung) der Verbindlichkeit eines (natürlich unter Einschluss und nicht im Absehen von »Physikalität« als einer analogieverhafteten Präfiguration einer in die Totalität des Seins reichenden Metaphysik-Ontik, welche in Metaphysik-Ontologie letztverbindlich aussagbar wird) Welt-bildes die Kategorien nicht mehr variabel, sondern »festgefügt« und hierarchisch aufgebaut bzw. geordnet werden. Und es ist die Konsequenz, dass »Jesus« von jetzt an (also von einem bestimmten Zeitpunkt der so verlaufenden Theologiegeschichte an) seine Letztverbindlichkeit nicht mehr durch Einnahme der in einem raschen Wechsel sich anbietenden Prädikationen, sondern durch die Fixation auf die als höchstgültig erachtete (im Sinn des zugrunde liegenden kategorialen Aussagesystems) erhält und fortan behält.

Der entscheidende Unterschied zwischen der Vergangenheit und der Gegenwart (sich vollziehender Theologie) liegt nun aber doch wohl darin, dass wir heute ein kritisches Bewusstsein und damit eine Möglichkeit zu kritischer Reflexion (und das bedeutet zugleich »Distanz« zu »objektmassiger« Verhandlungsweise) *über diese Prozesse als solche* haben oder doch mindestens haben können. (Dass dies nicht einfach »gegeben« ist, sondern erarbeitet werden muss, macht ja eine der entscheidenden Schwierigkeiten aus, der viele Missverständnisse entspringen, weil aus der Vorstufe des kritischen Bewusstseins dessen »Relativitäten« bzw. »Relativierungen« nicht als positive Grössen erkannt und deshalb wiederum nicht anerkannt werden können.)

Die heutige Situation ähnelt aus vielfältigen Gründen wieder der urchristlichen: Die alles beherrschende und durchdringende Einheit eines christlichen Weltbildes ist auseinandergesprengt, und dies gilt auch dort, wo das Christentum in irgendeiner Weise noch ansonsten vorherrschend oder doch mitbestimmend sein mag, ja es gilt dies sogar für geradezu alle Innenbereiche des Christentums selbst. Dass die Konsequenzen aus einer derartigen Situation – auch in dem uns beschäftigenden Zusammenhang – keineswegs als bedrohlich erachtet werden müssen, das danken wir vorderhand ebenso dem Beispiel des Urchristentums wie der neutestamentlichen Wissenschaft, welche uns diesen Sachverhalt erkennen lehrt.

Christliche Theologie wird also vor der Aufgabe stehen, wie und in welchen Kategorien sie im Hinblick auf welche Fragestellungen die *Unüberbietbarkeit* des Ereignisses »Jesus« in seinen verschiedenen Dimensionen zu explizieren vermag. Denn in dieser »Unüberbietbarkeit« (wie immer sie dann einzeln zu erklären sei) liegt doch das Unikum des ganzen Christentums, insoweit es wirklich sich auf Jesus als auf die Mitte seiner Offenbarungstheologie und dem für sie sich darin anzeigenden und darin verbürgten Offenbarungsgeschehen beziehen will. Der Beitrag Hengels, in dessen Verfolgung wir einige der dort schon angezeigten Linien auf dem hermeneutischen Schnitt zwischen neutestamentlich-religionsgeschichtlicher Erhebung und theologisch-systematisierender Aus-

führung ausziehen suchten (soweit dies in der Kürze hier möglicher Andeutungen vollziehbar ist), dürfte ausserordentlich ertragreich wirken, wenn man es versteht, sich auf ihn einzulassen. Hengel unterstreicht abschliessend noch einmal die Bedeutung der Kategorie »Sohn Gottes« für eine christliche Theologie. Immerhin wird man aber eine genaue Lektüre dessen, was dort gesagt ist, nachdrücklichst empfehlen dürfen.

O. K.

OTFRIED HOFIUS: Der Christushymnus Philipper 2, 6–11. Untersuchungen zu Gestalt und Aussage eines urchristlichen Psalms. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, hrsg. von M. Hengel, J. Jeremias, O. Michel, Band 17). Tübingen 1976. Verlag J. C. B. Mohr. 118 Seiten.

Die Studie enthält folgende Abschnitte: I. »Bis zum Tod am Kreuz« (S. 3–17); II. Die universale Huldigung (S. 18–55); III. Gedankengang und Skopus des Christushymnus (S. 56–74); IV. Der Skopus des Christushymnus und der Hebräerbrief (S. 75–102); Anhang: Übersetzung des Hymnus (S. 103). — Dies sind die durch den Verfasser gewählten Hauptabschnittsüberschriften; zu bemerken ist, deutlichkeitshalber, dass sachlich unter II. der Textabschnitt Phil 2, 9–11 behandelt wird, während der Gesamthymnus in Abschnitt III. vorgestellt wird. Für den auch nur bescheidenen Kenner der Diskussion um den »Christushymnus« des Philipperbriefs zeigt sich in den oben vorgestellten Überschriften bereits an, wie *das Interesse* der Untersuchung orientiert ist, für deren Vorlage man dem Verfasser — unbeschadet einzelner Differenzen — ausserordentlich dankbar sein darf. Dieser Dank ist hier nicht als »Füllsel« irgendwelcher Art eingesetzt: er bezieht sich vorab 1. auf die neu beigebrachten oder doch neu erhobenen literarischen Materialien (vgl. dazu etwa die S. 41–55), und 2. auf den Versuch, diesen »Psalm« als ein Beispiel urchristlicher literarischer Gestaltung in neuer Sicht (formal wie inhaltlich, vgl. S. 4–17; dazu dann der Bezug zu und die Abgrenzung gegenüber dem Hebräerbrief, vgl. S. 75 ff.) vorzustellen, wobei den Fragen des »Hintergrundes« (vgl. S. 41 ff.) eine besondere Bedeutung zukommen muss.

Gerade bei überaus hoher Anerkennung dieser Leistung muss aber doch sehr deutlich bleiben — oder, falls es das nicht ist, so sollte es das werden –, dass gerade in dieser so schwierigen Materie, wie Phil 2, 6–11 (mit — nicht nur literarischem, wie sich verstehen sollte — »Kontext«) sie darstellt, gegenwärtig *ungleich stärker als anderswo nur beispielhafte Durchführungen möglich* sind, die den Charakter eines »Beispiels« in genau zuzumessender Relativierung auf sämtliche veranschlagungsmöglichen Komponenten einerseits ebenso beanspruchen können, wie sie diesen (Charakter) auf der anderen Seite eben schwerlich zu überschreiten vermögen. (Dass eine solche Aussage wie die soeben unsererseits gemachte für gewöhnlich in ihren Folgeansprüchen nur schwer oder gar nicht »geortet« werden kann, spricht natürlich auch für sich.)

Konkret: manche Zuspitzung, wie sie seitens des Verfassers z. B. gegenüber Lohmeyer oder Grässer (zu letzterem, der eine »Antwort« inzwischen nicht schuldig blieb, vgl. in der vorliegenden Studie etwa die »geharischte« Anmerkung 43 auf S. 85 f.) vorgenommen wird, erscheint mir sachlich weder so stark gerechtfertigt noch nötig, wie sie vorgetragen wird — und überdies dem ansonsten durchaus überzeugenden Entwurf eher schädlich oder abträglich als förderlich. Das ist meines Erachtens zu bedauern, denn wie jede Erfahrung lehrt, wird mit »Zuspitzungen« gewöhnlich mehr aufs Spiel gesetzt

als man meint. Und es wäre schade, wenn die ausserordentliche positive Leistung des Verfassers sich selbst beeinträchtigte, zumal er in zahlreichen traditionell verhärteten Einzelfragen mit vielen feinsinnig-differenzierenden und alte Gegensätze überwindenden Sichtweisen aufzuwarten versteht.

O. K.

JOACHIM ILLIES (Hrsg.): *Brudermord. Zum Mythos von Kain und Abel*. München 1976. Kösel-Verlag. 188 Seiten.

Von verschiedenen Seiten wird hier der Versuch unternommen, des Menschen in seiner Vielfalt und in seiner Wahrheit ansichtig zu werden. Die Grundlage für die weitgespannten Überlegungen bildet der biblische Bericht von Kain und Abel. Dadurch wird ein Blick hinter die Fassaden unserer üblichen und geläufigen Vorstellungen vom Menschen ermöglicht.

Dabei wird deutlich, wie tief der Drang nach Rivalität und Konkurrenz in uns allen steckt und wie dadurch eine ruhige und gelassene Anerkennung des Mitmenschen blockiert wird. Wir sind alle vom Gift des Vergleichens durchsetzt und können die auf uns zukommende Enttäuschung und Zurücksetzung nicht ertragen. Der »Kain in uns« (37) reagiert sehr heftig und unreflektiert und zerbricht rasch die Schranken, die das Nachdenken über uns und die Distanz zu uns selbst (63) uns verschaffen möchte. Damit verfehlen wir unser Menschsein, weil wir den Mitmenschen nicht mehr verantwortlich in unsere Überlegungen und unser Tun einbeziehen (14; 65).

Bei Kain führt dieses auf Ausschaltung des Mitmenschen gerichtete Denken zum Mord. Sein Handeln nötigt uns, über Macht und Möglichkeit des Bösen in uns und unter uns nachzusinnen. Dabei darf man auf der einen Seite – trotz der heute vielfältigen Proteste – nicht versäumen, vom Bösen im Menschen auszugehen (42), auf der anderen Seite muss aber betont werden, dass »der Mensch ›diesem Bösen‹ nicht zwangsweise anheimfällt« (42). Neben der Realität der Sünde bleibt die Möglichkeit der Entscheidung (38). Doch darf dies nicht zur Verharmlosung dieses Faktors führen. »Wer realistisch die Welt betrachtet, kann nicht der Ideologie von einer ›friedfertigen Natur‹ des Menschen anhängen« (53). In einer erschütternden Weise wurde dies in einem durch einen Blindtest offenbar, den der bekannte Wissenschaftler Leopold Szondi auf Bitten eines israelischen Psychiaters abfasste. In seinem Gutachten hiess es unter anderem: »Der Mann ist ein Verbrecher von einer unstillbar tötenden Gesinnung. Seine Gemeingefährlichkeit wird durch das autistische Macht-Ich und die Projektionsbereitschaft noch gesteigert. Zu bemerken wäre noch, dass wir in unserer 24jährigen Testpraxis unter mehr als 6000 gedeuteten Testserien keine einzige fanden, die den autistischen Kain in dieser Quantität und Dominanz gezeigt hätte. Es handelt sich somit um einen fast einzigartigen Fall.« (50) Erst ein Jahr später erfuhr Szondi, dass er – *Adolf Eichmann* getestet hatte. [Hervorhebung d. Red. d. FR] Es ergibt sich, dass mit einer Bagatellisierung des Bösen nichts Gutes erreicht wird. »Böses lässt sich nicht dadurch aus der Welt schaffen, dass man es leugnet.« (54) Diese schmerzliche Betretenheit verursachende Aussage bedeutet zweierlei. Einmal gilt es das Böse und den Bösen vollbringenden Menschen zu unterscheiden. Denn mit der Vernichtung eines Menschen oder einer Menschengruppe wird dem Bösen nicht Schach geboten; es wird dadurch dem Bösen nur neue Unterstützung zuteil. Gott schützt nämlich ausdrücklich den Versager und eröffnet ihm dadurch eine neue Chance (66); denn auch der Mörder

ist mehr als seine Tat und wird nicht zum Freiwild. Und fürs andere ergibt sich der Auftrag, in einem unermüdlichen, zähen Ringen gegen den »Kain in uns« (56) anzugehen. Denn nur durch diesen wachen und beharrlichen Kampf, zu dem auch Selbstüberwindung und Verzicht gehören, kann es gelingen, dass wir Menschen werden und bleiben und unseren Mitmenschen zum Bruder machen.

Dieses Buch vermittelt nicht nur eine weitgefächerte Anregung, sondern es setzt Akzente, aus denen Konsequenzen für Denken und Handeln sich ergeben. So leistet es einen entscheidenden Beitrag zur Verwirklichung unseres Menschseins. Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall

KARL KERTELGE (Hrsg.): *Rückfrage nach Jesus. Zur Methodik und Bedeutung der Frage nach dem historischen Jesus (Quaestiones disputatae 63)*. Freiburg–Basel–Wien 1974. Verlag Herder. 223 Seiten.

Für das christlich-jüdische Gespräch ist die Rückfrage nach dem historischen Jesus von besonderer Bedeutung.

Seit dem Zeitpunkt, da E. Käsemann eine »neue Frage nach dem historischen Jesus« als Forderung erhob (1954), ist das gegen die Bultmannsche Richtung gewendete Interesse der christlichen Exegese am historischen Jesus ständig im Wachsen begriffen. Aber, wie manche diesbezüglichen Veröffentlichungen zeigen, ist für die Theologie wie für den Glauben noch nicht viel gewonnen, wenn das dürftige Bultmannsche »Dass« der Existenz des historischen Jesus mit allerlei Einzelheiten aus der vorösterlichen Geschichte aufgefüllt wird, die menschlich ungemein interessant sein mögen, aber deren theologische Relevanz nicht erkennbar wird. Deshalb verdient es Anerkennung, wenn in diesem Buch, das die Referate der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler vom Frühjahr 1973 zusammenfasst, die Frage nach dem historischen Jesus neuerlich aufgegriffen und methodologisch wie theologisch ausführlich erörtert wird.

Die methodischen Probleme und Schwierigkeiten dieses »Rückgangs« werden von F. Hahn und Fr. Mussner eingehend ausgearbeitet. Der evangelische Theologe F. Hahn geht in seinen »Methodologischen Überlegungen zur Rückfrage nach Jesus« (S. 11–77) nicht nur auf die den Historiker interessierenden Fragen nach der Selektion der Stoffe, nach Umfang und Bedeutung des Interpretationsprozesses des Überlieferungsgutes und nach den Kriterien für eine sachgerechte Rekonstruktion des vorösterlichen Jesus ein, er bietet unter Auswertung dieser Prinzipien auch »Anhaltspunkte für ein Gesamtbild der vorösterlichen Geschichte Jesu«, die letztlich alle auf ein umfassendes Neuheitserlebnis hinweisen, welches sich »im Gegenwärtigwerden des Heiles« (S. 45) im Wirken und an der Gestalt Jesu artikulierte. Interessant und wohl-tuend ist die Art und Weise, wie Hahn diese historisch-kritische Frage nach dem vorösterlichen Jesus von der dogmatischen Frage nach dem »vere homo« abhebt, deren sich Exegeten heute auffallend häufig annehmen, ohne die dogmatischen Implikationen dieser ihrer Fragestellungen zu bedenken. So ist es nicht überraschend, wenn Hahn am Ende vor unreflektierter Aktualisierung und vor der Einführung moderner Verstehenskategorien in die Frage nach dem historischen Jesus warnt. Dem entspricht auch die Feststellung: »Hier muss Ernst damit gemacht werden, dass die isolierte Darstellung der vorösterlichen Geschichte... für sich allein keine theologische Funktion hat« (S. 72). Dass die Überwindung der »Isolation« nur im Glauben der Kirche möglich ist, wird am Schluss des Beitrags nachdrücklich betont.

Fr. Mussner geht dieselben methodologischen Fragen (S. 118–147) unter einem anderen Aspekt an, innerhalb dessen nicht so sehr das Zweiteilungsprinzip »historischer Jesus-Christus des Glaubens« beherrschend ist, sondern die Disjunktion »Jesus und der Text«. Obgleich dieses Schema zunächst nur eine Formalisierung der Fragestellung zu erbringen scheint, wird doch seine Ergiebigkeit bald deutlich, insofern unter diesem Blickwinkel die sprachlichen Prozesse, in die das Jesusgeschehen eingegangen ist, verdeutlicht und in ihrer Relevanz stärker zur Geltung gebracht werden können. Das Anliegen ist näherhin darauf gerichtet, »vom Niveau der schriftlichen Texte über die Barriere ihrer Verschriftlichung methodisch gesichert in das Stadium ihrer Mündlichkeit zu gelangen« (S. 120), was durchaus als Weg zum historischen Jesus anerkannt werden kann. Unter diesem vorzugsweise linguistischen Aspekt erscheinen die Faktoren, die den Traditionsprozess »von Jesus zum Schlussredaktor« bestimmten, differenzierter und die Möglichkeiten zur Veränderung eines Jesuslogions zahlreicher; aber es werden ebenso die Kräfte der Konsistenz und Bewahrung des Ursprünglichen sichtbar (S. 130), die z. B. auch dem Widerspruch von seiten religionsgeschichtlicher Ableitungen standhalten können. Die umsichtig geführte Analyse erbringt eine Erweiterung der formgeschichtlichen Arbeit, in der noch sehr viel »Ungedachtes« eingeschlossen liegt.

Die Frage nach den »Kriterien für die historische Beurteilung der Jesusüberlieferung in den Evangelien« (S. 78–117) wird von Fr. Lentzen-Deis noch einmal spezieller gestellt und zunächst vorbereitend mit einem Überblick über die bisher aufgestellten Kriterien beantwortet. Die heute herausgearbeiteten Kriterien (wie der »Ausgang von möglichst alten, gesicherten Quellen«; das »Unähnlichkeitsprinzip«; der Konnex mit grösseren Überlieferungseinheiten) werden dabei mit Recht als nicht so problematisch betrachtet wie die dahinter stehenden »Leitvorstellungen«, etwa der Evolutionismus oder das formgeschichtliche Vorstellungsbild von den mehrfachen Traditionsströmen, das die Gefahr in sich birgt, den Rückgang zum historischen Jesus faktisch zu verunmöglichen. Der hier gesehenen Gefahr »methodischer Engführung« wird im Anschluss an B. Lonergan die Forderung nach »Konvergenz der Methoden« entgegengesetzt, die gewiss geeignet ist, gewisse Fehlerquellen auszuschalten. Dabei bleibt allerdings fraglich, ob das im Hintergrund dieses informativen Beitrages stehende Problem der »Krise des Historismus« allein mit einer Methodenreflexion gelöst werden kann.

Als konkretisierende und exemplifizierende Beiträge zur notwendigerweise theoretisch und abstrakt gehaltenen Methodenproblematik stellen die Referate von R. Pesch über »Die Überlieferung der Passion Jesu« (S. 148–193) und von K. Kertelge (dem auch die instruktive Einführung in den Band zu danken ist) über »Die Überlieferung der Wunder Jesu und die Frage nach dem historischen Jesus« (S. 174–193) wertvolle Ergänzungen des Werkes dar. R. Pesch vermag aufzuzeigen, dass die historische Rekonstruktion der Passion Jesu nicht nur ein exegetisch erfolgversprechendes Unternehmen ist, sondern dass sie auch Rückschlüsse auf das Selbstverständnis Jesu erlauben müsste. Wenn allerdings abschliessend mit der These des Nichtexegeten J. Nolte operiert wird, dass die historische Person Jesu das einzige inhaltliche Kriterium für die Authentizität des Christlichen sei, so meldet sich hier die Frage, ob unter diesem Jesus etwa die verborgene dogmatische Setzung eines blossen Menschen gemeint sei. Deshalb ist der Leser hier an die Ausführungen von F. Hahn

zurückzuverweisen. Bezüglich der Wundererzählungen darf nach K. Kertelge die sachliche Treue zum irdischen Jesus in der Gestaltung vorausgesetzt werden (S. 182), die von der historischen Kritik freilich überprüft werden muss. Das Ergebnis verweist im Sinne des Kriteriums der Kohärenz auf den Zusammenhang dieser Taten Jesu mit seiner eschatologischen Verkündigung, weshalb mit Recht vor einer Isolierung der Wunderüberlieferung gewarnt wird (S. 199).

Den theologischen, auch für den Systematiker aufschlussreichen Ertrag dieses Bandes fasst R. Schnackenburg in seinem Beitrag »Der geschichtliche Jesus in seiner ständigen Bedeutung für Theologie und Kirche« (S. 194–220) zusammen. Die Notwendigkeit der historisch-kritischen Rückfrage nach dem irdischen Jesus wird theologisch vor allem mit der Wahrung der Geschichtlichkeit und Menschlichkeit Jesu Christi begründet entgegen allen gnostischen, mythologischen und monophysitischen Fehlinterpretationen. Auch kann der irdisch-geschichtliche Jesus und die entsprechende Sicht der Schrift positive Kräfte für die moderne Weltaufgabe von Theologie und Kirche freisetzen. Allerdings wird man diesen Ansatz wohl nicht so auffassen müssen, dass die Exegese nur für das »vere homo« zuständig wäre, die Dogmatik dagegen für das »vere Deus«. Auch wenn so interdisziplinär weitere Probleme offen bleiben, vermag das Sammelwerk doch einen informativen Einblick in die theologische Arbeit der modernen Exegese bezüglich eines entscheidenden Themas zu vermitteln.

Leo Scheffczyk, München

KORNELIS HEIKO MISKOTTE: Biblisches Abc. Wider das unbiblische Bibellesen. Mit Vorwort zur deutschen Ausgabe von Adriaan Geense. Neukirchen 1976. Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins. 216 Seiten. Hinrich Stoevesandt liefert mit dieser Ausgabe die Übersetzung einer Arbeit, die in mehr als einer Hinsicht problematisch scheint. Das niederländische Original erschien bereits 1941 – damals wohl als aktuelle Anregung in der schwierigen Kriegszeit gedacht – und wurde 1966 in ziemlich unveränderter Form neu aufgelegt. Durch seine Sprache, Bibelübersetzung und Textzitate ist das Buch so in der niederländischen Kulturwelt verhaftet, dass es eine höchst riskante Sache scheint, es dem deutschen Sprachgebiet zugänglich machen zu wollen. So muss manchmal in den Fussnoten nachgeholfen werden, was bei der einfachen Textübersetzung nicht zu verwirklichen war. Indessen möchte das Buch dem Leser das Neue, Einmalige und Befremdende der Hl. Schrift erschliessen helfen, so dass es sicher über seinen Wert als Zeitdokument hinaus auch noch für unsere Generation Beachtung verdient. Miskotte will uns die Bibel neu lesen lehren. Nur selten hat die Bibel in Zeiten grosser Richtungskämpfe ihre Aufgabe als Orientierungshilfe erfüllt. So will Miskotte die wirksame Selbstunterscheidung des Gottes Israel von allen absolut gedachten Göttern und Götzen herausstellen. Die kritische Kraft einiger biblischer Grundworte möchte unsere bewusste oder unbewusste Weltanschauung durchdringen, so dass Gott wieder Gott sein kann und nicht in unsere selbstgeschaffenen Denksysteme eingereiht wird. Wohl darin liegt der bleibende Wert dieses anregenden Buches.

D. Kinet, Augsburg

FRANZ MUSSNER: Theologie der Freiheit nach Paulus (Quaestiones disputatae 75). Freiburg–Basel–Wien 1976. Verlag Herder. 86 Seiten.

»Das Thema Freiheit ist heute ein Konzentrationspunkt nicht nur in der sich ständig verschärfenden politischen

und ideologischen Auseinandersetzung, sondern auch in der Theologie und im Leben der Kirche« (Klappentext). Deshalb wird man *Mussner* dankbar sein, dieses vielschichtige und vielmalkämpfte Thema der Gegenwart auf seine biblisch-paulinischen Wurzeln hin untersucht zu haben. Das Büchlein stellt einen Exkurs über die paulinische Freiheitstheologie dar und wurde »zur Entlastung« seines Kommentars zum Galaterbrief (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament IX, Freiburg 1974) »in erweiterter Form gesondert« publiziert (5). Deshalb auch die verhältnismässig vielen Verweise auf diesen Kommentar. Die »Ursprünge« der christlichen Freiheit (9–13) wurzeln in der Rechtfertigung des Menschen und im christlichen Taufgeschehen. Auf den »programmatischen Satz in Gal 5, 1: Zur Freiheit hat uns Christus befreit« (14 f.) folgt ein längerer Abschnitt über die christliche »Freiheit als eschatologische Befreiung« (16–29). Der Christ ist befreit: »vom Gesetz als Heilsweg; von der Macht der Sünde; vom Tod als eschatologische Unheilmacht (und) vom »Elementen«-Dienst«. Deshalb kann man auch von der »Freiheit als Heilzustand« sprechen (30 f.). Dieser christliche Heilzustand hat auch seine entsprechenden »Konsequenzen« (32–43). Er ist charakterisiert vom Spannungsfeld eines Indikativs und eines Imperativs (32–36). Die »Macht« des befreiten Christen-Menschen besteht darin, »sich frei zwischen Gut und Böse entscheiden zu können« (33).

Die christliche Freiheit ist wesentlich Dien-Freiheit und hat mit Zügellosigkeit nicht das geringste zu tun. Sie ist »Freiheit zum Liebesdienst« (36 f.; vgl. Gal 5, 13 b). Dieser Liebesdienst ist in keiner Weise leibfeindlich. Im Gegenteil. Der Leib ist »ein vorzüglicher Ort, an dem sich die Freiheit des Christen zu bewähren hat, was selbst unter Schmerzen geschehen kann« (39). Die volle »Freiheit der Herrlichkeit der Kinder Gottes« (Röm 8, 21) bringt allerdings erst unsere Auferstehung von den Toten mit sich. Die christliche Freiheit entbindet den Menschen keineswegs von »Existenzangst und Existenzsorge« (40–42). Beides umfängt die Liebe des Vaters und die Liebe zum Vater. »In der Kindschaft wird die Angst still, weil in ihr der Vater laut wird« (Niederwimmer) (41). Christliche Sorglosigkeit meint *nur* Freiheit von *angstvoller* Sorge. Der Christ ist frei für das »Sich-Sorgen füreinander« (1 Kor 12, 25), das heisst konkret, er wird frei für die Liebe. Deshalb ist er auch frei und offen für die »Freimütigkeit« (Parrhesia); die ganz offen redet und nichts zu verschweigen hat; die sich in aller Öffentlichkeit freimütig bewegt und unerschrocken mit Menschen, besonders auch Höhergestellten, und mit Gott verkehrt (42 f.).

Vermutlich gibt es auch noch für die aussermenschliche Schöpfung, also für den Kosmos, eine »Befreiung« »von der Knechtschaft der Vergänglichkeit«, d. h. von der durchgehenden Todesverfallenheit, zur »Freiheit, die die (kommende) Herrlichkeit (Verherrlichung) der Kinder Gottes in sich schliesst« (44 ff.; vgl. Röm 8, 19–23). Für den Kosmos hat aber die Zukunft noch nicht begonnen. Sie hat nur im Christenmenschen schon begonnen, besitzt der doch bereits das Pneuma und darin auch die Freiheit. Das »Hoffnungs-Objekt« des Kosmos auf eine kommende Befreiung und Befreitheit ist wohl schwer, wenn überhaupt, näher zu bestimmen. *Mussner* versucht es auch nicht.

Weder Paulus noch Johannes haben den christlichen Freiheitsbegriff »erfunden«. Die christliche Freiheit gründet letztendlich in Jesus selbst, in seinem Leben, in seinem Sterben und Auferstehen (47–52). »Jesu »gefährli-

ches: Tun befreit . . . nicht *vom*, vielmehr *zum* Gehorsam gegen Gott«, zu einem Gehorsam des Herzens (49; seine Hervorhebung). »Die Freiheit, zu der Jesus den Menschen befreien will, ist die Freiheit der Kinder Gottes« (50). Paulus hat Christus vor allem als den grossen Befreier verstanden. Das zeigt vor allem der Galaterbrief (vgl. 5, 1). Grundlegend dafür ist die paulinische »Einsicht« in die Bedeutung des Todes und der Auferstehung Jesu für Mensch und Welt. »Der Apostel Paulus hat Jesu Befreiung des Menschen zur Freiheit der Kinder Gottes zu einem Grundthema seiner Theologie gemacht« (52).

Ein eigener Abschnitt vergleicht die christliche Freiheit mit »der jüdischen, griechischen und gnostischen Freiheitsidee« (53–64). Wenn auch »durch das AT . . . ein frischer Wind der Freiheit im Glauben« (Vriezen) weht, »ist die Freiheit kein ausdrückliches Thema der alttestamentlichen Theologie« (53). Nach rabbinischer Ansicht ist nur der frei, der sich mit dem Studium der Torah beschäftigt. Das Gesetz führt seinen Befolger in die Freiheit, verkündet die rabbinische Lehre. Nach Paulus kann aber das Gesetz diese Aufgabe nicht erfüllen. Es ist nach ihm vielmehr zu einem Todesfaktor geworden.

Die griechische Freiheitsidee ist wesentlich gebunden an »Heimat, Polisgemeinschaft, Leben in froher Gelassenheit und Dankespreis auf Gott« (59). Und gerade darin zeigt sich das Wesen des Menschen an. Dem widerspricht Paulus zwar nicht direkt. Doch ist für ihn »Freiheit« »ein genuin theologisch-heilsgeschichtlicher Begriff« (vgl. Gal 5, 1: Zur Freiheit hat uns *Christus* befreit) (59). »Die Befreiung, die Christus brachte, ist in erster und letzter Hinsicht Befreiung von der Unheilmacht der Hamartia . . . Mit Freiheit, zu der Christus befreit hat, öffnet sich grundsätzlich die Heilszukunft, sowohl des Menschen wie des Kosmos« (59). Wer »ohne Christus« lebt, hat »keine Hoffnung« (Eph 2, 12) und deshalb auch keine richtige Freiheit. Weil Christus erst »der Ort ist, an dem die Macht des Todes schon überwunden ist und einst endgültig überwunden werden wird«, was das Griechentum nicht kennt, gibt es erst mit Christus diese Freiheit (60). Gewiss gehört die Freiheit zum wahren Wesen des Menschen. Aber dieses wahre Wesen des Menschen ist erst seit Christus erkennbar.

Für den Gnostiker besteht die Freiheit im »Freisein« vom Weltgesetz, »durch das er in die Materie und in den Kosmos verstrickt ist« (63). »Für Paulus ist Freiheit nicht Freiheit vom Kosmos, sondern Freiheit von der Sünde, die mit Hilfe des Gesetzes den Menschen den Tod brachte, aus dessen Herrschaft ihn Christus mit Seele und Leib befreit, aber nicht bloss den Menschen, sondern am Ende auch den Kosmos. Davon weiss die Gnosis nichts« (63 f.). Für Paulus kündigt sich in der Freiheit, zu der uns Christus befreit hat, die absolute Zukunft an, »und darum ist diese Zukunft wesentlich Freiheit« (65–73). So ist für Paulus Freiheit ein »heils- und offenbarungsgeschichtlicher Prozess« (65 ff.). Freiheit gehört also zum Wesen des Menschseins. Deshalb ist sie auch keine absolute, sondern nur eine kreatürliche Freiheit. Sie ist eine *befreite* Freiheit, die man sich nicht selbst erringen, sondern nur schenken lassen kann. Deshalb kennt sie ein »Woher und ein Wohin« (67–70). »Die Befreiung der Freiheit hat einen festgelegten und festlegbaren Anfang, der . . . die freie Gnadenstat Gottes in Christus (ist), durch die der Prozess der Befreiung der Freiheit radikal und prinzipiell in Gang gesetzt wurde, bis er seine eschatologische Vollendung in der absoluten Zukunft Gottes finden wird« (67 f.). Damit ist auch »durch die

Befreiungstat Christi für die Welt ein dynamischer Prozess eingeleitet worden, der unaufhaltsam ist und die Geschichte selbst in seine Dynamik hineinreissen will« (68). Bezieht sich doch dieser Befreiungsprozess nach Röm 8 auf die gesamte Schöpfung. Deshalb ist auch die christliche Freiheit wesentlich zukunftsorientiert (70–73). An dieser Stelle wäre die schwierige Frage – wenigstens andeutungsweise – einzubringen, wieweit sich alle geschichtlichen Freiheits- und Befreiungsversuche in diese biblisch-christliche Befreiungsdynamik einbringen lassen. *Mussners* diesbezügliche Ansätze (vgl. S. 68–73) scheinen etwas zu dürftig zu sein. Man müsste wohl differenzierter den Begriff »Zukunft« unterscheiden in das, was noch der menschlich-geschichtlichen freien Planung und Verwirklichung dieses Plansolls entspricht, also noch »wird«, und dem, was jedem Menschen im Moment seines Todes, also seines Schlusspunktes der (freien) Geschichtsentwicklung »zukommt«. Letzteres dürfte wohl mit »absoluter Zukunft« auch von *Mussner* gemeint sein, wenn er mit Rahner feststellt: »Absolute Zukunft ist aber »nur ein anderer Name für das, was mit »Gott« eigentlich gemeint ist« (Rahner)« (70). Erste Versuche dazu finden sich bei Gisbert *Greshake* und Gerhard *Lohfink*.¹ – Ohne ein Neuüberdenken der christlich-biblischen Eschatologie wird man wohl auch den biblisch-christlichen Freiheitsbegriff nicht ganz heben können, zumal was die Problematik von »Zukunft und Freiheit« betrifft.

Mit seinen zwei letzten Abschnitten: »X. Lehrfreiheit?« (74–78) und »XI. Christliche Freiheit und kirchliche Einheit« (79–82) und einen Literaturhinweis (in Auswahl) (83) beschliesst *Mussner* seine lesenswerten Ausführungen.

Man wird *Mussner* unbedingt zustimmen können, wenn er feststellt, dass es »gegenüber dem Ur-Credo . . . von 1 Kor 15, 3–5 . . . nach dem Apostel keine »Lehrfreiheit« (gibt), vielmehr ist das Credo die bleibende norma normans des Glaubens, die keine x-beliebige Auslegung der Glaubensüberlieferung zulässt« (77). Die in dieser Ur-Credo-Formel mitenthaltene Osterproblematik ist damit aber noch lange nicht eindeutig gehoben. Sie wird sich wohl noch längere Zeit hindurch einer Interpretationsfreiheit erfreuen müssen. Wenn die christliche Freiheit ausschliesslich durch »die Wahrheit des Evangeliums« gegeben ist, sieht man wohl auch ein, dass diese christliche Freiheit der kirchlichen Einheit zu dienen hat. Augenblicklich scheinen sich ja alle Bestrebungen gegen diese kirchliche Einheit um das Thema »Papsttum und Petrusdienst« (80) zu drehen. Eine Synthese von Petrusdienst und Papsttum scheint für alle christlichen Kirchen möglich zu sein, wenn von allen »Seiten gehorsam auf die Stimme der Schrift gehört wird und in diesem Hören bei allen Kirchen zugleich das Prinzip der christlichen Freiheit zur Geltung kommt« (81). Denn »ohne Verwirklichung der christlichen Freiheit (gibt es) keine kirchliche Einheit!« (82). Johannes Riedl, Wien und Mödling

¹ Gisbert *Greshake*, Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte. Essen, Ludgerus-Verlag 1969 (= Koinonia-Beiträge zur ökumenischen Spiritualität der Theologie Bd. 10) und Gisbert *Greshake* / Gerhard *Lohfink*, Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit. Untersuchungen zur christlichen Eschatologie. Herder, Freiburg-Basel-Wien 1975 (= Quaest. Disput. 71).

HENNING PAULSEN: Überlieferung und Auslegung in Römer 8 (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Band 43). Neukirchen-Vluyn 1974. Neukirchener Verlag. 276 Seiten. Zentralität und Programmatik des Römerbriefs für das

frühe Christentum können wohl kaum überschätzt werden. Dabei verdienen aber nicht nur die traditionellen, für die spätere Theologiegeschichte bedeutsamen Themen Beachtung, wie sie sich anhand der für dieses paulinische Dokument bekannten Begrifflichkeiten (z. B. Zorn, Sünde, Gesetz, Tod u. ä.) aufweisen lassen. Es geht – und dies wird namentlich für die Zukunft nicht minder von Wichtigkeit sein – um den sich vollziehenden Prozess der Bildung von Theologie, wie er sich aus dem literarischen Dokument erheben lässt. Es ist unnötig, mit mehr als einem Wort auf die Bedeutung der Erhebung dieser Vorgänge für das christlich-jüdische Gespräch hinzuweisen.

Der Verfasser der vorliegenden Publikation hat sich dieser Aufgabe der Erhellung der Bildung paulinischer Theologie in Konzentration auf das so wichtige 8. Kapitel des Römerbriefs gewidmet. Es hat dies in einer Arbeit getan, welche sich vor allem einer subtilen Analyse der Formen und Strukturen verpflichtet weiss und so zu einem durchweg überzeugenden Aufweis der Anteile von Überlieferung und Auslegung gelangen kann, soweit dies bei Lage der Dinge überhaupt möglich ist, vorab »weil es im Urchristentum und auch bei Paulus Überlieferung nur in der Auslegung und nicht trennbar von der Auslegung gibt«, wie der Autor klar formuliert (S. 4).

Zu den wichtigen Ergebnissen dieser Untersuchung gehören die Feststellungen: »Die christliche Überlieferung wird von Paulus ausgelegt, geprüft und kritisch rezipiert«; und weiterhin »Überlieferung ist kritischer Anlass und Innovationsprinzip. Überlieferung ist kritisch überwundene Vergangenheit« (183). Der Verfasser konstatiert eine »freie, weithin kritische Haltung des Paulus gegenüber der Überlieferung« und eine kritische Interpretation der Überlieferung in der Auslegung (184). Damit zeigt sich wiederum an, worin im Grunde eine der Vorbildhaftigkeiten paulinischen Theologisierens bestehen könnte (und eigentlich müsste): in der Befreiung zu einem ähnlichen Glaubensdenken. Den Mut dazu müsste das paulinische Vorbild schaffen, oder, anders gesagt, es müsste stark genug sein, um die Furcht davor bannen zu helfen. Der Verfasser der vorliegenden Arbeit hat dazu jedenfalls einen über viele interessante Einzelaspekte und -analysen hinausreichenden und überaus dankenswerten, gründlichen wissenschaftlichen Beitrag geleistet, dessen Bedeutung für die Theologie überhaupt erst noch entsprechend zu würdigen wäre.

Der Autor hat sich – unseres Erachtens in gut gewählter Ausgewogenheit – auch verschiedener Hilfen bedient, wie sie durch eine moderne Literaturwissenschaft angeboten werden. Einseitigkeiten, die in diesen Bereichen gar nicht selten anzutreffen sind, vermochte er zu vermeiden. All das spricht weiter für die Solidität seiner Arbeitsergebnisse, aber auch für den Anspruch, den diese zu erheben vermögen.

Wenn er sich, was ebenfalls grundsätzlich anerkennenswert ist, auf moderne Vertreter bestimmter Wissenschaften wie z. B. Th. Adorno beruft, so sei, um möglichen Einwänden im vorhinein zu begegnen, lediglich angemerkt, dass das Anliegen unseres Verfassers, seine Ergebnisse und die von ihm aufgewiesenen Tendenzen des paulinischen Verfahrens auch von anderer Seite eine sehr weitreichende, äusserst interessante und, wie uns scheint, recht unbezweifelbare Unterstützung und Erhellung erfahren können: Wir verweisen lediglich auf das in diesem Zusammenhang sich nahelegende Werk von O. Nahodil, Menschliche Kultur und Tradition. Kulturanthropologische Orientierungen, Aschaffenburg 1971. O. K.

WERNER SCHATZ: Genesis 14. Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII Theologie, Bd. 2. Bern/Frankfurt 1972. Verlag Herbert Lang, 384 Seiten.

Diese Arbeit wurde zunächst von Prof. W. Baumgartner, Basel, und später von Prof. R. Martin-Achard, Genf, betreut.

Ein Überblick über die Meinungen zu Gn 14 eröffnet die Untersuchung (13–62) und zeigt überdeutlich »die ganze Unsicherheit, die über Herkunft und Art von Gn 14 herrschen« (49). Ein zweiter Teil (63–80) diskutiert minutiös die textkritischen Fragen, auch jene, die für das Verständnis kaum von Bedeutung sein können. Im sehr kurzen dritten Kapitel (81–84), der Literarkritik gewidmet, rechnet der Verfasser mit der Möglichkeit einiger Glossen und hält es für wahrscheinlich, dass die Szene zwischen Abraham und Melchisedek VV 18–20 ein Einschub ist. Im 4. Kapitel (85–167) wird zusammengetragen und diskutiert, was über die erwähnten Völker und Einzelpersonen, im 5. Kapitel (168–206), was über die erwähnten Städte und Orte historisch auszumachen ist bzw. was bisher hierüber an Meinungen geäußert worden ist. Trotz des grossen Umfangs dieser beiden Abschnitte ist »das Resultat... in gewissem Sinn enttäuschend«. Die genannten Personen und Völker können, von Abraham und Melchisedek abgesehen, nicht mit historischen Personen und Völkern identifiziert werden (315). Wenn auch die geographischen Angaben »zum guten Teil als den Gegebenheiten entsprechend angesehen werden« können (317), trägt diese Feststellung für die Beurteilung und das Verständnis von Gn 14 nicht viel aus. – Das sechste Kapitel (207–240) referiert und diskutiert, was über Herkunft und Bedeutung der Gottesbezeichnungen in Gn 14 zu sagen ist. Auch dieses religionsgeschichtliche Kapitel kann das Problem, »ob es sich bei Gn 14 um ein junges Machwerk (Midrasch), um einen alten Bericht oder ein altes Dokument, das später überarbeitet worden ist, oder um eine Arbeit alttestamentlicher Tradition handelt«, einer Lösung nicht näherbringen (235). – Das 7. Kapitel (241–262) untersucht den Wortschatz, um vielleicht auf diesem Wege Gn 14 in eine der traditionellen Pentateuchschichten einzuordnen. Da nur geringe Verbindungen zum Wortschatz von J, E oder P festzustellen sind, schliesst der Verf. wie viele vor ihm, dass das Kapitel nicht einer der bekannten Quellen des Pentateuch zugewiesen werden kann. Zwar weisen viele Namen und seltene Wörter auf »ältere Elemente oder gar ausseralttestamentliche Tradition(en) hin« (319), es ist jedoch unmöglich, »das Kapitel einer bestimmten fremden Quelle zuzuschreiben« (319). – Zu ähnlich vagen Ergebnissen führt die Untersuchung der Traditionsgeschichte (Kapitel VIII, 263–290) und des Stils (Kapitel IX, 291–324). »Die komplizierte Überlieferungsgeschichte von Gn 14 ist nicht mehr aufzuhellen« (321). Dennoch glaubt der Verf. einzelne Traditionsschichten und -stufen unterscheiden zu können und wagt hier Aussagen, die nach dem Vorausgehenden erstaunlich präzise, wohl zu präzise sind. Die Grundlage des Kapitels nimmt der Verf. in VV 13–16/17 und 21–24 wie 18–20 an und datiert diese Grundlage ins 10. Jh. (320). Diese Grundlage soll dann verschiedene Überarbeitungen erfahren haben, zunächst eine deuteronomistische, sodann eine priesterschriftliche, und soll auch noch spätjüdische Elemente in sich aufgenommen haben. Das Interesse und die Beweggründe für die jeweilige Überarbeitung bleiben allerdings im dunkeln. – Ein letzter Abschnitt (Kapitel X, 309–324) wiederholt die Zusammenfassungen, die am Schluss der jeweiligen Kapitel gegeben wurden. –

Als Ergebnis stellt der Verf. heraus, dass es nicht not-

wendig ist, für Gn 14 eine ausserbiblische Quelle anzunehmen, dass dieses Kapitel »trotz seiner Eigenarten als Werk alttestamentlicher Tradition verstanden werden kann« (7). Gn 14 kann zwar weder teilweise noch ganz einer der traditionellen »Quellen« des Pentateuch: J, E, Dtn, P zugewiesen werden. Dennoch lässt der Verf. an der Entstehung dieses Kapitels den jahwistischen, deuteronomistischen und priesterschriftlichen »Traditionskreis« sowie spätjüdische Einflüsse beteiligt sein.

Die Arbeit bietet zu den einzelnen Stichworten, die aus Gn 14 entnommen werden können, eine reiche Information über die verschiedenen Gesichtspunkte, die im Laufe der Auslegungsgeschichte vorgebracht worden sind, insbesondere auch über das historische Material, das hierzu beigebracht wurde. Die einzelnen Kapitel, und innerhalb der Kapitel die verschiedenen Darlegungen zu einzelnen Punkten, stehen jedoch recht unverbunden nebeneinander. Die vorgetragenen Gesichtspunkte sind weder ausgewählt noch ausgerichtet auf die Frage nach dem Gesamtverständnis von Gn 14, so dass die Arbeit über grosse Strecken den Eindruck einer Sammlung von Exkursen oder gar von Lexikonartikeln macht. Sie informiert also recht ausführlich über viele Fragen, die sich aus dem Text von Gn 14 stellen lassen, trägt aber zur Lösung des Problems, das Gn 14 stellt, kaum neue Gesichtspunkte bei.

Rudolf Mosis, Eichstätt

KARL HERMANN SCHELKLE: Theologie des Neuen Testaments. Band IV/1: Vollendung von Schöpfung und Erlösung. Düsseldorf 1974. Patmos-Verlag. 124 Seiten.

In der (inzwischen vollständig vorliegenden) »Theologie des Neuen Testaments« hat sich der bekannte Tübinger Altmeister der neutestamentlichen Exegese einer grossen Aufgabe gestellt, die er in vielfältigster Hinsicht bewunderungswürdig durchzuführen verstand. Niemand hätte es dem Verfasser verübeln können, wenn er es sich – nachgerade in den schwierigen Fragen der Eschatologie – es mit der Beantwortung einfacher gemacht hätte. Das aber hat er nicht getan und somit gezeigt, was eine sich unserer Zeit verpflichtet wissende neutestamentliche Theologie alles zu bewältigen vermag.

Die rund 100 Nummern, welche die Einteilung des Inhalts des umfangmässig knapp bemessenen Bandes eindrucksvoll repräsentieren, lassen bereits erkennen, dass der Verfasser sich den zahlreichen Details einer »Eschatologie« stellt. Er tut dies in doppelter Weise dadurch, dass er einerseits alle für die Eschatologie leitenden Begriffe aufnimmt und auf der anderen Seite diese nach den für sie wichtigen Grössen (Personen, Schriften, literarischen Einzelstücken bzw. -stellen usw.) befragt, diese anführt und im einzelnen – soweit eben in der gebotenen Kürze möglich – untersucht. So entsteht ein ausgezeichnetes »Geflecht«, welches es dem Verfasser ermöglicht, ein fast unüberschaubares Material in klarer Gliederung fassbar zu machen. Unnötig zu sagen, dass so natürlich auch die Reichhaltigkeit und zugleich die Verschiedenartigkeit des Vorstellungs- und Ausdrucksmaterials im Bereich von »Eschatologie« für das NT (und darüber hinaus) eindrucksvoll präsentiert zu werden vermag. Das wird besonders jeder aus denen zu schätzen wissen, die in den verschiedenen Arten der Verkündigungsarbeit sich mit einer Darbietung jener Vielfalt und den daraus erwachsenden Problemen zu beschäftigen haben.

Einer eigenen Erwähnung wert ist auch die in einer ansprechenden Ausgeglichenheit vorgelegte Literaturauswahl. Sie berücksichtigt die Thematik jeweils möglichst vielseitig, somit nicht nur unter exegetischen, sondern auch unter neueren theologischen Gesichtspunkten und

entspricht so wiederum bestens der umsichtigen Behandlung der Fragen durch den Verfasser, der sich ja auch mit Auskünften auf einer einzigen Ebene erfreulicherweise nicht zufrieden gibt.

O. K.

HANS HEINRICH SCHMID: Altorientalische Welt in der alttestamentlichen Theologie. Zürich 1974. Theologischer Verlag. 166 Seiten.

Der Verfasser legt hier eine Sammlung von sechs Aufsätzen bzw. Vorträgen vor, darunter zwei, die schon anderwärts veröffentlicht wurden. Alle Beiträge des Sammelbandes wollen zeigen, dass den allgemein orientalischen Formen der Welterfahrung eine grössere und positivere Bedeutung für das AT zukommt, als das bisweilen angenommen wird und insbesondere, dass »Welt und Welterfahrung im biblischen Glauben eine sehr viel fundamentalere Rolle spielen, als dies im allgemeinen zugestanden wird« (7). Dabei ist es das Anliegen des Verf., die exegetischen Ergebnisse für die systematisch-theologische Reflexion fruchtbar werden zu lassen.

Der erste Beitrag »Schöpfung, Gerechtigkeit und Heil« (9–30) versucht, die Schöpfungstheologie »als den Gesamt-horizont biblischer Theologie überhaupt zu erweisen« (9). Überzeugend weist der Verf. nach, dass die chronologisch späte Ausarbeitung des Schöpfungsthemas nicht den Schluss zulässt, der »Schöpfungsglaube« sei im AT auch theologisch sekundär. Er erinnert zunächst daran, dass der »Schöpfungsglaube« im Alten Orient nicht primär von einer einstigen, vergangenen Weltentstehung redet, sondern im Begriff Schöpfung »die kosmische, die politische und die soziale Ordnung ihre Einheit« finden: »Recht, Natur und Politik sind nur Aspekte der einen, umfassenden Weltordnung« (12). – Er zeigt sodann in einem kurzen Durchgang durch wichtige alttestamentliche literarische Komplexe und theologische Themen, dass dies auch für das AT zutrifft. Entsprechend erhält auch die »Weisheit« innerhalb der alttestamentlichen Theologie einen theologisch legitimen Ort. »Die Vorstellung einer umfassenden Weltordnung und mithin der Schöpfungsglaube im weiteren Sinn des Wortes« ist somit für den Verf. »der beherrschende Hintergrund des alttestamentlichen Denkens und Glaubens« (21).

Ähnlich versucht der zweite, ebenfalls grundlegende und allgemeine Beitrag (31–63) nachzuweisen, »dass das altorientalische Weltordnungsdenken... das alttestamentliche Denken weit stärker geprägt hat, als dies im allgemeinen angenommen wird« (31), wobei dies gerade auch für die prophetischen und geschichtlichen Überlieferungen des AT gilt (vgl. 31). Damit stellt sich der Verf. gegen ein Bild der Religionsgeschichte Israels, wie es vor allem durch Gerhard von Rad entworfen und zur Geltung gebracht wurde (vgl. z. B. 59, 61).

Diese grundlegende Sicht des alttestamentlichen theologischen Denkens wird in drei weiteren Beiträgen an einzelnen Fragekomplexen verdeutlicht und erprobt: Altorientalistisch-alttestamentliche Weisheit und damit Welterfahrung und »Schöpfungstheologie« als Verstehenshorizont von Geschichte in der Weisheitsliteratur, aber auch in prophetischen und »historischen« Texten (3. Beitrag, 64–90); das »heilsgeschichtliche« Ereignis des Heiligen Krieges als Durchsetzung des »Gottesfriedens« und der gerechten und heilen Weltordnung, zugleich damit aber Schöpfungstheologie in einem weiteren Sinn als der grosse theologische Kontext, in dem die Deutekategorie Heiliger Krieg ihren Ort hat – auch hier wieder in Gegenstellung zu Gerhard von Rad (4. Beitrag, 91–120); die Verkündigung des Propheten Amos, die weder im »Bundesrecht«

noch in der »Weisheit« je für sich allein ihre Herkunft und geistige Heimat hat, sondern in jenem Weltordnungsdenken, das in Recht und Weisheit und eben auch im Amosbuch auf je verschiedene Weise zur Sprache kommt (5. Beitrag, 121–144).

Der letzte Beitrag, dessen Titel zugleich den Titel des ganzen Bandes abgibt (145–164), setzt die vorgetragene Auffassung des Alten Testaments mit eher systematisch-theologischen Fragen in Beziehung. Hier wird deutlich, dass die vorgelegten Arbeiten als ein exegetischer Beitrag zur Überwindung der (frühen) dialektischen Theologie verstanden sein wollen, von der z. B. auch Gerhard von Rad weithin beeinflusst war.

Die literarische Art von »Vorträgen« bringt es mit sich, dass nicht alles, was in diesem Buch gesagt wird, in gleichem Masse abgesichert ist. Die Stossrichtung gegen eine weithin etablierte Auffassung der atl. Theologie führt dazu, dass bisweilen eine gewisse Ausgewogenheit vermisst werden könnte. Insbesondere müsste die Gebrochenheit des Verhältnisses von (idealer) Weltordnung und faktischem Dasein, die der Verf. gelegentlich deutlich anmerkt (z. B. 117 f.; 152 f.), bei der grundsätzlichen Verhältnisbestimmung von Welterfahrung und Offenbarung ausdrücklich mitbedacht werden. Dringlicher noch wäre, dass eine weitere Linie ausgezogen würde, die der Verf. allenfalls andeutet: Nicht nur wird das allgemeine Wissen zum Träger der »speziellen Offenbarung« (142), so dass lediglich eine ohnehin stattfindende »Welterfahrung« (man würde vielleicht besser von Seinserfahrung und von Ontologie sprechen) mit Glaube und Offenbarung zu einer Einheit würde, sondern die spezielle Glaubenserfahrung Israels verändert und verwandelt die Welterfahrung im ganzen und von innen her und erschliesst der Welterfahrung, das heisst der Vernunft, ganze Bereiche, zu denen »Vernunft« und Welterfahrung ohne Glaube und Offenbarung keinen Zugang finden kann (angedeutet etwa 162: Erweiterung des empirischen Materials durch die Aufarbeitung der biblischen Erfahrungs- und Integrationsprozesse; vgl. auch, was 163 f. über die Nichtidentifizierbarkeit von heiler Welt und faktischer Wirklichkeit und insbesondere über die Erkenntnis dieser Unmöglichkeit vom Gottesglauben her gesagt wird).

Jedoch weiss der Verf. selbst um gewisse Einseitigkeiten. Er sagt, »dass ich da und dort bewusst einseitig akzentuiere« und bittet »die Kritiker, dafür Verständnis zu haben« (7). Es wäre darum sehr schade, wenn die genannten Mängel zum Anlass genommen würden, aus eingefahrenen und fixierten theologischen Positionen heraus das Buch und sein Anliegen ins Abseits zu drängen. Eine Theologie, für die das m. E. weithin richtig aufgezeigte Verhältnis von alttestamentlicher Welterfahrung und alttestamentlichem Gottesglauben zum Massstab des eigenen theologischen Bemühens würde, könnte wieder frei werden dazu, ihre Sache im Zusammenhang mit heutiger Welterfahrung und verständlich für diese zur Sprache zu bringen, ohne sich in heutige Welterfahrung oder gar in heutige Weltveränderungsprogramme aufzulösen. Eine solche Theologie vermöchte auch bestimmte, schon lange vorgetragene und bekannte Positionen der katholischen Theologie und mancher jüdischer Denker hinsichtlich des Verhältnisses von »Vernunft« und »Glaube« wieder besser zu verstehen.

Die von H. H. Schmid entworfene und begründete Sicht der atl. Theologie ist somit von eminent »missionarischer« und zugleich »ökumenischer« Bedeutung, dieser Sammelband ein sehr anregendes und provozierendes, vielleicht sogar ein notwendiges Buch. Rudolf Mosis, Eichstätt

CHRISTIAN SCHÜTZ: *Verborgenheit Gottes*. Martin Bubers Werk — Eine Gesamtdarstellung. Zürich 1975. Verlag Benziger. 493 Seiten.

WILHELM MAAS: *Unveränderlichkeit Gottes*. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. Paderborn 1974. Verlag Schöningh. 211 Seiten.

JOSEF HOCHSTÄFFL: *Negative Theologie*. Ein Versuch zur Vermittlung des patristischen Begriffs. München 1976. Kösel-Verlag. 272 Seiten.

Man wird, bei aller angesichts eines so vielschichtigen und weitgreifenden Werkes von wahrhaft säkularer Gestalt, wie es das von *Martin Buber* nun einmal darstellt, gebotenen Zurückhaltung nach einer eingehenden Lektüre der umfangreichen Untersuchung von *C. Schütz* dem Urteil von *E. Biser* zustimmen dürfen, demzufolge »die von Schütz vorgelegte Studie als die umfassendste, verlässlichste und eindringlichste Darstellung der Buberschen Gedankenwelt« gelten darf, die uns bislang zur Verfügung steht. — Wenn mir hier ein Wort sehr hohen Lobes und ebensolcher Anerkennung als geradezu dringlich geboten erscheint, dann geschieht dies freilich unter der bewussten Voraussetzung, dass ein Werk — und erst recht ein Lebenswerk und dazu eines von säkularer Bedeutsamkeit — wohl stets »systematisiert« wird und dies wahrscheinlich auch werden muss, soll es unter einer leitenden Titulatur vorgestellt werden. Dass diese leitende Titulatur hier als »Verborgenheit Gottes« deklariert wird, ist eine Entscheidung, die, nach strenger Massgabe für eine geisteswissenschaftliche Darstellung und Interpretation, sinnvoll ausweisbar und belegbar sein muss: und zwar aus dem Werk dessen, um den es dabei geht — als Denker und Autor. Es kann nicht weniger, es darf füglicherweise aber auch nicht mehr verlangt werden. Der Verfasser der vorliegenden Studie genügt *diesem* Anspruch in denkbar guter (und zuweilen vielleicht sogar bester) Weise: mehr lässt sich kaum sagen, aber das darf und muss gesagt werden. Dass damit *auch* Grenzen angezeigt sind — offene Grenzen selbstverständlich —, das wird dem Verfasser, über dessen einfühlsame Intensität angesichts eines schier unüberschaubar weiten Lebenswerks man nur staunen kann, selbst gewiss und deutlich genug vor Augen stehen, so dass er Hinweise von anderer (wie z. B. unserer) Seite wohl nicht benötigt. Gemessen an der in der *Darstellung* erreichten Höhe der Studie wird man m. E. im VI. Teil (»Kritische Rechenschaft«, S. 393 f.) des Unternehmens mindestens zuweilen die Notwendigkeit eines kritischen Dialogs mit dem Verfasser in einer greifbaren Nähe sehen: konsequent bezieht sich (nach meiner Auffassung) dieser Dialog nicht auf die sich ausweisende Darlegung *Bubers* (hier gilt, was oben gesagt wurde, weiterhin uneingeschränkt), sondern auf *manche* der kritischen Gegenansätze bzw. -fragen, die der Verfasser an die Adresse des Werkes von *Buber* richtet. Manches »erledigt« sich denn auch im Grunde und bei Licht besehen durch die gute Dialogführung des Verfassers wie von selbst (vgl. die Diskussion um die »Geschichtslosigkeit«, S. 409 ff.) oder durch Klärungen, die schon in den vorausgehenden Teilen gegeben wurden. Selbstverständlich kann man an den Konzepten und den Gedankenführungen selbst des grössten Denkers »Korrekturen« anbringen: den seitens des Verfassers zuweilen im Blick auf die Entwürfe *Bubers* gebrauchten Ausdruck »Fehler« würde ich allerdings nicht für entsprechend halten. So ist z. B. »Geschichtlichkeit« — wie dies moderne Erkenntnisse zur Genüge deutlich werden lassen — nicht nur nach Begriff und Sache eine äusserst vielschichtige Angelegenheit; sie kann offensicht-

lich auch in verschiedenen Weisen rezipiert und (wiederrum) wissenschaftlich angegangen werden (wobei mir selbst nicht jeder Modus gleichermaßen geeignet, zur Bewältigung jeder Aufgabe ebenso verwendungsfähig, zur Darstellung bestimmter Sachverhalte genauso gültig erscheinen wird als eben ein anderer. Nur: »falsch« ist hier noch lange nicht alles, was in dieser oder jener Hinsicht als nicht hinreichend erscheinen kann). Schliesslich: wenn seitens des Verfassers — unter Berufung auf *H. U. v. Balthasar* — »auf gewisse praktische Inkonsequenzen, die sich mit dem Tenor theoretischer Überlegungen nicht decken, aufmerksam gemacht« wird (S. 436), so wird wohl dem Verfasser wie dem genannten theologischen Lehrer, den ich sehr wohl zu schätzen weiss, klar sein, dass hier die schwerere Hypothek auf Seiten des Christentums lastet: übrigens sehr ähnlich der Problematik der »Geschichtslosigkeit« — könnte man doch im Raum des Christentums äusserst beruhigt sein, wäre die dort immer noch so vielfältig nachwirkende »Geschichtslosigkeit« nur in dem von *Schütz* bei *Buber* angezeigten Sinn problematisch! — Diese Hinweise mit etwas kritischem Frageeinschlag ändern nichts an dem, was schon zu Eingang über dieses weittragende Werk der *Buber*-Darstellung und *Buber*-Interpretation geäussert wurde. Der Dank an den Autor soll auch am Ende noch einmal hervortreten!

Die soeben (wieder einmal) aufgeworfene »Geschichtlichkeit« ist denn auch ein Kernstück der Verhandlung — und wohl noch mehr des Hintergrundes — einer tiefen Problematik, mit der sich ein anderes ausgezeichnetes Werk beschäftigt: *W. Maas* mit seiner Monographie »Unveränderlichkeit Gottes«. Neben zahlreichen anderen Ergebnissen, welche diese Studie zu zeitigen vermag (und die ein Rezensent nicht in ein Werte-Schema theologischer Bedeutsamkeit einzuordnen hat), scheint mir besonders wichtig, dass *Maas* auf einem methodisch klaren Weg zur Erhellung der Zusammenhänge gelangt, welche für das in der Neuzeit unserer Geschichte (und gerade jener der Theologie) so folgenreiche Verständnis eines »unveränderlichen« Gottes von der Geschichte der antiken Philosophie her leitend waren und (weithin noch) sind. Dabei kann er aufweisen, dass nicht die ständig bemühten Stellen der Heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments (Exodus 3, 14; Psalm 102, 28; Malachia 3, 6; Jakobus 1, 17) es sind, welche ein ganz bestimmtes Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes verlangen und deshalb in der abendländischen Theologiegeschichte durchsetzen, sondern dass es letztlich griechisch-philosophische Spekulation über die Natur des Kosmos ist, welche mit Hilfe von Mathematik und Geometrie zu einer »Lehre« und einem Verständnis des Kosmos gelangt, die dann in der konsequenten Folge eine dementprechende *Gotteslehre* geradezu herbeizwingen. Jedoch ist, wie die Darlegung von *Maas* überzeugend aufweist, das nur ein Teil des Problems. *Das eigentlich Problematische ist das konsequente Weitertreiben des Unveränderlichkeitsdenkens auf Glauben, Dogma und Kirche hin* (dazu besonders S. 189 ff.). Und gerade eben folgenswer wird, dass die Ausgangskonstellationen, deren Bedeutung rasch zunahm — verständlicherweise, denn sie waren und sind zunächst einmal Aufgabenstellungen — nicht mehr als das erkannt werden, dass sie nicht mehr als das kenntlich gemacht zu werden vermögen, was sie ursprünglich einmal waren: sie wandern als »feste Bestandteile« in die Traditionsbildung ein, und nur zu bald wird man gar nicht mehr wissen, wie und in welcher Weise sie eigentlich als »relativ« zu gelten haben müssen.

ten: ein Absehen von ihnen wird zum Problem der Aufgabe »wesentlich« christlicher Elemente, wie man meint. — Maas ist es in einem hohen Grad gelungen, in einer auch sprachlich sehr ansprechenden Weise diese Problematik von ihren Gründen her freizulegen. Wieder einmal zeigt sich der heilvoll-unheilvolle Zusammenhang von Theorie und Praxis, wie der Verfasser ihn zu enthüllen vermag. Im Blick auf die Lösungsvorschläge möchten wir besonders die vom Verfasser ins Auge gefassten Konsequenzen für Glaube, Dogma und Kirche unterstützen wissen.

Von einer weiteren Seite wächst uns für eine verantwortungsbewusste theologische Arbeit in der Frage nach »Gott« eine sehr begrüßenswerte Hilfe zu — durch das Werk von J. Hochstaffl, überschrieben »Negative Theologie«. Dass der Patristik schon immer eine bedeutende Rolle in der Theologie zukam, ist absolut nichts Neues. Die Frage war nur, worin diese Rolle bestand, wofür die Patristik eingesetzt oder doch bemüht wurde. Für unseren Autor darf man diese Frage mit freudiger Entschiedenheit äusserst positiv beantworten: er zeigt, dass die theologisch als »gross« zu bezeichnende Zeit des frühen Christentums uns in unserem Bemühen um Glauben und Theologie eine unmittelbare und durchaus sehr kritisch einsetzbare und verwendbare Hilfe — und eigentlich noch mehr als nur das — zu bieten vermag, wenn wir nur in der Lage sind, aus dem sich findenden Material, aus den Fragestellungen und Antwortversuchen das Entsprechende — und nicht etwas anderes — ans Licht zu heben. Es nützte wenig, wenn der wirkliche Wert des theologischen Bemühens jener frühen Zeit den Fachleuten allein bekannt und somit ihnen (weiterhin) vorbehalten bliebe, während schon eine breitere theologische Öffentlichkeit unserer Tage neben einer Anzahl dürrer Zahlen und Fakten nur im Stil hergebrachter Florilegalitäten um »die Väter« wüsste: die Väter als Zeugen für allerlei Spekulationen, für Vorstellungen, zu denen uns so ziemlich jeder Zugang fehlt, als Zeugen für diesen oder jenen später definierten Glaubenssatz und so weiter — von anderem, auch im Blick auf das geschichtliche Auseinander von Christentum und Judentum, gar nicht erst zu reden. Es könnte sein, dass eine neue Beschäftigung mit der frühen christlichen Theologie diese in einem anderen Licht erscheinen liesse, als es das bislang der Fall war. Hochstaffl hat dazu — freilich neben und mit anderen, die hier zu nennen wären — einen denkbar guten Beitrag geleistet. — Als besonders tragfähig erscheint uns die von ihm erhobene und sehr gut ausgewiesene *via negativa*, die sich in dreifacher Weise (als Grundmoment, Vermittlungsmoment und Affirmationsmoment) expliziert und somit anzeigt bzw. ermöglicht, dass Negation eben nicht nur einfach Negation (»und sonst gar nichts«) zu sein braucht. Die Affirmation, »die eben nur im Verweis angezielt werden kann«: genau das scheint uns die Situation zu erfordern — nicht mehr und nicht weniger. Ebenso wichtig scheint uns, dass der Verfasser »die Begriffsgeschichte negativer Theologie als eine Reihenfolge relativer Transzendenz von Verständnissen absoluter Transzendenz« zu fassen und zu verstehen vermag: denn darin offenbart sich unseres Erachtens die entscheidende Möglichkeit, den geschichtlichen Ablauf des theologischen Bemühens in seiner Verschiedenheit und in seiner Ganzheit so zu respektieren — und zwar in allen je möglichen einzelnen Phasen — dass damit der Kontinuität im Geschichtsvollzug (und nicht nur in einer diesen systematisierenden Idee, die sich an der ausweisbaren Wirklichkeit nicht zu bewähren vermöchte) das fällige Genüge getan

wird. Schliesslich sei auf die hohe Bedeutung hingewiesen, welche der dem Verfasser zu dankenden Erörterung um die »Denkformen« zugesprochen werden muss. Auch damit tut sich eine Tür auf — nicht nur für diese, sondern für jede Theologie, die das Angebot zu nutzen weiss.
O. K.

PAUL WINTER: On the Trial of Jesus. Second Edition. Revised and edited by T. A. Burkill and Geza Vermes*. Studia Judaica. Forschungen zur Wissenschaft des Judentums. Hrsg. von E. L. Ehrlich. Band I. Berlin 1974. Verlag Walter de Gruyter. XXIII und 225 Seiten.

Paul Winters Buch über den Prozess Jesu braucht, da es sich längst selbst empfohlen hat, nicht mehr angepriesen zu werden. Fachleute und Kenner besitzen entweder das Werk oder aber sie vermissten es schmerzlich und bedauerten, dass es nicht mehr zu kaufen war. Denn es gehört, wie etwa Leo Baecks Büchlein über die Pharisäer, zur Grundausrüstung auf den Studiertisch zumindest all derer, die von Berufs wegen über die Zeit des Zweiten Tempels und über einen weltgeschichtlich bedeutsam gewordenen Zwischenfall dieser Epoche zu lehren haben und dies nicht aus Vorurteil und Phantasie im Ammenmärchenstile, sondern geschichtsgemäss und verantwortlich tun wollen. Aus den Erzählungen über den Prozess Jesu wurde Gift gesogen und schon in junge Menschen geträufelt, die, geblendet und betäubt, unfähig wurden zum rechten Sehen, Hören, Lesen, Reden, Verhalten, dann die Juden hassten und verfolgten und damit eigentlich aufhörten, Christen zu sein. Wer an dieser für das christlich-jüdische Verhältnis wohl entscheidendsten Stelle nach-, auf-, umarbeiten will, um gegenwärtig und zukünftig richtiger als früher zu denken, zu reden und zu handeln, der kann »am Winter« nicht vorübergehen.

Für viele ist es darum eine gute Nachricht, dass dieses unentbehrliche Standardwerk jetzt wieder zu haben ist. Der Text wurde von den Herausgebern in der Neuauflage gelegentlich verbessert; sie fügten auch besonders gekennzeichnete Anmerkungen zu, arbeiteten vor allem Bemerkungen ein, die der inzwischen verstorbene Paul Winter noch für die zweite Auflage vorbereitet hatte. Eine biographische Bemerkung über den Verfasser, eine Liste seiner wichtigsten Veröffentlichungen, eine weitere mit den wichtigsten Besprechungen der ersten Auflage, eine Bibliographie zum Thema und ein Index zum Buch sind diesmal gewinnbringenderweise dazugekommen.

Wie die Wissenschaft des Judentums im ganzen im deutschen Sprachbereich ihren bedeutsamen Anfang nahm, aber mitsamt ihren Vertretern, die sich vor ihren Verfolgern und Mördern retten konnten, in den englischen und hebräischen Sprachraum auswanderte, so floh der deutschsprachige Paul Winter auf abenteuerlichen Wegen aus der Tschechei über Ungarn, das damals sogenannte Palästina und Nordafrika nach England, wo er durch Handarbeit seinen Lebensunterhalt verdienen musste, um wissenschaftlich arbeiten zu können. Zwei Jahrzehnte lang widmete er sich dem Neuen Testament, hauptsächlich den Passionsberichten: aus tiefer Ehrfurcht vor der Gestalt Jesu, seines grossen leidenden Bruders und aus schwerer Erschütterung über das grandiose Missverständnis seines Leidens und dessen schreckliche Folgen. Von daher ist es wohl zu verstehen, dass er sich der deutschen Sprache verweigerte und sein Buch in Englisch erschien. Es ist den Toten von Auschwitz, Izbica, Maidanek und Treblinka gewidmet, unter denen seine Liebsten, Mutter und Schwe-

* Vgl. zu Auflage 1 (Berlin 1961) in FR XIII (11. 6. 1961) Nr. 50/52, S. 18 ff.

ster, waren. Den Epilog bildet eine kafkaisch verdichtete Klage darüber, dass der Prozess Jesu weitergeht und der Schrei, ihn zu kreuzigen, weiterhallt. Was Paul Winter nicht schrieb, aber jeder Leser bei sich ergänzen kann: Seitdem galten Prozesse und Schreie den Juden, brachten Jesu Brüdern millionenfachen Tod. Das Buch kann jedem darob Erschreckenden helfen, an seinem Platz dafür zu sorgen, dass die Leidensgeschichte der Juden zu Ende komme. Die rechtshistorischen und literarkritischen Analysen ergaben, dass der Prozess Jesu zwar historisch gesichert ist, sein Verlauf im einzelnen aber unsicher bleibt, weil die frühesten Quellen, die Evangelien, aus religiöser Absicht und politischer Rücksicht die Nachrichten tendenziös entstellten: In einer Zeit, da die Völkerwelt über die verhassten Juden triumphierte, sollten »die Juden« immer stärker belastet und die Heiden – in Gestalt des Pilatus – in umgekehrter Entsprechung dazu immer mehr entlastet werden. Trotzdem ist erstaunlicherweise recht deutlich, dass Jesus nach römischem Recht verurteilt und nach römischer Art getötet wurde, was um so bedeutsamer ist, wenn der Hohe Rat selber befugt war, Religionsverbrecher durch Verbrennen, Steinigen, später auch durch Erwürgen, aber ausgerechnet nicht durch Kreuzigen zu töten. Die Erklärung im Johannesevangelium, dass der Hohe Rat Jesus zwar töten wollte, aber ihn nicht töten konnte – und Pilatus zwar konnte, aber nicht wollte, sondern musste –, ist eine kühne polemische Umkehrung der historischen Tatsachen.

Allgemein lag zwar die aussen- und militärpolitische Macht bei der römischen Besatzung, aber wie anderwärts, so auch in Judäa, griffen sie möglichst bei intern religiösen Streitigkeiten nicht ein. Aber die Grenze liess sich nicht eindeutig ziehen, zumal für Juden beide Bereiche konvergierten und Römer Zweifelsfälle für sich reklamierten. Die Hochpriesterschaft wiederum, eine hauchdünne Oberschicht, war nicht allein aus Gründen der Selbsterhaltung, sondern auch und vor allem nach Besatzungsrecht gegenüber dem Statthalter zur Erhaltung der öffentlichen Ordnung verpflichtet. Schon der Verschiedenheit von Sprache und Sitte wegen waren die Römer auf die Einhilfe lokaler Behörden angewiesen, denn sowenig etwa Römer Hebräisch oder Aramäisch verstanden, so wenig konnten Angeklagte normalerweise Latein oder Griechisch. Jüdische Beamte mussten bei der Festnahme Verdächtiger und bei der Prozessvorbereitung helfen: verhören, übersetzen, Anklageschrift vorbereiten.

Im einzelnen wies Winter auf, dass Jesus von römischen Soldaten im Auftrag von Pilatus festgenommen worden ist, die ihrerseits von Tempelpolizisten begleitet waren. Sie brachten ihn zum Hochpriesterpalast, in dem aber, zumal nächtens, nicht verhandelt, sondern von untergeordneten Verwaltungsbeamten, eine Vorbefragung durchgeführt worden ist. Nach kurzer Beratung bei einer Vormittagssitzung des Hohen Rates in der Quaderhalle wurde Jesus zum einzig stattgehabten Prozess an Pilatus zurückgegeben, der ihn im Schnellverfahren entsprechend römischem Recht mit der für Rebellen üblichen Strafe zum Tod am Kreuz verurteilte und hinrichten liess.

Des Hochpriesters Anteil bei Zustandekommen des Urteils, in der Überlieferung absichtlich verstärkt, bleibt so unsicher, wie das Pilatusbild sicher tendenziös ins Gegenteil verkehrt ist: nach ausserbiblischen Nachrichten unbeugsam, grausam, nach den Evangelien weich, schwach, nachgiebig; bei Markus und Matthäus urteilte er selbständig, nach Lukas und Johannes liess er sich drängen, Jesus gar den Juden zur Kreuzigung auszuhändigen¹.

¹ Joh 19, 16.18.

Alle Evangelien wollen partout nicht zugeben, dass Pilatus es war, der Jesus verurteilt hat; vielmehr geht ihre Tendenz dahin, ihn nicht nur zu entlasten, sondern auch immer sympathischer darzustellen, so dass ihn ägyptische Christen zum Heiligen ihrer Kirche machen konnten.

Die Barrabasgeschichte verwirrt eher als dass sie klärte; deutlich dient sie apologetischem Zweck, ist doch dieser Brauch sonst nirgends nachzuweisen. Auch die Verspottung, wohl allein von Soldaten veranstaltet, wurde in den Berichten ausgeweitet. Kreuzesinschriften waren üblich; die einfachste Form findet sich bei Markus, in den späteren Evangelien ist sie weiter entfaltet worden.

Winters Stärke und gewichtigster Beitrag besteht in der Bestreitung und Widerlegung des christlicherseits behaupteten Zusammenhanges zwischen Jesu innerjüdischer Auseinandersetzung und seinem Kreuzestod: Jesu jüdische Feinde waren die Hochpriester und deren Schriftgelehrte und nur sie; aufschlussreich ist die Liste S. 171–173, mit der Winter erweist, dass Markus im Passionsbericht nur sie erwähnt. Aber eben diese Gruppe hatte nach der Tempelzerstörung des Jahres 70, also zu der Zeit, da die Evangelien fixiert worden sind, alle Bedeutung verloren, waren also damit als Gegner für die Christen uninteressant geworden, während sich nur die Pharisäer neu formierten und sich ihrerseits gegen die Ketzer allgemein und gegen die Nazarener besonders wehrten. Kein Wunder, dass sie, dass die Pharisäer, der entstehenden Kirche als Gegner galten, obwohl sie niemals Jesu Feinde waren. Vielmehr gehörte er zu ihnen: Jesus lernte und lehrte unter Pharisäern, er hatte teil am innerpharisäischen Streitgespräch, das hart und scharf werden konnte; seine Polemik entspricht nach Inhalt und Stil den normalen Lehrhausdebatten, die mit Ablehnung oder Anerkennung endeten. Was immer auch Jesu Lehre war – nirgends in den Evangelien lässt sich nachweisen, dass es sich um Differenzen auf Leben und Tod handelte. Erst die Kirche zog aufgrund der geschichtlichen Entwicklung den fatalen dogmatischen Fehlschluss, dass »die Juden« ihn getötet hätten, weil sie ihn als Erlöser nicht anerkennen wollten. In Wirklichkeit kam er im Verlaufe seines öffentlichen Auftretens mit den Behörden in Konflikt, die einzig ein Interesse daran und die Macht dazu hatten, ihn zu beseitigen.

Unsicherer wirkt allerdings Paul Winters Antwort auf die Fragen: wer und was Jesus war und weshalb er verurteilt ward. Diese Probleme sind darum gewichtiger als Winter glauben wollte, weil Christen sie, bedingt durch die lange Auslegungsgeschichte, im Zweifelsfalle fast zwangsläufig im tendenziösen Sinne der Evangelien – als ob »die Juden« doch Jesus getötet hätten! – lösen. Zwar spürte er, dass die Gründe für Jesu Verhaftung im politischen Bereich gelegen haben könnten und müssten, aber zugleich reduzierte er, bedingt durch seine schwache literarische Position, die er von der Bultmannschule übernahm, diese politische Komponente: Jesu Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung wurden in der ersten Auflage entschärft, für die zweite Auflage allerdings wieder aufgewertet; vor allem bestritt Winter, dass sich Jesus in irgendeiner Weise auf messianische Ambitionen eingelassen habe. Wenn aber erst die Apostel politische Erwartungen eingebracht hätten, wenn alle Messianismen erst Bildungen der nachösterlichen Gemeinde wären, wenn Jesus sich demnach nur für einen normalen und gewöhnlichen Menschen gehalten hätte, dann ist freilich kein zureichender Grund für seine Verurteilung durch die politische Instanz an-

zugeben, dann kann allerdings seine Verurteilung als Rebell nur wie ein Versehen und eine Tragik erscheinen. Obwohl Paul Winter vor lauter Besorgnis um die lautere Wissenschaftlichkeit nicht zum positiven Aufweis kam, bringt sein Werk die bisher entscheidendste Hilfe für ein sachgemässeres Verstehen des Prozesses Jesu. Vor allem die hingebungsvolle Arbeit am Detail macht das Buch zum unentbehrlichen Nachschlagewerk: Ohne den Winter fehlte ein entscheidendes Handwerkszeug für eine Korrekturarbeit, die längst fällig ist. Mittels dieser Arbeit kann und muss klargemacht werden, dass der Vorwurf des Mordes Jesu durch »die Juden« nicht ins Leben Jesu gehörte, sondern eine polemische Waffe der werdenden Kirche in ihrem Kampf gegen die konkurrierende Synagoge war. Aber dieser Streit hat vor allem für die Nachgeborenen, die seine furchtbaren Folgen überblicken, seinen Sinn verloren; an seine Stelle muss wieder das partnerschaftliche Gespräch zwischen Juden und Christen treten, bei dem auch Christen aufgrund jüdischer Beiträge offen sind zum Umlernen und bereit werden zur Preisgabe altvertrauter und bequemer Vorurteile.

Reinhold Mayer, Tübingen

ERICH ZENGER / RUPERT BÖSWALD: *Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob*. Freiburg – Basel – Wien 1976. Verlag Herder. 133 Seiten.

Dieses kleine Buch hat es in sich. Vielleicht lässt sich das durch ein kurzes Zitat deutlich machen, so wir lesen: »Auf die Frage nach dem Sinn des Leidens gibt es keine Antworten, durch die Leiden aufhören würden, nicht mehr Leiden zu sein. Auch in der Bibel gibt es solche Antworten nicht. Leiden ist nicht ein theoretisches Problem, das es zu verstehen gilt. Leiden ist eine Situation, die allein durch die Praxis zu bestehen ist. Und dazu will uns das Buch Hiob Impulse geben« (S. 57).

Was sich in diesen Sätzen anzeigt, ist nichts anderes als die reale Entmythisierung der Religion, hier der jüdisch-christlichen Offenbarungsreligion, insoweit sie den Menschen – und wahrscheinlich jeden Menschen – zu irgendeinem Zeitpunkt seines Lebens ureigenst und unmittelbar betrifft: Entmythisierung hier zu verstehen als Befreiung von falschen, ungedeckten Erwartungen und Deutungen.

Was die Offenbarungsreligion an Wendepunkten menschlicher Existenz zu sagen oder nicht zu sagen, zu bieten oder nicht zu bieten hat, das kann der Mensch, jedenfalls von den Anfangsgründen her, nicht erst dann zu lernen beginnen, wenn er selbst in seiner eigenen Existenz zutiefst getroffen ist. Jeder kann das von sich selbst wie aus der Erfahrung mit anderen wissen. Zenger weist den richtigen Weg (durch biblischen Text, Beispiel und knappe Erläuterung): am Schicksal des anderen zuzeiten mitlernen, wie allein und wie gemeinsam Leid und Leiden getragen werden müssen und ertragen werden können, was die biblischen Texte als Schicksale im Wort uns sagen, worin ihr Trost und ihre Hilfe – von Hiob bis Jesus – liegen und worin nicht (wobei das eine ebenso wichtig ist wie das andere, also das eine vom anderen nicht getrennt werden darf); was Solidarität Gottes mit uns besagt und was nicht, was uns selbst aufgegeben ist und für wen wir was zu leisten haben. – Böswalds Interpretationen zu modernen »Hiob«-Gedichten (Sachs, Goll, Wolfskehl) erscheinen uns vorab deswegen gut gewählt, weil sie der Realitätsnähe des Kernes der Hiobgeschichte in aller wünschenswerten Deutlichkeit (und das heisst hier: Härte) entsprechen. – Zugleich sieht man wieder einmal: Religion und Theologie brauchen dann nicht um ihre Existenz zu fürchten,

wenn sie sich der Realität des Lebens zu stellen wissen, und man versteht nicht recht, warum das Vertrauen in eine derartige Zukunft vielenorts so gering zu sein scheint. O. K.

ALEXANDER ALTMANN: *Moses Mendelssohn. A Biographical Study*. The University of Alabama Press, University Alabama 1973 und Routledge and Paul Kegan. London 1974. 900 Seiten.

Der »Vater der jüdischen Emanzipation«, Moses Mendelssohn (1729–1786), der grosse Philosoph und *homme de lettres*, der mit allen Grossen seiner Zeit in regem Kontakt stand, ist auch jenen bekannt, die nur sehr wenig von jüdischer Geschichte und ihren geistigen Höhepunkten wissen.

Das Zeitalter der Aufklärung, mit dem die Mauern der Gettos fielen, setzte viele Juden der Anziehung und den Verlockungen der reichen und diversifizierten Kultur des Abendlandes aus. Für viele von ihnen bedeutete es den Bruch mit dem Judentum oder die Abwendung von ihm fort.

Mendelssohn wollte den Beweis liefern, dass ein Jude aktiv und erfolgreich am Leben der christlichen Mehrheitsgesellschaft und deren Kultur teilhaben kann, ohne dafür und dabei sein bewusstes Jude-Sein einzubüssen, sondern es gerade als Jude, der sich seiner Tradition und seinen partikularen Normen verpflichtet weiss, tun kann. Damit aber visierte Mendelssohn eine von gegenseitigem Respekt getragene pluralistische Gesellschaft an. Hierin zeigen sich die positiven Auswirkungen der Freundschaft Lessings und Mendelssohns, die dieses ihr Ideal im privaten Bereich weitgehend verwirklichen konnten. Die Früchte dessen, aber auch die Unmöglichkeit der gesellschaftlichen Verwirklichung des Ideals einer neutralen, Gleichberechtigung gewährenden, pluralistischen Sozietät werden schon zu Mendelssohns Lebzeiten sichtbar. Es ist das grosse Verdienst von Prof. Altmann, einem der prominentesten Erforscher der jüdischen Geistesgeschichte, diese Aspekte und die Auseinandersetzungen Mendelssohns mit den Freunden Lessing und Kant, mit dem missionarischen Schwärmer Lavater, mit Herder, Hamann und – schon an der Schwelle des Todes – mit F. H. Jacobi im »Panthemusstreit«, so detailliert, oft mit Hilfe bisher unbekannter Materialien, so faszinierend aufgezeichnet zu haben. Im Licht der nachmendelssohnschen Geschichte des deutschen Judentums ist man betroffen von den hässlichen Attacken, die Mendelssohns Denken als »typisch jüdisch« etc. in dem Augenblick auf sich zog, als sein Ruhm schwand und es unter die Kantsche Kritik an der klassischen Metaphysik und die Woge des neomystischen Christentums geriet.

Mendelssohn spielte eine so zentrale Rolle in seiner Zeit und weit darüber hinaus, dass man Verwunderung empfindet darüber, dass die letzte Biographie des »deutschen Sokrates« fast ein Jahrhundert alt ist!

Altmann ist es jetzt meisterlich gelungen, eine aussergewöhnlich material- und detailreiche, einfühlsame und moderne bio- und historiografischen Ansprüchen entsprechende Biografie zu schreiben, die als definitives Standardwerk angesehen werden muss.

Zu wünschen, dass dieses höchst beachtliche Buch auch deutsch erschiene und sei es in einer (durchaus möglichen) gekürzten Fassung – ist das unrealistisch? Michael Brocke

GERSON APPEL: *A Philosophy of Mizvot. The Religious-Ethical Concepts of Judaism, Their Roots in Biblical Law and the Oral Tradition*. New York 1975. Krav Publishing House, Inc. 288 Seiten.

Der Verfasser behandelt das weite Feld der Gebote, wie sie sich im philosophischen und halachischen Denken des Judentums präsentieren. Dabei geht er vor allem von dem Sefer ha-Hinnuk, dem Buch der Erziehung aus, welches Rabbi Aaron ha-Levi aus Barcelona zugeschrieben wird, einem führenden talmudischen Gelehrten des 13. Jahrhunderts. Das Buch hat eine mehrfache Absicht: In ihm sollen die halachischen Aspekte der Gebote ebenso dargelegt werden wie die religiösen und ethischen Wurzeln. Die Voraussetzungen einer solchen Philosophie der Gebote ist natürlich der Glaube an den göttlichen Ursprung der Tora, wobei Israel dadurch ausgezeichnet wurde, dass ihm diese Offenbarung zufiel. Damit hängt die Erwählung zusammen, welche als ein Dienst verstanden wird. Die Eschatologie dieses Buches basiert auf der rabbinischen Tradition, die ein weitverzweigtes, teilweise widersprüchliches System über dieses Problem aufweist. Erst in der kommenden Welt wird Gott den Menschen das Heil schaffen, auf Erden kann nur eine Vorbereitung darauf erfolgen, und dies geschieht durch Sühne unserer Sünden, Reinigung unserer Seelen als Vorbereitung für die kommende Welt. In diesen Rahmen gehören dann auch die Leiden als göttlich verordnetes Geschehen. Es muss gläubig angenommen werden. In der messianischen Zeit wird Israel wieder in seinem Lande siedeln, wobei der messianische König über Israel herrschen wird.

Anderes Kapitel handeln von Gott, seinem Wesen, seiner Einheit, ferner gibt es Ausführungen über die kommende Welt und die ewige Belohnung der Seele. Ein Kapitel handelt über göttliche Offenbarung und Prophetie, ein anderes über die Wahrheit der mündlichen Lehre. Hier geht es um den Gedanken, dass mündliche und schriftliche Lehre in gleicher Weise göttlichen Ursprungs sind. Das Bibelwort bedurfte einer authentischen Deutung, und diese stellt die mündliche Lehre dar, welche von gleicher Dignität wie die schriftliche ist.

Die jüdische Tradition hat oft Antworten auf die Frage gesucht, warum Menschen die Gebote ausüben. Letztlich war man sich darüber klar, dass die Tora den Menschen gegeben wurde, um sie zu veredeln (Nachmanides), sie zur Vollkommenheit zu führen (Maimonides). Die Pflichten des Menschen beruhen auf der imitatio Dei, wie es schon das rabbinische Judentum gesehen hat und vollends die mittelalterliche jüdische Religionsphilosophie.

Ein anderer Abschnitt handelt von dem Individuum und der Gesellschaft. Hier geht es um Ehe- und Erziehungsfragen, um die Nächstenliebe, Schutz des Schwachen etc.

Ein anderes Kapitel hat die universale Moral zum Inhalt, d. h. die Beziehungen des Juden zu seiner nichtjüdischen Umwelt. Hier geht es um die noachidischen Gebote, das Recht des Fremden. »Im Umgang mit Nichtjuden ist der Jude nicht nur gehalten, die gesetzlichen und ethischen Erwägungen in Betracht zu ziehen, sondern er hat sich auch des Elementes des ›Kiddusch-Ha-Schem‹ (der Heiligung des göttlichen Namens) bewusst zu bleiben. Nichtjuden zu übervorteilen, bedeutet Entweihung des Namen Gottes, andererseits beweist das anständige Umgehen mit Nichtjuden, dass Juden ehrenhaft und zuverlässig sind und auch auf diese Weise den göttlichen Namen heiligen und Ehre über Israel bringen« (S. 129). Der geistlichen Dimension des Mensch, dem Dienst an Gott sind u. a. weitere Abschnitte dieses Werkes gewidmet.

Das Buch bietet einen interessanten und leicht verständlichen Einblick in das traditionelle Judentum, besonders auch deshalb, weil Appel nicht nur das Sefer ha-Hinnuk behandelt, sondern häufig auch Querverbindungen zum rabbinischen und mittelalterlichen Judentum herstellt. Auf

diese Weise gewinnt der Leser einen relativ mühelosen Eindruck von einem Phänomen, das ihm sonst gar nicht so leicht zugänglich ist.

E. L. Ehrlich

HANS I. BACH: Jacob Bernays. (Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 30) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1974. XV, 251 Seiten.

Bachs Studie über Bernays vereinigt wissenschaftliche Genauigkeit mit warmer Anteilnahme für diesen bedeutenden Philologen, was das Buch zu einer fast romanhaft lesbaren, gut dokumentierten Biographie macht. Jacob Bernays war der Sohn des grossen Hamburger Rabbiners Isaac Bernays, dem aufgrund seiner grossen Gelehrsamkeit der Ehrentitel »Chacham« verliehen wurde. Von ihm erbte Jacob B. seine Liebe zur klassischen, vor allem zur griechischen Literatur. Er vermochte auch, wie sein Vater, antikes Gedankengut und jüdische Religiosität in Harmonie zu bringen.

Die bitteren Erfahrungen, die sein Vater als Gemeindevorbereiter im Hamburger Tempelstreit machte, als er sich allzu assimilationistischen Bestrebungen entgegenstellte, bestimmten Jacob dahingehend, dass er selbst nie eine Rabbinerstelle annahm, obwohl ihn eine solche von den ärgsten finanziellen Sorgen befreit hätte. Er wusste aber sehr genau, dass er dem Kampf zwischen den Juden, die in der deutschen bürgerlichen Gesellschaft aufgehen wollten, und der rabbinischen Orthodoxie nicht gewachsen war. Er war überhaupt kein kämpferischer Mensch, hatte keine Freude daran, in die Öffentlichkeit zu treten, und im ganzen viel zu differenziert, als dass er für eine der beiden Seiten hätte rückhaltlos Partei ergreifen können. Sein ganzes Leben lang stand er irgendwie zwischen den Fronten, viel zu sehr klassisch gebildet, als dass er die Starrheit der Orthodoxie hätte gutheissen können, aber doch ängstlich besorgt um die Zukunft des Judentums, als dass er die langsame Integration und Verflachung begrüsst hätte.

Seine Natur war sensibel, aber zu kraftlos für jene wild bewegte Zeit. Seine Existenz als Privatgelehrter entsprach eigentlich seinem Charakter, wenn seine Fähigkeiten auch grösseren Ruhm verdient hätten.

Bernays studierte in Bonn, wo man bald seine Begabung erkannte, klassische Philologie, u. a. bei dem damals sehr berühmten Friedrich Ritschel. Mit einer Untersuchung über verlorene Verse von Lukrez gewann er den Universitätspreis. Nach Beendigung des Studiums zeigte es sich, dass in Deutschland es noch weit bis zur bürgerlichen Gleichstellung der Juden war. War schon die Habilitation schwierig, so war es schliesslich gänzlich unmöglich, als gläubiger Jude eine Professur in Deutschland zu erlangen. Da halfen die einflussreichsten Freunde nichts, und einer von ihnen, J. C. v. Bunsen, wusste als letzten Rat nur noch die Taufe, damit Bernays im akademischen Leben Karriere machen könnte. Bernays lehnte so ein Ansinnen ab und nahm eine Stelle als Lehrer am jüdischen Theologischen Seminar in Breslau an, um so mehr, als er dabei gleichzeitig einige Stunden an der Universität in Breslau lesen durfte. Seine Aufgabe an diesem Seminar sah er darin, in den jüdischen Studenten die Liebe zur klassischen Antike zu wecken und ihnen damit den Zugang zur europäischen Kultur zu eröffnen. Das bescheidene Niveau seiner Studenten und das provinzielle Klima Breslaus liessen Bernays nicht lange zögern, eine Bibliotheksstelle in Bonn an der Universität anzunehmen, wo er bis zu seinem Tod blieb.

