

Gewicht christlicher öffentlicher Erklärungen nicht als perfektes Barometer für die Gesundheit des Patienten angesehen werden sollte. Weitschweifige öffentliche Verlautbarungen können massive Gleichgültigkeit verbergen und tun es auch oft, und ein echtes Anliegen ist oft unfähig, einen konstruktiven und nützlichen Ausdruck zu finden. Hier, wie in so vielen anderen Bereichen, sollte uns das Jahrzehnt der Erfahrung zu einer kritischeren und nuancierteren Methode in unseren Beziehungen führen.

Sei es wie es wolle, die Zukunft wird mehr theoretisch orientiert sein. Sie wird sich befassen mit den Streitfragen, die im Zentrum unseres Dialogs standen, und sie wird versuchen, einige Lehren daraus zu ziehen, was zehn Jahre Erfahrung über die Art und Weise zu sagen haben, wie sie angefasst werden sollten. Ein wichtige Quelle für diese Untersuchung werden die vom Vatikan kürzlich erlassenen »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung von »Nostra aetate«, Nr. 4¹ sein. Dies nicht nur wegen ihrer Bedeutung an sich, sondern wegen ihrer den Autoren jüdischer und katholischer Papiere damit gegebenen spezifischen Vollmacht.

¹ Vgl. FR XXVI/1974, S. 3.

Seite 10 r. 11 l., nach Abs. 1 ist einzuschieben nach dem Satz: »sprach der Papst davon, dass im Mittelalter jüdische und katholische Theologen die Entwicklung ihres religiösen Denkens gegenseitig beeinflusst haben«:

Die Richtlinien erklären kategorisch, dass die Geschichte des Judentums nicht mit der Zerstörung Jerusalems endete, sondern fortfuhr, eine religiöse Tradition zu entwickeln. Natürlich hat die katholische Kirche nicht die Vorstellung aufgegeben, dass Bedeutung und Sinn jener Tradition durch das Kommen Christi tief verändert wurde, aber diese Behauptung hat nun Raum für eine Auffassung des Judentums, das »reich an religiösen Werten bleibt«. Man vergleiche diesen nuancierten Text der Richtlinien mit Kardinal Beas Äusserung zu diesem Thema in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum: »... als ob nämlich das jüdische Volk noch das Volk Gottes im Sinne der Heilseinrichtung für die Menschheit wäre. Seine Aufgabe, das Reich Gottes vorzubereiten, endete mit der Ankunft Christi und der Gründung der Kirche«². Wenn man sich vergegenwärtigt, dass dies die Worte Kardinal Bea sind, merkt man, wie wir weitergekommen sind.

² Vgl. dazu Augustin Kardinal Bea: Die Kirche und das jüdische Volk. Freiburg 1966, Herder, S. 10, Anm. 1.

13 Literaturhinweise

HANS URS VON BALTHASAR: Die Absolutheit des Christentums und die Katholizität der Kirche, in: W. Kasper (Hrsg.), Absolutheit des Christentums. Freiburg/Basel/Wien 1977. Verlag Herder. Seite 131–156.

