

Pharisäern verachtet werden« sollen (48). Denn diese Eigenschaft konnte einerseits zu Jesu Lebzeiten in seiner Heimat Galiläa den Zöllnern so nicht angelastet werden (vgl. N. Perrin, *Was lehrte Jesus wirklich?* 1972, 102, mit J. R. Donahue). Auf der anderen Seite bot die berufsbedingte Neigung – um nicht zu sagen: Nötigung – zum Betrug nicht bloss Pharisäern, sondern der jüdischen Bevölkerung insgesamt Anlass zur Verachtung der Zöllner: das gab ja auch der gegen Jesus gerichteten Parole »Zöllnerfreund« erst ihre Durchschlagskraft (zur nachösterlichen Hinzufügung »und von Sündern« vgl. R. Pesch, *Das Markusevangelium I*, 1976, 165). Wenn beim Prozess Jesu die »Drohung mit dem Kaiser« (50) eine Rolle spielen soll, so wirkt diese Behauptung durch das anschliessende Philo-Zitat über den unbeugsamen und rücksichtslosen Charakter des Prokurators kaum glaubhafter, von den apologetischen Tendenzen des Pilatusbildes in den evangelischen Passionsdarstellungen ganz abgesehen. Doch selbst wenn man deren Besonderheit nicht in Rechnung stellt, berechtigen sie nicht zur Behauptung: »Die Sadduzäer verurteilen zusammen mit den Pharisäern Jesus...« (57). So alt wie irrig und irreführend ist z. B. auch die Abhebung Jesu von der »pharisäischen Gesetzespraxis«, wonach »er die Liebe zu Gott und zum Nächsten zum obersten Massstab erhebt« (59); Mk 12, 28–34 sieht es noch anders. Ferner: Stünden sich im Dualismus Qumrans Gott und Belial tatsächlich »als oberste Prinzipien gegenüber« (60), wäre wohl der Boden der Schrift und des jüdischen Glaubens verlassen. Das gilt gleichermaßen für die Behauptung der Vorherbestimmung, solange ihr das Festhalten an der Entscheidungsfreiheit nicht zur Seite gestellt wird. Präzisiert werden müsste etwa auch der Satz über die essenische Hoffnung »auf ein Endreich, das von drei Messiasgestalten angeführt wird«. Schliesslich wäre es nicht allein sachgemäss, den aufgezählten negativen Folgen des Kriegs gegen Rom für das Judentum (73) wenigstens einen Hinweis auf den durch pharisäische Schriftgelehrte ermöglichten Neuanfang und Fortbestand entgegenzusetzen. Dies legt sich vielmehr vom Neuen Testament, vor allem den Evangelien her ohne weiteres nahe. Genug der Beispiele! Der Leser wird durch das Buch gewiss für die vielfältigen Themen, die angeschnitten sind, hier und dort zu weiterer Vertiefung angeregt werden. Die zahlreichen Literaturangaben zu jedem grösseren Abschnitt über die eingangs aufgeführte Liste hinaus werden ihm dies ermöglichen.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

EVA FLEISCHNER (Hrsg.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*¹. New York 1977. Krav Verlag. XV/469 Seiten.

Das Jahr 1974 n. Chr., an dem in New York ein interreligiöses Symposium über die aus der Ermordung von annähernd 6 Millionen Juden durch das Hitler-Regime zu ziehenden Konsequenzen stattfand, wurde von Elie Wiesel, einem der geistigen und literarischen Führer der Holocaust-Bewegung, als das Jahr »29 of our era« bezeichnet (404). Das vorliegende Buch enthält die an diesem Symposium gehaltenen Referate und Diskussionen. »Holocaust« (Ganzopfer) und »Auschwitz« haben sich als synonyme Begriffe für die Greuelthaten an Juden während der NS-Herrschaft, für die ausweglose Lage und die Geisteshaltung der Opfer und für die sich besonders für Christen und Juden ergebenden Folgerungen eingebürgert.

¹ Dieser Beitrag erschien auch in der »Theologische Zeitschrift«, Basel, Jg. 33 (1977), Heft 6, S. 424–426.

Zwar fordern weder Elie Wiesel noch die übrigen jüdischen und christlichen Theologen, Literaten, Künstler und Geschichtsforscher des Holocaust im Ernst, dass mit dem Jahr 1945 eine neue Zeitrechnung begonnen habe. Alle aber sind überzeugt, das Holocaust sei von epochaler Bedeutung. Diese Bedeutung müsse Juden und Christen, ja allen Menschen in deren eigenem, humanem und religiösem Interesse noch viel stärker ins Bewusstsein dringen. Wenn man sich nicht gründlich mit Auschwitz auseinandersetze, werde man schuldig und gewähre man Hitler einen posthumen Sieg (Eva Fleischer, Irving Greenberg, Emil Fackenheim: xi. 20.225). Folgende bohrende und drängende Fragen ziehen sich durch das ganze Buch: Hat das Christentum durch seine jüdenfeindlichen Ideologien und sein Paktieren mit den jeweils Mächtigen nicht schon alle Glaubwürdigkeit eingebüsst? Ist der Antijudaismus ein unausrottbares inneres Geschwür des Christentums? Was ist ungut am jüdischen Partikularismus? Weshalb konnten die Juden zum Paradigma einer inferioren Rasse werden? Weshalb wurden die Juden im Mittelalter von der Kirche nicht im selben Ausmass wie die Ketzer vernichtet? Wieviel steuerte das Christentum im 19./20. Jahrhundert bei, um Auschwitz zu ermöglichen? Welche Formen des Christentums (revolutionäre, liberale, linke, rechte, fundamentalistische, romantische etc.) könnten die grösste Gefahr für eine antisemitismusfreie Zukunft bieten? Wie kann das Zutrauen zum einen Gott der Offenbarung und seinem rettenden und erlösenden Wirken in der Geschichte angesichts von Auschwitz noch aufrechterhalten werden?