J. Bernays' humanistisches Ideal spiegelt sich in seiner

wiederholten Beschäftigung mit dem grossen Humanisten und klassischen Philologen Joseph Scaliger wider, dem er zu Beginn seines wissenschaftlichen Lebens und an dessen Ende eine Studie widmete, wobei unschwer autobiographische Züge zu erkennen sind. Ausser Sokrates galt sein Hauptinteresse Persönlichkeiten der Antike, die, so wie er selbst, am Schnittpunkt jüdischer Religiosität und klassischer Weltanschauung standen, wie der jüdische Philosoph Philo v. Alexandrien und der Historiker S. Severus.

In seiner eigenen Haltung fiel vielen eine gewisse Widersprüchlichkeit auf, insofern er sich weigerte, die Bibel genauso zum Objekt seiner philologischen Studien zu machen wie klassische Texte. Doch er fürchtete, eine derartige Betrachtung der heiligen Schriften könnte das ohnehin schon sehr geschwächte Judentum zur Auflösung bringen.

Wir sehen ein Leben in einer Zeit des Aufbruchs und der Transformation: Zuerst die Kämpfe zwischen Orthodoxie und Reformern innerhalb der jüdischen Gemeinde, dann die spätvormärzliche Unruhe der Universitätsjahre, die Revolutionen des Jahres 1848, wo Bernays plötzlich zur politischen Stellungnahme gezwungen wurde, darauf die Restauration unter Bismarck und gleichzeitig damit das kulturelle Aufsteigen des liberalen Bürgertums zur geistigen Macht. Sein ganzes Leben begleitete ihn die Tatsache, dass trotz aller ökonomischen und kulturellen Verdienste der Jude immer nur ein Mensch zweiter Klasse war, für den bestimmte Stellungen nicht zugänglich waren. Sein Leben und seine Arbeiten sollten wohl der Gesellschaft beweisen, dass die Vorurteile gegen die Juden, vor allem gegen die von Juden betriebene Wissenschaft, zu Unrecht bestanden.

Lebendige Schilderungen der berühmten Freunde und Kollegen Jacob Bernays', wie z. B. Th. Mommsens, runden die Darstellung dieses Gelehrtenlebens ab.

Dr. Brigitte Stemberger, Wien

THE BOOK OF BEN SIRA. Text, Concordance and an Analysis of the Vocabulary. (The Historical Dictionary of the Hebrew Language.) The Academy of the Hebrew Language and the Shrine of the Book. Jerusalem 1973 (hebr.). 16, XIX (engl. Einleitung) und 517 Seiten.

Die Vorarbeiten zum Grossen Historischen Wörterbuch der gesamten hebräischen Sprache an der Jerusalemer Sprachakademie schreiten seit Jahren ruhig und stetig voran. Es sind breit angelegte und vielfach aufgegliederte Vorarbeiten, deren Bekanntheitsgrad umgekehrt proportional ihrer Grossangelegtheit zu sein scheint.

Bei diesen Vorarbeiten handelt es sich u. a. darum, aus allen literarischen Quellen, seien sie gedruckt oder ungedruckt, zunächst zuverlässige Texte zu erstellen, die dann für die EDV aufbereitet werden. Es gibt inzwischen eine ganze Anzahl von für die spätere rein elektronische Wörterbuchherstellung präparierten literarischen Werken aus den verschiedenen Epochen der hebräischen Sprachgeschichte. Diese Vorstufen und Nebenprodukte machen sich z. B. als Konkordanzen nützlich, lange bevor es das ganze historische Wörterbuch geben wird. Leider ist es unmöglich, sie alle zu veröffentlichen. Eine willkommene Ausnahme stellt diese Konkordanz dar, weil das Buch Ben Sira oder Jesus Sirach als deuterokanonisches bzw. apokryphes Werk der Bibel des AT auf weitaus breiteres Interesse stösst als die Konkordanz eines Midraschwerks oder liturgischer Dichtungen. Die hier in ästhetisch besonders ansprechender Weise vorgelegte Edition und Konkordanz des hebräischen Ben-Sira-Textes ist nützlich

einerseits für den Bibliker, der an Ben Sira arbeitet, darüber hinaus aber von grosser Wichtigkeit für jeden Hebraisten. Es handelt sich hier um eine »objektive« Edition, also ohne kritische Edierung wird alles »Rohmaterial« mit durch die EDV gewährleisteter grösster Exaktheit so vorgelegt, dass der Benutzer sofort überschauen kann, mit welcher Handschrift er es zu tun hat und wie sicher oder unsicher die Lesung ist. Diese Textausgabe (S. 1–69) enthält sämtliche hebr. Fragmente des Buchs (5 Genisa-Hss., die Rolle von Metzada und die zwei qumranischen Fragmente), eine Konkordanz (71–314) und zahlreiche lexikalische Listen dazu (315–517) mit zweifelhaften Lesarten, unsicheren Lemmatisierungen und Lemmata-Listen unter verschiedenen Gesichtspunkten. Die englische Einleitung gibt klare Auskunft über die zugrunde liegenden Prinzipien und hilft auch dem hebräischsprachig weniger Gewandten, vollen Nutzen aus diesem hochmodernen Hilfsmittel der Exegese und Philologie zu ziehen.

Michael Brocke

HARTMUT BINDER: Kafka in neuer Sicht. Mimik, Gestik und Personengefüge als Darstellungsformen des Autobiographischen. Stuttgart 1976. J. B. Metzler. 677 Seiten. Mit 21 Abbildungen.

In der Fülle der Neuerscheinungen über Kafka lässt einen dieser anspruchsvolle Titel aufmerksam werden und weckt Hoffnungen auf Neues.

Das Buch ist in drei Teile eingeteilt, die auf methodisch interessante Weise miteinander verbunden sind; dabei bleibt jedoch die Eigenständigkeit eines jeden Teils erhalten. Obwohl es eine grosse Fülle von Material wissenschaftlich genau ausbreitet und gedanklich sauber verarbeitet, liest es sich flüssig und spannend. Die vielen Einzelheiten sind auf gekonnte Weise integriert, so dass auch der Nicht-Germanist und der Nicht-Fachmann das Buch erwartungsvoll lesen und die grossen Züge und Zusammenhänge, die Binder aufzeigen möchte, nachvollziehen können.

Der erste Teil, »Lebenszeugnisse« (S. 3–98), behandelt die Briefe und die Tagebücher, die als intime Lebenszeugnisse die Kulisse der schriftstellerischen Tätigkeit Kafkas bilden. Von diesem Teil aus werden immer wieder die Fäden zu den beiden anderen Teilen gesponnen, um literarische Deutungen auch mit biographischen Daten zu vervollständigen.

Der zweite Teil, »Mimik und Gestik« (S. 117–262), ist wohl der wichtigste und spannendste, jener der auch besondere Aspekte im Werk Kafkas herauschält. Dessen 2., 4., 5. und 6. Kapitel (»Grundsätzliches zu den Ausdrucksbewegungen«; »Augen und Blicke«; »Die Als-ob-Sätze« und »Hände«) lenken den Leser auf die feinen und feinsten Details in Kafkas Werk hin und runden das Bild der Inhalte mit diesen Einzelheiten ab.

Der dritte Teil schliesslich (S. 265–526) versucht mit seinen acht Kapiteln das, was in den beiden ersten Teilen allgemein wie spezifisch gesagt wurde, exemplarisch in eine Deutung des Romans »Das Schloss« einfließen zu lassen.

Hier kann man natürlich nur einen engen Teilaspekt ansprechen, der besonders in den Zusammenhang dieser Zeitschrift gehört. Eingangs, bei der Analyse der Briefe, bemerkt der Autor: »Würde man Kafkas Aussagen über das Judentum und besonders über sein Schreiben in der hier angesprochenen kritischen Weise in die Forschung einbeziehen, dann verschwände das Bild vom traditionslosen, assimilierten deutschen Juden und vom Künstler, der sein Leben der Literatur opfert, wie ein Phantom« (S. 32). Um so grösser ist dann der Wunsch, diesem metho-

dischen Ansatz des Buchs nachzugehen, denn er wäre in der Tat ein neuer Zugang zu Kafkas Werken sowie zum Schriftsteller selbst. Vielerorts macht Binder auf die Zusammenhänge mit Kafkas Judentum aufmerksam, doch bleibt ein defizitäres Wissen vom Judentum ein merkliches Hindernis in der Behandlung dieses Aspekts bei Kafka.

Als Beispiel soll das vierte Kapitel des zweiten Teils dienen (»Die Darstellung des Geschlechtlichen und ihr zeitgeschichtlicher Hintergrund«, S. 374–395), wo Binder den individual-psychologischen Aspekt mit einem allgemein jüdischen Hintergrund Kafkas zu verknüpfen sucht. In Kafkas Haltung zum Judentum, meint Binder, muss man sehen, »dass er (Kafka) in seinen Anschauungen an den kritischen Analysen der Zeitgenossen teilhat, und zwar besonders insoweit es sich um die in gewisser Weise eine Einheit bildenden kulturkritischen Gedanken des Wiener Caféhauskreises und seiner geistigen Väter handelt, also um Otto Weininger, Otto Gross, Anton Kuh (und natürlich Sigmund Freud). Die Position dieser Gruppe ist, etwas vereinfacht ausgedrückt, dadurch gekennzeichnet, dass sie als Wiener und Juden geistig getragen werden von den Erkenntnissen der Psychoanalyse und dem aufkommenden Zionismus beziehungsweise Antisemitismus« (S. 376).

Otto Gross, den Kafka vermutlich erst 1917 kennenlernte und der einen grossen Einfluss auch auf Kafka hatte, war selbst *kein* Jude und stand seinerseits sehr stark unter dem Einfluss der *Kosmischen Runde*. So mag der »Brief an den Vater« (der 1919 entstand) unter dem psychologisch-analytischen Einfluss von Gross entstanden sein, doch sicherlich nicht in dem engen Zusammenhang mit Kafkas Haltung zum Judentum, wie sie Binder darstellt. (Hierzu siehe M. Green, Else und Frieda. Die Richtig-hofen-Schwestern, Kindler, München, 1976, S. 48–92, wo dieser zeitgeschichtliche Hintergrund überzeugend und umfassend dargestellt wird.)

»Dass hier eine ganz spezifische Sehweise des Judentums vorliegt, die in Kafkas Umwelt keineswegs selbstverständlich war, lehrt die Tatsache, dass etwa Max Brod andere Auffassungen vertrat« (S. 394). So wahr auch diese Aussage für sich ist, reicht sie nicht aus, denn die anderen (nicht nur Max Brod), die andere Auffassungen vertraten, konnten dies tun, weil sie selbst sehr viel mehr vom Judentum wussten und somit nicht allein auf Theorien von Weininger, Kuh, Freud u. a. angewiesen waren. Die komplexen und komplizierten Zusammenhänge von politischen, religiösen und psychologischen Elementen dieser Zeit beschreibt und analysiert Nicolaus Sombart in seiner Buchbesprechung »Die Welt der Richtig-hofen-Schwestern« (in: Merkur, Nr. 341 vom Oktober 1976, S. 972–990) in hilfreicher Weise, wo er in den beiden letzten Abschnitten den psychoanalytischen Aspekt des Antisemitismus deutlich macht, auf die Übertragungs- und Projektionsmechanismen hinweist und z. B. Otto Gross' Haltung dazu definiert: »In der Situation politischer Ohnmacht wurde »der Jude« so zum willkommenen Substitut der wirklichen Väter, d. h. der realen politisch herrschenden Klasse, gegen die um so weniger anzukommen war, als die rebellierenden »Söhne« ihre Unterwerfung ja längst verinnerlicht haben... Eben diese autokastrative, depolitisierte Verinnerlichung der Herrschaftsstrukturen hat ja Otto Gross genau gesehen und psychoanalytisch aufzulösen versucht« (S. 988–989).

Doch soll das Aufgreifen dieses Aspekts und der Versuch, ihn in ein etwas anderes Licht zu stellen, nicht dazu ver-

leiten, den Gesamteindruck dieses anregenden Buches falsch verstehen zu lassen.

Die Hoffnungen, die durch den Titel geweckt werden, erweisen sich nicht als unbegründet.

Edna Brocke, Regensburg

DAVID J. BLEICH: Providence in the Philosophy of Gersonides, Studies in Judaica 4. New York 1973. Yeshiva University Press. 141 Seiten.

Seit der Mitte des 14. Jahrhunderts stehen sich innerhalb der jüdischen Philosophie zwei grosse Konzeptionen gegenüber: die des Maimonides und die des Lévi ben Gerschom (1288–1344). Beide Werke, gleichsam Gegenpole, bildeten für alle folgenden jüdischen Philosophen und Theologen des ausgehenden Mittelalters und der beginnenden Neuzeit die Bezugspunkte bei der Ausarbeitung eines eigenen Systems, einer neuen Theorie.

Die Rezeption beider Werke war von ausserordentlich erbittert geführten Kontroversen gekennzeichnet. Doch anders als bei Maimonides, dessen Werk von Anfang an Anhänger fand und von diesen verteidigt und verbreitet wurde, bis es sich letztlich gegen die gegnerischen Ansichten durchgesetzt hatte, wurde das Werk Gersonides' – von wenigen Ausnahmen abgesehen – von seinen Zeitgenossen heftig angegriffen und abgelehnt; noch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war es Gegenstand einer polemischen Schrift, die in Schärfe und Unsachlichkeit die zeitgenössischen Äusserungen teilweise noch übertrifft (I. Weil: La philosophie religieuse de Lévi ben Gerson, Paris 1868). Und in der Tat scheint es, als sei Gersonides auch heute noch »quelque peu suspect dans certains milieux du judaïsme« (Ch. Touati). Wie anders ist es zu erklären, dass seine Werke nicht kritisch ediert sind, sein opus magnum »Milhamoth Adonai« nur in einer unbrauchbaren deutschen Übersetzung vorliegt und folglich auch nur eine spärliche Anzahl von Schriften sich mit dem Werk des grossen Philosophen befassen? Lediglich der Kommentar zum Buch Hiob ist dem interessierten und sprachkundigen Leser in den rabbinischen Bibelausgaben leichter zugänglich. Dieser Kommentar nun enthält die Substanz des vierten Buchs »Milhamoth Adonai«, in dem Gersonides versucht, die zwei fundamentalen, doch sich widersprechenden Glaubensprinzipien von der göttlichen Vorsehung einerseits und der Freiheit des menschlichen Willens andererseits in Einklang zu bringen. Nachdem Charles Touati 1968 das dritte und vierte Buch des Werks in einer auf gründlichem Textvergleich basierenden und mit minutiösen Anmerkungen versehenen französischen Übersetzung vorgelegt hat, ist 1973 auch eine englische Übersetzung des vierten Buchs erschienen.

Der Titel der Ausgabe scheint mir irreführend zu sein, da er eher auf eine Monographie hinweist. Indessen ist der Übersetzung eine Einführung vorangestellt, in der zunächst Leben und Werk Gersonides' und die Kontroversen, die speziell sein Hauptwerk hervorrief, skizziert werden. In einem zweiten Kapitel wird die Behandlung des Verhältnisses zwischen der göttlichen Vorsehung und der menschlichen Willensfreiheit bei früheren Philosophen untersucht. Bleich beginnt mit Maimonides und referiert im Zusammenhang mit dessen Ausführungen die Lehrmeinungen der von diesem rezipierten griechischen und islamischen Autoren. Es hätte zweifellos zum besseren Verständnis der jüdischen mittelalterlichen Philosophie im allgemeinen wie des vierten Buchs der Milhamoth im besonderen beigetragen, wenn ein gesonderter Abschnitt den angeführten Philosophen, vor allem Aristoteles, Alexander von Aphrodisias, der Schule der Asch'ariya

und der Mu'tazila (es seien nur die wichtigsten genannt) gewidmet worden wäre, um die Entstehung des Problems und die Zusammenhänge, in denen es erörtert wurde, festzustellen und zu untersuchen. Auch wäre es sicherlich aufschlussreich, zu erfahren, welcher griechische resp. arabische Terminus dem durchweg benutzten englischen Begriff »providence« zugrunde liegt. Im dritten Kapitel der Einleitung schliesslich werden Gersonides' Erörterungen des Problems und seine Auseinandersetzung speziell mit der Philosophie des Maimonides dargestellt. Der zweite Teil enthält die Übersetzung, der die Ausgabe Leipzig 1866 der Milhamoth zugrunde liegt; Abweichungen in den Manuskripten und frühen Drucken werden auch berücksichtigt. Die Übersetzung ist äusserst textgetreu, dabei durchaus lesbar geblieben. Der Anmerkungs- teil gibt zahlreiche hilfreiche Erläuterungen und weist auf wichtige Primär- und Sekundärliteratur hin. Bedauerlich ist, dass die Ausgabe weder ein Personen- noch ein Sachwortregister enthält, auch die benutzte Literatur ist nicht gesondert aufgeführt, was die Arbeit mit dem Werk erschwert.

Ungeachtet dieser Mängel scheint mir die Ausgabe durchaus brauchbar als Grundlage für wissenschaftliche Arbeiten.

Eva-Maria Thimme, Berlin

ANNIE DAVID: Von den Juden in Deutschland 1600–1870. Ein Bildbericht. Ramat Gan 1973. Massada Press. 94 Seiten.

Wohl gibt es ein reiches Schrifttum über die Juden und ihre Geschichte, ihre Religion, ihr Leben und ihre allmähliche Liberalisierung vom mittelalterlichen Ghetto bis zur Gleichberechtigung im 19. Jahrhundert, aber die grossen Werke lasen nur wenige, und so blieb die Kenntnis der Juden in Deutschland bei der nicht jüdischen deutschen Bevölkerung im ganzen gering. Hier füllt das kurzgefasste Buch von Annie David mit seiner ausgezeichneten Information eine Lücke. Es unterrichtet authentisch über die jüdischen Minoritäten, ihr Leben und ihr Geschick in Deutschland vom 17. bis 19. Jahrhundert und damit bis zur Gleichberechtigung 1869. Der Vorzug dieser sorgfältigen Arbeit besteht einmal in der eingehenden Darstellung jüdischer Religiosität und Sitte, dann und vor allem in dem reichen und vorzüglich ausgewählten Bildmaterial, das in dieser Fülle und Seltenheit einmalig ist. Durch die grosse Kenntnis des Materials und seiner Fundorte ist es der Verfasserin gelungen, die Abbildungen zusammenzutragen und sachgemäss zu erläutern. So gewinnt der Leser durch den Text wie die Bilder ein plastisches Bild von dem Leben, der Frömmigkeit und Sitte der jüdischen Gemeinden und Familien in Deutschland, dem in dieser anschaulichen Kürze kaum ein anderes literarisches Werk an die Seite gestellt werden kann. Es gilt, der Verfasserin für diese Arbeit aufrichtigen Dank zu sagen.

D. Ernst Hornig †, Bad Vilbel

ANNA DRABEK / WOLFGANG HAUSLER / KURT SCHUBERT / KARL STUHLPFARRER / NIKOLAUS VIELMETTI: Das österreichische Judentum. Voraussetzungen und Geschichte. Wien–München 1974. Verlag Jugend und Volk. 216 Seiten.

Im Zentrum dieses Sammelbandes österreichischer Historiker und Judaisten steht zwar das österreichische Judentum. Es wird aber eingerahmt, wenn nicht gar ein wenig an die Seite gedrückt durch die Beiträge, die die »Voraussetzungen« behandeln. Kurt Schubert leitet ein »Von der Entstehung des Judentums bis zum Ende des ersten Jahrtausends n. Chr.« und gibt auch einen Anhang, in dem das Judentum im mittelalterlichen Islam, in Osteuropa

und Zionismus und Israel kurz behandelt werden. Dazwischen stehen Beiträge über Judentum und christliche Gesellschaft im Hochmittelalter und in der Neuzeit. Ausführlisch wird das bürgerliche Zeitalter behandelt (1782 bis 1918) sowie »Antisemitismus, Rassenpolitik und Judenverfolgung in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg«. Über österreichisches Judentum heute erfährt man leider nichts. Es ist schade, dass die Zielgruppen, die im Namen des Verlags angesprochen sind: »Jugend und Volk«, nicht eigentlich in den Blick der Autoren kommen. Es fehlt an Überlegungen zu den Lehr- und Lernzielen des Buches, und einige dialektische Anregungen für Lehrer und andere Benützer wären ihm sicher zugute gekommen. Für sich genommen, sind einzelne Beiträge wirklich nützlich und wertvoll, ein abgerundetes und effektiv gestaltetes Ganzes ergibt sich jedoch in diesem Rahmen nicht.

Michael Brocke

MARTIN HAUSER: Auf dem Heimweg. Aus den Tagebüchern eines deutschen Juden. 1929–1945. Bonn 1975. Hrsg.: Bundeszentrale für politische Bildung. Schriftenreihe der Bundeszentrale f. polit. Bildung. Bd. 109. 228 Seiten*.

Dieser Tage kam mir ein sehr beachtenswertes Buch in die Hand. Es verdient weitestgehende Beachtung, nicht nur in den Kreisen, denen das christlich-jüdische Problem Herzenssache ist. Ausserdem finden wir in ihm den Ausdruck einer jüdischen Vergebensbereitschaft, die berechtigterweise so subtil gewesen ist, dass sie einer langen Bewährungswilligkeit von nicht jüdischer, ganz besonders aber von deutscher Seite bedurfte, ehe es zu den ersten Anfängen des Vergebens (wenn es eine Vergebung überhaupt geben kann!) kommen konnte. Es sind diese von der Bundeszentrale für politische Bildung herausgegebenen Tagebuchaufzeichnungen.

Dieses Tagebuch nimmt seinen Anfang in des Autors Alter von 16 Jahren (Jahrgang 1913) und wird, mit einigen Abständen, ziemlich regelmässig geführt.

Was diesen jungen Mann von anderen jungen Leuten unterscheidet ist, dass er, als Jude geboren, seine Zeitgenossenschaft als Verpflichtung empfindet und sie schreibend reflektiert. Alle, die einen jungen jüdischen Menschen, seien es politische oder persönliche Probleme, die mit seinem Judentum und dem Antisemitismus in Deutschland und der Welt zusammenhängen, beschäftigen, macht er nicht nur in einzigartiger Weise deutlich und erfüllt sie mit Leben und Herzschlag. Was diesen Lebensbericht besonders auszeichnet, ist die Unmittelbarkeit, die Ehrlichkeit und die Bescheidenheit sowie die als Lebensaufgabe empfundene Hilfsbereitschaft.

Wir erleben kontinuierlich, fast hautnah, die Ereignisse in Deutschland ab 1929 vor dem Ausbruch des Reiches des Verbrechens 1933, wir durchwandern mit Martin Hauser die Jahre aus dem Vorzimmer der Hölle mit allen Schrecken und Sorgen, seine Auswanderung, seinen »Heimweg« nach Palästina, seinen Eintritt in die Jüdische Brigade im geistigen Kampf mit den Engländern, die von der Balfour-Erklärung durch das »Weissbuch« immer mehr abrückten und am Rande, immer wieder vehement hineinspielend, die weitere politische jämmerliche Entwicklung in Deutschland und die Unentschlossenheit der Welt, durch die die Schatten auf sie fielen, das Elend der deutschen Juden, die der Ausrottung vorangingen und schliesslich den Ausbruch des Brandes 1939, der erst die Welt aus ihrer Lethargie weckte...

In diesem Brand steht Martin Hauser, der inzwischen Amram heisst und auf dessen Armwinkel das Wort »Palä-

* Mit Erläuterungen (Wort- und Begriffserklärungen).

stina« steht, macht den Krieg an der Seite der Engländer im Nahen Osten mit, durchlebt alle Täler und Höhen dieses Krieges und empfindet mit ihm seine Bitterkeit gegenüber dem Unverständnis der Engländer den Juden gegenüber, seinen Hass gegen die Weltoberer, aber auch seinen durch nichts zu beeinträchtigenden Kampfesmut zur Erreichung des einen einzigen Ziels: Einen Staat zu schaffen, in dem die Juden der Welt eine Heimat finden. Das Buch ist eine selten chronische Reproduktion der Zeit bis zur endlichen Befreiung, der Zerschlagung des Dritten Reichs.

Wichtig, vielleicht das Entscheidende an dem Buch aber ist die Wandlung eines jüdischen Menschen von der Erkenntnis seiner Berufung, seines Einsatzes für ein Ziel, sein Hass gegen die Gewalttäter, der nie daran glaubt, jemals noch mit Deutschen zusammenkommen zu können, zu einer späten Versöhnungsbereitschaft.

Hierzu wollen wir ihn selbst sprechen lassen: Amram wird 1975 befragt, wie er nach allen Hassschwüren und allem, was er erlebt hat, noch »mit Deutschen sprechen und Beziehungen zu ihnen pflegen kann«. Seine Antwort lautete: »Das ist eine schwierige, komplexe Frage. Auch die Antwort kann nur komplex sein . . . Es ist richtig, dass mir am Anfang die ersten persönlichen Kontakte sehr schwerfielen. Was mir das erste Treffen mit Deutschen erleichterte, war die Tatsache, dass ich unter den ersten Besuchern Menschen wie Dr. Gertrud Luckner und Propst Grüber kennenlernte, die wegen ihrer Hilfe für Juden ins KZ kamen. Wer als erster den Begriff prägte, dass es wieder »ein anderes Deutschland« gibt, war damals zu Anfang der fünfziger Jahre Ben Gurion nach seinem Treffen mit Adenauer. Diese These stiess damals hier im Lande noch auf heftigen Widerspruch . . . Dann kamen die Stadtverwaltungen von München und Köln anlässlich von Hakenkreuzschmierereien 1959 zu der Erkenntnis, dass zur Vermeidung einer Wiederholung vergangener Zeiten die deutsche Jugend etwas kennenlernen muss, was für sie aus Gründen der Vergangenheit unbekannt ist: Was ist ein Jude, wie sieht er aus, wie lebt er, wie denkt er, wie arbeitet er, wie baut er auf sein Land auf? . . . Später begannen offizielle Stellen, die sich mit politischer Bildung befassen, Erwachsene aus allen Fachbereichen herzuschicken . . ., wodurch bis heute Fäden auf sehr weiten Feldern gesponnen worden sind . . . Für mich entscheidend war der Ausspruch meines ehemaligen Lehrers, Prof. Heuss: » . . . Die Juden können nie vergessen, was ihnen angetan wurde, die Deutschen dürfen nie vergessen, was von Menschen ihrer Staatsangehörigkeit in diesen schamreichen Jahren geschah . . .« Auf das Thema der deutschen Jugend kommend, woran sie schuld sei, antwortet Amram: »Nein, sie ist nicht schuld. Schon Ben Gurion brauchte das Wort, dass wir nichts an der zweiten Generation rächen wollen; aber was wir wollen ist, dass die deutsche Jugend weiss, was war. Was wir wollen ist, dass sie über alles hört und unterrichtet wird und dass sie nicht aus Bequemlichkeit in die »Versuchung kommt, aus der Erinnerung das auszuklammern, was unbequem ist . . .«

Wie kam Amram langsam von seinem Hass zu einer Versöhnungsbereitschaft? Hierzu ist eine Aufzeichnung von ihm wohl wichtig. Im Jahre 1944 kommt Amram auf seiner Odyssee nach Assisi in ein kleines Konvent, wohin sich 50 Juden aus verschiedenen Ländern geflüchtet hatten. Seine Aufzeichnung wollen wir als Schluss dieser Betrachtung setzen, weil sie mehr über den Menschen Amram aussagt als eine Beschreibung seiner Person und seines Wollens von dritter Seite: Amram sagt unter dem 14. August 1944:

»Vor zwei Tagen hatte ich ein wunderschönes Erlebnis: Durch einen guten Bekannten in einer der jüdischen Kompanien hatte ich Gelegenheit, nach Assisi zu fahren. Dort trafen wir eine Gruppe von ca. 50 Juden aus Jugoslawien, Österreich und Italien, die sich in ein kleines Konvent auf dem Berge über dem Dorf geflüchtet hatten. Gleich hinter den letzten Häusern des Dorfes ging es steil aufwärts, bis wir zu diesem Gebäude kamen, das einsam in einem tiefen Walde am Bergabhang steht. Dort lebt der Bischof von Assisi, ein Kardinal Giuseppe Placido Nicolini, mit einer Anzahl Mönche, und dort hatten ca. 80 Personen, Männer, Frauen und Kinder – darunter die Hälfte Juden – Zuflucht gefunden. Die Mönche beschafften alles, von falschen Dokumenten bis zum Essen und Hilfe zur Flucht. Nur dank dieser Menschen konnte sich diese kleine Gruppe am Leben halten. Unter ihnen befand sich eine Familie mit 12 Köpfen, Grosseltern, Eltern, Kinder, Schwiegersöhne etc., und der alte Grossvater, ein Weinhändler aus Fiume, geboren in Galizien, sehr orthodox, erzählte mir mit Tränen in den Augen von den Hilfeleistungen dieser katholischen Priester unter Anleitung des Bischofs. Das Treffen hatte die Form eines Festessens, das die Flüchtlinge anlässlich ihrer Befreiung den Mönchen zu Ehren vorbereitet hatten. Eingeladen waren noch der Town-Major von Assisi und der Commanding Officer der einen jüdischen Kompanie in dieser Gegend. Wir waren im ganzen etwa zehn Palästinenser, und ich zufällig der einzige von der R. A. F.

Am Schluss der Feier wurde dem Bischof eine Pergamentrolle überreicht – geschrieben mit Gold, Blau, Rot und Grün, in wunderbar verschnörkelten lateinischen Buchstaben, auf der in Italienisch eine Danksagung und alle Namen der Flüchtlinge handgeschrieben stand. Das ganze Geschehen wirkte besonders stark durch den Hintergrund, gebildet von Klostermauern, den grünen Wäldern, dem hohen Berggipfel und der weiten Aussicht über die Tiefebene, und es war ein kleines Entgelt für mein Leben in diesem Krieg als Jude und Soldat« (S. 168 f.).

Kunz von Kauffungen, Freiburg i. Br.

JOSEPH HEINEMANN / JAKOB J. PETUCHOWSKI (Hrsg.): *Literature of the Synagogue*. Edited with introductions and notes. New York 1975. Behrman House, Inc. X, 292 Seiten.

J. Heinemann und J. J. Petuchowski, beide angesehene Fachleute auf dem Gebiet der jüdischen Liturgie, geben in diesem Band eine allgemein verständliche Einführung in die Liturgie der Synagoge und ihre historische Entwicklung. In den beiden ersten Teilen des Werks stellt Heinemann Gebete und Predigten der Synagoge vor, während Petuchowski im dritten Teil die liturgische Dichtung behandelt. Jeder Teil bietet zuerst eine knappe historische Einführung, der ausgewählte Texte mit Einleitung und kurzen Anmerkungen folgen.

J. Heinemann zeichnet zuerst kurz die Entwicklung der jüdischen Liturgie vom Tempel zur Synagoge nach, die zu einer echten Volksliturgie ohne kultische Funktionäre oder Mittler zwischen Gott und dem einzelnen führte. Er wählt die wichtigsten Texte des Synagogengottesdienstes – das Sch'ma mit seinen Benediktionen, das Achtzehn-gebet in seinen verschiedenen Abwandlungen, das Qaddisch usw. – in sehr alten Textfassungen, die alle im wesentlichen auf die rabbinische Zeit zurückgehen könnten, und erklärt die immer reichere Entfaltung dieser Gebete, ihre Struktur und Funktion.

Der zweite Teil bringt eine Reihe von Texten aus Talmud und Midrasch, welche die homiletische Bibelauslegung in der rabbinischen Zeit illustrieren. Auch hier legt

Heinemann besonderen Wert auf Aufbau und Stilmittel dieser Predigten und die Unterschiede zwischen Texten, die auf tatsächlich vorgetragene Predigten zurückgehen, und literarischen Fassungen solchen Predigtmaterials in den Midraschim. Gerade hier könnte man so manche Datierung eines Textes in Frage stellen, ebenso auch die Beurteilung mancher Texte als Predigten (und nicht als Schulvortrag oder rein literarische Kreation), doch liegt dies am allgemeinen, meist noch recht chaotischen Zustand der rabbinischen Forschung.

Petuchowski's Einführung in die liturgische Dichtung ist nicht ganz so zufriedenstellend. Die Welt des Pijjut ist dem modernen Leser so fremd, daß man hier weiter ausgreifen müsste. Was die Anfänge des Pijjut betrifft, referiert Petuchowski nur die verschiedenen Meinungen, ohne selbst klar Stellung zu nehmen. Die ausgewählten Texte umfassen sehr verschiedene Formen des Pijjut und reichen zeitlich von Jannai (5. Jahrh.?) bis in das 12. Jahrh., als die Blütezeit der liturgischen Dichtung endete. Die Stilmittel der einzelnen Dichter werden zwar angeführt, wenn auch nur sehr kurz; doch lassen sie sich auch an einer Übersetzung nur selten aufzeigen, auch wenn diese so wörtlich wie möglich gehalten ist.

Insgesamt ist das Buch eine hervorragende Einführung, die das Interesse für das Erbe der jüdischen Liturgie (die ja auch die christliche Liturgie weithin beeinflusst hat) wecken und das Verständnis dafür fördern kann.

Günter Stemberger, Wien

HANS KÜHNER: Der Antisemitismus der Kirche, Genese, Geschichte und Gefahr. Zürich 1976. Verlag Die Waage. 216 Seiten.

Der Verfasser leitet aus der Kirchengeschichte eine feste These ab: Die Kirche als Institution, speziell die römische Kirchenspitze, habe von Anfang an einer Verwerfungstheologie über die Juden gehuldigt. Diese kirchliche Blindheit, bzw. Pseudotheologie, sei eine der Hauptursachen für den Massenmord an Juden in Auschwitz. Die Institution Kirche habe auch nach den Judenmorden im Nazireich »keinen Augenblick lang Andeutungen gemacht, dass sie das Inferno ... möglicherweise zum Anlass genommen hätte, eigene Mitschuld und Mitverantwortung zu erkennen¹, und zwar als »Endlösung« von Pseudotheologie. Im Gegenteil. Ganze kirchliche Literaturen sind seit 1945 bemüht, jede Andeutung von Mitschuld und Mitverantwortung weit von sich zu weisen« (13). Kühner definiert den kirchlichen Antijudaismus bzw. die antijüdische Pseudotheologie als »Hass auf die gottbezogene Geistesmacht des Judentums, als der einzigen Geistesmacht, die sich dem christlichen Primatanspruch auf Gott gegenüber zu behaupten gewagt und sich nicht gebeugt hat« (15 f.).

Die christlichen Kirchenväter, die spätantiken Kaiser und Päpste, waren laut Kühner böse Leute. Sie raubten Israel »seine gesamte Geschichte, um deren Träger desto leichter eliminieren und vernichten zu können« (30). Dadurch seien sie zu Vorgängern der nazistischen Judenmörder geworden. Man sehe dies aus Jahreszahlen und den parallelen Handlungsmotiven. Das Konstantinische Toleranzedikt sei »fast auf den Tag« 1620 Jahre vor den »Nürnberger Gesetzen« erlassen worden (32 f.). Die antijüdischen Vorkehrungen eines Bischofs der kleinasiatischen Stadt Kallinikum seien 1550 Jahre vor der »Reichskristallnacht« geschehen (33 f.). Der Weg von den

von Ambrosius von Mailand bei Kaiser Theodosius erzwungenen antijüdischen Gesetzen bezüglich eines Eheverbotes mit Juden zu den »Nürnberger Rassenschandgesetzen« sei »sehr viel kürzer, als allgemein geglaubt wird« (34). Johannes Chrysostomus habe im »Jargon des »Stürmer« geredet« (34). Hieronymus habe in den Juden »nur Untermenschen« gesehen (35). Cyrillus von Alexandrien habe die »erste Endlösung« organisiert (37).

Im Mittelalter habe sich der kirchliche Vor-Nazismus fortgesetzt. »Der seelische Terror, der auf den Juden lastete, glich schon ganz der Gehirnwäsche der Diktaturen des 20. Jahrhunderts« (59). Unter päpstlicher und bischöflicher Manipulation habe eine »pseudotheologische Infamie« geherrscht (63). »Es gibt Verfügungen der Inquisition, die fast wörtlich in Anklageakten der Hitlerzeit gegen Juden wiederkehren« (73).

Oft gibt Kühner keine Primärquellen für seine harten Thesen an. Wenn er bisweilen einen Satz unter Anführungszeichen setzt, dann ist auch dieser Satz nicht nachprüfbar, da nicht verraten wird, woher er genau stammt. Jeder, der sich mit Geschichte befasst, weiss ferner, dass eine historische Wahrheit nicht durch Aneinanderreihung von Zitaten gewonnen werden kann. Immer ist darüber hinaus der historische Zusammenhang dieser Sätze in Rechnung zu ziehen. Wenn Kaiser Theodosius z. B. jüdisch-christliche Ehen als Ehebruch bezeichnen liess (34), dann müsste man sich auch nach der damaligen jüdischen Einstellung zu Ehen mit Christen erkundigen, bevor man die theodosianischen Gesetze mit den Nürnberger »Rassenschandgesetzen« vergleicht. Rückfragen nach jüdischen Ausgangspunkten sind aber bei Kühner äusserst selten. Noch etwas stört bei der Lektüre dieses Buches: Man merkt die Voreingenommenheit und ist verstimmt! Der Sündenbock für alles Unchristliche den Juden gegenüber muss unbedingt die sogenannte Amtskirche sein. Suggestivworte, die auf die Nazizeit passen, werden deshalb auch bei der Behandlung der Spätantike und des Mittelalters verwendet. Ferner wird vom Autor über die unleugbare Tatsache hinweggesehen, dass sich der heutige Antijudaismus in jenen Bereichen festsetzt, in denen die Kirche keinen Einfluss mehr ausüben kann: in nachchristlichen Subkulturen und in weltpolitischen Machtkonzentrationen. Er erkennt auch die innerkirchliche Szenerie nur ungenau. Er müsste doch wissen, dass sich heute viel Antijudaismus in traditionellen und progressiven Kreisen einnistet, die mit der Amtskirche möglichst nichts zu tun haben wollen. Sein Schimpfen gegen Paul VI. (186 f. u. ö.) geht daher weitgehend ins Leere. Hätte Kühner alle diese Umstände beachtet, wäre sein Urteil über die Amtskirche bezüglich der Oberammergauer Passionsspiele, des Andreas von Rinn und anderer moderner antijüdischer Auswüchse (vgl. S. 133–163) differenzierter ausgefallen². Er hätte dann auch die Judenerklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht nur mit dem Satz abtun können, sie sei »in der Sphäre des Opportunismus hängen geblieben« (186).

Das Geschwür des kirchlichen Antijudaismus ist von Kühner nicht genau diagnostiziert worden. Ähnlich vage sind auch seine Therapievorschlüsse. Man hilft der Kirche nicht, vom Antijudaismus frei zu werden, wenn man Emotionen gegen sie mobilisiert und ungenaue Beschuldigungen ausstösst.

Clemens Thoma

¹ Aber u. a. vgl. dazu im Gegensatz: Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmannprozess und Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger vom 11. 6. 1961 sowie Grusswort der deutschen Bischöfe vom 23. 9. 1962, in: FR XXVII/1975, S. 67.

² Auf Seite 8 wird bedauerlicherweise Johannes XXIII. wieder einmal als Verfasser des wiedergegebenen »Bussgebetes« genannt. Vgl. dazu aber »Klarstellung der Authentizität des angeblich von Papst Johannes XXIII. verfassten Bussgebetes« (in: FR XIX/1967 S. 106), wonach sich diese Authentizität nicht nachweisen lässt (Anmerkungen d. Red. d. FR).

CECILE LOWENTHAL-HENSEL (Hrsg.): Mendelssohn-Studien. Beiträge zur neueren deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte. Band 2.¹ Berlin 1975. Duncker & Humblot. 238 Seiten, 9 Abb.

Die von C. Lowenthal-Hensel begründete Mendelssohn-Gesellschaft besteht nunmehr seit zehn Jahren und kann hier bereits den zweiten Band Studien zur »deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte« veröffentlichen. Unter dem Namen der Mendelssohn firmiert hier wiederum ein beachtlich breites Spektrum von deutsch- und englischsprachigen Beiträgen, die den Untertitel des Bandes voll und ganz rechtfertigen. Der Umfang des 2. Bandes ist dem ersten gegenüber um 50 S., die Zahl der Studien auf neun angewachsen.

Auch hier leitet eine Arbeit von Prof. Alexander Altmann ein, eine englische Vorlesung, »Moses Mendelssohn's Proofs for the Existence of God«. Darin untersucht Altmann die Bemühungen des Philosophen um den Erweis der Gültigkeit des ontologischen und des kosmologischen Gottesbeweises – ein letzter Höhepunkt der Leibniz-Wolff-Baumgartenschen Schulphilosophie, die Kant mit der »Kritik der reinen Vernunft« zu entkräften unternahm. Leider war Mendelssohn kurz vor seinem Tode nicht mehr in der Lage, diese Kritik wirklich aufzunehmen, doch zeigt eine Untersuchung seiner »Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes« sein originelles Bemühen, auf Kants Widerlegung jener Gottesbeweise zu antworten. Hans von Haimberger studiert »Die Rolle der Illusion in der Kunst nach Moses Mendelssohn«. Julius H. Schoeps, »Ephraim Veitel Ephraim. Ein Vorkämpfer der Judenemanzipation«, veröffentlicht erstmalig eine an Friedrich II. gerichtete Denkschrift des Bankiers Ephraim von 1785, in welcher Schoeps einen weiteren Beweis dafür sieht, »dass die Judenemanzipation in Preussen zu gleichen Teilen von der aufgeklärten Beamtenschaft Friedrichs II. wie durch die Bemühungen einiger privilegierter Juden vorbereitet wurde«. Friedrich II. selbst dagegen hatte 1750 ein »Generalreglement« erlassen, das mittelalterlich geprägt war – Mirabeau: »würdig eines Kannibalen« – und das in der Rechtsgeschichte der preussischen Juden einen Tiefpunkt bedeutete (Kopfsteuern; Handels- und Berufsverbote; Geburtenbeschränkung; Einteilung in »ordentliche und ausserordentliche Schutzjuden« sowie »general-privilegierte« Juden). Lessing und Christian Wilhelm Dohm vor allem sowie die dünne Schicht der privilegierten Juden (hier am Beispiel der Denkschrift) bewirkten allmählich mit ihrer Kritik an diesen Bestimmungen und ihren Widersprüchlichkeiten eine Verbesserung der Lage der Juden in Preussen.

Boyd Alexander erzählt lebendig über »Felix Mendelssohn-Bartholdy and Young Women«. Da werden rührende Briefe der jungen Mary Alexander-Crompton (1806–1867) abgedruckt; sie liebte den erfolgreichen Felix seelenvoll, während er etwas zu geschmeichelt-hinhalten war. Diese Beziehung ist ein Beispiel mehr für die Konventionen und Zwänge jener Zeit, auf die so viele intelligente, dann »ehrenwerten, langweiligen« Männern verheiratete Frauen mit Krankheit reagierten. Alexander fragt aber auch, ob nicht diese heimlichen Liaisons zur Erschöpfung und zum frühen Tod des sensiblen Felix Mendelssohn-Bartholdy beigetragen haben. (In diesem Beitrag stören einige Druckfehler im englischen Text.)

Werner Vogel beschreibt den Brand Hamburgs im Jahre 1842 und die preussischen Hilfsmassnahmen. Hanns G.

Reissner schildert »Alexander von Humboldt im Verkehr mit der Familie Josef Mendelssohn« und bringt einige Briefe Humboldts. Als besonders lesenswert erscheint mir der hochinteressante Vergleich zweier sehr ungleicher Professoren und ihrer Karrieren, der »ersten Professoren« unter den Nachfahren Moses Mendelssohns, »Georg Benjamin Mendelssohn und Karl Mendelssohn Bartholdy. Zwei Professoren aus dem 19. Jahrhundert« von Felix Gilbert (der 1975 unveröffentlichte Briefe der Familie Mendelssohn aus dem 19. Jhd. herausgegeben hat). Die Herausgeberin steuert eine Arbeit zu den Aufenthalten des preussischen Hofmalers Wilhelm Hensel in England (mit vier Bildern der kgl. Familie) bei. Rudolf Elvers veröffentlicht »weitere Quellen zu den Werken von Fanny Hensel«, der zu wenig bekannten, ebenfalls komponierenden Schwester des berühmten Felix.

Der 2. Band der Mendelssohn-Studien zeigt die erfreuliche Lebendigkeit des Interesses sehr verschiedener Kreise an der weitläufigen »Wirkungs-Geschichte« der Mendelssohns.

Michael Brocke, Regensburg

LOUIS JACOBS: Theology in the Responsa. London – Boston 1975. Routledge & Kegan Paul. 378 Seiten.

Die erhellende Untersuchung des gelehrten Autors reicht von der gaonäischen Periode (bis 1050), über das ganze Mittelalter bis in unsere Tage. Die Responsenliteratur enthält meist keine theoretischen Fragen, sondern die Probleme entstammen dem Leben. Es handelt sich um Anfragen an berühmte Rabbiner der Zeit. So stellte sich etwa das Problem, was mit einem Kohen (Priester) geschehen solle, der zum Christentum übertritt, später aber wieder Jude wird. Man entscheidet, dass seine Rechte als Priester nicht angetastet werden, andere meinen, er solle zwar als Erster zur Tora aufgerufen werden, nicht aber die Gemeinde segnen dürfen. Eine Anfrage betrifft das Problem, ob Muslime Götzendiener seien. Maimonides entscheidet eindeutig, sie seien es nicht; ihre Religion ist monotheistisch. Darf ein Gelehrter an einem Bankett teilnehmen, wenn dieses nicht aus spezifisch religiösem Anlass stattfindet? Rabbi Meir von Rothenburg (gest. 1293) entscheidet positiv, zumal man an jedem Bankett ohnehin Psalmen singt und Lieder (etwa beim Tischgebet) und es sich auf diese Weise indirekt um einen religiösen Anlass handelt. Salomon Ibn Adret aus Barcelona (Raschba) (1235–1310) hat viele Responsen verfasst. Eine bezog sich auf den Ausspruch im Talmud (Ket. 110b): »Wer im Lande Israel lebt, ist wie einer, der einen Gott hat, wer aber ausserhalb des Landes Israel lebt, ist wie einer, der keinen Gott hat.« Adret antwortet, das heilige Land würde »Gottes Erbteil« genannt: »... weil sie mich jetzt vertrieben haben aus der Gemeinschaft am Erbteil des Herrn, sagend: Geh, diene andern Göttern« (1. Sam. 26, 19). Gottes Vorsehung erstreckt sich direkt auf dieses Land, nicht durch himmlische Fürsten. Daher heisst es auch: »... ständig sind die Augen des Herrn, deines Gottes, darauf gerichtet...« (Dt. 11, 12). Im übrigen können die meisten Vorschriften ohnehin nur im heiligen Lande ausgeführt werden.

Ein Responsum von R. Israel Isserlein (1390–1460) geht um die Frage, ob ein Sohn zum Talmudstudium in eine fremde Stadt gehen soll, selbst wenn der Vater sich um das Schicksal des Sohnes in der Ferne sorgt. Was geht vor? Das Gebot der Elternerziehung oder das des Torastudiums? Isserlein entscheidet, der Sohn solle dorthin gehen, wo er meint, seinen Lehrer zu finden. Er darf also das elterliche Heim verlassen, selbst gegen den Willen des Vaters.

Leon da Modena (1571–1648) hat die Frage zu entschei-

¹ Bd. 1 in: FR XXIV/1972, S. 92.

den, ob man im Gottesdienst komplizierte musikalische Gesänge aufführen darf. Da, so sagt da Modena, ein Vorsänger ohnehin eine angenehme Stimme haben soll, ist nicht einzusehen, warum er nicht durch einen Chor begleitet werden darf. Interessant ist auch die Begründung: Die Nichtjuden könnten meinen, Juden hätten keinen Sinn für Ästhetik und würden annehmen, Juden beteten zu ihrem Gott in einer Weise, dass es an das Krächzen von Raben erinnerte. Im 17. Jahrhundert hatte man also bereits einen Blick auf die Umwelt geworfen.

Im 19. Jahrhundert handeln die Responsen etwa davon, ob man eine Trauung in der Synagoge vornehmen darf oder ob es dabei bleiben soll, das junge Paar im Synagogenhof zu trauen. Es wird aus den Responsen deutlich, dass man bereits schwankend geworden war und auch Trauungen in der Synagoge vorgenommen wurden.

Abraham Isaac Kook (1865–1935), der erste Oberrabbiner von Palästina, wurde gefragt, ob sich ein frommer Mann malen lassen darf. Kook entscheidet, dass es besser ist, wenn nur der obere Teil des Körpers gemalt würde. Er äusserte sich auch zu der Frage, ob man Sündern materielle Unterstützung gewähren solle. Kook beantwortet die Frage so, dass er meint, Sünder würden letztlich wohl doch ohne eigenen Willen sündigen, und daher darf man ihnen helfen, falls sie in Not sind. So verständnisvoll war Kook in vielen Fällen auch, gegen die Kremation war er unerbittlich, weil er meinte, ein Begräbnis würde den Glauben an die Auferstehung festigen.

Das Buch ist von grossem Reiz, weil es Einblick in die Praxis des Judentums verleiht und auch zeigt, welche Probleme Juden in den Jahrhunderten mit ihrer Religion hatten, andererseits aber auch, in welcher Weise versucht wurde, diese Probleme zu lösen. Obwohl es keine autoritative Behörde gab, die von allen Juden akzeptiert werden konnte, fand man doch Wege, sein Leben nach der Tora zu gestalten. Die Lehrer verkündeten keine Dogmen, aber sie wiesen den Weg.

E. L. Ehrlich

GÜNTER MARWEDEL: Die Privilegien der Juden in Altona (= Hamburger Beiträge zur Geschichte der deutschen Juden, Band V). Hamburg 1976. Hans Christians Verlag. 432 Seiten.

In derselben guten äusseren und inneren Qualität wie die früheren Bände dieser Reihe (vgl. Jahrgang XXVII/1975 des Freiburger Rundbriefs S. 122) wird hier dem Leser eine Vielzahl von Quellen – solchen der Archive in Hamburg, Kopenhagen und Schleswig – erschlossen, die nicht nur für die Geschichte von fast dreihundert Jahren »hochdeutscher« und portugiesischer Juden in Altona, sondern darüber hinaus für eine »vergleichende Minderheitenforschung« von hohem Interesse sind. Der Ausdruck »Privilegien« ist dabei, wie der Herausgeber schon im Vorwort betont und in seiner sehr sorgfältigen Einleitung (S. 13–109) näher ausführt, nicht eng gefasst: Auch landesherrliche Verfügungen und Weisungen, Schriftstücke mit judenrechtlichen Bestimmungen normativen Charakters, werden im Textteil (S. 111–410) abgedruckt und erläutert, dem dann noch anhangsweise das Emanzipationsgesetz des Herzogtums Holstein von 1863 und Register folgen. In Verbindung mit den von H. Mosche-Graupe im dritten Band veröffentlichten Gemeindestatuten erschliesst sich damit der Raum, »der eigenständigem jüdischem Leben in und neben einem christlichen Gemeinwesen von den Herrschenden eingeräumt wurde und es zugleich ermöglichte und begrenzte« (S. 9). Ein solcher Einblick ist keineswegs nur lokalhistorisch interessant; manches reicht weit ins

Mittelalter zurück – zum Beispiel die Verbindung von Judenschutz und Judenabgaben oder das sogenannte »Hehlerprivileg« – und macht geistes-, rechts- und wirtschaftsgeschichtliche Bezüge erkennbar, so etwa Religionsfreiheit, Gemeindeautonomie, jüdische Gerichtsbarkeit, Zensur, ärztliche Versorgung, Handel und Handwerk. Mit Recht spricht der Herausgeber einmal (S. 76) von einer »weitgehenden Konvergenz der Interessen von Staat und Gemeinde«, die es erlaubte, letztere den Zwecken des ersteren nutzbar zu machen. Der exemplarische Wert dieser Publikation wird daraus ersichtlich; wenn in Altona bekanntermassen der Rahmen des jüdischen Eigenlebens »weiträumiger bemessen war als anderswo«, so bietet dieser Band gerade dadurch auch nicht allein auf die Geschichte der deutschen Juden ausgerichteten Lesern besonders viel Anregung.

Hans Thieme

ALFRED MOMBERT: Briefe an Friedrich Kurt Benndorf 1900–1940. Ausgewählt und kommentiert von Paul Kersten. Mit einer Einleitung »Alfred Mombert« von Hans Wolffheim und einem Nachwort von Elsbeth Wolffheim. Heidelberg 1975. Verlag Lambert Schneider GmbH (Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt, 49. Veröffentlichung). 200 Seiten.

Alfred Mombert, Sohn eines wohlhabenden jüdischen Arztes aus Karlsruhe, Exponent des deutschen Expressionismus, war in seinem Leben ein Einsamer, indes nicht wider Willen, und ist heute keiner der Vielgenannten, obgleich nicht vergessen. Die Esoterik seines Dichtens ist nicht Sache der grossen Öffentlichkeit, sondern des mitwissenden einzelnen oder des kleinen Zirkels. Mag auch Rudolf Pannwitz' Paradoxie vom »subjektiven Mythos« sein Denken am Ende nur annäherungsweise treffen (soll dies Wort nicht radikal kritisch verstanden werden). Er hatte und hat einen kleinen Kreis treuer Freunde, denen zu seinen Lebzeiten Martin Buber und Hans Carossa, Richard Benz und Friedrich Kurt Benndorf zugehörten. Von Benndorf, der selber Dichter war und mit dem ihm nicht zuletzt die Überzeugung der inneren Einheit von Musik und Dichtung, von Benndorf eher als komplementäre Parallelität, von ihm selbst konsequenter als Bedingung der Möglichkeit sprachlichen Ausdrucks musikalischer Vorgänge aufgefasst, verband, hat er sich verstanden gewusst. Benndorfs Mombert-Interpretationen sind in engem Kontakt mit dem Dichter entstanden und dürften so ein unverzichtbarer Ausgangspunkt der Bemühungen um sein Werk bleiben. Darin liegt auch der besondere Wert der erschienenen Briefe, dass sie an jemanden gerichtet sind, von dem dies gilt. Die Ausgabe ist von Paul Kersten mit liebevoller Umsicht besorgt und mit einem ungewöhnlich dichten, an schwer zu beschaffenden Informationen reichen Kommentar (»Anmerkungen«, S. 125–185) versehen worden. Die in Momberts Denken einführende Einleitung hat Hans Wolffheim, das der Beziehung Momberts zu Benndorf gewidmete Nachwort Elsbeth Wolffheim geschrieben. Hans Wolffheims besonders im Hinblick auf die Verfluchung Hitlers im zweiten Teil des Werkes »Sfaira der Alte« vorsichtig angebrachte Kritik: »Es gibt historische Geschehnisse von derart massiver Gewalt, dass sie von der Verkündigung einer höchst introvertierten »Bild-Welt« nicht eingeholt werden können«, gibt zu denken (S. 16 f.). Wäre es nicht eine allzu verzweifelte, auch zweifelhafte Treue gewesen, sich an den »Geisteszustand jenseits des Tragischen«, in dessen Schaffung Mombert seine eigene Bedeutung sah (S. 17), noch in der Situation der Verfolgung

bruchlos zu halten? Oder soll mit dieser Kritik solche introvertierte »Bild-Welt« selbst in Frage gestellt sein?

Das im Verlag Lambert Schneider, den nach dessen Tod Lothar Stiehm übernahm, erschienene und in der verpflichtenden Tradition schön gestaltete Buch wird zweifellos seinen Weg machen, und dies ist zu wünschen.

Hermann Greive, Köln

WERNER E. MOSSE / ARNOLD PAUCKER (Hrsg.): Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890–1914. Ein Sammelband (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 33). Tübingen 1976. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 786 Seiten.

Von dem reichen Inhalt dieses Gemeinschaftswerks ausländischer (Israel, England, USA) und deutscher Gelehrten in Kürze wenigstens einen Begriff zu geben, ist nicht leicht. Mit Goethe möchten wir sagen: Und wo ihr's packt, da ist's interessant! Hier die Titel der Beiträge: R. Rürup, Emanzipation und Krise – Zur Geschichte der »Judenfrage« in Deutschland vor 1890; W. E. Mosse, Die Juden in Wirtschaft und Gesellschaft; E. Schulin, Die Rathenaus – Zwei Generationen jüdischen Anteils an der industriellen Entwicklung Deutschlands; P. Pulzer, Die jüdische Beteiligung an der Politik; P. Gay, Begegnung mit der Moderne – Deutsche Juden in der deutschen Kultur; L. Cecil, Wilhelm II. und die Juden; H. Greive, Die gesellschaftliche Bedeutung der christlich-jüdischen Differenz – Zur Situation im deutschen Katholizismus; W. Jochmann, Struktur und Funktion des deutschen Antisemitismus; A. Paucker, Zur Problematik einer jüdischen Abwehrstrategie in der deutschen Gesellschaft; P. E. Rosenblüth, Die geistigen und religiösen Strömungen in der deutschen Judenheit; U. Tal, Theologische Debatte um das »Wesen« des Judentums; Y. Eloni, Die umkämpfte nationaljüdische Idee; R. Weltsch, Die schleichende Krise der jüdischen Identität – Ein Nachwort. Ein Vorwort von W. E. Mosse und A. Paucker geht den dreizehn Beiträgen voran; Bibliographie, Personen- und Sachregister sowie ein Mitarbeiterverzeichnis folgen ihnen.

Es handelt sich um ein sehr fundiertes, teilweise frühere Forschungen zusammenfassendes, auf weite Strecken aber Neuland betretendes Werk, dessen Herausgeber und Mitarbeiter eingangs eine Fülle von Archiven, Bibliotheken, Instituten und Einzelpersonen aufzählen, denen sie zu Dank verpflichtet und deren Materialien verwertet sind. Englisch oder hebräisch geschriebene Abhandlungen wurden ins Deutsche übersetzt; das Londoner Leo Baeck Institut dankt der Fritz-Thyssen-Stiftung und der Memorial Foundation for Jewish Culture für die Bereitstellung der Mittel, die dieser Band im Rahmen seiner Gesamtdarstellung der deutsch-jüdischen Koexistenz während des 19. und 20. Jahrhunderts erforderte. Auf die früher erschienenen Bände »Entscheidungsjahr 1932« (1966; vgl. FR XVI/XVII [1965] S. 147 ff. und XIX/1967, S. 159) und »Deutsches Judentum in Krieg und Revolution« (1971; vgl. das. XXIII/1971, S. 134 ff.) dieser »Trilogie« sei auch hier nochmals hingewiesen; für diesen dritten, abschließenden Band – dem später noch eine Dokumentation folgen soll – gilt dasselbe, was E. L. Ehrlich in seiner oben angeführten Besprechung bezüglich seines Vorgängers feststellte, nämlich, dass er zu den besten gehört, die vom Leo Baeck Institut herausgegeben wurden.

Wir wollen dies gleich am ersten Beitrag, demjenigen von Reinhard Rürup, exemplifizieren. Hier wird die ganze Problematik der »Judenfrage« vor dem Leser ausgebreitet, die mit der »bürgerlichen Verbesserung« im Sinne von Chr. W. Dohm (1781) keineswegs bewältigt war: Die einen

wünschten die »Individualisierung«, das heisst die Auflösung aller korporativen Bindungen des Judentums, den »Verlust der Gruppenidentität« – andere forderten seine »Berufsumschichtung«, nämlich die Abkehr vom Handel und machten den Juden zur »negativen Symbolfigur des Kapitalismus« – wieder andere wurden von religiösen Vorurteilen motiviert, zumal ja das Nebeneinander der christlichen Konfessionen auch noch längst nicht bewältigt war und an Schulen und Universitäten Diskriminierungen vorkamen. Der Umschlag von der Emanzipation zum Antisemitismus »bis weit ins bürgerlich-liberale Lager hinein« ward auch durch wirtschaftliche und politische Kräfte und Entwicklungen vorbereitet und führte zu einem »Epochenwandel« Ende der siebziger Jahre, den der Verfasser eindrucksvoll belegt. Überhaupt ist in diesem wie in den meisten anderen Beiträgen die Dokumentation überaus sorgfältig; es steckt sehr viel Arbeit in den Anmerkungen, die den Leser ebenso weiterführen wie die umfassende Bibliographie. Gewiss werden nicht restlos alle Wünsche erfüllt; so hätte zum Beispiel gerade der Beitrag E. L. Ehrlichs »Judenfeindschaft in Deutschland« in dem von K. Thieme herausgegebenen Sammelband »Judenfeindschaft« (Fischer-Bücherei, 1963) sowie dieser insgesamt eine Anführung verdient. Aber gleichwohl schulden wir diesem Werk grössten Dank: Vermag es auch Fragen, die uns bedrängen, ja quälen – »Wie konnte dies alles bei uns geschehen?« – nicht einfach zu lösen, weil sie dafür viel zu kompliziert sind, so gibt es uns doch eine Fülle von Anhaltspunkten, Hilfen, Sachwissen an die Hand, zeigt vieles in neuem Licht, behütet uns vor einer Simplifizierung und vorschnellen Urteilen. Gründlichkeit, Ernst und Tiefe werden darin einem Gegenstand zugewandt, der uns alle angeht.

Hans Thieme

PNINA NAVÈ: Du, unser Vater. Jüdische Gebete für Christen. Mit einem Vorwort des Bischofs von Strassburg Léon Arthur Elchinger. Freiburg i. Br. 1975. Verlag Herder. 114 Seiten.

Mit dieser Sammlung von jüdischen Gebeten liegt uns ein Buch vor, für das wir dankbar sind.

Wir erfahren hier an Gebetsbeispielen aus dem Judentum, welcher Ur- und Hintergrund unser christliches Beten hat. Jesus hat uns beten gelehrt. Sein Gebetsbeispiel ist keine »freie Erfindung«, sondern er betet aus seinem jüdischen Denken heraus.

Die vorliegende Gebetssammlung ist nach den Vaterunser-Bitten gegliedert. Zu jeder Bitte sind Gebete und Gedanken gesammelt, die in einer Zeitspanne von dreitausend Jahren entstanden sind. Diese Beispiele reichen von der Hebräischen Bibel bis zur Gegenwart.

Die Texte, auch die Bibelstellen wurden mit Ausnahme der äthiopischen Gebete von der Herausgeberin übersetzt. Die meisten Gebete sind hebräischen und aramäischen Ursprungs¹.

Die Verfasserin sieht ihre Lebensaufgabe darin, das Verhältnis der Juden und Christen zu verbessern, aufzuzeigen, was uns verbindet. Dieses Anliegen ist ihr sehr gut in der Gebetssammlung gelungen. Grosses Interesse werden bei den Lesern und Betern dieses Buches die zahlreichen »Gebetsanekdoten« finden. Köstlich, erfrischend und beispielhaft für unser persönliches Beten!

Ein Beispiel einer »Gebetsanekdote« sei hier vorgestellt:

¹ Vgl. dazu auf S. 107–114 die dieser Sammlung beigegebene Liste. S. 107 zitiert: »Abba, aramäisch »Vater, Väterchen«, verbreiteter Eigenname, jüdischer Name für Gott.« Vgl. aber dagegen: Joachim Jeremias, Neutestamentliche Theologie. I. Teil. Gütersloh 1971. (Anm. d. Red. d. FR.)

Ein Frommer ging seines Weges und betete. Ein Fürst kam und grüßte ihn, aber er erwiderte nicht den Gruss, bis er das Gebet beendet hatte. Jener sprach: »Hohlkopf, stehe denn nicht in eurer Lehre: »Aber hüte dich und bewahre deine Seele sehr« (5. Mose 4,9) – weshalb hast du meinen Gruss nicht erwidert? Wer würde dir helfen, wenn ich dich jetzt köpfen liess?«

Er sagte: »So warte doch und lass dich beschwichtigen! Wenn du vor einem König stündest, dein Freund aber begrüßte dich, würdest du ihm da antworten?«

Er sagte: »Nein«. – »Was geschähe, wenn du zu ihm sprächest?« – »Man würde mich köpfen.«

Da sagte er: »So denke doch nur logisch. Das tätest du, der du vor einem König stehst, der heute hier ist und morgen im Grab. Um wieviel mehr Grund habe ich, der ich vor dem König aller Könige stand, dem Heiligen, gelobt sei Er, der ewig lebt und vor Anbeginn bis zur Unendlichkeit besteht!«

Dies beschwichtigte den Fürsten, und er liess den Frommen in Frieden ziehen.

Im Nachwort der Verfasserin heisst es: Gebete, Legenden, Predigten reihen sich hier an die Bitten und Schriftverse an, bilden ein vielfarbiges Fenster in uns hinein und über uns hinaus.

Bei einem jüdisch-christlichen Gebetsgottesdienst zweier Freiburger Pfarrgemeinden (Evangelische Petrusgemeinde und katholische Pfarrgemeinde St. Cyriak und Perpetua) mit der jüdischen Gemeinde von Freiburg hat dieses Buch »Pate gestanden«. Wir sind deshalb dankbar und froh über dieses Buch.

Der Bischof von Strassburg L. A. Elchinger hat als Vorsitzender des Komitees der französischen Bischöfe für die Beziehung zum Judentum das Vorwort geschrieben. Er begleitet dieses Buch unter anderem mit dem Hinweis auf die Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate«, Nr. 4 vom 3. 1. 1975¹.

Die vorliegende Sammlung kann uns eine Hilfe sein. Sie trägt dazu bei, durch Gemeinsamkeit des Betens das Band der gemeinsamen Wurzeln ihrer Erben zu festigen.

Contardo Müller OFM, Freiburg i. Br.

¹ S. in FR XXVI/1974, S. 3.

JENS-HEINRICH NIGGEMEYER: Beschwörungsformeln aus dem »Buch der Geheimnisse« (Sefar ha-razim). Zur Topologie der magischen Rede. Judaistische Texte und Studien Bd. 3, Hrsg. J. Maier. Hildesheim–New York 1975. G. Olms. 274 Seiten.

Das Buch der Geheimnisse, ein im Jahre 1966/67 in Jerusalem von M. Margalioth herausgegebenes jüdisches Zauberbuch in hebräischer Sprache, hat die Gestalt einer Beschreibung der sieben Himmel, aufsteigend vom untersten bis hin zum obersten, in dem Gott in Herrlichkeit auf seinem Throne sitzt, wie wir sie aus der Apokalyptik und den esoterischen Traditionen der Rabbinen kennen. Im Anschluss an die Beschreibung der ersten sechs Himmel, deren wichtigster Teil lange Reihen von Engelnamen sind, folgen jedoch jeweils magisch-praktische Anweisungen für alle Arten Zauberei, wie sie aus den griechischen Zauberpapyri schon länger bekannt sind.

Die vorliegende Kölner Dissertation »verfolgt zwei Ziele. Zum einen soll das kürzlich von M. Margalioth rekonstruierte »Buch der Geheimnisse« einem breiteren Publikum bekannt gemacht werden... Zum anderen sollen auf einer verbreiterten Basis die Beschwörungen in ihren typischen Merkmalen beschrieben werden« (S. 5). Dem

ersten Ziel sind vor allem die Seiten 7–62, dem zweiten die Seiten 63–118 gewidmet; ein Textanhang bietet die Übersetzung sämtlicher 36 Beschwörungstexte des Sefer ha-razim (SHR).

Die nach Himmelsbeschreibung, magischem Anliegen, Anweisung und Beschwörung aufgegliederte Inhaltswidergabe (S. 17–62) gibt auch dem Laien eine gute und rasche Übersicht über das SHR. Die hier eingeschobenen Bemerkungen zeigen mit Hilfe der literarkritischen Methode die Disparatheit der verschiedenen magischen Stoffe und deren sekundäre Bindung an den die Himmel beschreibenden Teil auf, was man schon zuvor aufgrund formaler und traditionsgeschichtlicher Einsicht gesehen hatte, wiewohl gerade der Herausgeber Margalioth in seiner Einleitung stets von einem »Verfasser« spricht.

Der eigentliche Hauptteil der Arbeit ist der Beschreibung der »Beschwörungen in ihren typischen Merkmalen« gewidmet (S. 63–118). Den vielerörterten Unterschied zwischen Gebet und Beschwörung sieht N. im zusätzlichen Element der »magischen Bindung« (S. 63), so dass die typische Beschwörung aus zwei Teilen besteht: 1. aus der magischen Bindung und 2. aus der »möglichst genauen Übermittlung des jeweiligen Anliegens« (S. 66). Die magische Bindung, die aus der Hinwendung zu den höheren Mächten eine Beschwörung macht, kann auf fünf verschiedene Arten geschehen – die man aber besser, nach dem Vorgang der Tabelle auf S. 65, in drei zusammenfasst: 1. Nennung des Namens des angerufenen Wesens (a), Benennung der Funktionen und Attribute dieses Wesens (b); 2. Bindeformel (c) und 3. Anrufung einer dritten, höheren Macht, entweder ohne (d) oder mit (e) besonderer Formel. Die fünf (a–e) genannten Möglichkeiten scheint N. als Alternativen der magischen Bindung zu betrachten, wiewohl sie »vielfach gehäuft innerhalb einer Beschwörung« auftreten (S. 64). Allein, die von N. S. 65 dafür aufgestellte Tabelle ist trügerisch, denn in ihr bleiben »individueller gestaltete Formen« der Beschwörung (vgl. S. 69), auch Löse- und Übergabeformeln, sowie das ersatzweise Aufschreiben der zu beschwörenden Namen auf Amuletten u. dgl. unberücksichtigt. Bezieht man jedoch all jene mit ein, scheint es, dass man im Grunde mit einem Minimum von Element (1) und (2) mit häufiger Verwendung von Nr. 3 als Grundschema der magischen Bindung wird rechnen müssen (vgl. auch S. 67).

Im folgenden werden dann zehn verschiedene Merkmale der magischen Rede zusammengestellt: 1. Name, 2. Attribut (Gottes u. d. Engel), 3. Funktionsbezeichnung (d. Engel u. Dämonen), 4. Die Identifizierung, 5. Die Bindeformel, 6. Die Löseformel, 7. Das instrumentale »bei«, 8. Die Präzisierung, 9. Der Analogieanspruch, 10. Modalitäten. Die jeweils zusammengeordneten Beispiele geben dem Leser ein hilfreiches und praktikables Mass zur Gliederung und zum Verständnis von Beschwörungstexten an die Hand.

Den Abschnitt »Das Attribut« nimmt sich der Verf. zum Anlass einer kleinen Theologie der Gottesattribute der magischen Texte. Zu viel gebrauchten theologischen Schlagwörtern sucht der Verf. Belege aus den Attributenreihen der Texte im SHR, die er allerdings häufig unter Nichtbeachtung des gegebenen Kontextes übersetzt. So soll z. B. das Wort hazaq, »der Gewaltige« als traditionell biblische Bezeichnung der »diesseitigen« Macht Gottes dienen, obwohl es in einer typisch häufenden Reihe merkava-mystischer Texte steht (S. 80), oder soll »der auf den Flügeln des Windeseinherkommt« ein Beleg für »Gottes Allgegenwart« sein (S. 84) u. a.

Den Interpretationen dieses theologischen Teiles muss man darum eher skeptisch gegenüberstehen, wie überhaupt alle interpretativen und beschreibenden Teile des Buches kurz geraten sind. Der Verf. neigt eher zum Tabellarischen, wie auch die Wiedergabe des übersetzten Inhaltsverzeichnisses der Einleitung Margalioths, die Reproduktion von anderwärts gedruckten Engellisten und die Dreingabe eines Stellenregisters zu L. Blaus Altjüdischem Zauberverzeichnis zeigt.

Dennoch wird das Buch von Niggemeyer vor allem wegen seines zweiten Teiles jedem Bearbeiter magischer Texte ein wichtiges und hilfreiches Werkzeug sein.

K. E. Grözinger, Frankfurt/M.

JAKOB J. PETUCHOWSKI (Hrsg.): *New Perspectives on Abraham Geiger*. Cincinnati 1975. Hebrew Union College Press. 58 Seiten.

Die interessante, aus vier Aufsätzen bestehende Studie »New Perspectives on Abraham Geiger« stellt Jakob J. Petuchowski in seiner Einleitung folgendermassen vor: Das Institut für Religion am Hebrew Union College, das sich in doppelter Hinsicht – sowohl in wissenschaftlicher als auch in religiöser – als das geistige Erbe Geigers betrachtet, nahm dessen 100. Todestag zum Anlass, sein geistiges Schaffen durch ein Symposium zu würdigen. Wir erfahren aus der Einleitung nicht, worauf die geistige Verwandtschaft des College mit Geiger beruhen soll. Ebensovienig erfahren wir, warum sich eine religiös gebildete Jugend noch auf einen Reformator des Judentums aus Deutschland beruft, der dem Judentum das Attribut »Volk« absprach, da es zu Geigers Lebzeit kein eigenes Land mehr besass.

Begrüssenswert ist, dass das College bemüht war, auch Referenten zu engagieren, die nicht dem Kreis des Reformjudentums angehören; die Begründung jedoch, Geiger habe sich als Lehrer und Rabbiner einer »ganzen« Gemeinde betrachtet, ist hingegen falsch, da er von den die Reformsynagoge ablehnenden Juden als Rabbiner nicht anerkannt wurde. Der Hinweis, dass das von Geiger herausgegebene Gebetbuch einen würdigen (decorous) und liberalen Gottesdienst gewährleistete, stimmt nur zum Teil: Wie sehr ein herkömmlicher Gottesdienst würdig sein kann, überzeugt man sich beim Eintritt in die Ichud schibhat Zion Synagoge in Tel Aviv.

In dem ersten der vier Aufsätze beschäftigt sich Michael A. Mayer mit »Abraham Geigers Historical Judaism«. Hier soll a priori gesagt werden, dass der Verfasser auf nur zwölf Seiten eine konzise und zugleich umfassende Darstellung bietet. Um dem Leser das Phänomen Geiger plausibel zu machen, lässt er einige Persönlichkeiten, allerdings aus verschiedenen Richtungen und Strömungen, über ihn urteilen. Während Cäsar Seligmann, liberaler Rabbiner in Frankfurt, im Jahre 1910 anlässlich der 100. Geburtstagsfeier Geigers in der Zeitschrift »Liberales Judentum« die Rückkehr zu Abraham Geiger verlangte, schrieb der Krakauer Rabbiner und Zionist Osias Thon im He-Atid, dass Geigers Konzept nichts als Verheerung, Zerstörung und Negatives enthalte. Es sei ein grausamer Witz, meint Thon, wenn dieser darauf besteht, ein neues Judentum bilden zu wollen und dabei ihm sein Recht auf nationalen Charakter und eigene Sprache nehmen will. Vierunddreissig Jahre später bezog sich der Berliner Gerschom Scholem, später Professor an der Jerusalemer Universität, auf Geiger als auf den talentiertesten »Gelehrten der Zerstörung«, dessen Denkweise einer soliden Grundlage entbehrte und in dessen Schriften der unangenehme Geist klerikaler Heuchelei durchsickerte.

Sodann führt Mayer eine Reihe historischer Topoi auf,

welche er mit der Geschichtsauffassung Geigers konfrontiert. Er kommt dabei zu folgendem Resultat: Obwohl Geiger immer wieder beteuerte, wie sehr er sich um ein objektives Geschichtsverständnis bemühte, war das Gegenteil der Fall. Seine Reformbestrebung implizierte eine subjektive Geschichtsdarstellung und eine tendenziöse Judentumskonzeption. In der Folge wurde für ihn jüdische Geschichte analog zur Geschichte des Judentums, was eigentlich eine Beschränkung der allgemeinen Geschichte auf die Geistesgeschichte bedeutete. Daher waren für ihn die Geschichte Altisraels wie der Status der Juden im Mittelalter irrelevante Ereignisse. Denn laut Geiger habe die politische Geschichte der Juden mit dem Verlust des eigenen Landes aufgehört. Die rechtliche, wirtschaftliche und soziale Stellung der Juden sieht Geiger nicht als Teile jüdischer Geschichte, die profiliert werden müssen, sondern als Bestandteile der Geschichte jener Völker, unter welchen die Juden lebten.

Geigers Theorie vom Judentum ist subjektiver Art und resultiert in einer Synthese von deutscher Nationalität und mosaischer Konfession. Laut Mayer besteht Geigers Irrtum darin, da er nicht das von ihm gezeichnete Geschichtsbild der Juden von der tatsächlichen Geschichte des jüdischen Volkes zu unterscheiden wusste.

Der Aufsatz von Nahum M. Sarna »Abraham Geiger and Biblical Scholarship« bietet mehr, als der Titel verspricht. Neben einer ausgewogenen Betrachtung über Geigers Zugang zur Erforschung der Bibel reflektiert der Verfasser über die Bibelforschung schlechthin und hebt den jüdischen Aspekt dieser Disziplin in der damaligen Zeit deutlich hervor. Zu diesem Zweck führt er paradigmatisch eine Reihe jüdischer Wissenschaftler und deren Werke auf, um den Beweis zu erbringen, wie sehr die jüdische Geisteswelt die Bibelforschung gemieden hat.

Allein Geiger war mit diesem Zustand unzufrieden. Diese Unzufriedenheit war einerseits wissenschaftlich motiviert, andererseits aber suchte der Reformator einen Beweis dafür, dass das Judentum eine Religion sei, die sich vom Anfang an bis in die Gegenwart im Zustand der Entfaltung befinde. Seine Betrachtungen über den Pentateuch führten zu einer Unterbewertung seiner Gesetze, um den Angriff auf den nationalen und partikularistischen Charakter der Religion zu erleichtern. Auf diese Weise wollte er den ethischen Monotheismus der Propheten als Kern des jüdischen Universalismus erweisen, der den natürlichen Boden für ein jüdisch-christliches Gespräch bieten sollte.

Man kann also sagen, dass Geiger in diesem Falle seine Wissenschaft in den Dienst der Reform stellte; was die Kritik anlangt, hatte er wenig dem hinzuzufügen, was protestantische Theologen bereits gesagt hatten. So ist er zwar laut Sarna derjenige, welcher die Bibelforschung in die Wissenschaft des Judentums einbezogen hatte, er wusste aber nicht die Gelegenheit zu nützen, um einen echt jüdischen Beitrag zu liefern.

Bemerkenswert allerdings und durch die Funde in Qumran bestätigt ist die These, dass die Septuaginta eine hebräische Vorlage gehabt habe und der samaritanische Pentateuch nicht auf einer unbedeutenden bzw. tendenziösen Schrift beruhe, sondern eine alte Texttradition voraussetze. Es darf dabei aber nicht ausser Acht gelassen werden, dass die hebräische Vorlage, wenn auch nicht fehlerfrei, authentisch, dem Original näherstehend und demzufolge auch hochwertiger als die Septuaginta und der samaritanische Pentateuch war.

Die Abhandlung über »Abraham Geiger and Talmud-criticism« eröffnet David Weiss Halivni mit dem Hinweis, dass die Talmudkritik keineswegs Geigers Haupt-

beitrag zu den Rabbinitica war. In einer Zeit jedoch, in der die Talmudkritik zu einer beachtlichen und selbständigen Disziplin wird, sollte doch Geigers Namen mit dieser in Verbindung gebracht werden. Sein Beitrag zur Talmudkritik bestand zwar nicht so sehr in dem, was er sagte, als vielmehr in seiner Weigerung, die wissenschaftliche Erkenntnis der Tradition unterzuordnen. Denn abgesehen von einer möglichen Annahme, galt die Abweichung von der herkömmlichen rabbinischen Tradition bis zu Geigers Zeit als unüblich.

Um das Wesen der Talmudkritik transparent zu machen, führt Weiss Halivni einige Paradigmata an: Der Historiker Heinrich Graetz, der in jungen Jahren die Talmudkritik missbilligte, machte später in seinem Geschichtswerk von dieser reichlich Gebrauch. Dabei unterschied er in seiner Forschung zwischen Geschichte und Halacha, welche letztere er aus seiner Kritik ausschloss. Geiger hingegen machte diesen Unterschied nicht und dehnte seinen kritischen Apparat auf alle Gebiete und Texte des Talmud aus. Beachtenswert ist sein Hinweis auf das System der Reihung der Traktate. Der Versuch jedoch, in Geigers Schriften eine textkritische Stelle zum Talmud zu finden, die in ihrer Methode an R. Menasse, den Schüler des Wilnaer Gaon erinnerte, blieb ohne Erfolg, obwohl R. Menasse in seiner Kritik der Methode Geigers näherstand als der des Graetz. Dies sei darauf zurückzuführen, dass Geigers Interesse nicht der Halacha an sich gegolten habe, sondern ausschliesslich dem Zwecke der historischen und theologischen Forschung.

Abschliessend stellt Weiss Halivni folgende Überlegung an: In dem Werk des Wilnaer Gaon »Schemot Elijah« befinden sich Passagen, die darauf hinweisen, dass sich dieser erlaubte, von der herkömmlichen Gemarainterpretation abzuweichen. Dies wird von dem ebenfalls aus Wilna stammenden R. Schmu'el Straschun in einer Glosse zu Pesachim 74a bestätigt. Es ist wohl kaum anzunehmen, dass Graetz bzw. Geiger von der in Kreisen des litauischen Rabbinitismus herrschenden Neigung zur Talmudkritik gewusst haben. Daher wirft der Verfasser der Studie die Frage auf, ob die Konfrontation eines neuen Geschichtsbildes mit dem Talmud dessen Verständnis gefördert hat oder ob die sich allgemein durchsetzende wissenschaftlich-kritische Analyse an verschiedenen Orten und voneinander unabhängig zu einer Talmudkritik geführt haben konnte.

Die Serie schliesst mit einem Aufsatz von Jakob J. Petuchowski über »Abraham Geiger, the Reform Jewish Liturgist«. Konzis und zugleich klar schildert Petuchowski den Weg des von Geiger edierten Gebetbuches von Europa nach den USA. Auffallend ist, dass selbst Geiger, der sein Gebetbuch durchaus nicht als wertvollen Beitrag zur Wissenschaft des Judentums betrachtete, es sonderbar findet, dass die Reformatoren Jastrow und Hochheimer es für nachahmungswürdig hielten. Wenn Geiger einen Zusammenhang zwischen dem von ihm edierten Gebetbuch und der Wissenschaft vom Judentum sieht, so sollte auch der Zusammenhang zwischen dieser Wissenschaft und der bürgerlichen Lage der Juden in Deutschland, welche diese Wissenschaft ausgelöst hat, gesehen werden. Diese Zusammenhänge werden für die amerikanische Religionspraxis anscheinend als irrelevant betrachtet.

Der europäische Leser jedoch, der in einer leider so dezimierten Nachkriegsgesellschaft nur Spuren jenes reformatorischen Geistes auf dem Boden seiner Entstehung kennengelernt hat, kann nicht umhin, diese auf die Gesamtentwicklung des Judentums zu beziehen. Aus der von Petuchowski zitierten Stelle eines Briefes vom 28. 4. 1870,

den Geiger an seinen Freund, den Orientalisten M. A. Levy, schrieb, ist zu ersehen, wie er sein Gebetbuch bewertet hat: »Although it contributes nothing to science (Wissenschaft), it is nevertheless partly of practical importance, and partly a matter of honour.« Auf die praktische Bedeutung dieses Gebetbuchs zur Zeit Geigers geht aber Petuchowski nicht ein, er nimmt ebensowenig Stellung zu dessen Bedeutung für das amerikanische Judentum bzw. das Judentum schlechthin. Statt dessen spricht er von dem Erfolg der Liturgie, die er erstaunlicherweise in der »Divergenz« sieht, die zwischen Geigers liturgischer Theorie und Praxis bestehe. Der Praktiker Geiger habe nicht mehr oder nicht mehr in diesem Masse auf jenen liturgischen Änderungen bestanden, welche der Theoretiker forderte – unter anderem wäre den Begriffen »das jüdische Volk«, »amalek«, sowie der hebräischen Sprache und der Hoffnung auf Jerusalem ihre Bedeutung genommen worden. Dass Geiger infolge seiner Einstellung zur deutschen Umwelt, in der er lebte – das deutschsprachige Gebet rief bei ihm mehr Hingabe hervor als das hebräische (S. 45) –, dem jüdischen Gebet seine nationale Substanz nehmen wollte, liegt auf der Hand. Die Frage allerdings, ob er sich darüber im klaren war, dass er damit der Liturgik ihre Essenz nahm und sie seiner subjektiven Haltung unterwarf, kann hier nicht erörtert werden.

Zusammenfassend soll festgestellt werden, dass auch Petuchowski den Standpunkt Geigers hinsichtlich der erwähnten Eliminierungen nicht teilt. Diese allerdings mit dem Hinweis abzutun, Geiger sei ein Kind seiner Zeit, ist nicht ausreichend. Seine Zeit und besonders die darauf folgende Generation hatte Männer, deren Würdigung des Judentums das einigende Kriterium, das Hebräische, zu fassenden Kenntnis des Judentums und der Identifizierung mit dessen Schicksal geschah.

Vergleicht man all die Mühe, die sich Geiger gab, dem Judentums das einigende Kriterium, das Hebräische, zu nehmen, ihm sein Empfinden für Jerusalem abzusprechen und den Begriff »jüdisches Volk« zu leugnen, mit dem Werk jener Männer, denen diese Werte heilig waren, neigt man trotz aller wissenschaftlicher Verdienste Geigers dazu, dem beizupflichten, was Scholem (S. 4) über ihn sagte.

Eine Wiederaufnahme der Diskussion über Geiger ist begrüssenswert. Die Aufgliederung der Studie in vier Teile gewährleistet eine erschöpfende Abhandlung des Werkes Abraham Geigers. Die Perspektiven allerdings sind keineswegs neu, zumindest nicht für den europäischen Leser.

Jacob J. Allerhand, Wien

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Beten im Judentum. In englischer Ausgabe unter dem Titel: »Understanding Jewish Prayer«*. Aus dem Englischen übertragen von Elizabeth R. Petuchowski. Stuttgart 1976. Verlag Katholisches Bibelwerk. 123 Seiten.

Wer der These zuneigt, das Judentum erschliesse sich von seiner Esoterik her in zuverlässiger Weise, der wird mit Neugier zu dem Bändchen »Beten im Judentum« greifen. Und das Vorwort zur aus dem Amerikanischen übersetzten Publikation verstärkt die Erwartung eines christlichen Theologen, stellt es doch die Behandlung dessen in Aussicht, »was der Jude im jüdischen Gebeterlebnis erfährt und was die Tradition der jüdischen Theologie darüber zu sagen hat« (7).

Der bekannte Autor beleuchtet das »Gebet an sich« in fünf Kapiteln, um mit dem sechsten Kapitel eine Erörte-

* New York 1972 (vgl. FR XXVI/1974, S. 109. Anm. d. Red. d. FR).

rung der Frage »Kann der moderne Mensch noch beten?«
 anzuschliessen. Im ersten Kapitel unter der Überschrift
 »Spontaneität und Tradition« (11–28) bestimmt er das
 Verhältnis von *kawwanah*, dem persönlichen Gebet, des-
 sen Innerlichkeit ungezwungen glückt, und *qebha'*, dem
 der festgelegten liturgischen Formel folgenden Gebet.
 Petuchowski vergegenwärtigt den geschichtlichen Vor-
 gang der Festlegung des *qebha'*-Gebets und verflüssigt die
 scheinbare Antithese zur wechselseitigen Verwiesenheit:
 »Die *kawwanah* der einen Generation wird zur *qebha'*
 der nächsten Generation« (21). Und: »Die lange Ge-
 schichte des *qebha'* ist also an sich ein aufschlussreicher
 Beweis für die Macht der *kawwanah* in der Entwick-
 lung der jüdischen Liturgie« (27). Beim zweiten Kapitel
 »Gabe und Gebot« (29–39) geht es um das Gebet als
 Pflicht wie als Geschenk. Der Autor bewertet das Pflicht-
 gebet positiv als »befreiende Pflicht«. »Gebet als *Pflicht*«
 erhält unsere Fähigkeit zu beten am Leben« (37), was mit
 einem bemerkenswerten Zitat von A. J. Heschel belegt
 wird. »Kult, Unterhaltung und Gottesdienst« sind die
 Stichworte des dritten Kapitels (40–51), welches die
 ästhetische Seite des synagogalen Gottesdienstes bedenkt
 und gleichzeitig die Weite des Verfassers durchscheinen
 lässt: Petuchowski stimmt mit dem katholischen Reli-
 gionsphilosophen Romano Guardini überein, der in der
 Liturgie ein »Spiel« vor Gott und ein Werk der Kunst
 sah. Sein Konsens mit dem Katholiken Guardini geht je-
 doch nicht zu Lasten eigener Wertung und Programmatik
 etwa in der Frage von neuen Gottesdienstversuchen, wie
 sie wohl für die Szene des amerikanischen Judentums
 typisch sind. »Die moderne Synagoge ist die Nachfolgerin
 des ehemaligen Tempels. Deshalb muss sie, zusätzlich zu
 ihren anderen Funktionen, dem modernen Juden die Art
 und Weise geistiger und religiöser Ausdrucksmöglichkeit
 bieten, die seine Ahnen im Heiligtum zu Jerusalem vor-
 fanden. Und das umfasst ausser der legitimen »Unter-
 haltung« und gesellschaftlichen »Lebensnähe« auch einen in
 »Treue und Gehorsam« getanen Gottesdienst, eine Ge-
 legenheit, die *mizwah* des Gebets zu erfüllen und einen
 liturgischen Rahmen, dem etwas von der Permanenz der
 ehemaligen ständigen Brandopfer anhaftet« (51).
 Ganz ähnlich verbindet der Verfasser die Rückschau in
 die Geschichte mit der Perspektive der Zukunft in seinem
 fünften Kapitel »Hebräisches Gebet und Gebet in der
 Landessprache« (62–79), nachdem er zuvor im vierten
 Kapitel (52–61) »Bitte und Lob« behandelt hat. Der be-
 sonderen Erwähnung wert erscheint die Prognose des
 Fachmanns: »Was die Zukunft des jüdischen Gebetbuchs
 betrifft, so wird wohl der Hebräisch sprechende Staat
 Israel noch zu ... tiefgreifenderen liturgischen Änderun-
 gen führen« (78) – aber auch die wirklich erhellende Be-
 leuchtung des Phänomens des Kaddischgebets; der nicht-
 jüdische Leser dieser Passage versteht nach der Lektüre,
 warum es so ist, wie es bei vielen des Hebräischen nicht
 mächtigen Juden ist: »Wessen Herz voll ist, der findet
 sich durch Unkenntnis der Gebetssprache im Gebet nicht
 gestört« (70). Das sechste Kapitel (80–94) bietet eine
 argumentative Darlegung von Perspektive und Hinter-
 grund heutiger Gebetsmüdigkeit und bleibt sich dabei der
 Grenzen des Argumentativen bewusst: »Wir haben auch
 festgestellt, dass unsere Fähigkeit zu beten letzten Endes
 von unserer Fähigkeit abhängt, uns als Geschöpfe Gottes
 zu betrachten. Es gibt Menschen, die diese Fähigkeit
 haben, und andere, die sie nicht haben ... Darum müssen
 wir unsere Antwort beenden, wie wir sie auch begonnen
 haben: Kann der moderne Mensch beten? Einige können
 es, andere nicht« (94).

Wer das Bändchen durchgearbeitet hat, hat sein Ver-

ständnis jüdischer Gebetspraxis und Tradition vertieft.
 Obwohl es sich als jüdische Selbstvergewisserung in einer
 grundlegenden Frage des Judentums gibt, ist es aus-
 gezeichnet geeignet, demjenigen einen profunden Einblick
 zu gewähren, der ihn vom christlichen Nachbargrund-
 stück aus nehmen will. Judentum, ja sein Eigenstes wird
 hier im besten Sinn des Wortes erschlossen. Dabei impo-
 niert nicht nur die Darstellungsart, die den souveränen
 Meister seines Fachs als »bescheidenen« Gelehrten aus-
 weist: Er schreibt verständlich und trägt seine Gelehrsam-
 keit nicht protzig auf. Ebenso gewinnend wirkt Petu-
 chowskis Fähigkeit zur Vermittlung bzw. Offenheit: Er
 lässt seine Sympathie für das Reformjudentum zutage
 treten (vgl. 25 f., 27, 64) und verzichtet dennoch nicht
 auf sein Recht zur Kritik daran (vgl. nur 57, 77); er ist
 mit der orthodoxen Reaktion gewiss nicht einverstanden
 (vgl. nur 27, 64) und nimmt sich dennoch die Freiheit,
 den legitimen Kern des orthodoxen Anliegens herauszu-
 stellen (vgl. 74–77). Und dass er Fremdes aufnimmt ohne
 Einbusse des Eigenen und jüdische Zukunft zu skizzieren
 weiss im Hindurchgang durch die Geschichte des Juden-
 tums, davon war bereits die Rede.