Auf der Tagung deutschsprachiger katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen Anfang Januar 1977 in Salzburg ging es um das Thema »Die Absolutheit des Christentums«. Die Referate sind jetzt veröffentlicht in dem in der Reihe Quaestiones Disputatae erschienenen Sammelband »Absolutheit des Christentums«, unter ihnen auch das Referat, das H. U. von Balthasar auf der Tagung gehalten hat. Wer die Tagung selber miterlebt hat (wie der Rezensent) und die jetzige Ausgabe des Referats liest, sieht, wie sehr von Balthasar an seinen Formulierungen für die Drucklegung noch herumgearbeitet hat. Sie sind jetzt schon wesentlich behutsamer als in Salzburg. Dennoch befriedigen sie auch jetzt noch nicht. Zwar ist es sehr begrüßenswert, dass von Balthasar »Israel« in der Durchführung seines Themas entschieden mitbedenkt, was bisher in der katholischen Dogmatik kaum geschehen ist, obwohl Paulus in Röm 11 Israel als die »Wurzel« der Kirche bezeichnet. Aber die Kirche löste sich schon im 1. Jahrhundert von der »Wurzel«; denn Israel blieb dem Evangelium gegenüber »verstockt« und geht bis heute seinen eigenen Weg, vom jüdenchristlichen »Rest« abgesehen. Es gab in den letzten Jahrzehnten im deutschen und französischen Raum bedeutende Versuche, das Thema Kirche/Judentum theologisch zu bewältigen (E. Peterson, K. Barth, E. Przywara, L. Bouyer, G. Fessard, D. Judant). Von Balthasar kommt auf diese Versuche kurz zu sprechen und setzt sich mit ihnen auseinander. Sein eigener Versuch beruht jedoch auf drei falschen Voraussetzungen: 1. Weil Israel als »Volk« erwählt ist, bleibt es immer eines und deshalb werde »theologisch ... auch die Ablehnung des Messias dem Volk [Israel] angelastet«

– dieser Meinung hat bekanntlich das Vaticanum II in »Nostra Aetate«, Nr. 4 widersprochen. 2. Paulus habe in Röm 11, 26 die »Bekehrung Israels« angesagt – in Wirklichkeit sagt der Apostel in Röm 11, 26 die endgültige »Rettung« ganz Israels an, was etwas anderes als »Bekehrung« ist (vgl. dazu F. Mussner, »Ganz Israel wird gerettet werden« [Röm 11, 26]. Versuch einer Auslegung, in: Kairos 18, 1976, 241–255). 3. Das ungläubige Judentum produziere »futurologische Schemata, die mächtig gefördert werden von den Wundern der modernen Technik und nicht zuletzt auch den naturwissenschaftlichen Einsichten über die Evolution«. Selbst wenn man dabei an K. Marx und E. Bloch denken sollte, müsste darüber viel differenzierter gesprochen werden. Und gewiss sassen zur Zeit Lenins viele Juden im »ZK«, aber von Stalin wurden sie fast alle liquidiert. Und heute blüht gerade im kommunistischen Machtbereich der Antisemitismus, wie jedermann weiss. Die eigentliche Frage an von Balthasar ist jedoch diese: Hat das Judentum als ganzes post Christum noch eine Heilsfunktion? Ist es nur in einer verkehrten Weise adventisch? Auf diese Fragen gibt von Balthasar keine Antwort, aber gerade auf sie müsste eine positive Antwort versucht werden. Der Rezensent hofft, in seinem kommenden »Tractatus pro Judaïs« eine Antwort auf diese Fragen vorlegen zu können, wenn sie auch nicht leicht zu finden und zu formulieren ist.

Franz Mussner, Regensburg

MARKUS BARTH / JOSEF BLANK / JOCHANAN BLOCH / FRANZ MUSSNER / R. J. ZWI WERBLOWSKY: Paulus – Apostat oder Apostel? Jüdische und christliche Antworten. Regensburg 1977. Verlag Friedrich Pustet. 172 Seiten.

Besonderer Wahrnehmungsbrennpunkt theologischer Vergewisserung zwischen Juden und Christen war in den

vergangenen Jahren die Gestalt Jesu. Nun hat sich das nach wie vor von christlichem Fragegefälle bestimmte Gespräch auch der Gestalt des Paulus zugewandt. Diese Themenergänzung dokumentiert der vorliegende Sammelband, der die Referate einer Münchner Akademietagung der Öffentlichkeit zugänglich macht.