Hans Hermann Henrix, Aachen

LEON POLIAKOV: Geschichte des Antisemitismus Bd. I:
 Von der Antike bis zu den Kreuzzügen. Übersetzt von
 Rudolf Pfisterer. Originaltitel: Histoire de l'Antisémitisme.
 Worms 1977. Verlag Georg Heintz. 93 Seiten.

Kurz vor Erscheinen des FR sei noch auf dieses wichtige
 Werk hingewiesen, das in acht Bänden erscheinen soll. Der
 vorliegende erste deutsche Band beschreibt anhand eines
 reichen Quellenmaterials die Entwicklung der jüdisch-
 christlichen Beziehungen von der Antike bis zum Beginn
 der Neuzeit. Zunächst werden die Lebensbedingungen der
 Juden im römischen Imperium dargestellt; ein Vergleich
 mit der Situation inmitten der heidnischen Kulturen des
 Fernen Ostens, Chinas und Indiens schliesst sich an. Es
 folgt eine Schilderung der Zustände im Europa des Hoch-
 mittelalters, wo die Juden noch zahlreiche Privilegien ge-
 nossen haben. Die guten jüdisch-christlichen Beziehungen
 bestanden Jahrhunderte hindurch und überdauerten so-
 gar – trotz der sie begleitenden Massaker – die blutige
 Welle der Kreuzzüge. Erst danach verschlechterten sich
 die Lebensumstände der Juden zusehends, was Thema des
 folgenden 2. Bandes sein wird, der unter dem Titel »Das
 Zeitalter der Verteufelung und des Gettos«, voraussicht-
 lich 1977, erscheinen soll.

G. L.

GABRIELLE SED-RAJNA: Azriel de Gerona. Com-
 mentaire sur la liturgie quotidienne. Introduction, traduc-
 tion annotée et glossaire des termes techniques par Ga-
 brielle Sed-Rajna. Leiden 1974. E. J. Brill (Etudes sur le
 judaïsme médiéval 5). XI u. 196 Seiten.

Die Publikationen der von Georges Vajda umsichtig ge-
 leiteten Reihe, in der Gabrielle Sed-Rajnas kommentierte
 Übersetzung des Kommentars zur täglichen Liturgie von
 Azriel von Gerona erschienen ist (der Band enthält in
 Form von Anhängen noch zwei kürzere Texte des Autors:
 den Kommentar zum Musaf-Gebet des Neujahrsfestes,
 S. 124–141, und die Grundregeln für die rechte Verrich-
 tung des Achtzehngebets, S. 142–147), entsprechen –
 umstritten oder nicht – durchweg hohem wissenschaftli-
 chem Standard. Während die drei ersten Bände der the-
 matischen Behandlung philosophiegeschichtlicher (Colette
 Sirat, Jacques Schlanger) und kunstgeschichtlicher (Men-
 del Metzger) Fragen gewidmet waren, geht es in den drei
 folgenden (Georges Vajda, Gabrielle Sed-Rajna, David

R. Blumenthal) um die philologische Erschließung geistesgeschichtlich wichtiger Texte.

Sed-Rajnas Beitrag betrifft in Azriel von Gerona (1. Hälfte des 13. Jahrhunderts) eine Schlüsselfigur der frühen Kabbala und zugleich ein dieser Bewegung eigenartiges literarisches Genus: »Es gibt in der von dieser geistigen Strömung hervorgebrachten Literatur keine Schöpfung, die origineller und mithin repräsentativer wäre als dieser Kommentar« (S. IX).

Die Einleitung stellt insbesondere in ihren Ausführungen zur Methode und zur spekulativen Lehre des Autors (S. 6–23) einen ersten grundlegenden Kommentar zum Haupttext dar. Nach der Behandlung der kabbalistischen Gebetsweise unter dem Titel *meditativae orationes* (S. 6 f.) und speziell des Begriffs der *Kawwānāh* (S. 8–12), dessen Bedeutung mit dem gängigen Äquivalent Intention hier nur unvollkommen wiederzugeben ist, sowie der Legitimation kabbalistischen Betens durch die Berufung auf *Offenbarung des Elias* (S. 12 ff.) werden (abschliessend) drei zentrale Inhaltskreise besonders herausgehoben: (das Verhältnis von) Seele und Leib, der Schöpfungsprozess, die Wirksamkeit der Sefirot in d(ies)er Welt (S. 15–23). Der Vertiefung der einleitenden Erläuterungen dient ein den Übersetzungstexten folgendes Glossar, in welchem 20 Schlüsselbegriffe der theosophischen Lehre des Autors erörtert werden (S. 148–171). Demgegenüber sind die die Übersetzung begleitenden Anmerkungen, die zumeist recht ausführlich ausfallen, dazu gedacht, ein erstes, noch vordergründiges Verständnis des Wortlauts der Ausführungen zu ermöglichen.

Alles in allem ist das Netz der Erläuterungen sehr dicht, ohne jedoch zu eingreifenden und umfassenden thematischen Analysen zu werden. Dies ist nicht intendiert und gereicht der als kommentierte Übersetzung angelegten Arbeit zum Vorteil. Denn je weiter die Linien interpretativer Konsequenzen einem gegebenen Text entnommener Prämissen durchzogen werden, desto anfechtbarer pflegen die Ergebnisse zu werden. Sed-Rajnas Untersuchung bewegt sich auf dem festen Boden zuverlässiger Deutung.

Es ist nur zu wünschen, dass das Programm der philologischen Erschließung exemplarischer Texte in dieser Weise weitergeführt wird und seine schrittweise Verwirklichung dazu beiträgt, nach und nach der jüdischen Komponente der Geschichte des Denkens über die engen Grenzen der fachwissenschaftlichen Forschung hinaus eine ihrer Bedeutung entsprechende Berücksichtigung zu verschaffen.

Hermann Greive, Köln

PETER SCHÄFER: Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorsstellung, *Studia Judaica* Bd. VIII. Berlin 1975. Verlag Walter de Gruyter. 280 Seiten.

Die Engelvorsstellungen des frühen und rabbinischen Judentums wurden seitens christlicher Forscher oft aus den Zusammenhängen gerissen und ideologisiert. Sie seien ein Ausdruck der jüdischen Zerfallsreligion. Die religionsgeschichtliche Forschung ist eben erst daran, sich von Vorurteilen freizustrampeln, um echte Beiträge auch für die Theologie bieten zu können. Der Judaist Schäfer erreicht im vorliegenden Werk einen so hohen Grad an methodischer Sauberkeit und inhaltlicher Gründlichkeit, dass man wünschen muss, er werde die bisherigen Gewährsleute (Wilhelm Bousset, Hugo Gressmann, Paul Billerbeck usw.) samt ihren Vorurteilen ablösen. Schäfer möchte zu einem möglichst unvoreingenommenen Studium der vielen einschlägigen, von ihm sehr gut übersetzten Texte verhelfen. Er führt deshalb nicht nur Textfetzen an, son-

dern ganze Abschnitte samt ihren Parallelen. Seine jeweils gleich anschließenden Kommentierungen wollen nur Verdeutlichungen der Primärtexte sein (vgl. S. 75–218). Ebenso will er das rabbinische Material vor sachfremden Masstäben verschonen. Sein pointiertester Satz in dieser Hinsicht lautet: »Die schlechteste aller denkbaren Lösungen ist jedenfalls nach wie vor eine angeblich chronologische Anordnung der Texte, weil eine solche Chronologie dem Charakter der rabbinischen Literatur zuwiderläuft und zu groben Verzerrungen führen muss« (S. 7). Angesichts der nur sehr beschränkt erstellbaren Form- und Traditionsgeschichte der rabbinischen Texte besteht die einzige Möglichkeit der sachentsprechenden Darlegung der Texte in einer Kombination von inhaltlich und historischen Gesichtspunkten.

Die von Schäfer ziemlich vollständig angeführten Texte führen zum Ergebnis, dass die dominierende Gruppe innerhalb des rabbinischen Judentums mehr Gewicht auf das Verhältnis zwischen Engeln und Menschen (besonders Israels) legte als auf das Verhältnis zwischen Engeln und Gott. Dabei spiegelt die Mehrheit der Texte ein Rivalitätsverhältnis zwischen Engeln und Menschen wider. Die kaum systematisierbaren Engelspekulationen der Rabbinen berühren also »ein zentrales Thema der rabbinischen Anthropologie« (S. 224). Dass der Mensch von Gott vor den Engeln bevorzugt ist, findet z. B. in der jüdischen Liturgie und Esoterik ihren starken Ausdruck: Der Lobpreis der Menschen ist Gott wichtiger und wertvoller als der Gesang der Engel (S. 230–232 u. ö.). Damit ist der wichtigste Bezugspunkt aller Engelvorsstellungen erreicht: »Der einzig adäquate Kontext für die rabbinische Engelvorsstellung ist das Bewusstsein von der Erwählung Israels und der Hinwendung Gottes zu seinem Volk. Das den Aussagen über die Engel zugrunde liegende Weltbild ist deutlich anthropozentrisch . . . Der Mensch richtet sich nicht mehr nach der von den Engeln garantierten Harmonie des Kosmos aus, sondern die himmlische Ordnung ist von der irdischen Ordnung abhängig« (S. 233).

Dieses Ergebnis schafft freie Bahn für die Untersuchung verschiedener von Schäfer ebenfalls ausgeführter oder angedeuteter Problemkreise: die Engelvorsstellungen des Frühjudentums, besonders der Henochapokalypitik und Qumrans (vgl. S. 9–40) sowie neutestamentlicher Aussagen über die Engel (S. 45 u. ö.). Ein Sach-, Autoren- und Stellenregister sowie ein bibliographisches Verzeichnis (S. 243–280) erleichtern anknüpfende Forschungsarbeiten. Der als Habilitationsschrift eingereichten Untersuchung Schäfers ist ohne Einschränkung zu bescheinigen, dass sie hohes Lob verdient und für die Forschung des Frühjudentums, des rabbinischen Judentums und des Neuen Testaments eine wichtige Lücke schliesst.

Clemens Thoma

GERSHOM SCHOLEM: Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah 1626–1676. (Bollingen Series XCIII) Princeton University Press, Princeton/Routledge and Kegan Paul. London 1973. XXVII + 1000 Seiten.

Gerschom Scholem, der führende Wissenschaftler auf dem Gebiet der jüdischen Mystik und Esoterik, legt nun eine ergänzte und vervollständigte englische Version seines hebräischen Werkes über den »mystischen Messias« des siebzehnten Jhdts., Sabbatai Zwi (1626–1676), vor. Die hebräische Originalausgabe erschien bereits 1957, blieb aber bis jetzt dem interessierten, aber des Hebräisch unkundigen Leser verschlossen. Diese jetzt vorliegende englische Ausgabe ist aber nicht blosse Übersetzung aus dem Hebräischen, sondern eine wahre Meisterleistung

von R. J. Z. Werblowski, der in jahrelanger Arbeit dieses Werk mit Erläuterungen für den in Judaica wenig bewanderten Leser versehen und die von Scholem neugewonnenen und nachgetragenen Erkenntnisse eingearbeitet und das Ganze in ein elegantes Englisch übertragen hat.

In den acht Abschnitten des Buches behandelt Scholem die sozialen Hintergründe und die religiösen Aspekte, die zum Phänomen Sabbatai Zwi und zur sabbatianischen Bewegung geführt haben, tut dies jedoch nur für den Zeitraum der Lebzeit von Sabbatai Zwi und seines Propheten Nathan von Gaza, nicht aber für die Folgeereignisse und -erscheinungen dieser explosiven Bewegung nach dem Tode Sabbatais.

Die beiden ersten Kapitel behandeln den geschichtlichen Hintergrund, der die Bewegung überhaupt ermöglichte, sowie die ersten Anfänge des Sabbatai. Die vier folgenden Abschnitte beschreiben und analysieren die Geschehnisse in Palästina (Kap. 3), weiter bis zu Sabbatais Verhaftung in Gallipoli (Kap. 4), in Europa (Kap. 5) und im Osten, bis zur Apostasie (Kap. 6). Die beiden letzten Kapitel gehen wieder stärker auf die religiösen Folgen seiner Konversion zum Islam (Kap. 7) und deren Einfluss auf seine Anhänger ein. Abschliessend werden die letzten Lebensjahre Sabbatais (1668–1676) behandelt.

Neben der Analyse der eindrucksvollen Persönlichkeit des Pseudomessias Sabbatai hebt Scholem auch stark die Rolle des Nathan von Gaza hervor, der Sabbatai die theoretischen Materialien für seine Entwicklung lieferte, bis Sabbatai sich im Mai 1665 zum Messias proklamierte und in ganz Europa und Kleinasien eine der intensivsten messianischen Bewegungen auslöste. Es war Nathan, der die Idee des Messias in das kabbalistische System einbrachte und zu diesen Folgen führte. So betrachtet Scholem auch die Gründe für das Entstehen der Bewegung in zwei Bereichen: einmal im populären Messianismus, in der Furcht vor einer Katastrophe, an deren Ende die Erlösung stehen müsste; zum anderen in der kabbalistischen Mystik und ihrer Systematisierung, die ihre grossen Lehrer – allen voran Isaak Luria Aschenasi aus Safed – einführt und sie mit ihren Vorstellungen vom Auf- und Abstieg und den Wechselwirkungen der göttlichen Kräfte in den Sefirot tief ins religiös-geschichtliche Bewusstsein der Juden dringen liessen. So sucht Scholem die sabbatianische Bewegung nicht als durch Einflüsse von aussen entstanden, sondern als innerjüdisch darzustellen. Deshalb ist dieses brillante Buch auch keine »Biographie« des Sabbatai Zwi im herkömmlichen Sinne, sondern, weit darüber hinausgehend, eine Zusammenfassung vieler Einzelheiten aus dessen Leben, gepaart mit der Absicht, viele bisherige Fehlinterpretationen zu korrigieren und viele unbekannte Details zu ergänzen, eingebettet in eine auch für das jüdische Geistesleben von heute folgenreiche Erklärung der sabbatianischen Bewegung.

Inzwischen ist das Buch übrigens in den USA in einer äusserst preiswerten Paperbackausgabe erschienen.

Wer jedoch zunächst weniger an der minutiös dargelegten Geschichte Sabbatai Zwis interessiert ist, sondern diese nur im Rahmen der Lehren und Entwicklungen der Kabbalah kennenlernen möchte, sei auf die ausgezeichnete, überarbeitete Sammlung aller Scholemschen Enzyklopädie-Artikel zur Kabbalah hingewiesen: »Kabbalah«. Library of Jewish Knowledge, Keter, Jerusalem 1974, bzw. Quadrangle Books, New York, 1975.

Michael Brocke

MENACHEM STERN: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism, ed. with Introductions, Translations and Commentary. Vol. I, from Herodotus to Plutarch. Jerusalem 1974. The Israel Academy of Sciences and Humanities. 576 Seiten.

Seit dem wichtigen Werk von Théodore Reinach ist dieses Thema in einem Kompendium nicht mehr bearbeitet worden. Hans Lewy (1901–1945), der sich mit der Absicht getragen hatte, dieses Werk zu unternehmen, ist zu früh aus dem Leben gerissen worden, um es zu vollenden. So hat nun M. Stern diese wichtige Aufgabe durchgeführt, alle Hinweise auf Juden und Judentum, die sich in der alten griechischen und lateinischen Literatur finden, zusammenzustellen. In einem 2. Band will dann der Verf. von Tacitus bis zur Spätantike das entsprechende Material sammeln.

Stern geht so vor, dass er den Texten eine gute und knappe Einleitung vorausschickt und hernach die Quellen im Original mit englischer Übersetzung bietet. Von besonderer Bedeutung ist der berühmte Text von Hecataeus von Abdera (ca. 300 v. Chr.); dieser Text findet sich im 40. Buch von Diodorus. Der Priester Manetho (3. vordhrstl. Jahrh.) kann als einer der ersten antijüdischen Autoren gelten. Fragmente sind in Josephus' *Contra Apionem* erhalten. Von besonderem Interesse ist Ciceros Haltung zu den Juden. Der grosse Rhetor beschäftigt sich mit der jüdischen Religion eigentlich gar nicht, sondern verteidigt nur Flaccus, der angeklagt ist, als Statthalter der Provinz Syrien auch Juden bestohlen zu haben. Dabei bezeichnet Cicero die jüdische Religion als »babara superstitio«. Für die Geschichte der Juden im Zeitalter des Herodes ist Nicolaus von Damascus von grosser Bedeutung. Exzerpte seines Werkes finden sich in Josephus' *Altertümer*, aber auch in seiner Autobiographie, von der Fragmente in den *Excerpta de Virtutibus* und *Excerpta de Insuperiis* von Constantinus Porphyrogenitus erhalten sind. Das Werk von Nicolaus von Damaskus ist besonders für die Darstellung der Geschichte des Herodes bei Josephus wichtig, wobei Nicolaus im wesentlichen ein positives Bild dieses Königs bietet. Ihm folgt Josephus im *Bellum*. In den *Altertümern*, die er später schreibt, ist er Herodes gegenüber kritisch und distanziert, aber ohne andere Quellen zu benutzen. Von Interesse ist auch Strabo (64 v. Chr. bis ca. 20 n. Chr.), der uns nicht nur durch Zitate bei Josephus bekannt ist, sondern auch in seinen *Geographica* über Juden und Judentum berichtet. Neben den vielen andern Schriftstellern nennen wir noch Plinius den Älteren (ca. 23–79), der in seiner *Naturalis Historia* auch Judaea erwähnt, und in dieser Beschreibung erscheint auch der berühmte Abschnitt über die Essener.

Dieses wichtige Buch sollte jeder besitzen, der sich mit nachbiblisch-spätantiker jüdischer Geschichte beschäftigt.

E. L. Ehrlich

JOHANNES THEISOHN: Der auserwählte Richter, Untersuchungen zum traditionsgeschichtlichen Ort der Menschensohngehalt der Bilderreden des Äthiopischen Henoch. Göttingen 1975. Vandenhoeck & Ruprecht. 308 Seiten.

»Für die Probleme der Menschensohngehalt des jüdischen Traditionskreises nehmen die Bilderreden des Äthiopischen Henoch (Hen 37–71) eine Schlüsselstellung ein« (S. 1). Mit grossem methodischem Geschick bestimmt Theisohn den traditionellen Ort der Menschensohngehalt der henodischen Bilderreden im Rahmen der Heilserwartungen des alttestamentlichen und nachalttestamentlichen Judentums. Mit derselben Akribie geht er den

Einwirkungen dieser henochschen Vorstellung auf die neutestamentlichen Menschensohn-Aussagen nach.

Die besondere Stärke und Bedeutung dieser Arbeit liegt darin, dass Theisoohn den henochschen Menschensohn in seinen entscheidenden Zügen dem jüdischen Vorstellungsbereich zuzuweisen vermag. Dadurch wirken die Bilderreden nicht mehr als erratische Blöcke im Rahmen des zwischentestamentlichen Frühjudentums. Entscheidend für die traditionsgeschichtliche Einordnung der Menschensohnsgestalt der Bilderreden ist der Aufweis ihres Verhältnisses zum Menschenähnlichen des Danielbuches (Dan 7) und zur postulierten sogenannten »Danielvorgabe«. Theisoohn kommt in dieser Frage zu folgendem Ergebnis: »Bei der Aufnahme der danielischen Menschensohn-Überlieferung hat der Verfasser die danielische Deutung des Menschenähnlichen durchbrochen und durch die Identifikation des Menschenähnlichen mit dem auserwählten Richter zur vordanielischen Vorstellung vom Menschensohn als einer eschatologischen Einzelgestalt zurückgelenkt. Durch diese Identifikation setzten die Bilderreden einen Neuanfang einer eigenen Menschensohn-Tradition« (S. 99). Theisoohn bringt diese in den Bilderreden initiierte Menschensohn-Tradition eng mit der damaligen Messiaserwartung zusammen: »Der eschatologische Richter könnte als Zweig des königlichen Messianismus zu verstehen sein. Dafür spricht, dass die Richtervorstellung in den Bilderreden in zentralen Vorstellungsserien durch königlich-messianische Tradition geprägt ist und dass die anderen Richterstellen im nachalttestamentlichen Judentum . . . einen Reflex auf königlich-messianische Tradition zeigen« (S. 113). Mit diesem Forschungsergebnis werden sich vor allem drei Forschergruppen auseinandersetzen müssen: die den Menschensohn zu einer genuin apokalyptischen Figur stempeln, die eine nachchristliche Entstehung der Bilderreden annehmen und die einer bloss linearen Entwicklung von Daniel zu den Bilderreden und zum Neuen Testament das Wort reden. Theisoohn betont immer wieder, es sei kein pauschaler, sondern nur ein partieller Einfluss auf das Neue Testament zu erweisen (vgl. S. 151 f.). Er versucht, möglichst alle jüdischen Traditionen und Deutungen von einzelnen Bibelstellen beizuziehen, um der Menschensohnsgestalt der Bilderreden ihren traditionsgeschichtlichen Platz im Frühjudentum zuzuweisen. Er untersucht z. B. die Ebed-Jahwe-Tradition (124–126), die Weisheitstradition (126–143) und die frühjüdische Esoterik (68–92).

Forschungsergebnisse über das Frühjudentum dürfen nicht vorschnell als *praeparatio evangelica* in Dienst genommen werden. Die vorliegende Untersuchung zeigt aber, dass das Frühjudentum, in dessen Verlauf Jesus von Nazareth auftrat, bedeutend vielfältiger, selbständiger und kreativer war, als bisweilen gesagt wird. Man kann deshalb auch von einem eigenen Kerygma des Judentums der Zeit Jesu sprechen, in das man sich heute auch aus ökumenischen Gründen zu vertiefen hätte. Clemens Thoma

W. C. VAN UNNIK (Hrsg.): *La littérature juive entre Tenach et Mischna. Quelques problèmes* (Recherches Bibliques IX). Leiden 1974. E. J. Brill. VI und 163 Seiten.

Die Wiedergabe der Vorträge auf den »Journées Bibliques« in Löwen 1969 in Buchform liefert einen Einblick in »einige Probleme« der zwischentestamentlichen Forschung »zwischen Bibel und Mischna«. Der Herausgeber leitet mit einem kursorischen Überblick der Fragestellungen ein. Matthew Black behandelt die aramäischen Fragmente des Henoch aus Qumran, deren *editio princeps* inzwischen erschienen ist. Karl Heinrich Rengstorff handelt

über »Herkunft und Sinn der Patriarchen-Reden in den Testamenten der 12 Patriarchen«. B. Dehandschutter schreibt in einer kurzen Kommunikation über den Traum im Genesis-Apokryphon (19, 14–17; 20, 22). Pierre M. Bogaert, Herausgeber der syrischen Baruchapokalypse in der Reihe »Sources Chrétienne«, untersucht die Verwendung des Namens Baruch in der pseudepigraphischen Literatur. Das deuterokanonische Baruchbuch sei erst sehr spät von Jeremia getrennt worden. Das erste Buch, das den Namen Baruch pseudepigraphisch verwendet, sei die syrische Apokalypse. Marc Philonenko und Christoph Burchard diskutieren in unterschiedlich umfangreichen Beiträgen die Differenzen und Gemeinsamkeiten ihrer jeweiligen Behandlung der Probleme des hellenistisch-jüdischen »Joseph und Aseneth«. Dabei stellt Burchard präzise Vergleiche mit griechisch-römischen Themen und Werken aus den »Metamorphosen« des Apulejus an. M. Delcor sucht nach dem Ursprungsmilieu und der Entwicklung der jüdischen Apokalyptik. Er sieht in Daniel 7–12 »hyperorthodoxe« Kreise am Werk, die ihm die Kanonizität verschafften. Die wesentliche Entwicklung der Apokalyptik hingegen sei Werk der Essener, das aber von der Hauptströmung zurückgewiesen wurde, die die Essener für heterodox erachtete. J. W. Doeve befasst sich mit der Geschichte des »Tempel-Territorium« von Jerusalem, das nach ihm von Kyros 538 v. Chr. auf ca. 40 mal 50 km um Jerusalem eingerichtet worden sei. Dabei werden auch verschiedene Fragen der Geschichte Judäas, wie das Sprachenproblem, behandelt. Die einzelnen Beiträge sind zweifellos gewichtig, das Ganze aber hinterlässt einen nicht voll befriedigenden, zumindest sehr uneinheitlichen Eindruck — ein Symposium für Spezialisten, das seinem umfassenden Obertitel nur zum Teil gerecht wird. Michael Brocke

GEZA VERMES: *Post-Biblical Jewish Studies* (Studies in Judaism in Late Antiquity VIII). Leiden 1975. E. J. Brill. XI und 246 Seiten.

Unter den Gruppierungen »Qumran« (5), »Bible Exegesis« (5) und »Rabbinic History« (3) sind hier 13 Studien, geschrieben zwischen 1960 und 1974, versammelt. 12 waren bereits andernorts erschienen, mit ein, zwei Ausnahmen an gut zugänglichen Orten. Die zum ersten Mal gedruckte Arbeit ist »Ancient Rome in Post-Biblical Jewish Literature« (215–224).

Die gelegentlichen Überarbeitungen und Zusätze, die nicht immer als solche gekennzeichnet werden, sind nützlich, doch nicht von solchem Gewicht, daß sie die früheren Fassungen der Arbeiten hinfällig werden liessen.

Die Sammlung beginnt mit einer kurzen, der (leider inzwischen eingestellten) Zeitschrift der englischen liberalen Judenheit »Pointer« entnommenen Übersicht »Ancient Judaism in the Light of the Dead Sea Scrolls«. Nach der Quellenangabe ist sie dort im Herbst 1971 erschienen, nach einer Anmerkung aber im Frühjahr 1972 von der Londoner Society for Jewish Study vorge-tragen worden (?).

Zwei Studien untersuchen die Etymologie von »Essener« (= »Healers«). Ein Aufsatz von 1966, »The Qumran Interpretation of Scripture in Its Historical Setting«, hat nichts von seinem Interesse und seiner Wichtigkeit verloren. Vermes weist eine grundlegende Einheit der exegetischen Tradition im so ungemein pluralistischen Frühjudentum auf, die bei aller Unterschiedlichkeit Pharisäern, Qumranleuten und Judenchristen gemeinsame Basis ist.

Ein noch grundsätzlicherer und weiterhin wichtiger Beitrag ist die für die »Cambridge History of the Bible I«

verfasste dichte Einführung: »Bible and Midrash. Early Old Testament Exegesis« – voll gut gewählter Beispiele der verschiedenen Weisen des Frühjudentums, die Schrift auszulegen und je neu für sich zu aktualisieren. »The Targumic Versions of Genesis 4, 3–16« ist eine der auffällig zahlreichen vergleichenden Studien, die vor und nach Vermes diesem Text (Kain und Abel) gewidmet worden sind. »Haggadah in the Onkelos Targum« ist eine Pionierarbeit zur Bestimmung der aggadischen Elemente in diesem grundsätzlich um grösstmögliche Textnähe bemühten aramäischen Targum. »He Is the Bread. Targum Neofiti Exodus 16, 15« und »The Use of Bar Nash/Bar Nasha in Jewish Aramaic« runden die Rubrik Exegese ab. (Die Arbeit am Menschensohnproblem ist fortgeführt in einem Exkurs in Vermes' originellem Buch »Jesus the Jew«, London 1973.)¹

Aus der 3. Abteilung ist der grosse Aufsatz über den charismatischen »Haninah Ben Dosa« zu erwähnen, einen »galiläischen Heiligen« der Mitte des 1. Jhdts., der eine für den Vergleich mit Jesus zu Recht wichtige Rolle spielt, die bisher noch nicht genügend berücksichtigt worden ist. (S. dazu auch »Jesus the Jew«.)

Man ist dankbar, hier eine zweite (s. »Scripture and Tradition in Judaism«, 1973) Sammlung fruchtbarer und weiterhin wichtiger Studien von Geza Vermes zu erhalten, neu gesetzt und mit Registern ausgestattet. Ist es aber unbescheiden zu wünschen, solch ein doch nicht gerade billiger Band enthielte etwas mehr als nur eine bisher unveröffentlichte Arbeit?!

Michael Brocke, Regensburg

¹ S. in: FR XXVI/1974, S. 95 f.

ROBERT WELTSCH (Hrsg.): Year Book XVII (Leo Baeck Institute). London 1972. Verlag Secker & Warburg Ltd. 350 Seiten¹.

DIES.: XXVIII, 1973, 372 Seiten; XIX, 1974, 367 Seiten; XX, 1975, 379 Seiten; XXI, 1976, 379 Seiten.

Seit Band XXVII (1972) werden diese im Auftrag des Leo Baeck Instituts herausgegebenen Jahrbücher durch den Verlag Secker & Warburg veröffentlicht^{1a}. Wie bisher wird der abgesteckte Problemkreis durch in ihnen wirksam gewesene Persönlichkeiten erhellt.

Die nun über zwei Jahrzehnte erscheinenden Jahrbücher veröffentlichen in englischer Sprache Forschungsarbeiten deutsch-jüdischer Geschichte auf verschiedensten Gebieten. Sie bieten ein hohes Niveau, mit Illustrationen, Dokumenten, Registern und sorgfältigster Bibliographie – die jeweils auch als Sonderdrucke erscheinen².

Zu unserem Bedauern kann aus Mangel an Platz hier nur eine Übersicht aus folgenden Bänden auswahlweise erfolgen:

[1972] Bd. XVII: *Focus on Wilhelminian Germany*.

American Scholars debate the Jewish Question in Prussia – Jews and the German Officer Corps – Caught in the Crossfire: Bohemian Jewry between Czechs and Germans – Upsurge of Jewish Culture in Nazi Germany – Salman Schocken and the Schocken Verlag – Alex Bein: Arthur Ruppin: Sociologist and Builder of Modern Israel – Eva Michaelis-Stern: William Stern 1871–1938 – Prominent Jewish Lawyers – Mommsen and the Jews – German

Jews rediscover Yiddish³ – Nathan Rotenstreich: Religion innerhalb der Grenzen der Vernunft. Der Beitrag ist Hugo Bergman zum 90. Geburtstag gewidmet, dem Interpreten Hermann Cohen's^{3a}.

[1973] Bd. XVIII: *From the Middle Ages to Nazi Rule*. Ein Nachruf auf Dr. Siegfried Moses (1887–1974) eröffnet das Jahrbuch; Dr. Moses starb unerwartet am 5. 1. 1974⁴. Er folgte Dr. Baeck als 2. Präsident des Leo Baeck Instituts.

Leo Baeck Centenary (23. 5. 1873 – 2. 11. 1956), mit einem bewegenden Bild von Dr. Baeck (S. VIII). – Hans Liebeschütz: The Relevance of the Middle Ages for the Understanding of Contemporary Jewish History (Christian-Jewish Relations in Medieval Germany) – Karl Marx – Moses Hess – Max Weber – Houston Stewart Chamberlain: Forerunners of Nazism – Prevalence of Antisemitic Ideas: Geoffrey G. Field: Antisemitism and Weltpolitik – The Quandary of the German Conservatives – The Expulsion of Jewish Scientifics from the German Universities – Jews as German Writers in Times of Transition – The oldest Portrait of a German Jew – Goethe as Advocate in a Jewish Case – Symposium on Joseph Roth – Walter H. Sockel: Franz Kafka as a Jew.

Die Einbeziehung der Aufsätze über Joseph Roth und F. Kafka in dieses Jahrbuch zeigt, dass die Jahrbücher sich nicht mehr nur auf deutsch-jüdische Studien innerhalb der alten Reichsgrenzen beziehen.

[1974] Bd. XIX: Robert Weltsch: Siegfried Moses: End of an Epoch. – *A Typology of German Jewry*.

An American Conference on Jewish Group Characteristics – David S. Landes: Merchant – Alexander Altmann: Rabbi – Max Grünwald: Teacher – Chanoth Rinott: Trends in Jewish Youth Movement (Jewish Bünde) – Werner Rosenstock: The Jewish Youth Movement – Village Jew – Functionary – Ruth Pierson: Jewish Ex-servicemen fight Antisemitism and Nazism in the Weimar Republic – Berlin Technical University expels its Jewish Students – Ephraim E. Urbach: Daniel Goldschmidt – Eva G. Reichmann: Max Horkheimer – The Painter Lesser Ury – A Provincial Liberal Newspaper – Erich Ahrens: The Frankfurt Lehrhaus. I. The Star of Redemption, 1971, englische Übersetzung von »Der Stern der Erlösung« (S. o. S. 2). II. Gründung des Lehrhauses. III. Erinnerungen an Buber, Rosenzweig, Anton Nobel, Eduard Strauss – Post-War Historiography on German Antisemitism.

[1975] Bd. XX Titelbild: Hugo Bergman s. A. und Frau Bergman in H. Bergmans Jerusalemer Studierzimmer an seinem 85. Geburtstag (verstorben am 18. 6. 1976) [s. FR XXVII/1975, S. 3]. Hugo Bergman gehörte dem Jerusalemer Leo Baeck Institut als Vorstandsmitglied vom ersten Anfang an bis 1974 an, danach als Ehrenmitglied.

Jewry in the German Reich: Einführung von Gerson D. Cohen: German Jewry as Mirror of Modernity – I Historians Convention: Arnold Paucker: Prefatory Remarks – Werner Jochmann: The Jews and German Society in the Imperial Era – R. Rürup: Emancipation and Crisis – Hans Liebeschütz: German Politics and Jewish Existence – Hermann Greive: On Jewish Self-Identification. Religion and Political Orientation – R. Rürup: German Liberation and the Emancipation of the Jews – II Enlightenment and Reform – James H. Lehmann: Maimo-

¹ S. Year Book XVI, 1971 in FR XXIV/1972, S. 98.

^{1a} Volumes I–XVI sind jetzt erhältlich bei Kraus Reprint Co., Route 100, Millwood, N. Y. 10546/USA oder FL-9491 Nendeln/Liechtenstein.

² Offprint from Year Book XXVII, London 1972; XVIII, 1973; XIX, 1974; XX, 1975. Sämtlich compiled by Hertha Cohn.

³ Nach Redaktionsschluss vgl. dazu auch: Publikationen des Leo Baeck Instituts aus zwei Jahrzehnten, hrsg. von Max Kreutzberger unter Mitarbeit von Irmgard Foerg. Jerusalem–London–New York 1977. 119 Seiten.

^{3a} Vgl. H. Cohen: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. ⁴ S. o. Bd. XIX, S. VII.

nides, Mendelssohn and the Me' asfim – Moshe Pelli: Saul Berlin's Ktav Yosher – Gershon Greenberg: The Historical Origins of God and Man. Samuel Hirsch's Luxembourg Writings – III Jews in the Public Eye: James F. Harris: Eduard Lasker – Ernest Hamburger: Hugo Preuss: Scholar and Statesman [Vater der Weimarer Verfassung] – IV Jews in German Literature: Percy Matenko: Ludwig Tieck and Rahel Varnhagen.

[1976] Bd. XXI: Robert Weltsch: Introduction u. a.: In Memoriam Shalom Adler-Rudel (1894–1975), Direktor des Jerusalemer Leo Baeck-Instituts von 1960 bis zu seinem Tod am 14. 11. 1975. In Czernowitz geboren, waren weitere Stationen Wien, ab 1920 Berlin, dort 1924 Direktor des Arbeiterfürsorgeamts, ab 1933 Reichsvertretung der Juden in Deutschland, 1937 London bis 1945 (vgl. seinen Einsatz für die Rettung von Kindern aus Deutschland⁵).

Ein weiterer Abschnitt der Einführung behandelt »Translating the Bible«, die Kontroverse um die Buber-Rosenzweig-Übersetzung. Dazu: I The Bible in German: Martin Jay: Politics of Translation – Siegfried Kracauer and Walter Benjamin on the Buber-Rosenzweig Bible – II The Jewish Question and Antisemitism – M. A. Riff: The Anti-Jewish Aspect of the Revolutionary Unrest of 1848 in Baden and its Impact on Emancipation – S. M. Lowenstein: The Pace of Modernisation of German Jewry in the 19th Cent. – Austria's Antisemites – Konrad Kwiet: Historians of the German Democratic Republic on Antisemitism and Persecution – III Age of Transition: Walter Schwarz: Baron v. Blankenstein – IV Records and Biography: Moshe Rinott, The Zionist Organisation and the Hilfsverein (1901–1914) – Banesh Hoffmann: Albert Einstein – Hans Liebeschütz: Arnold Toynbee (1889–1975). G. L.

⁵ S. Adler-Rudel: A Chronicle of Rescue Efforts, in: Year Book XI, 1966, p. 213–241.

ERIC WERNER (Hrsg.): Contributions to a Historical Study of Jewish Music. New York 1976. Ktav Publishing House. 287 Seiten.

Der Nestor der jüdischen Musikologie, Professor Eric Werner, New York–Tel Aviv, versammelt hier 12 Aufsätze aus dem gesamten Bereich der jüdischen Musikgeschichte, die sich als selbständiger Wissenschaftszweig zu etablieren beginnt. Die ältesten Artikel datieren von 1898 und sind aus der Allgemeinen Zeitung des Judentums übersetzt, in der Eduard Birnbaum über Franz Schubert als Komponisten synagogaler Musik geschrieben hatte. Der zweite Aufsatz von Birnbaum behandelt musikalische Überlieferungen für das Lesen der Estherrolle. Des weiteren finden sich zwei Aufsätze des Herausgebers, beide aus dem Hebrew Union College Annual: »Hebrew and Oriental Christian Metrical Hymns – A Comparison« und »The Origin of the Eight Modes to Music (Octoechos)«. Zwei Aufsätze von Abraham Zwi Idelsohn: »The Kol Nidrei Tune« und »Parallels Between the Old-French and the Jewish Song«. Hanoch Avenary »A Geniza Find of Saadya's Psalm – Preface and its Musical Aspect«; Israel Adler, »The Notated Synagogue Chants of the 12th Century of Obadiah, the Norman Proselyte« (aus dem Franz. übersetzt); Msgr. Iginio Angles, »Jewish Music in Medieval Spain« und schliesslich ein Beitrag aus dem Leo-Baeck-Instituts-Jahrbuch von Peter Gradenwitz zu Gustav Mahler und Arnold Schönberg, sowie Edith Gerson-Kiwi »The Music of the Kurdistan Jews« (1971).

Dieser Sammelband, für den man sich gern als Anreiz und Beigabe auch ein, zwei Originalbeiträge gewünscht hätte,

gewinnt sein allgemeineres Interesse durch ein grosses originales Prolegomenon von 36 Seiten Umfang, das Eric Werner als eine Art »bibliographie raisonnée« angelegt hat und in dem er in sechs Schritten die Geschichte jüdischer Musik als Problem- und Wissenschaftsgeschichte darstellt und so auch dem interessierten Nichtfachmann einen Einstieg und kritischen Überblick verschafft.

Michael Brocke

J. P. ASMUSSEN/J. LASSOE, in Verbindung mit C. Colpe (Hrsg.): Handbuch der Religionsgeschichte, Bände 1–3 (Übersetzung aus dem Dänischen). Göttingen 1971–1975. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 1646 Seiten; 261 Abbildungen; 12 Skizzen; dazu Namen-, Sach- und Quellenregister; Nachträge und Berichtigungen am Schluss des 3. Bandes.

Wenn ein Gelehrter von Rang wie Carsten Colpe als Mit-Herausgeber und Betreuer eines wissenschaftlichen Unternehmens in Erscheinung tritt, so weiss inzwischen längst nicht nur mehr die strengere Fachwelt, was sie erwarten darf.

Das vorliegende Werk erfüllt die vielfältigen Erwartungen, die man an eine derartige Publikation stellen wird, in einem ungemein hohen Mass. Überblickt man zudem die bisher in den zunächst zuständigen Fachzeitschriften vorgelegten Kritiken, so fällt das unverhältnismässig geringe Mass an eigentlichen Sachfehlern bzw. -korrekturen auf, welche — über die bereits am Schluss des Werkes selbst verzeichneten (oder durch Einlage beigefügten) hinaus — bislang angeführt werden. Das heisst aber, dass die Kritik sich weitaus mehr auf das bezieht, was man nach Massgabe heutiger Einsicht in die Aufgaben und Möglichkeiten von Wissenschaften als wissenschaftlich legitime (weil ausweichliche) Modellbildung bezeichnet wird, denn als auf Sachdifferenzen in einem strengen Sinn. So wird man also, besonders in einzelnen Fällen, durchaus einen anderen Weg als den gerade vorgezeichneten gehen können: das wird aber der Darbietung des Werkes als Gesamtversuch gerade keinen Abbruch tun. (In der einen oder anderen geäusserten Kritik sehe ich allerdings die zu dieser Beurteilung von Wissenschaften nötigen wissenschaftstheoretischen Voraussetzungen noch nicht als gegeben.)

Carsten Colpe hat — aber wen kann das verwundern — in einer geradezu unglaublich feinen und scharfen Weise die Notwendigkeit und die (heutige) kontextuale Situation für die Vorlage eines solchen Werkes erspürt: dass dem so ist, weist das einleitende Vorwort zu Band 1 bereits deutlich genug auf. Die je eigens zugeschnittenen Vorworte zu den einzelnen Bänden — auch Band 2 und 3 besitzen ein solches Vorwort und damit eine wichtige Einführung — werden schliesslich durch einen entsprechenden Schlussbeitrag unter der Überschrift »Synkretismus, Renaissance, Säkularisation und Neubildung von Religionen in der Gegenwart« zu einem Rahmen, welcher der Erscheinung »Religion« in den Dimensionen von Vergangenheit und Gegenwart, aber auch auf Zukunft hin ihren Ort anweist. Es ist wohl überflüssig, des Näheren zu betonen oder gar auszuführen, welche Bedeutung diese Darstellung (auf rund 80 Seiten) für die Zukunft von Religion und Theologie haben kann. Besondere Beachtung verdient meines Erachtens dabei, dass C. Colpe eben nicht nur diese oder jene Einseitigkeit vermeidet — wie dies auch von manchen Kritikern zu Recht festgestellt wird —, sondern geradezu jeder Vereinseitigung zu steuern weiss. Das »Geheimnis«, das dies ermöglicht, liegt offenbar in einer äusserst bedachten Abstimmung von Ergebnissen und Sichtweisen zahlreicher Wissenschaften:

hier ist hervorzuheben, dass, entgegen vielfacher heutiger Behauptung, solches sehr wohl möglich ist und effektiv zu anderen (höheren, weil qualitativ »besseren«) Ergebnissen führt als das ständig von neuem beschworene Gegenteil verabsolutierender Vereinseitigungen, welche weder aus einem wissenschaftlichen noch aus einem persönlichen Dilemma zu befreien vermögen. So aber kann, wissenschaftlich erhärtet, die »Endgültigkeit« meiner persönlichen Entscheidung mit der »Gültigkeit« einer Entscheidung eines anderen vereinbart werden. Es bedarf wohl keiner langen Ausführungen, damit deutlich wird, was das im Blick auf die missionarische Seite von Religionen und Theologien besagen muss: wir sind auf einer qualitativ anderen Stufe, als bisherige Kategorialisierungen die Problematik zu sehen gestatteten: entweder wissenschaftliche Gleichgültigkeit gegenüber allem oder persönliche Entscheidung des »Für« auf eine Erscheinungsweise von Religion bei (damit gleichzeitiger) Entscheidung eines »Wider« im Blick auf alle anderen Erscheinungsweisen. Überwindbar ist ein Zweifaches: einmal das Auseinanderfallen von Wissenschaft und realem Leben, und zum anderen die folgeschwere Beschränktheit auf einander ausschliessende Kategorien. Zwar sind die einzelnen Gedanken dieser Art nicht in jeder Hinsicht neu; wohl aber ist die Möglichkeit der hier angezeigten Konzentrierung ein Ergebnis unserer Tage, und der konkretisierende Schritt, wie er hier ausgeführt wird, ist es ebenfalls.

Von diesem »Rahmen« her erschliessen sich denn auch die Religionen in einer neuen Weise. Der Erfahrungsschatz der Menschheit im Umgang mit dem als göttlich Erahnten wird somit nicht nur in der Perspektive eines geschichtlichen Wissens oder eines Wissens aus Vergangenheit und Gegenwart relevant — etwa in der Art dessen, was man wissenschaftlich konstatieren kann: es artikuliert sich vielmehr die drängende hermeneutische Aufgabe im Blick auf den heutigen Menschen und seine Versuche zur Bewältigung der Sinnfragen und -möglichkeiten seines technisch perfekten und psychisch so belastenden und ungemeisterten Lebens. Angesichts dieser Fragestellungen gewinnt das vorliegende Werk wiederum eine hohe Bedeutung, weil die Welt der Religionen in einer ausführlichen, aber doch noch überschaubaren Weise dargeboten wird. — Es sei lediglich angemerkt, dass z. B. in Band 2 die Artikel über das Alte Israel, Spätjudentum und Judentum etwas über 200 Seiten füllen — also angesichts der Fülle des Gesamtmaterials einen auch umfangmässig beachtlichen Platz gefunden haben. O. K.

HANS FISCHER-BARNICOL: Das Ende der Ökumene. Die Ausflucht vor dem Selbstverständlichen (Reihe »Essenz + Evidenz«). Zürich 1969. Verlag Die Waage. 65 Seiten.

Von wo aus soll man dieses kleine Büchlein beurteilen? Von seinen praktischen Postulaten aus? Diese — an die Adresse der Kirchen gerichtet — lauten: »Verzicht auf jede Mission, innere wie äussere, solange sie nicht gemeinsam erfolgen kann . . . Verzicht auf sämtliche karitativen Aktionen, die nicht miteinander durchgeführt werden . . . Verzichte auf jeglichen öffentlichen Anspruch der Kirchen, sofern er nicht gemeinsam erhoben werden kann . . . Verzicht auf die ökumenische »Bewegung« und die ökumenische Besonnenheit«. Dazu liesse sich leicht Vernichtendes sagen, und unschwer könnte man aus der Kommentierung — und schon aus der Tatsache des Vorliegens dieser Schrift — Selbstwidersprüche des Autors ableiten. — Sollte man statt dessen besser die Argumentationsstruk-

tur des Bändchens durchleuchten? Auch da gäbe es Schwierigkeiten. Die Gedankenfolge ist oft esoterisch; aus seinem religionsgeschichtlichen Wissensschatz teilt der Verfasser oft nur Andeutungen mit; die Argumentation mit der Begriffsgeschichte von »Ökumene« wirkt z. T. etwas spielerisch, manche Bemerkung wirkt peinlich (vgl. S. 52 zum Sekretariat für die Ungläubigen). — Doch wenn man dem Gehalt dieser Schrift nicht aus dem Weg gehen will, sollte man versuchen, zu den bestimmenden Perspektiven vorzudringen: der geschichtstheologischen Ortung des Problems, dem Plädoyer gegen eine »Theologie der Erlösung ohne Schöpfung«, den Ausführungen zur grundlegenden Bedeutung des Judentums und zum Missverständnis von Heilsgeschichte als willkürlicher Aussonderung, zur skandalösen Situation der Notwendigkeit eines »Ökumenismus« als solcher . . . In wenigen Zeilen lässt sich das hier freilich nicht differenziert betrachten; aber das Bändchen selbst gibt auch eher Anregungen als fertige »Lösungen« (trotz der häufig thetischen Form der Aussagen) und kann daher hier nur zu einer kritischen Meditation weiterempfohlen werden.

Albert Raffelt, Freiburg i. Br.

ALBRECHT GOES: Tagwerk. Prosa und Verse. Frankfurt/Main 1976. S. Fischer Verlag. 248 Seiten.

Sachkundig und tief erfahren, nennt der Dichter sein Tun »das strenge Handwerk des Schreibens«. Und für das also Getane könnte er im Rückblick keine treffendere, keine dichterischere Bezeichnung finden als eben »Tagwerk«, womit die Alltagsmühe des Schaffens aufgerufen ist und zugleich der Wirkungskreis genannt wird, den solche Tätigkeit erfüllt: Ein »Tagwerk« ist ja ein bäuerliches Flächenmass, und das hier bestellte Land ist wahrlich, um mit Fontane zu sprechen: »Ein weites Feld.« Auf den Dichter, Schriftsteller und Prediger Goes trifft allemal nicht zu, was die Franzosen gern bösmäulig und spitzzünftig von manchen Literaten sagen: dass nämlich edle Gesinnungen und gute Absichten schlechte Literatur hervorbrächten. Bei ihm, im Gegenteil, veredelt einzig die Form den Gehalt, was und worüber immer er schreiben mag. Stets ertönen Melodie der Sprache und Harmonie der Gedanken in überzeugendem Einklang. In diesem Band ist die Ernte von seinem »Tagwerk«, dem wohlbestellten Feld seines Wirkens, eingebracht. Getreu einem seiner Hausheiligen, Eduard Mörike, liegt darin »holdes Bescheiden«; denn was ihm nicht angehört, weiss er zu meiden. Um so ausdrucksicherer und beteiligter kann er darum — in Prosa und Versen — von dem ihm Gemässen sprechen. Und da ist das Mass wie das der Liebe: Unge-messen. Da ist es Bach, Mozart, Goethe, Mörike und — Goes selbst mag es verantworten, dass man noch einen am gleichen Atem mit jenen Erlauchten nennen darf — der Bauer Christian Wagner aus Warmbronn. Und von den Lebenden oder denen, die mit ihm gelebt haben, die er noch erlebt hat: Karl Barth, Max Picard, Hans Carossa, Thomas Mann, Bruno Walter, Carl J. Burckhardt, Martin Buber. Ganz bescheidenlich und sanft ironisch auch er selbst mit einem Nachruf in eigener Sache »Wie wir erst jetzt erfuhren«. Aber dann auch wieder vollmächtig und in strenger Verantwortung vor dem Wort in seiner Dankansprache bei der Ehrenpromotion zum Doktor der Theologie in Mainz: »Buchstab und gesprochen Wort«.

Gerade die Ehrfurcht vor dem Wort musste ihn mit Martin Buber zusammenführen. Goes ist kein »wortgewaltiger« Prediger und Schriftsteller, wie der Klischeeausdruck lautet, — Gottlob ist er's nicht; denn die Wortgewalt

tigen tun allzu oft dem Wort Gewalt an. Er ist vielmehr, schon kraft seiner Musikalität, ein ehrfürchtig Lauschender, ein Diener am Wort und Hörer des Wortes, – ohne aufzuhören, auch ein gehorsamer Täter des Wortes zu sein. So kam es – nach einem frühen Briefwechsel im Jahre 1934 – nach dem Krieg zu manchen Begegnungen mit Buber, jenem anderen grossen Diener am Wort, – die Erinnerung beschwört sie herauf. Geist- und anekdotenreiches Geplauder des Anfangs führt bald zu tiefem geistlichen Gespräch, – nicht freilich über die »Zwei Glaubensweisen«; dazu waren diese beiden Glaubens-Weisen viel zu sehr eins und einig! Goes ist aber auch in diesen Gesprächen fast stets der Hörende; nur einmal lässt er sich, in Gegenwart Bubers, zu folgendem Bekenntnis hinreissen: »Wenn Martin Buber so unter uns ist, hat man . . . die Vorstellung: die Gottesgeschichte geht weiter, die Geschichte von Abraham und Jesaja: die ewige Stimme schweigt nicht«. Buber, gar nicht verwirrt, fragt lächelnd zurück: »Das wäre dann also eine Art Dasein als Legende?« – Albrecht Goes holt diese Legende aus der Erinnerung in die Wirklichkeit zurück. Und wenn »Legende« wörtlich »das zu Lesende« oder moderner ausgedrückt: Pflichtlektüre – bedeutet, so mag von dem Kapitel über Buber, aber auch von dem ganzen »Tagwerk«, gelten: »Nimm und lies!« Paulus Gordan OSB, Beuron

HERMANN LEVIN GOLDSCHMIDT: Freiheit für den Widerspruch. Mit einem einführenden Interview von Alfred A. Häsler. Schaffhausen 1976. Novalis Verlag. 245 Seiten.

Der Mensch von heute ist – wir – sind auf der Suche. Aber was suchen wir eigentlich? Dass die Antwort nicht leichtfällt, zeigt in etwa schon an, wie wenig auf eine solche Frage eine klare und eindeutige Antwort zu erwarten ist. Wird sie aber gegeben, von vielen gegeben, dann wird zugleich das Auseinander offenbar – das wir anstreben und unter dem wir im gleichen Atemzug doch wieder leiden; ein Auseinander, das anscheinend ebenso lebensnotwendig wie lebensbeschränkend ist, wenn man den vielen Worten und der Vielzahl der dazu geäusserten Meinungen Glauben schenken soll.

Dass der Philosoph sich der menschlichen Misere zuwenden muss, dass er an ihr etwas auszurichten hätte – wer würde dem noch vor wenigen Jahren offen zugestimmt haben! Man hätte den, der solches wahrhaben zu wollen beanspruchte, wohl am liebsten in Realität einer der (in Gedanken schon ausgebauten) »menschenverändernden« Wissenschaftstechniken überantwortet. Jetzt gerade sieht es hingegen wieder anders aus. Statt sich einem wissenschaftstechnischen Optimismus – oder, etwas später, einem ebensolchen Pessimismus – zu verschreiben, blieb H. L. Goldschmidt, der den Lesern des FR ohnehin bekannt ist, konstant an einer zukunftsgerichteten, auf den Menschen hin orientierten Arbeit, als deren neues Ergebnis – vielleicht besonders in der Reihe von Goldschmidts »Philosophie als Dialogik« (1948) und »Dialogik. Philosophie auf dem Boden der Neuzeit« (1964) – wir das nun vorliegende Werk begrüßen dürfen.

In der gebotenen Kürze scheint uns das Zentrale des Anliegens und des Angebots von Goldschmidt an uns in zwei Zitaten aus erläuternden Aussagen des Autors (aus dem Gespräch mit Alfred Häsler) umreissbar. Dort lesen wir: » . . . die Dialektik ist insofern fast noch mittelalterlich, als sie auf ein letztes Ziel zustrebt, nämlich in einer letzten Synthese jeden Widerspruch aufzuheben. Demgegenüber ist Dialogik ein Philosophieren, das die Errungenschaften der Dialektik beibehält, aber bewusst offen

bleibt, bewusst These und Antithese gelten lässt, ohne die gegenseitige Infragestellung und Verantwortung durch ein Vorwegnehmen einer künftigen Synthese auszuschalten« (S. 14). Und: »Dialogik lehrt, dass die Lösung nicht in einer letzten Herrschaft liegt – das könnte heute nur ein totalitärer Anspruch sein –, sondern in einem Zusammenleben, das jedem Widerspruch die Freiheit gibt, sich an seinem Ort selber zu äussern« (S. 15). – Damit ist Entscheidendes gesagt.

Goldschmidt weiss nun sehr wohl, dass die Schwierigkeiten einer praktischen Durchführung damit erst beginnen – und dass dem so ist, zeigt er deutlich in den Hinwendungen zu konkreten Fragen, denen er nicht ausweicht. – Auf der anderen Seite muss aber die Erarbeitung eines Konzepts der Dialogik als erkenntnistheoretisch-praktische Leistung nachhaltig gewürdigt werden. Denn solange ein derartiges »Leitbild« nicht besteht oder sich (als Leitbild) nicht durchzusetzen vermag, wird diese »Stelle« von einem anderen eingenommen, das vermutlich so oder so auf nichts anderes als auf Einseitigkeit hin orientiert ist und Menschen fortwährend neu daraufhin ausrichtet. Die zu Ende gedachten und schliesslich ausgeführten Konsequenzen der Einseitigkeit sind aber aus den Abläufen der Geschichte – auch jener der Religionen und des Christentums – hinreichend bekannt.

Das philosophische Konzept Goldschmidts ist als erkenntnistheoretisches allein schon von grösster Bedeutsamkeit, weil es eine echte Möglichkeit eines Denkschritts über das hinaus darstellt, was uns ansonsten geboten wurde: ein Denkschritt, welcher falsche Alternativen (so da sind: »Verrat« an der eigenen Sache durch Aufgeben der eigenen Einsicht, Position oder Tradition – oder Erzwingen eines entsprechenden Verhaltens des anderen, das dann mit denselben Nomenklaturen zu bedenken wäre – jeweils aus der anderen Sicht) nicht nur vermeiden, sondern von innen her überschreiten lässt. Die praktische Bedeutsamkeit fügt sich dem lückenlos an und ein. Man kann nur wünschen und das seinige dazu tun, dass beide Bedeutsamkeiten sich möglichst weitflächig durchzusetzen vermögen.

Hinter und unter diesem denkerischen Konzept scheint uns allerdings etwas noch Bedeutsameres sich zu vollziehen: Es ist nichts Geringeres als *eine neue Bezugsetzung des Denkerischen überhaupt zum Ganzen des menschlichen Lebens*, und zwar sowohl hinsichtlich des Einzelmenschen wie der Gesellschaft. Die denkerischen Traditionen des Abendlandes (mit denen hier weder begrifflich noch sachlich leichtfertig und global verfahren werden soll, aber Kürze ist leider geboten) haben sich in zunehmendem und erschreckendem Mass von der Totalität des Lebens entfernt und sich verselbständigt, wobei es gleichgültig ist, ob sich diese Verselbständigung als totale vereinseitigte Herrschaft in Religion oder Wissenschaftstechnik, mittelalterlich oder neuzeitlich oder wie immer und unter welchen Vorzeichen auch sich auslässt und austobt. Schon Toynbee erkannte, dass Rationalität, auf die Spitze jedweder Vereinseitigung getrieben, in höchstem Mass irrational werden und wirken kann und somit genau dem selbst verfällt, wogegen sie einmal auf den Plan gerufen wurde.

All das ist in dem von Goldschmidt vorgelegten Konzept hinter- und untergründig wirksam. Seine Dialogik ist keine Modephilosophie im negativen Sinn dieses Wortes, so, als wäre sie (wie manches andere) eben allenfalls »nach Denkgesetzen« bloss »ausgedacht« – vielleicht auch aus Gründen von Lust und Laune oder in der (zuweilen durchaus ebenfalls berechtigten) Absicht, ein-

mal etwas anderes, noch nicht Gehabtes zu produzieren. – Man muss dies vor allem deswegen betonen, weil Geister, welche die genannten Hinter- und Untergründe nicht zu erkennen oder zu durchschauen vermögen, leicht in die Gefahr geraten, sich im Blick auf Reichweite und Tiefgang des von Goldschmidt vorgelegten Konzepts sehr zu verschätzen.

Gerade wenn man sich angesichts der Verhältnisse in unserer Welt einer realistischen Sicht verschrieben hat, wird man sich hinsichtlich einer Umsetzung des von Goldschmidt gemachten Angebots in die Wirklichkeit unseres Lebens keinen Illusionen hingeben. So wollen wir wenigstens die bescheidene Hoffnung formulieren, es möchten nicht mehr zu viele leidvolle Erfahrungen für einzelne und Gesellschaften nötig sein, bis man auf breiter Ebene erkennt, was ein verantwortbarer und zukunftsgerichteter Weg des Denkens, wie Goldschmidt ihn uns weist, zu ermöglichen oder doch wenigstens einzuleiten vermag.

Dass die Dialogik, wie Goldschmidt sie auszulegen versteht, im Hinblick auf das christlich-jüdische Gespräch und weit darüber hinaus als Anfrage an das Verhalten von Judentum und Christentum gegenüber der Welt wie zueinander von eminenter Bedeutung ist, braucht wohl kaum unterstrichen zu werden. Derzeit stehen wir allenfalls auch in diesem Bezugsbereich im Vorfeld jener Koexistenz- und Konvergenzversuche und -erwartungen, von denen Goldschmidt überzeugend aufzuweisen versteht, dass sie »auf Dialogik hin« überwunden werden müssen, wenn unser Dasein in Welten des Widersprüchlichen wirklich den Namen »Leben« noch verdienen soll.

O. K.

FRANZ VON HAMMERSTEIN (Hrsg.): Von Vorurteilen zum Verständnis. Dokumente zum jüdisch-christlichen Dialog. Frankfurt/M. 1976. Verlag Otto Lembeck. 165 Seiten.

Der Herausgeber dieser Dokumente ist Sekretär des Komitees für die Beziehungen der Kirche mit dem jüdischen Volk im Oekumenischen Rat der Kirchen (OeRK) in Genf. Die von ihm verfasste Einleitung (7–29) ist von hohem dokumentarischen Wert. Sie zeigt, wie sich der Dialog zwischen dem OeRK und dem Judentum seit 1948 entwickelte, wie er in die Struktur des OeRK eingepasst wurde, welche theologischen und zeitgeschichtlichen Schwierigkeiten dahinter standen und welche Zukunftspläne bestehen. Man gewinnt den Eindruck, dass die Zentrale des OeRK ein effizienter Motor für das christlich-jüdische Gespräch innerhalb der ganzen Oekumenischen Bewegung ist oder sein kann. Dass der jetzige Generalsekretär des OeRK, Dr. *Philipp Potter*, diesem Gespräch samt seinen politischen Konsequenzen nicht ausweicht, zeigt z. B. seine auf S. 159 f. abgedruckte Erklärung gegen die 1975 herausgekommene Zionismus-Rassismus-Resolution der UNO¹.

Die auf die Einleitung folgenden Abhandlungen und Gesprächswiedergaben jüdischer und christlicher (evangelisch-protestantischer, christlich-arabischer und anglikanischer) Autoren gehen auf sehr gezielte Dialogbemühungen des OeRK besonders in den Jahren 1974/75 zurück. Unter Leitung des Theologen Dr. *Lukas Vischer* (Genf) wurden Aussprachen mit jüdischen Gelehrten verschiedener Glaubensrichtung und mit orientalischen Christen in Genf, Beirut und Jerusalem geführt. Dabei ging es um die Beziehungen des Alten zum Neuen Testa-

ment, um die biblischen Landverheissungen im Zusammenhang mit dem Staat Israel und um die biblische Auffassung von Gerechtigkeit angesichts der heutigen Kriegslage im Nahen Osten (vgl. S. 76–121).

Die Abhandlungen S. 122–148 stellen die schwächsten Partien dieses vorzüglichen Buches dar. Man hätte auf die Aufnahme dieser freihändigen Zufallsäusserungen verzichten können.

Von ausgezeichnetem theologischem Rang sind hingegen die Abhandlungen der beiden israelischen Professoren *Uriel Tal* (»Strukturen der Gemeinschaft und Gemeinde im Judentum«: 30–42)² und *Shemaryahu Talmon* (»Auf dem Wege zu einer die Welt umspannenden Gemeinschaft«: 43–55). Ähnliches gilt für den vom Harvard Theologen *Krister Stendahl* verfassten Antwortartikel auf Talmons Ausführungen (70–75)^{2a}. Alle drei Autoren machen deutlich, dass man nicht von einem unreflektierten und ideologisierten christlichen Universalismus auf einen falsch zur Kenntnis genommenen jüdischen Partikularismus herabschauen kann. Im Gegenteil: Die jüdische Partikularität hat immer auch die Universalität als Begleiterin. Das Judentum stellt einerseits einen permanenten Protest gegen jede Unterdrückung individueller, familiärer, völkischer und religiöser Partikularität durch unpersönliche universale Gesellschaften dar. Ebenso stark ist aber auch das von der Bibel her begründete jüdische Hoffen und Harren nach Universalität: »Das Judentum hat den Universalismus als allerletztes Ziel aufgestellt, auf dessen Erreichung die Menschheit ihre Anstrengungen richten sollte. Alle Menschen und alle Völker werden ermahnt, ihre Hoffnung auf die Vision der »letzten Tage« zu richten, eine kosmische Situation, in der die historisch-existentialen Spannungen zwischen Partikularität und Universalität zur Ruhe gebracht sind« (50: Talmon)³.

Das Generalsekretariat des OeRK führt seit einiger Zeit einen systematischen und konsequenten Dialog mit den Juden. Das Buch von F. von Hammerstein ist ein Beleg dafür. Die Schwächen dieses Dialogs mögen in seiner Unverbindlichkeit für die Mitgliedskirchen liegen. Da auf katholischer Seite die Schwächen des Dialogs mit den Juden eher in einem Lavieren der zentralen Leitung liegen, möchte man wünschen, dass der Vatikan dem Genfer Vorbild nacheifern würde. Clemens Thoma

² Vgl. Uriel Tal: Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum in FR XXVI/S. 45–49.

^{2a} Vgl. auch: S. 153: Der Dialog zwischen Christen, Juden und Muslimen (Anm. d. Red. d. FR).

³ S. o. S. 35.

HANS KÜNG / PINCHAS LAPIDE: Jesus im Widerstreit. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Stuttgart und München 1976. Calwer Verlag und Kösel-Verlag. 51 Seiten.

Das schmale Bändchen bietet in grosser Kürze einen hervorragenden Beitrag zum jüdisch-christlichen Gespräch. So, wie er hier vollzogen wird, wünscht man sich einen Dialog: nicht als Wiederholung des längst Offenkundigen, sondern als ein Geschehen, bei dem ein wechselseitiges Lernen nicht nur auf der Ebene eines Austausch höflicher Worte erscheint, sondern sich real ausweisen lässt.

Die nächste Stufe des Unternehmens müsste nun aber doch wohl dahin führen, dass das Erkannte und Erarbeitete eine entsprechende Verbreitung und somit Eingang in das Bewusstsein nicht nur der unmittelbar Beteiligten, also der »Interessierten« unter den Juden und den

¹ Vgl. auch: FR XXVII/1975, S. 46.

Christen, sondern der menschlichen Gesellschaft überhaupt finden kann.

Damit ist aber ein Übergreifen dessen, was der Dialog erbringt, auf das Jüdische und das Christliche, insoweit es sich in Institutionen und Organisationen manifestiert, unausweichlich – so nicht alles zuletzt doch wieder nur schöne, völlig unverbindliche Redeweise bleiben soll. Hier liegt das Hauptfeld einer zukünftigen (und der eigentlich schwierigen) Arbeit, wobei die Unterschiede und höheren Schwierigkeitsgrade an den Möglichkeiten des innerchristlich-innerkonfessionellen Gesprächs bewusst gemacht werden können, so man sich dieser Problematik aussetzen will. Es wäre sehr vermessen, wollte man meinen, es würde uns heute zu mehr als zu einer Umreissung der Probleme reichen. Aber auch das ist ein Anfang. Und dieser ist allein schon deswegen notwendig, weil abzusehen ist, dass die Zeit, in der man guten Gewissens der Welt erklären kann, man müsse im Verhältnis Judentum/Christentum »Vorfragen« erörtern, ihrem Ende entgegengeht.

Gewiss, wir leben »in einem religiösen Pluralismus« (Lapide, 49). Wenn die Religionen – dies gilt ganz allgemein – diesen Pluralismus als Chance gewinnen wollen, dann werden sie zusehen müssen, wie sie aus ihm Möglichkeiten eines überzeugenden Nebeneinander und Miteinander, und schliesslich, in einer fortgeschrittenen Stufe, eines Miteinander als Zueinander zu demonstrieren vermögen. Judentum und Christentum sind dabei nicht gefragt, ob diese Massstäbe ihnen so, wie sie an sie angelegt werden, gefallen oder nicht. Es genügt, dass eben diese Massstäbe geradezu gleichermassen aus der jüdisch-christlichen Programmatik resultieren, wie sie sich als Notwendigkeiten einer modernen Welt unausweichlich aufdrängen. Die »Schonzeit«, welche die Religionen gegenwärtig ohne Zweifel erfahren, sollte nicht überbewertet werden. Sie resultiert nicht sosehr aus tiefgreifenden Veränderungen seitens des modernen Menschen gegenüber dem Phänomen Religion oder aus weitreichenden Wandlungen der Religionen selbst – sie entstammt viel eher zu nicht geringen Anteilen den augenblicklichen Depressionen, in welche gerade der wissenschaftlich und technisch so weit vorangeschrittene Flügel der Menschheit geraten zu sein scheint. Diese Depressionen, die sich in Wissenschaftsverdrossenheit, in Zukunftslosigkeit und in Desorientierungen gegenüber manchen Zielvorstellungen äussern, dürften aber schwerlich von lange anhaltender Dauer sein. Es lässt sich schon heute absehen, dass, wenn diese Phase (wieder und für einige Zeit) beendet sein wird, eine andere folgt, welche die Religionen (auch hier muss man sagen: wieder) zum Gegenstand einer neuen und heftigen Kritik machen wird. Die Auseinandersetzung wird um so stärker und folgenreicher sein, je weniger die Religionen in der Zwischenzeit dazugelernt haben werden. Beachtet man dies als Hintergrund zu den (den vorliegenden Dialog) abschliessenden Worten von Küng und Lapide, dann wird um so deutlicher, von welcher Wichtigkeit für die Zukunft eben das sein wird, was auf den ersten Blick nur als Ausklang des vorangegangenen »lehrhaften« Gesprächs erscheinen mag.

Die Praxis muss (so mit Küng, 50) so gestaltet werden, dass sie den Dialog nicht nur erhält, sondern weitertreibt und in mancher Hinsicht sogar legitimiert. Damit wird sich zugleich wesentlich entscheiden, wieviel Angriffsfläche mit wieviel Recht und Ausweismöglichkeit eine moderne, wissenschaftsorientierte Welt an dem Komplex Religion noch oder wieder finden wird, und ob die

Einstellung gegenüber »Religion« überhaupt sich als »Kampf gegen Ideologien, Heilslehren, Dogmen, Glaubensgehorsam und Offenbarungswahrheiten« vorab deswegen so leicht deklarieren lässt, weil diese Religionen sich selbst zu so hohen Anteilen als Bastionen von Rückständigkeit, Unterentwicklung, Unvernunft und Aberglauben stempeln lassen. Es liegt also mit in der Hand der Religionen, ob sie sich schon morgen in einer recht hoffnungslosen Situation befinden, oder ob sie, im Gegenteil dazu, der Menschheit neue Wege zu weisen verstehen und damit viele Fragen wie von selbst gegenstandslos machen, ohne dass sie dabei auf Selbstverteidigung bedacht zu sein bräuchten.

Wir haben im Rahmen dieser Besprechung nicht wiederholt, was Küng und Lapide bereits (besser als wir es hier könnten) gesagt haben. Für uns ging es darum, das »Ende« des Dialogs, dessen Zukunftsbedeutung nach Art und Inhalt dem Leser nicht ohne weiteres in jeder Hinsicht aufscheint, in eine Konfrontation mit jenen Fragen zu bringen, über die zu bestimmen Judentum und Christentum je länger, je weniger noch allein anheimgegeben sein wird, welche aber über die reale Bedeutung von Judentum und Christentum für die zukünftige Menschheit immer stärker bestimmend sein werden. O. K.

PINCHAS E. LAPIDE: Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum. Stuttgart-München 1976. Kösel u. Calwer Verlag. 167 Seiten.

In Lapidés eigenen Worten ist dieses Buch »dem wahren Zwiegespräch, in dem keiner recht hat, keiner siegt noch den anderen bekehrt, aber beide voneinander lernen«, gewidmet (12).

In den letzten Jahren hat der Autor eine Reihe von Büchern und Aufsätzen als Beitrag zu diesem Zwiegespräch geschrieben. Im Gegensatz zu seinem Buch »Der Rabbi von Nazaret«, in dem er wenigstens indirekt sein eigenes Jesusbild darlegte, geht es hier um eine Zusammenstellung von Äusserungen über Jesus 1) in der hebräischen Literatur der neueren Zeit, 2) in einer Auswahl von israelischen Geschichtsbüchern, in einem Lehrplan über »Das antike Christentum« sowie in dem dazugehörigen »Leitfaden für den Lehrer« und 3) in den Schriften einiger Rabbinen.

Das erste Kapitel ist eine »kurze, subjektive Auswahl aus hebräischen Jesuswerken unserer Tage, die keinerlei Anspruch auf Vollständigkeit erhebt« (42). Die Auswahl beschränkt sich auf die neuere hebräische Literatur, denn »im letzten Vierteljahrhundert sind weit mehr hebräische Schriften über Jesus verfasst worden als in den 18 vorangegangenen Jahrhunderten« (42 f.). Die wichtigsten Aussagen über Jesus in der hebräischen Literatur der vorangegangenen 18 Jahrhunderte erwähnt Lapide in dem 3. Kapitel über die Rabbinen. Welche Bewandnis hat es aber dann mit dem Satz auf S. 13: »Hebräische Literatur über Jesus gibt es dann erst wieder in unserem Jahrhundert«, wobei auf die Zeit der Evangelienniederschrift Bezug genommen wird.

In diesem ersten Kapitel bringt der Autor Zitate – Übersetzungen aus dem Hebräischen – der verschiedensten Autoren: Historiker, Dichter und andere Schriftsteller. Er zeigt dabei, wie sich das Jesusbild im Laufe der letzten Jahrzehnte gewandelt hat, wobei er 4 verschiedene Auffassungen herausarbeitet: jene die die unjüdischen Elemente in Jesus Lehre betonen, jene die nur das, dem Judentum seiner Zeit Entsprechende, Jesu zuordnen, alles andere aber späterem redaktionellem Einfluss zuschreiben; jene die Jesu Rebellentum akzentuieren und jene die

»die Beziehung Jesu zum Glauben seines Volkes als eine schöpferische Kontrast-Harmonie ansehen« (44 f.).

Das zweite Kapitel, dessen erster Teil schon vor einigen Jahren in den »Christlich pädagogischen Blättern« 4/1973, 203–213 erschien, zeigt die positive Darstellung Jesu im israelischen Unterricht. Lapidé fasst die Absicht dieses Kapitels mit folgenden Worten zusammen: »Könnte das jüdische Jesusbild im heutigen Unterricht Israels nicht als Vorbild für Toleranz dienen, um das Judentumsbild im christlichen Unterricht wahrhaft christlicher zu gestalten?« (80)

Das dritte Kapitel ist gewissermassen ein historischer Überblick über die jeweilige Situation der Juden und das daraus entstandene Jesusbild: vom Schweigen über Jesus oder seine Umschreibung als »jener Mann« in der ältesten Literatur, über dem Jesusbild der Disputationsliteratur des Mittelalters, bis hin zur Anerkennung Jesu »nicht nur als jüdischer Bruder, sondern auch als Rabbi« (164) in neuester Zeit. Wie ein Fremdkörper in diesem Kapital wirkt ein Zitat aus dem Roman »Der Letzte der Gerechten« von André Schwartz-Bart, in dem der Spruch eines Rabbiners anlässlich einer Disputation zitiert wird (95). In einem historischen Kapitel hätte man wohl den geschichtlich überlieferten Bericht erwartet, nachdem kein unbekannter Rabbiner das Wort ergriff, sondern der grosse Talmudgelehrte und Bibelkommentator Rabbi Moses ben Nachman, der übrigens nicht verbrannt, sondern verbannt wurde!

Letztlich geht es Pinchas Lapidé darum, die Toleranz und positive Haltung der Juden Jesus gegenüber aufzuzeigen. Sein Beitrag zum Zwiegespräch ist ein Angebot, von dem er hofft, dass wir Christen lernen werden.

Sr. Hedwig Wahle, Wien

FRANKLIN H. LITTELL: *The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience*, New York/London 1975. Harper and Row Publisher. 153 Seiten.

Der Verfasser ist von der nationalsozialistischen Judenvernichtung, dem unerwarteten Aufleben des Judentums nach »Auschwitz« und dem modernen Massenabfall vom Christentum menschlich und theologisch aufs äusserste betroffen. Der letzte Punkt weist ihn als christlichen Holocaust¹-Theologen aus. Er ist der festen Überzeugung, dass der in der NS-Zeit und nachher eklatant gewordene Abfall vom Christentum wesentlich mit dem ideologischen und menschlichen christlichen Versagen dem Judentum gegenüber zusammenhängt. Das Hineinschlittern in das Vernichtungswerk an den Juden zur NS-Zeit »begann mit der christlichen Verleugnung des jüdischen Volkes, mit der Aufgabe des wesentlich jüdischen Charakters des Christentums (essential Jewishness of Christianity)², mit dem Mord an jenen, die als repräsentatives Zeichen einer von der Welt gehassten Gegenkultur verstanden werden konnten. Die meisten der Getauften schritten mit Begeisterung zum Verrat. Die Apostasie der getauften Heiden ist der signifikanteste religiöse Faktor in der gegenwärtigen Krise des Christentums. Sie endete nicht mit dem Opfergang der Juden in die Gaskammern (= Holocaust). Sie wird erst geheilt werden können, wenn sich die Kirchen in unbestechlich-unbarmherziger Selbstprüfung der Bedeutung dieser Apostasie stellen und ihren Ursprüngen nachsteigen« (41). Die christliche Apostasie sei in ihrem Wesen eine »Erosion der christlichen Grundlagen« (48), ein »Kollaps des historischen Bewusst-

seins« (67), ein »heidnisch-antijüdischer Komplex« (49), eine »doketische Häresie«, die typisch für das heidnisch-griechische Denken sei (50) etc. . . . Die aus dem ausserjüdischen Bereich stammenden Christen hätten sich selbstgefällig über die jüdische Konkretheit, den jüdischen Partikularismus und das jüdische Volkstum erhoben und hätten zu ihrem eigenen Schaden abstrakten, spirituellen, spekulativen, universalen, liberalen und utopischen Pseudoidealen angehängen. Sie seien dadurch nicht nur der Geschichte entflohen, sondern auch dem Gott der Geschichte (37 u. ö.).

Der theologische Antisemitismus, von dem her nach Meinung Littells ein ziemlich direkter Weg zum Genocid von Auschwitz führt (47–59), entstand bald in nachneutestamentlicher Zeit, als die den Ton angegebenden Heidenchristen die innerjüdischen Auseinandersetzungen im Neuen Testament nicht mehr verstanden und spezifisch heidnisch gegen die Juden zu argumentieren begannen. Man dürfe in diesem Zusammenhang nicht vergessen, dass Jesus, Petrus und Paulus nach den nationalsozialistischen Gesetzen auch in Auschwitz hätten ermordet werden müssen (24 f.).

Der jüdische Opfergang in die Gaskammern sei eine Lektion, die das Christentum nicht vergessen dürfe, wenn es sich nicht selbst aufgeben wolle: »Wenn die Getauften ihre Taufe verraten, wenn jene, die in die Geschichte hineingepfropft wurden, wieder aus der Geschichte heraus fliehen . . . und wieder ein Teil des sterbenden Zeitalters werden, dann ist das »alte Israel« wieder allein gelassen als das Zeichen, dass der wirkliche Gott noch herrscht und dass . . . seine Herrschaft schliesslich triumphieren wird. Speziell für die Christen heisst das: Wir müssen uns . . . mit der Tatsache konfrontieren, dass in einer Zeit des Verrats und der Glaubenslosigkeit die weitaus grösste Zahl der Märtyrer für den Herrn der Geschichte Juden waren. Das jüdische Volk trug Geschichte, während die Christen unbesonnen von ihrer Berufung weg flohen. Die Zeit der Bewährung endete mit dem Tod von 6 Millionen Juden und mit dem Abfall von ungezählten Millionen von Christen . . . Die Juden starben, weil sie allein standen und nicht zu den Nationen der Erde gezählt wurden. Die Christen, mit Ausnahme einer Minorität von Märtyrern und Bekennern, verrieten das Leben, zu dem sie berufen waren« (79 f.).

Es ist ein grosses und schwieriges Anliegen unserer Zeit, den jüdischen Opfergang unter dem Naziterror kirchenkritisch und theologisch aufzuarbeiten. Littell hat recht, dass die Kirchen noch weiter in die Unglaubwürdigkeit absinken werden, wenn sie dies unterlassen. Im vorliegenden Buch werden keine kirchenfeindlichen Positionen bezogen. Einige Schwächen liegen besonders im 5. Kapitel (83–99), in dem Politisches und Theologisches teilweise ineinander geschachtelt werden. Überhaupt wird eine gründliche christliche Theologie des Judentums noch einige Differenzierungen und Versäglichungen vornehmen müssen. Die Hauptanliegen Littells aber bleiben davon unberührt. Wir Christen müssen die Morde an den Juden historisch und systematisch-theologisch – das heisst auch: im Zusammenhang mit Tod und Auferstehung Christi – aufarbeiten. Der christliche Antisemitismus muss als Häresie und Abfall bewusst werden. Das Ringen der Kirche um ihre Identität und Glaubwürdigkeit hängt mit ihrer theologischen Einstellung zum Judentum und seiner Geschichte ab. Auch die Glaubensfrage, bzw. das moderne Gottesproblem, muss im Zusammenhang mit dem jüdischen Todesschicksal und dem jüdischen Weiterleben gesehen werden (vgl. 100–133).

Clemens Thoma

¹ Vgl. in FR XXVII/1975, S. 20, Anm. *.

² Vgl. dazu: E. L. Ehrlich, in: »Le Saint Siège et les Victimes de la Guerre«, s. u. S. 125 ff.

ERICH LÜTH: Die Friedensbitte an Israel 1951. Eine Hamburger Initiative. Mit Beiträgen von Rudolf Küstermeier, Dr. Moshe Tavor und Norbert Wollheim. Hamburg [1976]. Hans Christian Verlag. 160 Seiten.

In unserer rasant schnelllebigen Zeit werden allzuoft besondere Ereignisse übergangen, die für die Entwicklung der ganzen deutschen Bundesrepublik eminent wichtig waren. Sie liegen ja schon 25 Jahre und länger zurück und was ist inzwischen alles geschehen?! Zu ihnen gehört die entscheidende Wendung des Verhältnisses der deutschen Schuld und Scham gegenüber Israel und den Juden in aller Welt. Wer denkt noch an die bahnbrechende Tat zweier deutscher Journalisten im Jahre 1951, die die Initiative ergriffen, Israel um Frieden zu bitten?! Ich meine Erich Lüth, den einstigen Pressesprecher der Hansestadt Hamburg, und Rudolf Küstermeier, den damaligen Chefredakteur der »Welt«? Deshalb können wir froh sein, dass einer der Initianten der Aktion »Friede mit Israel«, Erich Lüth, ein Erinnerungsbuch an diese Tat schrieb.

Was ging der von den beiden Journalisten spontan und einsam gestarteten Aktion voraus? – Siebenundvierzig Staaten, mit denen das einstige Deutsche Reich in seinem von ihm verschuldeten, verbrecherischen Krieg 1939/45 stand, hatten sich bereit erklärt, den »Kriegszustand mit der Bundesrepublik Deutschland zu beenden«. Das war ein grosser Schritt und befreiender Akt zur Entwicklung eines neuen deutschen Staates. Gelähmt, teilweise opponierend, ja fast fassungslos, nahm der Grossteil der deutschen Bevölkerung Kenntnis von der Stellungnahme eines Staatsmannes, der gegen die Bereitschaft dieser 47 Staaten ganz hart Stellung bezog: David Ben Gurion, der Ministerpräsident Israels! Er wehrte sich gegen diese Entschliessung und betonte mit scharfen Worten, dass es erst eines konkreten Beweises des wirklichen Gesinnungswechsels der Deutschen bedürfe, an dem es noch immer fehle, ehe dieser Schritt getan werden könne. Ben Gurions Anklage richtete sich nicht nur gegen die Deutschen allein, sondern nicht zuletzt an die Bundesregierung.

Betretenheit, Ratlosigkeit erfasste ob dieser Erklärung des israelischen Ministerpräsidenten die Deutschen offen und versteckt. Es wurde Ben Gurion die Aktivlegitimation abgesprochen, für einen Staat zu sprechen, der zu Kriegsbeginn nicht bestand und er deshalb nicht berechtigt sei, sich »einzumischen« oder sein Veto einzulegen. Diese Ansicht war in der Bundesrepublik ziemlich allgemein, man fühlte sich verunsichert, weil man mit der Aufarbeitung der Nazi Herrschaft zu tun hatte und sich durch Ben Gurions Protest mit der schmachvollen deutschen Vergangenheit erneut konfrontiert sah. Nur die Gutwilligen, die durch die Aufräumung der Vergangenheit Fronarbeit leisteten, fühlten sich angesprochen und versuchten den Unverständigen klar zu machen, dass wohl der Staat Israel nicht bestand, sondern erst durch Hitlers Ausrottungskrieg gegen das Gesamtjudentum gebildet wurde, aber dass dieser neue Staat eben jetzt das Gesamtjudentum zu vertreten hatte. Auch wenige deutsche Politiker erkannten die Tragweite der gezielten Protestaktion des weitsichtigen und grossen Staatsmannes Ben Gurion, von dem später Dr. Adenauer von einer »einmaligen Persönlichkeit« sprach. In der Nachfolge wandte sich deshalb die israelische Regierung in einer Note an die Alliierten – Amerikaner, Engländer, Franzosen und Russen – mit der Forderung auf Wiedergutmachung durch die Bundesrepublik und die DDR. Bonn reagierte zunächst überhaupt nicht, die DDR lehnte ab. Erich Lüth schreibt hierzu: »... Das erschien einigen Hamburgern und anderen

Gleichgesinnten in der Bundesrepublik in deutschen Landen so unerträglich, dass sie sich zu Sprechern der guten Deutschen machten und zur Aktion »Friede mit Israel« aufriefen. Da Adenauer nicht sprach, sprechen wir. Die Losung hiess: »Wir bitten Israel um Frieden.« – Am 31. August 1951 erschien in der »Neuen Zeitung«, die von Hans Wallenberg geleitet wurde, die Veröffentlichung des Aufrufs »Friede mit Israel« und am nächsten Tag in der »Welt« der Artikel »Wir bitten Israel um Frieden«. Der Berliner »Telegraf« schloss sich sofort an. Dieser von zwei deutschen Journalisten gestartete Versuch entwickelte sich in wenigen Wochen zu einer Welle deutscher Erkenntnis, die nicht nur die BRD erfasste, sondern die Welt aufhorchen liess. In tausenden von Zuschriften und unzähligen Veröffentlichungen fanden die Initianten Zustimmung. Auch DPA, die Deutsche Depeschen-Agentur, unter ihrem mutigen und verdienstvollen Chefredakteur Fritz Sänger reihte sich in den Chor der Friedensrufer ein. Der »Freiburger Rundbrief« brachte eine Sonderausgabe »Friede mit Israel« heraus¹, die von zahlreichen Bischöfen, wie dem späteren Kardinal Döpfner, den Bischöfen von Freiburg, von Köln, von Osnabrück^{2/3} und anderen sowie dem Apostolischen Nuntius, Erzbischof Muench², unterstützt und lebhaft begrüsst wurde. Der Freiburger Rundbrief-Kreis schrieb an Dr. Adenauer und dankte ihm für sein mannhaftes Eintreten für die Wiedergutmachungsverträge, gegen den Einspruch der Arabischen Liga [vgl. »Rundbrief« V/Januar 1953, Nr. 19/20, S. 9].

Die Hamburger Aktion zog immer weitere Kreise^{4/5} und knapp vier Wochen nach dem Ruf aus der deutschen Gesinnungswüste, die auch in Israel ein so weites Echo und Genugtuung erfahren hatte [dass Erich Lüth von der israelischen Zeitung »Jedioth Chadashoth« den Beinamen »Israelluth« erhielt], erfolgte am 27. September 1951 im Bundestag die Erklärung des Bundeskanzlers über das deutsch-jüdische Verhältnis, deren Schlussätze u. a. lauteten: »... Die Bundesregierung ist bereit, gemeinsam mit Vertretern des Judentums und des Staates Israel ... eine Lösung der materiellen Wiedergutmachungsprobleme herbeizuführen, um damit den Weg zur seelischen Bereinigung unendlichen Leides zu erleichtern ... Diesem Geist mit aller Kraft zu dienen, betrachtet die Bundesregierung als vornehmste Pflicht des deutschen Volkes.«⁶ Diese Erklärung fand die einhellige Zustimmung aller Parteien des Bundestages. Die Ausführungen Adenauers und das Votum des Parlaments veranlasste Dr. Leo Baeck, den einstigen Rabbiner von Berlin und Präsidenten des Council for the protection of the rights and interests of Jews from Germany, zu einem Dankesbrief an Adenauer, in dem Dr. Baeck von seiner »tiefen Ergriffenheit« spricht und die Bereitschaft zeigt, an der grossen Aufgabe mitzuwirken und zu Verhandlungen mit den verantwortlichen Stellen der Bundesregierung zur Verfügung zu stehen.⁷

Das Wagnis der Aktion »Friede mit Israel« war gelungen. Der Widerhall in Europa und Übersee war überall hör-

¹ Vgl. FR III/IV (Dezember 1951), Nr. 12/15.

² S.: Zuschriften zur Sondernummer »Friede mit Israel«, in: FR IV (April 1952), Nr. 16, S. 15.

³ S. in Aufruf zur Ölbaumspende: Wendelin Rauch, Erzbischof von Freiburg, a. a. O. S. 21.

⁴ Vgl. dazu auch Aufruf zur Ölbaumspende, FR VI (Februar 1954), Nr. 21/24, S. 30; a. a. O. V (August 1952), Nr. 17/18, S. 28 f.

⁵ Vgl. dazu u. a.: Moshe Tavor: Die deutsch-israelischen Beziehungen, in: a. a. O. XIV (September 1962), Nr. 53/56, S. 27 ff.

⁶ Aus: Deutschland und das Judentum. Die Erklärungen Bundeskanzler Dr. Adenauers und der Parteien über das deutsch-jüdische Verhältnis, in: a. a. O., III/IV (Dezember 1951), S. 9.

⁷ Aus: Rabbiner Dr. Leo Baeck zur Regierungs- und Parteierklärung, in: a. a. O., S. 11.

bar. Nun ging es zügig weiter. Am 18. März 1952 kam es zur Verabschiedung und Ratifizierung der inzwischen durch Verhandlungen der Bundesregierung mit Israel abgeschlossenen Luxemburger Israel-Verträge, die die Wiedergutmachung beinhalten.⁸ Doch wer nach der einstimmig gutgeheissenen Zustimmung des Bundestages zur Adenauer-Erklärung vom 27. 9. 1951 an ein ähnliches Votum bei der Ratifizierung der Verträge geglaubt hatte, sah sich schwer getäuscht. Schon während der Verhandlungen begann ein schweres Gerangel, das beschämend wirkte. Wohl kam es im Plenum zur Annahme, aber das Resultat liess doch aufhorchen. Von 379 Abgeordneten sagten von 214 Mandatsträgern der Regierungskoalition (CDU/CSU, FDP, DP) lediglich 106 Ja zur Regierungsvorlage. Das war die Minderheit! Aber es kam trotzdem zu einer qualifizierten Mehrheit von 239 Stimmen, da die geschlossene SPD, die in der Opposition stand, sowie einige Vertreter von Splittergruppen mit insgesamt 133 Abgeordneten ihre Zustimmung gaben. Danach war die Zahl der Neinsager im Regierungslager mit insgesamt 15 CDU/CSU, 5 FDP und 5 DP nicht gross, aber um so schwerer wiegen jedoch die Stimmenthaltungen (CDU/CSU 139, FDP 19 und DP 10). So paradox es klingen mag: Eine Ablehnung der Verträge wäre ehrlicher gewesen als die Stimmenthaltung, die zwar den Weg zur Annahme freigab, aber eine offene Stellungnahme vermied. Man versteckte sich, was kennzeichnend für die damalige Zeit war, nach dem Motto »Wasch mir den Pelz, aber mach mich nicht nass«! Der Schreibende titelte seinen Leitartikel in jener Zeit zu diesem Ergebnis: »Die Leisetreter der Nation«, was ihm damals viel Gegnerschaft eintrug, aber zu diesem Titel er noch heute steht.

Über 25 Jahre sind seit der Aktion »Friede mit Israel« vergangen. Vieles ist inzwischen geschehen, die Verträge mit Israel wurden genau vor 25 Jahren ratifiziert, und die Wiedergutmachungsgesetze zur Abgeltung deutschen Unrechts und deutscher Verbrechen wurden Wirklichkeit.⁸ Viele damalige Leisetreter sind inzwischen ins Vergessen abgetreten oder aber auch zu Schrittmachern geworden. Manche erinnern sich kaum oder wenig an die bahnbrechende Initiative von Erich Lüth und Rudolf Küstermeier. Es ist deshalb dankenswert von Erich Lüth, mit seinem Buch uns diese Zeit nochmals ins Gedächtnis zu rufen. Dafür dankt ihm die Geschichtsschreibung und seine einstigen noch lebenden Mitstreiter. Kunz v. Kauffungen

⁸ Vgl. Franz Böhm: Das deutsch-israelische Abkommen 1952 (s. u. S. 131).
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

JACOB NEUSNER (Hrsg.): Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults. Studies for Morton Smith at Sixty. Part 1: New Testament, XI und 330 S. – Part 2: Early Christianity, VII u. 227 S. – Part 3: Judaism Before 70, VII u. 248 S. – Part 4: Judaism After 70; Other Greco-Roman Cults; Bibliography, VII u. 241 S. (Studies in Judaism in Late Antiquity XII). Leiden 1975. E. J. Brill.

J. Neusner hat in der von ihm initiierten und getragenen Reihe SJLA eine vierbändige Festschrift für seinen Lehrer Morton Smith, Columbia Univ., New York, orchestriert. Auch wenn vor kurzem hier Smith' Versuch, ein »geheimes Markusevangelium« aus einem Wüstenkloster mit beachtlichem wissenschaftlichen Aufwand zu lancieren, deutsch erschienen ist, dürfte er doch hierzulande wenig bekannt sein. Um so interessanter und akzeptabler ist hingegen die vorliegende grosse Ehrung zum 60. Ge-

burtstag des Religionshistorikers, die eine ganze Anzahl wichtiger Aufsätze enthält.

Es ist hier unmöglich und auch gar nicht angebracht, alle Beiträge zu nennen oder gar ihre Inhalte und Ergebnisse zu skizzieren. Wenn dennoch nicht nur diejenigen angezeigt werden, die für den Leserkreis des FR von besonderem Interesse sind, so mag man daran ablesen, welche Fülle von Themen und Problemen hier gleich mehreren Fachgebieten zur Verarbeitung gestellt werden.

An Band 1 zum Neuen Testament fällt auf, dass er mehrere Artikel zu Methodenproblemen und einige Resümées der Forschungsgeschichte einer bestimmten Teildisziplin ntl. Wissenschaft enthält. (In geringerem Ausmass trifft das auch für die anderen Bände zu.) *Helmut Koester*, Harvard, übt Kritik an der ntl. Einleitungswissenschaft und gibt Beispiele zur Überwindung von wertenden Vorteilen und für einen neuen Zugang, der der Forschung helfen würde, die engen Grenzziehungen des ntl. Kanons zu durchbrechen. *Jonathan Smith*, Chicago, vergleicht das MkEv mit den hellenistischen religiösen Biographien Vita Apollonii und Vita Pythagorae – ein wichtiger Beitrag für die an den ntl. Wundergeschichten interessierten Leser. *T. A. Burkill* untersucht Mk von einem selten eingenommenen Standpunkt aus, wenn er die »doppelte eschatologische Wende« als strukturierendes Prinzip des MkEv sieht und zu dem interessanten Ergebnis kommt, dass Mk die Zahl der Erwählten eng begrenzt und das Evangelium der Mehrzahl der Menschen Verdammnis und nicht Heil bringt (»Blasphemy – St. Mark's Gospel as Damnation History«).

James A. Sanders, Union Theological New York, gibt in »From Isaiah 61 To Luke 4« ein besonders gutes Beispiel für die von ihm als »comparative Midrash« bezeichnete Methode der Aufdeckung der verschiedenen Funktionen eines atl. Textes oder einer atl. Tradition in verschiedenen Gemeinden, denen des Frühjudentums und denen des Frühchristentums. In dieser Studie geht er den Rollen nach, die Jesaja 61, 1–3 im Leben mehrerer Gemeinschaften gespielt hat, vom AT über Qumran zu Jesus in der Synagoge von Nazareth (Lk 4) und der Gemeinde des LkEv. Sanders gibt zunächst einen knappen Aufriss der Aufgaben des »vergleichenden Midrasch« und seiner Abgrenzung von den bekannten Methodenschritten und weist die Legitimität und die Notwendigkeit nach, von der auf Traditions- und Redaktionsgeschichte innerhalb der Synoptiker konzentrierten Analyse weiterzukommen zur Untersuchung der Funktionen einer Tradition im gesamten zeitgenössischen Judentum, d. h. in diesem Fall Qumran. Nach einer für den ATler interessanten Diskussion der Forschung des Jes 61, 1 ff. bahnte sich Sanders mit Hilfe der alten Übersetzungen und Kommentare den Weg zur Erhellung der beachtlichen Rolle, die dieser Text auch in Qumran gespielt hat, und zwar vor allem mit Hilfe von 11QMelch(izedek), in dem mehrere atl. Zitate eng mit Jes 61, 1–3 verwoben sind. Die Analyse der unterschiedlichen Funktion dieses Textes in Qumran und bei Jesus, der Jes 61 als Haftara in seiner Heimat-synagoge vorträgt und auf sich auslegt, führt Sanders zu dem Ergebnis, das er bereits an anderen Beispielen zu erhärten suchte: Qumran besass zwei Auslegungssaxiome, zwei Schlüssels zu Verständnis und Auslegung der Schrift. Einmal der Glaube, dass Jetztzeit gleich Endzeit sei, und zum zweiten, dass Gottes endzeitlicher Zorn gegen die anderen und nur gegen die anderen gerichtet sei, die erwählte Gemeinde hingegen, so sündenbewusst sie auch sein möge, werde ausschliesslich Gottes Erbarmen und Güte erfahren. Es ist Sanders Verdienst, dieses zweite

hermeneutische Grundprinzip von Qumran ans Licht gehoben zu haben. Der Vergleich nun mit der Weise der Benutzung des Textes durch Jesus zeigt, dass die Hermeneutik Jesu ähnlich endzeitlich ist wie die von Qumran, dass aber Jesus das Prophetenwort nicht auf die In-Group zentriert und für sie »konstitutiv« verwendet, sondern »prophetisch-kritisch«! Wer sind bei Jesus die befreiten Armen, Gefangenen, Blinden? Am Verweis auf Elias und Elischas Taten an der Witwe aus Sidon und dem syrischen Aussätzigen erhellt, dass es sich gerade dabei nicht um die Mitglieder einer exklusiven In-Group handelt, sondern um diejenigen, die Gott damit meint, eben auch und besonders die »Aussenseiter«. Das möge nun niemanden zu vorschneller Freude verleiten, denn die prophetische Kritik, die Qumran so gänzlich abgeht, ist wohl die Jesu, nicht aber die der jungen Kirche, die ihre Identität erst einmal »konstitutiv« und nicht selbstkritisch zu festigen suchte! Ihre »konstitutive« Verwendung etwa der Worte Jesu ähnelt sehr dem zweiten qumranischen Auslegungsprinzip. Die junge Kirche, die sich mit dem Judentum über die Frage stritt, wer das »wahre Israel« sei, brauchte nur die Worte Jesu getreu und »statisch«, wie Sanders sagt, überliefern, sie aber jetzt als von der Verwerfung der Juden und der Annahme der Heiden gesagt lesen. Damit wird ein dem jesuanischen diametral entgegengesetztes hermeneutisches Axiom verwandt und so die ipsissima vox Jesu geradezu in das Gegenteil verkehrt, eben aus den Bedürfnissen der jungen Gemeinde heraus. »Luke's point is that the Nazareth congregation rejected Jesus precisely because he preached Isa 61 in the way he did – by applying the hermeneutic axiom of prophetic critique even to the End Time. Little wonder that the faithful at Nazareth rejected not only his interpretation but the preacher-interpreter as well. The offense was intolerable. It went against all they believed in« (103). Man wird sich fragen müssen, ob die »konstitutive« Auslegung von prophetisch-kritischen Worten Jesu so völlig die Oberhand im Verlauf der christlichen Geschichte bis heute gewonnen hat, dass wir kaum noch in der Lage sind, umzulernen und die scharfe prophetische Kritik an der eigenen Gemeinschaft mit dem historischen Jesus gegen uns selbst einzusetzen.

Neben den weiteren Aufsätzen des NT-Bandes, welche die Forschungssituation am Hebräerbrief, die Verwandtschaft des JohEv mit der Apostelgeschichte, das Problem der Gegner des Paulus und den christologischen Hymnus Kol 1, 15–20 thematisieren, verdienen erhöhte Aufmerksamkeit Max Wilcox, »A Foreword to the Study of the Speeches in Acts«, der zur Diskussion stellt, ob nicht der erzählerische Rahmen erst sekundär aus dem Redenmaterial der Apg abgeleitet sein könnte, sowie Wayne Meeks, der die ironische Frage des Pilatus aufgreift: »Am I a Jew? – Johannine Christianity and Judaism«. Das ist ein äusserst wichtiges Thema in der delikaten Diskussion um die Herkunft (und die Wirkungsgeschichte) des JohEv. Meeks kommt zu dem unzweideutigen Ergebnis: »The Fourth Gospel is indeed one of the most Jewish of the early Christian writings, even as it develops one of the most vehement anti-Jewish polemics in the first century. At the same time it reveals some of the diversity of Judaism in the first century . . . and shows some of the torment that was experienced on both sides as Christian groups were wrenched from their Jewish (and Samaritan) matrix« (185).

Band 2 widmet sich dem frühen Christentum. Robin Scroggs, Chicago, leitet ihn religionssoziologisch ein: »The Earliest Christian Communities as Sectarian Move-

ment«. Man erfährt erstaunt, dass die klassische soziologische Definition einer Sekte noch nie auf das entstehende Christentum angewendet worden ist, was Scroggs hier erstmalig versucht und feststellt, dass das frühe Christentum alle Kriterien einer Sekte erfüllt. Das ist von Interesse für ein fundierteres Gespräch über die Trennungsschwierigkeiten von Christentum und Judentum. Zugleich deutet Scroggs ein neues Verständnis der theologischen Bedeutung des Todes Jesu für die Urgemeinde an. Vom Standpunkt des Anthropologen untersucht Sheldon Isenberg die millenaristischen Ideologien und Aktivitäten des ersten Jahrhunderts: »Power through Temple and Torah in Greco-Roman Palestine«. Marcel Simon, Strasbourg, übt in »Réflexions sur le Judéo-Christianisme« Kritik u. a. an Jean Daniélou und versucht die verworrene Begrifflichkeit zu entzerren, die hinsichtlich so verschiedener Phänomene wie »Judenchristentum«, »Judaismus«, »judaisierendes« Heidenchristentum usw. grassiert. Sherman Johnson liefert einen breiten Überblick über »Asia Minor and Early Christianity«. Kurt und Ursula Schubert setzen ihre Studien zur Herkunft frühchristlicher Kunst aus jüdischen Vorlagen fort, hier mit einer auch bildlich gut dokumentierten Arbeit über »Die Vertreibung aus dem Paradies in der Katakomben der Via Latina in Rom«. Mit Hilfe einer jüdischen, targumisch erhaltenen Tradition wird die Abhängigkeit des christlichen Bildtypus von einer jüdischen Vorlage wahrscheinlich gemacht. Man ist gespannt auf weitere Arbeiten aus dem Wiener Arbeitskreis, der bemüht ist, Katakombenfresken vermittlels der rabbinischen Aggada besser zu deuten. Von den sechs weiteren Aufsätzen dieses Teils seien nur noch genannt Marc Philonenko: »Une allusion de l'Asclepius au livre d'Hénoch« und Ernest Frerichs, »Contemporary Ecclesiastical Approaches to Biblical Interpretation: Orthodoxy and Pseudorthodoxy« – eine Untersuchung der Haltungen des World Council of Churches zur biblisch-exegetischen Wissenschaft, lesenswert auch für nichtprotestantische Christen, denen an der Auseinandersetzung von Wissenschaft und kirchlicher Autorität gelegen ist.

Teil 3 zum Judentum vor der Zerstörung des Jahres 70 n. Chr. enthält 12 Beiträge, in denen sich etwas von der Vielfalt jenes Judentums widerspiegelt. Yochanan Muffs vom Jewish Theological Seminary, N. Y., schreibt über »Joy« and »Love« als Metaphern der Bereitschaft und Spontaneität in keilschriftlicher, althebräischer und verwandter Literatur und führt damit seine Studien zu den aramäischen Papyri von Elephantine weiter. Hier geht es um die Interdependenz zwischen neubabylonischen Urkunden und dem Midrasch – ein Untersuchungsgebiet mit Zukunft, das allerdings die Beherrschung weit auseinanderliegender Wissenschaftszweige voraussetzt. Der Aufsatz von Baruch Levine zu den Elephantine-Papyri steht in engem Zusammenhang mit den Arbeiten von Muffs. Albert Baumgarten, der mythisierende und midraschische Interpretationen der Trunkenheit Noachs und des Frevels Chams (Kastration?) untersucht, kommt seinerseits jedoch nicht zum Aufweis von Beziehungen zwischen Mythos und Midrasch. Elias Bickerman schreibt über den jüdischen Historiker Demetrios (ca. 220 v. Chr.), der im damals populären Wettstreit der Völker um die längste Geschichte die Zeitspanne zwischen Adam und Abraham um anderthalbtausend Jahre ausgedehnt hat oder zumindest der erste war, von dem uns das bekannt ist. Jonathan Goldstein untersucht die Tobiadenerzählungen in Josephus' Antiquitates 12, Horst Moehring die »Acta pro Judaeis« ebendort 14 und

16. Geza Vermes, Oxford, zieht eine targumische Parallele zu Qumran mit einer Studie über den Erzengel »Sariel«, der die englischen Chöre leitet und dessen Name mit einer der möglichen Ausdeutungen des Namens »Israel« zu tun zu haben scheint. Robert Kraft resümiert sehr nützlich »The Multiform Jewish Heritage of Early Christianity« und versucht dabei Ordnung in die zahlreichen anstehenden Probleme der Erforschung des literarischen Erbes zu bringen. Jack Lightstone nimmt sich der tannaitischen Kontroversen von Pharisäern und Sadduzäern an, die nach ihm aber nichts für die Feststellung prinzipieller Gegensätze erbringen. Louis Feldman, Yeshiva U., registriert in »Masada: A Critique of Recent Scholarship« 79 Titel von 1943–1973, Publikationen, die sich mit Masada und Josephus' Bericht archäologisch und literarisch befassen. Feldman setzt sich geschickt und kritisch mit diesem Material auseinander und argumentiert sehr differenziert gegen die These von Trude Weiss-Rosmarin, nach der der von Josephus berichtete gemeinsame Suizid der letzten Verteidiger eine Erfindung gewesen sei. (Ein Topos, der, dessen ist sich Feldman auch bewusst, die Sensibilität Israels empfindlich tangieren könnte.)

Teilband 4 versammelt Arbeiten sowohl zum Judentum nach 70 wie solche zu »anderen griechisch-römischen Kulturen«, dazu eine Bibliographie aller Veröffentlichungen von M. Smith bis Ende 1973 und 40seitige Register, die ausgesprochen nützlich sind und auf die der Herausgeber bekanntlich in allen seinen Arbeiten dankenswerterweise achtet. Die Studien zum Judentum nach 70 spiegeln, man wird es nicht anders erwarten, vor allem die Interessen und Methoden der anwachsenden Neusner-Schule, und das macht das Bild ein wenig monochrom. Jacob Neusner selber liefert am Beispiel von Mischna Ohalot 2, 1 einen Beitrag zu »Form-Criticism and Exegesis« rabbinischer Literatur und zieht ausdrücklich dazu die Lösungsversuche der klassischen jüdischen Kommentare heran. Dabei werden einmal mehr die grossen Schwierigkeiten, die diese Literatur adäquatem Verstehen macht, sehr deutlich. Baruch Bokser vergleicht »Two Traditions of Samuel«. William Scott Green handelt von »Redactional Techniques in the Legal Traditions of Joshua b. Hananiah«. Gary Porton analysiert »The Artificial Dispute: Ishmael and Aqiba«. Lee Levine, 1975 mit einer Dissertation über »Caesarea Under Roman Rule« hervorgetreten, untersucht hier die Informationen und Traditionen über einen der bedeutendsten jüdischen Caesareaner, R. Abbahu, eine hochinteressante Figur, u. a. auch in der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung des 3. Jh. in Caesarea.

William Braude illustriert die Schwierigkeiten und besonderen Erfordernisse der Übersetzung von Midraschwerken an zwei grundverschiedenen Probeübersetzungen desselben Textes aus Tanna debe Elijahu. Es wäre sehr erfreulich, würde Braude, der bereits die Pesikta Rabati, die Pesikta deRab Kahana und den Midrasch Tehillim ins Englische übersetzt hat, bald auch die Übersetzung dieses »Seder Elijahu«, eines der eigenartigsten und anziehendsten Werke der Aggada, vorlegen können.

Mary Boyce: »Iconoclasm Among the Zoroastrians«, Kurt Rudolph: »Quellenprobleme zum Ursprung und Alter der Mandäer«, Robert M. Grant: »The Religion of Maximin Daia«, Stanley Isser: »Dositheus, Jesus, and a Moses Aretalogy« bilden die weiteren Elemente des letzten Bandes. Alles in allem genommen: eine Festschrift, wie sie nicht sehr oft vorkommt. Sie zeugt von der Fähigkeit M. Smiths (und J. Neusners), Wissenschaftler

aus sehr verschiedenen Bereichen um sich zu versammeln und in ein die Forschung vorwärtsbewegendes Gespräch miteinander zu bringen. Michael Brocke, Regensburg

FRIEDRICH SEEGENSCHMIEDT (Bearb.): Christen und Juden. Arbeitshilfe für den evangelischen Religionsunterricht an Gymnasien, hg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft evangelischer Religionslehrer an den Gymnasien in Bayern (für den internen Gebrauch als Manuskript gedruckt). Heft 1 u. 2. Erlangen 1976. Heft 1: 200 Seiten, Heft 2: 168 Seiten.

Man muss dieser Materialsammlung ein hohes Lob aussprechen. Sie bietet viele Dokumente und Informationen, regt zum Nachdenken an und gibt dem Religionslehrer eine Fülle von Material an die Hand, das er entweder für sein eigenes Verständnis des christlich-jüdischen Verhältnisses oder auch unmittelbar für die Unterrichtsvorbereitung gebrauchen kann. Mir ist keine neuere Materialsammlung bekannt, die ähnlich aspektenreich und überlegt das Verhältnis von Christen und Juden erschliesst. Sie steht theologisch ganz auf dem Stand der Zeit, berücksichtigt die wesentlichen Themen der heutigen Diskussion und gibt zugleich Anregungen zu einer weiteren Vertiefung des jüdisch-christlichen Gesprächs.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, zu den einzelnen in die Sammlung aufgenommenen Texten Stellung zu nehmen. Statt dessen sollen nur die wichtigsten Themen kurz benannt werden. Das erste Heft enthält vor allem Texte, die der Information dienen. Hier ist die evangelische Verlautbarung »Juden und Christen« abgedruckt, hier sind auch die Texte des 2. Vatikanums, die Erklärung der französischen Bischofskonferenz vom April 1973 und die Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate« vom Januar 1975 zu finden. Zu diesen offiziellen kirchlichen Verlautbarungen hat es Stellungnahmen und Interpretationen von jüdischer und christlicher Seite gegeben. Wichtige Beispiele dafür sind hier ebenfalls (Ausnahme: Kommentare zum Konzil) gesammelt. So enthalten diese Arbeitshilfen die wichtigsten kirchenamtlichen Texte der letzten Jahre.

Im Anschluss an diese Dokumente findet man Texte, Aufsätze, Auszüge aus Referaten, Büchern, Artikel zu folgenden Themen: Judentum (Teil III), Zionismus (IV), Der Staat Israel und die Christen (V), Christen und Juden – Begegnung und Gespräch (VI), Theologische Fragestellungen (VII), Das Thema Judentum im Religionsunterricht (VIII), Literatur- und Medienhinweise (IX). Zu der Auswahl der abgedruckten Texte mag das eine oder andere Fragezeichen erlaubt sein. Warum wird z. B. ein so bekannter Buber-Text zum »Bruder Jesus« erneut abgedruckt, während andere neuere Äusserungen von Juden zu Jesus fehlen? Überhaupt ist die Diskussion um Jesus nur knapp repräsentiert. Dies gilt noch mehr für das Themenfeld Paulus und seine Theologie. Zu wenig findet man auch über das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Aber dies zu beschreiben wäre wohl auch eher eine Aufgabe einer katholischen Publikation. – Alles in allem: eine sehr nützliche und zugleich sehr preiswerte Publikation, der man eine grosse Verbreitung bei den Religionslehrern wünscht. Werner Trutwin, Bonn

GERD STEIN / E. HORST SCHALLENBERGER (Hrsg.): Schulbuchanalyse und Schulbuchkritik. Im Brennpunkt: Juden, Judentum und Staat Israel. Duisburg 1976. Verlag der Sozialwissenschaftlichen Kooperative. 211 Seiten.

Im Oktober 1975 fand in Duisburg eine Tagung statt, die

sich mit dem Bild des Juden und Israels im Schulunterricht befasste und dazu auch eine Schulbuchanalyse zu diesem Thema vornahm. Geleitet wurde diese Tagung von E. H. Schallenberg (Politische Wissenschaften) und Heinz Kremers (Evgl. Theologie), der sich seit vielen Jahren in Duisburg für einen theologisch wie politisch verantwortbaren Dialog zwischen Juden und Christen, Deutschen und Israelis einsetzt. Vornehmlich durch seine Aktivitäten ist Duisburg zu einem Zentrum christlich-jüdischer und deutsch-israelischer Begegnung geworden. Dafür ist auch die vorliegende Publikation ein gutes Beispiel. Sie bietet in ihrem zweiten – und wie uns scheint bedeutenderem Teil – zuerst einmal Schulbuchanalysen. Hier wären vor allem die Untersuchungen von Kremers zu neueren Religionsbüchern zu nennen. Die Ergebnisse zeigen ganz eindeutig, dass inzwischen ausgezeichnete Schulbücher bzw. Unterrichtsmodelle und Textsammlungen zu diesem Thema vorliegen. Wichtiger noch als diese Schulbuchanalysen sind die Überlegungen zu einem grossangelegten Forschungsprojekt zum Thema »Darstellung der Juden, des Judentums und des Staates Israel in Schulbüchern der Bundesrepublik Deutschland«. Dieses Forschungsprojekt wird vom fachwissenschaftlichen Diskussionsstand »Geschichte des Judentums« und »Staat Israel« ausgehen, erziehungs- und sozialwissenschaftliche Perspektiven berücksichtigen und multidisziplinäre fachdidaktische Studien anstellen. Man hofft, so zur Analyse und Kritik insbesondere von Schulbüchern, aber auch anderer Materialien beitragen zu können. Hauptmitarbeiter auf israelischer Seite ist Chaim Schatzker, der sich seit vielen Jahren mit diesem Problemfeld befasst. Er hat auch einige Beiträge zu dieser vorliegenden Schrift verfasst. – Der erste Teil des Buches enthält Studien zu Methode und Verfahren wissenschaftlicher Schulbucharbeit. Hier finden sich eher grundsätzliche Überlegungen und – man fragt sich, warum – einige Wiederabdrucke zu Schulbuchanalysen, die aus früheren Jahren stammen und z. T. anderen Themen gelten. – Insbesondere wegen der Skizzierung des genannten Forschungsprojektes verdient der Sammelband Aufmerksamkeit. Man wird auf das Unternehmen gespannt sein dürfen.

Werner Trutwin, Bonn

CLEMENS THOMA (Hrsg.): Zukunft in der Gegenwart. Wegweisungen in Judentum und Christentum. (Reihe: Judaica et Christiana, hrsg. von S. Lauer / C. Thoma, Band 1.) Bern — Frankfurt/M. 1976. Verlag H. Lang, 241 Seiten.

Dieser wichtige Sammelband — zugleich der Auftakt zu einer äusserst begrüßenswerten neuen Reihe, zu deren Verwirklichung man die Herausgeber und den Verleger gleichermaßen beglückwünschen darf — bietet die Referate des jüdisch-christlichen Symposions, das vom 10. bis 12. März 1975 in Luzern stattfand¹. Der energiegelassenen Führung durch C. Thoma ist es vorab zu danken, dass, im Verein mit dem verlegerischen Mut und Weitblick von P. Lang, diese Referate einer interessierten (und noch zu interessierenden) weiten Öffentlichkeit angeboten werden können.

Doch zunächst zur Thematik. Nach einer Einführung, die sich durch eine erfrischende (wenngleich keineswegs hinsichtlich des Inhalts immer erfreuliche) Aktualität und Zeitbezogenheit auszeichnet, lässt der Herausgeber C. Thoma die Referenten zu Wort kommen; also:

B. Uffenheimer: Die biblische Vorstellung vom Königtum Gottes und deren Dynamik; R. Schmid: Gottesherrschaft und menschliche Institution — Die Bedeutung menschlicher Initiative im Licht von 1 Sam 8 und 12; C. Thoma: Die gegenwärtige und kommende Herrschaft Gottes als fundamentales jüdisches Anliegen im Zeitalter Jesu; E. Ruckstuhl: Streiflichter zur Eschatologie Jesu; P. Schäfer: Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus; J. Maier: Das Werk des Maimonides und die damalige und spätere jüdische Gegenwartsbestimmung und Zukunftshoffnung; R. Schatz-Uffenheimer: Messianismus und Utopie bei Raw Abraham I. Kook, dem bedeutendsten Vertreter moderner jüdischer Mystik; D. Wiederkehr: Der Christusglaube als Absorbierung oder Freisetzung von Zukunft: Das Verhältnis von Christologie und Eschatologie.

Was lässt sich in der gebotenen Kürze, welche ein Eingehen auf die einzelnen Referate natürlich nicht erlaubt, an Sinnvollem und Wesentlichem sagen? Aus den sich anbietenden Möglichkeiten sei auf eine Bezug genommen. Aus den Perspektiven der Referate leuchtet eines auf: die Verantwortlichkeit des Menschen, des jüdischen wie des christlichen. Mochte man in vergangenen Zeiten rasch Zuflucht zu einer »übergeordneten Grösse« nehmen oder doch wenigstens zu nehmen sich bemühen (es sei dahingestellt, wieweit man anders hätte handeln können bzw. wieweit eine heutige Sicht schon früher hätte möglich sein können oder sogar müssen): jetzt ist solches nicht mehr im hergebrachten Sinn möglich, es sei denn, man wollte oder würde hinter den grundsätzlich vollziehbaren Einsichten einfach zurückbleiben. Aber wie wollte man das rechtfertigen?

Wo ist es wirklich Er, Jahwe, gepriesen sei Er, wo ist es wirklich Er, Gott, der Vater unseres Herrn Jesus Christus — der uns in all dem trennt, was uns, Juden und Christen, voneinander trennt, wo ist Er es, der uns in einem Zueinander hindert — und wo sind wir es, die sich voneinander trennen, die sich gegenseitig hindern? Man vermeine nicht, diese Fragen würden hier vordergründig oder oberflächlich gestellt — oder wir seien etwa der Auffassung, eben diese Fragen liessen sich leicht und eindeutig beantworten, namentlich in ihren Konsequenzen! Das Gegenteil ist der Fall: gerade wer die Erkenntnisse über den Menschen, wie moderne Wissenschaften sie liefern — schon heute und morgen noch viel mehr — ernst zu nehmen weiss, wird sich keine raschen Erfolge versprechen. Genau das aber kann für ein verantwortungsbewusstes Denken, Planen und Handeln nur bedeuten, dass die Viel- und insbesondere die Tiefschichtigkeiten der anstehenden Fragen klar erkannt und sodann zunächst einmal klar benannt (= beim wirklichen Namen genannt!) werden müssen. Und diese Phase der Entwicklung haben wir noch nicht in jeder Hinsicht erreicht, geschweige denn gar durchschritten — ungeachtet der vielen positiv zu bewertenden Einzelfälle, die sich hier anführen liessen, und ungeachtet einer bereits in die Breite wirkenden Entwicklung auf manchen Sektoren. Es ist daher insbesondere dem Herausgeber und den Mitarbeitern dieses ersten Bandes einer neuen Reihe, welche sich in den Dienst dieser langwierigen Entwicklung gerufen weiss, ganz ausserordentlich zu danken, dass der eingeschlagene Weg mit so grosser Entschiedenheit beschritten wurde. — Dazu sollte man immer wieder eines bedenken: jedes Unternehmen einer Zueinanderführung geschiedener Gruppen — wie klein oder gross diese im einzelnen sein mögen — ist ein risikoreiches Unterfangen

¹ Vgl. dazu: Clemens Thoma: Zukunft in der Gegenwart. Gedanken zu einem jüdisch-christlichen Symposion. In: FR XXVII/1975, S. 13 ff.

(und darin z. B. nicht unähnlich dem, was J. Maier in seinem Beitrag so eindrucksvoll über messianische Bewegungen und Erwartungen, hier zur Zeit des Maimonides, vgl. S. 141 ff., auszuführen versteht): man weiss im vorhinein nicht, welcher Erfolg einer Sache beschieden sein wird, und Beargwöhnung und weit Schlimmeres sind als leidbringende Begleiter dieses Unternehmens eben nun einmal nie völlig auszuschliessen. Mit all dem aber kommen wir durch ein Beschwören von Himmel und Hölle ebenso wenig weiter wie durch eine alleinige Schuldzusprache an die Adresse des je einzelnen Menschen — so wichtig und richtig, aber eben auch so relativ all das in je seiner Bezugnahme sein mag und stets sein wird. Hier sind, so scheint es mir, angesichts einer modernen Herausforderung durch die Verhältnisse in unseren Gesellschaften die Religionen und damit insbesondere Judentum und Christentum zunächst einmal gerufen, *in Wirklichkeit zu zeigen, was sie auf der Ebene einer gesellschaftlich relevanten Ethik der Praxis des Lebens als Institutionen zu leisten vermögen*: und daran — und an nichts anderem — wird »die Welt«, im übrigen völlig unaufgefordert und wie von selbst, erlassen, was es mit unseren Programmen und Reden ansonsten auf sich hat, mögen sie nun jüdisch, christlich oder beides zugleich sein. Unter dem Einsatz moderner Erkenntnisse über Individuum und Gesellschaft wäre sehr wohl ein echtes und wirklichkeitsentsprechendes Voranschreiten in einer weitreichenden jüdisch-christlichen Gemeinsamkeit denkbar, welche eben gerade nicht *jedes beliebige* Opfer an je eigener Identität, Eigenständigkeit und Tradition verlangt — das eben, weil von vornherein nicht leistbar, nämlich jeden wirklichen Schritt in eine gemeinsamere Zukunft gerade nicht befördern, sondern verunmöglichen würde.

In diesem ersten Band von »Judaica et Christiana«² geht es aber nicht darum, nur allgemein über die Wegweisungen grossen jüdischer und christlicher Autoritäten zu referieren. Nicht zufällige Ereignisse werden beleuchtet, sondern die grossen jüdischen und jüdisch-christlichen Entscheidungszeiten: Altes Testament, Zeitalter Jesu, talmudisches Judentum, die mittelalterlichen Auseinandersetzungen und die heutige Lage. Wie lauteten die Ratschläge der grossen Meister an ihre bedrängten jüdischen oder christlichen Gemeinschaften? Welcher Weg in die Zukunft wiesen sie? Welche Vorkehrungen trafen sie, um die Verunsicherten zu leiten und die Ungeduldigen und Schwärmer im Zaum zu halten? Dabei werden von den christlichen und den jüdischen Autoren auch die wichtigen, zwischen Judentum und Christentum umstrittenen Themen angeschnitten: Messianismus, Christologie, Heil im Heute, die Rolle des Volkstums u. a. Clemens Thoma geht der Frage nach, wieviel Heil das nichtchristliche Judentum der Zeit Jesu und der frühen Kirche in ihrem Heute gesehen habe. Er

kommt zum Schluss, die christliche Forschung habe in dieser Frage vieles unbeachtet gelassen. Das Judentum habe viel mehr vom präsentischen Heil gelebt, als ihm dies von heutigen Exegeten zugestanden werde. Auch die Erwartung auf die Endherrschaft Gottes (Basileia) sei in frühjüdischer und rabbinischer Zeit stärker gewesen, als dies motivgeschichtlich gewöhnlich eruiert werde (57–77). Es geht also, wie man sehen kann, nicht um Utopistik, sondern höchstens um eine realisierbare Utopie. Diese allerdings sollte für alle Beteiligten um ihrer Zukunft willen schon in der Gegenwart manches Opfer wert sein, um es in Anschluss an die von Clemens Thoma gewählte Überschrift des vorgestellten Bandes zu sagen. O. K.

WERNER TRUTWIN: Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt. Düsseldorf 1976. Patmos-Verlag und Verlag des Borromäusvereins. 336 Seiten. 224 Abbildungen und Photos, davon 115 farbig.

Um es vorweg zu sagen: Dem als Religionspädagogen bekannten und im christlich-jüdischen Dialog engagierten Autor ist mit dem vorliegenden Titel ein rundum sympathisches Werk gelungen: ein prächtiger Bildband und doch voller Wärme, eine Dokumentation mit authentischen Belegen und doch von christlichem Standort aus wertend, eine überaus materialreiche Einführung und doch nicht ausufernd.

Das Werk stellt die Religionen von Judentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus dar und gibt ihren Lehren, Glaubensaussagen und Motivschichten den Vorrang, ohne auf einen Gang durch ihre Geschichte und einen Blick auf ihre heutige Verfasstheit zu verzichten. Für das hier interessierende Judentum bedeutet das eine Aufteilung des Stoffes in sechs Kapitel. Die Einführung »Gottes Minorität« (14–17) begründet die Eröffnung der Darstellung der »Weltreligionen« durch das Judentum aus dessen ungeheuren grossen Wirkungen und erläutert die Begrenzung des Stoffes: »Hier soll der Hauptakzent auf dem »unbekannten Judentum« (R. R. Geis) liegen« (17).

Diese Akzentuierung leitet deutlich das historische Kapitel »Geschichtliche Erinnerungen« (18–37). Der Christ ohne religionskundliche Vorbildung, welcher der Adressat des Bandes ist, ist vielleicht noch mit der biblischen Zeit vertraut, aber so gut wie ohne jedes Wissen über die innerjüdische Entwicklung der nachbiblischen Zeit. Gerade ihre Skizzierung nimmt mehr als die Hälfte des Raumes ein. Trutwin folgt in der Periodisierung der nachbiblischen Geschichte den Einteilungen Johann Maiers und wird der Schlüsselrolle der Daten von Tempelzerstörung, arabischer Eroberung, Vertreibung aus Spanien, Aufklärung und nationalsozialistischer Katastrophe gerecht. Vom christlichen Leser verlangt der Autor vermehrte Lernwilligkeit dort, wo er ungeschminkt die christliche Beteiligung an der jüdischen Verfolgungsgeschichte beschreibt. Der geschichtliche Abriss endet mit der Staatsgründung Israels. Besonders hier erscheint die Zusammenordnung von Text und Bild sehr geglückt: Das ausdrucksstarke Photo eines alten Juden, der die Westmauer küsst (35), vergegenwärtigt den motivgeschichtlichen Hintergrund des Zionismus mehr als weitschweifende Erläuterungen.

Nach dem geschichtlichen Durchblick beginnt die systematische Darstellung mit dem Kapitel »Bücher des Glaubens« (38–44), welches das Judentum als Buchreligion charakterisiert. Freilich sind die Erläuterungen zu Bibel und Talmud etwas ungenau. (Der Satz »Die Bibel ist bis auf den heutigen Tag das wichtigste Buch des Judentums geblieben« übersieht vielleicht doch die teilweise Dominanz des Talmud im jüdischen Bewusstsein, 38; die Ketu-

² Der 2. Band dieser Reihe erscheint Herbst 1977 und wird den Titel tragen: »Die Offenbarungslehre des Samson Raphael Hirsch.« Die Sachbücher dieser Reihe wollen das schwierige, aber ausserordentlich bereichernde jüdisch-christliche Verhältnis unter neuen Gesichtspunkten vertiefen und klären. Vgl. dazu u. a. auch: Benjamin Uffenheimer: Die älteste Prophetie Israels: in: FR XXV/1973, S. 218/IM 33 ff.; ferner sein oben genannter Beitrag: »Die biblische Vorstellung vom Königtum Gottes und ihre Dynamik« (S. 17–42). B. Uffenheimer bietet eine eigenwillige, hierzulande kaum gehörte Interpretation alttestamentlicher Hoffnungen (S. 17–42). Von seiner Frau, Rivka Schatz-Uffenheimer, der Nachfolgerin von Gerschom Scholem auf dem jerusalemischen Lehrstuhl für jüdische Mystik, vgl. »Quietistische Elemente im chassidischen Denken des 18. Jahrhunderts«, in: FR ibid., S. 211 ff., sowie ihr oben genannter Beitrag, in dem sie Raw Abraham Isaak Kook vorstellt, den bedeutendsten Vertreter moderner jüdischer Mystik und seine Gegenwarts- und Zukunftsperspektiven (S. 187–206) (Anmerkungen d. Red. d. FR).

bim sind nicht allesamt »Weisheitsschriften«, 38; die Redaktion des palästinensischen Talmud erfolgt nicht um 500, sondern um 400, 39.) Textproben aus dem Talmud geben dem Kapitel eine gewisse Authentizität. Dasselbe gilt für die Wiedergabe der 13 Glaubensgrundsätze des Maimonides und einiger chassidischer Erzählungen nach M. Buber, deren Platzierung unter dem Stichwort »Bücher des Glaubens« jedoch nicht so recht einleuchtet.

Das Kapitel »Glaube und Hoffnung« (45–59) konzentriert sich auf das Verständnis von Gott, Tora, Land und Messias. Den stärksten Eindruck hinterlassen Trutwins Darlegungen zum jüdischen Gottesbild. Sie korrigieren das herkömmliche christliche Bild vom jüdischen Gott kräftig und treffend, wobei er das Schema (freilich nicht Dtn 6,5 f. – so 45, 46, 48 –, sondern Dtn 6,4 f.) auslegt und auch Texte der jüngeren Geschichte heranzieht. Das Eigenprofil jüdischer Messianologie tritt gut hervor, so dass die späteren Erwägungen über das christlich-jüdische Verhältnis vorbereitet werden.

Vorher folgt das Kapitel »Jüdisches Leben« (60–73), welches dem normalen Leser die Fremdheit jüdischer Fest- und Lebensgestaltung (Beschneidung, Bar Mizwa, Ehe und Tod, Speisegesetze, Synagoge, Sabbat und Feste) leicht und verständlich nahebringt. Trutwin konnte hier auf bereits bewährte Darstellungen früherer Publikationen in Text und Bild zurückgreifen. Wie von selbst hätte sich hier eine Ergänzung durch Hinweise auf die Hauptströmungen im heutigen Judentum angeboten, welche die Pluralität jüdischer Lebensgestaltung vergegenwärtigt hätten.

Das abschliessende Kapitel »Juden und Christen« (74–83) beschreibt nicht mehr das Judentum, sondern wertet es und wird aufgrund seines ökumenischen Charakters zur Selbstbesinnung eines Christen für Christen, die wohl auch den Respekt jüdischer Leser finden dürfte. Was Trutwin hier zum gemeinsamen Fundament, zum Juden Jesus, zur Geschichte christlicher Missverständnisse und zur heutigen Situation schreibt, ist ganz auf der Höhe gegenwärtiger Argumentationslage im christlich-jüdischen Dialog. Ein längeres Zitat, welches einige modische Jesus-Konzeptionen im Visier hat, mag es demonstrieren:

»Die wesentlichen Unterschiede (zwischen Jesus und seinen Zeitgenossen) aber werden sich kaum mit religionsgeschichtlichen oder religionsphänomenologischen Methoden aufweisen lassen, sie liegen im unterschiedlichen Glauben an und von Jesus. Sie können nur in der Theologie oder Christologie gesucht werden. Messianität, Gottessohnschaft und Auferstehung – das sind die Daten des Glaubens, in denen sich Juden und Christen voneinander unterscheiden. Dieser absolute Unterschied Jesu gegenüber allem Menschlichen, auch gegenüber dem Judentum, dürfte für die Juden eher annehmbar sein als die relative Differenz, die zwischen jüdischer und jesuanischer Lehre, Gesetzespraxis, Ethik und Frömmigkeit liegen soll. Denn in jenem absoluten Unterschied kommen zwei verschiedene Glaubensweisen zum Ausdruck, die nach Auffassung beider Religionen zunächst nicht in Übereinstimmung zu bringen sind. In dieser relativen Differenz aber geht es um historische Fakten, die, wenn sie stimmen, ein negatives Bild vom Judentum rechtfertigen würden.« (76)

Der Unterschied ist benannt – nicht um ihn festzuschreiben, sondern um über ihn hinauszufragen nach gemeinsamen Wegen und auf den einen Glauben hin. Dass Trutwin so verstanden sein möchte, sagt er nicht zuletzt mit der ausführlichen Wiedergabe der bedeutendsten Passagen aus Röm 9–11, der Konziserklärung und der Erklärung des Komitees der französischen Bischöfe aus dem Jahr 1973.

Die Darstellung des Judentums rechtfertigt das Fazit: Der Borromäusverein – eine mitgliederstarke katholische Haus- und Volksbüchereiorganisation – hat mit der Beauftragung Trutwins, die Jahresgabe 1976 zu verfassen, einen guten Griff getan. Und der Autor hat die Chance, eine seriöse Darstellung jüdischer Religion – Verbund mit anderen Religionen – für weiteste Kreise zu erstellen, in imponierender Weise genutzt. Die Freude darüber kann durch kleine Schönheitsfehler im Werk (einzelne Unstimmigkeiten im Detail oder eine gewisse Inkonsistenz bei der Umschreibung hebräischer Worte und Namen und bei den Siglen der Talmudtraktate) nicht geschmälert werden.

Hans Hermann Henrix, Aachen

JORG VON UTHMANN: Doppelgänger, du bleicher Geselle. Zur Pathologie des deutsch-jüdischen Verhältnisses. Stuttgart 1976. Seewald Verlag. 188 Seiten.

Das Buch enthält eine Fülle von Behauptungen, aber keinen einzigen kritisch abgewogenen primärliterarischen Beweis. Das Formale ist aber nicht das Schlechteste! Noch schlimmer ist der Inhalt. Er besteht aus Beleidigungen, Pauschalurteilen und Fehlanzeigen. Es heisst zum Beispiel, »die Lebensumstände« von Karl Marx seien »von zwei Leitmotiven beherrscht« gewesen: »Seiner ambivalenten Beziehung zum Judentum und seiner offenbaren Unfähigkeit, einem geordneten Broterwerb nachzugehen. (Letztere teilt er, nebenbei bemerkt, mit Jesus und Hitler)« (S. 166). Jesus, Hitler und Marx sind nicht die einzigen, die dermassen plump charakterisiert, parallelisiert und mit Hilfe phantastischer Gedankensprünge geradezu ineinandergeschachtelt werden. Ungefähr die ganze Geschichte des Judentums, des Zionismus, des Nationalsozialismus, des Staates Israel, des Kommunismus, Katholizismus, Protestantismus und Deutschlands wird ähnlich zusammengewürfelt. Über Deutschtum, Zionismus und Kommunismus schreibt er z. B.: »Politische Geschichte und Heilsgeschichte sind bei Juden und Deutschen untrennbar miteinander verbunden. Beide Völker haben eine spezifische Geschichtstheologie entwickelt. Kennzeichen dieser Geschichtstheologie ist die chiliastische Hoffnung auf die Wiederkehr des ersten (salomonischen, staufischen) Reiches... Das zweite und dritte Reich waren untaugliche Versuche, diesen Mythos in die Wirklichkeit zu übertragen. Insofern sind die deutsche Reichsromantik und der Zionismus vergleichbare Phänomene. Auch der Kommunismus hat in diesem chiliastischen Antrieb seine Wurzel« (85). Hinter dem zitierten »dritten Reich« verbirgt sich für von Uthmann sowohl das Hitlerreich als auch der Staat Israel. Beide seien je eine Seite derselben Medaille! Deutschtum (welcher Sozialordnung, Konfession und Gesellschaftszeit auch immer) und Judentum (ob Zionismus oder alttestamentliches Israel) seien aber nicht nur extrem nahe miteinander verwandt. Diese Verwandtschaft sei auch mit tödlicher Tragik belastet: »Die Schärfe des Widerspruchs wächst mit der Nähe der geistigen Verwandtschaft. Diese Erkenntnis hat der naive Volksglaube zur Figur des Doppelgängers verdinglicht, die allemal Übles bedeutet. In der germanischen Mythologie verkündete sein Erscheinen nahen Tod« (S. 50). Zwischen Verwandtschaftsbewusstsein und gegenseitigem Umbringen kommen nach von Uthmann verschiedene psychopathologische Züge bei Juden und Deutschen zum Vorschein. Nicht nur dass die Juden sich in Deutschtümeleien ergehen und die Deutschen in Jüdeleien! Die Deutschen hängen an der Nabelschnur des Judentums, und die Juden suchen die Deutschen zu kopieren. Der Grössenwahn beider ist grenzenlos: Er kippt bei beiden immer wieder um in »selbst-

zerfleischenden Kleinmut« (S. 78). Beide leiden unter einem »ungelösten Identitätskonflikt« (S. 75) und am »Auserwähltheitsdünkel« (S. 98 u. ö.).

Wie sehr auch die vielen Seitenhiebe und Sarkasmen von Uthmanns ihr Ziel verfehlen, mögen folgende Beispiele illustrieren: Im christlichen Heiligenkult trete »die polytheistische Tendenz (des Christentums) besonders deutlich zutage« (S. 106). Das alttestamentliche Buch Daniel sei eine »Hetzschrift« (S. 136). In der Bibeldeutung habe der »Textfetischismus und die philologische Haarspalterei bei jüdischen und protestantischen Gelehrten atemberaubende Ausmasse« erreicht (S. 118). Das Werk des alttestamentlichen Priesters Esra sei »die skrupellose Anpassung der überlieferten Texte an die politischen Tageserfordernisse« gewesen (S. 100).

Der Verfasser spielt geschickt mit der geschichtlichen Uninformiertheit der heutigen jungen Generation. Deswegen kann sein Buch gefährlich werden. Ein neuer Julius Streicher fände hier eine Menge abstruses Material, um neue gefährliche Konfusionen zwischen Judentum und Christentum sowie zwischen Europa und dem Nahen Osten zu stiften. Deshalb soll man wissen, dass J. von Uthmann sich in diesem Buch weder als Kenner des Judentums noch des Christentums, noch des Deutschtums, noch des Kommunismus, noch des Zionismus, noch des Nationalsozialismus, noch der Völkerpsychologie, noch der Geschichtstheologie, noch des Antisemitismus ausweist. Er schreibt trotzdem mit der Attitüde eines Supergelehrten über diese und andere Themen. Die Lektüre des Buches zählt sich keinesfalls aus.

Clemens Thoma

DIETER ALBRECHT (Hrsg.): Die katholische Kirche im Dritten Reich. Eine Aufsatzsammlung zum Verhältnis von Papsttum, Episkopat und deutschen Katholiken zum Nationalsozialismus 1933–1945. Mainz 1976. Matthias-Grünwald-Verlag. VIII, 272 Seiten.

In diesem kleinen Bändchen wird eine Reihe wichtiger Aufsätze zu dem Thema »Katholische Kirche und Drittes Reich« veröffentlicht. Das Bändchen beginnt mit einer Skizze von Konrad Repgen, die den Versuch macht, die sehr schwierige und auch sehr kontroverse Frage des Anteils des deutschen Katholizismus an der nationalsozialistischen Machtergreifung und des Verhältnisses der katholischen Kirche zu diesem Ereignis zu deuten. Dieser Beitrag von Repgen, seinerzeit an entlegener Stelle veröffentlicht, ist sicher ein wichtiger Versuch, die zum Teil recht hart aufeinanderstossenden Meinungen über dieses Problem auf eine gemeinsame Linie zu bringen. Es folgen dann zwei Aufsätze von Ludwig Volk, der noch mit zwei weiteren in diesem Bändchen vertreten ist. Es geht hierbei um eine Gesamtdarstellung der Tätigkeit der Fuldaer Bischofskonferenz von der Machtergreifung bis zum Ende der nationalsozialistischen Herrschaft. Alle vier Aufsätze sind ursprünglich in den »Stimmen der Zeit« veröffentlicht worden und haben seinerzeit dieser Zeitschrift einen wichtigen Part in der zeitgeschichtlichen Diskussion gegeben. Mit der Ludwig Volk eigenen Akririe sind hier die Probleme in einer sehr nüchternen Weise geschildert. Auch wenn diese Aufsätze zum Teil zehn Jahre alt sind, ist es nicht unwichtig, sie hier in einem Bändchen zusammengefasst zu bekommen. Besonders hinzuweisen ist auf Ludwig Volks Beitrag über den Kirchenminister Kerrl, der meines Wissens die beste Darstellung ist, die es über diesen eigentümlichen Mann gibt. Es folgt Robert Leibers Nachruf auf Pius XII., der sicher eine zeitgeschichtliche Quelle ersten Ranges ist. Es ist dann noch ein Aufsatz von Dieter Albrecht und einer von

Joseph Becker in die Aufsatzsammlung aufgenommen. Zusammengefasst wird das Ganze von einem bisher nicht veröffentlichten Manuskript von Ulrich von Hehl »Kirche, Katholizismus und das nationalsozialistische Deutschland. Ein Forschungsüberblick«. Hier wird in einer sehr abgewogenen Weise ein Überblick über die ja nicht unproblematische und zum Teil recht hektische Art der Diskussion gegeben, die das Thema »Katholische Kirche und Drittes Reich« seinerzeit bestimmte. Dieser bibliographische Artikel macht in etwa den grossen Nachteil dieses Bändchens wett, dass es nämlich in allererster Linie Vertreter einer apologetischen Geschichtsbetrachtung zu Wort kommen lässt. Von den kritischen Artikeln, mit denen in den Anmerkungen zum Teil recht unsanft umgegangen wird, ist kein einziger abgedruckt worden. So ist auch die ganze Frage der Hochhuth-Diskussion nur mit dem etwas blassen Beitrag von Ludwig Volk behandelt. Um die Spannung, die vor zehn Jahren in diesem Thema enthalten war, darzustellen, hätte es wohl doch der Aufnahme des einen oder anderen kontroversen Artikels bedurft. Eine zweite Frage ist, welchen Wert es eigentlich hat, Artikel, die zum Teil zehn oder mehr Jahre alt sind, ohne jede Veränderung abzudrucken. Ein Teil von dem, was hier als offene Frage behandelt wird, ist ja längst durch die im selben Verlag erscheinenden Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, die ursprünglich von der Katholischen Akademie Bayern herausgegeben wurden, geklärt. Eine Auseinandersetzung mit diesen neuen Erkenntnissen hätte freilich einer ziemlichen Bearbeitung dieser Aufsätze bedurft. So aber überwiegt am Ende das antiquarische Interesse, zumal man vom Herausgeber auch im Stich gelassen wird über die Absicht, die hinter dem Ganzen steht.

Karl Otmar Freiherr von Aretin, Mainz

PIERRE BLET / ROBERT A. GRAHAM / ANGELO MARTINI / BURKHART SCHNEIDER¹ (Hrsg.): Le Saint Siège et les victimes de la Guerre, Janvier-Décembre 1943. Actes et Documents du Saint Siège Relatifs à la Seconde Guerre Mondiale. Vol. 9. Citta del Vaticano. Libreria Editrice Vaticana 1975. 687 Seiten.*

Zwei einander ergänzende Berichte dienen dieser erschütternden Aufklärungsarbeit. Wir bringen sie aus der Feder, jüdischerseits, von Dr. Ernst L. Ehrlich sowie von Professor Dr. Friedhelm Jürgensmeier, Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Johannes Gutenberg-Universität Mainz, der mit einem der Herausgeber des Werkes, dem verstorbenen Professor Dr. Burkhard Schneider SJ¹, als dessen Schüler eng verbunden war (Die Red. d. FR).

Dr. E. L. Ehrlich:

Bevor wir im einzelnen auf diesen wichtigen Band eingehen, soll ein Wort des Gedenkens für einen der Herausgeber gesagt werden: Prof. Burkhard Schneider, der aus unserer Mitte abberufen wurde.¹ Professor Schneider hat sich mit viel Hingabe der Edition dieser Bände gewidmet und versucht, ein Geschichtsbild zu vermitteln, welches nicht durch Apologie, sondern durch die vorgelegten Quellen bestimmt wurde.

Das Jahr 1943 ist durch die systematische Ausrottung der Juden im deutschen Machtbereich gekennzeichnet. Auch die Herausgeber dieses Bandes behaupten nicht, der Vatikan hätte von der Vernichtung der Juden nichts gewusst. Es waren eine Reihe von mutigen Katholiken, welche ständig Rom wissen liessen, was mit den Juden geschah. An erster

* Vgl. FR XXVI/1974, S. 41, S. 123 f., desgl. o. S. 40 ff.

¹ Vgl. In memoriam Pater Burkhard Schneider SJ, in: FR XXVII/1975, S. 149 f. (Anmerkungen 1, 2, 4–7 d. Red. d. FR).

Stelle muss hier der Vertreter des Vatikans in Bratislava genannt werden, Msgr. *Giuseppe Burzio*, der bereits 1942 nach Rom gemeldet hatte, die Juden gingen einem sicheren Tode entgegen. Der Prälat hat auch später alles versucht, was in seiner Macht stand, um den Juden zu helfen. Eine Nonne, Sr. *Margit Slachta*, begab sich aus Ungarn nach Rom, um sich für die Juden einzusetzen. Man wird daher aufgrund der hier vorgelegten Quellen sagen können, dass der Vatikan sehr viel unternahm, um das Schicksal der verfolgten Juden zu lindern, wenn auch der Erfolg der Interventionen leider allzu oft ausgeblieben ist. Natürlich gab es nicht nur Judenretter in der römischen Kurie. Der tapfere Bischof von Berlin, Kardinal von *Preysing*, teilt in einem Brief an Pius XII. mit, was ihm der Nuntius in Berlin, Msgr. *Orsenigo*, sinngemäss mitgeteilt habe: »Caritas sei gut und schön, die höchste Caritas sei, der Kirche keine Schwierigkeiten zu machen...«² Der Bischof von Berlin empört sich zwar über eine solche Haltung, der Papst beruft den Nuntius aber nicht ab.³ Fairerweise wird man sagen müssen, dass es zweifelhaft ist, ob ein anderer Nuntius für die Verfolgten viel mehr hätte erreichen können. Immerhin hat der Kardinal Maglione gemeldet, dass »una signorina di quell'Ufficio Cattolico di Carità verhaftet worden ist«. Gemeint ist natürlich Frau Dr. Gertrud Luckner (S. 492)⁴. Auffallend ist jedoch, dass sich in den hier abgedruckten Berichten keinerlei Dokument über den Besuch von Dr. Gerstein beim Nuntius findet. Gerstein schreibt darüber in seinem Lebenslauf (4. 5. 1945, Rottweil), abgedruckt in: Dokumentation zur Massenvergasung, Schriftenreihe der Bundeszentrale f. Heimatdienst, 1962, S. 10: »Ich versuchte, in gleicher Sache dem Päpstlichen Nuntius in Berlin Bericht zu erstatten. Dort wurde ich gefragt, ob ich Soldat sei. Daraufhin wurde jede weitere Unterhaltung mit mir abgelehnt, und ich wurde zum Verlassen der Botschaft seiner Heiligkeit aufgefordert...« Vielleicht hat der Nuntius angenommen, Dr. Gerstein könne ein Spitzel sein.⁵ Gerstein schreibt dann weiter, er habe alles, was er über die Massenvergasungen gewusst habe, dem Syndikus des Berliner Bischofs zwecks Weitergabe an den Papst mitgeteilt.

² Vgl. dazu: »Actes et documents du St. Siège«, vol. 9 (hier zit. jeweils »a. a. O.«): a. a. O. p. 93 [Aus Brief des Bischofs von Berlin an Pius XII. vom 23. 1. 1943]: »Nunmehr kommt seine Stellung in der Frage der Fürsorge für die deportierten Polen hinzu [...]«³. Hierauf entgegnete heftig der Nuntius, prudenza sei nicht genügend, die Geistlichen müssten wissen, dass die Reichsregierung die Polen nicht als Glieder eines besiegten Volkes, sondern als Staatsfeinde betrachte. Im Verlauf des Gesprächs sagte mein Sekretär, dass immerhin die Priester, die da Unbill erlitten, irgendwie Martyrer der Caritas seien, worauf der Nuntius erwiderte (dem Sinne nach): Caritas sei gut und schön, die höchste Caritas sei, der Kirche keine Schwierigkeiten zu machen. Ich befürchte grosse Schädigung der kirchlichen Interessen durch solche Auffassungen und Äusserungen des Vertreters Eurer Heiligkeit.«

³ Dazu a. a. O. (p. 94, Anm. 6): »Der Bischof von Berlin, Preysing, stand in unüberbrückbarem Gegensatz zur Taktik des Nuntius. Er übermittelte dem Kardinalstaatssekretär [Pacelli] Urteile ungewöhnlicher Schärfe über das Verhalten Orsenigos. Ausserdem hätte er wohl mehr als gerne gesehen, dass der Heilige Stuhl den Nuntius aus Berlin abberufen hätte. Bei diesem Wunsche kalkulierte Preysing wohl nicht das Risiko ein, dass höchstwahrscheinlich Hitler die Genehmigung für einen Nachfolger Orsenigos nicht erteilt hätte.«

⁴ a. a. O. (Anm. 3): Mme. Gertrud Luckner, domiciliée à Fribourg-en-Brisgau, s'occupait depuis 1933 (d'abord de son propre chef et plus tard par ordre spécial de l'archevêque de Fribourg, Mgr. Gröber, qui était responsable, au nom de la conférence des évêques allemands, du »Deutscher Caritasverband«) de l'aide en faveur des Juifs en Allemagne. Elle fut arrêtée le 24 mars 1943 et fut emprisonnée au camp de concentration de Ravensbrück jusqu'à la fin de la guerre.

⁵ Der hier von Gerstein Zitierte fährt fort: »Beim Verlassen der Päpstlichen Botschaft wurde ich von einem Polizisten mit dem Rade verfolgt, der kurz an mir vorbeifuhr, abstieg, mich dann aber völlig unbegreiflicherweise laufen liess...« (In: Schriftenreihe der Bundeszentrale... Heft 9, 1956, S. 14).

Ausführlich wird in der Darstellung durch die Herausgeber sowie in der Wiedergabe der Quellen auch jener furchtbare 16. Oktober 1943 behandelt, an welchem die Juden aus Rom deportiert wurden, gleichsam »unter den Fenstern des Papstes«, wie sich der deutsche Vatikanbotschafter von Weizsäcker auszudrücken beliebte. Juden wurden in Klöstern versteckt, aber mehr als tausend Juden wurden nach dem Osten deportiert und dort ermordet. Niemand weiss, ob ein Protest des Papstes sie hätte retten können, niemand wird heute behaupten können, ein solcher Protest hätte zur Folge gehabt, dass die in den Klöstern versteckten Juden durch die SS herausgeholt worden wären. Juden wurden »unter den Fenstern« des Papstes ermordet, andere Juden wurden auf die Initiative des Papstes hin gerettet.

Und immer wieder stellt sich die Frage, was man im Vatikan »genau« gewusst habe: In einem kurialen Dokument vom 5. Mai 1943 (Nr. 174 S. 274) ist vom »Todeslager« Treblinka die Rede und vom Gas, durch welches die Juden ermordet werden. In Polen seien von 4,5 Millionen Juden nur noch 100 000 übrig; im Warschauer Getto, wo es einst 650 000 Juden gab, leben noch etwa 20–25 000. Treblinka wird erwähnt, Auschwitz nicht.

Da sich wiederholt die Frage der Einwanderung nach Palästina stellt, wird der Vatikan genötigt, auch zum Zionismus Stellung zu nehmen. Jedenfalls im Jahre 1943 ist in der Kurie dieses Problem noch nicht verstanden worden: Man sieht es allein unter dem Gesichtspunkt der »Heiligen Stätten«, und am 13. März 1943 erklärt Msgr. Tardini lapidar: »Der Heilige Stuhl hat niemals das Projekt gutgeheissen, aus Palästina ein jüdisches Nationalheim zu machen.« Wenn Palästina allein den Juden gehörte, müssten Katholiken dort um ihre Rechte fürchten, schrieb Kardinal Maglione. Diese Haltung entsprach damals der offiziellen vatikanischen Politik; makaber ist freilich der Anlass der Stellungnahme: Es handelte sich um Kindertransporte nach Palästina (vgl. S. 184). Demgegenüber sind die Skrupel, die Msgr. Roncalli, apostolischer Delegierter in Istanbul, hat, eher rührend. Der spätere Papst Johannes XXIII. hatte enge Beziehungen in Istanbul mit zionistischen Funktionären. Er macht sich darüber Gedanken, dass durch die Hilfe des Vatikans (indem er Transporte nach Palästina fördert) das »Königreich Israel« rekonstruiert werden könnte. Aber: Ganz typisch für diesen grossen Mann dann der Schluss seiner Mitteilung an Kardinal Maglione: »All das kann nur ein Skrupel meinerseits sein, es genügt mir, ihm Ausdruck zu verleihen, um ihn verschwinden zu lassen.« Schliesslich weiss Msgr. Roncalli dann doch, dass die Errichtung der Königreiche von Juda und Israel nur eine Utopie ist (Nr. 324, S. 469, 4. 9. 1943). Aus dieser Stellungnahme spürt man schon, dass zwischen der Menschlichkeit des späteren Papstes Johannes XXIII. und der bürokratischen Haltung von manchen seiner Kollegen aus der Kriegszeit eine Welt liegt. Wahrscheinlich wird man sachlich und nicht apologetisch darauf zu antworten haben: Pius XII. musste mit den Mitarbeitern arbeiten, die er damals hatte. Dazu gehörte dann eben u. a. auch »le malheureux Orsenigo« (S. 17). Abschliessend drängt sich die Frage auf, ob man durch diesen Band Entscheidendes erfährt, was man bisher noch nicht gewusst hat. Die Antwort ist eindeutig: nein. Andererseits handelt es sich ja auch hier nicht um den Versuch, Sensationen aufzudecken, sondern um seriöse Gelehrtenarbeit und um die verständliche Tendenz, der Welt zu verdeutlichen, die katholische Kirche habe alles getan, was in ihrer Macht stand, um den Verfolgten zu helfen. Wie auch sonst, gilt gewiss auch hier: Viel wurde zweifellos getan (und dieser

Band zeugt einmal mehr davon), gewiss hätte noch weit mehr getan werden können, wahrscheinlich kaum vom fernen Rom aus, wohl aber an jenen Orten, wo die Verbrechen geschahen. Das bewusst katholische Regime des Priesters Tiso verfolgte die Juden nicht minder als die nazistischen germanischen Neuheiden in Berlin. Nicht zufällig erwuchs aber gerade an diesen beiden Orten, in Berlin und in Bratislava, der Kirche auch ein vehementer Widerstand: Kardinal Preysing und der apostolische Delegierte Burzio zeugen für diese Kirche des Widerstandes: »Wohl noch bitterer trifft uns gerade hier in Berlin die neue Welle von Judendeportationen, die gerade vor dem 1. März eingeleitet worden sind. Es handelt sich um viele Tausende, ihr wahrscheinliches Geschick haben Eure Heiligkeit in der Radiobotschaft vor Weihnachten angedeutet.⁶ Unter den Deportierten sind auch viele Katholiken. Wäre es nicht möglich, dass Euere Heiligkeit noch einmal versuchten, für die vielen Unglücklichen-Unschuldigen einzutreten? Es ist dies die letzte Hoffnung so vieler und die innige Bitte aller Gutdenkenden« (Nr. 82, Bischof von Berlin von Preysing an Papst Pius XII. 6. 3. 1943, S. 70 f.).

1943 war es zu spät, den meisten Juden zu helfen. Das Unheil hatte früher begonnen, natürlich auch nicht erst 1933, sondern dann, als man meinte, Judenfeindschaft und christlicher Glaube wären miteinander vereinbar⁷.

E. L. Ehrlich

⁶ Vgl. in: Edith Stein und der Entwurf für eine Enzyklika gegen Rassismus und Antisemitismus, in: FR XXVI/1974, S. 40 f.

⁷ Vgl. in: Versuchung des Glaubens, s. o. S. 40 f.

Professor Dr. Friedhelm Jürgensmeier:

Der Besprechung des schon äusserlich gewichtigen und imposanten 9. Bds. der »Actes et Documents« sei eine persönliche Bemerkung vorangestellt.

Am 26. Juni 1974 sprach in Mainz auf Einladung des Kirchengeschichtlichen Seminars des Fachbereichs Katholische Theologie der Johannes Gutenberg-Universität der 1976 allzufrüh verstorbene Professor Dr. Burkhard Schneider über das Thema »Die Edition der Akten des Heiligen Stuhles zur Geschichte des Zweiten Weltkrieges«. Ausführlich erläuterte er die Prinzipien und Kriterien, die der Herausgabe des so brisanten und von einem kritischen Publikum mit grosser Spannung erwarteten Materials zugrunde gelegt worden waren. Professor Schneider sprach mit dem ihm eigenen Engagement. Dabei konnte er davon überzeugen, dass es dem Vatikan und den Herausgebern bei der Edierung der Akten und Dokumente um eine für die historische Forschung notwendig gewordene Quellenvorstellung und um das Angebot einer kritischen Überprüfungsmöglichkeit ging. Auch vertiefte er den Eindruck, dass von den Herausgebern, alle als gründliche Wissenschaftler anerkannt und qualifiziert, nach genauer Sichtung und Prüfung aller Bestände die Auswahl der vorgestellten Akten und Dokumente so getroffen worden war, dass sie Tatsachen nicht verdeckt oder verstellt, sondern möglichst objektiv und nahe an das Geschehene heranführt. Apologetisches Betreiben lehnte Schneider ebenso entschieden ab wie unqualifizierte Schwarzmalerei und Graufärberei.

Die intensive Befassung mit dem 9. Bd. der Gesamtreihe, dem 3., der dokumentarisch belegt, was der Heilige Stuhl für die Opfer des Zweiten Weltkrieges tat, zu tun versuchte oder, aus welchen Gründen auch immer, nicht tat bzw. zu tun unterliess (Bde. 6, 8¹ u. 9), rief beim Rez.

eine lebhafte Erinnerung an jene Gastvorlesung in Mainz wach. Es war der letzte Vortrag, den er von seinem hochgeschätzten Lehrer und Doktorvater hörte. Wenn er nun die Besprechung des vorliegenden Bds. übernimmt, verbindet er damit einen letzten herzlichen Dank an den Verstorbenen.

Der 3. Bd. von »Le Saint Siège et les victimes de la Guerre« umfasst den Zeitraum vom 1. Januar bis zum 31. Dezember 1943. Ein Jahr nur ist in den 492 Nummern zählenden Akten und Dokumenten festgehalten (S. 65–638), doch es ist ein Jahr der Alpträume, ein Jahr apokalyptischer Schrecknisse, ein Jahr voll unvorstellbarer Grausamkeiten und Menschheitskatastrophen.

Hitlers unheilvoller Kriegsapparat hatte im Sommer 1942 den Höhepunkt seiner Durchschlagskraft und Dynamik erreicht. Europa drohte ein Opfer jenes Tyrannen und Despoten zu werden. Dann kam die Wende. Mit dem Jahresanfang 1943 begannen für den Nationalsozialismus die Rückschläge. Stalingrad, das der Führer um jeden Preis halten wollte, fiel, eine ganze Armee wurde aufgerieben. Dann ging Nordafrika verloren. Etwa 250 000 deutsche Soldaten gerieten in Gefangenschaft. Italien entledigte sich des Faschismus und löste das Waffenbündnis mit Deutschland. Die Alliierten landeten auf Sizilien und bereiteten die Eroberung des italienischen Festlandes vor.

Die Rückschläge hatten auf beiden Seiten Hunderttausende von Menschenopfern gefordert. Die aus den Rückschlägen gezogenen Konsequenzen waren noch furchtbarer; denn die Antwort des Nationalsozialismus auf die ungeheuren Verluste war nicht von der Vernunft diktiert – wobei die Frage offen bleiben mag, ob damals überhaupt noch eine vernünftige Antwort möglich war –, sondern von fanatischem Hass, von Zerstörungswut und von wahnwitziger Menschenverachtung. Ein unheimliches Spiel, mitunter satanisches Versteckspiel mit Menschen, ein schlimmes Machtspiel begann. Goebbels diabolische Aufpeitschung der Massen im Berliner Sportpalast am 30. Januar 1943 zum »totalen Krieg« blieb nicht gespenstische Episode, sie wurde grausame Wirklichkeit. Hitlers erneute Proklamation einer allgemeinen Judenverfolgung blieb ebenfalls nicht die Wahnvorstellung eines bössartigen Fanatikers. Sie liess das jüdische Volk erst recht und ohne Ausnahme in die einem gesunden Menschenverstand kaum noch fassbare Vernichtungsmaschinerie einer totalen Willkürherrschaft geraten. Selbst diejenigen Juden, die bisher von den Rassengesetzen verschont geblieben waren, gerieten in äusserste Lebensgefahr. Am 6. März schrieb der Berliner Bischof Konrad von Preysing nach Rom: »Wohl noch bitterer trifft uns gerade hier in Berlin die neue Welle der Judendeportationen, die gerade die Tage vor dem 1. März eingeleitet worden sind. Es handelt sich um viele Tausende, ihr wahrscheinliches Geschick haben Eure Heiligkeit in der Radiobotschaft von Weihnachten angedeutet. Unter den Deportierten sind auch viele Katholiken. Wäre es nicht möglich, dass Eure Heiligkeit noch einmal versuchten, für die vielen Unglücklichen-Unschuldigen einzutreten? Es ist dies die letzte Hoffnung so vieler und die innige Bitte aller Gutdenkenden« (S. 170/71).

Furchtbar traf es Polen, allen voran die dort noch lebenden Juden. Sie wurden vernichtet. Arbeitsfähige nicht jüdische Polen mussten zu Tausenden Zwangsarbeiten in Deutschland leisten. Wüten der nationalsozialistischen Schergen auch in Rumänien, Albanien, Ungarn, Jugoslawien, Dalmatien, Kroatien, Slowenien, Belgien und schliesslich auch in Rom, das im September 1943 von den

¹ Vgl. FR XXVI/1974, S. 41 f.; S. 123 f. (Anm. d. Red. d. FR).

Deutschen besetzt worden war und aus dem im Oktober die SS ca. 1000 aufgegriffene Juden gewaltsam zur Vernichtung abtransportierte.

Von all diesen Verbrechen an der Menschheit, von ungerechtfertigter Internierung von Zivilisten, von Kriegsgefangenschaft, von Zwangsverschleppung, von Vernichtung ideologisch oder politisch Andersdenkender, vom Massenmord am jüdischen Volk, von all dem ist in den edierten Akten und Dokumenten immer wieder die Rede. Die Nuntien und Apostolischen Delegierten berichten darüber. Unter ihnen engagierte sich besonders Angelo Giuseppe Roncalli (der spätere Papst Johannes XXIII.) in Istanbul. Weniger intensiv setzte sich in Berlin Cesare Orsenigo ein. Er gab mehrfach eine so schlechte Figur ab, dass der mutige Bischof von Preysing seine Abberufung vom Heiligen Stuhl erbat (S. 93). Es berichteten von den Vorgängen Bischöfe, Priester, Ordensleute, Laien. Zumeist waren die Berichte mit Hilfesuchen verknüpft. Viele der vorgelegten Dokumente beweisen, wie sehr sich der Vatikan bemühte, den Hilfesuchen nachzukommen. Für die Kriegsgefangenen und für die Zivilinternierten setzte er sich ein, er intervenierte bei den Westmächten, mühte sich um die Verbesserung der Situation der Zwangsarbeiter und tat vieles für die verfolgten Juden. Noten wurden gewechselt, Eingaben wurden gemacht, Bittgesuche wurden eingereicht, Genehmigungen für Aus- und Einwanderungen wurden gestellt, bereitwillig wurden Gelder gegeben und Verfolgten Unterkunft gewährt. Erreicht wurde damit im Grunde nur wenig. Vielleicht gehört diese deprimierende Erkenntnis zu der bedrückendsten bei der Lektüre des vorliegenden Dokumentenbandes. Es ist die Erkenntnis, dass Menschen oder auch Institutionen wie die römische Kurie (dem Roten Kreuz und ähnlichen Organisationen ging es nicht viel besser) einer totalitären Staatsform mit einem effektiven Machtapparat ohnmächtig und hilflos ausgeliefert sein können. Menschliche Unzulänglichkeiten können überdies die Hilflosigkeit noch steigern. Fast greifbar wird bei der Lektüre auch die innere Not eines Pius XII. und seiner engeren Mitarbeiter, die oft zu helfen versuchten und die in Wirklichkeit nicht helfen konnten. Oder die sprechen und anklagen wollten, die aber nicht sprechen durften, um die Situation derer nicht zu verschlimmern, für die sie sprechen wollten. Ob sie trotzdem mehr hätten sagen und wagen sollen? Die Dokumentation lässt die Frage offen, muss sie offen lassen.

Dass dieses Mehr von einzelnen Christen erbracht wurde, das allerdings sagt die Dokumentation auch. Dafür sei den Herausgebern Dank gesagt. Dank gebührt ihnen aber auch für die Edition als solche. Sie ist ein bedeutsamer und wichtiger Beitrag für die Erforschung und Erhellung der Geschichte, insbesondere auch der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts.

ERNST HORNIG †: Breslau 1945 — Erlebnisse in der eingeschlossenen Stadt. Mit einem Geleitwort von Joachim Konrad. München 1975. Bergstadtverlag Wilh. Gottl. Korn. 207 Seiten.

Dieser Beitrag, auch ein Zeugnis der Ökumene aus der NS-Zeit, ist Frau Pfarrerin Herta Dietze zu verdanken, die damals, wie Altbischof Hornig, der »Bekennenden Kirche« angehörte. Er möchte hier als Ausdruck des Dankes stehen für seinen Einsatz in der NS-Zeit und danach. Auch danken wir Bischof Hornig für seine Anteilnahme und Hilfe am und für den »Rundbrief« (vgl. dazu FR XXVII/1975, S. 140 f., 143 f., s. o. S. 98). Altbischof Hornig arbeitete intensiv an zeitgenössischen Dokumenten aus persönlicher Erfahrung zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches, bis ihm im hohen Alter ein jäher Tod die Feder aus der Hand nahm. In dem hier vorgestellten Buch setzt er u. a. auch ein Denkmal der 1953 verstorbenen Stadtvikarin Katha-

rina Staritz¹, die sich damals in Breslau im Rahmen des »Büro Grüber« der Evangelischen Hilfsstelle für die Opfer der Nürnberger Gesetze² einsetzte und deswegen auch Gefangenschaft und KZ Ravensbrück auf sich nahm. Vor ihrer Gefangenschaft konnte die Unterzeichnende sie anlässlich ihrer Hilfsfahrten gelegentlich in Breslau besuchen und weiss sich ihr sehr verbunden (Anm. G. Luckner).

Die Leser und Leserinnen des Freiburger Rundbriefs könnte das Buch des am 5. Dezember 1976 verstorbenen Altbischofs von Schlesien, D. Ernst Hornig, aus mancherlei Gründen interessieren.

Gewiss geht es zunächst die Breslauer und die Schlesier selbst an, da Augenzeugenberichte, Briefe und Tagebuchaufzeichnungen der verschiedensten Menschen in diesem Buche verarbeitet sind, die die drei Monate der Umzingelung durch die sowjetische Armee mit all den Schrecken miterlebt haben. In grosser Deutlichkeit tritt der Dienst der Christen und der Kirchen hervor, waren doch die in der »Festung« Breslau verbliebenen evangelischen Pfarrer alle Mitglieder der »Bekennenden Kirche« und damit, gebunden an ihren Herrn, den Menschen zum Dienst verpflichtet und im Widerspruch zur Ideologie des Nationalsozialismus. Aus dieser Bindung und Verpflichtung heraus sahen sie das furchtbare Ende des Krieges voraus und versuchten, den Menschen die Geborgenheit bei Gott zu bezeugen, ohne die Durchhalteparolen der Partei zu erwähnen oder die erschreckten Menschen in ihrem Elend zu bejammern und zu bestärken.

In dieser Notzeit wurde der schon bestehende Kontakt zwischen evangelischen und katholischen Geistlichen verstärkt und befestigt, so dass die als »Festung« erklärte Stadt Breslau schliesslich aufgrund der Fürsprache von Geistlichen beider christlichen Kirchen beim Stadtkommandanten von ihm übergeben wurde.

Erwähnt wird der Dienst von Stadtvikarin lic. Katharina Staritz und ihr Einsatz für die Christen jüdischer Herkunft, der sie vom März 1942 bis Mai 1943 in Gefangenschaft und das Konzentrationslager Ravensbrück¹ brachte. Ihre Nachfolgerin, auch eine Vikarin der Bekennenden Kirche, setzte diesen Dienst und diese Hilfe ebenso mutig und entschlossen fort und wurde dabei durch Granatsplitter schwer verwundet. Viele unbekannte Christen versteckten in ihren Kellern Juden und jüdische Christen, deren Leben dadurch gerettet wurde.

Christen sind jedermann zum Dienst der Liebe verpflichtet. Vor ihrem Herrn sind alle Unterschiede von Kultur und Religion aufgehoben³. Herta Dietze, Bingen

¹ Vgl. Katharina Staritz: Des Grossen Lidtes Widerschein. Berichte und Verse aus der Gefangenschaft, hrsg. von der Ev. Frauenhilfe in Deutschland. Nachwort von Charlotte Staritz. Münster o. J. 43 Seiten.

² Vgl.: An der Stedbahn. Erlebnisse und Berichte aus dem Büro Grüber in den Jahren der Verfolgung. Evangelische Verlagsanstalt Berlin 1951 u. ³1960, 87 Seiten.

³ Vgl. dazu: Erklärung des Zweiten Vatikanums über die Religionsfreiheit: 15 Denn es ist eine offene Tatsache, dass alle Völker immer mehr eine Einheit werden, dass alle Menschen verschiedener Kultur und Religion enger miteinander in Beziehung kommen und dass das Bewusstsein der eigenen Verantwortlichkeit im Wachsen begriffen ist. Damit nun friedliche Beziehungen und Eintracht in der Menschheit entstehen und gefestigt werden, ist es erforderlich, dass überall auf Erden die Religionsfreiheit einen wirksamen Rechtsschutz geniesst und dass die höchsten Pflichten und Rechte des Menschen, ihr religiöses Leben in der Gesellschaft in Freiheit zu gestalten, wohl beachtet werden. In: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium. Alle Konstitutionen, Dekrete und Erklärungen des Zweiten Vatikanums in der bischöflich beauftragten Übersetzung. S. 675. Herder-Bücherei 270/71/72/73. Freiburg 1966. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

HILDEGARD KATTERMANN: Geschichte und Schicksale der Lahrer Juden. Eine Dokumentation. Herausgegeben von der Stadtverwaltung Lahr 1976. 88 Seiten, 20 Fotos.

Die Geschichte der jüdischen Gemeinde seit dem 14. Jahrhundert in Lahr und die Schicksale ihrer Mitglieder in der Zeit des Nationalsozialismus hat Gymnasialprofessorin i. R. Hildegard Kattermann untersucht und in einem Umfang von 43 Seiten (mit einem Nachtrag von 31 Seiten) sehr informativ aufgezeichnet.

Die erste spärliche Kunde von Juden in Lahr stammt aus der Zeit kurz nach der Pest von 1349, in der die Juden vertrieben werden. Bis 1862 werden in Lahr nie mehr Juden erwähnt. Durch die Schaffung des Grossherzogtums Baden sowie durch liberale Fürsten und Landtage wird allmählich die rechtliche Gleichstellung der Juden mit den anderen Bürgern durchgeführt. Ein nicht unumstrittener Gesetzeserlass des badischen Landtages sichert diese rechtliche Gleichstellung. Sehr erfreulich war die Unterstützung des Gesetzes durch den Lahrer Gemeinderat. Dieser richtete am 18. 2. 1862 eine Petition an die zweite Kammer des badischen Landtages und ging so gegen die Gegner dieses Gesetzes vor. In dieser Erklärung heisst es u. a.: »Gleichwohl erachten wir es als eine Pflicht der Gemeindebehörden, diesem finsternen Treiben entgegenzutreten und sowohl hoher Kammer als auch der hohen Regierung kund zu geben, dass es solchen Umtrieben nicht gelungen ist, Abneigung gegen ein solches Gesetz hervorzubringen... Dass die Israeliten seither in Sitten und Gebräuchen von der christlichen Bevölkerung abgeschlossen waren, daran trägt diese selbst einen grossen Teil der Schuld, weil sie den Israeliten hinausgestossen und abgesondert hat von der staatlichen Gemeindeverbindung. Die Lasten trug der Israelit mit uns, die Rechte hatten wir allein« (S. 8).

1888 kam es zur Gründung einer israelitischen Kultgemeinde.

Ein grosser Teil der Dokumentation ist den antijüdischen Aktionen im »Dritten Reich« gewidmet.

Nach dem Pogrom vom 9./10. November 1938 beginnt die sogenannte Entjudung. Viele jüdische Geschäfte dürfen nicht mehr eröffnet werden, einige Lahrer Geschäfte werden »arisiert«¹. Ende 1941 wird die Auswanderung der Juden verboten. Am 22. Oktober 1940 werden 21 Lahrer Juden in das Barackenlager Gurs am Fuss der Pyrenäen deportiert, insgesamt aus Baden und der Pfalz 6500 Juden.²

»Bis zur Grenze des besetzten französischen Gebiets begleiteten Gestapobeamte und SS-Männer die Züge. Die französische Regierung in Vichy war von der Aktion völlig überrascht worden. Sie gab Anweisung, die Ausgewiesenen in dem Interniertenlager Gurs, das für Flüchtlinge des spanischen Bürgerkrieges eingerichtet worden war, provisorisch unterzubringen« (S. 27).

Die Überlebenden dieser »Bürrkel-Aktion« wurden aus den Lagern Gurs, Rivesaltes und den anderen dieser Lager in Südfrankreich nach der völligen Besetzung im Herbst 1942 nach Auschwitz transportiert.

Von den 21 Juden aus Lahr überlebten nur fünf.

Im folgenden wird an drei Beispielen dargestellt, wie die Juden anerkannte Mitbürger wurden, »die sich um unsere Stadt verdient gemacht haben«. Zu ihnen zählt auch Ludwig Frank, der bedeutende sozialdemokratische Politiker, der im Ersten Weltkrieg fiel.

¹ Vgl. u. a. Verordnung über die Anmeldung des Vermögens von Juden, vom 26. 4. 1938 (RGBl. I, S. 414); Verordnung zur Ausschaltung der Juden aus dem deutschen Wirtschaftsleben, vom 12. 11. 1938 (RGBl. I, S. 1580). [In: Bruno Blau: Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933–1945. Düsseldorf, 1954, S. 43, 53.]

² Nach dem damals unbesetzten Teil Frankreichs blieb dies die einzige Aktion. Die anderen Züge rollten dann wieder nach dem Osten und nach Theresienstadt.

Nach dem Literaturverzeichnis findet sich ein sehr guter und mit viel Akribie ausgearbeiteter Nachtrag von 31 Seiten, der über Schicksal und Verbleiben der Lahrer Juden Auskunft gibt. Viele Einzelschicksale, wenn auch nicht alle, konnten dabei geklärt werden. Es ist daraus zu ersehen, dass die meisten Lahrer Juden, denen eine Auswanderung nicht mehr möglich war, in den Konzentrationslagern umkamen.

Diese saubere und umfangreiche Arbeit von Frau Prof. Kattermann ist nicht nur für die Lokalgeschichte, sondern auch für die historische Beleuchtung der deutschen Juden allgemein ein wertvoller Beitrag. Sie versteht ihre Arbeit als einen Versuch, »das Geschehen in Lahr auf dem grossen historischen Hintergrund zu zeichnen, als ein Beispiel, das uns in seiner unmittelbaren Nähe direkt angeht und zum Nachdenken veranlassen muss«.

Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

MANÈS SPERBER: Wie eine Träne im Ozean. Romantrilogie. Wien 1976. Europaverlag. 1035 Seiten.

»Die vorliegende endgültige Fassung dieses trilogischen Romans, die nicht weniger als 1035 Seiten enthält, erscheint dem Leser lang genug, doch für den Autor bleibt sie ein Fragment... Dieser Roman hat nur scheinbar ein Ende«, so schreibt der Autor im Vorwort zur Neuauflage der 1961 erstmals aus den drei Romanen »Der verbrannte Dornbusch«, geschrieben 1940–1948, »Tiefer als der Abgrund« (1949–1950) und »Wie eine Träne im Ozean« (1950–1951) zusammengeführten Trilogie (siehe die Besprechung von Karl Thieme im FR XIV/1962, Nr. 53/56 S. 61 f.). In der Tat sagte er einmal gesprächsweise (Ex-Libris-Gespräch): »Es könnte sein, dass ich, wenn ich gesund bleibe und der Tod mir nicht die Feder aus der Hand nimmt, doch noch einen vierten Band schreibe.« Das kann doch nur heissen, dass dieses grosse Romanwerk dem gleichen existentiellen Äusserungsdrang entstammt, der dem Verf. die Feder für seine Essaybände und für seine Autobiographie geführt hat, von der einstweilen zwei Bände vorliegen: »Die Wasserträger Gottes« und »Die vergebliche Warnung«. Das alles sind nur verschiedene und allemal grossartig beherrschte Formen der Selbstmitteilung. Dabei ist Sperber jedoch keineswegs an seinem Spiegelbild interessiert. Vielmehr treibt ihn ein pädagogischer Eros, eine Leidenschaft zur Menschen- und Gewissensbildung und zur Bewahrung der Jugend vor Irrwegen, die er selbst gegangen ist.

Manès Sperber, 1905 in Zablotow, einem typischen jüdischen »Städtel« Ostgaliziens, geboren, in Wien heran-gereift, als Schüler und Mitarbeiter Alfred Adlers zum Individualpsychologen ausgebildet und in Berlin bis 1933 als solcher tätig gewesen, floh über Jugoslawien nach Paris, wo er bis heute lebt. Das Erstaunliche ist nicht nur, dass der so viel Umgetriebene und Unbehauste ein so vollendetes Deutsch schreibt, sondern mehr noch, dass seine psychologischen Einsichten und pädagogischen Absichten seiner dichterischen Gestaltungskraft keinerlei Abbruch tun. Er verfasst keinen Thesenroman, sondern erzählt die facettenreiche Geschichte einer grossen, immer wieder enttäuschten, doch niemals entmutigten, stets wieder auf-flammenden Liebe. Er selbst gebraucht in dem bereits zitierten Gespräch den Vergleich mit dem Mann, dem seine geliebte Frau stirbt und der sich bald darauf wieder verheiratet, gerade weil er ein so guter Gatte war: Er kann eben als Witwer nicht allein leben! Mehr als ein Schlüsselroman, ist das Werk »Bruchstück einer grossen Konfession«, ein Glaubensbekenntnis und Liebesgeständ-nis in mancherlei Verkleidung. Gewiss lassen sich manche Personen des Buches identifizieren, aber nicht das sichert

ihm seinen Rang und sein Überleben über die betroffene und durch das »Aha-Erlebnis« des Wiedererkennens befriedigte Generation hinaus. Vielmehr ist es die dramatische Handlung, die sich auf kaleidoskopartig wechselnden Schauplätzen – Berlin, Wien, Paris, Dalmatien – abspielt und dem Buch sowohl Einheit wie Spannung gibt. Den Hauptgestalten geht es dabei immer um den Kampf für Menschlichkeit und Gerechtigkeit gegen den menschenfeindlichen, staatenzerstörenden, völkermordenden Nazismus. Die Tragödie beginnt in dem Augenblick, als den Kämpfenden klar wird, dass der mit religiöser Hingabe idealisierte und mit unbedingter Gefolgschaftstreue bejahte Sowjetkommunismus unter Stalin nur ein anderer Ausdruck der gleichen zynischen Fratze ist, die den Nazismus so abscheulich macht. Dass dieses Medusenhaupt nun aber die Betroffenen nicht erstarren lässt, sondern dass sie aus dieser ihrer Desillusionierung die Antriebskräfte zu revolutionärem Handeln, zum persönlichen Einsatz, zum Widerstand bis hin zum organisierten Kleinkrieg schöpfen, macht sie recht eigentlich zu Menschen mit Selbstverantwortung, Eigengesicht und Eigengewicht. Dabei ist ihr Tötentum nicht blind, sondern bei aller Hellsichtigkeit nicht von des Gedankens Blässe angekränkt. Die essayartigen Diskussionen und geistvoll zugespitzten Reflexionen, an Dostojewski erinnernd, sind nicht etwa nur retardierende Elemente, sondern bieten Impulse und Motivationen zu den oft donquijotesken Taten und Leiden der tragischen Helden. Geschichte – etwa die Darstellung von Partisanenkämpfen in Dalmatien – wird zur Dichtung erhöht; ihre scheinbare Vergeblichkeit erfährt von da aus eine gleichnishafte Sinndeutung.

Fragt man nach den Wurzeln solcher sowohl realistischen wie verwandelnden Darstellungskunst, so entdeckt man bald den religiösen Mutterboden. Manès Sperber sagt zwar von sich, er gehöre nicht zu denen, die jetzt zur Religion zurückkehren, aber er kann das nur sagen, weil er sich im Grunde von der Religion nie abgekehrt hat. Zwar ist er nicht mehr der orthodoxe Jude, zu dem man das Kind im »Städtel« seiner Herkunft hat erziehen wollen. Aber sein Ethos und Pathos, seine Stilmittel, seine Gleichnisreden, sein ideales Menschenbild stammen aus jener Atmosphäre seiner Kindheit, sind biblisch und rabbinisch geprägt. Das Werk hebt an mit der in tragischer Ironie schillernden Parabel oder Legende vom »verbrannten Dornbusch«; sie bietet gewissermaßen den musikalischen Schlüssel, unter dem die ganze folgende Partitur zu lesen ist. Auf S. 538, etwa in der Mitte der Trilogie, heisst es: »Dojno« – eine der Hauptgestalten – »wollte im Jesaja nur blättern, doch bald war er wieder erfasst wie in seiner Kindheit, aufmerksam las er Kapitel um Kapitel. Deutlicher als damals spürte er . . ., wie sehr Jesaja von dem eigenen Versprechen verführt war, vom Bild einer nahen Zukunft, die nur noch Erfüllung sein würde . . . Vor Jahrtausenden hatte er gesät, die Saat war nicht aufgegangen, aber noch immer wartete man auf ihre Frucht. Und hoffte, weil man wartete«. Gegen Schluss wird das Ende des »alten jüdischen Städtchens Wolyna« beschworen, die Ausrötung der teppichknüpfenden, gegenbauenden Bevölkerung, der Mord an dem Zaddik, dem Wunderrabbi, der seiner Gemeinde als Neunter in der Erbfolge vorsteht. Alle mystische Inbrunst, aller funkelnder Intellekt, alle kindliche Güte dieser Generationenketten aber verdichten sich in dem sechzehnjährigen Bynie, dem Sohn des Rabbi, wohl der ergreifendsten Gestalt der Trilogie. Fast wäre man versucht, den Schöpfer solcher Gestalt für einen »anonymen Christen« zu erklären. Doch würde er sich mit Recht dagegen verwahren. Dazu ist sein Engagement zu bewusst und begrenzt inner-

weltlich. Gott ist für ihn – oder besser: für die eine oder andere Person, durch deren Mund er spricht – allenfalls die nie erreichbare Grenze menschlichen Denkens, Handelns und Leidens, der Horizont irdischer Hoffnungen und Verpflichtungen. Gläubige und im Einklang mit ihrem Glauben lebende Christen kommen in der Vielzahl der Personen seines Romanwerks nicht vor, der einzige Priester, der in einer Nebenrolle auftritt, trägt eher die Züge des Grossinquisitors aus der Legende Dostojewskis. Und doch bleibt es dem christlichen Leser unbenommen, sich dem Verfasser und denjenigen Gestalten, denen seine Liebe gilt, brüderlich nah zu fühlen. Sein Buch endet in sanfter Tonart: »Wie eine samtene Decke breitete sich der Abend über das Land aus, über den nahen Fluss, die Felder, die Strassen und die Bäume – eine lautlose Bewegung von grenzenloser Zärtlichkeit.« Man möchte mit dem Dichter, der hier spricht, die Frage wagen und die Antwort ahnen: Woher stammt wohl diese »grenzenlose Zärtlichkeit«? Paulus Gordan OSB, Beuron

ELIE WIESEL: Der Schwur von Kolvillág. Roman. Aus dem französischen Original »Le serment de Kolvillág« (Editions du Seuil, Paris 1973), von Margarete Venjakob ins Deutsche übersetzt. Wien 1976. Europaverlag. 283 Seiten.

Es ist ein ergreifendes, tief beunruhigendes, aber ständig packendes Buch. Es ist die Geschichte des jüdischen Leidens und der Verfolgungen, dargestellt am Schicksal der jüdischen Gemeinde Kolvillág. Das ist wohl auch der Sinn des symbolischen Namens des imaginären Städtchens in Ungarn, das auf keiner Landkarte verzeichnet ist. Der Name ist anscheinend zusammengesetzt aus drei Worten dreier Sprachen: »Kol« (hebräisch) für jeder, alle; »ville-village, für Stadt-Dorf- und »Lager«. Kolvillág, ist also jede Stadt, jedes Dorf, jedes Konzentrationslager. So verstanden wird der Bericht von Kolvillág die Erzählung aller jüdischen Gemeinden, aller Zeiten.

Die Untertitel der drei Teile des Buches: »Der Mann und das Kind«, »Das Kind und der Verrückte«, »Der Narr und das Buch«, sollen wohl auch symbolisch verstanden werden. Ihr Inhalt, das Holocaust, der Pogrom und das tradierte Wissen um diesen: das Buch. Die nie endende Drangsal der grauvollen Erinnerungen, das immerpräsen- te Wiedererleben des sinnlosen Mordens und Gemordetwerdens, kurz das »Holocaust« ist das immer wiederkehrende Thema der Bücher Wiesels.