Die zupackend formulierte Alternative »Apostat oder Apostel?« erfährt in den Beiträgen indirekte Bestreitung wie faktische Bestätigung. Verflüssigt wird die festschreibende Alternative gleich im ersten Beitrag des jüdischen Gelehrten J. Bloch: Der historische Jesus und Paulus (9–30). Bloch versucht, eine Entsprechung zwischen der Verkündigung des historischen Jesus und Paulus als Exponenten der Gemeindeüberlieferung aufzuweisen – ein Versuch, der jene Skepsis in die Hoffnung auf die Möglichkeit eines Konsenses überführt, nach der ein Jude sich auf dem Boden der Evangelien heimisch fühle, mit dem paulinischen Gelände aber fremdes Terrain betrete. Der Autor geht von den Gleichnissen aus, die für ihn »eschatologische Symbolreden« mit nicht wegzuerklärender Paradoxie und Unverständlichkeit sind. Das Gleichnis der anvertrauten Talente (Mt 25, 14–30 par) und das von der selbstwachsenden Saat (Mk 4, 26–29) geben für ihn analoge Züge her: beide sind von einer Konzeption der »Verlassenheit« geprägt. Gott hat die Welt verlassen, der Mensch soll in seiner Verlassenheit von Gott das Kommen des Reiches bereiten; und in den »Verlassenen« ist die Gottesverborgenheit wie das Kommen des Reiches präsent, so dass es auf die Vergebung ihrer Schuld ankommt, was der Sinn des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter (Lk 16, 1–8a) meint. Was Jesus sagt, »ist in der Sache eine Wiederholung und ein Fortführen der jesajanischen Konzeption«, wie sie mit dem Wort vom »sich verbergenden Gott« (Jes 45, 15) anklingt. Und Paulus wiederholt die jesuanische Wiederholung Jesajas. Seine Zwiespältigkeit im Hinblick auf die Tora und die »Werke« besteht darin, dass alles auf das Tun des Gesetzes der Gerechtigkeit ankommt und der so Tätige in der Verborgenheit Gottes und seines Reiches selbst keinerlei »Erfolg« haben kann, »so dass Entsagen, Scheitern und ein bis zur letzten Konsequenz gefordertes Tun hier zusammenfallen – bis zu jenem endgültigen »Erfolg« des Reiches, dem sie zugehn« (28). Eine solche sich auf Jesus, Jesaja und Paulus berufende jüdische Schau zeigt die Möglichkeit eines Konsenses an, von dem die Gleichnisauslegung christlicher Exegeten auf ein »verblendetes Volk« der Juden hin (so etwa J. Jeremias) nichts ahnen lässt und der die christliche Stereotype von der jüdischen Gesetzes- und Werkgerechtigkeit schlicht ad absurdum führt – der freilich im Beitrag »Paulus in jüdischer Sicht« des Religionswissenschaftlers R. J. Zwi Werblowsky (135–146) auch nicht gesucht wird. Nach Werblowsky redet Paulus »ganz einfach am Judentum vorbei« (140), weshalb Paulus kein jüdisches Problem ist. Lässt der christliche Leser sich Werblowskys Protest gegen die Kopplung christlicher Paulusdeutung mit einer karikierenden Darstellung des Judentums ins Stammbuch schreiben, so möchte er gegenfragen, ob der Werblowskyschen Darstellung jüdischen Tora- und Liebesverständnisses nicht doch eine Pauluskarikatur in die Feder geraten ist und ob der Verzicht auf eine solche Karikatur nicht doch so etwas wie eine jüdische Betroffenheit durch Paulus freigibt. Sachlichen Anhalt zu solcher und weiterer Gegenfrage quer zur Alternative des Buchtitels bieten – bei aller innerchristlichen Selbstreflexion – die Beiträge »Christus (ist) des Gesetzes Ende zur Gerechtig-