In diesem neuen Buch macht er noch einen Versuch, mit der erdrückenden Bürde fertig zu werden, doch wiederum erfolglos. Der der Erzählung vorangestellte Talmudsatz kann darüber nicht hinwegtäuschen: »Hätten die Völker und Nationen gewußt, welches Leid sie sich selbst zufügten, als sie den Tempel von Jerusalem zerstörten, hätten sie mehr geweint als die Kinder Israels«. Die christliche Bevölkerung Kolvillágs, die Pogromisten wie ihre Zuschauer, kommen alle durch den Brand, den sie selbst gestiftet haben, um. Aber der einzig überlebende Jude kommt von der plagenden Erinnerung des Brandes nicht los.

Selbst der Schwur hilft nicht, er wird gebrochen. Es ist der unmögliche Schwur, die Geschichte des Pogroms an den Juden Kolvillágs nicht zu erzählen. Er soll totgeschwiegen werden. Das Totschweigen des Pogroms soll gleichwie die magische Notwendigkeit neuer Pogrome aus der Welt schaffen. Der letzte Überlebende, Asriel, muss leben: »Indem der Vater ihm das Buch anvertraute, verurteilte er ihn zum Überleben«. (37) Das Buch ist die Chronik der Gemeinde. Um ein Leben zu retten, muss

Asriel erzählen, denn nicht der Tod, sondern das Leben birgt allen Sinn.

Die Rahmenerzählung Asriels, des einzig Überlebenden von Kolvillág, ist sein Versuch, mittels der Erzählung einen jungen Mann, Überlebenden des Holocaust (Wiesel?), vom Selbstmord abzubringen.

Asriel fragt ihn, »du willst sterben? Wie soll ich dich dafür tadeln? Diese verfaulte Welt verdient es nicht, dass man sich lange in ihr aufhält« ... (16). Es geht aber nicht um die Welt, sondern um den Menschen, und seinetwegen wird Asriel den Schwur des Schweigens brechen und die Geschichte des Pogroms von Kolvillág erzählen.

»Wenn du dich tötetest, begehest du ein zusätzliches Unrecht. Und was beweist du damit? (19) ... die Flucht in den Tod (ist) unsinniger ... als die Flucht ins Leben.« (22).

Schön und gut, aber »die Rolle Gottes in den Lagern«, fragt das Kind. Und die Antwort des Vaters: »Der Henker und das Opfer haben beide Grund, an Gott zu zweifeln.« (28)

Quälende Fragen und Erinnerungen. »Es sind die Nerven, sagte der Arzt« (89). Die kranke Mutter jedoch sieht »die Verladerampe, die Selektionierung. Der Militärarzt, so fein, so kultiviert, der den kleinen Jungen ausfragt: »Wie alt bist du? Fünf Jahre schon, geh da hinunter spielen, lauf schnell, wie ein Grosser. Nur noch rasch eine Träne, ein Stoss ... Ich hätte ihm nachlaufen sollen. Er war so klein, so weit weg ...« (60) »Er ist fünf Jahre alt. Er ist nicht gewachsen. Er wird immer fünf Jahre alt sein.« (61)

Mehr als zwei Drittel des Buches ist der Darstellung des Pogroms gewidmet, eine feine Darstellung der Genesis aller Pogrome und die Erzählung der sinnlos Gemordeten. Wir erfahren vom schrecklichen Martyrertum des »Verrückten« Mosche, der den Pogrom durch Selbstbezeichnung zu vermeiden sucht. Als dieser Versuch fehlschlägt, überzeugt er die dem Massaker geweihte Gemeinde, dass »das Leiden und die Geschichte des Leidens seien unaufhörlich miteinander verbunden, man könnte das eine beseitigen, wenn man das andere angriff; wenn man aufhörte, von den gegenwärtigen Ereignissen zu reden, könnte man die zukünftigen verhindern.« Daher sein Beschluss: »Wir werden kein Zeugnis mehr ablegen.« (241). Das ist der Schwur von Kolvillág, der den einzig Überlebenden des Städtchens zum Schweigen zwingt und damit zur Ruhelosigkeit verurteilt. Das Schweigen wird gebrochen, um eine Seele vor dem Selbstmord zu bewahren.

Wiesel stellt lebensnah den Leidensweg des jüdischen Volkes, der jüdischen Gemeinden dar, der im Holocaust kulminiert. Dieser Leidensweg – wie Wiesel überzeugend zeigt – ist mit Schweigen nicht aus der Welt zu schaffen. Yehiel Iksar, Jerusalem

FRANZ BÖHM: Das deutsch-israelische Abkommen 1952. In: Konrad Adenauer und seine Zeit. Politik und Persönlichkeit des ersten Bundeskanzlers. Beiträge von Weg- und Zeitgenossen. Hrsg. Dieter Blumenwitz, Klaus Gotto, Hans Maier, Konrad Repgen, Hans-Peter Schwarz. Stuttgart 1976. Deutsche Verlagsanstalt. S. 437–465.

Professor Dr. Franz Böhm, der Leiter der deutschen Verhandlungsdelegation der Verträge, die am 10. 9. 1952 zu dem Luxemburger Abkommen führten, legt in diesem äusserst dankenswerten Beitrag den Verlauf der Verhandlungen dar. Nach Redaktionsschluss dieser Folge des FR wird in der nächsten Folge darüber berichtet. G. L.

WILLY GUGGENHEIM: 30mal Israel. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. München–Zürich 1975. R. Piper & Co Verlag. 419 Seiten mit Zeittafel und Registern.

Das Buch erschien im Rahmen der »Panoramen der modernen Welt«, 1973 in erster Auflage. Der Titel »30mal Israel« bedeutet nichts anderes als 30 Panoramen oder Aspekte Israels. Israel wird von 30 verschiedenen Seiten beleuchtet und gezeigt. Jede dieser Seiten ist kennzeichnend für Israel und erklärt es als Teil des Ganzen, obwohl das Ganze in jedem Teile bereits enthalten ist. Es ist die eigenartige und einzigartig unabreissbare Verbindung und Zusammengehörigkeit von Volk und Land, Religion und Nation. Es ist aber auch das Herausbilden der grossen monotheistischen Religionen und ihrer Beziehung zueinander. Es ist kein Geschichtsbuch, gibt aber die Geschichte des jüdischen Volkes, seines Landes, seiner zentralen Stätten und Städte einschliesslich Jerusalems.

Das Buch ist flüssig geschrieben, erläutert die Geschehen mittels geschichtlicher Rück- und zeitlicher Vorblenden. Mit wenigen, aber sicheren Strichen gelingt es dem Autor, Vergangenheit und Gegenwart, zionistische Geschichte, Aufbau des Landes, der Städte, Dörfer, Kibbuzim und Moschavim, der Verteidigungsorganisationen, des nationalen, kulturellen und wirtschaftlichen Schaffens, der Immigration und ihrer Probleme zu zeichnen. Die entstehenden Auseinandersetzungen und Widersprüche innerhalb der zionistischen Bewegung, der politischen Parteien, der religiösen Observanzen, der Kirchen Jerusalems und vor allen Dingen des arabisch-israelischen Konfliktes werden fein säuberlich in ihrem Entstehen und Auswirken aufgezeigt und auf ihrem geschichtlichen Hintergrund und Zeitrahmen reflektiert. Das Resultat ist verblüffend: Der Leser hat das Gefühl, einen tiefen Einblick und volles Verständnis der Probleme und Lösungsversuche des Heiligen Landes gewonnen zu haben.

Der Autor tritt mit gründlicher Sachkenntnis und Eigenerfahrung als scharfer Kritiker, aber liebender Beobachter an die 30 Panoramen Israels heran. Die vorliegende zweite Auflage des Buches hat nebenbei die Aufgabe, den Jom-Kippur-Krieg aufzuarbeiten, und hat diese in exemplarischer Weise gelöst. Es ist nicht ein zusätzliches Kapitel zu den bereits vorhandenen angeschlossen, sondern der Krieg, wie es dazu kam und seine Folgen sind in die verschiedenen Kapitel hineingewoben worden. Es ist ein umfassendes, aufschlussreiches und empfehlenswertes Buch für jeden, der Israel kennt oder kennenlernen will. Israel entsteht sozusagen vor den Augen des Lesers.

Das Buch versucht mit Erfolg ein objektives Sehen und Verstehen der Dinge, setzt seine Akzente an den richtigen Ort, lässt seinen scharfen Blick auf Sonnen- und Schattenseiten fallen und scheut nicht, das Unechte und Falsche aufzudecken, selbst wenn es schmerzt.

Dies wird sehr deutlich bei der Behandlung des Generationswechsels und seiner Bedeutung für das Verständnis der israelischen Selbstbewertung, wie sie im angeführten Zitat aus dem Interview mit dem jungen Schriftsteller Amos Oz in treffender Weise zum Ausdruck gebracht wird: »Ich bin Zionist, und zwar ein trauriger. Ich bin in einem ganz ursprünglichen Sinn Zionist, indem ich bei aller Ablehnung des Nationalismus als einem archaischen und verwerflichen Begriff als Vater mir einfach persönlich nicht erlauben kann, als ein israelisches »Cape Kennedy des Internationalismus« aufzutreten. Um Ivan Karamasow in ganz anderem Zusammenhang zu zitieren, ich kann es mir nicht länger leisten. Soll es erstmal jemand anderes versuchen. Ich werde jedenfalls nicht der Erste sein, der den Nationalstaat und seine Attribute, die Armee und ihre Verteidigungsprogramme aufgibt. Nicht der Erste

auf dieser Erde und sicherlich nicht der Erste im Nahen Osten. Als Zweiter oder Dritter werde ich gerne mitmachen. So gesehen, will ich – jedenfalls nach Auschwitz – nicht länger als Pionier auftreten.» (S. 265).

Eine zusätzliche Facette, welche die Realität des jungen Israels wiedergibt, findet sich im Ausdruck: »Wir sind Soldaten, mit 10 Monaten Urlaub.« (S. 384). Der Grund für diese eigenartige Tatsache liegt wohl im Schlusssatz des Buches: »3 Millionen Israelis stehen 100 Millionen Arabern gegenüber, ein Verhältnis, das deutlicher als viele Worte zeigt, was für ein aussergewöhnliches historisches Phänomen der Nahostkonflikt und Israels Entstehung, Entwicklung und Überlebenskampf darstellen.« (S. 389).

Dr. Yehiel Ilser, Jerusalem

PAUL LÖFFLER: Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld. Frankfurt/M. 1976. Verlag Otto Lembeck. 98 Seiten.

Paul Löffler gehört zu den wenigen Theologen in unserem Land, die durch Mitarbeit und persönliche Kenntnis, durch wissenschaftliche Bemühungen und durch Befragen auch der jeweils anderen Seite bei den Analysen des Nahostkonfliktes und allen seinen Implikationen Gehör verdienen. Er hat in diesem schmalen Band wichtige Stimmen der Christenheit aus dem mittleren Osten zusammengestellt. Sie sind nur wenigen bisher bekannt und sollten ernsthafter als bisher zur Kenntnis genommen werden. Die Autoren sind vom Konflikt unmittelbar betroffen. Sie gehören zu den ältesten Kirchen der Christenheit. Sie bewahren theologische Traditionen in sich auf, die deutlich formulieren, was auch in anderen Kirchen (noch) lebendig ist und doch aus mancherlei Opportunismen nicht laut gesagt wird: Eine massiv antijüdische Tradition, die sich antijudaistisch versteht, aber Gegenkräfte kaum entwickelt hat, die eine Säkularisierung solcher Vorurteile und ihre Ausstattung mit politischer Schlagkraft verhindern könnten. Viele der Texte sprechen von der politischen Erfahrung einer Minderheiten-Kirche, die ihre Versuchlichkeit, imperiale Mehrheitskirche sein zu wollen (z. B. in Byzanz), bitter büssen musste und theologisch zu verarbeiten versuchte. Weiter wird eindrucksvoll deutlich, wie das Ernstnehmen des arabischen Kontextes mehr ist als eine billige Anpassung an panarabische Ideologien. Volkskirche zu sein, Kirche des Volkes und Kirche für das (keineswegs nur durch den Nahostkonflikt leidende) Volk wird glaubhaft ausgesprochen. Und doch ist gerade diese Position immer verknüpft mit einer massiven Kritik an Israel und dessen essentieller Verbindung von Religion und Volk. Ihm wird die Übernahme christlicher Kategorien, sich selbst zu verstehen und zu verwirklichen, angeraten. Der hier fällige Begriff lautet: Konfession. Hat man Judentum so definiert, folgt unweigerlich der Theokratievorwurf an den säkularen Staat Israel, der trotz allem ein jüdischer Staat sein will und die Verbindung zur Tradition nicht aufzugeben bereit ist.

Der griechisch-orthodoxe Metropolit, Bischof G. Khodr, stellt diesen Punkt besonders deutlich heraus. Für ihn ist die arabische Identität Voraussetzung für einen guten Dialog zwischen Christentum und Islam, durch einen als anachronistisch empfundenen jüdischen Staat bedroht. Die umgekehrte Bedrohung wird nicht gesehen. Khodr und die anderen Autoren lassen durchscheinen, dass die orientalischen Christen, die gerade als Minderheit überdurchschnittlich viel zur Renaissance arabischer Kultur, Literatur und Selbstfindung beigetragen haben, mit der Kritik an Israel auch eine Kritik am keineswegs von Theokratiesuchen freien Islam meinen. Das Pathos einer progressiven Rolle des Christentums gegenüber dem Judentum und dem

panarabischen Islam bleibt unüberhörbar. Nur ist die Ausrüstung mit dem Gewicht einer langen theologischen Tradition und einer beschränkten soziologischen Verankerung dieser Kirchen nicht gerade förderlich für einen Weg in die Zukunft. Die Selbsteinordnung in die Dritte Welt verharmlöst deren Probleme. Sie geschieht zu einfach – aber diese Probleme sind auch in unseren westlichen Kirchen keineswegs gelöst. Allerdings geschieht es immer wieder, dass die Abgrenzung zum Judentum durch zwei scharf gehandhabte Argumentationen deutlicher (als etwa gegenüber dem Islam) ausfallen. Einmal werden biblische Aussagen über das Leiden zu Metaphern (und nicht zu analytischen, die Dinge beim Namen nennenden Erhellungen) für das vergangene Leiden der Juden und das gegenwärtige Leiden der Palästinenser: Ein Spiritualisierungsprozess, der dem Judentum die Schrift und sein Selbstverständnis, die geschichtliche Erfahrung eines Völkermordes und die kritische Anfrage an das Christentum, ob das Reich Gottes trotz der grossartigen Hoffnungen der Bibel so verborgen wie in der Kirche wirklich angefangen haben könne, nicht zugesteht. Zum andern wird dem Islam eine grössere Nähe, nicht nur physisch, sondern auch theologisch zum Christentum zugeschrieben, weil er z. B. Jesus und Maria positiv aufgenommen hat. Die Beobachtung kann nur deswegen auffallen, weil die arabischen Autoren leider keine Kenntnis von der jüdischen Beschäftigung mit Jesus und der Rezeption jüdischer Traditionen im Christentum nehmen.

Leider vermisst man auch eine kritische Auseinandersetzung des arabischen Umgangs mit Juden, die ja keineswegs immer und nur die Sonne islamischer oder gar christlicher Toleranz umstrahlte. Die Distanzierung vom kirchlichen Westen erfolgt mit Recht, aber zu pauschal, als ob die grosse Gemeinsamkeit (z. B. eine im Blick auf das Judentum vertretene Enterbungstheologie, die dem Neuen Testament widerspricht und die das »Neue« an Jesus nur glauben kann, indem das Alte Testament als veraltet und die Juden als Anachronismen der Heilsgeschichte und nicht mehr als Volk Gottes angesehen werden) eine so rasch bezogene Gegenposition erlaube. Merkwürdig bleibt dem, der beide Seiten zu hören versucht, die Klage arabischer Christen, die Weltchristenheit sei mehrheitlich einseitig proisraelisch, und zugleich die Klage Israels, die Weltchristenheit sei am Schicksal des Judentums und Israels desinteressiert. Für beide enttäuschten Beobachtungen gibt es vielleicht den gleichen bitteren Grund: die Schwerfälligkeit grosser Teile der ökumenischen Christenheit, theologische und politische Reflexionen und Realisierungen zu verstehen, wie sie in den orientalischen Kirchen und in den reichen Strömungen des jüdischen Lebens, in der Diaspora und im Staat Israel, zu finden sind.

Zwei gewichtige Arbeiten von Paul Löffler umrahmen die Textdokumente von entscheidenden Sprechern der orientalischen Kirchen: einmal eine Beschreibung der dort vorhandenen Kirchen und Konfessionen, ihre theologischen und regionalen Profile sowie eine vorzüglich systematisierende Zusammenfassung und Interpretation des arabisch-christlichen Standpunktes zur Nahostfrage. Die in allen Texten beschworene gemeinsame Zukunft ist allerdings auch ein jüdisch-israelisches Ziel – wenn man nicht Extremisten in beiden Lagern als authentische Sprecher herausstellen will. Ob allerdings der direkte Schritt eines multireligiösen Staates im Nahen Osten der richtige ist, mag nach der Tragödie im Libanon bezweifelt werden.¹ Immer noch sind Juden wie Araber durch eine Geschichte der Fremdbestimmung geprägt, noch nicht frei von dem

(Fortsetzung Seite 134)

¹ Vgl. o. S. 73 f.

Israel-Mappe und Jerusalem-Mappe

Je 20 Graphiken jüdischer und arabischer Kinder. Begleitender Text hebräisch, arabisch, englisch, deutsch. Hrsg.: Puah Menczel. Beersheba-Jerusalem [1976], Auslieferung Rubin Maas, Jerusalem, Grossformat.

Israelische und deutsche öffentlich bekannte Persönlichkeiten haben den beiden Mappen kurze Geleitworte mit auf den Weg gegeben, u. a.: Golda Meir, Yigal Allon, Dr. Hildegard Hamm-Brücher. Israelische und deutsche öffentliche Stellen haben durch Spenden die Herausgabe dieser reizvollen, hochinformativen Mappen gefördert. Die Bilder stammen von Schuljugend im Alter von 12–16 Jahren und sind eine Frucht des bedeutenden Erziehungswerkes, das der verstorbene Dr. J. S. Menczel und seine Frau, Dr. Puah Menczel, seit 1903 und im Rahmen der Gesamtschule der Negevstadt geschaffen haben. — Kinder von Einwanderern »aus dem Irak, aus Polen, Rumänien, Russland, Ägypten, Tunesien und Marokko mit all ihren verschiedenen Sprachen und Nationalitäten. Die Jugend, auch die der Araber und Nomaden, musste in das Gemeinsame des neuen Staates hineinwachsen. Die Barrieren der Sprache, des Hasses, die Hindernisse des Unzulänglichen waren zu beseitigen. Hier setzte die Erziehung ein. Mit der Gründung einer ersten Gesamtschule im Jahr 1954 durch Frau Dr. Puah Menczel hat diese Pioniertat begonnen. Sie wurde zu einem Brückenschlag auch hin zu den verfeindeten Arabern und Nomaden. Jüdische und arabische Kinder, Kinder von Neueinwanderern und Nomaden sassen und sitzen in dieser Schule Seite an Seite. Gleiches Bildungsgut wird ihnen vermittelt, sie haben alle dieselben Chancen. Neues Leben begann in der Wüste. Aus dem Gegeneinander und Nebeneinander wurde ein Miteinander und Füreinander...¹ Möchten viele »die Blätter dieser Mappen betrachten und in dem Willen bestärkt werden, alles zu tun, was von aussen zur Verständigung zwischen den Völkern in Nahost beitragen kann.«¹ G. L.

¹ Vgl. Georg Ehninger, Einführung. In: Israel Mappe S. 5. u. 6.



Bild oben: aus Israel-Mappe: *Besuch des Scheichs*. Von Mazal Khuri, 15 Jahre, aus Marokko. — Bild unten: aus Jerusalem-Mappe: *Schöner alter Bogen*. Von Ruth Bar, 15 Jahre, aus Shoresht, Neve Ilan.



Zwang und/oder der Aufforderung zur Assimilation oder von der Gefahr direkter Kolonisierung. Ihrer beider Identität ist noch nicht so gesichert, dass sie sie sogleich wieder in absolut neue Rahmenbedingungen zur Disposition (wessen?) stellen könnten.

Das sehr empfehlenswerte Buch zeigt das Bild der arabischen Christen sehr deutlich. Leider belegt dieses Bild auch, dass die arabischen Kirchen – entgegen dem zweiten Gebot – von Juden – Zionisten – Israel sich nur ein Bild gemacht haben, das nicht dem Risiko des so oft beschworenen Dialoges ausgesetzt wird.

Die augenblickliche Entwicklung im Nahen Osten, die den Palästinensern in einer ähnlichen Weise wie Israelis ihre Isoliertheit bewusst gemacht hat, verstärkt bei beiden die Entdeckung: Wir sind (jeweils) ein Volk, ein Volk (Th. Herzl). Beide sind noch nicht sehr weit auf dem Weg gekommen, ihre Autoemanzipation (L. Pinsker) wie ihre Identität zu sichern. Dem Buch sind viele aufmerksame Leser zu wünschen, den dort zu Worte kommenden Menschen wie den Israelis ist zu wünschen, dass ihre Stimmen miteinander ins Gespräch kommen.

Martin Stöhr, Ev. Akademie Arnoldshain

GOLDA MEIR: Mein Leben. Aus dem Englischen von Helmut Degner und Hans-Joachim Maass. Hamburg 1975. Hoffmann und Campe Verlag. 499 Seiten.

Den Erinnerungsband der ehemaligen Ministerpräsidentin Israels lege ich nicht ohne Bewegung aus der Hand. Die Tragik von Frau Golda Meir ist deutlich spürbar, auch ohne dass sie das aussprechen müsste. Es ist die Tragik, die in dem notwendigerweise Schuldigen liegt. Ihre Berufung als Politikerin lässt sich mit der Berufung als Ehefrau letztlich nicht verbinden. Zwar bleibt der Ehemann bis zu seinem Tod von ihr geliebt, die Ehe wird formal auch aufrecht erhalten, aber sie ist früh zerbrochen und kann nicht geheilt werden. Frau Meir ist ehrlich genug, das Scheitern zuzugeben und auch die Gründe dafür einzugestehen. Sympathisch hat es mich berührt, dass sie die Schuld nicht zuerst beim anderen, sondern bei sich selbst sucht und findet. In diesem Rechenschaftsbericht über das eigene Leben gibt Frau Golda Meir nicht nur freimütig Auskunft über das persönliche Leben, Wege und Irrwege seit der Kindheit in Russland, später dann in Amerika und den Pionierjahren in Erez Israel bis in den Jom-Kippur-Krieg und bis zu ihrem Rücktritt als Ministerpräsidentin. Sondern sie gibt eben auch über ihr öffentliches Leben, ihr Wollen und Wirken freimütige ehrliche Auskunft. Auch hier stellt sich für sie die Frage nach der Schuld, nicht im juristischen, auch nicht im moralischen Sinne, wohl aber in dem noch tiefer gehenden existentiellen Verhältnis des Menschen, dem politische Verantwortung übertragen ist, zu seinem Volk. Sie bedrängt die Frage, warum sie ihrem Instinkt nicht gefolgt ist, warum sie sich die richtigen Schlüsse, die sie bereits aus der Nachricht von der Evakuierung russischer Familien aus dem syrischen Grenzgebiet gezogen hatte, sich wieder von ihren Ratgebern ausreden liess. Wäre sie ihrem Instinkt gefolgt, so hätte noch vor Beginn des Jom-Kippur-Krieges die Generalmobilmachung stattgefunden. Die Verluste wären dann für Israel möglicherweise nicht so blutig gewesen, der Überraschungseffekt, der den Angreifern zugute gekommen ist, wäre ausgeblieben. Vielleicht hätten sogar Ägypten und Syrien auf den Angriff verzichtet. Das sind Fragen, auf die es keine Antwort gibt, die gleichwohl sich dem Verantwortlichen, also hier Frau Meir, bedrückend stellen. Rechenschaftsbericht ist die Autobiographie auch insofern, als hier ein Mensch zutiefst ge-

troffen ist von dem Vorwurf, Mitglied des Establishment zu sein, ein Mensch, der zur Pioniergeneration gehört und sich noch gut der schweren Jahre des Aufbaus erinnert.

Frau Gold Meir hat ihre Arbeit wichtiger genommen als ihr persönliches Leben. In der Vorbemerkung zu ihrer Autobiographie weist sie darauf hin, dass sie nie ein Tagebuch geführt hat, dass sie überdies nicht zu den Briefeschreibern gehört. Erst das Bedürfnis, Rechenschaft zu geben, das sie nach dem Jom-Kippur-Krieg hatte, veranlasste sie, ihre Autobiographie zu schreiben. Um so überraschender ist die Lebendigkeit ihrer Darstellung. Sie gibt nicht nur ein vorzügliches Bild ihres eigenen Lebens, ihres Denkens, Wollens und Wirkens, sondern auch treffliche Charakteristiken der Persönlichkeiten, die ihr Leben gekreuzt oder begleitet haben. Manche längst verstorbene Gestalt aus der Geschichte des Zionismus und vor allem des jüdischen Aufbaus in Erez Israel wird durch ihre Darstellung erst dem Leser lebendig. Diese Charakterisierungen gehören mit zu den Stärken ihres Buches.

Wie Frau Meir freimütig zugibt, ist in ihrer Familie ein Hang zur Starrköpfigkeit ausgeprägt. Sie weiss recht wohl, dass sie selbst nicht frei davon ist. Diese gewisse Starrheit wird auch im politischen Bereich fühlbar. Zwar spricht sie es nicht aus, aber zwischen den Zeilen ist doch zu lesen, dass sie auch heute noch das ganze deutsche Volk für die Vernichtung der sechs Millionen Juden verantwortlich macht. Jahrzehntlang hatte sie es vermieden, in die Bundesrepublik zu kommen. Erst nach dem Sechstagekrieg entschloss sie sich für wenige Stunden zu einer Reise dorthin, und dies nur, weil sie einen Besuch in anderer Gelegenheit machen musste. Bei diesem Blitzbesuch kann es daher kaum zu ernsthaften Gesprächen mit Deutschen gekommen sein. Erst Jahre später konnte sie sich zu einem eigentlichen Deutschlandbesuch entschliessen. Mit dem ersten Bundeskanzler, Dr. Konrad Adenauer, hatte sie niemals einen persönlichen Kontakt. Wenn es einen Deutschen gibt, mit dem sie in engeren Kontakt kam, dann ist es der Vorsitzende der SPD, Willy Brandt. Gelegenheiten zum vertrauten Gespräch hat es tatsächlich gegeben und sind auch wahrgenommen worden. Aber bei aller Hochachtung vor der Persönlichkeit des Parteivorsitzenden der SPD kann sie es ihm doch kaum verzeihen, dass er für eine Normalisierung der Beziehungen der Bundesrepublik zu Israel eintrat bzw. eintritt. Für Frau Meir müsste das Israel-Engagement der Bundesrepublik nach wie vor motiviert sein, vom Bewusstsein der Schuld und der sich daraus ergebenden Verantwortung gegenüber den Juden.¹ Für den Wandel in den Anschauungen, der durch den Wechsel der Generationen bedingt ist, hat sie m. E. nicht genügend Verständnis. Ebenso wenig vermag sie sich genügend in die Mentalität der Araber hineinzudenken. Hier sind ihre Urteile nicht frei von Ressentiments. Daraus ihr einen persönlichen Vorwurf machen zu wollen, wäre gewiss abwegig. Die schlimmen Erfahrungen, die sie in ihrem Leben machen musste, sind genügend Erklärung für Ressentiments. Eine andere Frage jedoch ist es, ob dadurch nicht der Blick für das politisch Mögliche und Machbare zuweilen getrübt wird. Doch darüber zu richten, ist inzwischen müssig geworden; denn eine andere Generation ist in die politische Verantwortung nachgerückt. Jetzt kann es nur darum gehen, den Weg zur gegenwärtigen Lage Israels besser zu verstehen. Dazu tragen die Lebenserinnerungen von Golda Meir wesentlich bei.

¹ Zu dieser mit vielen Differenzierungen belasteten Frage vgl. u. a. auch o. S. 118 (Anm. d. Red. d. FR).

Noch ein Aspekt sollte nicht unerwähnt bleiben. Die Autobiographie ist charakteristisch für den Weg eines Menschen, der sich von dem überlieferten Glauben löst und statt dessen Ersatz findet in der Betonung der nationalistischen und sozialistischen Komponente seines Jüde-seins. Diesen Weg hat ein gut Teil der Politiker beschritten, die den Aufbau Israels und seiner Geschichte in den vergangenen Jahrzehnten bestimmt haben. Diese Generation tritt nun vom Schauplatz der Geschichte. Golda Meir ist eine ihrer letzten Zeuginnen und ihre Aussage hat grosses Gewicht. Man muss dankbar dafür sein, dass sie sich entschlossen hat, den Rechenschaftsbericht über ihr Leben und Wirken zu verfassen und dass dieser Bericht in einer angenehm lesbaren Übersetzung auch in Deutsch vorliegt. Willehad Paul Eckert OP, Walberberg

JANUSZ PIEKALKIEWICZ: Geschichte der israelischen Geheimdienste und Kommandounternehmen. Frankfurt/M. 1975. Goverts Verlag im S. Fischer Verlag. 408 Seiten, über 240 Fotos.

Der Buchschutzumschlag informiert, dass der Autor, ehe er das Buch schrieb, seinen Stoff bereits für einen erfolgreichen Fernsehfilm verwandt hatte. Der Verfasser ist 1928 in Warschau geboren, beteiligte sich als Neunzehnjähriger am Aufstand in Warschau, studierte an der Filmakademie in Lodz und lebt seit 1965 in der BRD.

Vor uns liegt ein sensationelles Buch, denn es enthält nur Sensationen, die sich wie Detektivgeschichten lesen. Es ist nicht nur das Buch »der israelischen Geheimdienste und Kommandounternehmen«. Es stellt vielmehr eine Geschichte des jüdischen Volkes vom Gesichtspunkt der Kämpfe um seine Existenz seit seinem Auftreten auf der Weltbühne dar und insbesondere eine Geschichte der jüdischen Immigration nach Palästina, der Staatswerdung, des israelisch-arabischen Konflikts, einschliesslich des Jom-Kippur-Krieges, eingeschlossen im Rahmen »der israelischen Geheimdienste und Kommandounternehmen«.

Es ist ein verblüffendes, hochinteressantes, ambitionsreiches Buch. Der Autor kleidet es in ein wissenschaftliches Gewand – es enthält eine ausgiebige Bibliographie von 5 Seiten und ein Namenregister gleichen Ausmasses. Es enthält viele in Anführungszeichen gesetzte Sätze, aber es bleibt unklar, ob es sich um Zitate handelt, da Fussnoten und Quellenangaben fehlen. Das gut gewählte Bildmaterial ist authentisch und umfangreich.

Das Buch enthält einen Prolog – Hinweise auf Spionage – und frappierende Kriegshandlungen der Hebräer und des alten Israels in der biblischen und nachbiblischen Zeit –, ein kurzes Kapitel über Herzl, sein Weg zum Zionismus, seine Konzeption vom »Judenstaat« und 25 Kapitel Moritaten der Geheimdienste und Waffenverbände der jüdischen Siedler in Palästina und Zahal's. Die Glaubwürdigkeit der Erzählungen wird durch viele Schreib- und Übersetzungsfehler sowie Tatsachenverrenkungen in Frage gestellt. Anscheinend ist dem Buch das Korrekturlesen erspart worden, es fehlen sogar manchmal halbe Sätze oder ganze Zeilen. Statt Petach-Tikva lesen wir Petach-Tikuach (S. 22). Nezach Israel lo jischaker (1. Buch, Sam XV, 29) kann nicht übersetzt werden »der Unsterbliche aus Israel lügt nicht« (S. 33), es muss heissen: »der Ewige Israels lügt nicht«. Moshe Dajan ist am 20. 5. 1915 und nicht am 2. 5. 1915 geboren (S. 30). Es gab keinen Jizchakk Ehimshelawitch in Seg'era (S. 25). Ben-Gurion und Kollegen wurden von den Türken aus Palästina 1915 und nicht 1916 ausgewiesen (S. 32). »Schomrim« ist der Plural von Schomer, kann also nicht für den einzelnen Wächter angewendet werden (S. 29).

Dem Autor hat anscheinend eine aktuelle Zeitgeschichte vorgeschwebt, daher sind der geschichtliche Rahmen und die geschichtliche Zeitsetzung der Ereignisse unberücksichtigt geblieben. Dies führte zu schiefen Urteilen und unbegründeten Interpretationen. Der Zeitrahmen ist vor allen Dingen für die frühe Geschichte des Zionismus völlig unbeachtet geblieben, die Darstellungen entbehren geschichtliches Zeitverständnis. So werden Herzl – auf Grund von Herausreissen einzelner Sätze aus seinen Tagebüchern (ohne Stellenangabe!) – kolonistische Absichten unterstellt, ohne auch nur auf die Grundideen des »Judenstaat« oder »Alt-Neuland« hinzuweisen. Gerade in diesen Büchern hat Herzl seine Überzeugungen und Ziele klar zum Ausdruck gebracht. Was er wollte und propagierte war, einen wissenschaftlich und technologisch hochentwickelten »Judenstaat« zu gründen, in dem die Juden »normalisiert« zu Handwerkern und Bauern werden. Die Ausstrahlungen des Staates, das war seine Hoffnung, werden zur Entwicklung der Nachbarstaaten und Afrikas mit Hilfe jüdischer Fachleute beitragen.

Der Verfasser spricht von der Beziehung der Haganah zu den Nazis und behauptet, dass Mittelsmänner der Haganah die Nazis zu strengeren und schwereren Massnahmen gegen Juden zu bewegen suchten, um diese dadurch zur Auswanderung nach Palästina zu veranlassen. Nun ist die Verbindung zu Nazis zur Rettung von Juden aus Deutschland und den besetzten Gebieten nicht nur legitim, sondern ein notwendiges Unternehmen. Es durfte nicht unversucht bleiben. Wer aber die Geschichte auch nur einigermaßen kennt, weiss, dass das eigentliche Problem jener Jahre in den nichtvorhandenen und nichterhaltbaren Einwanderungszertifikaten für die an den Toren Palästinas klopfenden jüdischen Flüchtlinge war. Es muss hier an das Schicksal der vielen Flüchtlingsschiffe wie St. Louis, Salvadore, Atlantic, Patria, Struma u. a. m. erinnert werden, und brauchte es wirklich eines zusätzlichen Druckes auf die Nazis, die Juden schlecht zu behandeln?

Die Erzählung (S. 68–70) vom »Haganahvertreter«, der mit Eichmann angeblich in Kairo zusammentraf und verhandelte und diesem für etwa 16 engl. Pfund monatlich Informationen lieferte, erinnert sehr an den darüber erschienenen Artikel in »Der Spiegel« Nr. 52, 1966. Die noch immer geheimen Haganaharchive können diese Geschichte nicht bestätigen. Eichmann selbst hat im Prozess ausgesagt, dass er über Dr. Reichert einen gewissen Herrn – an dessen Namen er sich nicht mehr erinnere – aus Palästina in Berlin und später in Kairo getroffen hat. Weiterhin erwähnt Eichmann, dass er, im Gegensatz zur Schilderung unseres Autors, in Haifa besuchsweise an Land gegangen ist und seine Reise nach Alexandrien im gleichen Schiff fortgesetzt habe. In diesem Zusammenhang erzählt Eichmann weder von einem Ausnahmezustand in Haifa am Tage der Ankunft des Schiffes, der ihn am Verlassen des Schiffes gehindert haben sollte, noch von dem Umstand, dass »Polkes und einige Herren der Haganah... erwartungsvoll am Kai« gestanden haben sollten. Ebenso wenig wird die Behauptung des Verfassers, dass Polkes »ein hochgestellter Mann bei der Haganah« gewesen war, vom Geheimarchiv der Haganah bestätigt. Die Geschichte mag sich, aber nicht in der Form wie vom Autor beschrieben, zugetragen haben. Dokumente des Geheimarchivs der Gestapo enthalten gewisse Berichte über Polkes und seine Besprechungen mit Eichmann, muten Polkes eine hohe Stellung in der Haganah zu, jedoch scheint die einzige Basis dafür die Erzählung Dr. Reicherts an seinen Mittelsmann der Gestapo zu sein.

Es ist ungeschichtlich, vom »jüdischen Schutz« zu sprechen, den Rahab genießt (S. 8) (Josua II) oder vom »jüdischen Reich« (S. 8) des Königs Salomo. Die Verwendung von Begriffen wie »Villa«, »Gutsverwalter« mit Bezug auf die Siedlung Rischon Lezion zu Beginn dieses Jahrhunderts und dieser »ein idyllisch operettenhaftes Hirtenleben auf israelisch« zuzuschreiben, erscheint mehr als fragwürdig. Aber wer den »Bund« und die »Poale Zion« nicht säuberlich unterscheiden kann, hat seine Hausaufgabe einfach nicht gemacht.

Dennoch, das Buch ist eine reiche Fundgrube von hochinteressanten Erzählungen. Es kann jedoch nur als Hinweis auf die Geschehen dienen und nicht als ihre Geschichte. Das Buch bedarf einer gründlichen Revision und Überprüfung der Tatsachen, so wie seiner unterschwelligen Konzeption. Wie jedes Buch bedarf es auch einer Korrekturlese. Man merkt es dem Buch an, dass sein Stoff ursprünglich einem Film gedient hat.

Dr. Yehiel Ilsar, Jerusalem

JACOB (COOS) SCHONEVELD: The Bible in Israeli Education. A Study of Approaches to the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature. Assen 1976. Van Gorcum. 294 Seiten¹.

¹ S. o. S. 60.

WIR WOLLEN FRIEDEN. – Bilder und Gedichte von jüdischen und arabischen Kindern aus Israel. Freiburg – Basel – Wien 1977. Verlag Herder. 96 Seiten. (Graphische Gestaltung und Redaktion: Jaakov Zim, Auswahl der Gedichte: Uri Uriel Ofek, Übersetzung Jaakov Hessing. Erste hebräische Edition unter dem Titel: *Hashalom Sheli*, American Israel Publishing Comp. Ltd. / Sonol Israel Ltd. 1974. – Die deutsche Übersetzung von Sabra Books.)

Im Jahre 1974, noch unter dem unmittelbaren Eindruck des »Jom Kippur-Krieges«, veranstalteten die israelischen Behörden in Israel und in den von Israel verwalteten Gebieten unter Kindern zwischen 8 und 14 Jahren einen Wettbewerb über das Thema »Frieden«, darzustellen in Bild und Wort. Aus über tausend prämierten Arbeiten entstand durch engere Auswahl das vorliegende Buch mit Zeichnungen und Versen von 43 Kindern teils israelischer, teils arabischer Herkunft, aber auch von Neueinwanderern aus der UdSSR, den USA und Südamerika. Die deutsche Fassung aus dem Jahre 1977, die der Herder-Verlag dankenswerterweise herausgebracht hat, ist – leider! – noch immer höchst aktuell; denn dem Krieg im Nahen Osten ist bisher noch kein Friede gefolgt. Im Gegenteil: Indessen wütete der Bürgerkrieg im Libanon, und noch immer stehen an allen Grenzen Israels die feindlichen Nachbarn bewaffnet einander gegenüber, und nicht nur in diesem Gebiet droht Kriegsgefahr und ist der Friede fern. Wollte man den ergreifenden Zeugnissen dieses Bilderbuches glauben, so wäre es am besten, man überliesse Kindern das Geschäft der Politik; denn sie wollen Frieden. Nun weiss man freilich, wie leicht beeinflussbar Kinder sind, und dass sie ihre natürliche oder erbsündliche Aggressivität nur allzu gern gewaltsam entladen, woraus denn auch die Spielzeugindustrie ihren Nutzen zieht – was wird sie von Wünschen halten wie diesem: »In Spielzeugläden gibt es viele / Baukästen und Würfelspiele. / Doch überall im ganzen Land / sind Spielzeugwaffen unbekannt«? Dennoch besteht kein Zweifel: Es ist den jüdischen Kindern in Israel und den arabischen Kindern in den besetzten Gebieten ernst mit ihrer Friedenssehnsucht. Sie haben unter dem Krieg gelitten, Väter und Brüder verloren, Freunde und Freuden eingebüßt. In den Zeichnungen wird der Krieg meist durch einen Tank dargestellt, seltener durch Flugzeuge. Der Wunsch aber nimmt den Frieden vorweg:

Die Kanonenrohre der Kampfwagen sind verbogen, Vögel nisten darauf, alles ist von Blumen überblüht. Das am meisten verwendete Friedenssymbol ist die Taube mit dem Ölzweig, Fahnen oder Sprechblasen mit dem Wort »Schalom«, Blumen, auch die biblischen Bilder des Friedensreiches bei Jesaja kommen vor: Sie schmieden die Schwerter zu Pflugscharen (oder Gartenschaukeln), und das Lamm weidet friedlich mit dem Wolf. Tanz, Spiel, freie Bewegung auf Blumenwiesen sind häufige Darstellungen. Oft wird auch als Frucht des Friedens die Freundschaft und Verbrüderung zwischen Israelis und Arabern gezeigt, und zwar von beiden Seiten. Auch die Eintracht zwischen den Religionen kommt ins Wunsch-Bild: Vor den Mauern Jerusalems stehen Moschee, Kirche und Synagoge nebeneinander, kindliche Strichmännchen friedlich davor!

Die Bilder wirken naiver und überzeugender als die Verse; das mag an der deutschen Übersetzung liegen, die sich gelegentlich zu sehr um »schöne« Sprache und kunstvollen Reim bemüht. Dennoch wirkt da und dort jene echte dichterische Inspiration ergreifend, wie sie Kindern so oft eigen ist. Ein paar Beispiele. Aus dem »Gebet« einer Dreizehnjährigen: »Ja, um Frieden bitte ich, / und einem kleinen Mädchen / schlägst du sicher / keine Bitte ab.« Oder jener Achtjährige, der die friedliche Zukunft so sieht: »Morgen, im Frieden, brauchen wir kein Geld mehr für Waffen / und werden uns Kühe für den Kibbuz anschaffen.« Oder der kleine Araberjunge Muhamad, der hofft, es werde kommen »der Tag, an dem die Generäle Blumen züchten ..., wenn Ismael und Israel sich verbünden, / wenn alle Juden den Arabern Brüder werden«. Und endlich der »Traum von der Flöte«, in dem ein Knabe, wie der Rattenfänger von Hameln, durch sein Spiel alle Waffen hinter sich herzieht: »Verzaubert folgten seine Flöte Kanone und Gewehr, / verliessen folgsam unsere Welt. Ich sah sie niemals mehr.« – Man wünschte diesem bezaubernden Buch die gleiche magische Kraft: Schalom, der Friede, wäre auf immer gewonnen! Paulus Gordan OSB, Beuron

Bibliographische Notizen

CONCILIUM. Internationale Zeitschrift für Theologie, 12. Jg., Heft 2, Februar 1976. S. 75–139. (Mainz/Zürich/Einsiedeln; Verlage Benziger/Grünewald).

Das Heft bringt im Rahmen einer Thematik, die sich mit der Verwendung nichtchristlicher heiliger Schriften im christlichen Gotteswort beschäftigt, einen Abschnitt unter der Überschrift: »Das Judentum und die Verwendung heiliger Bücher in der christlichen Liturgie« (S. 116–130), welcher folgende Beiträge enthält: C. MacLeod, Die Bibel, das Judentum und die jüdisch-christlichen Beziehungen (S. 116–120); A. Segre, Die Bibel und das jüdische Volk (S. 120–126); C. Rijk, Die jüdisch-christlichen Beziehungen und die Verwendung heiliger Bücher anderer Religionen im christlichen Kult (S. 126–130). *Erfreulicherweise* wird schon im ersten Beitrag (von C. MacLeod) deutlich herausgestellt, dass das Verhältnis Judentum–Christentum nicht einfach unter das Generalthema Christentum und andere Religionen zu stehen kommen darf – leider ist solches festzustellen immer noch eine Notwendigkeit und nicht eine Selbstverständlichkeit, über die Worte zu verlieren nicht mehr nötig wäre. – Insgesamt zeigen die Beiträge eine ausserordentlich grosse Aufgeschlossenheit für die Gewinnung neuer Perspektiven im Blick auf ein allgemeines Gespräch der Religionen miteinander, wobei die gesonderte Zuordnung von Judentum und Christentum gerade nicht als ein Hindernis, sondern als eine Wegbereitung zu erscheinen vermöge. Solches stellt man mit Freude fest. O. K.

JEWISH-CATHOLIC DIALOGUE: In: *The Eucharist in ecumenical Dialogue*. Aus: *Journal of Ecumenical Studies* 13 (1976) 125–140. *Eric Werner*: *The Eucharist in Hebrew Literature during the Apostolic and Post-apostolic Epoch* (S. 126–130); *Monika K. Hellwig*: *Catholic Response* (S. 130 f.); *M. K. Hellwig*: *The Christian Eucharist in Relation to Jewish Worship* (S. 132–138); *E. Werner*: *Jewish Response* (S. 138–139). *Eric Werner* versucht zunächst aus jüdischer Sicht einige linguistische Vorfragen des Einsetzungsberichtes zu klären. Bewusst schränkt er seine Fragestellung auf die Zeit ein, in der spekulative Fragen, wie die der Transsubstantiation, noch nicht aufgekommen waren. Hingegen setzt er sich eingehend mit einem jüdischen Midrasch (Exodus Rabba) aus dem 6. Jh. (enthält aber Material, das wesentlich älter ist) auseinander, den er als frühe jüdische Reaktion auf das christliche Eucharistieverständnis deutet. Aufgrund des darin enthaltenen Kommentars über den Kommunionvers »Schmecket und sehet, wie gütig der Herr ist« (Ps 34, 9) legt der Autor eine neue Interpretation der *conversio donorum* vor: So wie der Hyssop auch als etwas Wertloses galt – und dennoch für Reinigungsriten eingesetzt wurde (vgl. Ex 12, 22) –, so ist auch Jesus als Instrument in Gottes Händen zur Erlösung der Welt zu betrachten. In diesen Ausführungen des Midrasch möchte Werner eine versteckte jüdische Anspielung auf Jesus Heilsfunktion sehen!

Monika K. Hellwig stellt in ihrem Beitrag heraus, dass nur ein steter Dialog mit dem Judentum Früchte für ein besseres Verständnis der Eucharistie abwerfen kann. Das christliche Verständnis hat sich nämlich immer wieder nach der Person und der Intention des Jesus, der Jude war, auszurichten. So werden die Grundlagen des christlichen Sakramentsverständnisses – und insbesondere der eigentliche Sinn des Eucharistie-Sakramentes – vom Judentum mitbestimmt. Jüdische Mahlgemeinschaft und Seder wurden in die christliche Liturgie übernommen. Wie im Judentum dominiert dabei die Zeitdimension, denn die Eucharistie ist zugleich auf die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ausgerichtet. Es geht um den gleichen, einen Gott, der sowohl im Pascha-Geschehen handelte, der in neuer und unüberbietbarer Weise in Jesus präsent war, als auch jetzt im eucharistischen Geschehen tätig wird; die Eucharistie hat zudem eine ausgesprochen eschatologische Dimension, weil die Erlösung als eine für die ganze Welt noch nicht abgeschlossene Wirklichkeit verstanden wird. In der immer weitergeführten, metaphysischen Spekulationen um die Eucharistie sieht Hellwig eine konkrete Gefahr, weil gerade sie die jüdischen Wurzeln zu verdecken drohen. Eine glückliche Wende hat hier erst das Vat. II gebracht.

D. Kinet, Augsburg

FRANZ MUSSNER: *Christliche Identität in der Sicht des Neuen Testaments*, Intern. katholische Zeitschrift. Communio Verlag. Frankfurt/M. 5 (1976). S. 421–430. Es genügt nicht, Jesus Christus nur im Mund zu führen, um sich als Christ ausweisen zu können (vgl. S. 423). Wenn man sich die Frage nach der christlichen Identität von der Warte des Neuen Testaments aus stellt, dann genügt es ausserdem nicht, nur Gräben aufzureissen: zwischen der vorösterlichen Jesuszeit und der nachösterlichen Christuszeit, zwischen Jesus und Paulus, zwischen der Lehre der Rechtfertigung des Sünders und der frühkatholisch-judenchristlichen Werkfrömmigkeit. Jenseits aller Lippenbekenntnisse und aller Verschiedenheiten innerhalb des Neuen Testaments geht es für den Christen jeder Generation um die »durchgehaltene Treue zum nor-

mativen Anfang« (S. 422). Anhand von Lk 1, 2; Joh 1, 1; 1 Joh 2, 24a; 2 Joh 9 u. a. zeigt Mussner, dass es dem Neuen Testament sehr zentral darum geht, dass der Gläubige seins- und bekenntnismässig im Anfang (archä) – in Jesus Christus – verwurzelt bleibt. Damit ist aber noch nicht alles über die christliche Identität gesagt. Mussner weist darauf hin, dass die Urkirche in Jesus Christus sowohl den erschienenen Sohn Gottes sah als auch – ebenso entschieden – den Sohn Davids. Das Bekenntnis zur Davidsohnschaft ist Mussner besonders wichtig. »Damit ist Jesus in das Kontinuum Israels gestellt« (425). Zur christlichen Identität »gehört das Wissen um den unlöslichen Zusammenhang der Kirche mit Israel. Würde die Kirche diesen Zusammenhang nicht sehen oder gar nicht sehen wollen, so wäre das mit Identitätsverlust verbunden« (425). Wegen dieser Gedankenfolge und wegen der exegetischen Begründungen lohnt sich die Lektüre des Mussnerschen Artikels sehr. Es handelt sich um einen Versuch, Jesus Christus und den Christenglauben in die offenbarungsgeschichtlichen Zusammenhänge hineinzustellen.

Clemens Thoma

UNA SANCTA. Zeitschrift für ökumenische Begegnung. 31. Jg., 1976, Heft 2, S. 89–172. Meitingen/Freising. (Kyrios-Verlag).

Das Heft enthält u. a. in seinem Berichtsteil von *E. Flesselman-van Leer* »Christen und Juden« — Bemerkungen zur Studie des Rates der EKD« (S. 90–93) mit Würdigung und Kritik der EKD-Studie (vgl. in FR XXVII, S. 68 ff.); die Ausstellungen, die gemacht werden, beziehen sich vor allem auf das Fehlen einer Erwähnung oder Darstellung des Phänomens der Mystik im heutigen Judentum, auf die Unterschiedlichkeit in der Begründung der Ethik, schliesslich auf die durch Unmittelbarkeit (= Judentum) bzw. Mittelbarkeit (= Christentum, nämlich durch »Mittlerschaft« Christi) zu Gott differierenden Auffassungen über das Verhältnis von Gott und Mensch in Judentum und Christentum u. a. m. — insgesamt also eine Reihe von Bemerkungen, die des Nachdenkens sehr wohl wert sind, wenngleich sie natürlich nicht in jeder Hinsicht ohne Gegendarstellung bleiben dürften. — *F. v. Hammerstein* berichtet über Christlich-Jüdische Begegnungen in Jerusalem (25. Februar–3. März 1976) (vgl. in FR XXVII, S. 65 f.). — *W. Sanders* berichtet über »Biblische Verheissung und ökumenische Wirklichkeit – Tagungen zum Thema »Israel« in Schleswig-Holstein«.

Der Artikelteil bringt einen sehr instruktiven Beitrag von *S. Herrmann*: Die Schlüsselfunktion des Alten Testaments im ökumenischen Dialog (S. 109–117). — *N. P. Levinson*: Das »Alte« Testament als Hl. Schrift der Juden (S. 118–124) zeigt vor allem Unmittelbarkeiten zwischen Heiliger Schrift und heutigen Menschheitsfragen (Frieden, Umweltschutz usw.) auf. — *J. Magonet*: Angst und Hoffnung in jüdischer Erfahrung (S. 125–135) lässt schon vom Titel her die Aktualität des behandelten Themas (unter anderem Explikationen über die »Strategien des Überlebens des Judentums«) erkennen (wobei auch auf Witz und Humor rekurriert wird — als Versuche und Möglichkeiten, Herr über Ängste zu werden). — *H. H. Henrix* liefert unter der Überschrift »Der Dialog mit dem Judentum als Aufgabe ökumenischer Theologie« (S. 136–145) einen sachlichen, gut fundierten und belegten Beitrag. — Der Artikel von *H. A. Fischer-Barnicol*, »Wortwechsel oder Gespräch? Bedenken zur Begegnung der Kirche mit dem Islam« (S. 146–162) dürfte vor allem unter Gesichtspunkten einer stets und auf allen Seiten zu tätigen, insgesamt immer wichtiger werdenden *Selbstkritik* zu bedenken sein.

O. K.

18 Aus unserer Arbeit

I Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen* in Israel (Nahariyya)**

In der letzten Jahresfolge des FR konnte über die Gründung des Altenwohnheims in Israel für die obengenannte Gruppe berichtet werden**, die überwiegend katholische Frauen umfasst, die wegen der Rettung von jüdischen Kindern und Männern in der NS-Zeit in Polen selber Verfolgung durchzustehen hatten. Sie kamen nach dem Krieg mit den von ihnen Geretteten nach Israel und bedürfen nun im Alter dringend einer Geborgenheit. Eine in besonderer Weise geschaffene Kooperation mit dem Heim, deren Träger ein gemeinnütziger Verein ist*, ermöglichte die Gründung des Heimes. Auch sind damit verbundene Formalitäten gut gelaufen. Sie brauchten aber Zeit, auch im Zusammenhang mit den innenpolitischen Umständen in Israel, die jeden noch stärker belasten als ohnehin. Mittlerweile wurden Baugenehmigungen für die noch erforderliche Renovation des Hauses erteilt. Zur maximalen Ausnutzung des Raumes in diesem schönen Haus, das in einem ausgesprochenen Wohngebiet liegt, waren für An- und Umbauten Sondergenehmigungen erforderlich. Dabei freut es uns zu berichten, dass das israelische Sozialministerium, Abteilung Altenpflege, wohlwollend alle Pläne unterstützte und Anregungen gibt. Darüber hinaus hat das Sozialministerium in Zusammenarbeit mit dem staatlichen Sozialamt das Heim als »case study« vorgeschlagen. Es ist dies das erste Heim dieser Art in Israel. Dafür ist dem Sozialministerium sehr zu danken.

Die Renovation ist im Gang, und die den Einzug ersiehenden Bewohner werden im Sommer einziehen können. Ausser dem in Aussicht genommenen Personal ist Ende Februar bereits ein junger Deutscher angekommen, der den Bewohnern in besonderer Weise seine Dienste leihen wird. Er berichtete kurz nach seiner Ankunft über seine allerersten Eindrücke:

»Ich heisse Peter Berstermann, bin 23 Jahre alt, von Beruf Heimerzieher. Ich bin als Militärdienstverweigerer anerkannt und leiste nun im »Altenwohnheim Gertrud Luckner« einen 18monatigen Versöhnungsdienst. Dadurch bin ich von der Ableistung des internationalen Zivildienstes befreit worden.

Bereits zwei Tage nach meiner Ankunft in Israel hatte ich die Freude, an einer 5tägigen Sinaifahrt teilzunehmen. Diese Fahrt wurde von dem Karmelitenkloster »Stella Maris« in Haifa organisiert, da sich eine Gruppe spanischer Mönche zu einem Studienjahr in »Stella Maris« aufhält. Ausserdem nahm noch eine Gruppe von Juden teil, so kam eine christlich-jüdische Begegnung zustande.

Anlässlich einer Berlin-Ausstellung mit dem Thema »Berlin – eine Stadt auf der Suche nach der Zukunft« und einem anschliessenden Empfang des Botschafters der Bundesrepublik Deutschland in Israel, Herrn Dr. Per Fischer, hatte ich Gelegenheit, diesen persönlich kennenzulernen. Ich möchte meinen Dank an dieser Stelle bekräftigen. Auch konnte ich einige Mitglieder von dem Trägerverein des Altenwohnheims kennenlernen. Inzwischen nehme ich an einem Ulpan (= Intensiv-Sprachkurs) teil, um die Landessprache, Iwrit, zu lernen. Ich wohne schon in dem Haus in Nahariyya. Es hat mir gleich sehr gut gefallen. Ich meine, dass es als Altenheim sehr geeignet ist.

* 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.)

** Vgl. in FR XXVII/1975, S. 147 ff.



Bei einem Blitzbesuch in Israel konnte ich am 25. 1. 1977 das Haus besuchen¹. Von der an der Rückseite des Hauses gelegenen überdachten Terrasse geht der Blick weit über das Mittelmeer; nach links gen Rosh Hanikra, den 7 km nördlich liegenden weissen Klippen, an der Grenze zum Libanon, nach rechts zur Bucht nach Haifa. – Am Strand entlang ist der Bau einer Promenade geplant, die bis nach Shave Zion führen soll (etwa 1/2 Stunde Weg).

Shave Zion², eine Gründung von Juden aus Rexingen (Wrtbg.), die in Israel den ersten Moshav aufgebaut haben. Heute mit einem Feriencenter und einem Mosaikfussboden einer frühchristlichen Kirche.

Ich bin sehr froh, dass ich hier in diesem Heim arbeiten kann. Dieser Versöhnungsdienst bietet für junge Leute aus der Bundesrepublik Deutschland gute Möglichkeiten. Man kann gewiss nicht erreichen, dass die Bewohner ihre Vergangenheit vergessen, aber man kann mit ihnen sprechen. Das Heim in Nahariyya kann eine geeignete Stätte der Begegnung werden.«

Für die eingegangenen Spenden und die uns damit gegebene grosse Hilfe danken wir sehr herzlich.

Frau Jünemann³ ist im Frühjahr 1977 von ihrem 14. Besuch in Israel zurückgekommen. Sie hat das Haus auch wieder – und mit einigen künftigen Bewohnern – besucht. Sobald das Heim im Sommer bewohnt sein wird, wird sie weiteren Kontakt mit den Bewohnern aufnehmen und ist nach wie vor bereit, Kontakt mit diesen zu vermitteln.³ 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 bitte an:

Deutscher Caritasverband, 7800 Freiburg i. Br.

Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 7926

Mit Vermerk: ALTERSHEIM ISRAEL

¹ Aufnahme von Anne Jünemann.

² Shave Zion = Heimkehrer nach Zion.

³ Vgl. FR XXVII/1975, S. 149.

Gertrud Luckner

II Grundsteinlegung, Haifa, 24. 1. 1977

Der Anlass für einen Blitzbesuch im Januar 1977 war die Einladung von der Israel Medical Association Central Committee zur offiziellen Grundsteinlegung des neuen Gebäudes im militärischen Erholungsheim in Haifa¹, das

¹ Vgl. dazu o. S. 72: Ausflug zum »Guten Zaun«; s. o.: Besuch des Altenwohnheims.

u. a. die physiotherapeutische Abteilung und die medizinische Station enthalten wird. Im Jom-Kippur-Krieg hat eine sehr grosse Zahl junger Soldaten Glieder eingebüsst. Rehabilitation und Beschäftigungstherapie sind äusserst dringlich, damit diese jungen Familienväter für ihre Familien Sorge tragen können. Es ist dem Deutschen Caritasverband, besonders seinem Präsidenten Msgr. Dr. Hüssler, zu verdanken, dass ich im Januar 1974 in Israel ein geeignetes Objekt suchen durfte, einen Ausdruck der Anteilnahme und Hilfe durch Caritas zu ermöglichen. Das Recuperation Home (Civil Committee for the Soldiers Medical Recreation Centre) am Karmelabhang in schöner, gesunder Lage bot sich an. Medizinische Betreuung und Unterhaltskosten gelten als gesichert. Ursprünglich in der Mandatszeit 1937 als Mädchengymnasium von der St. Luke's Church vom anglikanischen Bischof von Portsmouth gegründet, ist es seit 1950 ein Erholungsheim für Soldaten. Der Träger für dieses Objekt der Caritas ist die oben genannte Israel Medical Association, eine seit 1912 bestehende öffentliche freiwillige ärztliche Fachorganisation. Neben der deutschen Caritas beteiligten sich einige europäische Caritasverbände und ein privater Spender. Ein aus amerikanischen Mitteln finanziertes Schwimmbassin ist vorhanden.



Die Grundsteinlegung war mit einer eindrucksvollen Feier verbunden, besonders bewegend waren die Gesichter der jungen Soldaten.

Aus der Ansprache von Dr. *Ram Yishai*, Präsident der Israel Medical Association:

«... Zu unserem Leidwesen sind wir, unterschiedlich von anderen Ländern, die mit ihren Nachbarn in Ruhe und Frieden leben können, mit Kriegen übersättigt. Jeder Krieg, ganz gleich, welches sein Ausgang ist, hinterlässt menschliche Tragödien, die junge Menschen zwingen, mit ihren Verwundungen viele Jahre hindurch und manchmal sogar ihr ganzes Leben lang fertig zu werden.

Die Erstellung dieses Gebäudes mitsamt seinem Institut ist für die Invaliden, für welche der Krieg noch nicht beendet ist, ein ungeheurer Beitrag zur Erleichterung ihres Lebens- und Rehabilitationsprozesses. Darum sind wir Zahal und allen Spendern, die den Bau ermöglicht haben, unseren Dank schuldig. Bei dieser Gelegenheit erlaube ich mir, der Caritas und Frau Dr. Luckner unseren warmen und herzlichen Dank auszusprechen...»

Was mich betrifft, so danke ich von ganzem Herzen, dass ich dieser für mich unvergesslichen Feier beiwohnen durfte. Auf den mir ausgesprochenen Dank möchte ich erwidern, dass *ich* zu danken habe, überhaupt und für die mir in diesen Tagen überreich zuteil gewordene Güte. Möge das Haus gut heranwachsen und eine gesegnete Stätte des Heilens werden.

G. L.

III Echo von seiten der jüdischen Wissenschaft

Mit grosser Überraschung und Freude empfang ich von Professor Alfred Gottschalk, dem Präsidenten des *Hebrew Union College-Institute of Religion*¹, Cincinnati-New York-Jerusalem, am 5. 1. 1977 aus Cincinnati/Ohio die folgende (aus dem Englischen übersetzte) Mitteilung:

»Dear Miss Luckner: Im Auftrag der Fakultät und des Senats des Hebrew Union College-Jewish Institute of Religion darf ich Ihnen vom Beschluss Kenntnis geben, Ihnen den Grad des »Doctor of Humane Letters, honoris causa« zu verleihen. Dieser Grad wird bei den allgemeinen Promovierungen in New York am Sonntag, 5. Juni 1977, verliehen.

Es wird uns freuen, von Ihnen zu hören, dass Sie diese Auszeichnung annehmen. Sie wird Ihnen verliehen für Ihre hervorragenden humanen Bemühungen, den Mut und die Entschlossenheit, womit Sie Ihr Schicksal mit dem unseres Volkes verbunden haben. Wir möchten, dass Sie als unser Gast reisen und auch in New York einige Tage unser Gast sind. Ich freue mich, von Ihnen zu hören.

Ihr ergebener *Alfred Gottschalk*, Präsident.«

*

Mit besonderer Bewegung nehme ich diese Auszeichnung an. Sie macht mich zur Alumna dieser Hochschule, an der der verehrungswürdige Dr. Leo Baeck – bis 1943 der letzte Rabbiner in Berlin – nach 1945 wirkte. In Dankbarkeit nehme ich sie auch stellvertretend für die an, die in den NS-Jahren sich mit an der Hilfe für die Verfolgten beteiligten. Ohne sie wäre meine Hilfstätigkeit nicht möglich gewesen. Ebenso gedenke ich derer, die aus den Verfolgungsjahren erwachsene Rundbriefarbeit mittrugen, insbesondere: Karl Thieme², Karlheinz Schmidhüs³, Msgr. Joerger⁴, Hans Lukaschek⁵. Gertrud Luckner

¹ Liberale Rabbiner-Hochschule Nordamerikas.

² † 26. 7. 1963. ³ † 21. 2. 1972. ⁴ † 4. 11. 1958. ⁵ † 26. 1. 1960.

IV Letzter Gruss von Julius Kardinal Döpfner

Die folgenden Worte sind einem Schreiben vom 7. Juli 1976 entnommen, kurz vor dem erschütternden Hinscheiden von Kardinal Döpfner am 24. Juli 1976. Ihr Inhalt beinhaltet zugleich den Dank, den wir Kardinal Döpfner schulden für sein immer wieder geschenktes volles Verständnis und alle Ermutigung, Jahre hindurch:

»... Sie haben mir freundlicherweise wieder die neue Folge des Freiburger Rundbriefs vorgelegt. Haben Sie besten Dank dafür. Die Fülle von Beiträgen führt uns erneut in den Geist des Judentums ein und macht deutlich, wie unerlässlich es als Verständnishorizont für unseren christlichen Glauben ist... Ich verbinde damit auch meinen aufrichtigen Dank für Ihren unermüdlichen Einsatz für eine christlich-jüdische Begegnung, wie sie gerade im Arbeitskreis auf so hohem Niveau stattfindet...«

V Dank des Freiburger Rundbriefs

Wir schulden Frau Dr. *Angela von Kries*, Jerusalem, für ihre ausgezeichneten Übersetzungsarbeiten schwieriger Artikel aus dem Hebräischen ins Deutsche grossen Dank. Zu ihrer Promotion im Juli 1976 gratulieren wir.

Sie erhielt den Doktorgrad der Philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität zu München für ihre Dissertation: »Zur Erforschung der Jüdischen Liturgie innerhalb der Wissenschaft des Judentums.«

Wir sind sehr dankbar, dass Frau Dr. von Kries uns bei dieser fachmännischen Arbeit auch weiterhin helfen wird.

*

Es freut uns, mitzuteilen, dass Herr dipl.-theol. Hansjörg Rasch als Mitarbeiter beim Freiburger Rundbrief eingetreten ist.

19 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

- Rainer Albertz: Welterschöpfung und Menschenschöpfung. Untersucht bei Deuteronesaja, Hiob u. i. d. Psalmen
*Jürg. Becker / H. Conzelmann / Gerh. Friedrich:*¹⁴ D. Briefe a. d. Gal, Eph, Phil, Kol, Thess u. Phm.
Rich. Victor Bergren: The Prophets and the Law
Elementar-Bibel, Teil 3: Geschichten v. Königen in Israel. Ausgew. Anneliese Pokrandt, illustr. Reinh. Herrmann
Rudolf Bultmann: D. 2. Brief a. d. Kor
Bernhard Casper (Hrsg.): Des Menschen Frage nach Gott
J. L. Crenshaw / John T. Willis (Hrsg.): Essays in Old Testament Ethics
O. Cullmann: Der johanneische Kreis. S. Platz im Spätjudentum, i. d. Jüngerschaft Jesu u. im Urchristentum
Gg. Fohrer: Die Propheten d. frühen 6. Jh., Bd. 3. D. Proph. um d. Mitte d. 6. Jh., Bd. 4. D. Proph. d. ausgeh. 6. u. 5. Jh., Bd. 5
Joh. Friedrich / Wolfg. Pöhlmann / P. Stuhlmacher (Hrsg.): Rechtfertigung. Festschr. f. E. Käsemann
H. Lev. Goldschmidt / Meinr. Limbeck: Heilvoller Verrat? Judas im NT
P. Gordan: Es ist d. Herr. 12 Betrachtungen zu Bildern d. Stuttg. Psalters
Monika K. Hellwig: Catholic Response, The Christian Eucharist in Relation to Jewish Worship in: Jewish Catholic Dialogue [s. u. IIa]
M. Hengel: D. Sohn Gottes. D. Entstehung d. Christologie u. d. jüd.-hellen. Religionsgeschichte
Otfr. Hofius: D. Christushymnus Phil 2, 6–11. Untersuchungen z. Gestalt u. Aussage e. urchr. Psalms
Joachim Illies (Hrsg.): Brudermord. Z. Mythos von Kain u. Abel
Joachim Jeremias / Aug. Strobel: D. Briefe an Tim u. Tit. D. Brief an d. Hebr
K. Kertelge (Hrsg.): Rückfrage n. Jesus. (Quaestiones disputatae 63)
Franklin Littell: The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians to Understand the Jewish Experience [s. u. Ib, IIa, III]
Wilhelm Maas: Unveränderlichkeit Gottes. Z. Verhältnis v. griech.-phil. u. chr. Gotteslehre
K. H. Miskotte: Biblisches Abc. Wider das unbiblische Bibellesen
F. Mussner: Theologie d. Freiheit n. Paulus
Ders.: Christliche Identität in der Sicht d. NT [s. u. IIa]
J. Neusner (Hrsg.): Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults [s. u. Ib, IIa]
Henning Paulsen: Überlieferung u. Auslegg. in Röm 8
P. Schäfer: Rivalität zwischen Engeln und Menschen [s. u. Ib]
W. Schatz: Gen 14
R. Schatz-Uffenheimer: Aus: Messianismus u. Utopie bei Abraham I. Kook [s. u. Ib]
K. H. Schelkle: Theologie des NT, Bd. IV/1
H. H. Schmid: Altorientalische Welt in der atl. Theologie
Chr. Schütz: Verborgeneheit Gottes. M. Bubers Werk
Cl. Thoma (Hrsg.): Zukunft in d. Gegenwart [s. u. Ib, IIa]
Paul Winter: On the Trial of Jesus. Edited by T. A. Burkill and Geza Vermes
E. Zenger / Rupert Bösward: Durchkreuztes Leben. Besinnung auf Hiob

Ib Jüdische Geschichte und Judentum

- Alexander Altmann: Moses Mendelssohn. Biographic. Study
Gerson Appel: A Philosophy of Mizvot. Relig.-Ethic. Concepts of Judaism
Hans I. Bach: Jacob Bernays. Abhdlg. d. Leo Baed Institute 30
The Book of Ben Sira
H. Binder: Kafka in neuer Sicht
David J. Bleich: Providence in the Philosophy of Gersonides
Annie David: Von d. Juden in Dtschld. 1600–1870. Bildbericht
A. Drabek / Wolfg. Häusler / Kurt Schubert / Karl Stuhl-pfarrer / Nikol. Vielmetti: D. Österreichische Judentum

Seite

76

76

77

77

77

78

79

80

80

81

82

82

83

84

85

76

85

117

91

86

86

137

119

88

108

89

US 2

89

90

91

122

92

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

94

- F. v. Hammerstein (Hrsg.):* Von Vorurteilen z. Verständnis. Z. jüd.-chr. Dialog [s. u. II, IIa, IIb]
Martin Hauser: Auf d. Heimweg. Aus d. Tagebüchern e. dt. Juden 1929–1945
Joseph Heinemann / J. J. Petuchowski (Hrsg.): Literature of the Synagogue
Hans Kühner: D. Antisemitismus d. Kirche
F. Littell: The Crucifixion of the Jews [s. u. Ia, IIa, III]
Cecile Lowenthal-Hensel (Hrsg.): Mendelssohn-Studien
Louis Jacobs: Theology in the Responsa
Günter Marwedel: D. Privilegien d. Juden in Altona
A. Mombert: Briefe an Friedr. K. Benndorf
W. E. Mosse / A. Paucker (Hrsg.): Juden im Wilhelminischen Dtschld. 1890–1914. Sammelbd.
Pnina Navé: Du, unser Vater. Jüd. Gebete f. Christen
Jacob Neusner (Hrsg.): Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults [s. u. IIa, Ia]
J.-H. Niggemeyer: Beschwörungsformeln aus d. Buch der Geheimnisse
J. J. Petuchowski (Hrsg.): New Perspectives on Abraham Geiger
Ders.: Beten im Judentum
Léon Poliakov: Gesch. d. Antisemitismus Bd. 1: V. d. Antike bis zu d. Kreuzzügen
G. Sed-Rajna: Azriel de Gerona. Commentaire sur la liturgie quotidienne
Peter Schäfer: Rivalität zwischen Engeln und Menschen [s. u. Ia]
R. Schatz-Uffenheimer: Aus: Messianismus u. Utopie bei A. I. Kook [s. u. Ia]
Gershom Scholem: Sabbatai Sevi, the Mystical Messiah 1626–1676
Menahem Stern: Greek and Latin Authors on Jews and Judaism
Joh. Theisohn: D. auserwählte Richter. Z. traditions-gesch. Ort d. Menschensohn-gestalt d. Bilderreden des Aethiopischen Henoch
Cl. Thoma (Hrsg.): Zukunft i. d. Gegenwart [s. u. Ia, IIa]
W. C. v. Unnik (Hrsg.): La littérature juive entre Tenach et Mishna
G. Vermes: Post-Biblical Jewish Studies (Studies in Judaism in Late Antiquity VIII)
R. Weltsch (Hrsg.): Year Book (Leo Baed Institute) XVII, 1972; XVIII, 1973; XIX, 1974; XX, 1975; XXI, 1976
Eric Werner (Hrsg.): Contributions to a Historical Study of Jewish Music

Seite

115

98

99

100

117

101

101

102

102

103

103

119

104

105

106

107

107

108

US 2

108

109

109

122

110

110

111

112

IIa Christlich-jüdische Beziehungen

- J. P. Asmussen / J. Lasso, in Verb. m. C. Colpe (Hrsg.):* Handbuch d. Religionsgeschichte Bd. 1–3 (Übers. aus d. Dänischen)
Concilium 12, 2 Februar 1976
Hans Fischer-Barnicol: D. Ende der Ökumene
Albrecht Goes: Tagwerk
E. Flesseman-van Leer: Christen u. Juden. Bemerkungen zur Studie des Rates der EKD in: Una Sancta 31. Jg. Heft 2. S. 89–172
Ders.: Chr.-Jüd. Begegnung in Jerusalem in: Una Sancta 31. Jg. 1976 Heft 2
H. L. Goldschmidt: Freiheit für den Widerspruch
F. v. Hammerstein (Hrsg.): Von Vorurteilen z. Verständnis. Dokumente z. jüd.-chr. Dialog [s. u. Ib, IIb]
H. H. Henrix: D. Dialog mit d. Judentum als Aufgabe ökum. Theologie in: Una Sancta (s. o. S. 136–145)
S. Herrmann: D. Schlüsselfunktion d. AT im ökum. Dialog in: Una Sancta (s. o. S. 109–117)
Jewish-Catholic Dialogue in: Journal of Ecumenical Studies 13 (1976)
Hans Küng / P. Lapide: Jesus im Widerstreit. Ein jüd.-chr. Dialog
P. Lapide: Ist das nicht Josephs Sohn? Jesus im heutigen Judentum
N. P. Levinson: D. AT als Hl. Schrift der Juden in: Una Sancta 31. Jg. 1976 Heft 2, S. 118–124
Franklin H. Littell: The Crucifixion of the Jews. The Failure of Christians and the Jewish Experience [s. u. Ia, Ib, III]
Erich Lüth: Die Friedensbitte an Israel 1951. Eine Hamburger Initiative

112

136

113

113

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

137

	Seite		Seite
<i>Franz Mussner</i> : Christliche Identität in d. Sicht des NT in: Intern. kath. Zeitschrift <i>Communio</i> (5, 1976) [s. u. Ia]		III Verfolgung und Widerstand	
<i>Jacob Neusner</i> (Hrsg.): Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults NT 2: Early Christianity. 3: Before 70, 4: Judaism After 70, Other Greco-Roman Cults [s. u. Ia, Ib]	137	<i>Dieter Albrecht</i> (Hrsg.): D. kath. Kirche im 3. Reich. Aufsatzsammlung z. Verhältnis v. Papsttum, Episkopat u. dt. Katholiken z. NS 1933–1945	125
<i>W. Sanders</i> : Biblische Verheissung u. ökum. Wirklichkeit. Tagungen z. Thema Israel in Schleswig-Holstein in: <i>Una Sancta</i> 31. Jg. 1976, Heft 2	119	<i>P. Blet</i> / <i>R. A. Graham</i> / <i>Ang. Martini</i> / <i>Burkhardt Schneider</i> † (Hrsg.): Le Saint Siège et les victimes de la Guerre. Janvier-Décembre 1943. Actes et Documents du St. Siège relatifs à la II. Guerre Mondiale. Vol. 9	125
<i>Friedr. Seegenschmiedt</i> (Bearb.): Christen u. Juden, Heft 1 u. 2 (f. ev. Religionsunterricht an Gymnas.)	137	<i>Ernst Hornig</i> †: Breslau 1945	128
<i>J. Schoneveld</i> : The Bible in Israeli Education. A Study of Approaches to the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature [s. u. IV]	121	<i>Hildegard Kattermann</i> : Geschichte u. Schicksale der Lahrer Juden	128
<i>Gerd Stein</i> / <i>E. H. Schallenberg</i> (Hrsg.): Schulbuchanalyse u. Schulbuchkritik. Juden, Judentum u. Staat Israel [s. u. Ib]	60	<i>F. Littell</i> : The Crucifixion of the Jews [s. u. Ia, Ib, IIa]	117
<i>Cl. Thoma</i> (Hrsg.): Zukunft in d. Gegenwart. Wegweisungen in Judentum u. Christentum. Sammelband	121	<i>Manès Sperber</i> : Wie eine Träne im Ozean. Romantriologie	129
<i>W. Trutwin</i> : Licht vom Licht. Religionen in unserer Welt	122	<i>Elie Wiesel</i> : Der Schwur von Kolvillág	130
<i>J. v. Uthmann</i> : Doppelgänger, du bleicher Geselle. Z. Pathologie d. dt.-jüd. Verhältnisses	123	IV Zionismus und Staat Israel	
<i>Una Sancta</i> 31. Jg. 1976, Heft 2, S. 89–172	124	<i>Franz Böhm</i> : D. dt.-israelische Abkommen 1952	131
<i>Eric Werner</i> : The Eucharist in Hebrew Literature during the Apostolic and Postapostolic Epoch in: Jewish-Catholic Dialogue (Aus: Journal of Ecumenical Studies [s. o.])	137	<i>Willy Guggenheim</i> : 30mal Israel	131
I Ib Christlich-jüdische-muslimische Beziehungen		<i>Israel</i> Mappe hrsg. von Puah Menczel-Ben Tovim	133
<i>Concilium</i> 12. Jg. Heft 2 Februar 1976		<i>Jerusalem</i> Mappe (s. o.)	133
<i>H. A. Fischer-Barnicol</i> : Wortwechsel oder Gespräch? Bedenken zur Begegnung d. Kirche mit dem Islam in: <i>Una Sancta</i> 31. Jg. 1976, Heft 2 (S. 146–162)	137	<i>Paul Löffler</i> : Arabische Christen im Nahostkonflikt. Christen im politischen Spannungsfeld	132
<i>F. v. Hammerstein</i> : Von Vorurteilen z. Verständnis [s. u. Ib, IIa]	115	<i>Golda Meir</i> : Mein Leben	134
		<i>Janusz Piekalkiewicz</i> : Geschichte der israelischen Geheimdienste und Kommandounternehmen	135
		<i>J. Schoneveld</i> : The Bible in Israeli Education. A Study of Approaches to the Hebrew Bible and its Teaching in Israeli Educational Literature [s. u. IIa]	136
		<i>G. Stein</i> / <i>E. H. Schallenberg</i> (Hrsg.): Schulbuchanalyse u. Schulbuchkritik. Juden, Judentum u. Staat Israel [s. u. Ib]	121
		<i>Wir wollen Frieden. Bilder u. Gedichte von jüd. u. arab. Kindern aus Israel</i> (bei Herder)	136

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.

20 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXVIII

Standortsangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

I. Aufsätze und Berichte

I/1. Bibel und Theologie

- | | |
|--|-------|
| 1 B Aus einem Kommentar z. 10. Jahrestag von »Nostra aetate«, Nr. 4, Msgr. <i>Charles Moeller</i> [s. u. I/4, I/6, I/II] | Seite |
| 2 Der jüd.-chr. Dialog – eine Herausforderung f. d. Theologie?, <i>Luc Dequeker</i> | 12 |
| 3 Ökumenische Theologie u. Judentum. Gedanken z. Nichtexistenz, Notwendigkeit u. Zukunft eines Dialogs, <i>H. H. Henrix</i> [s. u. I/6] | 13 |
| 9 Versuchung des Glaubens. Zur Kritik des christlichen Antijudaismus. Bibelarbeit über 1 Petrus 2, 5–7, gehalten vor der Landessynode der Ev. Kirche im Rheinland, 14. 1. 1976, <i>Eberhard Bethge D.D.</i> [s. u. I/3, I/6] | 16 |
| | 40 |

I/2. Katechese

- | | |
|---|----|
| 10 Juden u. Judentum im christl. Religionsunterricht Einladung (Einführung z. Tagung), Ev. Akademie Arnoldshain u. Kath. Akadem. Aachen | 43 |
| I Bilanz d. Reformbemühungen, <i>Ingrid Maisch</i> | 44 |
| II »Zielfelderplan f. d. kath. Religionsunterricht« – eine Chance f. d. jüd.-chr. Dialog? <i>Hildegard Gollinger</i> | 46 |

I/3. Jüdische Geschichte und Judentum

- | | |
|---|------|
| Aus: Messianismus u. Utopie bei A. I. Kook, <i>Rivka Schatz-Uffenheimer</i> [s. u. I/5] | US 2 |
| 1 A 10 Jahre kath.-jüd. Beziehungen. Eine Neubestimmung. Ansprache, Rabb. <i>Henry Siegmán</i> [s. u. I/II] | 3 |
| 2 David Flusser z. 60jährigen Geburtstag. Eine fragmentarische Biographie, <i>Clemens Thoma</i> | 27 |
| 5 Was ist der Mensch? Predigt, Rabb. <i>Jehoshua Amir</i> | 29 |

- | | |
|--|-------|
| 7 Partikularismus u. Universalismus aus jüd. Sicht, <i>Shemaryahu Talmon</i> | Seite |
| 8 Offenbarung, Judentum u. Christentum im Denken Franz Rosenzweigs. Bericht <i>Georg Scherer</i> [s. u. I/II] | 36 |
| Zur Bibel, in »Der Ewige«, <i>Franz Rosenzweig</i> | 39 |
| 9 Versuchung des Glaubens. Jüd. Kritik des chr. Antijudaismus. Bibelarbeit über 1 Petr. 2, 5–7, <i>Eberhard Bethge D.D.</i> [s. u. I/1, I/6] | 40 |
| Dt 6, 5, verdeutscht von <i>M. Buber</i> / <i>Fr. Rosenzweig</i> | 45 |
| 14 Die hebräische Bibel in d. israelischen Erziehung u. Bibelpädagogik von <i>J. Schoneveld</i> . Buchbericht. <i>Michael Krupp</i> [s. u. I/10] | 60 |

I/4. Kirche und Synagoge

- | | |
|--|----|
| 1 A Rabb. <i>Henry Siegmán</i> , Synagogue Council of America. 10 Jahre kath.-jüd. Beziehungen. Eine Neubestimmung [s. u. I/3, I/II] | 3 |
| 1 B Zum 10. Jahrestag von »Nostra aetate«, Nr. 4, <i>Charles Moeller</i> [s. u. I/1, I/II] | 12 |

I/5. Ökumene

- | | |
|--|------|
| Aus: Messianismus u. Utopie bei A. I. Kook, <i>Rivka Schatz-Uffenheimer</i> [I/3] | US 2 |
| Ökumenische Theologie u. Judentum. Z. Nichtexistenz, Notwendigkeit u. Zukunft eines Dialogs, <i>H. H. Henrix</i> [s. u. I/1] | 16 |

I/6. Christen und Juden

- | | |
|---|----|
| 1 A 10 Jahre kath.-jüd. Beziehungen [s. u. I/1, I/3, I/4, I/II] | 3 |
| 1 B Zum 10. Jahrestag von »Nostra aetate«, Nr. 4 [s. u. I/1, I/2, I/4] | 12 |
| 3 Ökumenische Theologie u. Judentum, <i>H. H. Henrix</i> [s. u. I/1, I/5] | 16 |
| 4 David Flusser z. 60jährig. Geburtstag, <i>Clemens Thoma</i> [s. u. I/3] | 27 |

	Seite		Seite
6 Zwei Ansprachen		3 Theologie-Studium in Jerusalem	
I Papst Paul VI.: »... Im Geiste der Propheten werden Juden und Christen bereitwillig zusammenarbeiten.« Aus Ansprache, 24. 11. 1976	32	I Studium Biblicum Franciscanum, Wolfgang Elpidius Pax OFM	69
II Mit den Juden von Marseille. Ansprache von Kardinal Etchegaray anlässlich d. Einführung eines neuen Grossrabbiners, 4. 4. 1976, Kardinal Etchegaray		II »Freisemester« im Josefshaus der Abtei Mariae Heimgang 1975/76, Otmar Maas [s. u. IV/6]	70
8 Offenbarung, Judentum u. Christentum im Denken Franz Rosenzweigs. Bericht, Georg Scherer [s. u. I/3, I/II]	32	IV/5. Ökumene	
9 Versuchung des Glaubens. Zur Kritik d. chr. Antijudaismus. Bibelarbeit üb. 1 Petr. 2, 5–7, Eberhard Bethge D.D. [s. u. I/1, I/3]	36	5 Neve Schalom. Begegnungsstätte für Juden, Christen und Muslimen	73
11 Die hebräische Bibel im puritanischen Neuengland. Vortrag David Rudavsky [I/II]	40	IV/6. Christen und Juden	
12 Im Gespräch mit Juden u. mit Israel, Albert J. Rasker	51	1 10 Jahre Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel, J. Schoneveld [s. u. IV/1, IV/11]	65
I/9. Sühne und Wiedergutmachung	53	2 Konferenz des JCCJ Juni 1976 in Jerusalem: Israel, Bedeutung u. Wirklichkeit	68
Reinhold Schneider, aus: Requiem	12	3 Theologiestudium in Jerusalem	
I/10. Staat Israel		I Studium Biblicum Franciscanum, W. E. Pax [s. u. IV/1]	69
13 Die Haltung Israels gegenüber Staat, Land und Volk, Rabb. André Neher	56	II »Freisemester« im Josefshaus der Abtei Mariae Heimgang, Otmar Maas [s. u. IV/1]	70
14 Die hebräische Bibel in d. isr. Erziehung u. Bibelpädagogik von J. (Coos) Schoneveld. Buchbericht, Michael Krupp [s. u. I/3]	60	6 Zu Ehren Martin Bubers	74
I/II. Tagungen		IV/10. Staat Israel	
1 A 10 Jahre kath.-jüd. Beziehungen, Rabb. Siegman [s. u. I/1, I/3, I/4, I/6]	3	4 »Gute Zäune« schaffen gute Nachbarn	
1 B Zum 10. Jahrestag von »Nostra aetate«, Nr. 4, Msgr. Charles Moeller [s. u. I/1, I/4, I/6]	12	I Israels »Gute-Zäune«-Politik gegenüber dem Libanon	71
8 Offenbarung, Judentum u. Christentum im Denken Franz Rosenzweigs. Bericht, Georg Scherer [s. u. I/3, I/6]	36	IV/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	
10 I Juden u. Judentum im chr. Religionsunterricht. Bilanz der Reformbemühungen, Ingrid Maisch	44	1 10 Jahre Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel, J. Schoneveld [s. u. IV/1, IV/6]	65
11 Die hebräische Bibel im puritanischen Neuengland. Vortrag anlässlich 200jährig. Jubiläums der USA, David Rudavsky [s. u. I/6]	51	IV/14. Juden und Araber	
III. Aussprache		4 »Gute Zäune« schaffen gute Nachbarn	71
Replik an David Flusser, Johannes M. Oesterreicher	63	Fotos von einem Ausflug am 23. 1. 1977 zum »Guten Zaun«	72
IV. Rundschau		II 12 Libanesinnen lernen Iwrit im Ulpan Chanita	73
IV/1. Bibel und Theologie		III Libanesen besuchen Jerusalem mit Hilferuf an Papst Paul VI.	73
1 10 Jahre Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel, J. Schoneveld [s. u. IV/6, IV/11]	65	VI. In memoriam	
		Zum Gedenken an Pfarrer i. R. Adolf Freudenberg. Ansprache am 12. 1. 1977 in der ev. Kirche Bad Vilbel-Heilsberg, Pfarrer Martin Stöhr	74
		IV Letzter Gruss von Jul. Kard. Döpfner	139
		VII. Aus unserer Arbeit	
		VII/6. Christen und Juden	
		II Grundsteinlegung, Haifa, 24. 1. 1977	138
		VII/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	
		I Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)	138
		V Dank des FR	139

21 Personenregister Jahrgang XXVIII*

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.

Abel (Habel, AT) 35, 85, 111	Adenauer, Konrad 99, 118 f., 131, 134	Agus, Jacob B. 5	Albrecht, Dieter 125
Abbahu, Rabbi 121	Adler, Alfred 129	Ahrens, Erich 111	Alexander-Crompton, Mary 101
Abraham (AT) 10, 14 f., 24, 31, 61 f., 76, 89, 114, 120	Adler, Israel 112	Ajamian, Erzbischof, arm.-orth. 67	Alexander von Aphrodisias 97
Adam (AT) 35, 82, 120	Adler-Rudel, Shalom 111 f.	Akiba, Rabbi 58, 64, 121	Al-Gali, Schalom 73
Adams, Hannah 52	Adorno, Theodor W. 88	Albertz, Rainer 76	Allerhand, Jacob J. 106

* Für »IMMANUEL« werden später separate Register hergestellt.

- Allon, Yigal 133
 Altmann, Alexander 94, 101, 111
 Ambrosius von Mailand 100
 Amir, Jehoshua 29, 36, 38 f.
 Amos (AT) 61, 80, 90
 Angles, Iginio 112
 Apio 109
 Appel, Gerson 94 f.
 Apulejus 110
 Aretin, Karl Otmar Freiherr v. 125
 Ariadne 83
 Aristoteles 97
 Aschkenasi, Eliezer, Rabbiner 24
 Aschkenasi, Isaak Luria 109
 Aseneth (AT) 110
 Askenasy, Rabbiner 42
 Asmussen, J. P. 112
 Asriel 130 f.¹
 Augustinus 40
 Azriel von Geron 107 f.
- Bach, Hans I. 95
 Bach, Johann Sebastian 113
 Bacharach, Jair Chajim, Rabbiner 24
 Baeck, Leo, Rabbiner 42, 47, 65, 92, 111, 118, 139
 Balaam (AT) 53
 Balthasar, Hans Urs v. 91
 Bamberger, S. 48
 Bar, Ruth 133
 Bar-Kochba, Simeon 58
 Barrabas (NT) 93
 Bartenoura, Obadia, Rabbi 58
 Barth, Karl 4, 13, 16 ff., 20, 23, 27, 64, 133
 Baruch (AT) 110
 Baumgarten, Albert 120
 Baumgarten, Sigmund Jakob 101
 Baumgartner, Walter 89
 Bea, Augustin SJ, Kardinal 10
 Becker, Joseph 125
 Becker, Jürgen 76
 Bein, Alex 111
 Ben Chorin, Schalom 70
 Ben Dosa, Haninah 111
 Ben Gerson (Gersonides) 97 f.
 Ben-Gurion, David 60, 99, 118, 135
 Ben Hananiah, Joshua 121
 Ben Israel, Menasse, Rabbi 106
 Benjamin, Walter 112
 Benndorf, Friedrich Kurt 102
 Ben Sakkai, Jochanan, Rabbi 58
 Ben Sira s. u. Jesus Sirach
 Ben-Zakkai, Jochanan, Rabbi s. u. Ben Sakkai
 Benz, Richard 102
 Bergheim, Hans-Arnold 83
 Bergman, Elsa 111
 Bergman, S. Hugo 111
 Bergner, Karlhermann 59
 Bergren, Richard Victor 77
 Berkhof, Hendrik 56
 Bernays, Isaac 95
 Bernays, Jacob 95 f.
 Berrigan, Daniel 8
 Berstermann, Peter 138
 Bethge, Eberhard 40
 Betz, Otto 24
 Beutler, Johannes SJ 45
 Bickerman, Elias 120
 Bilderdijk, Willem 54, 56
 Billerbeck, Paul 108
 Binder, Hartmut 96 f.
 Birnbaum, Eduard 112
 Biser, Eugen 91
 Bismarck, Klaus von 27
 Bismarck, Otto Fürst v. 96
- Black, Matthew 110
 Blank, Sheldon 79
 Blankenstein, Baron v. 112
 Blau, Bruno 128, 138
 Blau, Ludwig 105
 Bleeker, Jouco C. 34
 Bleich, David J. 97
 Blet, Pierre 125
 Blidstein, Gerald 9
 Blumenkranz, Bernhard 40
 Blumenthal, David R. 108
 Blumenwitz, Klaus 131
 Böhm, Franz 131
 Böswald, Rupert 94
 Bogaert, Pierre M. 13, 110
 Bokser, Baruch 121
 Bonhoeffer, Dietrich 43, 63 f.
 Bonhoeffer, Emmi 13
 Books, Sabra 136
 Bousset, Wilhelm 108
 Boyd, Alexander 101
 Bradford, William 51
 Bradstreet, Dudley 52
 Brandt, Willy 134
 Brassloff, Fritz 68
 Braude, William 121
 Brocke, Edna 97
 Brocke, Michael 50, 80, 83, 94, 96, 98, 101, 109 ff., 121
 Brod, Max 97
 Broyce, Mary 121
 Brunner, Robert 27
 Buber, Martin 23, 29, 34, 42, 45, 47, 56, 59, 64, 74, 79, 91, 102, 111 f., 113 f., 121, 124
 Bultmann, Rudolf 77 f., 85
 Bunsen, J. C. v. 95
 Burchard, Christoph 110
 Burckhardt, Carl J. 113
 Burkill, T. A. 119
 Burrow, Millar 79
 Burzio, Giuseppe 126 f.
 Buse, Adolf 43
- Calvin, Johannes 55
 Carossa, Hans 102, 113
 Casper, Bernhard 13, 36 ff., 78
 Cecil, L. 103
 Celan, Paul 38
 Cham (AT) 120
 Chamberlain, Houston Stewart 111
 Chasan, Jaffa 73
 Chouraqui, André 32
 Cicero 109
 Coccejus, Johann 53
 Cohen, Arthur A. 23
 Cohen, Gerson D. 111
 Cohen, Hermann 38, 111
 Cohn, Hertha 111
 Colpe, Carsten 112
 Conzelmann, Hans 76
 Costa, Isaak da 54, 56
 Crenshaw, James L. 79
 Croner, Helga 3, 20, 36
 Cullmann, Oskar 77, 80
 Cyrill von Alexandria 100
- Daia, Maximin 121
 Dajan, Moshe 135
 Daleh, Boutros 74
 Daniel (AT) 110, 125
 Daniélou, Jean 120
 Dante, Alighieri 33
 David (AT) 51, 58, 77
 David, Annie 98
 Davies, Alan 21
 Degner, Helmut 134
 Dehandschutter, B. 110
 Delcor, Mathieu 110
 Demann, Paul NDS 13, 27
 Demetrios 120
 Dequeker, Luc 13
- Dietrich, Gabriele 24
 Dietze, Herta 128
 Dinkler, Erich 77 f.
 Diodorus 109
 Dirks, Walter 27
 Döpfner, Julius, Kardinal, Erzbischof 118, 139
 Doeve, J. W. 110
 Dohm, Christian Wilhelm 101, 103
 Dositheus 121
 Dostojewski, Fedor M. 130
 Drabek, Anna 98
 Dubois, Marcel (Jacques) OP 68 f.
 Dudley, William 52
 Eckert, Willehad Paul OP 7, 14, 17, 19, 21, 23, 25 f., 36, 44, 46, 135
 Edom (AT) 58
 Ehimshelawitch, Jizchakk 135
 Ehninger, Georg 133
 Ehrenberg, Rudolf 22
 Ehrlich, Ernst L. 23 f., 36, 38, 92, 95, 102 f., 109, 125, 127
 Eichmann, Adolf, SS-Obersturmbannführ. 28, 85, 135 f.
 Einstein, Albert 112
 Elchinger, Léon Arthur, Bischof 103 f.
 Elia ben Salomo, Gaon v. Wilna 58, 106
 Elija (Elias, AT) 108, 120
 Eliot, T. S. 34
 Elisa (AT) 120
 Eloni, Y. 103
 Elvers, Rudolf 101
 Emden, Jacob 24
 Ephraim, Veitel Ephraim 101
 Esra (Ezra, AT) 58, 70, 125
 Etchegaray, Roger, Erzbischof 32
 Eva (AT) 35
 Ezechiel (AT) 80 f., 83
- Feiner, Johannes 26
 Feldman, Louis 121
 Ferdinand der Gütige 27
 Field, Geoffrey G. 111
 Fisch, Harold 7
 Fischer, Per 138
 Fischer-Barnicol, Hans 113, 137
 Flavius Josephus 109, 120 f.
 Flesseman-van Leer, Ellen 4, 56, 137
 Flusser, David 17, 26 ff., 63
 Flusser, Hannah 28
 Foerg, Irmgard 111
 Fohrer, Georg 79 f.
 Fontane, Theodor 113
 Forster, Karl 79
 Fournier, Marie-Hélène 13
 Frank, Ludwig 129
 Fransen, Piet 13
 Frerichs, Ernest 120
 Freud, Sigmund 97
 Freudenberg, Adolf 74 f.
 Friedländer, Albert 44
 Friedrich II., König von Preussen 101
 Friedrich, Gerhard 76
 Friedrich, Johannes 81
 Furger, Franz 22
- Gamm, Hans-Joachim 48
 Gaon von Wilna, s. u. Elia b. Salomo
 Gay, P. 103
 Geense, Adriaan 86
 Geiger, Abraham 105 f.
 Geis, Robert Raphael, Rabbiner 17, 49, 123
 Gerson-Kiwi, Edith 112
- Gersonides (Levi ben Gerschon = RaLBaG), s. u. Ben Gerson
 Gerstein, Kurt 126
 Gesenius, Heinrich Friedrich Wilhelm 52
 Gideon (AT) 51, 83
 Gifford, William 52
 Gilbert, Felix 101
 Goebbels, Josef 127
 Goes, Albrecht 113 f.
 Goethe, Johann Wolfgang v. 103, 111, 113
 Goitein, Schlomo Dov 62
 Goldschmidt, Daniel 111
 Goldschmidt, Hermann Levin 22, 82, 114 f.
 Goldstein, Israel 68
 Goldstein, Jonathan 120
 Goll, Yvan 94
 Gollinger, Hildegard 43, 46
 Gollwitzer, Helmut 79, 81
 Gordan, Paulus OSB 82 f., 114, 130, 136
 Gotto, Klaus 131
 Gottschalk, Alfred 139
 Gradenwitz, Peter 112
 Grässer, Ernst 84
 Graetz, Heinrich 106
 Graham, Robert A. 125
 Grant, Robert M. 121
 Graupe, Heinz Mosche 102
 Green, Martin 97
 Green, William Scott 121
 Greenberg, Gershon 112
 Greive, Hermann 103, 108, 111
 Greshake, Gisbert 88
 Gressmann, Hugo 108
 Gröber, Conrad, Erzbischof 126
 Grözingen, Karl E. 105
 Gross, Otto 97
 Grossmann, Gabriel OP 70
 Grüber, Heinrich 99, 128
 Grünewald, Max 111
 Guardini, Romano 107
 Guggenheim, Willy 131
 Gunning, Johannes Hermanus 54
- Häslar, Alfred A. 114
 Haggai (AT) 81
 Hahn, Ferdinand 77, 85 f.
 Haimberger, Hans v. 101
 Halder, Alois 78
 Halevi, Juda 57, 59
 Hamann Joh. Georg 94
 Hamburger, David 27
 Hamburger, Ernest 112
 Hamburger, Mordechai 27
 Hamm-Brücher, Hildegard 133
 Hammerstein, Franz von 25, 115, 137
 Hamp, Vinzenz 51
 Harrelson, Walter 79
 Harris, James F. 112
 Hauser, Martin 98
 Häusler, Wolfgang 98
 Hectataeus von Abdera 109
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 38, 78
 Hehl, Ulrich v. 125
 Heinemann, Joseph 99 f.
 Heidegger, Martin 37
 Hellwig, Monika K. 17, 137
 Hemker, Elisabeth 68
 Hengel, Martin 24, 81, 83 f.
 Henrich, Hans Hermann 14, 16, 23, 26, 43 f., 46, 107, 124, 137
 Hensel, Fanny 101
 Hensel, Wilhelm 101
 Herder, Joh. Gottfr. v. 94
 Herford, Travers R. 47
 Herodes 109

¹ Imaginärer Name eines einzig Überlebenden des symbolischen Namens der jüdischen Gemeinde von Kolvillág.

- Herodot 109
Herrmann, Reinhard 77
Herrmann, Siegfried 137
Hertzberg, Arthur 8
Herzl, Theodor 7, 134 f.
Heschel, Abraham J. 4, 59, 107
Hess, Moses 111
Heuss, Theodor 99
Hieronymus 100
Higgins, George 6
Hiob (Ijob, AT) 61 f., 76, 79, 94, 97
Hiram (Chiram, AT) 73
Hirsch, Samson Raphael 123
Hirsch, Samuel 112
Hitler, Adolf 28, 41, 102, 118, 124, 126 f.
Hochheimer, Wolfgang 106
Hochhuth, Rolf 125
Hochstaffl, Josef 91 f.
Hoffmann, Banesh 112
Hofius, Otfried 84
Holdhein, Theodor 74
Hoorbeek, Johannes 53
Horkheimer, Max 111
Hornig, Ernst, Altbischof 98, 128
Hosea (Ossee, AT) 40, 42 f., 58, 79 f.
Houtart, François 13
Howard, Samuel 51
Hruby, Kurt 17, 24
Huchet-Bishop, Claire 14, 69
Hüssler, Georg 139
Humboldt, Alexander v. 101
Hussar, Bruno OP 73 f.
Hyatt, David 69
Hyatt, J. Philipp 79
- Ibn Adret, Salomon 101
Idelsohn, Abraham Zwi 112
Ilies, Joachim 85
Ilisar, Yehiel 131 f., 136
Isaac, Jules 13
Isaak (AT) 61 f.
Isenberg, Sheldon 120
Ismael (AT) 58, 121
Isserlein, Israel, Rabbi 101
Isser, Stanley 121
- Jacobi, F. H. 94
Jacobs, Louis 101
Jacobus d. Altere (Zebed. NT) 14, 40, 91
James I., König von England 51
Jannai, R., Rabbi 100
Jaspers, Karl 83
Jastrow, Marcus 106
Jay, Martin 112
Jeremia (AT) 14, 61, 79 ff., 110
Jeremias, Joachim 76, 84, 103
Jesaja (AT) 36, 40, 57, 76, 79 ff., 114, 119 f., 130, 136
Jesús Sirach 96
Jochmann, Werner 103, 111
Joerger, Kuno 139
Jochum, Herbert 44 ff., 48
Johannes (Apk) 83
Johannes (Evangelist) 14 f., 19, 38, 46, 64, 77, 80, 82, 87, 93, 120, 137
Johannes der Täufer 23, 80
Johannes XXIII., Papst 126, 128
Johannes Chrysostomus 40 f., 100
Johnson, Samuel 52
Johnson, Sherman 120
Joseph (AT) 110
Joseph (NT) 116
Josua (AT) 51, 61, 136
Judas (NT) 40
Judas Iskariot 82
Jünemann, Anne 138
Jürgensmeier, Friedhelm 125, 127
- Käsemann, Ernst 81, 85
Kafka, Franz 96 f., 111
Kafka, Georg 75
Kain (AT) 35, 85, 111
Kaiser, Odilo OP 77 f., 80, 84 f., 88, 90, 92, 94, 113, 115 f., 123, 136, 138
Kant, Immanuel 31, 37, 94, 101
Karamasow, Ivan 131
Kastning-Olmesdahl, Ruth 45
Kattermann, Hildegard 128 f.
Katz, Jacob 24
Kauffungen, Kunz v. 99, 119
Kerri, Hanns 125
Kersten, Paul 102
Kertelge, Karl 85 f.
George Khodr, griech.-orth. Metropolit 132
Khuri, Mazal 133
Kierkegaard, Sören 37
Kilian, Rudolf 78
Kinet, Dirk 86, 137
Klappert, Bertold 45
Klein, Charlotte NDS 16, 21
Klein, Günter 20, 81
Klemens XIII., Papst 43
Klinger, E. 27
Koester, Helmut 119
Kohlbrügge, Hermann Friedrich 54 f.
Konrad, Joachim 45, 128
Konstantin d. Gr. 54
Kook (Kuk), Abraham Isaak, Oberrabbiner US 2, 9, 24, 102, 122 f.
Koopmans, Jan 55
Kortzfleisch, Siegfried von 17, 21 f.
Kovacs, Brian 79
Kracauer, Siegfried 112
Kraft, Robert 121
Kraus, Hans Joachim 27
Kremers, Heinz 44 f., 122
Kreutzberger, Max 111
Kries, Angela v. 139
Krochmal, Nachman 9
Kroon, K. H. 55
Krupp, Michael 60, 70
Kühner, Hans 100
Kümmel, Werner Georg 19
Küng, Hans 83, 115 f.
Kürzinger, Josef 51
Küstermeier, Rudolf 118 f.
Kuh, Anton 97
Kuss, Otto 81
Kwiet, Konrad 112
Kyros, König 58, 110
- Landes, David S. 111
Lang, Paul 122
Lapide, Pinchas E. 45, 83, 115 ff.
Lasker, Eduard 112
Lassoe, J. 112
Lauer, Simon 122
Lavater, Joh. Kaspar 94
Lehmann, James H. 112
Leiber, Robert 125
Leibniz, Gottfried Wilhelm v. 101
Leibowitz, Nehama 62
Lemerminier, Geneviève 13
Lengsfeld, Peter 16, 17
Lentzen-Deis, Fritzleo 86
Lessing, Gotthold Ephraim 94, 101
Levi, Aaron ha, Rabbi 95
Levine, Baruch 120
Levine, Lee 121
Levinson, Nathan Peter, Rabbiner 17, 19 ff., 69, 137
Levy, Josef 73
Levy, M. A. 106
Lewy, Hans 28, 109
- Liebeschütz, Hans 111 f.
Lightstone, Jack 121
Limbeck, Meinrad 26, 65, 82
Littell, Franklin H. 117
Löffler, Paul 132
Lohfink, Gerhard 88
Lohfink, Norbert SJ 17
Lohmeyer, E. 84
Loneran, Bernard 86
Lovsky, Ferdinand 13, 33
Lowenstein, S. M. 112
Lowenthal-Hensel, Cecile 101
Luckner, Gertrud 72, 74 f., 99, 107, 112, 126, 128, 131, 138 f.
Ludwig IX., König v. Frkr. 57
Lüth, Erich 118 f.
Lukas, Evangelist 33, 79, 82, 93, 119 f., 137
Lukaschek, Hans 139
Lukrez 95
Luther, Martin 19
Luzzato, Moses Hayyim 58
- Maas, Otmar 71
Maas, Wilhelm 91 f.
Maass, Hans-Joachim 134
Macaulays, Thomas 52
MacLeod, C. 136
Maglione, Kardinal 126
Magonet, Jonathan 137
Mahler, Gustav 112
Maimonides, Moses s. u. Moses Maimonides
Maier, Hans 131
Maier, Johann 16, 24, 27, 47, 104, 122 f.
Maisch, Ingrid 43 f.
Maleachi (AT) 35, 81, 91
Malebranche, Nicolas de 29
Manetho 109
Mann, Thomas 113
Maor, Harry 23 f.
Marcel, Gabriel 38
Margalioth, Mordecai 104 f.
Maria s. u. Mirjam (Miriam) (NT) 54, 83, 132
Maritain, Jacques 6
Markus, Evangelist 82, 93, 119
Martin-Achard, R. 89
Martini, Angelo 125
Marquardt, Friedrich-Wilhelm 17 f., 20 f., 27, 81
Marwedel, Günter 102
Marx, Karl 111, 124
Masaryk, Thomas 28
Matenko, Percy 112
Mather, Cotton 51 f.
Matthäus, Evangelist 14, 19, 46 f., 49, 82, 93
May, Herbert 79
Mayer, Michael A. 105
Mayer, Reinhold 48, 94
McCarthy, Dennis J. 79
Meeks, Wayne 120
Meir, Golda 40, 133 ff.
Meir, Rabbi v. Rothenburg 101
Me'iri, Menachem ha, Rabbi 9, 24
Melchisedek (AT) 89
Mencken, H. L. 52
Menczel, J. S. 133
Menczel, Puah 133
Mendelssohn, Georg Benjamin 101
Mendelssohn, Josef 101
Mendelssohn, Moses 9, 60, 94, 101, 111
Mendelssohn-Bartholdy, Felix 101
Mendelssohn-Bartholdy, Karl 101
Metzger, Mendel 107
Meyer, Heinrich Aug. Wilh. 77
Micha (AT) 35 f., 81
Michaelis-Stern, Eva 111
- Michel, Otto 84
Miskotte, Kornelis Heiko 55 f., 63, 86
Misrahi, Robert 24
Modena, Leon da 101 f.
Moehring, Horst 120
Moeller, Charles 12
Möller, Joseph 78
Mörke, Eduard 113
Mombert, Alfred 102
Mommens, Theodor 96
Monis, Judah 52
Monod, Jacques 78
Moore, George F. 34
Moses (AT) 5, 14, 24, 33, 35, 40, 42, 45, 47 f., 51, 54, 58, 60 f., 65, 77 ff., 83, 89, 91, 101, 103, 111, 121, 124, 137
Moses Maimonides 51, 95, 97 f., 101, 112, 124
Moses Nachmanides 58, 95, 117
Moses, Siegfried 111
Mosis, Rudolf 89 f.
Mosse, Werner E. 103
Mozart, Wolfgang Amadeus 113
Müller, Contardo OFM 104
Muench, Alois, Kardinal 118
Muffs, Yochanan 120
Mußner, Franz 20, 26, 65, 85 ff., 137
- Nachmanides s. u. Moses Nachmanides
Nahodil, Ottokar 88
Nathan von Gaza 109
Navé, Pnina 49, 103
Naxos, Juda von 58
Nehemia (AT) 58, 70
Neher, André, Rabbiner 21, 32 f., 56
Neuhäusler, Engelbert 78
Neusner, Jacob 119, 121
Nicolaus von Damaskus 109
Nicolini, Giuseppe Placido, Kardinal 99
Niederwimmer, Kurt 87
Nietzsche, Friedrich 78
Niggemeyer, Jens-Heinrich 104 f.
Noach (AT) 9, 53, 120
Nobel, Anton 111
Nolte, Josef 86
- Obadja (AT) 80, 112
Oesterreicher, Johannes M. 9, 17, 63, 65
Ofek, Uri Uriel 136
Ollendorf, Franz 58
Olsen, Bernhard 8
Oppijk, Constantin
L'Empereur van 53
Orsenigo, Cesare, Nuntius 126, 128
Oz, Amos 131
- Pacelli, Eugenio, s. u. Pius XII.
Pannwitz, Rudolf 102
Parkes, James 17
Passelecq, Georges 13
Paucker, Arnold 103, 111
Paul VI., Papst 11, 32, 73, 100
Paulsen, Henning 88
Paulus, Apostel 14 f., 19 ff., 26, 29, 32 f., 38, 40, 47 f., 50, 52, 55, 62, 64 f., 76 ff., 81 f., 84, 86 ff., 120 f., 124, 137
Pauwels, C. F., OP 22
Pax, Wolfgang Elpidius OFM 69
Peli, Pinchas 69
Pelli, Moshe 112
Peres, Shimon 73
Pesch, Rudolf 86

- Petrus, Apostel 40 ff.
 Petuchowski, Elizabeth R. 106
 Petuchowski, Jakob J. 17, 22, 24, 49 f., 99 f., 105 ff.
 Pfammatter, Josef 22
 Pfisterer, Rudolf 85, 107
 Philemon (NT) 76
 Philo von Alexandria 76, 79, 96
 Philonenko, Marc 110, 120
 Picard, Max 113
 Piekalkiewicz, Janusz 135
 Pierson, Ruth 111
 Pinsker, Leo 134
 Pius V., Papst 43
 Pius X., Papst 7
 Pius XII., Papst 125 ff.
 Plato 36
 Plinius d. Ältere 109
 Plutarch 109
 Pöhlmann, Wolfgang 81
 Pokrandt, Anneliese 77
 Poliakov, Léon 41, 107
 Polkes 135 f.
 Pontius Pilatus 45, 93, 120
 Pordes, Kurt 69
 Porphyrogenitus, Constantinus 109
 Porton, Gary 121
 Potter, Philip A. 115
 Prediger (Kohélet, AT) 79
 Preuss, Hugo 112
 Preysing, Konrad Graf v., Kardinal, Bischof 126 ff.
 Psalmen [118, 22] 40, [1, 119 (118), 1–8] 47, [147, 18–20] 50, [45] 54, [15; 24] 79, [84 (85), 11; 67, 12; 68, 12; 68, 8] 83, [102, 28] 91, [34, 9] 137
 Prascek, D. 47
 Pulzer, Peter G. J. 103
- Quincy, Josia 53
- Rachab (AT) 136
 Rad, Gerhard v. 90
 Rademakers, Jean 13
 Raffelt, Albert 113
 Ragaz, Leonhard 28
 Rahner, Karl SJ 88, 128
 Rasch, Hansjörg 129, 139
 Raschi s. u. Salomo ben Isaak
 Rasker, Albert J. 53
 Rauch, Wendelin, Erzbischof 118
 Rauh, Fritz 78
 Reichert 135 f.
 Reichmann Eva G. 111
 Reinach, Théodore 109
 Reissner, Hanns G. 101
 Rendtorff, Rolf 17, 20 f.
 Rengstorff, Karl Heinrich 17, 21 f., 110
 Reppen, Konrad 125, 131
 Reuchlin, Johannes 25
 Ribkes, Mose, Rabbiner 24
 Richthofen, Else 97
 Richthofen, Frieda 97
 Riedl, Johannes 88
 Riegner, Gerhard 75
 Riff, M. A. 112
 Rijk, Cornelius A. 17, 27, 136
 Rinn, Andraes v. 100
 Rinott, Chanoch 111
 Rinott, Moshe 112
 Ritschel, Friedrich 95
 Roncalli, Angelo G., Nuntius (später Johannes XXIII.) 126, 128
 Ropertz, Hans Rolf 75
 Rosenblüth, Pinchas E. 103
 Rosenstock, Werner 24, 111
 Rosenstock-Huessy, Eugen 38
 Rosenthal, Erwin I. J. 17
 Rosenzweig, Franz 22, 24, 33, 36 ff., 42, 45, 111 f.
- Rotenstreich, Nathan 111
 Roth, Leo 49
 Roth, Joseph 111
 Ruckstuhl, Eugen 122
 Rudavsky, David 51
 Rudolph, Kurt 121
 Rürup, Reinhard 103, 111
 Ruether, Rosemary 11, 20, 41 f.
 Ruler, Arnold A. van 55
 Runciman, Stephen 41
 Ruppín, Arthur 111
- Sabbatai Zwi 108 f.
 Sacharja (AT) 81
 Sachs, Nelly 94
 Säger, Fritz 118
 Safrai, Shmuel 29
 Safran, A. 24
 Salomo ben Isaak, Rabbi (s. u. Raschi) 61
 Salomon (AT) 73, 77, 136
 Saltonstall, Gordon 52
 Salzer, Israël 32
 Samuel (AT) 51, 77, 101, 122
 Sanders, James A. 79 f., 119 f.
 Sanders, Wilm 137
 Sandmel, Samuel 23, 79
 Santayana, George 42
 Sarkis 73
 Sarna, Nahum M. 105
 Saul (AT) 51, 77
 Saussaye, Daniel Chantepie de la 54
 Scaliger, Joseph 96
 Scroggs, Robin 120
 Sed-Rajna, Gabrielle 107 f.
 Seegenschmiedt, Friedrich 121
 Segre, A. 136
 Seligmann, Cäsar 105
 Severus, S. 96
 Sewall, Stephan 52
 Sheaf, Sampson 53
 Siegman, Henry, Rabbiner 3, 12
 Silbermann, Lou H. 79
 Simon, Akiva Ernst 74
 Simon, Arie 74
 Simon, Marcel 41, 120
 Simpson, William W. 69
 Sirat, Colette 107
 Sitrouk, Joseph, Rabbiner 32
 Slachta, Margit 126
 Smith, Jonathan 119
 Smith, Morton 119, 121
 Sockel, Walter H. 111
 Soloveitchiks, Joseph B., Rabbiner 4
 Sombart, Nicolaus 97
 Sperber, Manès 129 f.
 Spinoza, Benedictus (Baruch) de 58
 Suleiman, Sultan 58
 Szondi, Leopold 85
 Schäfer, Peter 108, 122
 Schaeffler, Richard 36 f., 39
 Schallenberger, E. Horst 121 f.
 Schatz, Werner 89
 Schatz-Uffenheimer, Rivka 24, 122 f., US 2
 Schatzker, Chaim 122
 Scheffczyk, Leo 79, 86
 Schelkle, Karl Hermann 89
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 38
 Scherer, Georg 36, 38 f.
 Schierse, Franz Joseph 23
 Schlanger, Jacques 107
 Schlatter, Adolf 40
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 54
 Schlösser, Manfred 75
 Schmid, Hans Heinrich 90
 Schmid, Rudolf 122
 Schmidt, B. Martin 22
- Schmidt, Peter 24
 Schmidthüs, Karlheinz 139
 Schnackenburg, Rudolf 86
 Schneider, Burkhard SJ 125, 127
 Schneider, Reinhold 12
 Schocken, Saloman 111
 Schoenberg, Arnold 112
 Schoeps, Hans Joachim 17
 Schoeps, Julius H. 101
 Scholem, Gershom (Gerhard) 23, 25 f., 27 f., 105 f., 108 f., 123
 Schoneveld, Jakob (Coos) 60 ff., 65
 Schoneveld, Ellen 60
 Schoors, Antoon 13
 Schrage, Wolfgang 81
 Schreiner, Josef 47
 Schubert, Franz 112
 Schubert, Kurt 47, 98, 120
 Schubert, Ursula 120
 Schütz, Christian 91
 Schulín, E. 103
 Schwartz-Bart, André 117
 Schwarz, Hans-Peter 131
 Schwarz, Walter 112
 Stadler, Ernst 42
 Stalin, Josef 130
 Staritz, Charlotte 128
 Staritz, Katharina 128
 Steck, Karl Gerhard 27
 Stein, Edith (Teresia Benedicta a Cruce) 127
 Stein, Gerd 121
 Steinberger, Brigitte 96
 Stemberger, Günter 24, 100
 Stendahl, Krister 115
 Stenzel, Meinrad 51
 Stern, Menahem 109
 Stern, William 111
 Stiehm, Lothar 103
 Stiles, Ezra 52
 Stinespring, William 79
 Stöhr, Martin 17, 19, 21, 43 f., 74, 134
 Stoevesandt, Hinrich 86
 Stolt, Peter 40
 Strabo 109
 Straschun, Schmuél, Rabbiner 106
 Strauss, Eduard 111
 Streicher, Julius 41, 125
 Strobel, August 76 f.
 Strolz, Walter 21, 24, 50
 Stuhlmacher, Peter 81
 Stuhlpfarrer, Karl 98
- Tacitus 109
 Tal, Uriel 21, 23, 103, 115
 Talmon, Shemaryahu 23, 33, 36, 38, 70, 115
 Tardini, Kardinalstaatssekretär 126
 Tavor, Moshe 118 f.
 Teresia Benedicta a Cruce s. u. Stein, Edith
 Theisohn, Johannes 109 f.
 Theodosius I. 100
 Thieme, Hans 102 f.
 Thiema, Karl 40 f., 103, 129, 139
 Thimme, Eva-Maria 98
 Thoma, Clemens SVD US 2, 14, 17, 21 f., 24, 27, 46 f., 82, 100, 108, 110, 115, 117, 122 f., 125, 137
 Thomas von Aquin 77
 Thon, Osias 105
 Thumscheidt, Martin 4
 Tieck, Ludwig 112
 Timotheus (NT) 76
 Tiso, Joseph 127
 Titus (NT) 76
 Tiliich, E. 13
 Touro, Isaac 52
- Toynbee, Arnold 112
 Toynbee, Philip 114
 Touati, Charles 97
 Trepp, L. 48
 Trutwin, Werner 77, 121 ff.
 Tsevi, Sabbatai 58
 Tur-Sinai, N. H. (Harry Torczyner) 33, 51, 83
- Uffenheimer, Benjamin 122 f.
 Unnik, Willem Cornelis van 110
 Urbach, Ephraim E. 111
 Urbanek, Walter 42
 Ussa (AT) 77
 Uthmann, Jörg von 124 f.
- Vajda, Georges 107
 Varnhagen, Rahel 112
 Venjakob, Margarete 130
 Vermes, Geza 110 f., 121
 Vespasian 58
 Verweyen, Georg-J. 36
 Vielmetti, Nikolaus 98
 Vinet, Alexandre 54
 Vischer, Lukas 26, 67, 115
 Visser t'Hooft, Willem 75
 Voetius, Gisbertus 53
 Vogel, Werner 101
 Volk, Ludwig 125
 Vögrimmler, Herbert 128
 Vriezen, Th. C. 87
- Wagner, Christian 113
 Wahle, Hedwig NDS 117
 Wallenberg, Hans 118
 Walter, Bruno 113
 Weber, Hans Rudi 67
 Weber, Max 111
 Weber, Otto 56
 Weber-Krebs, Frieda 82 f.
 Weimar, Peter 76 f., 81
 Weininger, Otto 97
 Weiss Halivni, David 105 f.
 Weiss-Rosmarin, Trude 121
 Weizsäcker, Ernst v. 126
 Weltsch, Robert 103, 111 f.
 Werblowsky, R. J. Zwi 21, 23, 70, 109
 Werfel, Franz 75
 Werner, Eric 112, 137
 Westermann, Claus 76
 Wiesel, Elie 130 f.
 Wigglesworth, Michael 52
 Wilckens, Ulrich 17, 26
 Wilcox, Max 120
 Widengren, Geo. 34
 Wiederkehr, Dietrich 122
 Wilhelm II. 103
 Wilhelm, Kurt, Oberrabbiner 24
 Willis, John T. 79
 Winter, Paul 92 ff.
 Winthrop, John 51
 Wittekindt, Ernst 53
 Wolff, Christian v. 101
 Wolff, Hans Walter 79
 Wolffheim, Elsbeth 102
 Wolffheim, Hans 102
 Wolfskehl, Karl 94
 Wollheim, Norbert 118
 Wyschogrod, Michael 4 f., 23
- Yaron, Kalman 74
 Yehiel, Rabbi 57
 Yishai, Ram 139
- Zenger, Erich 94
 Zephania (AT) 80
 Zim, Jaakov 136
 Zimmerli, Walther 81
 Zinger, Zwi (Zvi) Garon 24
 Zink, Wolfgang 68 f.

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, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft, Bibelabtlg. der Uni-
versität von Tel Aviv – Professor Jacques-Ray-
mond Tournay OP, Ecole Biblique der Domini-
kaner in Jerusalem

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

*Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit
und Gegenwart:* Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für
Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität
Jerusalem – Michael de Goedt OCD, Pfarrer der
hebräischsprechenden röm.-kath. Gemeinde Jeru-
salem

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: Dr. Coos Schoneveld, Theolo-
gischer Berater in Jerusalem der Niederländischen
Reformierten Kirche

Für die deutsche Ausgabe: Dr. Gertrud Luckner,
Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibel-
wissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät
Luzern

IMMANUEL V/1976 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

I S. Hugo Bergman. Von Nathan Roten-
streich Ph.D., Professor für Philoso-
phie an der Hebräischen Universität
Jerusalem 147 / IM 2

II Jehoshua Meir Grintz zum Ange-
denken. Von Dr. Benjamin Uffenheimer,
Professor für Bibelwissenschaft, Uni-
versität Tel Aviv 149 / IM 4

III Der Gekreuzigte und die Juden. Von
Dr. David Flusser, Professor für das
Judentum zur Zeit des Zweiten Tem-
pels und für das frühe Christentum an
der Hebräischen Universität Jerusalem 152 / IM 7

IV Die Stellung des Zweiten Tempels im
Leben des Volkes. Von Shmuel Safrai,
Professor für jüdische Geschichte an
der Hebräischen Universität Jerusalem 158 / IM 13

V Der Sabbat im Staat Israel. Von Elie-
zer Schweid Ph.D., Professor der jü-
dischen Philosophie an der Hebräischen
Universität Jerusalem 165 / IM 20

VI Mischna-Geniza-Fragmente. Buchbe-
richt über drei Texteditionen. Von Dr.
Michael Krupp, Jerusalem 172 / IM 27

I Shmuel Hugo Bergman*/**

Von Nathan Rotenstreich Ph. D., Professor für Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem

Einer Beschreibung von Bergmans religiösem Denken sollte eine kurze Darstellung des Klimas der vorherrschenden philosophischen Anschauung (climate of opinion) vorausgehen, das Bergman beeinflusste und an welchem er tatsächlich teilhatte. Die Prager Tradition philosophischen Denkens hatte einen tiefen Einfluss auf ihn. Ihr prominenter Vertreter Bernard Bolzano (1781–1848), der römisch-katholisch war, entwickelte als zentrales Ideal den Begriff der »Wahrheit an sich«, ein Bereich der Wahrheit, der unabhängig ist von Sätzen, Urteilen und Darlegungen des denkenden Subjekts. Dies ist irgendwie eine platonische Interpretation, nicht des Objektes, sondern der Wahrheit, die behauptet, dass unsere Sätze nicht Bedeutungen entwerfen und in Kraft setzen, sondern dass wir in der Lage sind, die Wahrheit zu erfassen, die in der Struktur des Universums enthalten ist. Ein anderer Philosoph, der von der Prager Tradition herkam und Bergman beeinflusste, war Franz Brentano (1838–1917). Auch er war römisch-katholisch, brach jedoch mit der Kirche wegen des Unfehlbarkeitsdogmas. Bergman arbeitete ständig mit ihm und führte mit ihm einen Briefwechsel, der nicht nur von biographischer, sondern auch von philosophischer Bedeutung war¹. Bergman wurde von der Bedeutung beeinflusst, die Brentano dem zumass, was er »evidence« (Evidenz) nannte: Es gibt nicht nur Darlegungen im Bereich von Wissen und Erkennen, sondern auch im Bereich von Haltungen, Gefühlen, Liebe und Hass, Ablehnung und Anziehung, die in sich selbst evident sind, so dass man sagen kann: Diese Haltung ist wahr: sie ist moralisch korrekt. Dies ist keine Angelegenheit von Meinung, von reiner Beurteilung, noch in Anwendung eines utilitaristischen Kriteriums in bezug auf nützliche Auswirkungen einer solchen Haltung in der Geschichte der Menschheit.

Ethischen Haltungen sind ihre Rechtfertigungen inhärent. Umstände, wahrscheinlich Wandlungen in zu dem Klima vorherrschenden Anschauungen (general climate of opinion), brachten Bergman in die Nähe der Kantianischen Tradition, durch Hermann Cohen und durch Paul Natorp, der ihn als religiöser und sozialer Denker beeinflusste; ebenso durch Ernst Cassirer, über den Bergman eingehend schrieb und mit dem er korrespondierte. Die Kantische Tradition lässt keinen Raum für Evidenz im Sinne von Brentanos Position. Dennoch ist Bergmans Religionsphilosophie ein Versuch in Richtung auf eine Synthese zwischen Brentano und Kant, zwischen der religiösen Überzeugung, die ihre eigene Evidenz in sich trägt, und der Analyse der Voraussetzungen der wissenschaftlichen Weltanschauung, die die religiöse Weltanschauung einschliesst.

Es gibt einen dritten Trend in Bergmans Denken, der sich in seinem späteren Leben entwickelte, das ihn zu der Intuition, die er anfangs hatte, zurückführte. Das ist das,

was er dialogisches Denken nannte. Es ist in gewissem Grade die existentialistische Position. Es begann mit der Begegnung mit Buber und dem jüdischen Denken der zeitgenössischen jüdischen Renaissance. Es traf sich gerade, dass Bubers »Drei Reden über das Judentum« in Prag vorgetragen wurden, wo Bergman lebte und sehr aktiv in der zionistischen Studentenbewegung »Bar Kochba« war. Bubers drei Vorlesungen vor dieser Hörerschaft bewirkte die Begegnung zwischen ihnen, und der Kontakt setzte sich bis zu Bubers Tod in Jerusalem fort^{1a}. Dennoch bewahrte Bergman eine kritische Haltung Buber gegenüber, die ihren Grund in der verschiedenen Deutung religiöser Phänomene hatte^{1b} und nicht zuletzt auch in dem während seiner letzten zwanzig oder dreissig Jahre Bergmans innewohnenden Drang oder Trend, sich in Richtung auf eine strengere Beobachtung der Gesetze zu bewegen, die Buber nicht für zentral hielt, gemäss seiner Philosophie der Unmittelbarkeit. Nach Buber begegnet der Mensch dem Göttlichen, aber für Gebote ist in seiner Philosophie der Unmittelbarkeit kein Raum. In gewissem Grade trennten sich ihre Wege, trotz des sehr grossen Einflusses, den Buber während ihrer engen Beziehung über die Jahre hin auf Bergman ausübte. Das führte ihn dazu, die moderne existentialistische (oder dialogische) Philosophie im letzten von ihm veröffentlichten Buch über die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber², ^{2a}, das demnächst in Englisch und Deutsch erscheinen wird, zu untersuchen.

In diesem Buch, das zur Hälfte von Kierkegaard handelt, zeigt Bergman seine Wertschätzung der Phänomene religiöser Erfahrung, die sich in jedem Zweig existentialistischer Philosophie zeigen, der von der von Heidegger und Sartre eingenommenen Position verschieden ist. Bergman bringt ein klares jüdisches Motiv zum Ausdruck, wenn er in seiner Analyse Kierkegaards feststellt, dass der Trugschluss des Existentialismus darin bestehe, dass er sich nur auf die unmittelbare Erfahrung berufe bzw. in ihr verharre, ohne zu einer klar umrissenen Lebensführung zu führen (*orach chayyim*). Das Buch beruht auf Vorlesungen, die Bergman Jahre zuvor an der Hebräischen Universität gehalten hat. Ich kenne keine andere dermassen gründliche Kritik an Kierkegaard, die sich auf diese Konfrontation von Lebensführung, Lebensweise und unmittelbarer Erfahrung konzentriert. Sicher berührt sie auch eine Spannung in Bergmans eigenem Denken.

Da wir es mit religiösem Denken zu tun haben, möchte ich einen frühen Aufsatz erwähnen, den Bergman 1914 veröffentlichte, betitelt *Kiddush-ha-Shem* (Die Heiligung Seines Namens). Dieser Begriff »kiddush ha-Shem« hat in der jüdischen Tradition die Bedeutung totaler Hingabe, den, sein Leben hinzugeben für die Sache Gottes. In diesem Aufsatz gebraucht Bergman trotz vieler Zitate

* In: »Immanuel«, hrsg. als Originalbeitrag von der Oekumenisch-Theologischen Forschungsgemeinschaft in Israel Nr. 6, Spring 1976 pp. 84–89. Aus dem Englischen übersetzt (Anm. d. Red. d. FR).

** Überarbeitet aufgrund eines Vortrags, gehalten am 10. 12. 1975 zum Gedenken an Shmuel Hugo Bergman bei einem Abend der »Rainbow Group«, einem ständigen Studienzirkel von jüdischen und christlichen in Jerusalem lebenden Wissenschaftlern.

¹ Veröffentlicht in »Philosophical and Phenomenological Research«, Vol. 7, September 1946, pp. 83–158.

^{1a} Vgl. u. a.: Martin Bubers dialogische Philosophie. Ein Vortrag von Hugo Bergman, gehalten am 28. 6. 1965. In: FR XVI/XVII, Juli 1965, S. 65 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

^{1b} Vgl. dazu: Hugo Bergman an Martin Buber, [30. 5. 1949] in FR XXVII/1975, S. 3 f.

² Mosad Bialik, Jerusalem 1974.

^{2a} S. Hugo Bergman: Die dialogische Philosophie von Kierkegaard bis Buber. Hrsg. von Moshe Barant. Hebräische Universität Jerusalem 1976, ca. 300 Seiten, Heidelberg, 1977. Lambert Schneider (= Phönesis. Eine Schriftenreihe. Bd. 1 [Anm. d. Red. d. FR]).

aus der jüdischen Literatur durch die Jahrhunderte hindurch »kiddush ha-Shem« nicht in der Bedeutung »Hingabe« im Sinne einer Aufopferung seines Lebens, sondern im Sinne eines Antwortens auf die Heiligkeit Gottes; es ist die Antwort des Menschen an Gott. Zentral in dieser Haltung der Heiligung ist die Aktivität des Menschen. Der Mensch antwortet aktiv: Sein Selbstbewusstsein ist nicht vorwiegend – wenn wir diesen Ausdruck benützen dürfen – geschöpfliches Bewusstsein, sondern es liegt in der Antwort an Gott. Der Schlusssatz dieses sehr frühen Artikels sagt, dass, seit Aktivität zentral ist, der Zionismus ein neuer Ausdruck menschlicher Aktivität ist. Er macht Schluss mit dem passiven Dahintreiben der Juden auf dem Strom der Weltgeschichte, ermutigt sie aber, selbst aktiv an ihr teilzunehmen. Der letzte Satz jenes Artikels lautet: »Der Zionismus ist unser Kiddush ha-Shem«, d. h. unsere Heiligung Seines Namens. Nur ein paar Sätze beziehen sich auf den Zionismus: Sie enthüllen klar den Vorstoss des Aufsatzes in Richtung auf die Schaffung einer Art von spirituellem Glauben, der das Handeln der Juden in unserer Zeit leiten sollte.

Der Aspekt der Aktivität wird von Bergman bisweilen »Humanismus« genannt. Humanismus hängt eng zusammen mit dem Begriff des eigenen menschlichen Handelns oder (um es anders auszudrücken) steht in engem Zusammenhang mit des Menschen eigener Autonomie oder Spontaneität. Sie äussert sich auf mannigfache Weise. Bergman zeigt jedoch, dass Humanismus nicht menschliche Selbstgenügsamkeit impliziert; das ist ein Hauptmotiv seines Denkens. Autonomie ist auf jene Bereiche begrenzt, die einer Bewertung durch den Menschen selbst offen stehen, selbst wenn sie in religiösen Schriften erscheinen, wie z. B. Gottes Befehl an Saul, Amalek zu zerstören, oder sogar sein Befehl an Abraham, Isaak zu opfern. Sie sind für eine Beurteilung durch den Menschen zugänglich. Bergman kritisierte Kierkegaards Meinung einer Skala von Haltungen, in welcher die ethische Haltung ein Vorstadium darstellt, das der religiösen Haltung Platz macht. Er macht sich die Sicht zu eigen, dass ethische und religiöse Haltung aufeinanderprallen können, und überliess es menschlicher Autonomie, in Fällen des Kollidierens zu entscheiden. Der Mensch hat ein autonomes Recht zu entscheiden und ist keiner vorgegebenen hierarchischen Ordnung unterworfen, in der das Ethische dem Religiösen untergeordnet wäre, wie es die Geschichte von Amalek nahezu legen scheint.

Aber Autonomie ist nicht Autarkie, Selbstgenügsamkeit oder Herrschaft über die Welt. Und hier, denke ich, versuchte Bergman zu zeigen, dass eine negative Beziehung zwischen zwei Meinungen besteht. Wenn jemand der Ansicht ist, die Welt sei eine Gesamtheit sinnloser Daten, so führt ihn das zu menschlichem Selbstgenügen; denn dann ist der Mensch berechtigt, den sinnlosen Daten seine eigene Ordnung aufzuerlegen. Deshalb führt Sinnlosigkeit auf der Seite des Objekts zu Konstruktivismus und Præskriptivismus auf der Seite des Subjekts. Aber wenn jemand sich eine andere Sicht zu eigen macht – und dies ist der Ausgangspunkt von Bergmans Philosophie der Religion und Religionsphilosophie –, nämlich dass die Welt mit Sinn erfüllt ist, dann kann der Mensch nicht die Welt beherrschen, sondern hat auf die Welt zu antworten. Sein bewusster kommunikativer Versuch, die Welt zu erkennen, zu verstehen, ist die Enthüllung in ihr verborgener Sinngehalte. Für Bergman ist sowohl die prinzipielle religiöse Voraussetzung und die Voraussetzung für alle menschlichen Aktivitäten die Bedeutungsfülle der Welt. Der Begriff Sinn hat viele Bedeutungen, wie die analytische Philosophie betont hat. Welches ist die Bedeutung,

an die Bergman sich mit Bezug auf seine religiöse Haltung und Religionsphilosophie wendet? Er betonte nachdrücklich die Beziehung zwischen religiöser Erfahrung und Offenbarung. Religiöse Erfahrung ist eine Begegnung mit der transzendenten Wirklichkeit, die Erfahrung von etwas, das einer Person zukommt und das nur von »Evidenz« (im Sinne Brentanos) bestätigt wird, seine Selbst-Rechtfertigung, was bedeutet, dass er innerhalb seines in sich selbst geschlossenen Bereichs verbleibt. Bergman nimmt die ernst, die religiöse Erfahrung beanspruchen, und hört aufmerksam auf sie. Auch von einem humanistischen Standpunkt aus hält er das für legitim, weil religiöse Erfahrung ein Humanum ist.

Aber wenn seine philosophische Voraussetzung, dass die Welt im Grunde mit Sinn erfüllt ist, zutrifft, dann wird Offenbarung möglich. Offenbarung ist dann eine bewusste Aufdeckung des Sinns. Der der Welt inhärente Sinn wird artikuliert, formuliert und dem Menschen vorgestellt. Bergman teilt nicht die Ansicht vieler religiöser Denker, Offenbarung ist *nötig*, weil die Welt irrational ist; er nimmt an, dass Offenbarung *möglich* ist, weil die Welt sinnvoll ist. Deshalb kann eine Beziehung zwischen Erfahrung und Offenbarung bestehen. Religiöse Erfahrung findet nicht in einem Vakuum statt, sondern ist die menschliche Antwort auf die Offenbarung. Dies ist der harte Kern seines Denkens, der sich in einem langen Prozess von Studium und Reflexion herauskristallisierte. Indem er den Begriff des Ereignisses der Offenbarung einführt, spricht er über verschiedene Offenbarungen, wenigstens soweit es sich um die drei monotheistischen Religionen handelt. Seiner Ansicht nach ergeht eine neue Offenbarung in gewissen entscheidenden Augenblicken menschlicher Geschichte. Der Humanismus, den Bergman vertritt, ist von der Art wie die in Lessings *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, wonach die drei Offenbarungen je ihre eigene Rechtfertigung in sich tragen und wie die drei Ringe Nathans des Weisen gesehen werden, die alle gleich wertvoll sind. Indem er gewissen Trends mittelalterlicher jüdischer Philosophie folgt, charakterisiert Bergman das Judentum als eine Offenbarung, die an ein Volk und nicht an Individuen ergeht.

Die Bedeutungsfülle der Welt ist ein Begriff, der verschiedene Nuancen hat. Er nimmt an, dass die Welt als solche eine Struktur hat, überdies, dass diese Struktur vom menschlichen Verstand erkannt werden kann und dass es einen Fortschritt gibt, im Verlaufe dessen neue Perspektiven von Wissen und Erkenntnis gewonnen werden können. Diese Bedeutungsfülle der Welt impliziert, dass unsere Versuche, die Welt zu erkennen, nicht auf Täuschung beruht, sondern dass wir die Welt *deuten* können. Sie impliziert weiterhin, dass es dem Menschen erlaubt ist, zu erwarten, dass die Offenbarung ihn hin- führt, was er tun soll. Wenn die Welt voller Sinn ist, wird sie den Menschen weder in die Irre führen noch ihn in Einsamkeit belassen. Hier unterscheidet sich Bergman von Buber – wir kommen auf diesen Punkt zurück.

Das eindeutige Vorherrschen des »Du« ist wesentlich für Buber. Für Bergman ist die Existenz des »Du« nicht genug, sondern er sucht die Bedeutung des »Du«, die Offenbarung, die Gebote, wie auch die Reaktion, die das »Du« in uns auslöst. Dieser Unterschied erklärt den Unterschied im Lebensstil zwischen beiden. Buber betont die Unmittelbarkeit, Bergman versucht, sein Leben nach den Geboten zu gestalten und sie in das Gefüge seines Lebens einzugliedern, wie es auch Franz Rosenzweigs Anliegen war. Bergman meint, dass der Dialog, die Beziehung zum andern, die die Basis religiöser Erfahrung ist, nicht nur Unmittelbarkeit in Betracht zieht, was Buber betont, son-

dern auch Meditation. Die Bedeutungsfülle der Welt hat eine zusätzliche wichtige, in der Tat eine religiöse Implikation. Sie erfordert die Bejahung, nicht nur die Erkenntnis der Realität – nicht nur der Annahme der Offenbarung willen, sondern auch wegen menschlicher Anerkennung der Realität. Im letzten Abschnitt seines Lebens betrachtete er, in der Tradition des jüdischen Gebetes, die verschiedenen Segnungen der Dinge der Welt, deren der Mensch als eine Zusammenfassung der Bejahungshaltung sich erfreuen kann. Das Segnen (berachah oder kiddush) schliesst die Anerkennung der Wahrheit ein, dass die Welt einem gegeben ist; sie gehört einem nicht, sie ist nicht von einem selbst geschaffen, man kann sich der Welt »erfreuen«, weil sie einem begegnet; diese Begegnung ist in der Haltung des Segnens ausgedrückt^{2b}. Andernfalls – wenn die Welt einem nicht gegeben wäre – wäre es einem verboten, sie zu nutzen.

Diese frühe Haltung der gegenseitigen Beziehung und des Antwortens, die für den oben erwähnten Artikel von 1914 über die Heiligung des Namens (Kiddush ha-Shem) charakteristisch war, wurde mehr und mehr der zentrale Kern und Gehalt von Bergmans Denken.

Bergman war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller und ein sehr wacher und intensiver Leser. Er bewältigte die Fülle, indem er für sich selbst einen Dialog zwischen diesen verschiedenen Denkern inszenierte, die alle einander irgendwie kritisierten. Er stellte die Geschichte der Philosophie dar als einen sich fortsetzenden Dialog zwischen Philosophen, die nur Teilsichten bieten und so die To-

talität im von Cusanus definierten Sinne artikulierten, was in der Verschiedenheit der Systeme offenbar wird. Diese Art und Weise, sie zu betrachten, war eine Art didaktischer Kunstgriff, den er für sich als Lehrer, Professor und Ausbildender anwandte; gleichzeitig versuchte er, seinem eigenen Denken diese Hauptströmungen im weiten Spektrum des Dialogs unter Philosophen einzuverleiben. Dieses Bemühen um Integration brachte ihn dazu, in den frühen zwanziger Jahren ein sehr bedeutendes Buch über die Rolle des Kausalitätsprinzips in der modernen Physik zu schreiben, das vor kurzem in englischer Sprache (ursprünglich in deutsch)³ veröffentlicht wurde. In diesem Buch versuchte er, sich mit der Krise der modernen Physik, wie sie im Denken Heisenbergs und anderer zum Ausdruck kommt, auseinanderzusetzen. Er blieb ein Philosoph der Wissenschaft, ein Philosoph des Erkennens. Jedoch hält er eine Unterscheidung zwischen Wissenschaft und Erkennen aufrecht. Erkennen ist weiter als Wissenschaft; Wissenschaft kann auf gewissen Voraussetzungen beruhen, Erkennen sich der Transzendenz zuwenden. Während er Erkennen auf den Bereich der Tatsachen eingrenzte, gelangte er nicht zu der Schlussfolgerung, dass Wissenschaft und Erkennen gleich sind und dass deshalb nur der Glaube die Grenzen des Erkennens überschreiten kann. Erkennen überschreitet die Grenzen der Wissenschaft. Erkennen enthüllt die Sinnhaftigkeit der Realität und ist so die Haupthaltung jedes religiösen Zugangs.

^{2b} Vgl. dazu Hugo Bergman: Einiges über den jüdischen Segensspruch in FR III/IV, Januar 1951, S. 26 ff.

³ Der Kampf um das Kausalgesetz in der jüngsten Physik, Vieg & Sohn, Braunschweig 1929.

II Jehoshua Meir Grintz zum Angedenken*

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

Am 1. 5. 1976 starb Dr. Jehoshua Meir Grintz, seit 1959 Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Tel Aviv. Er wurde 1911 in Radom (Polen) geboren, wo er sich die Grundlagen seiner jüdischen Bildung aneignete. Unmittelbar nach seiner Einwanderung im Jahre 1937 studierte er an der Hebräischen Universität Landeskunde, Bibel und jüdische Geschichte. Ausserdem befasste er sich mit Ägyptologie und klassischer Philologie, wobei er sich auf griechische Sprache und Literatur konzentrierte. So erwarb er sich das notwendige Handwerkszeug für die Erforschung der Epoche des Ersten und Zweiten Tempels.

Bei dem bescheidenen Umfang der Hebräischen Universität damals waren die Beziehungen zwischen Lehrern und Studenten sehr viel enger und persönlicher als heute nach dem ungemein raschen Anwachsen der akademischen Institutionen in den fünfziger und sechziger Jahren. Auch das Bild des Studenten hat sich erheblich verändert; damals waren die meisten Neu-Einwanderer und nur wenige im Land geboren, und das Durchschnittsalter lag höher als üblich. Damals kamen die Neuankömmlinge aus den europäischen Ländern, wo seit der Machtergreifung durch die Nationalsozialisten die Wogen antisemitischer Ausschreitungen immer höher schlugen. Die Studenten aus Osteuropa brachten eine

vorwiegend religiöse oder hebräisch säkulare Bildung mit – zum Teil kamen sie aus dem Lehrhaus und hatten auf den litauischen Talmud-Hochschulen gelernt; einige unter ihnen hatten bereits ein hohes Mass an Gelehrsamkeit erreicht, bevor sie ein akademisches Studium aufnahmen¹. Die Studenten aus Zentral- und Westeuropa hatten das Gymnasium absolviert und zum Teil ihr Studium unter dem Druck des NS-Regimes abbrechen müssen. Sie verfügten zumeist über eine wohlfundierte klassische Bildung, einschliesslich Vertrautheit mit den griechischen und römischen Quellen.

Der Ausbruch des Zweiten Weltkriegs versetzte eine grosse Anzahl der Studenten in eine überaus schwierige Lage, denn er schnitt sie von ihren Unterhaltsquellen in Europa ab. Einige traten in die britische Armee ein, um gegen Hitler zu kämpfen, andere studierten weiter und verdienten sich ihren Lebensunterhalt als Bauarbeiter oder durch andere Schwerarbeit, als Angestellte oder als Lehrer; die meisten gehörten einem der damaligen halb-offiziellen oder gar den von der Mandatsregierung verfolgten para-militärischen Verbänden an. In jenen Tagen hatte Grintz wirtschaftlich schwer zu kämpfen, denn die

¹ Unter ihnen möchte ich Gedaljahu Alon erwähnen, der dann zu einem der grössten Erforscher der Epoche des Zweiten Tempels werden sollte; er starb im Alter von 48 Jahren. Zu diesen Studenten aus Polen und Litauen gehört auch Saul Lieberman, einer der grossen Talmud-Forscher unserer Generation; bis heute lehrt er Talmud am Jewish Theological Seminary in New York.

* Nachruf, gehalten am 10. 6. 1976 an der Universität Tel Aviv.

** Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Angela von Kries, Jerusalem.

Arbeitsmöglichkeiten waren nicht eben reichlich. Zusätzlich bedrängend war die Isoliertheit und die bedrückende Sorge um das Geschehen rings um uns her und in Europa. Bei Grintz kam zu alledem noch ein körperliches Leiden hinzu, das ihm von Kind auf zu schaffen machte und ihn in Abständen aufs Krankenlager warf. Er fand jedoch einen treuen Freund in seinem Lehrer und Meister Professor Umberto Cassuto, s. A., der seine Talente zu schätzen wusste, ihn förderte und während jener harten Zeit ermutigte. Im Jahre 1943 schloss Grintz seine Studien mit dem Magister-Examen ab. 13 Jahre später, 1956, erhielt er für seine Studien zum Buch Judith den Doktor-Titel verliehen. Seit 1951 war er fester Mitarbeiter der hebräischen Enzyklopädie in den Abteilungen Bibel, Geschichte des Alten Orients, der Epoche des Ersten und des Zweiten Tempels. Von 1959 bis zu seinem Tode gehörte er dem Lehrkörper der Universität Tel Aviv an, wo er 1969 einen Lehrstuhl erhielt. Das sind die wenigen äusseren Daten eines reichen schöpferischen Lebens.

Der Bogen seines vielfältigen wissenschaftlichen Schaffens war weit gespannt. Er umfasste praktisch die beiden formativen Epochen der jüdischen Kultur, die des Ersten und Zweiten Tempels, und gründete sich besonders auf die Erforschung der Realia. Bedeutend sind seine Beiträge zu zwei Disziplinen: zur historischen Ethnographie und Geographie². In seinen zahlreichen, erst zum Teil veröffentlichten Studien über das Buch Genesis tritt er für die Echtheit der dortigen historischen Überlieferungen ein. Insbesondere zieht er gegen die gewöhnlich innerhalb dieses Buches angenommenen Anachronismen zu Felde. Einer der in der Forschung bis heute fraglichen Punkte ist das Philister-Problem, denn soweit uns bekannt, kamen sie erst im Lauf des 11. Jahrhunderts ins Land, also Jahrhunderte nach der Patriarchen-Zeit. Grintz unternahm wissenschaftliche Anstrengungen und verwandte grossen Scharfsinn darauf, nachzuweisen, dass die Gesellschaftsstruktur der im ersten Buch Moses erwähnten Philisterstädte völlig verschieden sei von jener der in den Samuel-Büchern aufgeführten. Informationen aus griechischen und mesopotamischen Quellen kombinierte er zu dem Nachweis, dass der philistäischen Einwanderungswelle, die wir aus dem 11. Jahrhundert kennen, eine frühere vorausging. Er stellte die These auf, dass dieses uns bisher unbekannte historische Faktum im ersten Buch Moses seinen Niederschlag gefunden hat³. Ein zentrales historisches Problem, das sich im Lauf der letzten Generation durch die archäologischen Forschungen ergeben hat, dreht sich um die Beschreibung der Landnahme im Buch Josua. Die moderne Wissenschaft hat den historischen Charakter dieser Beschreibung in Frage gestellt und verschiedene Wege zur Lösung des Problems eingeschlagen. Eines der schwierigsten Probleme wurde auf die Ausgrabungen in Et-Tell (an der Strasse Jerusalem-Nablus, südlich von Ramalla) hin noch in den dreissiger Jahren von Judith Krause aufgeworfen;

dieser Ort wird in der Regel mit dem biblischen Ai identifiziert, das laut Kapitel 8 von Josua erobert wurde. Der archäologische Befund hat nun aber ergeben, dass Et-Tell erheblich vor der Eroberung des Landes im 13. Jahrhundert zerstört worden ist. Darauf und auf weitere Funde gründen die meisten Forscher bis zum heutigen Tag ihre Annahme, dass die Landnahme kein einmaliges Ereignis war, wie im Buch Josua berichtet, sondern ein allmählicher Prozess, der sich in kriegerischer und friedlicher Form über viele Generationen hinzog. Grintz protestierte lebhaft gegen diese These und vertrat die Ansicht, dass die Identifizierung von Et-Tell mit Ai falsch sei, vielmehr handele es sich bei Et-Tell um Bet-Awen⁴. Begeistert schloss er sich Y. Kaufmanns allgemeiner Auffassung von der Landnahme an⁵. Kaufmann vertrat in seinen Büchern entschieden die historische Wahrscheinlichkeit der Landnahme-Erzählungen im Buch Josua, wobei er heftige Kritik an der Schule Alt-Noth⁶ übte.

Besonderes Interesse zeigte er am Problem der Priester-Schrift. Bekanntlich ist die Wellhausen-Schule der Meinung, dass die »Quelle P«, zu der das dritte Buch Moses sowie erzählerische Partien aus dem ersten, zweiten und vierten gehören, im babylonischen Exil oder in der Frühzeit des Zweiten Tempels verfasst worden ist, denn zum Teil gibt sie die Verhältnisse unter der Herrschaft der Hohen Priester in der persischen Epoche wieder. Bereits Kaufmann hat an dieser These gerüttelt: Er erkennt die gesonderte Existenz einer priesterlichen Quelle an, datiert sie aber hinauf ins 8. Jahrhundert, d. h. in die Königszeit. Der Ausgangspunkt der Grintzschen Kritik waren die Vorschriften für die rituelle Schlachtung in 3. Mose 17, ein Kapitel, das für Wellhausens System von grundlegender Bedeutung ist. Aufgrund einer Analyse dieses Abschnitts, die stark von David Hoffmann beeinflusst ist⁷, sowie Vergleich mit 1. Samuel 14, 32 ff. stellte er fest, dass die Bestimmungen von 3. Mose 17 weder mit dem babylonischen Exil zu tun haben noch auf dem Hintergrund der Bedingungen zur Zeit der Könige oder der Landnahme zu erklären sind. Vielmehr gibt dieser Abschnitt die Verhältnisse von Israels Wüstenwanderung wieder, vor der Landnahme, die das Volk in Kontakt mit der kanaänischen Kultur brachte. Die dortige Warnung der Bibel richtete sich nicht gegen den Baals-Kult, sondern gegen den Kult von Wüsten-Dämonen, den *Seirim*⁸. In seinen letzten Lebensjahren wandte er sich von neuem der Priester-Schrift zu – diesmal unter rein sprachlichem Gesichtspunkt: In einer Reihe von Aufsätzen⁹ betont er das hohe Alter von kultischen und soziologischen Ausdrücken und Termini aufgrund von Vergleich mit ägyptischen und akkadischen Quellen. Er kommt zu dem Schluss, dass die sprachliche Basis des 3. Buch Moses zum Teil die Patriarchen-Zeit, zum Teil die Zeit des Auszugs aus Ägypten (13. Jh.) widerspiegelt.

Eine soziologische Fundierung seines Systems findet sich in seiner Abhandlung über die Erzählung Josua Kapitel 9¹⁰. Im Gegensatz zur Auffassung der Schule Alt-Noth, dass hier eine ätiologische Sage in der Bearbeitung

² Die meisten seiner zahlreichen Beiträge auf diesem Gebiet erschienen in dem Band *Studies in early Biblical ethnology and history* (hebr.), Tel Aviv 1969; aber wichtiges Material ruht noch in zwei bisher unveröffentlichten Arbeiten. Eine davon, »Einleitung ins Buch Genesis« (hebr.), befasst sich mit dem altorientalischen Hintergrund der Patriarchen-Erzählungen unter besonderer Berücksichtigung der Beziehung dieser Erzählungen zum Onomastikon von Mari und Nuzi. Diese Übersicht soll im Magnes-Verlag der Hebräischen Universität erscheinen. Die zweite Arbeit, »Völkerschaften der Bibel« (hebr.), ist eine Ethnographie der Bibel; auch diese Monographie liegt druckbereit vor.

³ Die Philister von Gerar und die Philister an der Küste (hebr.), in: *Studies in Memory of Moses Schorr*, New York 1944, 96–111; Das erste Auftauchen der Philister in Inschriften (hebr.), in: *Tarbiz* 17 (1946), 32–42.

⁴ Das »Ai« bei Bet Awen (zur Identifizierung von Et-Tell und zur Lage von Ai) (hebr.), in: *Sinai* 21 (1947), 219–228.

⁵ Das geht aus seiner Rezension hervor, die April 1954 in der Zeitung *haArez* zu Kaufmanns Buch »Die biblischen Berichte von der Landnahme« und zu dessen Kommentar zum Buch Josua erschien.

⁶ Dazu mein Aufsatz über Kaufmann, *FR XXVII/1975*, S. 159–167.

⁷ D. Hoffmann, *Das Buch Leviticus*, Berlin 1905.

⁸ *Ye shall not eat on the blood* (hebr.), in: *Zion* 31 (1966), 1–17.

⁹ *Archaic Terms in the Priestly Code* (hebr.), in: *Leschonenu* 39/40 (1965/6).

¹⁰ *The treaty with the Gibeonites* (hebr.), in: *Zion* 26 (1961), 69–84.

des Deuteronomisten vorliegt, hielt er an der historischen Echtheit der Einzelheiten des Berichts fest und verglich sie mit entsprechendem Material aus Verträgen der hethitischen Vasallen-Staaten aus dem zweiten Jahrtausend. Daraus entnahm er unter anderem, dass der Begriff »Gemeinde« (»Eda«), der sich im 3. Buch Moses findet, nicht die Kultgemeinde zur Zeit des Zweiten Tempels bezeichnet, sondern den nach militärischen Prinzipien organisierten Stämmeverband zur Zeit der Landnahme. Aus diesen sowie einigen erst posthum veröffentlichten Aufsätzen¹¹ ergeben sich zwei Schwerpunkte seines Interesses auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft:

1. die fünf Bücher Moses, zu deren Ehrenrettung er die Quellenhypothese zu widerlegen sucht,
2. die alte historiographische Literatur, wobei sein Hauptziel darin besteht, die historische Echtheit der Berichte von der Landnahme in den Büchern Josua und Richter aufzuweisen.

Ein weiteres Forschungsgebiet, auf dem er sich engagierte, ist die Epoche des Zweiten Tempels nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil. Auch hier verfolgte er die Absicht, die Dinge auf ihren ursprünglichen Stand zu bringen¹². Zunächst legte er die geographisch-historische Grundlage in seiner Arbeit »Die Städte von Nabrachta – zur Geschichte der israelitischen Besiedlung von Galiläa und Samarien in der vor-hasmonäischen Zeit«. Danach holte er weiter aus in einem zweiten Aufsatz »Räumliche Ausbreitung nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil«. Im erstgenannten Aufsatz weist er nach, daß schon in der persischen Epoche ein jüdischer Siedlungsraum im Grenzgebiet zwischen Jesreel-Ebene und Samarien existierte, und zwar handelt es sich um die Orte, die im Talmud »Städte von Nabrachta« genannt werden. In dieser Arbeit untersuchte er zum ersten Mal die geographischen Daten des Buches Judith. Den krönenden Abschluß seines Schaffens auf diesem Gebiet bildet seine wissenschaftliche Ausgabe dieses Buches¹³. Zunächst stellte er dessen Text durch Vergleich der verschiedenen auf uns gekommenen griechischen Versionen her und unternahm sogar die Rekonstruktion des verlorenen hebräischen Originals. Zu dieser Übersetzung gab er gründliche philologische Erläuterungen, in denen er die Problematik aufzeigte, mit der er sich auseinanderzusetzen hatte, sowie den jeweils eingeschlagenen Weg zur Lösung. Die Einleitung zu dieser Aufgabe befasst sich mit den literarischen und historischen Fragen, die mit dem Verständnis des Buches und seinem geschichtlichen und geographischen Hintergrund zusammenhängen.

Aus diesen Forschungen ergeben sich in der Hauptsache zwei Schlussfolgerungen:

1. Das Buch Judith stammt aus der persischen Epoche und gibt ein zuverlässiges Bild vom Leben der jüdischen Siedler in jener Zeit. Diese Annahme steht in krassem Widerspruch zu der in der Forschung bis heute verbreiteten Meinung, es handle sich um eine erfundene Geschichte aus der hellenistischen Epoche, die jeder historischen Grundlage entbehre.
2. Die zweite Folgerung ist von historisch-geographischer Bedeutung, denn die Zuverlässigkeit der geographischen Daten im Buch Judith ist unumstritten. Daraus ist zu

entnehmen, dass die jüdische Besiedlung nördlich über Samarien hinausreichte. In diesem Punkt basierte Grintz seine historisch-geographische Beweisführung auf Arbeiten seines Lehrers und Meisters Professor Samuel Klein, s. A.¹⁴. Zu den geographischen Argumenten fügte er die Tatsache hinzu, dass nirgendwo über Eroberungen im Gebiet von Samarien berichtet ist, das bedeutet, dass dieser Landstrich von jeher jüdisch besiedelt und nie eine heidnische Enklave war, wie es sich die Gelehrten im vorigen Jahrhundert vorgestellt hatten.

Mit diesen seinen Arbeiten suchte Grintz eine der am wenigsten bekannten Epochen der jüdischen Geschichte zu erhellen, von der Zeit Esras und Nehemias bis zur hellenistischen Eroberung, d. h. vom Ende des 5. bis ins 2. vorchristliche Jahrhundert. Nach Grintz war dies eine Epoche der Konsolidierung und Selbstbesinnung, in der die Grundlagen des Judentums gelegt wurden. Entsprechend der These von Professor Y. Baer, dass sich zu eben dieser Zeit die frühe Halacha herauskristallisierte, wie sie in frühen Zeugnissen von Mischna und Baraita formuliert ist¹⁵, datiert Grintz einen Teil der Apokryphen in diesen Zeitraum. Erst aufgrund positiver Würdigung dieser Epoche als einer formativen in gesellschaftlicher, religiöser und nationaler Hinsicht lässt sich der rasche historische Aufschwung begreifen, den die jüdische Geschichte nach dem Makkabäer-Aufstand gegen Ende des 2. Jahrhunderts genommen hat.

Eine andere Epoche, der Grintz Arbeiten gewidmet hat, ist die Spätzeit des Zweiten Tempels. Es waren die Handschriften-Funde am Toten Meer, die sein besonderes Interesse an diesem Zeitraum erregten. In einem umfassenden Artikel über die »Einheitsgemeinde«¹⁶ stellt er vorsichtig Vergleiche an zwischen Gebaren und Ansichten der Qumran-Sekte und dem Dichten und Trachten der »Boethusäer« aus der rabbinischen Literatur, d. h. der Essener; nach seinen Ausführungen erlaubt die weitgehende Übereinstimmung zwischen beiden Sekten ihre Identifizierung. Dieser Aufsatz, der von bewundernswerter Vertrautheit mit den Schriften des Josephus, mit der talmudischen, apokryphen und jüdisch-hellenistischen Literatur zeugt, stellt einen Meilenstein dar in der Erforschung der Handschriften vom Toten Meer, und seine Ergebnisse sind heutzutage bei den meisten Gelehrten anerkannt.

Seine Beschäftigung mit dem Buch Judith bringt uns auf ein weiteres Forschungsgebiet von ihm: die Weisheitsliteratur samt ihren ägyptischen Ursprüngen. In dem Sammelband »Erzählungen, Psalmen und Gleichnisse aus der altägyptischen Literatur«¹⁷ legt er dem hebräischen Leser Übersetzungen ägyptischer Dichtung und Prosa vor mit kurzen Einleitungen und Erläuterungen schwieriger Stellen. Die Mehrzahl der hier ausgewählten Texte steht in direkter oder indirekter Beziehung zur jüdischen Geschichte oder zur Bibel. Das nette Heft »Einleitung ins Buch der Sprüche«¹⁸ rundet sein Schaffen auf diesem Gebiet ab. In seinem 1973 erschienenen Buch »Einleitungsprobleme in die Bibel« behandelt er Fragen des Bibel-

¹¹ Zur Hochdatierung des »Bundesbuches« (hebr.), in: GS Israel und Zwi Broido, 1966, 57–68.

¹² Seine Arbeiten über diesen Zeitraum sind zum grossen Teil gesammelt in dem Band »Abschnitte aus der Geschichte des Zweiten Tempels« (hebr.), Jerusalem 1969.

¹³ Sefer Yehudith (The Book of Judith), a reconstruction of the original Hebrew text with introduction, commentary, appendices and indices, Jerusalem 1957.

¹⁴ Samuel Klein war der erste Professor für israelische Landeskunde an der Hebräischen Universität; er starb 1940. Er hat über die jüdische Siedlungsgeschichte im Land Israel zur Zeit des Zweiten Tempels und nach dessen Zerstörung gearbeitet. Auf diesem Forschungsgebiet hat er Pionierarbeit geleistet.

¹⁵ Y. F. Baer, Israel among the nations (hebr.), an essay on the history of the period of the second Temple and the Mishna and on the foundations of the Halacha and Jewish religion, Jerusalem 1955.

¹⁶ In: Sinai 32 (1953), 11–33; auch in: »Abschnitte aus der Geschichte des Zweiten Tempels« (hebr.), Jerusalem 1969, 105–142.

¹⁷ Jerusalem 1965.

¹⁸ Im Verlag der Jewish Agency 1958.

Textes, der antiken Übersetzungen, der Kanonisierung der biblischen Bücher, und damit schliesst sich der Kreis, in dessen Mittelpunkt die Bibel stand.

In seinen schriftlichen Arbeiten erweist sich Grintz als ein sehr schreibgewandter und streitbarer Forscher, der vor der kompromisslosen Vertretung der von ihm als richtig erkannten These selbst dann nicht zurückschreckt, wenn sie in absolutem Gegensatz zur allgemein üblichen wissenschaftlichen Auffassung steht. Seine Gabe der wissenschaftlichen Intuition und seine Fähigkeit, an den bedeutendsten Knotenpunkten der Wissenschaft anzusetzen, verleihen seiner Methode Gültigkeit und Gewicht.

Auch wenn er kein umfassendes systematisches Werk verfasst hat, ist der thematische Bogen seiner Forschungen weit gespannt und können zur Lösung grundsätzlicher Probleme in der jüdischen inneren und äusseren Geschichte beitragen. Selbst wer seinen Folgerungen nicht uneingeschränkten Beifall zollen kann, besonders was seine Positionen bezüglich der älteren Geschichte Israels betrifft, wird sich mit seinen Ideen auseinanderzusetzen haben, denn sie sind aufgrund reicher Kenntnis und sorgfältiger Überlegung geschrieben.

Seine Begabung und sein schöpferischer Elan haben sich ausserdem in Dutzenden von Aufsätzen, Miszellen und Notizen niedergeschlagen, die vielerorts erschienen sind. Daraus ragen insbesondere seine Reise- und Landschafts-

beschreibungen hervor sowie seine Skizzen von Persönlichkeiten, geistigen und politischen Grössen. Bemerkenswert sind seine polemischen Stellungnahmen zu aktuellen Problemen und zu den Existenzproblemen des jüdischen Volkes in seinem Land. In diesen Äusserungen tritt er als militanter Zionist auf und erhebt unser historisches und politisches Recht auf das Land Israel zu einem Grundprinzip der Politik Israels.

Seine wissenschaftliche und publizistische Wirksamkeit erklärt sich von diesem Aspekt her als Dienst an der Renaissance Israels im eigenen Land. Ebenso wie er auf dem Gebiet der Wissenschaft gegen überkommene Meinungen und Routine anging, erwies er sich in seinem gesellschaftspolitischen Denken als ein scharfer und eigenständiger Denker, der sich nicht scheute, gegen Routine und Mittelmässigkeit Stellung zu nehmen. Von seinem persönlichen Engagement für die Sache Israels zeugt folgender Abschnitt aus seiner Einleitung zum Buch Judith. Dort berichtet er: »Diese Arbeit, die ich im Jahre 1946 begonnen habe, ist erst am Vorabend des Freiheitskrieges (1948) fertig geworden. Meine letzten Arbeitstage waren grosse, ergreifende, stürmische Zeiten, als die letzten Zeloten aus ihrem Schlaf zu neuer Tat erwachten. Nach den Schrecken und den himmelschreienden Greueln der Vernichtung wurde der einzelne und die Gemeinschaft wieder zur Tat fürs Volk aufgerüttelt.«

III Der Gekreuzigte und die Juden*/**

Von Dr. David Flusser, Professor für vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem***

der Theologischen Fakultät Luzern als Dank

Die Judenfeindschaft ist nicht eine christliche Erfindung, aber durch das Christentum wurde sie hochgespielt, und der christliche Antijudaismus schwindet nur langsam. Judenfreunde sagen oft wohlmeinend: »Wenn wir in den Tagen unserer Väter gelebt hätten, wir hätten uns nicht mit ihnen des Blutes der Juden schuldig gemacht« (vgl. Mt 23, 30 f.). Aus leider für den Aussenstehenden durchsichtigen apologetischen Gründen entstehen dazu noch pseudohistorische Konstruktionen, um das schwere Leiden der Juden durch die Christen als eine Entgleisung zu entschuldigen. Diese Theorie wird weitergegeben, und von dem jüdischen Gesprächspartner wird verlangt, er solle mit der gutgemeinten Entschuldigung glücklich leben. Das könnte man vielleicht noch irgendwie ertragen, aber was soll dazu ein Forscher sagen? Leider kann es ihm leicht passieren, dass, wenn er ein Jude ist und z. B. es sein wissenschaftliches Gewissen nicht erlaubt, »Antijudaistica« im Neuen Testament als »prophetische Scheltreden« dankend entgegenzunehmen, dann sein christlicher Kollege aggressiv wird! Soll dann der jüdische Forscher um des lieben Friedens wegen die einfache Wahrheit, die aus den Texten spricht, verleugnen? Doch wir wollen hier nicht allgemeine Fragen behandeln. Wir werden an einem Beispiel zeigen, wie schon sehr früh die ursprüngliche Tatsache der Sympathie des jüdischen Vol-

kes mit dem gekreuzigten Jesus zu einer Feindschaft der spottenden Menge geworden ist. Wenn es uns gelingen wird, diese Umbiegung in den Schriften aufzuweisen, dann werden wir einen wunden Punkt berühren. Es fing vielleicht mit einer tendenziösen Verschiebung an – und die späteren Folgen sind ja bekannt. Ich betone: Es ist die Pflicht des Historikers, wenn er auf eine blutige Ungerechtigkeit stösst, die den Keim künftiger Verbrechen in sich birgt, sie als solche zu bewerten, sonst ist er nur ein Sammler und kein Wissenschaftler.

Noch eine Vorbemerkung: Ich bin bei meinen Arbeiten von der Voraussetzung ausgegangen¹, dass der alte Bericht am besten bei Lukas erhalten ist und dass Markus den Stoff gründlich überarbeitet hat, und, wo Markus vorliegt, hängt von ihm meistens Matthäus ab. In meinem Jesus-Buch² habe ich leider diese Erkenntnis an den Bericht über die Kreuzigung nicht genügend gründlich angewandt. Erst jetzt konnte ich die besondere Wichtigkeit der Unterschiede zwischen Lukas und Markus bei der Schilderung der Kreuzigung erkennen. Meine Folgerungen, die ich bringen werde, haben also keine ideologische, sondern philologische Grundlagen. Ihr Ausgangspunkt ist die literarkritische Methode.

Man pflegt sprichwörtlich von der Menge zu sagen, an einem Tag rufe sie »Hosianna« und am nächsten Tag »Kreuzige«. Dieses Sprichwort entstand aus einem bestimmten Verständnis des markinisch-matthäischen Berichts über die Kreuzigung. Doch diese Volksweisheit

* Mit freundlicher Genehmigung der Theologischen Fakultät Luzern entnommen dem Jahresbericht 1975/76, S. 18–29, der Theologischen Fakultät und Katedrhetischem Institut (Anm. d. Red. d. FR).

** Erscheint in der englischen Ausgabe von »IMMANUEL«, Nr. 7, im Frühjahr 1977.

*** Im Wintersemester 1975/76 Gastprofessor an der Theologischen Fakultät Luzern.

¹ Siehe David Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968, S. 10 f.

² a. a. O. 133.

drückt nicht den Sinn dieser Berichte aus. Wenn uns nicht Lukas erhalten wäre, könnten wir eher annehmen, dass die Volksgruppen, die an dem Gekreuzigten vorbeigegangen sind, teilweise aus der Partei der sadduzäischen Hohenpriester bestanden haben, aber die meisten waren einfach sadistischer Pöbel, der sich über den gekreuzigten Messias belustigt hat. Ich habe sogar angenommen, dass das Psalmwort (22, 2), das Markus 15, 34 und Matthäus 27, 46 als das letzte Wort Jesu bringen, eine unfreundliche Interpretation des letzten Schreies Jesu durch die Umstehenden gewesen ist, die dann Markus irrtümlicherweise in den Mund Jesu selbst gelegt hat³. Warum wäre es nicht möglich gewesen, dass es damals unter den Juden einen rohen Pöbel gegeben hat? Es konnten ihn wirklich die Vorbeigehenden lästern, die Hohenpriester konnten über ihn spotten und die Mitgekreuzigten konnten ihn schmähen und die Dabeistehenden konnten spöttisch meinen, der Sterbende rufe den Elias: »Wartet, wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihn herabzuholen.« Die Schriftgelehrten (Mk 15, 31; Mt 27, 41) und die Ältesten (Mt 27, 41), die zusammen mit den Hohenpriestern sich am Spott beteiligt haben, könnte man dann entweder als eine sekundäre Erweiterung ansehen oder sie anders weginterpretieren⁴. Was wir bei Markus lesen, muss also nicht an sich eine tendenziöse Verzeichnung sein; so was kann man sich vorstellen, dass es sich wirklich ereignet hat – ohne dass es unhistorisch die Juden belastet. Aber es hat sich wieder gezeigt, dass man ein Ereignis leicht historisch falsch einschätzen kann, wenn man nicht als erstes die Quellen selbst miteinander vergleicht und sie nicht literarkritisch untersucht. In unserem Fall wirkt es sich gefährlich aus, dass wir schon alle verlernt haben, Lukas zu lesen, ohne dabei von Markus und Matthäus unwillkürlich beeinflusst zu sein.

Wir wollen nun sehen, was Lukas (23, 26–49) über die Kreuzigung Jesu zu berichten weiss. Oder anders gesagt: Wer waren nach Lukas bei der Kreuzigung Jesu seine Feinde, und wer waren seine Freunde? Auf dem Wege zwangen die Römer einen vorübergehenden Juden namens Simon, aus Cyrene in Nordafrika, das Kreuz Jesu zu tragen. An jüdischen Festtagen den Pilgern einen Frondienst zu befehlen, war für die römische Besatzungsmacht nichts Ungewöhnliches – eine fürchterliche Erniedrigung in diesem Falle, wie man sie auch in der Zeit des Nationalsozialismus gekannt hat. »Es folgte ihm aber eine grosse Schar des Volkes und von Weibern, die wehklagten und ihn beweinten« (Lk 23, 27). Dies und die folgenden Worte Jesu zu den Töchtern Jerusalems (Lk

23, 28 f.) sind ein Sondergut des Lukas. Vorläufig könnte man meinen, dass Markus, und ihm folgend Matthäus, diese Worte ausgelassen hat, weil er auch sonst die Wehworte Jesu über Jerusalem fast ganz auslässt. Aber vielleicht wird auch dieses Verhalten des Markus bedeutsam, wenn man seine Beschreibung der Kreuzigung mit der des Lukas vergleichen wird. Jedenfalls fehlen bei Markus nicht nur die Wehrufe, die Worte Jesu zu den Töchtern Jerusalems, sondern auch die grosse Schar des Volkes und die Frauen, die über Jesus wehklagten und ihn beweinten haben. Auch die Worte des Gekreuzigten: »Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun« (Lk 23, 34) befinden sich nur bei Lukas, aber auch dort nicht in allen Handschriften. Das Wort wurde seit dem zweiten Jahrhundert von solchen Schreibern oft ausgelassen, die wussten, was sie damit getan haben⁵. Sie haben offensichtlich gemeint, Jesus habe seinen himmlischen Vater um Verzeihung für seine jüdischen Gegner gebeten, und darum hielten sie das Wort für unecht: So was durfte nicht in ihrer Handschrift stehen! Wenn es in der Vorlage des Markus gestanden hat, konnte er vielleicht das Wort aus demselben Grund nicht stehen lassen. Allerdings ist es nicht sicher, dass da Jesus für die jüdischen Widersacher gebetet hat. Vielleicht bat er um Verzeihung für die römischen Soldaten, die ihn gekreuzigt haben.

Doch zur Sache. Auf seinem Kreuzwege folgte Jesus eine grosse Schar des jüdischen Volkes und, wie es damals bei Trauer üblich gewesen ist, haben Frauen einen Klagegesang angestimmt. Als Jesus gekreuzigt wurde, »stand das Volk da und sah zu« (Lk 23, 35). Und nachdem Jesus verschieden war, wird die Menge zum drittenmal erwähnt: »Und die ganze Menge, die zu dieser Schau mitgekommen war, wie sie gesehen haben, was geschehen, schlugen sie an die Brust und kehrten um.« Die dreifache Erwähnung der Menge wird kunstvoll mit Leitwörtern verbunden: Bei der ersten (23, 27) und zweiten Erwähnung (23, 35a) spricht Lukas vom »Volk«, bei der zweiten (23, 35a) und dritten Erwähnung (23, 48) spricht er vom »zusehen«, und zweimal, im ersten (23, 27) und im dritten Fall (23, 48), berichtet er von den Trauerkundgebungen der anwesenden Menge des Volkes: auf dem Wege Jesu zum Tode, und nachdem die Menge gesehen hatte, dass Jesus verschied. Es ist also sicher, dass es sich dreimal um dieselben jüdischen Menschen handelt, die mit Jesu mitgeföhlt haben. Wir nehmen an, dass es so schon in der Vorlage des Lukas gestanden hat, wie auch die zusätzliche Nachricht: »Es standen aber alle seine Bekannten von ferne, auch die Frauen, die ihm mitgefolgt waren von Galiläa, und sahen es« (Lk 23, 49). Auch hier ist das Sehen erwähnt, wie schon auch früher bei dem Centurio: »Da aber der Hauptmann sah, was geschehen⁶, pries er Gott⁷ und sprach: ›In der Tat, dieser Mensch war ein Gerechter‹« (Lk 23, 47). Dass ein Hensersknecht bei der Hinrichtung eines Frommen tief erschüttert wird, wird oft in der Geschichte der Menschheit berichtet, und es ist auch verständlich. Dass der Centurio Jesus nicht wie bei Lukas den Gerechten, sondern bei Markus (15, 39) (vgl. Mt 27, 54) Gottessohn nennt, ist nicht sehr sinnvoll und ist ein zusätzlicher Grund dafür, warum wir auch sonst Lukas dem Markus vorziehen.

Wir fassen also das bisher Gesehene zusammen. Dreimal wird die Sympathie der jüdischen Menge mit dem Gekreuzigten bei Lukas ausgedrückt, nirgendwo wird bei

³ Siehe Flusser, Jesus, S. 132 unten und Anm. 237. Diese Annahme ist unwahrscheinlich. Es gab eine urchristliche Tendenz, die Worte des Psalms 22 auf den Tod Jesu zu beziehen. Vers 2 wurde bei Markus (15, 34; vgl. Mt 27, 46) zum Kreuzesruf; auf den Vers 8 wird in Lk 23, 35 und Mk 15, 29 (Mt 27, 39) angespielt; das Werfen des Loses um die Kleider Jesu (Lk 23, 34; Mk 15, 24; Mt 27, 35; Jo 19, 23 f.) hängt von Ps 22, 19 ab. Es scheint, dass eine Möglichkeit besteht, dass es sich um eine sukzessive Beeinflussung des Psalms auf die Evangelien handelt. Das kann auch für Lukas selbst gelten, und darum können wir nicht wissen, wie weit die Worte des Psalms 22 schon die Quelle des Lukas beeinflusst haben. Auf Lk 23, 35 hat Ps 22, 8 in seiner griechischen Form eingewirkt. Im Ps 22, 8 steht geschrieben: »Alle, die mich sehen, spotten meiner . . . und schütteln den Kopf.« Nur das Schütteln der Köpfe steht bei Markus (15, 29; Mt 27, 39), wogegen bei Lk 23, 35 zu lesen ist: »Und es stand das Volk da und sah zu. Die Oberen höhnten . . .« Der scheinbar so klare Zusammenhang zwischen Ps 22, 8 und Lk 23, 35 ist doch undurchsichtig: Im Psalm sind die Zusehenden die Spottenden, wogegen das Zusehen des Volkes bei Lukas 23, 35 mit dem Spott nichts zu tun hat; die Zusehenden in Lukas 23, 47 (Mk 15, 39; Mt 27, 54), 23, 48, 49 (Mk 15, 40; Mt 27, 55) sympathisieren mit Jesus. Siehe auch Anm. 8 (Zu Markus s. W. Marxsen, und zu Lukas: Conzelmann: »Die Mitte der Zeit«).

⁴ Flusser, Jesus, S. 118 f.

⁵ Über die Geschichte des Jesuswortes werde ich anderswo berichten.

⁶ Auch hier, wie gleich nachher (Lk 23, 48), wird der Tod euphemistisch als »das Geschehene« umschrieben.

⁷ Diese Worte könnten eine Hinzufügung des Lukas sein.

ihm von irgendeinem Spott der umstehenden Juden berichtet: Die grosse Schar des Volkes kommt mit, und die Frauen klagen um ihn, das Volk steht bei der Kreuzigung, und als die ganze Menge sieht, dass Jesus verschied, schlagen sie sich an die Brust zum Zeichen der Trauer, und trauernd gehen sie nach Hause. Das Mitgefühl des Volkes ist verständlich. Die Menge stand doch die ganze Zeit, als Jesus in Jerusalem war, an seiner Seite, und die Hohenpriester trauten sich nicht, ihn öffentlich festzunehmen, denn »sie fürchteten das Volk« (Lk 20, 19; Mk 12, 12).

Und als ihn die Römer kreuzigten und die für die Juden schmachvolle Inschrift angebracht haben, konnte dann jemand aus dem jüdischen Volk anders fühlen, als den Märtyrer, das Opfer römischer Grausamkeit, zu beweinen? Das, was uns Lukas erzählt, ist also historisch wahrscheinlich, und wenn es da nicht stünde, müsste man es eigentlich so rekonstruieren. Dass wir das früher nicht gesehen haben, kommt davon, weil wir Markus zu wohlwollend interpretiert haben.

Wer sind aber nach Lukas die Feinde Jesu bei der Kreuzigung gewesen? Nachdem Lukas (23, 34b), dem Psalm 22, 19 folgend, von den römischen Soldaten berichtet, dass sie seine Kleider verteilten und darüber das Los warfen, sagt er: »Die Oberen aber⁸ höhnten und sagten: Anderen hat er geholfen, so helfe er sich selbst, wenn er der Christus Gottes ist, der Auserwählte⁹. Es verspotteten ihn aber auch die Soldaten, indem sie herantreten, ihm Essig reichen und sagten: Wenn du der König der Juden bist, so hilf dir selber. Über ihm war aber eine Inschrift: Dieser ist der König der Juden. Einer aber von den Verbrechern, die da hingen, lästerte ihn: Bist du denn nicht der Messias? Hilf doch dir selber und uns!« (Lk 23, 35–39). Dann folgt bei Lukas das Zwiegespräch mit dem zweiten, guten Schächer¹⁰.

Wie bei der Schilderung der Sympathie des Volkes mit dem Gekreuzigten, so ist auch die Reaktion der Gegner Jesu bei Lukas kunstvoll, und auch sie wird durch die Dreizahl beherrscht, nur dass es sich hier nicht um dieselben Menschen handelt, sondern um drei verschiedene Arten von Gegnern. Die Beschreibung ist zusammenhängend, wird nur durch die Nachricht über die Inschrift am Kreuze unterbrochen. Das ist verständlich, weil vor dem Kreuze die Soldaten über den »König der Juden« spotten, und so steht es auf dem Kreuz. Es gibt eine gelungene Parallelität in der Schilderung. Die Worte, die den Spott bezeichnen, variieren (»höhnen«, »verspotten«, »lästern«)¹¹, aber der Inhalt des Spottes ist eigentlich in den drei Fällen derselbe: die Ohnmacht dessen, der sich für den Heiland gehalten hat. »Rette

dich du nun, der du die anderen erlösen wolltest!« Der eine Verbrecher, der doch dasselbe Schicksal am Kreuze erleiden wird, sagt noch dazu: »Hilf doch dir selber und uns.« In allen drei Worten des Spottes wird Jesus als Messias angesprochen. Die römischen Soldaten nennen ihn spottend »den König der Juden«, was eine nichtjüdische, römische Bezeichnung ist, die man auf dem Kreuze lesen kann. Wenn wir Recht haben¹², wird auch hier die Messianität Jesu variiert; die jüdischen Oberen: »der Auserwählte Gottes«, die römischen Soldaten: »der König der Juden«, der eine Verbrecher: »der Messias«.

Wie die mit dem Gekreuzigten mitfühlende Menge des jüdischen Volkes, so entsprechen auch die spottenden Feinde Jesu bei Lukas der historischen Wahrscheinlichkeit. »Die Oberen« (archontes) ist die lukanische Bezeichnung der Würdenträger, die Jesus an die Römer ausgeliefert haben¹³, und der Spott der römischen Soldaten ist natürlich. Nach Lukas wird Jesus nur von dem einen der mitgekrenzigten Banditen verhöhnt, nach Markus und Matthäus von beiden. Entweder handelt es sich da um Verbrecher oder wahrscheinlicher um zelotische Eiferer aus der Gruppe des Barabbas. Ein Zelot würde an sich nicht viel Verständnis für den gekreuzigten, unpolitischen, leidenden Messias aufgebracht haben¹⁴.

Wer also über den Gekreuzigten gespottet und wer über ihn getrauert hat, das hat Lukas historisch wahrscheinlich dargestellt, und so stand es anscheinend schon in seiner Quelle. Doch der lukanische Aufriss gewinnt ungemein an Bedeutung – auch für die Frage der angeblichen Schuld der Juden an der Kreuzigung –, wenn man ihn mit Markus (und den von ihm abhängigen Matthäus) konfrontiert. Bei Markus fehlt jegliche Erwähnung der klagenden und trauernden jüdischen Menge, dagegen aber erscheinen bei ihm Gruppen von spottenden und schmähenden vorübergehenden und dabeistehenden einfachen Juden. Wie wir sehen werden, ist anzunehmen, dass diese Änderung durch Manipulation und Erfindung entstand. Die alten Feinde aus den Juden des Lukas – die Oberen und, in diesem Falle, die beiden Mitgekrenzigten – sind bei Markus natürlich geblieben. Als Freund bleibt der römische Centurio, der jetzt die Gottessohnschaft Jesu bezeugt, also, sozusagen, der bekehrte Römer, und die vielen Frauen, »die ihm schon, so lange er in Galiläa war, nachfolgten und ihm dienten und noch andere viele, die mit ihm nach Jerusalem hingegangen waren« (Mk 15, 40 f.; vgl. Lk 23, 49; 27, 55 f.), also sozusagen Frauen aus der christlichen Gemeinde in Galiläa. Sonst steht nach Markus und Matthäus dem Gekreuzigten kein Jude bei – im schroffen Gegensatz zu Lukas.