keit für jeden, der glaubt« (Röm 10, 4) von F. Mussner (31–44) und »Paulus – Jude und Völkerapostel. Als Frage an Juden und Christen« von J. Blank (147–172). Vom Umfang wie vom Gehalt her darf M. Barths Beitrag »Das Volks Gottes. Juden und Christen in der Botschaft des Paulus« (45–134) christlicherseits die meiste Aufmerksamkeit beanspruchen. Der Beitrag kann als Summe bisheriger Paulusauslegungen des evangelischen Neutestamentlers gelten. Die Fülle von Einsichten, Thesen und Ausblicken dieser programmatischen Veröffentlichung sei mit dem Nachzeichnen der Gedankengänge in dünnen Strichen nur angedeutet. Im ersten Gedankengang handelt Barth von der spezifischen Art, in welcher Paulus von dem einen Gottesvolk spricht (48–73): Die paulinischen Titel und Prädikate für die Kirche zeigen eine besonders enge Beziehung zwischen Israel und Kirche. Dennoch wurde durch eine lange Interpretationsgeschichte von Marcion bis E. Käsemann eine trennende Funktion des Paulus behauptet und verfestigt. Die bei Paulus vorhandene Spannung zwischen Solidaritätsbezeugungen und radikalen Abgrenzungen mag man psychologisch als Ambivalenz aus enttäuschter Verbundenheit begreifen; man kann sie entwicklungsgeschichtlich als eine sukzessive Veränderung in den Aussagen von den Thessalonicherbriefen über die Hauptbriefe an die Galater, Korinther bzw. Römer bis zum Epheserbrief, der »Krönung« der Entwicklung« (62) in ein zeitliches Früher und Später zerlegen. Aber dies befriedigt Barth ebenso wenig wie das Ensemble bisheriger theologischer Deutungsmodelle christlicher Denker: Ablösung Israels durch die Kirche, Rest Israels, Spaltung des einen Gottesvolkes, komplementäre Existenz. Also fragt er im zweiten Gedankengang nach den Gründen des Paulus für seine scheinbar so widersprüchlichen Aussagen über das eine Gottesvolk (73–102), indem er vor allem der Struktur und den Akzenten von Röm 9–11 nachgeht: »Gottes freie Wahl und mächtige Treue betrifft und umfasst ein Volk im Widerspruch«: 9, 6–29 (Schisma war schon immer eine Eigenart des Gottesvolkes, Scheidung von Erwählten und Verworfenen dient der Verherrlichung Gottes, Voraussage der Einbeziehung der Heiden in Gottes Volk); »Der Jude Jesus Christus (sic!) erfüllt den von Israel versagten Gottesdienst«: 9, 30–10, 21 (das Volk ist trotz allem Hin und Her durch Jesus Christus vollständig repräsentiert); »In seiner Güte lässt Gott den Unglauben eines Teils des zuerst erwählten Volkes zur Rettung seines ganzen Volkes dienen«: 11, 1–32. Gemäss dem Grundsatz, dass ein Mitgehen des paulinischen Weges die beste Methode für das Verständnis des Pauluszeugnisses ist, geht Barth schliesslich auf den Epheserbrief ein: in ihm »wird nur von einem Gottesvolk gesprochen: dem Bürgerrecht Israels, in welches Heiden aufgenommen werden... Im Epheserbrief ist der Gekreuzigte jetzt schon der Erschaffer des Friedens und der Einheit zwischen Juden und Heiden« (98). Insofern hat die Christologie als der Ursprung der Lehre vom Volk Gottes zu gelten. Im abschliessenden dritten Gedankengang beschäftigt sich Barth mit den Konsequenzen der paulinischen Aussagen für das heutige Zusammenleben von Juden und Christen (102–134). Barths Schritt von der Schrifterklärung zur Schriftenanwendung lässt den engagierten Theologen hervortreten. Er bestreitet der Kirche das Recht zu Urteilen über das Judentum. Sein Protest gegen positive Urteile (etwa der Vatikanischen Richtlinien, vgl. nur 105 und 69) fällt fast schärfer aus als sein Abweis des negativen Christenurteils über die Zugehörigkeit der Juden zu Got-