Vor seinen letzten Worten am Kreuze wird Jesus bei Markus (15, 19–32; Mt 27, 39–43) auch dreimal geschmäht: »Und die Vorübergehenden lästerten ihn, indem sie die Köpfe schüttelten und sagten: Ha! Der du den Tempel abbrichst und in drei Tagen aufbaust, hilf dir selber und steig herunter vom Kreuze. Ebenso auch die Hohenpriester spotteten untereinander nebst den Schriftgelehrten und sagten: Anderen hat er geholfen, sich selber kann er nicht helfen: der Christus, der König Israels! Jetzt steige er herunter vom Kreuze, dass wir ihn

⁸ Im griechischen Text »de kai«, also wörtlich: »Doch auch die Oberen höhnten und sagten...«. Das bedeutet nicht, dass auch das zusehende Volk über Jesus spottete (siehe Anm. 3). Lukas wollte einfach sagen: Aber die Oberen, die auch dabei standen, höhnten. – Die ungenaue Ausdrucksweise des Lukas, antijudaistische Vorurteile und die Tendenz des Markus (und des Matthäus) haben verursacht, dass in einigen Handschriften und alten Übersetzungen zu lesen ist: »Die Oberen aber höhnten mit ihnen«, das heisst, mit dem Volk!

⁹ Wir vermuten, dass in dem alten Bericht nur »der Auserwählte Gottes« stand. Der Messias wird auch im Henochbuch »der Auserwählte« genannt, und nach Lukas (9, 35) hat ihn die himmlische Stimme bei der Verklärung »meinen Sohn, den Auserwählten« genannt.

¹⁰ Dieses Gespräch beabsichtigen wir, an einer anderen Stelle zu besprechen.

¹¹ Auch bei Markus (15, 29 f.; vgl. Mt 27, 29 f.) gibt es eine Trias von Spottenden, und ihr Spott wird mit drei verschiedenen Zeitwörtern bezeichnet. Wir werden noch sehen, dass bei Markus die Trias von der des Lukas verschieden ist und dass auch der Spott nicht mehr einheitlich ist – bei den Mitgekrenzigten wird der Inhalt des Spottes nicht mitgeteilt (Mk 15, 32b; Mt 27, 44).

¹² Vgl. oben, Anm. 9.

¹³ Vgl. Lk 23, 13, 35; 24, 20; Apg 3, 17; 4, 5, 8; 13, 27. »Archontes« werden bei Josephus (Bellum VI 303) die genannt, die dem römischen Präfekten den Urteilspropheten Jesus, den Sohn des Ananias, übergeben haben.

¹⁴ Dies stimmt auch, wenn das Gespräch zwischen Jesus und dem guten Schächer historisch ist. Dieser sieht in Jesus den unschuldig sterbenden Gerechten und bereut seine Schuld.

sehen und glauben. Auch seine Mitgekreuzigten schmähen ihn.«

Wir haben sehen können, dass bei Lukas die drei Schmähen parallel gebaut sind. Bei Markus (und bei Matthäus) fehlen die Worte der dritten Schmähung, der der Mitgekreuzigten. Bei Lukas (23, 39) sagt bekanntlich einer der Verbrecher: »... Hilf doch dir selbst und uns«, was der Situation sehr gut entspricht. Bei Markus (und Matthäus) sind die zwei Schmähworte nicht so parallel gebaut wie die drei Verspotteten bei Lukas. Zwar wird bei Markus (und Matthäus) beide Male zu der spöttischen Aufforderung, Jesus möge doch sich helfen, noch hinzugefügt, er möge vom Kreuze heruntersteigen, aber die bei Lukas dreimal wiederholte spottende Bezeichnung Jesu als Heiland erscheint bei Markus nur einmal bei den Worten der Hohenpriester und Schriftgelehrten: »der Christus, der König Israels« (Mk 15, 32; Mt 27, 42). Die Hohenpriester und die Schriftgelehrten bei Markus, zu denen bei Matthäus (27, 41) noch die Ältesten hinzugefügt sind, entsprechen den »Oberen« bei Lukas (23, 35b). Lukas benützt hier ein für ihn typisches Wort, aber er hätte auch dieselben Bezeichnungen wie Matthäus und Markus benützen können. Vielleicht ist aber doch die ausdrückliche Erwähnung mehrerer Arten von »Schuldigen« bei Markus und Matthäus beabsichtigt: Wir haben gesehen, dass bei der ganzen Beschreibung bei Markus die Absicht sichtbar ist, jüdische Menschen zu belasten, im Gegensatz zu Lukas, bei dem die einfachen Juden mit dem Gekreuzigten solidarisch sind.

Diese Absicht zeigt sich schon bei der ersten Gruppe von Schmähenden bei Markus (15, 29; Mt 27, 39): »Und die Vorübergehenden lästerten ihn...« Später, nach dem Schrei vom Kreuze, spricht Markus (15, 35; vgl. Mt 27, 47) von den spottenden »Dabeistehenden«, und einer von ihnen ist der, welcher mit dem Schwamm¹⁵ mit Essig Spott trieb (Mk 15, 36; Mt 27, 48). Also alles jüdische Menschen! Doch kehren wir zu der Gruppe der Vorübergehenden zurück. Von ihnen wird Jesus nicht spottend als Heiland bezeichnet, sondern »sie schüttelten den Kopf und sagten: Ha! Der den Tempel abbricht und in drei Tagen aufbaut...« (Mk 15, 29). Markus wiederholt da durch die Vorübergehenden die Beschuldigung, die nach ihm (Mk 14, 58) vom Hohen Rat ausgesprochen wurde. Auch dort fehlt sie bei Lukas.

Das Psalmwort am Kreuze wird bei Markus (15, 35 f.; Mt 27, 47 f.) spottend interpretiert: »Und etliche der Dabeistehenden, da sie es hörten, sagten: Siehe, er ruft den Elias. Es lief aber einer und füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken mit den Worten: Wartet, wir wollen sehen, ob Elias kommt, ihn herabzuholen.« Dieser jüdische Spott fehlt bei Lukas! Dass der zweimalige Hohn mit Elias eine Erfindung des Markus ist, wird durch die Tat des einzelnen jüdischen Spötters sehr wahrscheinlich: Er tränkte angeblich den Gekreuzigten mit Essig. Das wird aber bei Lukas (23, 36 f.) über die römischen Soldaten berichtet. Diese Manipulation verrät, wie es scheint, die Absicht des Markus. Dabei ist zu bemerken, dass hier die Belastung der Juden bedeutsam ist und nicht die Tatsache, dass bei Markus (und Matthäus) der Spott der Soldaten über den schon gekreuzigten Jesus fehlt, denn nach Markus (15, 16–20; 27, 27–31) verspotteten die römischen Soldaten Jesus vor der Kreuzigung (vgl. Lk 23, 11).

¹⁵ Markus (15, 36) erzählt: »Es lief aber einer und füllte einen Schwamm mit Essig, steckte ihn auf ein Rohr und gab ihm zu trinken.« Bei Lukas (23, 36) »verspotteten ihn die Soldaten, indem sie herzutraten und ihm Essig reichten«. Vielleicht ist der Schwamm auf dem Rohr eine ausmalende Erfindung des Markus.

Man wird also bei Markus in unserem Abschnitt schwerlich etwas finden, was gegenüber Lukas unsere Kenntnisse über die Kreuzigung Jesu bereichern würde – vielleicht mit einer Ausnahme¹⁶: Nach Markus (15, 23) hat man Jesus auf dem Weg zur Kreuzigung Wein mit Myrrhe gegeben, er aber nahm es nicht an. Es war damals wirklich Sitte, den zum Tode Verurteilten vor dem Tode mit einem solchen Getränk zu betäuben¹⁷. Markus hat von dieser Sitte gehört¹⁸, aber ob es seine Vermutung war oder ob es auch im Falle Jesu wirklich geschehen ist, können wir nicht wissen¹⁹.

Fassen wir nun die Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen. Wie wir gesehen haben, fehlt bei Markus (und Matthäus) die dreimalige Erwähnung (Lk 23, 27–32. 35. 48) der jüdischen Menge, die um den zum Tode geführten und gekreuzigten Jesus von Nazaret klagt und weint. Nach der dritten Erwähnung ist auch die Nachricht (Lk 23, 49a) entfallen, dass alle seine Bekannten von ferne standen. Wenn wir annehmen, dass Markus ein ähnlicher Text wie Lukas vorlag, könnte man annehmen, dass Markus mit der Erwähnung der ganzen Menge, die den toten Jesus beweint hat (Lk 23, 48), unvorsichtig die Nachricht über die Bekannten Jesu gestrichen hat. Wie schon gesagt, blieben von den Freunden Jesu nur solche, welche sozusagen die christliche Gemeinde repräsentieren: der bekehrte Heide, der Centurio (Mk 15, 39) und die christlichen Frauen aus Galiläa (Mk 15, 40). Die Feinde bei Lukas sind auch bei Markus geblieben. Allerdings fielen die spottenden Soldaten (Lk 23, 36 f.) aus, wahrscheinlich, weil Markus das Motiv der Essig reichenden römischen Soldaten auf einen anonymen Juden übertragen hat (Mk 15, 36). Die anderen alten Feinde, die jüdischen, aus Lukas, sind bei Markus geblieben: die jüdische Obrigkeit (Lk 23, 35b; Mk 15, 31 f.) und die Mitgekreuzigten (Lk 23, 39; Mk 15, 32b). Dass bei Markus ihn die beiden schmähen und bei Lukas nur einer, bedeutet anscheinend nicht eine Steigerung der jüdischen Schuld bei Markus. Aber in dieser Richtung ist von besonderer Wichtigkeit der Unterschied des Verhaltens der Menge bei Lukas und bei Markus. Bei Lukas lebt sie das Leiden und den Tod Jesu mit. Bei Markus hören wir nur von den schmähenden und giftig spottenden Juden: einmal vor dem Kreuzesschrei (Mk 15, 29 f.) und nach dem Ruf am Kreuz zweimal (Mk 15, 35 f.). Und schliesslich: Bei Lukas gibt es keinen einfachen Juden, der nicht durch den Tod Jesu ergriffen wäre, bei Markus sind alle »nichtchristlichen« Juden Feinde Jesu, und Anhänger Jesu sind nur die christlichen Frauen aus Galiläa (und der Centurio).

Den wichtigsten Unterschied zwischen der Kreuzigung bei Lukas und bei Markus könnte man dadurch erklären, dass Markus die Vorlage des Lukas gewesen ist und dass Lukas aus judenfreundlicher Tendenz seine Vorlage so bearbeitet hat, dass aus der feindlichen Schar der Juden eine dem Gekreuzigten freundliche Menge geworden ist. Dieser Weg ist aber nicht gangbar, wie die vorhergehende Beschreibung der Verurteilung Jesu bei Lukas (23, 13 f.) zeigt. »Pilatus rief die Hohenpriester und die

¹⁶ Eine andere konkrete Nachricht wäre das aramäische Psalmwort am Kreuz (Mk 15, 34; Mt 27, 46) – wenn es historisch ist.

¹⁷ Billerbeck I, S. 1037 f.

¹⁸ Markus bringt oft Angaben, die auf Informationen beruhen. Manchmal sind sie richtig und gehören zur Sache, manchmal scheint er sich zu irren. Jedenfalls würde ich annehmen, dass seine besonderen Nachrichten auf Information und nicht auf mündlicher Überlieferung fussen.

¹⁹ Matthäus (27, 34) hat von der barmherzigen Sitte der Juden nicht gewusst, und darum konnte er Markus nicht verstehen. Er schreibt, man hätte ihm »Wein mit Galle zu trinken gegeben, und da er kostete, mochte er es nicht trinken«.

Oberen und das Volk zusammen« und wollte Jesus freilassen (Lk 23, 13 f.). »Sie schrien aber insgesamt: Hinweg mit diesem, lass uns aber den Barabbas frei . . . Abermals sprach sie Pilatus an in der Absicht, Jesus loszulassen. Sie aber riefen dagegen: Kreuzige, kreuzige ihn. Er aber sprach zum dritten Male zu ihnen: Was hat denn dieser Übles getan? Ich habe nichts Todeswürdiges an ihm gefunden . . . Sie aber klagten ihn mit lautem Rufen an und forderten seine Kreuzigung, und ihr Rufen drang durch. Und Pilatus beschloss, ihr Verlangen zu erfüllen . . .« (Lk 23, 18 f.; siehe auch Lk 23, 4 f.).

Wir haben gesehen, dass bei der Kreuzigung Lukas (23, 27. 35) von dem mit Jesus mitfühlenden »Volk« spricht. Dagegen früher (Lk 23, 13), bei der Verurteilung Jesu, wird bei Lukas »das Volk« zusammen mit den Hohenpriestern und den Oberen genannt, also zusammen mit den Feinden Jesu. Alle diese schrien dann insgesamt und verlangten den Tod Jesu. Dreimal²⁰ wendet sich Pilatus an sie, und dreimal ist die Antwort dem Jesus feindlich. Die zweite und dritte Antwort ist: »Kreuzige!« Der schrille Ruf steigert sich bei Lukas – und nur bei ihm – ins Unerträgliche: »Und sie bedrängten ihn mit lautem Rufen und forderten seine Kreuzigung, und ihr Rufen drang durch.« Es besteht also kein Grund für die Annahme, Lukas hätte aus seiner Judenfreundlichkeit heraus die Kreuzigung selbst gegenüber seiner Quelle umgearbeitet.

Dabei ist noch etwas zu bemerken. Wir können aus der Apostelgeschichte erkennen, was Lukas über die Teilnahme der Juden von Jerusalem an der Kreuzigung Jesu gedacht hat. Dort (2, 22) sagt Petrus zu den Bewohnern Jerusalems über Jesus: »Diesen . . . habt ihr durch die Hand der Gesetzlosen ans Kreuz geschlagen und getötet.« Und später (Apg 3, 13 f.) sagt dort Petrus über den Tod Jesu zu den israelitischen Männern: »Gott . . . hat seinen Knecht Jesus verherrlicht, den ihr ausgeliefert und verleugnet habt vor Pilatus, da dieser beschlossen hatte, ihn loszulassen, ihr aber habt den Heiligen und Gerechten verleugnet, und euch einen Mörder freigegeben. Den Anführer des Lebens habt ihr getötet . . . Und nun Brüder, ich weiss, dass ihr in Unwissenheit getan, sowie auch eure Oberen.« Das bezieht sich hauptsächlich²¹ auf die Verurteilung Jesu (Lk 23, 13 f.), von der wir schon gesprochen haben. Jedenfalls, wenn Lukas so von der Schuld der Juden denkt, ist es schwer anzunehmen, dass die Beschreibung der Sympathie der jüdischen Menge bei der Kreuzigung (Lk 23, 26 f.) von Lukas stammt. So fand es Lukas in seiner Quelle, denn die angeführten Stellen aus seiner Apostelgeschichte zeigen, dass Lukas persönlich gegen die feindlich spottende jüdische Schar in Markus nichts einzuwenden gehabt hätte. Die Quelle der Schilderung der Kreuzigung bei Lukas ist also nicht Markus.

Die Beschreibung der Sympathie der jüdischen Menge mit dem Gekreuzigten bei Lukas ist sicher stilisiert, das sieht man aus der dreimaligen Erwähnung der Menge; die zweite (Lk 23, 35a) sagt nicht viel aus und ist eigentlich unnötig. Doch die Tatsache dieser Sympathie ist sicher historisch und nicht von der Quelle konstruiert. Wir wissen ja, dass in den letzten Tagen Jesu in Jerusalem die jüdische Menge auf seiner Seite stand²². Nach

Lukas (21, 38) kam alles Volk in der Frühe zu ihm, um ihn zu hören. Und als das Fest der ungesäuerten Brote nahte, welches man Passa nennt, sannten die Hohenpriester und Schriftgelehrten »wie sie ihn umbrächten; denn sie fürchteten sich vor dem Volk« (Lk 22, 1 f.; Mk 14, 1 f.; Mt 26, 1 f.). Vor der Gefangennahme Jesu erfahren wir aus den Evangelien nur über die Sympathie der jüdischen Menge und nicht über eine feindliche Spannung des Volkes gegenüber Jesus. »Er lehrte täglich im Tempel; die Hohenpriester aber und die Schriftgelehrten suchten ihn umzubringen, ebenso die Häupter des Volkes; und sie fanden nicht, wie sie es machen könnten; denn das ganze Volk hing an seinem Munde« (Lk 19, 47 f.; Mk 11, 18 f.; vgl. auch Lk 20, 19; Mk 12, 12; Mt 21, 45 f.). Es ist natürlich, dass die Menge des Volkes um den Märtyrer der römischen Grausamkeit getrauert hat. Auch darum ist da Lukas verlässlich, und Markus verzeichnet die Tatsachen.

Wie aber hängen die zwei Beschreibungen der Kreuzigung, die des Markus und die des Lukas, zusammen? Sollen wir da zwei Quellen, eine historischere, judenfreundliche, einen »Proto-Lukas« und eine judenfeindliche, weniger historische Quelle, unseren Markus, annehmen? Oder beruhen Markus und Lukas auf einer gemeinsamen Quelle? Beide Möglichkeiten deuten auf eine progressive Entfernung von der Wirklichkeit im Sinne einer unfreundlichen Entfremdung gegenüber dem Judentum hin. Dies gilt für den Bericht des Markus, auch wenn da vielleicht auch etwas anderes mitspielt.

Es kann sein, dass Markus durch seine Erfindungen auch ausdrücken wollte, dass am Kreuze Jesus von allen verlassen war, ausser den christlichen Frauen und dem bekehrten Centurio; ausser ihnen starb Jesus in einer feindlichen Welt. Aber auch der, der bereit ist, dies als die Hauptabsicht des Markus anzusehen, kann nicht umhin, die feindlichen, höhnnenden Juden um das Kreuz herum bei Markus zu bemerken, während bei Lukas die Menge des Volkes um Jesus trauert. Wir haben genügend Gründe angeführt, warum wir den Hohn der einfachen jüdischen Menschen bei der Kreuzigung für unhistorisch halten. Eines ist sicher: Wenn es stimmen sollte, dass Markus die spottenden Juden erfunden hat, um die »existentielle« Einsamkeit Jesu am Kreuze zu betonen, dann konnte er schwer der jüdischen Menge freundlich gesinnt sein und war ganze nahe der Vorstellung, dass die jüdische Menge Jesus »verworfen« hat. Diese Erkenntnis scheint mir bedeutend zu sein.

Die Frage, ob Lukas in unserem Abschnitt eine besondere Quelle gehabt hat oder ob Markus von derselben Quelle wie Lukas abhängt, die er dann nach seiner Tendenz bearbeitet hat, ist, so weit ich sehe, nicht so schwer zu beantworten, wie es auf den ersten Blick zu sein scheint. Ich konnte auch sonst in meinen Arbeiten feststellen, dass das Markus-Evangelium eine gründliche Bearbeitung des alten Stoffes und kaum mit dem alten Bericht identisch ist, wogegen Lukas denselben alten Bericht bringt, ohne von Markus abhängig zu sein – und vielleicht hängt daneben noch Markus von Lukas ab. Kurz gesagt: Es gibt eine gemeinsame Quelle von Lukas und Markus, aber ihre Form bei Lukas ist der markinischen Bearbeitung bei weitem vorzuziehen. Die hier vorliegende Untersuchung bestätigt die sonstigen Ergebnisse meiner Forschung: auch da ist Lukas ursprünglicher, historischer, und Markus hat seine Vorlage grundsätzlich bearbeitet.

Ich glaube, auch in unserem Abschnitt könne man Anzeichen dafür finden, dass Markus ein ähnlicher Text wie der des Lukas vorlag, den er dann selbständig neu umgeschrieben hat. Besonders ist auf den vorzüglichen Auf-

²⁰ Das wird bei Lukas (23, 22) ausdrücklich gesagt. Bei Markus (und Matthäus) wendet sich Pilatus viermal an sie.

²¹ »Die Oberen« stammen aus Lk 23, 13, 35b. Vgl. die Stellen oben, Anm. 13.

²² Allerdings liess sich die Menge von den Hohenpriestern aufwiegeln, die Freilassung des Barabbas zu verlangen. »Die Menge hasste zwar Jesus nicht, aber sie liebte den Freiheitskämpfer Barabbas« (Flusser, Jesus, S. 125).

bau der Erzählung bei Lukas zu achten, die bei Markus ziemlich verdorben wurde. Die dreimalige Erwähnung der mit Jesus sympathisierenden Menge fehlt, wie wir gesehen haben, bei Markus. Dadurch verschwanden mit der ersten Erwähnung der mitleidenden Schar des Volkes auch die tiefen Worte Jesu an die Töchter Jerusalems (Lk 23, 27 f.) über die künftige Zerstörung. Auch sonst werden bei Markus die Trauerworte Jesu über das künftige Unheil fast alle ausgemerzt. Mit der dritten Erwähnung der klagenden Menge (Lk 23, 48) werden auch die folgenden Worte (Lk 23, 49a) »Es standen aber alle seine Bekannten von ferne« entfernt; was bei Markus (15, 40) blieb, ist: »Es waren aber auch Frauen da, die von ferne zuschauten . . .« Markus hat also nicht gemerkt, dass seine Quelle ein Psalmwort (Ps 38, 12) enthielt: »Meine Freunde und Genossen stehen abseits von mir, und meine Nächsten halten sich fern.« Er hat also, ohne es zu bemerken, den ersten Teil der biblischen Anspielung gestrichen.

Gegenüber der dreimaligen Erwähnung der zu Jesus stehenden Menge gibt es bei Lukas drei Arten von Spöttern: die Oberen (Lk 23, 35b), die Soldaten (23, 36 f.) und einer der Mitgekreuzigten (Lk 23, 39). Wir haben schon gesehen, dass die drei Schmähungen bei Lukas Variationen von einem Spott sind: »Andern hat er geholfen, so helfe er sich selber, wenn er der Messias Gottes ist, der Auserwählte« (Lk 23, 35). Auch bei Markus kommen drei Arten Worte von Schmähenden vor, aber der Parallelismus der Schmähworte ist gestört, und die Identität der Spottenden ist nicht dieselbe wie bei Lukas. Die Worte des Spottes der Mitgekreuzigten (Lk 23, 39) fehlen bei Markus (15, 32b); nur die Worte der Oberen (Lk 23, 35b) sind bei Markus (15, 31 f.) ähnlich. Bei Markus fehlen die schmähenden Soldaten (Lk 23, 36 f.) ganz, aber dagegen werden bei ihm (Mk 15, 29 f.) als erste Gruppe die Vorübergehenden eingeführt, und ihr Spott ist neu und verschieden, nur das Ende »hilf dir selber« ist parallel. Eine Störung der Parallelität ist in der Geschichte der Versionen fast immer ein Zeichen einer sekundären, weniger gelungenen Bearbeitung.

Bei Markus (15, 35 f.) erscheinen nach dem Worte am Kreuz neue jüdische Spötter. Die Schilderung zeugt zwar von einer fabulistischen Begabung des Markus, die wir auch sonst bei ihm entdecken konnten, aber eines spricht u. a. sehr gegen die Ursprünglichkeit und Historizität des Geschilderten: Das Motiv des Essigs (Mk 15, 36), das bei Markus so pittoresk eingebaut ist, stammt, wie wir schon gesehen haben, von den spottenden römischen Soldaten (Lk 23, 36 f.), von denen Markus nichts weiss. Die Manipulation scheint dem Markus nicht sehr gelungen zu sein: Die um das Kreuz stehenden römischen Soldaten konnten dem Gekreuzigten spottend Essig reichen, aber wie kann man sich zusammenreimen, dass sie zulassen würden, dass einer der herumstehenden Juden herbeiläuft und einen Schwamm mit Essig auf einem Rohr dem Gekreuzigten reichen kann? Ganz ausgeschlossen wäre so was bei einer tumultuarischen Hinrichtung zwar nicht, aber solch eine Vermutung erweist sich als überflüssig, weil wir Lukas besitzen. Diese Überlegung gilt übrigens nicht nur für die Geschichte mit dem Essig, sondern für die ganze Schilderung der Kreuzigung.

Was wir bei Markus lesen, ist zwar ein lebendiges, nicht ganz unmögliches Bild, aber es ist die Frucht seiner Phantasie und – sicher in unserem Fall – seiner Tendenz. Dies könnten wir ohne den Bericht bei Lukas nicht erkennen. Und wenn wir Markus mit Lukas vergleichen, sehen wir, dass wir aufgrund von Lukas die Zersetzung des Aufbaus bei Markus und den Sinn seiner Bearbeitung verstehen können. Wir können also annehmen, dass Markus auch in unserem Fall ein ähnlicher Text wie dem Lukas vorlag, den er nach seinem Geschmack und nach seiner Tendenz bearbeitet hat.

Bei Lukas klagt also die jüdische Menge um den gekreuzigten Jesus von Nazaret, bei Markus ist sie ihm feindlich gesinnt. Wenn sich gezeigt hat, dass das von Lukas Erzählte historisch stimmt, dann ist es für die angebliche jüdische Schuld am Tode Jesu sehr wichtig. Genau so wichtig ist auch, dass schon bei Markus eine Verschiebung zuungunsten der Juden vorliegt. Also schon bei Markus beginnt da die Bewegung in der Richtung der Anschwärzung der Juden, die so grausame, unmenschliche Folgen in der Geschichte gehabt hat. Übrigens konnten wir sehen, dass von dieser unseligen Tendenz auch Lukas selbst bei dem Rufe »Kreuzige« nicht so frei ist²³ – frei von dieser Verzerrung waren sicher die ersten Quellen – wir nehmen an, dass sie auch noch in ihrer griechischen Übersetzung fehlte, die die Grundlage der Evangelien gewesen ist.

Die Schilderung der Kreuzigung bei Lukas kann auch deshalb nicht sekundär sein, weil es in der Geschichte des Christentums nie eine Bewegung in der Richtung zur Judenfreundschaft, sondern immer eine Entwicklung zur Judenfeindschaft gibt²⁴. Um den Platz des Markus in diesem Prozess zu bestimmen, müsste man den ganzen Markus untersuchen. Was die Schilderung der Kreuzigung Jesu bei Markus anbelangt, konnten wir sehen, dass die Juden zwar belastet sind, aber noch nicht als Volk und Religion verurteilt. Matthäus ist in der Schilderung der Kreuzigung nicht judenfeindlicher als Markus: In diesem Abschnitt ändert er nicht die Tendenz gegenüber seiner Vorlage, dem Markus. Aber sonst ist der Endredaktor des Matthäus in seiner Judenfeindschaft weiter gegangen, wie ich anderswo zu zeigen versucht habe.

Das ganze Bild ist nicht sehr erfreulich. Vielleicht war einmal eine Spannung des Christentums gegenüber den Juden und dem Judentum für die Entwicklung des Christentums als einer selbständigen, von dem Judentum verschiedener Religion sozusagen historisch notwendig – jetzt kann man das Gerüst, leider zu spät, getrost entfernen. Man kann aber die Anfälligkeit des Christentums auf den Antijudaismus nur dann beseitigen, wenn man den Krankheitsherd behandelt. Da werden keine selbstgerechten Ausflüchte helfen. Man sollte erkennen, dass der christliche Antijudaismus keine zufällige Entgleisung gewesen ist. Der Antijudaismus stand als Pate bei der Bildung des Christentums. Dies versuchten wir an unserem Beispiel zu zeigen und wollten dadurch unseren christlichen Brüdern einen guten Dienst erweisen.

²³ Auch Johannes steigert tendenziös die Lautstärke und die Wiederholungen des Rufes: »Kreuzige« (Jo 19, 6, 15), aber die ersten Schreier bei ihm (Jo 19, 6) sind noch »die Hohenpriester und die Diener«.

²⁴ Eine Ausnahme bilden die judenchristlichen Sekten. Nachdem sie von der Kirche verketzert worden sind, beginnen sie ihr Judentum zu betonen und die Juden werden ihnen nahe.

»Ich danke dir, Herr, denn du hast meine Seele erlöst aus der Grube und dem Abgrund der Scheol. Du hast mich heraufgehoben zu ewiger Höhe. Ich wandle auf ebener Bahn, die nicht auszuforschen ist. Und ich erkenne, dass es Hoffnung gibt für den, welchen du aus Staub gebildet hast für den ewigen Rat. Und den verkehrten Geist hast du gereinigt von grosser Missetat, dass er sich stelle an den Standort mit dem Heer der Heiligen und in die Gemeinschaft eintrete mit der Gemeinde der Himmelsöhne . . .«*

* In: Gebet aus Qumran: 1 Q H III, 19–22.

IV Die Stellung des Zweiten Tempels im Leben des Volkes*

Von Shmuel Safrai, Professor für jüdische Geschichte an der Hebr. Universität Jerusalem

Die Rückkehrer aus dem babylonischen Exil zogen hinauf nach Jerusalem, um das zerstörte Gotteshaus wieder zu errichten und die Ordnungen des Gottesdienstes, wie sie im durch Feindeshand verwüsteten Heiligtum gebräuchlich waren, wieder herzustellen. Die Proklamation des Perserkönigs Kyros, nach ihrem Wortlaut im Buch Esra und in der Chronik, bezeichnet die Errichtung des Gotteshauses als die ausschliessliche Bestimmung der Heimkehrer: »Und er gebot mir, ihm ein Haus zu erbauen im jüdischen Jerusalem. Wer unter euch von all seinem Volk ist, sein Gott sei mit ihm; er ziehe hinauf ins jüdische Jerusalem und baue das Haus des Herrn, des Gottes Israel«¹. Jedoch bereits von den ersten Tagen an beginnt sich die Sonderstellung des Zweiten Tempels im Vergleich zum Ersten abzuzeichnen.

Von der Zeit des Ersten Tempels her waren einige Institutionen im Leben und Denken des Volkes fest verankert: das Königtum, die Prophetie, Tempel und Priestertum. Diese Einrichtungen waren nicht nur entwicklungsgeschichtlich unabhängig voneinander, sondern auch theoretisch und praktisch unterschieden. Die Autorität des Tempels beruht weder auf Königtum noch auf Prophetie, und weder Prophetie noch Königtum beziehen die ihrige vom Tempel und seiner Priesterschaft. Es kommt zwar vor, dass der König im Tempel vom Hochpriester gesalbt wird oder durch Macht und Einfluss der Priesterschaft zu seiner Würde kommt², aber die Salbung des Königs im Tempel ist keine Notwendigkeit und keine feste Einrichtung; das Königtum in Israel ist weder Ausfluss noch Fortsetzung des Priestertums³. Das Prophetentum richtet seine Forderungen an König oder Volk kraft Gebot des Gottes, der sich seinen Propheten offenbart hat, aber der Prophet empfängt vom Tempel weder Inspiration noch Autorisation⁴.

Auch war der Erste Tempel weder das erste Zentrum des Gottesdienstes noch seine einzige Stätte. Die Sonderstellung des Tempels als einzigem Kultort bildete sich erst im Lauf von Generationen heraus. Allgemein lässt sich sagen: Der Erste Tempel nahm wohl einen gewissen Rang im Leben des Volkes ein, umfasste aber nicht alle Bereiche des geistigen und konkreten Lebens in Israel.

Anders lagen die Verhältnisse beim Zweiten Tempel. Von Anfang an siedelten die Rückkehrer aus dem Exil rings um Altar und Tempel. Allerdings nahm im weiteren Verlauf seiner Geschichte, vielleicht sogar schon vor ihrem

* Einleitung zu dem Buch *Pilgrimage at the Time of the Second Temple* (hebr.), Tel Aviv 1965; übersetzt v. Angela v. Kries, München.

¹ Esra 1, 2 f.; 2 Chr 36, 22 f. Obige Ausführungen haben nichts zu tun mit den von Gelehrten aufgeworfenen Zweifeln an der Echtheit der Proklamation des Kyros noch mit dem Problem ihrer Datierung. Zumindest ist das wiedergegeben, was nach Anschauung der ersten Heimkehrer und nach der erhaltenen historischen Überlieferung ihr Ziel war.

² Dazu 2 Kön 11; 12.

³ Viele Gelehrte haben sich bemüht, die enge Beziehung zwischen Königtum und Prophetie und dem Priestertum aufzuweisen. Unter den jüngeren Forschungen: J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rom 1954, und S. Mowinkel, *He that Cometh*, Oxford 1954, 21–91; im Gegensatz dazu die Ausführungen von Jecheskel Kaufmann, *Geschichte des jüdischen Glaubens* (hebr.), Tel Aviv 1955/56, I 101–110. 180 f. 473–485.

⁴ Die Samuel-Geschichte widerspricht dem nicht; denn Samuel ist kein priesterlicher Seher, und weder sein Prophetentum noch seine führende Position hängen mit dem Heiligtum zusammen; dazu Kaufmann, op. cit. II 105 ff.

Beginn, der Gottesdienst in Gestalt von Opfer-Darbringung nicht mehr die einzige Position im religiösen und gesellschaftlichen Leben des Volkes ein. Der Schwerpunkt verlagerte sich weitgehend auf die Weisung in Synagoge und Lehrhaus. Mit Anstrengung all seiner geistigen Kräfte suchte das Volk Wege zur Lebensgestaltung im Guten. Schon in dem Ausspruch von Schimon dem Gerechten heisst es: »Auf drei Dingen besteht die Welt: auf Weisung, Gottesdienst und guten Werken«⁵. Auch Verwaltung und Rechtsprechung lagen im Lauf der Zeit nicht mehr ausschliesslich in den Händen der Priesterschaft. Vielmehr waren all diese Einrichtungen und Grundvorstellungen des religiösen, gesellschaftlichen und nationalen Denkens im Leben des Heiligtums begriffen und gelangten dadurch zum Durchbruch in der Bevölkerung. Die Stadt Jerusalem – und als ihr Brennpunkt der Tempel – war nicht nur der Nährboden für all die gesellschaftlichen Bewegungen und Strömungen, sondern weitgehend auch Schauplatz und Rahmen all dieser Geschehnisse, selbst wenn diese dazu angetan waren, die Vormachtstellung von Tempel und Priesterschaft einzuschränken.

Offenbar liegen die Ursprünge der Synagoge in den Volksversammlungen und der öffentlichen Tora-Vorlesung, wovon erstmals in den Tagen Esras und Nehemias berichtet wird⁶. Für die Endphase des Zweiten Tempels finden wir in den Vorhöfen des Tempels Lehrhäuser und Synagogen zu Studium und Gebet⁷. Die Gebete sollten nicht den Opferdienst nach seinem Aufhören ersetzen, sondern sie wurden entsprechend den Opfern verordnet, und die Beter verrichteten ihr Gebet zur Stunde der Opferdarbringung mit Ausrichtung nach Jerusalem und auf den Tempel⁸.

Auch einige andere Elemente der Synagogen-Liturgie stammen ursprünglich aus dem Tempeldienst und griffen erst im Lauf der Zeit auch auf die Synagogen über. Der Priestersegen, das Schwingen des Feststraußes zum Laubhüttenfest, Schofarblasen und Hallel finden wir zunächst in Verbindung mit dem Altardienst, und erst allmählich breiteten sie sich über die Synagogen im Land und in der Diaspora aus⁹. Die meisten dieser Vorschriften und Ge-

⁵ Sprüche der Väter I 2.

⁶ Damit folge ich den Ausführungen von M. Rosenmann, *Der Ursprung der Synagoge*, Berlin 1907 und von L. Herzfeld, *Geschichte des Volkes Israel*, Braunschweig 1847–57, II 131, im Gegensatz zu den meisten Forschern des vorigen Jahrhunderts bis in die Gegenwart, die den Ursprung der Synagoge ins babylonische Exil zurückverlegen. Dieser Irrtum kam dadurch zustande, dass diese Gelehrten das Wesen der Synagoge nicht richtig erfassten; sie war nämlich von Anfang an nicht auf das Gebet, sondern auf die öffentliche Tora-Lesung ausgerichtet. Die öffentliche Tora-Vorlesung als Gottesdienst, als kultischer Akt, findet sich erstmals bei Esra. Dazu ferner S. Kraus, *Synagogale Altertümer*, Berlin/Wien 1922, 52 f. und 66 f.

⁷ Dazu MJoma VII 1; MSota VII 7; TSukka IV 5; TSanhedrin VII 1.

⁸ MBerachot IV; jBerachot IV (7a); bBerachot 26b. Zur Gleichzeitigkeit von Gebet und Opfer Judith 9, 1; Apg 10, 9; Lk 1, 10 et passim; dazu die Ausführungen von G. Alon, *Studies in Jewish History in the Times of the Second Temple* (hebr.), Tel Aviv 1957/58, I. Teil 284 ff.

⁹ Zum Priestersegen zum Schluss des Tamid-Opfers MTamid VII 2; in der Frühzeit war es der Hochpriester allein, der das Volk segnete, gemäss 3. Mose 9, 22; so noch bei Ben Sira 50, 20.

Das Lulaw-Schwingen fand zunächst nur am Tempel statt; MSukka IV 4 ordnet es den rituellen Handlungen am Tempel zu, und dasselbe ergeben die Äusserungen von Josephus *Antiquitates* III 10, 4. Ähnlich verhielt es sich mit dem Schofarblasen: Wie aus einigen Quellen mischnischer Zeit hervorgeht, wurde vor der Tempelzerstörung

bräuche gingen noch vor der Zerstörung des Tempels auf die Synagoge über¹⁰.

Obige Beispiele lassen den besonderen Status des Zweiten Tempels als Brennpunkt im Leben des Volkes deutlich hervortreten. Dieser Umstand erhellt insbesondere aus der Gestaltung des Tempeldienstes und aus der Beziehung des Volkes zum Tempel und seinen Vorhöfen.

Bekanntlich fungierten am Zweiten Tempel alle Priester und Leviten, die ihre Abstammung auf den Stamm Levi zurückführen konnten. Der Dienst war aufgeteilt unter 24 Wachen von Priestern und Leviten. Jede Wache amtierte eine Woche lang, zog also turnusmässig zweimal im Jahr hinauf zum Tempeldienst¹¹. Die Ausgaben für Altar und Tempel wurden nicht aus der Kasse des Königs, des Präsidenten oder der Obersten des Volkes bestritten, sondern aus dem Fonds des Halbschekels, der dem ganzen Volk als Pflichtabgabe auferlegt war. Entsprechend stellen wir fest, dass Abgeordnete der Bevölkerung, nach Bezirken gegliedert, mit der jeweiligen Priesterwache hinaufzogen, um den Opfern beizuwohnen und damit zu dokumentieren, dass das Tamid-Opfer im Namen des ganzen Volkes dargebracht wurde¹².

Der Tempel diente auch als Sitz des Hohen Rates, der nur dort über seine vollen Rechte verfügte¹³. Der Sanhedrin vor der Tempelzerstörung war nicht nur Legislative und Exekutive, sondern auch eine Hochschule – ein Lehrhaus. An Sabbaten und Festtagen versammelten sich die Mitglieder des Hohen Rates nicht in der Quaderhalle, sondern in dem Lehrhaus innerhalb des Tempelbezirks und bildeten eine Akademie zum Studium der Weisung¹⁴. Die Verbreitung von Gottes Wort im Tempel geschah nicht nur durch die offiziellen zentralen Lehranstalten. Nicht nur ein allgemein anerkannter Gelehrter wie Rabbi Jochanan ben Sakkai »sitzt und predigt im Schatten des Heiligtums«¹⁵. Lehrer wie Jehuda ben Zarifai und Matitjahu ben Margalit, die ihre Schüler dazu anstachelten, den goldenen Adler abzureissen, den Herodes über dem Heiligtum hatte anbringen lassen, »lehrten täglich im Tempel vor vielen jungen Leuten, die ihre Worte begierig aufnahmen«¹⁶. Von Jesus berichten die Evangelien, dass er täglich im Tempel lehrte. Und nach seinem Tod versammelt sich die urchristliche Gemeinde Tag für Tag im Tempel,

und einige unter ihnen legen dem Volk die Schrift aus¹⁷. Im weiteren Verlauf unserer Betrachtungen werden wir noch auf die Rolle kommen, die der Tempel bei der Wahrung und Verbreitung der jüdischen Literatur spielte durch Redaktion, Abschrift und Übersetzung heiliger Schriften sowie durch Anlage und Sammlung historischer Bücher und Aufzeichnungen.

Die religiös-sozial-nationalen Strömungen und die messianischen Bewegungen zur Zeit des Zweiten Tempels entstanden oder artikulierten sich zumindest im Bereich des Tempels. Die Stadt Jerusalem mit dem Tempel bildete den Hintergrund für die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Strömungen im Volk während der ganzen Epoche des Zweiten Tempels, angefangen unmittelbar nach der Rückkehr aus dem babylonischen Exil mit dem Konflikt, den die Leiter der Heimkehrer mit den Samaritanern, mit Sanballat und mit Tobias dem Ammoniter auszufechten hatten, bis zu den Hellenisten und den Streitigkeiten zwischen Pharisäern und Sadduzäern – bis hin zum Fall des Tempels.

Die Wallfahrt und ihre Bedeutung für das Leben von Volk und Stadt

Eines der wichtigen Gebiete, auf denen die Gestalt des Zweiten Tempels besonders hervortritt, ist die dreimal jährliche Wallfahrt. Im Rahmen und mit Hilfe der Wallfahrt kamen auch andere Aspekte der Beziehung zwischen dem Volk und seinem Tempel zum Ausdruck. Bei dieser Gelegenheit artikulierten sich die geistigen Strömungen im Volk. Die Wallfahrt erneuerte und bereicherte das religiös-nationale Erleben, stellte für den Laien eine neue Beziehung zum Studium der Weisung her und verstärkte den inneren Zusammenhalt des Volkes im Land und in der Diaspora. Ich werde versuchen aufzuzeigen, dass nicht alle zu jedem Fest pilgerten und dass nicht alle, weder im Land noch in der Diaspora, es als ihre religiöse Pflicht betrachteten, zu jedem Fest an der Wallfahrt teilzunehmen. Mancher Jude mochte sich wohl jahrelang auf diesen erhabenen Anlass vorbereiten, aber Zehntausende zogen wirklich zu jedem Wallfahrtsfest hinauf nach Jerusalem, und das Erscheinen vor Gott hatte grosse Bedeutung. Wie die talmudische und die christliche Überlieferung berichten, teilte sich der heilige Geist nicht nur Priestern bei der Ausübung ihres Amtes, sondern auch Laien beim Eintritt in den Tempel anlässlich eines Wallfahrtsfestes mit¹⁸.

In der Frühzeit des Zweiten Tempels, unter Nehemia, verpflichtete sich das Volk dazu, den Tempel durch die Steuer eines Drittel-Schekels zu erhalten und dorthin ihre Zehnten, Heben, Erstlingsfrüchte und sonstigen Abgaben an die Priesterschaft abzuführen¹⁹. Die meisten dieser Gaben hingen direkt oder indirekt mit der Wallfahrt zusammen. Der Halb-Schekel²⁰ wurde sowohl aus dem Land als auch aus der Diaspora am Wallfahrtsfest nach Jerusalem hinaufgebracht; die Erklärung über die Absonderung der Zehnten wurde zu Pessach abgegeben²¹, und die Erstlingsfrüchte wurden vom Wochen- bis zum Laubhüttenfest dargebracht²². Im Lauf unserer Untersuchung wird sich herausstellen, dass die Wallfahrt nicht nur den einzelnen anging, sondern sowohl im Land als auch in der Diaspora eine Sache der Stadtgemeinde war. Und die

¹⁷ Mt 21, 23 und 26, 55; Mk 11, 23 und 14, 49; Lk 20, 1, 21, 37 und 18, 20; Apg 2 bis 4.

¹⁸ Apg 2 ist berichtet von den Aposteln, denen der heilige Geist am Wochenfest zuteil wurde. Und jSukka V (55a) heisst es: »Jona ben Amitai trat als Wallfahrer ins Haus des Wasserschöpfers (am letzten Tag Sukkot), und der heilige Geist ruhte auf ihm«.

¹⁹ Neh 10, 35–40. ²⁰ Dazu 2. Mose 30, 13.

²¹ Dazu 5. Mose 26, 12–16 und MMAaser scheni V 6.

²² Dazu Mischna Bikkurim (Erstlingsfrüchte).

nur am Tempel selbst angesichts der Opfer geblasen; MRosch haSchana I 4, dazu die Baraita bRosch haSchana 30a, sowie Philon, de legibus II 188. Zu den beiden letzteren Alon, op. cit. 106 ff. Auch Hallel hing ursprünglich mit den Opfern des Volkes an den Wallfahrtsfesten zusammen, dazu A. Büchler, in: ZAW 20 (1900), 115 ff.

¹⁰ Zum Priestersegen ist aus MTamid V 1 zu entnehmen, dass die Priester das Volk beim Gebet in der Synagoge segneten. Nach der Tempelzerstörung verordnete Jochanan ben Sakkai, die Priester sollten nicht in Sandalen zum Segen auftreten; folglich war der Priestersegen als solcher zuvor auch ausserhalb Jerusalems üblich (bRosch haSchana 31b und bSota 40a). Zum Lulaw-Schwingen ausserhalb Jerusalems unmittelbar vor der Tempelzerstörung die Aussage von Rabbi Elasar im Namen von Rabbi Zaddok, dass die Bewohner von Jerusalem ihren Lulaw mitnahmen, wohin sie gingen (TSukka II 10; bSukka 41b; jSukka III [53c], ferner MSukka III 2). Zum Hallel unabhängig vom Opferdienst Büchler, loc. cit. Schofarblasen war offenbar ausserhalb des Tempels bis unmittelbar vor dessen Zerstörung nicht üblich.

¹¹ Die Chronik verlegt die Einrichtung der 24 Priesterwachen in die Zeit König Davids (1. Chr 24; 25), aber die Listen der Priesterfamilien Nehemia 10 und 12, 1–7 sind älter als die in der Chronik, denn Nehemia zählt 21 bzw. 22 Priesterfamilien auf, die Chronik aber 24; dazu J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Leipzig 1923, 60 ff. und W. Rudolph in seinem Kommentar zur Chronik, Göttingen 1963, 159 ff. In der tannaitischen Literatur, bei Josephus, in den Apokryphen und Pseudepigraphen kehren die auf David zurückgeführten Zahlen und Namen der Chronik wieder, nicht die bei Nehemia genannten.

¹² Dazu MTaanit IV 2.

¹³ Die Bedeutung des Sitzungsortes wird festgestellt bSanhedrin 14b mit Hinweis auf 5. Mose 17, 8b/9.

¹⁴ TSanhedrin VII 1; jSanhedrin I (19c).

¹⁵ bPessachim 26a. ¹⁶ Antiquitates XVII 6, 2 f.

Wallfahrer reisten in organisierten Gruppen mit den Gemeindeführern an der Spitze und in Begleitung der öffentlichen Funktionäre²³.

Insbesondere wirkte sich die Wallfahrt auf den Tempel selbst und auf die Stadt Jerusalem aus. Der Aufenthalt von Zehntausenden von Juden zu jedem Fest in der Stadt hatte erheblichen Einfluss auf Handel und Wirtschaft, sowohl unmittelbar vor und nach den Festen als auch während des übrigen Jahres, denn manche Wallfahrer blieben länger in der Stadt oder kamen früher, und manche nahmen sogar ihren festen Wohnsitz in Jerusalem wegen der Heiligkeit des Ortes als Sitz des Tempels²⁴.

Dem Hohen Rat in Jerusalem oblag die Sorge für die Wallfahrer während ihres Aufenthalts in der Stadt, ebenso die Bereitstellung von Wasser, Verpflegung und Unterkunft; seine Mitglieder kümmerten sich auch um die Instandsetzung von Wegen, Pflanzung von Bäumen als Sonnenschutz, Anlage, Auffüllung und Wartung von Wasser-Reservoirs für die Wallfahrer.

Aber der Hauptaspekt der Wallfahrer ist doch nicht in ihrer Wirkung auf die wirtschaftlichen Verhältnisse oder in ihrer organisatorischen Seite zu sehen, sondern auf anderem Gebiet. Eines der Charakteristika des jüdischen Volks besteht darin, dass die Mehrzahl seiner Angehörigen in der Diaspora leben. Im Land wohnte eine relativ zahlreiche jüdische Bevölkerung, aber doch nur eine Minderheit der Gesamtnation. Die Mehrheit des jüdischen Volkes war in der nahen (Ägypten, Syrien) oder fernen (Babylonien, Europa) Diaspora ansässig. Mittels der Wallfahrt wurde die Verbundenheit der Gemeinden untereinander von neuem gefestigt und ihr vertrauter Umgang gefördert. In der Literatur jener Zeit kommt das zum Ausdruck in vielen zu diesem Zweck erlassenen Verordnungen betreffs kultischer Reinheit, Verbot von Mietsforderung und Übernachtungsgebühr in Jerusalem und vielen anderen Dingen²⁵.

Am Wallfahrtsfest, da Zehntausende von Juden zusammenströmten, schlug das Herz des Volkes höher, steigt das nationale Hochgefühl im Stolz auf seine religiöse Auserwähltheit und seine unmittelbare Beziehung zu seinem Gott sowie auf die Kraft, die in dem Volk ruht, das über die ganze Welt zerstreut ist – und doch einen einheitlichen Organismus darstellt²⁶.

Wie bekannt, berichtet Josephus von Revolten und Erhebungen gegen die römische Besatzungsmacht, die häufig an Wallfahrtsfesten ausbrachen. Sicher dürfen wir annehmen, dass schon die Ansammlung ungeheurer Volksmassen als solche Ausschreitungen ermöglichte; aber die Annahme liegt näher, dass das Steigen der national-religiösen Spannung zur Festzeit einerseits und die Knechtschaft, die jedem einzelnen Wallfahrer angesichts der in der heiligen Stadt stationierten ausländischen Truppen zu Bewusstsein kam, andererseits feindselige Reaktionen erweckte und auslöste.

Die Anwesenheit zahlreicher Pilger aus allen Teilen des Landes sowie der Ökumene verlieh der Stadt ein besonderes Gepräge und erweiterte den geistigen Horizont ihrer Bewohner²⁷. Die von Pilgern für ihren persönlichen Be-

darf und als Geschenke mitgebrachten Kleider und Geräte verschiedenster künstlerischer Provenienz regten sicher die Töpferei, Weberei, Schneiderei, Goldschmiedekunst und das übrige Kunsthandwerk an, wie aus den mannigfachen stilistischen Beeinflussungen der in Jerusalem aus dieser Zeit erhaltenen Gebäude hervorgeht²⁸. Literarisch wird ausdrücklich erwähnt, dass in Jerusalem alle Währungen in Umlauf waren, ebenso wie dort alle Sprachen gesprochen wurden²⁹. Zusätzlich zur Heiligkeit der Gottesstadt erblickte der Pilger in ihr mancherlei äussere Pracht und Schönheit; und wenn schon der biblische Psalmdichter in ihr die Stadt sah »von Bergen umringt«³⁰, die »hochgebaute Stadt, dahin die Stämme des Herrn wallen«, und ihre historische Vergangenheit »da Stühle gesetzt sind zum Gericht«³¹, so kennt sie der Pilger zur Zeit des Zweiten Tempels sogar als die Stadt, »die neun Mass Schönheit nahm«³² und »die ganz Israel zu Genossen macht«³³.

Die frühesten Nachrichten über die Wallfahrt

Die Wallfahrt ist in den fünf Büchern Moses geboten, und für die Zeit des Ersten Tempels ist uns die Wallfahrt des Elkana und seiner Familie berichtet³⁴. Dessen ungeachtet spielte offenbar in der Epoche des Ersten Tempels die Wallfahrt keine entscheidende Rolle im Leben des Volkes und des Tempels. Jedenfalls haben wir aus der ganzen Königszeit nur sehr vereinzelte Aufzeichnungen über Wallfahrt von Juden. Kein politisches Ereignis – weder unter den Richtern noch unter den Königen – steht in zeitlichem Zusammenhang mit Wallfahrt zu den Festen, auch die Propheten richteten ihre Ansprachen nicht an eine zum Fest versammelte Volksmenge. Bei der Errichtung der Stierkulte in Bet El und Dan heisst es nur, Jerobeam hatte Sorge, »falls das Volk hinaufzöge, Schlachtopfer zu schlachten im Haus des Herrn zu Jerusalem«³⁵, aber Wallfahrt als Einrichtung zu den Festzeiten ist gar nicht erwähnt³⁶. In der Erzählung vom Pessach-Fest unter König Josia³⁷ fordert der König das Volk auf, das Fest zu begehen, aber das Gebot der Wallfahrt, des Erscheinens vor dem Herrn, findet sich nicht einmal angedeutet. Auch das Buch Hesekiel, das den Tempel, seine Bauten und Ordnungen, viel beschreibt, erwähnt die Wallfahrt nicht. Zwar heisst es, das Landvolk sei an den Festen gekommen, den Herrn anzubeten, aber ebenso kam es an Sabbaten und Neumonden; Wallfahrtsfeste sind nicht eigens hervorgehoben³⁸. Auch die Berichte über das Pessach-Fest unter König Hiskia und unter König Josia in der Chronik wissen nichts von einer Wallfahrt speziell zu den Festen³⁹. Auch sind die in der Chronik erscheinenden Zahlen von Opfernden keineswegs stattlich, und der Verfasser des Buches würde diese gewiss nicht verringert haben, so wie er auf die Verherrlichung des Tempels und seiner Ordnungen bedacht war. Beim Pessach-Fest unter Hiskia steht keine Zahl⁴⁰, aber bei Josia lesen wir: »Josia hob Klein-

²³ Auf einiges weist J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu, Leipzig 1923, 1–19, hin.

²⁹ jMaaser scheni I (52c); TSchekalim II 3; Apg 2, 1–11.

³⁰ Ps 125, 2.

³¹ Ps 122, 3 und 5.

³² bKidduschin 49b, dazu bSukka 51b und viele Stellen in Talmud und Midrasch.

³³ jChagiga III (9d); das bedeutet, dass die Schranken zwischen den Israeliten fallen, dadurch dass die kultische Unreinheit des Landvolks zu den Festen als aufgehoben galt.

³⁴ 1. Sam 1.

³⁵ 1. Kön 12, 27.

³⁶ Er setzt zwar ein Fest im achten Monat ein anstelle des Laubhüttenfestes, aber von Wallfahrt zu diesem Anlass ist nicht ausdrücklich die Rede, mag sie auch impliziert sein.

³⁷ 2. Kön 23, 21–23.

³⁸ Hesekiel 46, 9 und 3.

³⁹ 2. Chr 30 und 35.

⁴⁰ Kapitel 30, 24 steht, dass Hiskia für die Festgemeinde 1000 Widder und 10 000 Stück Kleinvieh aushob für die 7 zusätzlichen Fest-

vieh aus für die Bevölkerung, Schafe und Ziegen zum Pessach-Opfer für jeden Anwesenden, 30 000 an Zahl, und 3000 Stück Grossvieh⁴¹.

Sicher gab es die Wallfahrt zur Zeit des Ersten Tempels. Das ist zu entnehmen aus der Erzählung von Elkana und seinen Frauen und aus Stücken von Wallfahrtsliedern in den Büchern Jesaja, Micha, Jeremia und Jona⁴². Auch wenn einige dieser Lieder in messianischem Ausblick von den Scharen der Heiden sprechen, spiegeln sie doch auch die Wallfahrts-Praxis zu ihrer Zeit wider. Ähnliches geht aus der Klage in den Klageliedern hervor: »Zions Wege sind verwaist von Festgästen«⁴³. Nur war die Wallfahrt in der Bevölkerung nicht so verbreitet und nicht so wichtig wie dann zur Zeit des Zweiten Tempels.

Im Buch Nehemia, wo die Pflichten des Volks gegenüber dem Tempel aufgezählt sind⁴⁴, sind weder die Wallfahrt als solche noch ihre Ordnungen aufgeführt.

Auch in der nachbiblischen Literatur tritt sie nicht sonderlich hervor. Insbesondere ist zu bezweifeln, ob Wallfahrt aus der Diaspora in der Frühzeit des Zweiten Tempels üblich war⁴⁵. Gegen Ende der Hasmonäerzeit mehren sich die Nachrichten über Wallfahrt sowohl aus dem Land selbst als auch aus der Diaspora, und deutlich werden sie in den letzten Generationen vor der Tempelzerstörung von Herodes an.

Von diesem Zeitpunkt an hören wir von Zehntausenden von Israeliten, die aus dem Land und aus der Diaspora zu jedem Wallfahrtsfest pilgerten, von den Pilgern, welche die Stadt im weiten Umkreis erfüllten. Die Wallfahrt wurde zum integralen Bestandteil des Jerusalemer Stadtlebens und ein wichtiges Mittel zur Festigung der Beziehung des Volks zu seiner Hauptstadt und seinem Tempel.

Die Wallfahrt zu Fest- und anderer Zeit

In den fünf Büchern Moses⁴⁶ ist die Wallfahrt zu den drei Wallfahrtsfesten geboten: zu Pessach, zum Wochen- und zum Laubhüttenfest. In der Ära des Zweiten Tempels kamen noch mancherlei Formen der Wallfahrt hinzu. Zunächst finden wir sie zu dem Fest, das in eben dieser Zeit neu hinzutrat, dem Fest der Tempelweihe (Chanukka)⁴⁷. Aber am entscheidendsten waren Feste, die zur Zeit des Zweiten Tempels geschaffen oder jedenfalls fest etabliert wurden, deren Hauptbestandteil die öffentliche, gruppenweise Pilgerfahrt war.

Zum Wochenfest brachten die Wallfahrer ihre Erstlingsfrüchte mit, nur dass in den meisten Anbaugebieten die Früchte erst später reiften und daher nur wenige Landstriche ihre Erstlinge am Fest selbst darbringen konnten. Generell wurden Erstlingsfrüchte vom Wochen- bis zum Laubhüttenfest dargebracht⁴⁸. Die Überbringung der Erstlingsfrüchte war eine Art Wallfahrt zweiter Ordnung, organisiert wie die Haupt-Wallfahrt. Die Pilger zogen nach Bezirken gruppenweise hinauf nach Jerusalem⁴⁹, brachten Opfer mit und waren dazu verpflichtet, in der Stadt zu übernachten wie die Festpilger⁵⁰. Der Darbrin-

gung der Erstlinge nahe steht das Holzopfer. Die Darbringung von Holz zu festgesetzten Zeiten im Jahr nach Familien wurde unter Nehemia zur Pflicht gemacht, und im Lauf der Zeit wurde dieser Anlass zu einem Fest der betreffenden altehrwürdigen Familien in Juda und Benjamin und sogar für das ganze Volk, wer immer sich dem Zug derer, die Holz zum Altar brachten, anschliessen mochte⁵¹. Auch hier finden sich Festopfer und Pflicht zu übernachten sowie das übrige Brauchtum, was zur Einrichtung der Wallfahrt gehört⁵².

Auch das allwöchentliche Hinaufziehen der Standmannschaften mit den Priesterwachen wurde zu einer Art Wallfahrt für den jeweiligen Distrikt⁵³.

Sicher nahm nicht einer alle diese Gelegenheiten wahr; wer zum Wallfahrtsfest hinaufgezogen war, kam nicht noch einmal eigens mit seinen Erstlingsfrüchten und war auch rechtlich nicht dazu verpflichtet; aber jede Festzeit brachte doch viele Israeliten mit sich. Am zahlreichsten strömten die Pilger zu den drei in der Bibel bezeichneten Wallfahrtsfesten. Auf sie konzentrierte sich die Wallfahrt hauptsächlich, sowohl was die Zahl der Pilger als auch was die Bedeutung des Fest-Akts selbst und der mit ihm verbundenen Gebote und Bräuche betrifft.

Wallfahrt und Weiterbildung des Religionsgesetzes

Die Wallfahrt wandelte sich beträchtlich im Lauf von Generationen, nahm immer grössere Ausmasse an, bis sie viele Länder umfasste. Dies ist an vielen Punkten der religiösen Rechtsetzung zu spüren. Ausser an den Bestimmungen, welche die Tätigkeit des Hohen Rats, seine Sorgewaltung für Instandsetzung der Wege, der Zisternen und die Wasserversorgung unterwegs, die Ordnungen des Tempels an den Festen und die Beherbergung der Pilger⁵⁴ regeln, ist ihr Einfluss auch auf einige Verordnungen grundsätzlicher Art wahrzunehmen.

Unter dem Eindruck der zahlreichen Wallfahrten zu den Festen wurden etliche Vorschriften betreffs kultischer Reinheit und Schabbat erlassen, die sich etwa auf die Fortbewegung und den Verbleib der Pilger in Jerusalem beziehen. So wurde verordnet, dass Frauen, die nach glücklicher Geburt ein Paar Tauben darzubringen hatten, sich mit einem einzigen für mehrere Geburten begnügen konnten⁵⁵. Besonders deutlich ist der Einfluss der Wallfahrt auf die Kriterien für die Einsetzung eines Schaltjahrs. Die meisten Gründe, die die Meister als für Erklärung eines Jahres zum Schaltjahr ausreichend akzeptierten, hängen mit der Wallfahrt zusammen: »Ein Jahr wird nur zum Schaltjahr erklärt wegen der Wege und Brücken, wegen der Pessach-Öfen und wegen der Diaspora-Juden, die sich auf den Weg gemacht, aber noch nicht angekommen – nicht aber wegen Schnee und Kälte und nicht wegen Diaspora-Juden, die sich nicht auf den Weg gemacht haben«⁵⁶. Demnach wurde ein Schaltmonat eingeschoben, wenn rechtzeitiges Eintreffen und angemessene Versorgung der Pilger zum Pessach-Fest aus jahreszeitlichen Gründen nicht gewährleistet waren.

In direktem Zusammenhang mit dem Ausgreifen der Wallfahrt steht die Erweiterung des Bereichs, in dem Minder-Heiliges verzehrt werden durfte. Denn die alte Anordnung, die sich bei Hesekiel und in der Chronik sowie in der älteren Mischna findet, verfügte, dass alles

tage, die sie zu begehen wünschten. Gegen Ende des Zweiten Tempels weiss eine aggadische Quelle von einer Anzahl von Opfer-Schafen zu berichten, die doppelt soviel ausmacht wie die Zahl der Israeliten, die seinerzeit aus Ägypten zogen.

⁴¹ 2. Chr 35, 7.

⁴² Jes 2, 3; Micha 4, 2; Jer 30, 1; Jona 3, 3–10; dazu H. Gunkels ausführliche Abhandlung in seinem Psalmen-Kommentar, 4. Auflage Göttingen 1926, 309 ff.

⁴³ Klagelieder 1, 4. ⁴⁴ Neh 10, 33–40.

⁴⁵ Vereinzelte Fälle von Wallfahrt aus der Diaspora gab es wohl schon immer, aber es lässt sich nachweisen, dass es sich um keinen verbreiteten Brauch handelte.

⁴⁶ 2. Mose 23, 15; 34, 23; 5. Mose 16, 16.

⁴⁷ Jo 10, 22. ⁴⁸ Dazu MBikkurim I, 3.

⁴⁹ Mischna Bikkurim Kapitel III. ⁵⁰ TBikkurim II, 8 f.

⁵¹ Dazu die Liste MTaanit IV, 5.

⁵² TBikkurim II 9; Sifre § 144, 150.

⁵³ MTaanit IV, 2.

⁵⁴ Dazu MSchekalim I 1.

⁵⁵ Dazu 3. Mose 12 und MKeritot I 7.

⁵⁶ bSanhedrin 11a; ähnlich TSanhedrin II 2–12 und jSanhedrin I (18d), wo auch die als Opfertiere wichtigen Lämmer und Tauben mit in die Diskussion eingebracht werden.

Heilige, wie Ganz- und Pessach-Opfer, Zweiter Zehnter, Frucht des vierten Jahres⁵⁷ und ähnliches, von dem geschrieben steht, es soll vor dem Herrn gegessen werden, nur innerhalb des Tempelbezirks im Vorhof der Israeliten verzehrt werden durfte; erst mit dem Steigen der Pilgerzahlen wurde bestimmt, dass alles Heilige minderer Ordnung im ganzen Stadtgebiet verzehrt werden durfte⁵⁸. Diese Regelung sowie viele daraus abgeleitete Vorschriften finden sich in der talmudischen Literatur.

Die Quellen

Die Hauptquelle, aus der uns das Bild der Wallfahrt ersteht, ist die rabbinische Literatur aus der Epoche von Mischna und Talmud. Zahlreiche Kapitel der Mischna sind Bestimmungen des Tempel-Lebens gewidmet: in der 5. Ordnung die Traktate Tamid (tägliches Opfer), Middot (Masse) und Menachot (Speiseopfer), in der 2. Ordnung Pessachim (Pessach-Opfer), Joma (Versöhnungstag), Schekalim (Tempelsteuer), Sukka (Laubhütte), Taanit (Fasten) und Chagiga (Fest)⁵⁹. Auch in anderen Ordnungen stehen Kapitel oder einzelne Vorschriften, die diesen oder jenen Vorgang am Tempel regeln. In der ersten Ordnung ist der Traktat Bikkurim (Erstlingsfrüchte) zu nennen, insbesondere das 3. Kapitel, ferner Kapitel 4 und 5 von Maaser Scheni (Zweiter Zehnter) sowie weitere Bestimmungen über fast alle Traktate dieser Ordnung verstreut. Etliche Kapitel der 6. Ordnung beziehen sich auf Reinheitsvorschriften für den Tempel, wie etwa die Traktate Para (rote Kuh)⁶⁰, Toharot (Reinigungszeremoniell) sowie das erste Kapitel von Kelim (Geräte) und viele andere. Sogar in der dritten Ordnung findet sich einiges aus dem Leben am Tempel, insbesondere Traktat Sota (Ehebruchsverdächtige) Kapitel 7, Nedarim (Gelübde) und Nasir (Geweiheter)⁶¹. Selbst die 4. Ordnung, deren Inhalt (Strafrecht) scheinbar nichts mit dem Tempel zu tun hat, enthält hier und da Angaben zu Vorschriften und Vorgängen am Tempel, besonders in den Traktaten Horajot (Anweisungen) und Sanhedrin (Hoher Rat). Vereinzelt findet sich eigentlich in jedem Traktat. Bezug auf die Äusserungen der Mischna nehmen tannaitische Überlieferungen in der gesamten mischnischen und talmudischen Literatur, welche die Mischna zur Grundlage ihrer Diskussion und Rechtsetzung macht. Anscheinend waren bereits den letzten Generationen der Mischna-Lehrer manche Kapitel und Vorschriften vom Tempel-Leben nicht mehr klar; von einigen ihrer Aussagen ist zu bezweifeln, ob sie jemals so am Tempel befolgt wurden, vielmehr gehören sie wohl eher zur Erweiterung der theoretischen Halacha⁶². Unnötig darauf hinzuweisen, dass in den Lehren der Talmud-Lehrer manches nur mehr Exegese und Legende ist, da sich dichterische Ausschmückungen um die Berichte vom Tempel-Leben rankten, welches bereits im Schein des Wundersamen stand. Der Akt der Wallfahrt gehörte der idealen Vergangenheit an, da der Tempel bestand und Israel im eigenen Lande wohnte, und viele Erzählungen der Tal-

mud-Lehrer gehören in den Bereich der Sage, die nicht aus Überlieferung der Früheren, sondern aus ihrer Sehnsucht nach Wiederaufbau des Tempels und Restauration der ursprünglichen Herrlichkeit hervorging.

Jedoch beruht ein Grossteil der mischnischen sowie die überwiegende Mehrheit auch der talmudischen Traditionen auf solider Überlieferung. Vieles von den Vorschriften und Berichten in der Mischna ist von den Gelehrten der Generation unmittelbar nach der Tempelzerstörung oder ihren Schülern auf uns gekommen. Zwei Traktate der 5. Ordnung, Tamid und Middot, welche die Ordnung des täglichen Opferdienstes bzw. die Masse des Tempels und seiner Vorhöfe beschreiben und dabei nicht wenig Informationen zur Wallfahrt bieten, gehören zu den ältesten literarischen Schichten der Mischna. In der ganzen Mischna Tamid ist die Meinung keines einzigen Lehrers aus der Epoche der Mischna zitiert, weder zustimmend noch ablehnend⁶³. Die Sprache dieses Traktats ist archaisch und verwendet Ausdrücke, die im mischnischen Hebräisch selten sind, vielmehr der Sprache der jüngeren biblischen Bücher nahestehen. Sein Schlussvers hat dichterischen Klang: »Dies ist das Buch des täglichen Opfers im Dienst des Hauses unseres Gottes, möge es erbaut werden bald in unseren Tagen, Amen!«⁶⁴ Nach Auskunft mischnischer Überlieferung sowie nach beiden Talmuden gehen die Nachrichten über das tägliche Opfer (Tamid) auf Rabbi Schimon von Mizpa zurück⁶⁵; noch zu Tempelzeiten finden wir ihn als Fragesteller vor dem Hohen Rat in der Quaderhalle⁶⁶, aber offenbar lebte er noch lange Zeit nach der Tempelzerstörung, denn mit seinem Namen ist immer der Titel »Rabbi« verbunden, der nur den Mischna-Lehrern nach der Tempelzerstörung beigelegt wurde⁶⁷. Der Traktat Middot bildet nach Aussagen von Schülern einen Teil der Mischna des Rabbi Elieser ben Jaakow⁶⁸. Auch dieser Gelehrte erlebte die Tempelzerstörung mit und bezeugt viele Gebote und Ordnungen des Tempelkults aus eigener Anschauung. Er war aus priesterlichem oder levitischem Geschlecht, denn er berichtet, was dem Bruder seiner Mutter widerfuhr, als dieser am Tempel Wache hielt⁶⁹. Gelegentlich sagt Rabbi Elieser ben Jaakow, dieses oder jenes Detail sei ihm bereits entfallen: »Wozu die Holzhalle diente«, sagte Rabbi Elieser ben Jaakow, »habe ich vergessen«⁷⁰.

An Mischna-Lehrern, die zahlreiche Zeugnisse vom Tempel überliefern, sind zu nennen: Rabbi Zadok und sein Sohn Rabbi Elieser, Rabbi Secharja ben Kewutal, Rabbi Chananja, der Vorsteher der Priester, Rabbi Tarfon, Rabbi Jochanan ben Gudgada, Rabbi Jehoschua ben Chananja, Abba Schaul ben Batnit und Rabban Jochanan ben Sakkai. Sie alle sind Zeitgenossen der Tempelzerstörung, und die meisten von ihnen sind Priester oder Leviten, die am Tempel Dienst taten, sei es als Laien-Priester oder Leviten, sei es in den höheren Rängen der Priesterschaft, abgesehen vom Hochpriester-Amt. In der folgenden Ge-

⁵⁷ Dazu 3. Mose 19, 24.

⁵⁸ MSewachim VIII und an vielen anderen Stellen.

⁵⁹ Die sechs Ordnungen, in die das reiche Material von Mischna, Tossefta und Talmud gegliedert ist, heissen: 1. Seraim (Saaten), 2. Moed (Festzeit), 3. Naschim (Frauen), 4. Nesikin (Schädigungen), 5. Kodaschim (Heiliges), 6. Toharot (Reinigungszeremonien).

⁶⁰ Dazu 4. Mose 19.

⁶¹ Zu Sota 4. Mose 5, 11–31; zu Nasir ebenda 6, 1–21.

⁶² Hier soll ein Beispiel aus talmudischer Zeit genügen: Nach einer Baraita (Chagiga 6b und Parallel-Stellen) hat der Pilger ein Erscheinungs-, ein Fest- und ein Freudenopfer darzubringen. Die biblischen und frühen mischnischen Quellen dagegen fordern nur zwei, das Erscheinungs- und das Festopfer, während das »Freudenopfer« als Synonym für »Festopfer« gilt.

⁶³ Die drei darin erwähnten Namen, Rabbi Elieser ben Jaakow (V 2), Rabbi Jehuda (VII 2) und Rabbi Elieser ben Diglai (III 8) gehören nicht zum ursprünglichen Text; dazu L. Ginzberg, On Halacha and Aggada, 41 ff.

⁶⁴ So VII 3 Ende; die folgenden Angaben über die im Tempel gesungenen Psalmen gehören nicht zum ursprünglichen Text; dazu J. N. Epstein, Einleitung in den Text der Mischna (hebr.), 2 Bände 1948, 979 und derselbe, Einleitungen in die tannaitische Literatur (hebr.), Tel Aviv 1957, 27–31.

⁶⁵ TSewachim VI 13; jSewachim II (39d); bSewajim 14b.

⁶⁶ MPea II 6.

⁶⁷ Dazu Epstein an der zuletzt genannten Stelle.

⁶⁸ jJoma II (33d); bJoma 16a.

⁶⁹ MMiddot I 2; die Vermutung liegt nahe, dass er Levit war, denn die meisten Wächter waren Leviten.

⁷⁰ MMiddot II 5.

neration ragen als Tradenten priesterlichen Wissens hervor Rabbi Jehuda ben Elai, Schüler von Rabbi Tarfon, und Rabbi Josi ben Chalafta aus Sepphoris, der auch Überlieferungen über die Beziehung seiner Heimatstadt zum Tempel weitergibt.

Die meisten mischnischen Traditionen geben die Tempel-Wirklichkeit in den letzten ein oder zwei Generationen seines Bestehens wieder⁷¹, aber sicherlich setzen ein gut Teil davon direkt frühe Überlieferung fort, und einige darunter reichen wohl bis in die Zeit des Ersten Tempels zurück. Einstweilen wollen wir uns mit zwei Beispielen begnügen: Mischna Taanit nimmt das Holzopfer wieder auf, das bereits bei Nehemia erwähnt ist⁷², und bei Mischna Bikkurim ist von der Flöte die Rede, die schon bei Jesaja⁷³ die Pilger begleitet.

Nach der Mischna stellen die Schriften des jüdischen Historikers Flavius Josephus eine wichtige Quelle dar. Neben den entsprechenden Kapiteln in seinen »Altertümern« und im »Jüdischen Krieg«⁷⁴, die Belange des Tempels in konzentrierter Form bieten, finden sich zahlreiche Informationen in allen seinen Büchern, einschliesslich der Autobiographie und der Streitschrift gegen Apion.

In vielen Punkten ergänzen Mischna und Josephus einander, jedoch weichen sie in vielen Einzelheiten auch wieder voneinander ab, und es ist nicht von vornherein festzulegen, ob die Aussage der Mischna-Lehrer vorzuziehen ist, da sie sorgfältigste Augenzeugen-Berichte niederschrieben und zudem bestrebt waren, die Bestimmungen im Hinblick auf das künftig wieder zu erbauende Heiligtum exakt festzuhalten, oder ob Josephus der Vorrang gebührt, da er den Tempel mit eigenen Augen gesehen, vielleicht selbst dort Priesterdienst versehen hatte und im allgemeinen zuverlässig ist. Sowohl die Tannaiten als auch Josephus schöpften aus – teils schriftlichen, teils mündlichen – Quellen literarischer Überlieferung. Diese stammten sicher aus den verschiedensten Epochen, und es ist schwer zu sagen, wieviel darin an Theorie und wieviel an konkreter Realität enthalten war; wir müssen jeden einzelnen Fall gesondert prüfen und nach Möglichkeit versuchen, zum Kern der Sache vorzudringen.

Etliche Bereiche des Tempel-Lebens sind auch bei Philon von Alexandria behandelt, in seinen Schriften »Über die Gesetze« und anderen. Philons Bedeutung für unseren Gegenstand beruht nicht darauf, dass er selbst eine Wallfahrt unternommen hat, denn wir wissen weder, wann das war, noch ob seine Schilderung des Tempels und seiner Feste mit seinem Besuch in Jerusalem zusammenhängt⁷⁵. Philons Wert als literarische Quelle für die Wallfahrt besteht in der guten jüdischen Tradition, die seinen Schriften zugrunde liegt. Aber es wäre voreilig, für jeden schein-

baren Widerspruch zwischen Philon und der jüdischen Tradition die nicht-jüdische (nämlich griechische) Quelle seiner Schriften verantwortlich zu machen. Die im Talmud festgelegten Bestimmungen sind schliesslich mehrere Generationen später als Philon, und bei einem Vergleich zwischen Philon und der talmudischen Tradition müssen wir sorgfältig prüfen, ob nicht Philons Äusserungen mit einem früheren Stadium dieser Überlieferung zusammengehen oder die jeweilige Bestimmung in einer Form wiedergeben, wie sie von den Mischna-Lehrern vor oder nach der Tempelzerstörung zurückgewiesen worden ist. In vielen Fällen, wo die Gelehrten eine fremde Quelle bei Philon vermuteten, handelt es sich um authentische Aussagen früherer Tannaiten, nur dass unsere Mischna anders entschied.

Viele Nachrichten finden sich auch in der christlichen Literatur, besonders in den Evangelien und in der Apostelgeschichte. Jesu grosse öffentliche Auftritte fanden in Jerusalem anlässlich einer Wallfahrt statt, und aus den Berichten darüber ist viel zu lernen über die äusseren Umstände seiner Wallfahrt, seinen Besuch im Tempel, das Pessach-Mahl, seine Unterkunft in- und ausserhalb der Stadt u. v. a. m. Nach den Synoptikern scheint es, dass die Wallfahrt zum Pessach-Fest, bei der er dann verurteilt und hingerichtet wurde, auch seine erste war.

Das Johannes-Evangelium dagegen berichtet von mehreren Wallfahrten Jesu auch zu anderen Festen. Lukas erzählt auch von einer Wallfahrt seiner Eltern. Auch Paulus gehörte zu den Festpilgern, und mehrere Ereignisse seines Lebens spielen sich bei solcher Gelegenheit in Jerusalem ab.

Nicht wenige Informationen sind auch über die christliche Literatur ausserhalb der kanonischen Evangelien verstreut. Insbesondere ist auf den Papyrus Oxyrhynchos⁷⁶ hinzuweisen; dabei handelt es sich nur um ein Blatt, ein Fragment eines im Stile der kanonischen verfassten Evangeliums. Das Fragment enthält 45 Zeilen; darin ist eine Diskussion zwischen Jesus, der mit seinen Jüngern ins Heiligtum kommt, und einem pharisäischen Hochpriester vollständig erhalten. Bei dem Gespräch geht es um Jesu Beredigung, ins Heiligtum einzutreten und die heiligen Geräte zu schauen. Die Herausgeber haben – im Anschluss an E. Schürer – dem historischen Gehalt dieses Evangelien-Fragments keine Bedeutung zugemessen, aber andere Gelehrte haben wiederum auf die Parallelen zwischen diesem und den talmudischen Quellen aufmerksam gemacht⁷⁷. Auch lassen sich einige bisher unverständliche Stellen talmudischer Rand-Überlieferung aufgrund von Äusserungen in diesem Gespräch zwischen Jesus und einem Priester am Tempel erklären.

Vereinzelte Nachrichten, die unseren Gesichtskreis in unserer Sache direkt oder indirekt erweitern, gehen aus allen übrigen Geschichtsquellen dieser Epoche hervor, den Apokryphen, griechischen, römischen und christlichen Schriftstellern.

Einen gesonderten Komplex stellen die zahlreichen in Jerusalem gefundenen Grab-Inschriften dar. Im 19. und 20. Jahrhundert sind in der Stadt selbst und ihrer näheren Umgebung Grab-Inschriften in hebräischer, aramäischer und griechischer Sprache entdeckt worden, die aus der Zeit des Zweiten Tempels stammen⁷⁸. In einigen von ihnen

⁷¹ A. Büchler versucht (in: Die Priester und der Cultus, Wien 1895, sowie in einigen später veröffentlichten Artikeln), alle Nachrichten über den Tempeldienst in der mischnischen Literatur auf die Zeit unmittelbar vor der Tempelzerstörung zu beziehen und mit der pharisäischen »Revolution« zusammenzubringen, die seiner Ansicht nach im Jahre 63 stattfand. Aber da diese These in den Quellen keinerlei Anhaltspunkt findet, ist es auch nicht sinnvoll, die verschiedenen Berichte auf eben diesen Zeitraum zusammenzudrängen.

⁷² Neh 10, 35. ⁷³ Jes 30, 29.

⁷⁴ Antiquitates III 5 und XV 6–20; bellum V.

⁷⁵ Natürlich ist es nicht auszuschliessen, dass Philon mehr als einmal nach Jerusalem reiste. Wir wissen jedenfalls von einem Besuch dort, denn er berichtet, was er in Aschkalon gesehen hat, als er zum Tempel unterwegs war, um dort zu beten und zu opfern (dazu die Anmerkung von F. H. Colson in seiner Edition Band VII S. 618). Die Behauptung von Isaak Heinemann (Philons griechische und jüdische Bildung, Breslau 1932, 16), Philons Schilderung des Tempels sei nicht exakt, ist unbegründet. Allerdings macht Philon keine so genauen Angaben wie Mischna Middot oder Josephus, so erlaubt er sich etwa, den Tempel in die Mitte des Vorhofs zu verlegen, wo wir doch wissen, dass er nach Westen versetzt stand.

⁷⁶ Veröffentlicht in der Sammlung der Oxyrhynchos-Papyri Band V. Nr. 840, S. 1–10.

⁷⁷ Einiges bei Blau, in: ZNTW 1908, 204–215; das Wichtigste bei A. Büchler, in: JQR O. S. 20 (1908), 346–350.

⁷⁸ Eine zusammenfassende Übersicht in: Supplementum epigraph. graecum VII (1937), 24 ff.; Thomsen, in: ZDPV 43 (1920), 138–158 und ebenda 64 (1941), 203–256; J. B. Frey, Corpus Inscriptionum Judaicarum II (1952), 244 ff.

steht bei dem Namen des Verstorbenen bzw. des Ehepaares, die in dem betreffenden Sarkophag beigesetzt waren, auch der Herkunftsort. Bei anderen Inschriften lässt sich aus Formulierung der Inschrift und Form ihrer Buchstaben entnehmen, woher die Besitzer kamen⁷⁹. Sowohl einheimische als auch ausländische Ortsnamen kommen vor, von Jerusalem nahe gelegenen Städten wie Bet El bis Bet Schean und Galiläa. Ähnlich verhält es sich mit den Orten der Diaspora: von der benachbarten Chalkis bis Palmyra, Ägypten, Griechenland, Italien und Afrika. Da ist in erster Linie zu fragen, ob diese Inschriften besagen, der in ihnen Genannte sei – entweder als Pilger oder zum ständigen Wohnen – nach Jerusalem gezogen, oder vielmehr den Brauch belegen, die Toten nach Jerusalem hinaufzubringen.

In der wissenschaftlichen Literatur herrscht die Ansicht vor, diese Inschriften bezeugten nur die Überführung von Verstorbenen zum Begräbnis in Jerusalem⁸⁰, gemäss den talmudischen Äusserungen, die solchen Brauch rühmen – sind uns doch viele Fälle der Beisetzung von auswärtigen Juden im Land Israel berichtet, ja sogar von ganzen Kolonnen von Särgen, die ins Land zogen, erfahren wir. Bestätigt und erweitert wurden diese Nachrichten durch Funde von Grabschriften in Jafo und besonders durch die Ausgrabungen in Bet Schearim, die uns wissen liessen, dass diese Stadt, Sitz des Fürstenhauses zur Zeit Judas des Fürsten, als Begräbnisstätte für Juden des In- und Auslandes diente.

Jedoch haben wir keine Quelle gefunden, die für die Annahme spricht, die Überführung von Toten ins Land Israel und nach Jerusalem sei zur Zeit des Zweiten Tempels üblich gewesen. Alle Berichte über sie sowie die Äusserungen zu ihrem Lob datieren erst aus der Zeit Judas des Fürsten, d. h. vom Ende des 2. Jahrhunderts. Der erste Fall ist uns überliefert in der Überführung des Sarges des Exilarchen Raw Huna, einem Zeitgenossen Judas des Fürsten⁸¹. Da sowohl die Überführungen selbst als auch ihre positive Bewertung in denselben Zeitraum fallen, können wir annehmen, dass dies eine im damaligen Judentum neue Einrichtung war, die wir nicht in die Frühzeit vorverlegen dürfen.

Die Grabschriften von Verstorbenen aus der Diaspora sind so zu interpretieren, dass ihre Besitzer in Jerusalem gestorben waren, nachdem sie ihren Lebensabend dort verbracht hatten.

Gewiss waren es nicht ausschliesslich ökonomische Motive, die viele Auswärtige zum Bleiben bewogen⁸². Der Aufenthalt eines Grossteils dieser Verstorbenen in Jerusalem hängt doch mehr oder weniger mit Wallfahrt zusammen. Selbst wenn wir annehmen, dass diese Juden dort ihren festen Wohnsitz nahmen und ihren früheren Aufgaben, so hat dieser Ortswechsel doch mit Wallfahrt an den Tempel zu tun. Jedenfalls ist aus einer im Osten der Stadt, auf dem Mt. Scopus, gefundenen Inschrift zu entnehmen, dass ihr Besitzer als Pilger an den Tempel kam, um seine Gabe darzubringen. Es handelt sich um die 1902 entdeckte

Inschrift Nikanors des Tore-Machers⁸³. Zudem wissen wir aus dem Talmud, dass Nikanor nach Jerusalem kam, um die von ihm hergestellten Tore an den Tempel zu bringen. Vielleicht siedelte er mit seiner ganzen Familie nach Jerusalem über, und daher sind seine Söhne bei ihm im selben Grab beigesetzt, wie die Inschrift bezeugt, vielleicht wurden aber auch erst die Leichen der Söhne zur Bestattung an der Seite ihres Vaters nach Jerusalem überführt.

Somit dienen die Grab-Inschriften als Quelle für die Wallfahrt aus dem In- und Ausland. Im allgemeinen bieten sie nicht den einzigen Beleg für Wallfahrt aus dem betreffenden Land, sondern gehen mit zahlreichen literarischen Zeugnissen zusammen. Ähnliche Information ist aus der als Theodotos-Inschrift bekannten Synagogen-Inschrift⁸⁴ zu gewinnen. Sie berichtet von der Errichtung einer Synagoge mit zusätzlichen Räumen zur Beherbergung Bedürftiger von auswärts. Aus der Literatur wissen wir, dass sich in Jerusalem etliche Synagogen im Besitz von Auswärtigen befanden, so dass dieser epigraphische Beleg die literarischen Quellen bestätigt.

Schliesslich sind noch die Psalmen heranzuziehen, die bis zu einem gewissen Grade Fragen der Wallfahrt zur Zeit des Zweiten Tempels erhellen können. Wir wollen uns hier nicht mit der Zeitstellung der Psalmen insgesamt beschäftigen, sondern nur auf diejenigen unter ihnen eingehen, die Wallfahrt beschreiben, Lieder von Pilgern beim Eintritt ins Heiligtum sind, Äusserungen von Sehnsucht nach dem Tempel, Dankeshymnen eines einzelnen oder einer Gemeinschaft u. ä.

Offenbar gehört ein beträchtlicher Teil dieser Psalmen in die Frühzeit des Zweiten Tempels, sei es von ihrer Stimmung und Geisteshaltung, sei es von ihrem sprachlichen Ausdruck her. »In der Menge walle ich zum Hause Gottes mit lautem Jubel und Dank einer festlichen Gemeinde« – wir haben keinen Anhalt dafür, ob Psalm 42 und 43 von Wallfahrt zur Zeit des Ersten oder des Zweiten Tempels handelt. Genausowenig wissen wir, wer jener »unholde Stamm«, »der Mann des Trugs und des Falschs« ist, der es dem Frommen, dessen »Seele dürstet nach Gott, dem lebendigen Gott«, verwehrt, »zu kommen und zu erscheinen vor dem Angesicht Gottes«⁸⁵.

Aber ein Psalm wie der 84., der Sehnsucht nach den »Wohnungen des Herrn« zum Ausdruck bringt und Eifersucht auf diejenigen, »die in Seinem Haus wohnen«, passt in die Epoche des Zweiten Tempels, denn der Psalm-Sänger und die Gäste im Hause des Herrn sind nicht Priester und Leviten, sondern Pilger, die »gehen von Macht zu Macht«, zu erscheinen vor dem Angesicht des Herrn. Das Vorhandensein von Leuten, die es vorziehen, »an der Schwelle zu stehen im Hause meines Gottes, denn zu wohnen in den Frevler-Zelten« spricht für die Zeit des Zweiten, nicht des Ersten Tempels⁸⁶. Auch die Bilder von Scharen von Frommen, die am Tempel weilen, sich an den Opfermahlzeiten und Dankgesängen beteiligen, die uns aus einigen Psalmen entgegentreten⁸⁷, passen hauptsächlich in die Zeit des Zweiten Tempels⁸⁸. Die Hochschätzung der Stadt Jerusalem und ihrer Heiligkeit und die Versenkung in Erinnerungen aus ihrer grossen Vergangenheit – »denn dort sassen Stühle zum Gericht, Stühle

⁷⁹ So etwa aus den aramäischen Inschriften, die in Sprache und Schrift der Bewohner von Palmyra abgefasst sind; dazu S. Klein, *Jüdisch-palästinensisches Corpus Inscriptionum* (1920), 30 Nr. 81 und bei Frey, *op. cit.*, S. 249 Nr. 1217 und 250 Nr. 1227.

⁸⁰ So schon Schulze in: ZDPV 4 (1881), 13 und viele nach ihm; dazu Bleckman in: ZDPV 37 (1915), 239.

⁸¹ jKilajim IX (32b); jKetubbot XII (35a). Die in der Forschung gelegentlich angeführte Tradition der Familie von Rabban Gamliel, die ihre Toten zur Beisetzung nach Jerusalem zu bringen pflegte (Semachot X), gehört nicht in diesen Zusammenhang, denn die Familie stammte aus Jerusalem und bestattete auch nach der Tempelzerstörung weiterhin in ihrem Erb-Begräbnis.

⁸² Dazu J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Leipzig 1923, 59 ff.

⁸³ Lesung vor Clermont-Ganneau, in: PEF 1903, 125 ff.; dazu auch A. Sukenik, in: GS A. Gulak/S. Klein, *Jerusalem* 1942, 134 ff.

⁸⁴ Gefunden bei der Grabung von R. Weill 1913; dazu S. Krauss, *Synagogale Altertümer*, Wien/Berlin 1922, 202.

⁸⁵ Dazu die Kommentare von R. Kittel, Leipzig 1914, 281, und von F. Baethgen, Göttingen 1892, 262.

⁸⁶ Zum Gebrauch des Psalms durch Pilger ferner H. Gunkel in seinem Kommentar 386.

⁸⁷ z. B. Psalm 22, 32–7; 30, 5; 76, 16; 69, 33; 118, 15; 107, 32 u. a.

⁸⁸ Dazu H. Gunkels Einleitung 265 ff.

des Hauses David« –, die aus einigen Pilger-Psalmen aufklingen, können nur in die Welt des Zweiten Tempels gehören⁸⁹. In zwei Psalmen ist neben Israeliten und Ahroniden auch die Gruppe der »Gottesfürchtigen« genannt⁹⁰. Die Gottesfürchtigen stellen in diesen Psalmen eine gesonderte Bevölkerungsschicht dar. Mit Recht ging die Forschung davon aus, dass wir hier die erste Erwähnung der »Frommen, Gottesfürchtigen«⁹¹ vor uns haben, die wir aus der Literatur gegen Ende des Zweiten Tempels kennen. Deren Nennung bezeugt gleichzeitig, dass diese Psalmen nicht vor Ende der persischen Epoche zu datieren sind⁹². Auch Spracheigentümlichkeiten mancher Stufenpsalmen, die ja eng mit der Wallfahrt verknüpft sind, weisen auf späte Entstehung⁹³. Vermutlich ist die ganze Vorstellung vom »Stehen im Haus des Herrn in den Nächten« als eine Neuerung aus der Zeit des Zweiten Tempels zu betrachten, denn nächtliche Preisgesänge auf den Herrn in den Vorhöfen seines Tempels finden wir nur am Fest des Wassers schöpfens am letzten Tag des Laubhüttenfestes, eine Einrichtung erst des Zweiten Tempels. Zu einigen in den Psalmen angedeuteten Bräuchen finden

⁸⁹ Besonders Ps 122 und 48; zur zeitlichen Ansetzung dieser beiden die Kommentare von H. Schmidt, Tübingen 1934, 48, und von R. Kittel, 177. ⁹⁰ Ps 115, 11 und 118, 4.

⁹¹ Griechisch: »phoboumenoi, seboumenoi ton theon«.

⁹² Zur Zeitstellung dieser beiden den Kommentar von Kittel 374, ferner Schmidt, in: ZAW 22 (1922), 6 ff. Baethgen in seinem Kommentar 351 f. 357 führt weitere Argumente für Spätdatierung an. Schon in der Antike wurden unter den »Gottesfürchtigen« in diesem Zusammenhang Proselyten verstanden.

⁹³ Etwa die Verwendung der späten Form der Konjunktion »schä« (statt früher: »aschär«) Ps 122, 3 und 135, 2; in letzterem, Vers 20 sind auch die »Gottesfürchtigen« genannt.

sich Parallelen in der tannaitischen Literatur, und wir dürfen solches Brauchtum als Kontinuum von der Frühbis in die Spätzeit des Tempels betrachten. Selbst wenn wir annehmen wollen, dass ein Teil der Psalmen, die sich auf unseren Gegenstand beziehen, früh ist und in die Epoche des Ersten Tempels gehört, dürfen wir doch die näheren Umstände der Wallfahrt als eine durchgehende Linie ansehen und folglich von Äusserungen der Psalmen auf solche der Mischna schliessen und umgekehrt.