tes Volk: »Wer trotz eigener Untreue von Gottes Treue allein lebt, ist nicht auf Werturteile der Kirche angewiesen. Werden sie dennoch gefällt, so geschieht es in Amtsanmassung; der Beurteilte braucht sich nicht von ihnen imponieren zu lassen« (105). Gilt der letzte Doppelsatz auch von Barths eigenem (und überzeugendem) Votum einige Zeilen später: »Weil Gott treu ist, können wir von einem character indelebilis des jüdischen Volkes sprechen, welcher dieses Volk von anderen Völkern unterscheidet: ihm gilt der Zuspruch und Anspruch, Gottes erwähltes Volk zu sein« (106)? Hier scheint doch Barth gegen Barth zu stehen. Seine dann folgenden Hinweise zur Art des christlich-jüdischen Zusammenlebens, -wirkens und -leidens sind dirigiert von dem Wissen »um die Abhängigkeit der Kirche vom Judentum in der Gegenwart und Zukunft« (112). Sie haben in der Demonstration der Einheit des Gottesvolkes an den Stichworten von Wahrheit, Einheit, Mission, Gottesdienst und Politik eindeutig ökumenische Kontur. Die Adressaten des geradezu beschwörenden Barthschen Appells sollten sich von ihm finden und treffen lassen – hüben wie drüben.

Hans Hermann Henrix, Aachen

JOHANNES BAUER / JOHANNES MARBUCK (Hrsg.): Memoria Jerusalem. Freundesgabe Franz Sauer zum 70. Geburtstag, Graz 1977. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 238 Seiten.

Ein Kreis von Freunden, Schülern und Kollegen hat sich hier zusammengefunden, um Franz Sauer zu seinem 70. Geburtstag mit einer »Freundesgabe« zu ehren, deren Beiträge nahezu ausschliesslich um »Jerusalem« kreisen, jener Stadt, die bis heute im Brennpunkt des Interesses und der Tätigkeit des Jubilars steht. Interessant ist dabei vor allem die Vielfalt der Aspekte, unter der das Thema »Jerusalem« angegangen wird, insofern nicht nur die Bedeutung Jerusalems in der alttestamentlichen und neutestamentlichen Tradition untersucht wird, sondern auch archäologische, religionsgeschichtliche, liturgische sowie systematische Aspekte Berücksichtigung finden. Der Band wird abgeschlossen mit einer Bibliographie von F. Sauer.

Peter Weimar, Münster

KLAUS BERGER: Die griechische Daniel-Diegeese. Eine altkirchliche Apokalypse. Leiden 1976. Verlag E. J. Brill. 163 Seiten.

Bei der griechischen Daniel-Diegeese handelt es sich um eine pseudepigraphische Apokalypse, die zur Gruppe der Daniel-Apokalypsen innerhalb der Antichristliteratur gehört. Sie entstand um das Jahr 800 herum in einem griechisch sprechenden Gebiet des westbyzantinischen Reichs. Berger beschreibt ihre literarische, historische und theologische Eigenart, bietet den griechischen Text mit Übersetzung und Kommentar, in dem nachgewiesen wird, dass auch diese späte Apokalypse in vielfältigen apokalyptischen Traditionen mit ihrer bestimmten Topologie steht. Für die Leser des »Freiburger Rundbriefs« ist vor allem der ausgesprochene Antisemitismus dieser Apokalypse aufschlussreich, der jedoch, wie Berger zu zeigen vermag, auch zur Topologie dieser Literaturgattung häufig gehört, hier aber besonders erschreckend zutage tritt. Die Weltgeschichte verläuft in einer Abfolge von Herrschaften, bis am Ende der Antichrist auftreten wird. Seine Verbündeten sind die Juden, die nach der Weltherrschaft streben. Der Antichrist kommt aus ihren Reihen, näherhin aus dem Stamme Dan; er und seine Anhänger »werden bedrängen das Geschlecht der Christen in aller Welt« (X, 6). Er tritt zunächst in Jerusalem als »Kinderlehrer«

auf (XI, 15). Die Juden und die Jerusalemer fassen dann »einen Plan« und rufen: »Auf, wir wollen diesen zum König machen« (XII, 1 f.), und während die Christen vor Angst vergehen, werden die Juden »grosse Freude und Jubel haben« (XII, 21). Sie beten den Antichristen an »und sagen: Du bist der Christus, den wir erwarten, und deinetwegen betrübt uns das Geschlecht der Christen. Und es werden dann in grosser Freude sein die Juden und mit dem Antichrist sprechen« (XIII, 3 f.), bis »der grosse Tag des Herrn kommt« und sich Christus als »das Licht der Welt« offenbaren wird (XIV, 13 f.). Solche »Geschichtstheologie« wirkt bei manchen bis heute nach, wie jeder Kenner weiss, und deshalb lohnt sich das Studium einer solch abgelegenen Apokalypse. Darum ist Berger für seine sorgfältige Edition sehr zu danken, besonders auch für seinen kenntnisreichen Kommentar. Während W. Bousset einst in seinem Buch »Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und in der alten Kirche« (Göttingen 1895) hinter den apokalyptischen Antichristmaterialien die Existenz eines ursprünglichen Antichristmythos vermutete, hält Berger einen solchen Urmythos, der nach Bousset in der Weise einer »Geheimtradition« weitergegeben worden sei, für »eine unhistorische Konstruktion«. Doch sollte man nicht übersehen, dass es nach dem Alten Testament eine in alte Zeiten zurückreichende Tradition gegeben hat, nach der es so etwas wie einen Anti-Jahwe gibt, repräsentiert etwa durch den ägyptischen Pharao, den babylonischen König Nebukadnezar und den syrischen König Antiochus IV. Epiphanes, und auf die neutestamentliche Antichristvorstellung eingewirkt zu haben scheint (vgl. dazu die lehrreiche Monographie von E. Haag, Studien zum Buche Judith. Seine theologische Bedeutung und literarische Eigenart, Trier 1963).

Franz Mussner, Regensburg

WALTER BEYERLIN (Hrsg.): Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament. (Das AT Deutsch, Ergänzungsreihe Bd. 1.) Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. Göttingen 1975. 303 Seiten.

Der vorliegende Band ist eine Gemeinschaftsarbeit von Altorientalistinnen und Alttestamentlern. Diesem Band sollen noch fünf andere folgen: Religionen des Alten Orients, Umwelt des AT, Theologie des AT, Hermeneutik des AT sowie Geschichte Israels und seiner Nachbarn. Die ägyptischen Texte im vorliegenden Bande sind von Helmut Brunner übersetzt worden; sie umfassen Mythen, Königstexte, Persönliche Gebete und Lieder, Preis- und Danklieder, Lebenslehren u. a. Die mesopotamischen Texte hat Hartmut Schmökel ins Deutsche übertragen. Auch hier ist die Auswahl eher literarisch und religionsgeschichtlich, historische Texte sind ganz bewusst ausgelassen worden. Die hethitischen Texte, die man in derartigen Sammlungen sonst seltener findet, hat Cord Kühne übersetzt. Auch hier ist die Auswahl auf Mythen, Gebete, Rituale etc. beschränkt. Erfreulich ist die relativ grosse Zahl von Texten aus Ugarit. Diese besorgte Karl-Heinz Bernhardt. Fast 40 Seiten sind den nordsemitischen Texten aus dem 1. Jahrtausend v. Chr. gewidmet. Sie wurden von Edward Lipinski übersetzt. Der Band ist in mancher Beziehung als Ergänzung zum Textbuch zur Geschichte Israels, hg. v. Kurt Galling (Tübingen, 2. Aufl. 1968) gedacht. Als nützliche Lektüre kann in diesem Zusammenhang auch das von A. Jepsen herausgegebene Sammelwerk: Von Sinuhe bis Nebukadnezar (Stuttgart-München, 1975) gelten. Wer sich also für die Umwelt des AT interessiert, verfügt jetzt über eine Reihe zuverlässiger, allgemeinverständlicher Bücher in deutscher Sprache.

E. L. Ehrlich