Für viele Vorschriften und Vorgänge der jüdischen Wallfahrt lassen sich Parallelen finden aus fremden Tempelkulten im alten Orient, aus Ägypten, Syrien, Mesopotamien oder den hellenistischen Heiligtümern. Manchmal liegt eine entfernte, häufiger jedoch eine sehr starke Ähnlichkeit vor, nicht nur was Äusserlichkeiten wie Reinigungszeremoniell, Pilgerzüge und Pflichtopfer betrifft, sondern auch beim peinlichen Achten auf ethische Reinheit und reine Hände beim Betreten des Heiligtums⁹⁴.

Solche Ähnlichkeiten mindern aber keineswegs den hohen Rang der israelitischen Gottesverehrung in ihrer Reinheit, in der Aura von Heiligkeit, die sie umfängt, und in der Ehrfurcht vor dem Höchsten, die das Tun von Priestern wie Laien begleitet. Die ausgezeichnete Stellung der Wallfahrt in Israel tritt in ihrer sozialen und nationalen Bedeutung deutlich zutage.

⁹⁴ Auf einige Punkte verweist Kittel in seinem Kommentar zu Ps 15 (S. 43 ff.). Zuletzt zu unserem Thema S. Lieberman, Hellenism in Jewish Palestine, New York 1962, 164 ff. Zur ethischen Forderung z. B. die Inschrift Inscriptiones Graecae, Supplement XII 23, wo nicht nur rituelle Reinheit, sondern auch reine Gedanken verlangt werden. Dazu ferner die 59. Rede des Demosthenes sowie mannigfach in der hellenistischen Literatur.

V Der Sabbat im Staat Israel*

Von Eliezer Schweid, Professor für jüdische Philosophie an der Universität Jerusalem

Folgende Abhandlung über die Gestalt des Sabbats im Staat Israel ergibt sich aus der Notwendigkeit, das Leben der jüdischen Gesellschaft innerhalb dieses Staates in konkrete Bahnen zu lenken. Der politische Rahmen dieser Gesellschaft war ursprünglich dazu bestimmt, ihr die erfolgreiche Auseinandersetzung sowohl mit den Gefahren, welche die Existenz des jüdischen Volkes bedrohten, als auch mit den schöpferischen Aufgaben, welche die eigenen Kulturinhalte ihr stellten, zu ermöglichen. Aber dadurch, dass sie sich auf diesen Rahmen stützt, als ob dessen blosses Vorhandensein die Erfüllung der Inhalte und deren spezifischen Wert garantiere, und dabei staatlichen Institutionen die Verantwortung für all ihre Funktionen überlässt, ist die israelische Gesellschaft dabei, ihre geistigen Werte, sowohl ihre ethischen Verhaltensnormen als auch die Ausdrucksmöglichkeiten ihrer Erfahrungen einzubüssen. Das Leben der israelischen Gesellschaft geht seines schöpferischen Gehalts verlustig. Es äussert sich mehr und mehr in Bedarfsbefriedigung und Unterhaltung; daher lässt sich schwer bestimmen, nicht nur, inwiefern die Gesellschaft eine jüdische ist, sondern auch, inwiefern es sich um eine Kultur handelt. Worum es uns

hier geht, ist die Frage, was zu tun ist, um diesen Zustand zu ändern und um die Gesellschaft zu bereichern um Inhalte und Ausdrucksmittel aus ihrem eigenen geistigen Erbe. Wie kann der Staat zum Rahmen einer schöpferischen Gesellschaft werden, und wie kann eine solche auf die Erreichung dieses Zieles hinwirken?

Jedoch stellt sich mit dieser Frage eine weitere, die auf den Beziehungen von Teilen der israelischen Gesellschaft untereinander hinsichtlich ihres Verhältnisses zu ihrem jüdischen Erbe beruht, nämlich die nach der richtigen Beziehung zwischen dem sogenannten »religiösen« und dem sogenannten »säkularen« Teil der Bevölkerung. Gewöhnlich wird diese Frage in politischem oder juristischem Zusammenhang behandelt, und im Brennpunkt stehen auf der einen Seite die Erhaltung der nationalen Einheit, auf der anderen die Grundsätze der Demokratie. Jedoch lässt sich leicht feststellen, dass auch diese Frage ursprünglich im kulturellen Gehalt und im konkreten Lebensvollzug wurzelt. Und das nicht nur, weil die Beziehungen zwischen den beiden Lagern selbst einen gesellschaftlichen Inhalt darstellen, sondern auch weil die gegenseitigen Beziehungen bedingt sind von dem jeweils unterschiedlichen Verhältnis zum gemeinsamen kulturellen Erbe, sei es auch nur in historischer Hinsicht. Die derzeit vorherrschende Richtung beschränkt sich auf teilweise Behandlung praktisch-religiöser bzw. nationaler Voraussetzungen und stellt diese nicht als komplementäre, sondern als gegen-

* Vortrag, gehalten 1974 im Rahmen eines Seminars über aktuelle Probleme des Judentums in Neve Schedter, Jerusalem (angegliedert dem Jewish Theological Seminary, New York); hebräisch erschienen in *Petachim* 31 (Dezember 1974), 38–47. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Angela D. von Kries, Jerusalem.

sätzliche Elemente dar; und solange diese Richtung dominiert, wird sich der polare Gegensatz weiter verschärfen. Dieser Vorgang lässt sich nur aufhalten und der schliesslich drohende Bruch verhüten durch Anreicherung des Verhältnisses beider Lager zu ihrem Erbe in dessen vollem Umfang und ihre gegenseitige Öffnung, sowohl was weltanschauliche Fragen als auch was den konkreten Lebensvollzug betrifft. Daraus folgt, dass das Verhältnis der religiösen und der säkularen Bevölkerungsgruppe untereinander auf den konkreten Lebensvollzug der jüdischen Gesellschaft in Israel sowohl einwirkt als auch von ihm bestimmt wird, also diese beiden Fragen als die beiden Seiten einer einzigen zu betrachten sind. So lässt sich auch die Frage, wie der Staat zum Rahmen eigenständiger gesellschaftlicher Kreativität werden kann, sachgemässer und schärfer definieren. Denn die Beziehungen zwischen Religiösen und Säkularen innerhalb einer unabhängigen jüdischen Gesellschaft zeitigen politische Auswirkungen, die nur der Staat erfolgreich bewältigen kann, vorausgesetzt, wir scheiden nicht zwischen erzieherischer und politischer Fragestellung, sondern erkennen die erzieherische Bedeutung jeder politischen sowie die politische jeder erzieherischen Lösung.

Die Sache lässt sich auf zwei Wegen angehen. Der eine besteht in umfassender Untersuchung der Realität und Analyse ihrer Elemente; der andere besteht darin, ein einzelnes zentrales Problem herauszugreifen, um von da aus zu weiteren, damit zusammenhängenden fortzuschreiten. Akademische Abhandlungen bevorzugen ersteren. Er bietet den Vorzug einer umfassenden Schau und den Nachteil, dass er zu unverbindlichen Ergebnissen führt. Von den zahlreichen akademischen Arbeiten über die Mängel, an denen die israelische Gesellschaft krankt, hat noch keine einen praktischen Erfolg gezeitigt. Vielleicht kommen wir daher besser auf dem zweiten Weg zum Ziel. Der *Sabbat* ist ein Grundelement jüdischen Lebensvollzugs. Der Sabbat bestimmt seinen Rhythmus. Er setzt die Pole (Heilig und Profan, Werk- und Ruhetag), zwischen denen sich das alltägliche Leben abspielt. Er vereinigt alle Beziehungen des einzelnen zu sich selbst, zu seiner Familie, zu seiner Gemeinde, zu seinem Volk; er verleiht ihnen reichen und vitalen Ausdruck. Der Sabbat verwirklicht Erinnerung an die Vergangenheit und Ausblick auf die Zukunft als gegenwärtiges Erleben. Andererseits ist der Sabbat ein konstituierendes Element der jüdischen Gesellschaft aller Lager und Gruppierungen in Israel. Nicht nur gebotstreue Vertreter der Orthodoxie halten an ihm fest, sondern sogar Juden, die sich vom Ritualgesetz völlig entfernt haben. Auch sie finden einen – wenn auch unvollkommenen – Weg, den Sabbat zu bezeichnen. Ferner ist die Einhaltung des Sabbatgebots nicht dem einzelnen oder einer Gruppe von einzelnen anheimgestellt. Sein Bestand hängt ab von der Einigung auf einen umfassenden öffentlichen Rahmen, jedenfalls solange noch alle Mitglieder der aus verschiedenen Lagern zusammengesetzten Gesellschaft an deren Einheit festhalten. Aufgrund all dieser Erwägungen ist der Sabbat ein geeigneter Ausgangspunkt für eine grundsätzliche praxisbezogene Auseinandersetzung mit Fragen jüdischen Lebensvollzugs im Staat Israel. Nun müssen wir allerdings betonen, dass eine Abhandlung über die Gestalt des Sabbats nicht auf Lösung eines einzelnen, sei es noch so zentralen Problems ausgeht. Der Sabbat bildet den Brennpunkt eines ganzen Lebensvollzugs, er lässt sich nicht losgelöst betrachten aus dem Zusammenhang, der ihn ermöglicht und ihm seine Bedeutung verleiht. Darüber hinaus ergibt genaue Prüfung des oben Gesagten, dass es sich im Grunde um eine Frage der grundsätzlichen Einstellung zum gei-

stigen Erbe und zu den verschiedenen Lagern, die es in Anspruch nehmen, handelt. Der Gegensatz zwischen Religiösen und Säkularen liegt nicht nur in den praktischen Konsequenzen, sondern in Prinzipien und Denkweisen, er liegt in unterschiedlichen Einstellungen zur Verwirklichung jüdischen Lebensvollzugs im privaten sowie im öffentlichen Bereich. Jedoch hängt die gesuchte Lösung ab von einer wie immer gearteten Übereinkunft der ganzen jüdischen Gemeinschaft als Gesamtheit – denn das muss zu einem grundlegenden Wandel in der Einstellung und Denkweise über dieses Thema in seinem vollen Umfang führen, und auf diesen Wandel haben wir in erster Linie hinzuarbeiten und auf Möglichkeiten seines Zustandekommens hinzuweisen. Folgende Ausführungen erheben – bei aller thematischen Beschränkung – einigen Anspruch in bezug auf den gebotenen Denkansatz, und darin besteht auch ihr Hauptziel: hinzuweisen auf eine mögliche andere Denkweise, verschieden von derjenigen sowohl der orthodoxen als auch der säkularen Seite, eine Denkweise, die vielleicht die Grundlage für eine Verständigung bilden könnte; möge die Verständigung in unserem Zusammenhang zu einer eingehenden Diskussion werden, sofern die Partner eine echte Diskussion aufnehmen, d. h. das Gesagte verstehen und sachlich darauf reagieren.

Wie gesagt, wohl kein Jude wird völlig auf den Sabbat verzichten wollen. Man darf schon sagen, dass der Sabbat im weiteren Sinne zum allgemeinen Kulturbesitz geworden ist, auf den die einzelnen Anspruch erheben und nicht zu verzichten bereit sind. Aber das Verhältnis eines Teils der jüdischen Gesellschaft zum Sabbat spiegelt ein grundsätzliches Dilemma wider. Zunächst lassen sich gewisse Gemeinsamkeiten aufweisen. Die Idee des Sabbats gilt jedem kultivierten Menschen als erhaben. Ja noch mehr: Es herrscht Übereinstimmung in der Bevölkerung darüber, dass Sabbat nicht Sache des einzelnen in seinen privaten vier Wänden sein kann. Um ihn zu halten, ist ein gemeinsamer Rahmen erforderlich, der dem Sabbat verbindliche Geltung in der Gesellschaft insgesamt verleiht. Der Sabbat gehört der Öffentlichkeit als solcher. Aber jenseits der Übereinstimmung enthüllt sich der Gegensatz, der auf verschiedenen Ausgangspunkten bei der Bestimmung des Verhältnisses zum Sabbat beruht.

Der Teil der Bevölkerung, der nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgt, geht aus von der Idee des Sabbats, um sie im Leben zu verwirklichen. Man könnte sagen: Er gelangt durch die Aggada zur Halacha¹; der Teil der Bevölkerung hingegen, der die Gebote im orthodoxen Sinn befolgt, gelangt durch die Halacha zur Aggada, die Verwirklichung im Leben führt ihn zur Idee. Das soll nicht heissen, dass die nicht orthodoxe Gruppe die Halacha ignoriert. Selbst Juden, die sich selbst als konsequente Säkularisten bezeichnen, suchen die Wege zur Verwirklichung der Sabbatidee in der Halacha, erstens weil sie in der Regel die historische Kontinuität geistigen Erbes und die Gemeinschaft nicht aufgeben wollen, und zweitens, weil ausserhalb der Halacha für sie so gut wie nichts zu finden ist. Die Sache ist die, dass die Haltung solcher Juden zur Halacha nicht nur eklektisch und minimalistisch ist, sondern sie in den seltensten Fällen überhaupt als Halacha, d. h. als verbindliche Norm auffasst. Man könnte sagen: Auch die Halacha ist ihnen Aggada. Und zwar gibt eine solche Haltung eine Weltanschauung wieder, die wiederum auf ein Verständnis der Sabbatidee einwirkt, das vermutlich nicht mit dem der Aggada übereinstimmt, die sich von der Halacha herleitet.

¹ Aggada heisst das erbauliche, Halacha das normative Element innerhalb der mündlichen Lehre des Judentums, deren eindrucksvollstes Dokument der Talmud ist.

Andererseits ignoriert die gebotbefolgende Gruppe gewiss nicht die Sabbatidee nach dem Verständnis derjenigen, die es nicht befolgen, ebenso wenig wie sie deren Kultur ignoriert. Denn sie lebt inmitten dieser Kultur und hat den Sabbat in ihr zu wahren. Die Sache ist die, dass die Haltung solcher Juden zur umgebenden Kultur nicht nur eklektisch und minimalistisch ist, sondern in den meisten Fällen aggressiv kritisch; beim Sabbat äussert sie sich in dem angestrengten Versuch, die halachische Norm in der gesamten jüdischen Öffentlichkeit wenigstens nach aussen hin durchzusetzen. Das führt dazu, dass diejenigen, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, sich von der Halacha distanzieren, solange sie ihnen gesetzlich auferlegt wird, und sie sich in der Öffentlichkeit nur notgedrungen aufoktroyieren lassen; die gebotbefolgende Gruppe hingegen macht die öffentliche Befolgung der Halacha zur Bedingung für einen gemeinsamen Sabbat und versucht gar nicht zu bedenken, was dies bedeutet für diejenigen, die es als Vergewaltigung empfinden. Noch weniger macht sie sich die Mühe, zu überlegen, was denjenigen, die in ihren Augen »das Joch der Gebote abwerfen«, als positiver Inhalt des Sabbats zu bieten wäre. Somit entsteht eine Spannung, welche die Schwierigkeit, der sich beide Seiten bei der Verwirklichung ihrer Sabbatidee ausgesetzt sehen, noch erhöht. Für die Gruppe derjenigen, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, weil sie die Verwirklichung auf einem Gebiet suchen muss, wo sie nicht kreativ ist und zu dem sie ein äusserst ambivalentes Verhältnis hat; und für die gebotbefolgende Gruppe, die einen scheinbar klar umrissenen Sabbat hat, weil sie den Sabbat abgekapselt halten muss, inmitten einer von Juden getragenen Werktagsatmosphäre und unter Ignorierung vieler Probleme, die sie nicht ignorieren könnte, wenn da nicht Juden wären, die den Sabbat nicht nach ihrer Weise halten und die Probleme für sie lösen – zu ihrer grossen Erbitterung. So gestaltet sich das Sabbatproblem in unserem Land schon seit vielen Jahren als ein Kampf zwischen zwei Lagern, wobei jedem von beiden weniger eine positive Lösung seiner Probleme, als vielmehr die siegreiche Überwindung des gegnerischen Lagers am Herzen liegt. Wir wollen nicht behaupten, dass gar keine Auseinandersetzung stattgefunden hätte um den Charakter des Sabbats im Staat Israel. Das Thema wird ständig behandelt, und hie und da sind auch positive Versuche unternommen worden. Aber im allgemeinen hat sich die Auseinandersetzung auf der politischen Ebene abgespielt, ohne tieferes Eingehen auf die Problematik, und das Ergebnis: Verschärfung der Gegensätze statt Verstärkung der Gemeinsamkeiten.

Anscheinend sind wir zur Zeit an einem entscheidenden Punkt angelangt. Der vielberufene »status quo« kann nicht mehr lange währen, in dieser Sache so wenig wie in manchen anderen, denn auf die Dauer lässt sich eine politische Täuschung, der die Realität täglich und stündlich ins Gesicht schlägt, nicht aufrecht erhalten. Von nun an geht es darum, wie die Entscheidung ausfallen wird. Wenn die Dinge weiterlaufen wie bisher, wird sie den gesellschaftlichen Bruch zwischen den beiden Lagern politisch zementieren. Aber noch gibt es eine Alternative. Noch besteht die Möglichkeit, dass beide Lager die positive Lösung ihres Problems suchen aus dem Bemühen heraus, die Position der anderen aus deren Sicht zu verstehen, und sei es nur, weil keiner von beiden mit seinem eigenen Problem allein zurecht kommt. Die gebotbefolgende Gruppe darf nicht nur über die Mindestforderungen nachdenken, die sie an die Nichtorthodoxen zu stellen hat, um den Sabbat gemeinsam zu begehen, sondern muss sich auch fragen, was sie Juden, die nicht orthodoxe Ge-

botsbefolger sind, zur positiven Lösung ihres Sabbatproblems bieten kann. Und wohlgemerkt, wenn sie sich darauf einlässt, wird sie mit Problemen konfrontiert werden, die ihren eigenen Sabbat angehen, denn auch sie lebt ja inmitten der sie umgebenden Kultur und wird direkt oder indirekt von ihr beeinflusst. Die nicht orthodoxe Gruppe dagegen darf sich nicht damit begnügen, zu klären, was die Tradition ihr zu geben vermag, sondern sie muss auch überlegen, welche Möglichkeiten sie den gebotsbefolgenden Juden anbieten kann, damit diese ihren Sabbat gemeinsam mit ihr halten können. Und wohlgemerkt, wenn sie sich darauf einlässt, wird sich vielleicht herausstellen, dass eben ihre Vorschläge an die andern ihr bei der Lösung ihrer eigenen Probleme helfen. Davon jedenfalls wollen wir bei unseren folgenden Überlegungen ausgehen. Es geht uns um eine positive Gestaltung des Sabbats aus dem Bemühen heraus, die vorhandenen Gemeinsamkeiten voll auszuschöpfen – nicht ausschliesslich und nicht hauptsächlich in der Absicht, Streit zu vermeiden, sondern um einen Weg zur Lösung des wesentlichen Problems für beide Lager gemeinsam zu finden.

Was ist der Gruppe derjenigen anzubieten, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, als Hilfe zum Verständnis des Sabbats und zu seiner Einhaltung? Gemäss dem oben Gesagten müssen wir vorausschicken, dass wir hier nicht vom halachischen Standpunkt ausgehen können, denn er ist nicht derjenige der Gruppe, um deren Sabbat es uns geht. Wenn wir diesen Leuten eine akzeptable Lösung anbieten wollen, müssen wir uns ihren Standpunkt zu eigen machen – die *Idee des Sabbats*. Dabei erhebt sich natürlich die Frage, ob ein solcher Vorschlag von der Halacha ausgehend überhaupt erreichbar ist. Diese Frage ist unabdingbar auch von den Voraussetzungen der Gruppe aus, welche die Gebote nicht im orthodoxen Sinn befolgt, und darum dreht sich die ganze Diskussion. Wenn wir an diesem Punkt zu einer positiven Antwort gelangen, so ist dies ein Zeichen, dass wir uns auf dem richtigen Weg befinden.

Das schlichte und allgemein übliche Verständnis der Sabbatidee ist das eines *Ruhetags*, eines Tages in der Woche, an dem der Mensch *frei ist von der Pflicht, seinen Lebensunterhalt zu verdienen*. Ferner herrscht in der gesamten jüdischen Öffentlichkeit Übereinstimmung darüber, dass wiederum manche *Arbeiten am Sabbat nicht unterlassen werden dürfen*, und das israelische Gesetz erlaubt sie mit ausdrücklicher oder stillschweigender Zustimmung von Meistern der Halacha. Umstritten ist beim derzeitigen Stand der Dinge die Frage der exakten Definition: Welche Art von Arbeit ist lebensnotwendig, welche nicht? Und sofern lebensnotwendig, bis zu welcher Grenze und in welcher Weise darf sie am Sabbat verrichtet werden? Verständlicherweise handelt es sich hier nicht nur um eine technische Frage. Die Feststellung, wieweit eine Arbeit für den einzelnen oder die Gemeinschaft lebenswichtig ist, hängt ab von der Beurteilung des Lebensrahmens, der ihre notwendige Grundlage bildet. Wer den Rahmen des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens, wie er sich in der modernen westlichen Zivilisation herausgebildet hat, bejaht, wird Arbeiten, deren Unterbrechung ein Unternehmen bzw. einen ganzen Wirtschaftszweig zum Erliegen brächte oder erheblichen materiellen Schaden anrichtete, als lebenswichtig betrachten. Wer diesen Rahmen dagegen verneint, wird solche Arbeiten als grundsätzlich entbehrlich ansehen. Ja noch mehr: Eben die Einstellung zum Lebensrahmen, wie er sich in der modernen westlichen Zivilisation herausgebildet hat, bestimmt, welches existentielle Bedürfnisse sind, sofern der Sabbat ein Tag der Ruhe und Freude bleiben und

nicht zu einem Tag trübseliger Askese werden soll; darüber hinaus wird sich in Bälde herausstellen, dass diese Festsetzung wiederum mit dem Verständnis des positiven Inhalts des Sabbats zusammenhängt, denn manche Arbeiten sind für ihn unentbehrlich.

Wenn wir vom Standpunkt derjenigen, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, ausgehen wollen, dürfen wir wohl annehmen, dass ihr Verhältnis zum modernen Rahmen von Wirtschaft und Gesellschaft insgesamt positiv ist, auch wenn sie nicht mit all seinen Auswirkungen zufrieden sind und wenigstens zum Teil eine kritische Haltung zu deren Ursachen einzunehmen geneigt sind. Daneben sind sie nicht willens, bzw. halten es für unmöglich, den bestehenden wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Rahmen grundsätzlich aufzuheben. Ihre Vorstellungen von Komfort und Vergnügen sowie anderen Bedürfnissen, in denen sie wesentliche Bestandteile ihres Sabbats sehen, basieren auf dieser Grundlage; daher ist klar, dass in halachischer Sicht das Eingehen darauf ein ziemliches Wagnis bedeutet, und eben dies verlangt die Gruppe derer, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen. Offenbar sind wir hier jedoch an einem Punkt angelangt, wo sich unsere Aussage bestätigt, dass Auseinandersetzung mit den Forderungen der anderen das orthodoxe Lager mit den Problemen seines eigenen Sabbats konfrontiert. Letzten Endes lebt auch dieses Lager innerhalb eines modernen wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Rahmens und seinen Gegebenheiten, was sich nicht rückgängig machen lässt ohne völlige Umwälzung der westlichen Zivilisation.

Es gibt Arbeiten, deren Unterbrechung am Sabbat eine Katastrophe wäre, zum Beispiel die verschiedenen Kommunikationsmittel. Ihre absolute Stilllegung ist unter den heutigen Bedingungen unvorstellbar; ausserdem wäre völliger Verzicht auf ihren Gebrauch am Sabbat für manche Leute eine Qual. Ist folglich die Halacha bereit, aufgrund einer neuen Auffassung von Sabbatruhe die Benützung der Kommunikationsmittel zu gestatten? Unabhängig davon, wie die Antwort der Experten auf diese Frage ausfallen mag, müssen die treuen Anhänger der Halacha sich darüber im klaren sein, dass sie keine absolute Stilllegung der Kommunikationsmittel am Sabbat verlangen können, wenn sie es mit Leuten zu tun haben, welche die Gebote nicht streng einhalten, denn für die ist die Kommunikation eben unentbehrlich. Ein konstruktiver Beitrag bestünde demnach darin, nicht gegen bestehende Tatsachen anzukämpfen, sondern Beschränkungen vorzuschlagen, die sich aus der Idee des Sabbats ergeben, auch wenn die treuen Anhänger der Halacha selbst die Kommunikationsmittel am Sabbat nicht gebrauchen wollen.

Dazu dürfen wir vielleicht bemerken, dass persönlicher Verzicht auf Benützung der *Kommunikationsmittel* dem Problem nur ausweicht, es aber nicht löst. Letzten Endes sind auch diejenigen, welche die Kommunikationsmittel nicht gebrauchen, auf sie angewiesen, auf dem Umweg über diejenigen, die sie doch betätigen. Was am *Versöhnungstag 1973* geschah, ist ein eindrucksvolles Beispiel dafür. Diejenigen, welche Radio bzw. Fernseher einschalteten, haben denen, die es nicht taten, einen grossen Dienst erwiesen. Aber das einmalige Ereignis steht für alltägliche Vorgänge, denn die Gesellschaft ist auf den Gebrauch dieser Geräte angewiesen und die einzelnen wiederum auf die Gesellschaft. Etwas Mut ist folglich erforderlich, auch von seiten der treuen Anhänger der Halacha. Andernfalls krankt ihr Sabbat daran, dass er auf Arbeit seiner Entweiher beruht.

Wie gesagt hängt die Frage, was für den reibungslosen Ablauf des gesellschaftlichen Lebens wesentlich ist, damit

zusammen, was für den Sabbat selbst erforderlich ist. Ruhe besteht nicht nur in Untätigkeit. Sie äussert sich auch positiv in anderer Art von Tätigkeit als denjenigen, mit denen sich der Mensch zum Erwerb seines Lebensunterhalts oder in Erfüllung seiner Pflichten gegenüber Familie und Gesellschaft beschäftigt; Tätigkeiten, denen er aus freier Neigung nachgeht und die ihn befriedigen; damit ist nicht nur Zerstreuung gemeint, die hauptsächlich passiv ist, sondern auch mancherlei schöpferische Betätigung. Erweitern wir den traditionellen Begriff der *Sabbatfreude*, der in seinem engeren Sinn als positives Gebot definiert ist und für den es eine klare halachische Norm gibt, und wenden ihn hier auf die positiven Implikationen der Ruhe an. Am Sabbat ist der Mensch frei, sich – unterhaltsamen oder schöpferischen – Beschäftigungen hinzugeben, zu denen er wochentags kaum oder gar nicht kommt. Sabbatfreude in diesem Sinn ist selbstverständlich etwas Zwangloses, wofür es keine halachische Norm gibt, selbst wenn sie zweifelsohne auch unter den treuen Anhängern der Halacha gepflegt wird und einen integralen Bestandteil auch ihres Sabbats ausmacht. Allgemein gilt also, dass der Sabbat gegeben ist, um sich an ihm zu freuen. Wie das konkret aussieht, hängt vom kulturellen Rahmen des jeweiligen jüdischen Gemeinwesens ab. Aber daneben steht die negative Einschränkung. Das bedeutet, wenn irgendein Vergnügen mit einer Art von Tätigkeit verbunden ist, die am Sabbat nicht erlaubt ist – dann ist auch dieses Vergnügen untersagt. Darin liegt das Problem, dass eine solche Beschränkung verschiedene Vergnügen ausschliesst, die im modernen jüdischen Kulturleben verankert sind, Vergnügen, die nach jedem anderen, geistigen oder ethischen Massstab gemessen auf hohem Niveau stehen, mitunter sogar höherem als die in der traditionellen jüdischen Gesellschaft am Sabbat gepflegten. Zum Beispiel: *weite Spaziergänge*, *sportliche Betätigung*, *Musik*, *Aufführungen*, auch *Besuche bei Verwandten* und Freunden, deren Wohnort nicht zu Fuss erreichbar ist, oder *Schwimmen*.

Mit Bedacht haben wir eben diese Tätigkeiten aufgezählt, denn sie überschreiten den Entscheidungsspielraum des einzelnen, wie er seinen Sabbat gestalten will. Die Ausübung dieser Tätigkeit greift unwillkürlich auf den Bereich der Öffentlichkeit über, deshalb müssen sie für die Aufstellung von öffentlich verbindlichen Richtlinien in Betracht gezogen werden. Die Frage, wie der einzelne in seinem privaten Bereich zu verfahren hat, wird erst aktuell, sobald er kommt und Rat sucht, und das ist ein Kapitel für sich.

Andererseits wollen wir keineswegs den Meistern der Halacha ins Handwerk pfuschen: Darf man solche Tätigkeiten am Sabbat gestatten oder nicht? Auch das ist eine gesonderte Frage, für die nur die Fachleute zuständig sind. Nur das eine wollen wir festhalten: Es geht nicht an, dass die Gruppe der orthodoxen Wächter der Gebote die Auffassung von Sabbatfreude, wie die anderen sie hegen, bekämpfen, nicht nur, weil sie damit bei den Betroffenen auf keinerlei Echo geschweige denn Zustimmung stossen, sondern in erster Linie, weil sie damit deren Sabbat zunichte machen, ohne einen positiven Ersatz zu bieten.

Was ist zum Beispiel aus der *Stilllegung der öffentlichen Transportmittel* geworden? Hat sich dadurch der Verkehr am Sabbat verringert, und wird dadurch die Sabbatruhe in der Öffentlichkeit gewahrt? Mitnichten. Ausgeschlossen werden dadurch nur eine Anzahl von Vergnügen, gegen die eigentlich auch in den Augen der treuen Anhänger der Halacha nichts einzuwenden ist und die für die anderen einen wichtigen Bestandteil ihres Sabbats bil-

den. Wäre deshalb nicht besser eine positive Neuregelung zu überlegen, die den Vorstellungen von Sabbatfreude im Rahmen eines allgemeinen Sabbatverständnisses entspricht, die diesen Tag auszeichnet und ihm ihren Stempel aufprägt? Zum Beispiel: Wäre es nicht angebrachter, öffentlichen Verkehr am Sabbat zuzulassen, aber ihn sowie den Privatverkehr auf die Hauptverkehrsadern zu beschränken und damit Ruhestörung in den Wohnvierteln und in Synagogennähe zu vermeiden? Wäre es nicht sinnvoll, die öffentlichen Verkehrsmittel am Sabbat gratis zur Verfügung zu stellen, und den finanziellen Verlust durch eine geringe Erhöhung des Fahrpreises an Wochentagen auszugleichen? Letzterer Vorschlag zielt auf einen grundsätzlichen, und zwar sehr wichtigen Punkt, der sich aus der Idee des Sabbats ergibt. Der Sabbat wäre dann dadurch ausgezeichnet, dass die an ihm verrichteten Arbeiten nur ihm dienen, unter Ausschaltung ihres kommerziellen Aspekts. Das wäre eine Dienstleistung zugunsten der Allgemeinheit, damit sie ihren Sabbat genießen kann, nicht um Profit zu machen. Damit erhebt sich die Frage, ob sich dieser Grundsatz nicht auf andere gemeinnützige Einrichtungen anwenden liesse, etwa Konzerte, Vorträge, Führungen und sonstige Veranstaltungen. Auf diese Weise kämen eine Reihe von lohnenden Unternehmungen zustande, die den Andrang nach minderwertigen Zerstreuungen verringern und dem Sabbat einen erhebenden und erzieherischen Charakter verleihen könnten, der ihn seinem ursprünglichen Sinn erheblich näherbringen würde, als er dies im Leben der meisten israelischen Bürger heutzutage ist. Freilich stünden einige dieser Tätigkeiten im Widerspruch zur heute geltenden halachischen Norm, aber ihre Ausübung wäre nicht mehr dazu angetan, solche Erbitterung auszulösen, wie sie es unter den gegebenen Umständen tut; und ihr sabbatlicher Charakter bestünde im Fehlen des kommerziellen Aspekts. Wäre eine solche Regelung nicht auch vom halachischen Standpunkt her vorzuziehen?

Soweit zum Sabbat als Tag der Ruhe und Freude. Aber die eigentliche Idee des Sabbats besteht in keinem von beiden. Ja noch mehr: Grundsätzlich betrachtet sind auch Ruhe und Freude beschränkt und erhalten eine andere Bedeutung als sie bei denjenigen haben, die darin den Hauptinhalt des Sabbats sehen. Vom wahren Hauptzug des Sabbats her betrachtet – muss man sagen – gibt es keinerlei Übereinkunft. Und was ist der wahre Grundzug des Sabbats? *Heiligung*. Der Sabbat ist ein Tag der Heiligung, und von diesem seinem Aspekt ausgehend beschränkt die Halacha die an ihm erlaubten Vergnügungen, so dass alles, was an ihm getan oder unterlassen wird, von Heiligung zeugt. Bejahung der Aktivitäten zur Unterhaltung oder Horizonterweiterung, die sich über die Halacha hinwegsetzen, beraubt – so muss man sagen – den Sabbat seines Grundelements, der Heiligung, und Ruhe und Freude werden zum Selbstzweck herabgewürdigt. Darin besteht nämlich die eigentliche Kontroverse zwischen denen, die treu an der heute normativen Halacha festhalten, und denen, die dies nicht tun. Aber bevor wir ausführlicher auf den Kern der Auseinandersetzung eingehen, sollten wir zweierlei Fronten unterscheiden. Eine zwischen denen, die an der Sabbatheiligung grundsätzlich festhalten, und denen, die – jedenfalls scheinbar – einen profanen Sabbat wollen. Die andere innerhalb derer, welche die Sabbatheiligung festhalten, um unterschiedliche Auffassungen vom Wesen der Heiligung und den Wegen zu ihrer Realisierung am Sabbat. Denn wenn das oben Gesagte auch auf die säkular Denkenden zutreffen mag, so doch nicht auf diejenigen, die zwar nicht im orthodoxen Sinn die Gebote halten, aber

trotzdem an der Heiligung grundsätzlich festhalten. Ist auch in ihren Augen eine Übertretung der geltenden Halacha ein Sakrileg? Das ist bereits die Ansicht derer, die nicht bereit sind, die Idee des Sabbats auch einmal vom Standpunkt Andersdenkender aus zu betrachten; wer sich dagegen dieser geistigen Anstrengung unterzieht, wird erkennen, dass es auf die Frage nach dem Wesen der Heiligung und den Wegen zu ihrer Durchführung keine eindeutige Antwort gibt. Das bedeutet, dass wir uns hiermit jenseits der Zustimmung aller Lager befinden und wiederum keiner unserer Vorschläge Geltung als Gesetz oder als Gewohnheitsrecht erlangen kann, die für die ganze jüdische Öffentlichkeit verbindlich wäre. Jeder Gemeinde ihren Sabbat, jedem einzelnen seine Gemeinde.

Jedoch müssen diese Ausführungen sogleich nach zwei Richtungen eingeschränkt werden, wodurch wir uns wieder auf den festen Grund allgemeiner Zustimmung zurückbegeben.

Einerseits kann nicht jede einzelne Gemeinde ihren eigenen Sabbat begehen ohne Rücksicht auf andere Gemeinden. Wenn sie auch nicht auf Hilfe angewiesen sind, so bedürfen sie doch der abschirmenden Massnahmen. Daraus geht hervor, dass auch die Bevölkerungsgruppe, die der Heiligung scheinbar gleichgültig gegenübersteht, um eine Stellungnahme nicht herumkommt, und sei es nur aufgrund des Respekts, den sie dem Sabbat der anderen entgegenzubringen hat. Sie verlangt, dass andere ihren Sabbat achten und sich nicht in ihre Angelegenheiten einmischen mit Forderungen, die über das Mass ihrer Kompromissbereitschaft hinausgehen. Die Grundlage der Toleranz zwischen den Lagern ergibt sich aus dem Vorigen; aber nun liegt der Schwerpunkt auf der von beiden Lagern geforderten Bereitschaft, einander Zugeständnisse zu machen, deren Umfang jeweils wieder von neuem überdacht werden kann. Ohnehin wird nicht alles, was diejenigen, die darin den Hauptinhalt ihres Sabbats sehen, als Ausdruck von Ruhe und Freude gilt, in den Bereich des Erlaubten fallen. Eine gewisse Beschränkung werden die Nichtorthodoxen auf sich zu nehmen haben, und sei es nur zur Erhaltung eines gemeinsamen gesellschaftlichen Rahmens; aber voraussichtlich werden auch dadurch diejenigen, die zunächst keinen Heiligkeitsbegriff brauchen, in gewisser Weise zu einem solchen hingeleitet. Andererseits, gibt es denn wirklich Juden, deren Säkularität dermassen ausgeprägt ist, dass sie keinerlei Beziehung zum Heiligen haben? Und gibt es wirklich eine Gruppe von Juden, die sich selbst als Juden verstehen und ihre Jüdischkeit annehmen, die sich von der in der Halacha verwurzelten Tradition so weit entfernt hätte, dass sie keinerlei Beziehung zu deren Inhalten hätte? Wenn wir uns weder von abstrakten soziologischen Kategorien noch vom äusseren Eindruck vom Lebensstil der grossen Masse leiten lassen, sondern die komplexen Vorgänge in der Psyche jedes einzelnen Juden untersuchen, sind die beiden obigen Fragen negativ zu beantworten. Tatsächlich ist der Anblick jüdischer Massen, wenn sie sich zu leichter Unterhaltung zusammenfinden, ziemlich entmutigend; aber sobald man es mit einzelnen zu tun hat in Situationen, wo sie Rechenschaft ablegen müssen über ihre Bemühungen als Eltern ihrer Kinder und Angehörige ihrer Familien, sogar als Verantwortliche für ihr jeweils privates geistiges Leben, ergibt sich ein recht anderes Bild, eines von innerer Sorge und Not und Bedenken. Bedenken allerdings, die selten über solche und über den Wunsch nach Hilfe von anderen hinausgehen. Es ist also leider richtig, dass diese einzelnen meist nicht in der Lage sind, aus eigener Kraft gegen den gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Zwang anzukommen, der sie zum Glied

einer Masse ohne Beziehung zum Heiligen macht. Jedoch glimmt der Funke in ihren Herzen, und er lässt sich zur Glut entfachen, wenn nur ein Weg gefunden wird, das Gefälle der gesellschaftlichen Vermassung zu ändern, und ein Ansatzpunkt für erzieherische Wirksamkeit. Ein gewichtiges Argument dafür ist die Tatsache, dass die Mehrheit der jüdischen Bevölkerung Israels vielen der Beschränkungen, die sich aus der Schaffung eines gemeinsamen gesellschaftlichen Rahmens zusammen mit dem religiösen Lager ergeben, Verständnis entgegenbringt, und Verständnis ist nicht möglich ohne ein gewisses Mass an Hochachtung für die Sache, um derentwillen man Zugeständnisse macht. Daher ist die Kompromissbereitschaft möglicherweise nicht nur mit der Erwartung verbunden, dass die treuen Anhänger der Halacha diejenigen achten, die ihrerseits sie respektieren und in gleicher Weise auf sie eingehen, sondern auch mit dem Wunsch, zu lernen und sich leiten zu lassen, sofern diese Anleitung auf ihre Empfänger zugeschnitten ist. Der Gegensatz zwischen denen, die an der Halacha festhalten, und denjenigen, die es nicht tun, ist erheblich, aber doch nicht so absolut, wie es zunächst den Anschein hatte, und er muss nicht zwangsläufig zum Abbruch der Beziehungen führen. Er gibt wohl Anlass zu Missverständnissen, Streitigkeiten und Verbitterung, aber er lässt doch auch grossen Spielraum für schöpferische Einflussnahme, die ihre Spuren auch im öffentlichen Leben hinterlassen kann.

Selbstverständlich handelt es sich hier um eine Sache der Erziehung und nicht der Gesetzgebung, selbst wenn der oben angesprochene juristische Rahmen ihre Grundlage bildet. Wenn ein verbindlicher und anerkannter Rahmen gegenseitiger Achtung besteht, gibt es auch einen Weg zur Beeinflussung durch Erziehung, vorausgesetzt, die Gruppe, welche den Einfluss ausüben will, masst sich nicht an, »herabzusteigen« zu denen, die den Sabbat nicht gemäss der Halacha halten, und ihnen eine Gnade zu erweisen, sondern geht eines ihrer eigenen inneren Probleme dadurch an, dass sie sich mit dem Sabbatproblem ihrer Mitmenschen konfrontiert. Eine Gemeinschaft, der die Frage gleichgültig ist, wie sie den Sabbat halten kann, ohne direkt oder indirekt die Dienste derer in Anspruch zu nehmen, deren Sabbat anders aussieht, eine Gemeinschaft, die solche Leute schlicht als Sabbatschänder bezeichnet und sie verurteilt, obwohl sie auf sie angewiesen ist – eine solche Gemeinschaft wird niemals Einfluss ausüben können; ebensowenig wie eine Gruppe, die keinen Respekt aufbringt für den Sabbat derjenigen, die ihn gemäss der Halacha halten, für Beeinflussung offen ist.

Welche Wegweisung gibt es für Leute, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote halten, den Sabbat *heilig* zu halten? Da es sich, wie gesagt, um Leute handelt, die über die Sabbatidee zu seiner Einhaltung gelangen, müssen wir zunächst die Idee der Heiligkeit in ihrem Verhältnis zum Sabbat definieren und dann für diese Leute gangbare Wege zur Verwirklichung der Idee suchen.

Die *Heiligkeit des Sabbats* hat zwei Aspekte, einen negativen und einen positiven.

Der negative besteht in Lockerung der Abhängigkeit des Menschen von der Arbeit, durch die er sich die Natur untertan macht. Diese Arbeit ist nicht nur eine Existenznotwendigkeit, sondern auch eine Aufgabe, die dem Menschen als Erdenbewohner auferlegt ist und durch deren Erfüllung er seine Begabungen und Fähigkeiten entfalten und verwirklichen kann. Aber gerade damit er lernt, die Arbeit nicht nur als Versklavung an seine existentiellen Bedürfnisse und Sehnsüchte, auch nicht nur als Bemühen, die Natur denselben dienstbar zu machen, zu begreifen, muss er sich frei machen, sich absondern von der Arbeit,

sich aufschwingen – mit Hilfe dessen, was er durch seine Arbeit bereits erreicht hat – das Ziel seines Lebens als Mensch in den Blick zu bekommen. Das also ist der erste Schritt zur Heiligung – *Absonderung*. Und bereits in diesem Stadium erkennt er, dass der Sabbat gegeben ist nicht nur zum Ausruhen, um neue Kräfte für den Fortgang der Arbeit zu sammeln, und nicht nur, um ihre Früchte zu geniessen, sondern um sich mit ihrer Hilfe aufzuschwingen und zu dem Ziel zu gelangen, das jenseits der Arbeit und dem, was sie zu geben vermag, liegt.

Der positive Aspekt bildet selbstverständlich die Ergänzung zum negativen. Jedoch müssen wir gerade den negativen Aspekt als gesondertes Moment hervorheben, denn über ihn gelangt die Gruppe derjenigen, die sich nicht für »religiös« halten, zu Idee und Aussage von Heiligkeit. Die moderne, vom Westen geschaffene Kultur, in der wir leben, beschleunigt den Prozess der Versklavung an die Arbeit, die eigentlich die Natur den Bedürfnissen des Menschen dienstbar machen sollte. Wahrscheinlich war es nie so leicht wie heute, sich durch die Errungenschaften der Technologie aus dieser Knechtschaft zu erheben; aber noch nie war die Versuchung grösser, der Bedürfnisbefriedigung als Endziel zu verfallen. Allerdings weicht der Gang des westlich zivilisierten Lebens immer weiter von den beiden Polen Heilig und Profan ab. Tatsächlich kann man ihn bereits nicht mehr profan nennen, denn Profan besteht nur in Bezug auf ein Heiliges, welches es definiert. Wenn dieser Bezug fehlt, spielt sich das Leben ab zwischen den Polen von Anstrengung und Zerstreuung, von Arbeit und Genuss ihrer Früchte. Aber sowohl die Arbeit als auch der Genuss ihrer Früchte vergrössert die äussere und innere Verknechtung des Menschen: er lebt durch sie und für sie. Ob er dabei glücklich wird, ist sehr zu bezweifeln. Jedenfalls verliert er dabei sein kostbarstes Gut – das Bewusstsein, dass sein Leben einen Sinn hat.

Der Mensch, der das Bewusstsein von Sinn und Wert des Lebens zurückgewinnen will, muss also Arbeit und Genuss ihrer Früchte als Profanbereich dem Heiligen als Ziel gegenüberstellen, dann wird er vor dem Sabbat stehen als vor einem Tag nicht nur der Ruhe und nicht nur der Freude, sondern der Heiligung von der Arbeit und durch die Ruhe auf sie hin. Selbstverständlich ist eine solche Haltung Ausdruck von kritischer Distanz und Erwachen aus der Trägheit, die in der modernen Zivilisation herrscht. Sie lehnt diese nicht völlig ab; aber sie lehnt die Tendenz zur Selbstaufgabe ab, die in ihr überhand nimmt und sie von innen heraus zerstört. Dagegen befürwortet sie die Bereitschaft, Grenzen zu ziehen, sowohl gegenüber der Arbeit als auch gegenüber dem Jagen nach Genuss ihrer Früchte. Offenbar ist schon die Bereitschaft sich aufzuraffen als solche der erste Ausdruck von Heiligung, für die wache und empfindsame Menschen – denn nur solche sind zu Anleitung und Erziehung befähigt – bereit sind. Ein Leben ohne geistiges Ziel ist ihnen zur Last geworden, und sie sind offen für die Idee des Sabbats: *Gedenken an das Schöpfungswerk*, welches dem Menschen seine Aufgabe in der Welt zuweist, und *Gedenken an den Auszug aus Ägypten*, die Befreiung des Volks von der Versklavung an die Arbeit, sowie an die Fleischtöpfe Ägyptens. Der positive Aspekt bei der Sabbatheiligung besteht in der *Selbstabsonderung* zum Gottesdienst. Der Mensch macht sich frei vom Joch seiner existentiellen Bedürfnisse, um seinem Schöpfer zu dienen. Er muss erkennen, dass der Schöpfer Herr ist über die Schöpfung und über ihn, damit er seinen Platz in der Welt und die Bedeutung der Arbeit, die er leistet, erkennen kann. Sind Leute, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, auch für

diesen Aspekt zugänglich, ohne den die Idee der Heiligung keinen Sinn hat? Verständlicherweise gibt es auf diese Frage nicht nur eine Antwort, und zwar nicht nur, weil die Gruppe, um die es geht, nicht einheitlich ist, sondern auch, weil nicht alle unter dem Begriff »Gottesdienst« dasselbe verstehen. Daher wollen wir in unserem Zusammenhang auf diesen Begriff nicht ausführlicher eingehen. Nur eine Sache können wir mit Bestimmtheit festhalten: Sowie der Mensch sich den negativen Aspekt des Heiligungsgedankens zu eigen gemacht hat, befindet er sich auch schon auf dem Weg zu dessen positivem Aspekt. Die – nicht unbedingt klar ausgesprochene – Voraussetzung, aufgrund deren der Mensch aus der sklavischen Hingabe an die Arbeit und den Genuss ihrer Früchte erwacht, ist die, dass des Menschen Leben in der Welt einen Sinn hat, denn er hat eine Bestimmung in seiner Welt. Auf das Erwachen muss der zweite Schritt folgen: innere Einkehr, Suche nach dem Sinn, Rechenschaftsablegung. Anscheinend stellt schon die Suche, auf die sich jeder einzelne in seiner Weise macht, auch wenn er aufgrund der Schwere rechten geistigen Lebens auf all die Quellen angewiesen ist, welche die Kultur ihm zu bieten hat, eine Form von Gottesdienst dar; und wenn der Sabbat zu einem Tag der Freiheit von Arbeit zum Zweck des Lernens, Denkens und Suchens wird, so ist die Idee der Heiligung in ihren beiden Aspekten an ihm verwirklicht.

Von der Idee auf zur Verwirklichung! Wie kann jemand, der nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgt, Sabbatheiligung konkret zum Ausdruck bringen?

Zunächst ist die Verknechtung an die Arbeit zu lockern, zumindest durch Unterlassung der Arbeit, von der er sich ernährt: Überhaupt sollte er keine Arbeit verrichten, die mit Erwerb oder Profit verbunden ist, sie sei denn ein wesentlicher Beitrag zum Wohl der Allgemeinheit. Am Sabbat hat er sich von all diesen Tätigkeiten freizuhalten, nicht nur zum Zweck des Ausruhens, sondern auch, um frei zu sein für Dinge, die nicht unter den Begriff Arbeit fallen.

Zu diesen Dingen gehört auch die *Sabbatfreude*. Allerdings sollte auch das Vergnügen deutlich vom werktäglichen abgesetzt sein. Das Moment der Unterhaltung darf nicht zum Hauptstück werden; Unterhaltung, die mit negativen Implikationen verbunden ist, hat überhaupt zu unterbleiben, und auch solche positiver Art, die ein schöpferisches Element enthält (Wandern, Musikhören, künstlerische Betätigung u. ä.), ist auf ein solches Mass zu begrenzen, dass genügend Zeit bleibt für positive Aktivitäten, die dem Sabbat als solchem eignen.

Diese beiden Richtlinien, die zur negativen Seite der Sabbatheiligung gehören, werfen die Frage nach der Unentbehrlichkeit von Tätigkeiten auf, die mit Arbeit zum Unterhalt anderer zusammenhängen. Wer seinen Sabbat halten will, muss dafür einen sehr wachen Sinn haben. Es geht nicht an, dass sein Sabbat dadurch zustande kommt, dass andere auf ihn verzichten, und sei es freiwillig. Aber diese Frage ist offenbar nur innerhalb des oben erwähnten öffentlich-rechtlichen Rahmens lösbar. Jedem einzelnen wird ein vollständiger Sabbat nur zuteil, insofern die Gesellschaft als solche die nötigen Vorkehrungen für seine Einhaltung trifft.

Und nun zur positiven Seite der *Sabbatheiligung*: Selbstverständlich ist der überkommene zeremonielle Rahmen beizubehalten: Vorbereitungen am Sabbatvorabend, Lichtzünden bei seinem Eintritt, sein Empfang in der Synagoge, Kiddusch und Hawdala². Ebenso klar ist, dass der zeremonielle Rahmen nur eine Art Symbol sein kann, welches seine Bedeutung von den geistigen Inhal-

² Häusliche Zeremonien, die den Eingang bzw. Ausgang des Sabbats bezeichnen.

ten her bezieht, die dem Sabbat eignen. Diese Inhalte finden ihren Ausdruck in Gebet, Toralesung, Predigt und Lernen in der Synagoge. Aber von den Juden, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, findet nicht jeder ohne weiteres eine Synagogengemeinschaft, wo er sich zu Hause fühlt; und nicht jeder findet, jedenfalls auf Anhieb, überhaupt den Weg in eine Synagoge. Daher ist die Errichtung von Gebetsgemeinschaften nach unterschiedlichem Stil und Ritus sehr zu begrüßen. Aber auch diejenigen, die keine Synagoge haben, können sich eine bestimmte Zeit am Sabbat vornehmen zum Studium der Quellen, sei es allein, in Gemeinschaft mit Freunden oder zusammen mit ihren Kindern. Studium der Quellen, sofern es in der Suche nach dem geschieht, was sie dem Lernenden zu sagen haben, und in der Bereitschaft, sich damit zu konfrontieren, um seine Bedeutung und Verbindlichkeit zu erfassen, ist ein Weg, den Lernenden der Weisung nahezubringen und die Weisung denen, die sie lernen. Als solches fällt es unter die Erfahrung, die dem Sabbat eignet als einem heiligen.

Aus dem zuletzt Gesagten geht hervor, dass es vollkommenen Sabbat nur geben kann innerhalb einer jüdischen Gemeinschaft. Sabbat findet statt in der Familie, in der Gemeinde und im Volk, und auf all seinen Ebenen konkretisiert sich die organische Verbundenheit des einzelnen mit seinem Volk. Das ist ein integraler Bestandteil der Sabbatidee selbst und ihrer Ausdrucksformen. Ausruhen von der Arbeit gibt es nur innerhalb der Gesellschaft und durch sie (daher gehört gesellschaftserhaltende Arbeit wesentlich zum Sabbat dazu); und nur innerhalb seines Volkes kann der einzelne Jude frei werden von der Versklavung an die Arbeit. Sowohl als »Gedenken an das Schöpfungswerk« als auch als »Gedenken an den Auszug aus Ägypten« gehört der Sabbat der Gesellschaft und dem Volk, nicht dem einzelnen für sich. Und wir haben ja gesehen, dass selbst wer den Sabbat ausserhalb der Schranken der heutzutage gültigen Halacha begehnen will, dies im negativen wie im positiven Sinne nur innerhalb von Familie und Gemeinde tun kann, aufgrund eines verbindlichen Rahmens der jüdischen Öffentlichkeit im Gesamtsystem des Staates. Die Erkenntnis dieser Tatsache hebt wiederum das Problem hervor, auf das wir schon am Anfang gestossen sind: Der Sabbat der Orthodoxen, die sich der vollen Gemeinsamkeit mit dem Volksganzen entziehen, ist nur scheinbar vollkommen. Sie halten ihn wohl, ignorieren dabei aber die Voraussetzungen, die andere für ihn schaffen, indem sie ihn entweihen. Demgegenüber sehen sich diejenigen, die nicht im orthodoxen Sinn die Gebote befolgen, mit der Tatsache konfrontiert, dass ihre direkten Beziehungen zur jüdischen Gemeinde brüchig werden und manchmal sogar abreißen. Die einzelnen unter ihnen identifizieren sich mit ihrem Volk mittels des nationalen Rahmens, innerhalb dessen sie sich aber *isoliert* finden. Die Familie, deren Bedeutung ohnehin sinkt, bietet ihnen nur einen teilweisen Bezugsrahmen; Kontakte zu Freunden und Bekannten sind zufällig und vorübergehend und erreichen nur selten den Rang einer Lebensgemeinschaft; und eine Gemeindebindung existiert für sie nicht.

In der Rückschau auf den Beginn unserer Ausführungen können wir feststellen, dass diese Tatsache zu den wichtigsten Faktoren bei der Gestaltung von Gepflogenheiten der Ruhe und Freude dieser Bevölkerungsgruppe gehört. Sowohl ihre Ruhe als auch ihre Vergnügungen sind die von einzelnen, bestenfalls Sache des mitten im Getriebe einsamen Zuschauers oder des Lesers oder Künstlers in seinem stillen Kämmerlein. Es ist ganz natürlich, dass sich solche Einzelgänger in der Synagoge nicht wohl fühlen.

Sie können das Gebet zwar aus ihrer Ecke beobachten, aber sich nicht eigentlich daran beteiligen, solange sie nicht ein Teil der Betergemeinschaft sind. Und solange dieser Zustand andauert, ist der Zugang versperrt zu einem Sabbat, der nicht nur in Ruhe, nicht nur in Freude, sondern in Heiligung besteht.

So stehen wir am Ende unserer Betrachtung vor demselben Problem wie am Anfang, nur jetzt nicht auf der äusserlichen Ebene des gesetzgeberischen Rahmens, sondern auf der inneren des Zugehörigkeitsgefühls, wo einzig und allein *Erziehungsarbeit* helfen kann. Das Sabbatproblem ist unlösbar, sofern sich nicht die Vereinsamen dazu erziehen lassen, ihre verschütteten Beziehungen zu Familie, Gemeinde und Volk wieder aufzunehmen. Aber andererseits vollzieht sich die Aufnahme und Wiederbelebung dieser Beziehungen durch den Sabbat als solchen. *Vielleicht könnte der Sabbat als Weg dazu dienen?* Könnte etwa der Sabbat in erneuerter Gestalt ausstrahlen auf das Familienleben, als Tag des Zusammenkommens zum gemeinsamen geistigen Erleben einer Veranstaltung, zu gemeinsamer Unterhaltung und zum gemeinsamen Lernen von Eltern und Kindern? Könnte etwa der Sabbat zum Brennpunkt für die Erneuerung der Gemeinde werden, die sich zunächst zum Gebet zusammenfindet, dann zum Lernen und zur Sabbatfreude? Vielleicht könnte der Sabbat die einzelnen dazu bringen, sich in ihr geistiges Erbe zu versenken und die tiefe geistige Beziehung zu spüren, die sie mit ihrem Volk verbindet? Wie dem auch sei – wer immer einen Zugang zum Sabbat sucht, darf sich sagen lassen, dass er sich um Verwirklichung der aufgezählten Dinge bemühen sollte in seiner Familie und zusammen mit guten Freunden, aus dem Bewusstsein der Verantwortung für den Sabbat der gesamten Gemeinschaft. Soll der Sabbat zur Gelegenheit für reichere und engere familiäre und freundschaftliche Beziehungen werden! Ja noch mehr: Sowenig der Sabbat eine Sache des isolierten Individuums sein kann, ist er ein isolierter Moment. Er bestimmt den Rhythmus der ganzen Lebensweise, und nur in solcher Verbindung ist er von Dauer und Bedeutung. Und da der Sabbat den ganzen Lebensrhythmus bestimmt, kann er ausstrahlen vom Festtag in den Alltag.

Um das jüdische gesellschaftliche Leben in Israel wieder voll funktionstüchtig zu machen und Brücken des Verstehens und der Gemeinsamkeit zwischen den verschiedenen Lagern zu schlagen, ist demnach zweierlei Tätigkeit vonnöten. Einerseits in gesellschaftspolitischer Hinsicht:

Die gemeinsamen Grundlagen sind zu finden, auf denen sich ein verbindliches Rechtsgefüge errichten lässt. Ein solches soll die Grundsätze der verschiedenen Lager nicht verletzen, aber die beiderseitige Kompromissbereitschaft voll ausnützen, damit sich alle zusammen am Leben des jüdischen Gemeinwesens im Staat Israel beteiligen können. Ein solches Gefüge ist unentbehrlich, sowohl im Hinblick auf das Streben nach nationaler Einheit, als auch im Hinblick auf das Streben nach positiver Auseinandersetzung mit den Inhalten des kulturellen Lebens der jüdischen Gesellschaft in Israel. Ohne das besteht keinerlei Aussicht, gegen die wirtschaftliche und gesellschaftliche Bedingtheit anzukommen, welche die gesellschaftlichen Zentren von Verantwortlichkeit und Kreativität zerstört und die Verwandlung der Gesellschaft in eine anonyme Masse beschleunigt.

Andererseits in erzieherischer Hinsicht: Konstruktive Wirksamkeit von einzelnen und Gruppen kann Einfluss ausüben mittels positiver Errungenschaften. Solche Wirksamkeit verhilft den verborgenen Kräften einer geistigen Elite zum Durchbruch, die in den verschiedenartigen Gruppierungen sowohl innerhalb des religiösen als auch innerhalb des säkularen Lagers tätig wird. Vielgestaltige Wirksamkeit mag wohl Rivalität und sogar Streitigkeiten hervorrufen, aber diese sind als positive Erscheinungen zu betrachten. Allerdings ist die gewünschte Wirkung in zweierlei Richtung offenbar nicht zu erzielen ohne vorherigen Wandel in der Denkweise, die heutzutage diese führende Schicht auszeichnet. Sie muss Bereitschaft an den Tag legen, nicht nur vom Standpunkt eines der beiden Lager aus zu denken, sondern von einem übergeordneten aus, der auch den Standpunkt der anderen mit umfasst: Was ist den anderen wesentlich? Welche Hilfestellung ist ihnen zu bieten, damit auch sie sich erfolgreich mit ihren Problemen auseinandersetzen können? Das sind die Grundfragen, deren ernsthaftes und verantwortliches Stellen bereits einen gemeinsamen öffentlichen Rahmen schafft. Nur wenn beide Seiten also eine solche Bereitschaft offenbaren – dann wird es möglich sein, die Gemeinsamkeiten aufzufinden, den politisch-rechtlichen Rahmen zu bauen und Voraussetzungen für erzieherische Wirksamkeit zu schaffen. Umdenken – das ist der erste und vielleicht auch der schwerste Schritt. Sobald der vollzogen ist, bleibt alles übrige gewissermassen Interpretation, die dahin und dorthin, auch zu Unstimmigkeiten führen kann – aber ihr blosses Vorhandensein auf dieser Stufe stellt bereits den Beginn einer Lösung dar.

VI Mischna-Geniza-Fragmente

Buchbericht über drei Texteditionen

Von Dr. Michael Krupp, Jerusalem*

Geniza, ein aramäisches Wort, stammt aus dem Persischen und bedeutet so viel wie Schatzkammer, Platz des Aufbewahrens und Verbergens. Es ist der Ort, an dem man die verbotenen Bücher verbirgt, damit sie nicht in unrechte Hände geraten. Die Geniza ist aber auch ein Ort des Verbergens für allerlei Bücher, heilige und profane, die in der Heiligen Schrift geschrieben und durch Alter und Benutzung fehlerhaft und unbrauchbar geworden

* Dr. Michael Krupp ist Beauftragter für das Ökumenische Gespräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem.

sind. Solche Bücher dürfen nach jüdischer Tradition nicht einfach vernichtet, verbraucht oder mit anderem Abfall auf den Kehricht geschmissen werden, sondern sie müssen, geheiligt durch den Gottesnamen, beerdigt werden wie ein Mensch in feierlicher Zeremonie. Zuvor aber werden diese Schriften gesammelt in der Geniza, bis dieser Raum überquillt. Dieser Brauch ist daran schuld, dass so wenige alte hebräische Handschriften die Jahrtausende überdauert haben. Abgesehen von dem glücklichen Fund der Handschriften von Qumran, stammen die ältesten

hebräischen Handschriften der Bibel aus dem IX. nachchristlichen Jahrhundert, sind also um einige Jahrhunderte später geschrieben als die Handschriften der griechischen Bibel, der Septuaginta und des Neuen Testaments.

Die Geniza füllte sich mit allem Material, das sich in den Gemeindecarchiven angesammelt hatte, Briefen, Dokumenten, Abrechnungen etc., alles war ja in der Heiligen Schrift geschrieben. Aber auch was die Familien an schriftlichem Material entbehrten, brachten sie in die Geniza, so dass der Inhalt einer Geniza getreulich das gesamte schriftliche Material einer Gemeinde und einer bestimmten Zeit darstellt.

In der Regel war die Geniza auch nicht übermässig gross, so dass sie sich in wenigen Jahrhunderten oder in weniger als einem Jahrhundert füllte und die Beerdigung auf dem Friedhof vorgenommen wurde, wo das Material schnell dem völligen Verfall anheimgegeben wurde.

Ein glücklicher Zufall wollte es, dass in der über tausendjährigen Synagoge von Alt-Kairo, Fostat, die Sache anders verlief. Die Geniza lag in einem zugemauerten Treppenaufgang, in die man durch eine Öffnung von oben die zu verwahrenden Schriften hineinwarf. Es war so viel Platz in dieser Kammer, dass durch tausend Jahre hindurch dieser Raum nicht geleert wurde, bis im vorigen Jahrhundert einzelnes Material aus dieser Geniza unter die Händler kam. Ägyptenreisende brachten dann exotische Souvenirs mit in ihre Heimat, so die beiden englischen Damen Mrs. Lewis und Mrs. Gibson einige hebräische Seiten, die Prof. Schecter aus Cambridge als Seiten des verlorengegangenen hebräischen Originals des apokryphen Buches Sira entzifferte.

Schlechter gelang es dann 1896, den noch verbliebenen Rest der Kairoer Geniza in Kisten nach Cambridge zu bringen, ca. 250 000 Fragmente. Im Laufe der Zeit kamen dann noch eine ganze Reihe verlorengegangener Werke ans Tageslicht, u. a. die apokryphe Damaskusschrift, die in Fragmenten über 50 Jahre später in Qumram zusammen mit den berühmten Rollen entdeckt wurde.

Natürlich haben diese Entdeckungen die Geniza von Kairo berühmt gemacht, so dass man, wenn man von der Geniza schlechthin spricht, die Geniza von Kairo meint.

Zu den Erstentdeckungen von verlorengegangenen Werken kommt eine lange Reihe historischen Quellenmaterials, Geschichtsbücher, Listen, Archivmaterial, Dokumente, Verträge und Autographen berühmter Persönlichkeiten, das es notwendig gemacht hat, die frühmittelalterliche jüdische Geschichte im Orient, über die nur sehr wenig Material existierte, neu zu schreiben.

Von grosser Wichtigkeit ist aber auch das Material, das bereits vorher bekannt war, das aber in der Geniza in besonders frühen Handschriftenfragmenten auf uns gekommen ist und teilweise vier bis fünf Jahrhunderte früher datiert werden muss als die bisher bekannten Handschriften. In diesem Zusammenhang interessiert uns besonders das gesamte halachische gesetzliche Material, die Mischna und die Talmudim.

Die Mischna ist die erste systematische Sammlung allen gesetzlichen Materials im nachbiblischen Judentum. Man könnte sie vielleicht am ehesten vergleichen mit dem bürgerlichen Gesetzbuch, ist aber mehr als das, weil sie auch alle Regelungen des religiösen Lebens mit einschliesst. Fixiert wurde sie um 200 n. Chr. durch den Patriarchen Jehuda, sehr viel Material der Mischna stammt aber aus der Zeit Jesu, und die Mischna ist so mit anderen zeitgenössischen Quellen des Frühjudentums die wichtigste zeitgenössische Quelle zum Verständnis des NT.

Die Mischna ist in einem Vulgärhebräisch geschrieben, dem sogenannten mischnischen Hebräisch, das zur

Zeit Jesu in Judäa noch in ländlichen, abgelegenen Gebieten gesprochen wurde und sich vom biblischen Hebräisch als der klassischen und literarischen Sprache unterscheidet. Das Schicksal des mischnischen Hebräisch war es nun, dass der Versuch durch die Jahrhunderte hindurch unternommen wurde, dieses Vulgärhebräisch zu »verbessern«, um es dem Standard, dem biblischen Hebräisch, anzugleichen. Die Eigenheiten dieser Sprache gingen also immer mehr verloren und sind nur noch in den ältesten Handschriften, besonders aber in den Fragmenten der Geniza, erhalten. Obwohl man auch von den Genizafragmenten sagen muss, dass der Verderbungsprozess sogar hier schon angesetzt hat; die ältesten erhaltenen Mischnafragmente sind immerhin zumindest 600 Jahre nach der ersten Fixierung der Mischna geschrieben worden.

An den Ufern des Toten Meeres, besonders Wadi Muraba'at und in Nachal Heber sind in den letzten beiden Jahrzehnten zum ersten Mal eine Reihe Originaldokumente aus der Zeit der Mischna in unverfälschtem mischnischem Hebräisch auf uns gekommen. Diese Fragmente aus der Kairoer Geniza haben aber nicht nur eine sehr viel getreue sprachliche Form der Mischna erhalten, sie enthalten zum Teil auch Lesarten, die in den Handschriften nicht mehr vorhanden sind, zum Teil handelt es sich hier um Varianten desselben Sachverhaltes, zum Teil aber auch um abweichende, zum Teil gegenteilige Meinungen. Interessant ist auch, dass viele Zufügungen aus späterer Zeit, die sich in den Handschriften und Drucken finden, in diesen Genizafragmenten noch nicht enthalten sind. So stellen die Fragmente neben den drei den ganzen Mischnatext enthaltenden alten Handschriften den wichtigsten Zeugen für die ursprüngliche Mischna in Text und Sprache dar. Von grösster Wichtigkeit wäre es also für das Studium der Mischna, eine vollständige Sammlung des gesamten Genizamaterials zur Mischna zu haben; 80 Jahre nach Entdeckung der Geniza steht dieses Werk leider noch aus.

Das Genizamaterial ist durchaus nicht einheitlich, es gibt Mischnafragmente aus dem X. Jahrhundert (vielleicht auch aus dem IX.), die von grösster Wichtigkeit sind, und Fragmente aus dem XVII. Jahrhundert oder noch späterer Zeit, die von den Drucken abhängig sind und wissenschaftlich-praktisch keine Bedeutung haben. Hinzu kommt, dass sich mehrere Rezensionen der Mischna nachweisen lassen, zumindest zwei Hauptrezensionen, eine in Palästina und eine in Babylonien. Die meisten Handschriften sind mehr oder weniger Mischtexte, einige haben aber noch deutlich die Charakteristika ihrer Rezensionen erhalten. Handschrift ist also nicht gleich Handschrift und Genizafragment nicht gleich Genizafragment. Die Zusammenstellung von Fragmenten, die Klassifizierung von Alter, Herkunftsort und Rezension ist für die Textgeschichte der Mischna von grösster Wichtigkeit. Das Wesen des Genizamaterials bringt es mit sich, dass die meisten abzulegenden Schriften nur noch aus losen Blättern bestanden. Die Aufbewahrungsbedingungen waren auch nicht die besten, so zerfielen die verschiedenen Handschriften noch mehr. Einiges Material wurde weiter noch zerrissen, gelangte jedenfalls in zerrissenem Zustand in die Geniza. Bei dem Vertrieb des Materials kamen Seiten eines einzelnen Traktates, geschweige einer Handschrift, in vier, fünf verschiedene Bibliotheken, die Weltteile voneinander getrennt sind. So liegen z. B. 4 Seiten eines Traktates in New York, Oxford, Cambridge und Leningrad. Aber auch innerhalb der Bibliotheken ist das Material nicht geordnet, zusammenhängende Seiten sind weit voneinander getrennt und in völlig verschiedenen Bänden zusammengebunden. Von den meisten

Genizaschätzen gibt es bisher keine Verzeichnisse der einzelnen Schätze. Das Durcheinander hat sich in den letzten 80 Jahren nicht verringert, vieles ist schon durch unsachgemässe Behandlung oder Krieg verlorengegangen. Um so begrüssenswerter ist die Absicht der Hebräischen Universität von Jerusalem, einen solchen Corpus von Mischnageniza-Fragmenten zumindest für den internen Bedarf zusammenzustellen. Die drei zu besprechenden Bücher stellen für dieses Vorhaben immerhin eine gewisse Vorbereitung dar.

1) *Abraham I. Katsh*: *Genze Mishna*. Jerusalem, 1970. Mossad Harav Kook.

Der Herausgeber hat es sich zur Aufgabe gemacht, alle Mischnageniza-Fragmente der Antonin-Sammlung in Leningrad in Faksimile zu edieren. Die Antonin-Sammlung in Leningrad ist eine der kleineren Sammlungen von Geniza-Fragmenten, aber von ausgesuchtem Material. Verantwortlich für die Qualität ist der Sammler dieser Fragmente, der russische Archimandrite *Antonin Kapustin*, der von 1865 bis zu seinem Tod 1894 der russischen Mission in Jerusalem vorstand. Auch auf anderen Gebieten der Archäologie war Archimandrite Antonin Bahnbrecher, wovon die reiche Sammlung auf dem Ölberg noch heute Zeugnis ablegt. Damals wie heute war Jerusalem ein hervorragender Umschlagplatz für jüdische Antiquitäten, und das erste Material aus der Kairoer Geniza wurde in Jerusalem gehandelt, lange bevor Schechter nach Kairo kam. Der Archimandrite besass genügend Kennerblick und wissenschaftliches Verständnis, um nur das Beste des angebotenen Materials aufzukaufen, und so ist die *Antonin-Sammlung*, die nach dem Tode des Archimandriten nach Leningrad ging und heute in der Saltykov-Shchedrin-Bibliothek untergebracht ist, gleichberechtigt unter den an Material viel grösseren Sammlungen in Cambridge, Oxford, London, Paris und New York.

Der besondere Wert der Mischna-Fragmente der Antonin-Sammlung liegt am hohen Alter der meisten Fragmente und ihrem, verglichen mit Geniza-Fragmenten, generell tadellosen Erhaltungszustand. Mehrere Fragmente enthalten Texte mit babylonischer supralinearer Punktation (vgl. die nächste besprochene Textedition), deren Wert schon früher besonders von *Kable* erkannt wurde und die schon veröffentlicht wurden. Ein Fragment mit der sehr seltenen vortiberianischen palästinischen Punktation ist ebenso dabei (vgl. das 3. hier besprochene Buch, Aloni Abb. 22 f., fehlt in der Ausgabe von Katsh). Das wertvollste Fragment der Sammlung und eines der wertvollsten Mischna-Fragmente überhaupt ist Antonin Nr. 262, das im Verzeichnis von Katsh in der Jung-Festschrift noch als »unidentified part of Mishna« erscheint, aber durchgehend den grössten Teil der letzten Ordnung enthält, von Negaim, Kap. II Mischna I an bis Zabim Kapitel V Mischna 9, mit Akzenten versehen und teilweiser tiberianischer Punktation. Dem Faksimile-Material selbst, das 159 Seiten enthält, sind 2 Vorworte beigegeben, eins in Englisch, eins in Hebräisch. Beide Vorworte enthalten in ähnlicher Weise eine Beschreibung der Antonin-Sammlung (deswegen kann eine solche hier unterbleiben), sind aber abgesehen davon völlig verschieden.

Das englische Vorwort (12 Seiten) beschreibt zunächst ausführlich die drei anderen grossen Sammlungen hebräischer Handschriften und Fragmente in Russland, die Guenzburg-Collection, die Friedliana-Collection und die beiden Firkowitch-Sammlungen. Katsh hat sich in besonderer Weise um diese schwer zugänglichen Bibliotheken verdient gemacht. Sein höchstes Verdienst, das nicht zu schmälern ist, ist die Erforschung der russischen Biblio-

theken und eben gerade die Veröffentlichung dieser Fragmente, der weitere Veröffentlichungen folgen sollen und mögen. Das hebräische Vorwort (ebenso 12 Seiten) enthält ausser der Beschreibung der Antonin-Sammlung eine ausführliche Liste von inhaltlichen Varianten der Mischnageniza-Fragmente, die die Wichtigkeit der Fragmente als Textzeugen veranschaulichen. Allerdings ist hier schon die erste Kritik anzubringen, denn aus der Gegenüberstellung des Genizatextes mit dem gedruckten Text geht nicht hervor, ob nur der Genizatext diese Varianten aufweist oder ob nicht auch andere Handschriften einen den Geniza-Fragmenten vergleichbaren Text enthalten. Das Nachprüfen einiger Stellen ergab, dass tatsächlich häufig derselbe Text wie in den Geniza-Fragmenten auch in den Handschriften nachzuweisen ist. Am Ende des Vorwortes findet sich eine Liste aller abgebildeten Seiten mit spezifizierter Inhaltsangabe. Die Inhaltsangabe ist an den betreffenden Seiten (in doppelter Ausführung) wiederholt.

Leider fehlt an dieser Stelle jeglicher Hinweis auf die Bibliothekensnummer des betreffenden Stückes, so dass der Benutzer nicht automatisch in der Lage ist, ein betreffendes Stück im Mikrofilm (Mikrofilme der gesamten Antonin-Sammlung gibt es in der Jerusalemers Universitäts- und Nationalbibliothek und im Rabbinerseminar in New York) nachzusehen, wenn z. B. die Reproduktion unbefriedigend ist. Man wird auch bei Durchsicht des Ganzen nicht den Verdacht los, als sei die Faksimile-Sammlung unvollständig.

Es fehlt leider auch jede Beschreibung der Fragmente. Es ist nicht deutlich, ob es sich um Pergament oder Papierhandschriften handelt, doppelt oder einseitig beschriebene Blätter, es werden auch keine Grössenangaben mitgeteilt, die Fotografien sind mehr oder weniger alle gleich gross, das wird aber kaum der Wirklichkeit entsprechen. Es sieht so aus, als sieht der Verfasser die ganze Geniza als ein grosses Meer von Seiten an, die mehr oder weniger dieselbe Qualität aufweisen und wobei es gilt, eine einzige Genizahandschrift wieder herzustellen. Dies scheint jedenfalls seine Absicht in dieser Ausgabe gewesen zu sein, nur beschränkt auf die Antonin-Sammlung. Diese Absicht konnte er am besten verwirklichen beim Traktat Avot, der eine der beliebtesten Mischnatraktate ist und zu dem es die meisten Handschriften gibt, so auch in der Geniza und so auch in der Antonin-Sammlung. In seinem Verzeichnis der Antonin-Sammlung, das der Verfasser im Leo Jung Jubilee-Volume New York 1962 veröffentlichte, zählt er auf S. 129 zum Traktat Avot 8 Fragmente auf (ohne die Arabischen). In seiner Ausgabe erscheinen Fragmente aus 4 bis 5 Handschriften (auf Grund der Fotografien allein ist die Zuordnung der Handschriften schwer; Antonin Nr. 853, in Aloni Abb. 22 f. wiedergegeben mit frühpalästinischer Punktation, ebenso verzeichnet im Verzeichnis von Katsh in der Jung-Festschrift, fehlt in dieser Ausgabe nachweislich), aber mehr oder weniger anschliessend und jedenfalls nach den Inhaltsangaben fortlaufend ist der ganze Traktat wiedergegeben. Dieser Tatsache hält aber einer Nachprüfung nicht stand, so endet Facsimile 52 auf Seite 105 nach Inhaltsangabe Katsh mit Kapitel 2, Mischna 10, und Facsimile 53 auf Seite 107 setzt der Traktat mit Kapitel 2, Mischna 11 fort, lückenlos. Eindeutig gehört aber Facsimile 53 zu einer anderen Handschrift wie Facsimile 52, und so ist der Übergang auch nicht lückenlos, sondern Facsimile 53 setzt schon mit Mischna 9 (Mischna 13 der alten Mischnahandschriften) ein. Diese Handschrift Facsimile 53 ist sicher vom selben Kopisten geschrieben, wie das Fragment a, in dem von

mir veröffentlichten Mischnatraktat Arakin (Berlin–New York 1971, S. 139). Diese Handschrift ist doppelseitig beschrieben, wie auch alle Geniza-Fragmente. Katsh teilt aber nur eine Seite dieses Blattes mit. Was ist aus der Rückseite geworden? War sie leer? Oder brauchte er sie nicht, weil er für den fortlaufenden Text eine andere Handschrift besaß? So wird es sein, denn der Anschluss zur nächsten Seite, Facsimile 54, ist nach Überschrift wieder tadellos, Facsimile 53 endet mit Kapitel 3, Mischna 1, Facsimile 54, eindeutig wieder eine neue Handschrift, beginnt mit Kapitel 3, Mischna 2, in Wirklichkeit aber endet Facsimile 53 mit Kapitel 3, Mischna 5 und Facsimile 54 setzt mit Kapitel 3, Mischna 1 ein. Zumindest eine weitere Seite fehlt mit Sicherheit. Facsimile 5 hat auch keine Rückseite, ein Stück mit babylonischer Punktation, das auch in der nächsten zu besprechenden Lektion vorkommt, Yeivin S. 162: Auf S. 163 findet sich dort die Rückseite, die bei Katsh fehlt.

Fragmente sind nicht immer leicht zu lesen, weil sie z. T. sehr stark durch die Zeit gelitten haben. Ein Verlag, der solche Fragmente herausbringt, muss einen besonders guten Druck wählen, um das Optimum an Leserlichkeit zu erreichen. Im allgemeinen ist das gewählte Rasterverfahren ausreichend, manchmal aber ist im Druck nichts mehr zu erkennen, was in Mikrofilm noch deutlich lesbar ist.

Ich habe den Text an manchen Stellen mit dem mir von Leningrad seinerzeit zur Verfügung gestellten Mikrofilm verglichen. Wenn dieses Problem technisch nicht zu bewältigen war, so hätte der Text auf der gegenüberliegenden Seite mitgeteilt werden müssen. Statt dessen findet sich hier mit wissenschaftlichem Anstrich ein komplizierter Variantenapparat, der nicht nur ungenau die Handschriften zitiert, sondern auch willkürliche Handschriftenauswahl aufweist. Es fehlt z. B. die wichtige Mischna-Handschrift Parma 138 und vor allem alle Geniza-Fragmente, die in einer Ausgabe von Geniza-Fragmenten besonders wichtig gewesen wären, statt dessen wird der Mischnatext der Talmude nach völlig unzureichenden Drucken zitiert (was übrigens nirgendwo mitgeteilt wird). Die Variantenmitteilung an sich ist bei Fragmenten wenig sinnvoll, besonders wenn jede Auswertung davon fehlt und wenn nicht einmal mitgeteilt wird, welche Fragmente früher bereits veröffentlicht und wie sie beurteilt wurden. Auch findet sich nichts über die verschiedenen Arten der Punktation, die einige Fragmente aufweisen. Genug der Kritik. Einer Neuauflage wären eine Reihe von Verbesserungen zu wünschen, die wichtigsten sind hier angedeutet. Der Verlag ist zu rühmen, dass er ein auch für den Studenten erschwingliches Buch auf den Markt gebracht hat, eine auch in Israel heute nicht mehr selbstverständliche Sache. Vergleicht man die Qualität der Bildwiedergabe mit vergleichbaren Textwiedergaben des weit teureren Makor-Verlages, der die beiden anderen zu besprechenden Bücher herausgebracht hat, so schneidet der Rab Kook Verlag bestens ab. Trotz aller Mängel ist dieses Buch für jeden unentbehrlich, der sich mit dem Text der Mischna beschäftigen will.

2) A collection of Mishnaic Geniza Fragments with Babylonian Vocalisation. Jerusalem 1974. Ed. I. Yeivin. Makor.

Das Buch hat es sich zur Aufgabe gesetzt, alle Mischnageniza-Fragmente mit babylonischer supralinearer Punktation zusammenzustellen und in Faksimile herauszugeben. So häufig biblische und targumische Texte mit dieser in Babylonien und später in Jemen üblichen Punktation anzutreffen sind, so selten sind die Texte im mischnischen Hebräisch. Paul Kahle war derjenige, der in seinem

»Masoreten des Ostens«, 1913, diese Punktation gründlich durchforscht hat. Aber auch in diesem Buch untersuchte er nur biblische Texte und Targumim. Er war auch der erste, der begann, das ganze mischnische Material systematisch zu sammeln. Seine Schüler *Anton Richter*, *C. B. Friedmann* und *Efraim Porat* haben in Dissertationen und mühseliger Forschungsarbeit auch das mischnische Material erschlossen. Kahle selbst veröffentlichte im HUCA 10 (1935) S. 185–222 und HUCA 12/13 (1937–38) S. 275–325 die erste Zusammenstellung von 5 Handschriften mit supralinearer Punktation. Die letzte ist eher eine Gruppe und besteht aus einer Reihe verschiedener Handschriften. Von grösserem Umfang sind die Handschriftenfragmente A–D, wobei A und B älter sind als C und D. MS A umfasst die Ordnungen Naschim bis Toharot im ganzen 28 Blatt; MS umfasst die ersten 3 Sedarim Zeraim bis Naschim, 19 Blatt; MS C nur die Ordnung Zeraim, 7 Blatt und MS D die Ordnungen Zeraim, Naschim und Kodaschim, 16 Blatt.

In den beiden Aufsätzen in HUCA veröffentlichte Kahle seinerzeit die Handschriften A und C.

Die neue Ausgabe von Yeivin hält sich zum Glück an diesen ersten Versuch der Sichtung des Materials durch Kahle und fügt wenig hinzu. Zur Handschrift A sind 2 Blatt hinzugekommen aus der Universitäts- und Nationalbibliothek Jerusalem und aus dem Dropsie College Philadelphia (letztere Bibliothek war von Kahle übersehen worden, ein Katalog von Philadelphia erschien schon 1924). Zu MS B sind 2 Fragmente aus den New Series aus Cambridge hinzugekommen und zu MS D 4 Blätter aus London, British Museum, aus Cambridge, T. S. Collection und dem Rabbiner Seminar New York. Zu den 3 verschiedenen Handschriften-Fragmenten der Gruppe E sind zwei weitere Fragmente gefunden worden. Ausserdem sind noch 2 weitere zusätzliche Blätter von Mischnatexten mit supralinearer Punktation hier veröffentlicht, ein sehr altes Fragment zu Abot aus Cambridge und ein Fragment zu Edujot aus dem Jemen (das einzige nicht aus der Geniza stammende Blatt). Ausserdem findet sich noch ein Vokabelverzeichnis zur Mischna mit supralinearer Punktation, das hier veröffentlicht wurde.

Da andere im mischnischen Hebräisch geschriebene nicht-biblische Texte äusserst selten sind, sind die bisher bekannt gewordenen Stücke als Anhang hier auch publiziert worden. Es handelt sich um ein Stück aus dem babylonischen Talmud Baba Batra, ein Sifra-Fragment und einen längeren Abschnitt aus einem aggadischen Midrasch. Damit liegt der Wissenschaft das gesamte in mischnischem Hebräisch geschriebene Material mit babylonischer supralinearer Punktation in Faksimileausgaben vor, soweit es bisher bekannt wurde und soweit es sich nicht um Texte handelt, in denen nur einzelne Worte vokalisiert wurden. Abgesehen von den hier veröffentlichten Fragmenten gibt es nämlich nur noch 3 Handschriften mit der östlichen Punktation, die alle in früheren Jahren als Faksimileausgaben erschienen.

a) Vatican MS 66, Sifra, veröffentlicht von *L. Finkelstein*. New York 1956; diese Handschrift enthält die älteste Form von babylonischer Punktation und ist vielleicht die älteste Handschrift überhaupt zur rabbinischen Literatur (9. Jahrhundert.?).

b) MS Sassoon 263, Sefer Halachot Pesuqot, veröffentlicht durch den *Makor-Verlag*, Jerusalem 1971, nur teilweise vokalisiert.

c) MS. Paris, Bibliothèque Nationale, Heb. 1402, Sefer Halachot gedolot, ebenso 1971 von Makor-Verlag veröffentlicht, teilweise vokalisiert.

Sifra, Vatican 66 und die von *Kable* und *Yeivin* veröffentlichten Fragmente bilden so das wichtigste Material der Mischnäüberlieferung in Babylonien. Die Textüberlieferung, abgesehen von der Punktation dieser Fragmente, ist meist allerdings palästinisch.

Dem Buch ist eine hebräische Einleitung von I. Yeivin (19 Folioseiten) vorangestellt, die die 3 vollständigen Handschriften beschreibt, anschliessend eine kurze Geschichte der Erforschung der babylonischen Punktation bringt. Eine Erklärung des Systems selbst fehlt, es findet sich nur ein Hinweis auf andere Literatur zu dem Thema. Dann folgt eine kurze Beschreibung des hier veröffentlichten Materials.

Dann wird ein kurzer Überblick über die Stadien der Punktation, eine Liste der Punktationszeichen und eine Aufteilung in Punktationsgruppen gegeben. Im Anschluss daran wird auf die hin und wieder vorkommenden Akzentzeichen verwiesen. Es folgt ein Abschnitt über die arabischen Glossen am Rand einiger Fragmente und ein kurzer Überblick über die abweichende Reihenfolge der Traktate untereinander gegenüber den Drucken und Handschriften.

Im Anschluss an die Einleitung findet sich eine Liste aller veröffentlichten Fragmente mit Angabe des Herkunfts-ortes und Mischnastellenangabe. Geordnet sind die Fragmente nach Handschriften in der Reihenfolge der Ordnungen und Traktate. Am Ende einer jeden Handschrift findet sich eine sehr kurze Bewertung der Handschrift, mit Angabe der Punktationsart und eine Liste früherer Veröffentlichungen der einzelnen Fragmente.

Diese Liste und Beschreibung findet sich auch in Englisch. Auch die beiden folgenden Indizes sind im Buch in Hebräisch und Englisch enthalten: ein Stellenverzeichnis aller veröffentlichten Mischnafragmente, nach der Ordnung der Mischnadrucke, sowie ein Verzeichnis der Bibliotheken, in denen die Fragmente aufbewahrt werden.

Zum Schluss soll noch ein Wort über die technische Gestaltung des Buches gesagt werden. Das Buch ist mehr als 5mal so teuer wie das zuvor besprochene. An Umfang sind beide gleich stark. Das Buch des Makor Verlages ist handgebunden in Halbleder, und der Preis dafür entspricht dem Kaufpreis des Buches aus dem Rav Kook Verlag. Die drucktechnische Aufmachung, auf die es in einer Faksimile-Ausgabe vor allem ankommt, ist aber keineswegs besser. Vergleicht man die Fragmente, die in beiden Bänden vorkommen, so schneidet in der Regel an Lesbarkeit die billige Ausgabe besser ab.

Unverantwortlich für eine so teure Ausgabe sind aber einige Seiten wie die Seiten 48 oder 64, wo so gut wie nichts zu lesen ist. Beide Beispiele sind Seiten aus einem grösseren zusammenhängenden Fragment aus Oxford, dessen Mikrofilm ich zufällig besitze, auf dem das ganze Fragment in gleicher Weise einwandfrei lesbar ist. Leider ist die wissenschaftliche Welt auf diese Ausgaben angewiesen. Das alte umständliche Mikrofilmlesen kommt dadurch aber nicht ausser Kraft. Auch in diesem Band sind keine Grössenangaben der Fragmente mitgeteilt, meistens scheinen die Fragmente stark verkleinert worden zu sein, was ihre Lesbarkeit erschwert. Auch hier wäre eine Umschrift wünschenswert gewesen. Ärgerlich ist, wenn ein und dasselbe Fragment in völlig verschiedener Grösse, Seite neben Seite, wiedergegeben ist; vgl. Seite 44 mit Seite 45, und viele andere Beispiele.

3) Geniza Fragments of Rabbinical Literature; Mishna, Talmud and Midrash; with Palestinian Vocalisation. Jerusalem 1973. Ed. N. Aloni. Makor.

Das Buch macht es sich zur Aufgabe, alles nicht biblische und nicht poetische Material mit palästinischer Punktation zusammenzustellen und in Faksimile zu veröffentlichen. Die palästinische Punktation ist vermutlich das älteste Punktationssystem unter den drei im Hebräischen üblichen. Es wurde bald nach seiner Entstehung durch das verfeinerte tiberianische ersetzt, das dann später auch das babylonische verdrängte und das heute üblich ist. Babylonisches und tiberianisches System haben aber jahrhundertlang rivalisierend nebeneinander bestanden, so sind verhältnismässig viele Texte mit babylonischer Punktation auf uns gekommen (vgl. das 2. besprochene Buch). Anders als das babylonische und tiberianische System punktiert das palästinische System nur einzelne wenige Worte. Es gibt kein Fragment, das einen durchgehend palästinisch vokalisierten Text enthielte. In der Regel sind es nur wenige Worte auf einer Seite, die vokalisiert werden, und dann zumeist auch nur sehr unvollständig. Zur Erschliessung des Systems und der Aussprache in der früheren Zeit (wahrscheinlich im 7. oder 8. Jh.) ist jeder punktierte Buchstabe von Wichtigkeit.

In der Festschrift für Hanoch Albeck, Jerusalem 1963 veröffentlichte *N. Aloni* auf den Seiten 30 bis 40 die beiden bis dahin bekannten Mischnahandschriften mit dieser frühen Form der Punktation und zugleich eine Liste aller sonst bekannten Fragmente der rabbinischen Literatur mit palästinischer Punktation.

Dieser Artikel sei zugleich als Einleitung in das hier zu beschreibende Buch empfohlen, denn der Verfasser setzt voraus, dass sein gebildeter Leser die Methoden der palästinischen Punktation beherrscht.

Konnte der Verfasser 1963 nur eine Hand voll Fragmente mit dieser seltenen Punktation aufführen, so ist es ihm 10 Jahre später möglich, eine Publikation von ca. 60 Fragmenten vorzulegen, 12 Mischna, 10 Jeruschalmi, 7 Babil, 27 Midrasch, 3 Halacha und 1 Philologie-Fragment, im ganzen 219 Seiten.

Im Gegensatz zu den anderen hier besprochenen Büchern nimmt die hebräische Einleitung zu dem Buch einen beachtlichen Platz ein (90 Seiten) und ist ein bedeutender Teil des ganzen Werkes. Da nur sehr wenige Worte vokalisiert sind, das meiste Material sehr alt, meist vor dem 11. Jahrhundert, geschrieben ist, und da es sich dazu noch meist um Palimpsest handelt, sind die Faksimileseiten völlig ungenügend, einen Eindruck von der Punktation zu geben. Um so lobenswerter ist es, dass der Herausgeber in seinem Vorwort alle punktierten und akzentuierten Worte, je voneinander getrennt, Seite für Seite gesammelt und diskutiert hat. Für die Erschliessung der früheren palästinischen Punktation ist so die Einleitung fast wichtiger als die folgende Faksimileausgabe. In der Einleitung findet sich auch eine genaue Beschreibung eines jeden Fragments mit genauer Grössenangabe und einer Inhaltsübersicht. Im Anschluss an das Vorwort finden sich eine Reihe Indizes, der erste und wichtigste enthält in alphabetischer Reihenfolge eine Liste von mehreren hundert Worten, die sich in den verschiedenen Fragmenten mit palästinischer Punktation haben finden lassen. Diese Liste ist die Ausbeute des Buches und wird für die Erschliessung und Bearbeitung der frühen Punktation von grosser Wichtigkeit sein. Es folgt ein Verzeichnis aller Faksimileseiten mit der Bibliothek- und Stellenangabe, dann eine Übersicht über die verschiedenen Gattungen der rabbinischen Literatur, die in diesem Buch behandelt werden, ein Verzeichnis der Bibliotheken und ein Abkürzungsverzeichnis.