Die ersten 107 Seiten geben die Referate des jüdischen Theologen *Irving Greenberg* und der christlichen Theologin *Rosemary R. Ruether* wieder sowie die Diskussion darüber. Nach *Greenberg* ist Auschwitz ein Ausbruch einer dämonischen Gegenerfahrung gegen die israelitische Exodus- und die christliche Ostererfahrung (8). In der Geschichte habe sich ein Halbdunkel zwischen diesen konträktischen Erfahrungen bilden können, in welchem die christliche Komplizenschaft und Mitschuld mit Judenmördern anzusiedeln sei (13). Auschwitz sei ein neues Offenbarungsereignis (a new revelatory event). Die jüdischen Opfer seien durch das Feuer dieser Offenbarung hindurch gezogen (22–24). Auschwitz habe gezeigt, dass der jüdische und der christliche Glaube ein »dialectical Faith« zu sein habe. Die jüdische Tradition sei in dem Sinne zu deuten und zu aktualisieren, dass in ihr Gott nicht nur als Herr und Retter geoffenbart sei, sondern auch als der mit seinem Volke leidende, verfolgte und sterbende Gott. Sein Bundesvolk müsse seine Sendung immer auch durch Leiden (wie Ijob und der Jesajanische Gottesknecht) vollbringen. Ähnliches gelte für die Christen: Sie stünden nicht nur in der Rettung, sondern immer auch in der Unerlöstheit. Das Leiden habe erlösende Kraft. Dieses dialektische Glaubensverständnis erfordere dauernde Auseinandersetzungen mit der Offenbarungsvergangenheit sowie steten Mut, gegen alle Hoffnungsberaubungen anzugehen (24–55). *Rosemary R. Ruether* bringt die These vor, der im Christentum theologisch entwickelte Antijudaismus sei »die linke Hand der Christologie« (79). Die christliche Tradition habe den jüdischen Messiasbegriff von Anfang an in verfälschter Form auf Jesus angewandt, so dass er für triumphalistische und antijüdische Haltungen und Aktionen missbraucht werden konnte. Ruether geht mit den Kirchenvätern und mittelalterlichen Theologen zu pauschal ins Gericht. Sie sieht im modernen Antisemitismus Hitlerscher Prägung »sowohl eine Fortsetzung

als auch eine Transformation des mittelalterlichen theologisch und ökonomisch motivierten Gehabens, die Juden zu Sündenböcken zu stempeln« (89). Ruether fordert von der christlichen Kirche, sie müsse in reuiger Gesinnung ihre Verantwortung für Auschwitz übernehmen und müsse einen »dramatischen Wechsel in der Spiritualität« vornehmen (91 f.). Dieser Wechsel bestehe vor allem »in einer Überprüfung der Christologie, ... denn sie ist die ursprüngliche Wurzel des theologischen Antijudaismus. Eine reuige Christenheit ist eine Christenheit, die sich von der Theologie eines messianischen Triumphalismus abgewandt hat, hin zu einer Theologie der Hoffnung« (92).

In den kritischen Antworten auf die Darlegungen von Greenberg (57–72) und Ruether (93–107) wird auf begriffliche und methodische Schwächen beider Autoren hingewiesen. Greenberg redet aus seinem Engagement heraus bisweilen in Begriffen, über die er nicht die volle Kontrolle hat. Ruether handelt sich die Vorwürfe der Pauschalität und überzogener Postulate ein. Ausserdem muss sie sich sagen lassen, dass die Christologie als solche nicht antijüdisch, ihr Denken dagegen teilweise mechanistisch ist. Die Auseinandersetzung zeigt auch, dass viele herkömmliche Apologetismen, z. B. jener, wonach Leid nach jüdischer Auffassung mit dem Erlösungsvorgang unvereinbar sei, heute nicht mehr gelten. Der katholische Theologe *John T. Pawlikowski* legt im 4. Teil des Buches das Thema: »The Teaching of Contempt: Judaism in Christian Education and Liturgy« (154–178) vor. Er stützt sich auf moderne amerikanische Vorurteilsforschungen und auf registrierte Judentumsklischees christlicher Religions- und Gottesdienstbücher. Nach seiner Meinung »teilt der Katholizismus durch seine Verdrehungen des Judentums ein tragisches Erbe mit dem Protestantismus« (155). »Ein bescheidenes Eingeständnis, dass unser Blickpunkt kurzzeitig war«, sei »der Imperativ dieser Stunde« (169). Pawlikowski macht auf viele oft übersehene oder auf die leichte Schulter genommene Antijudaismen in Liturgie und Katechetik aufmerksam. Seine Darlegungen zeigen auch, dass heute nur praktikable Kirchenreformen vorschlagen kann, wer ein gründlicher Theologe ist und sich auch in der ökumenischen Szenerie auskennt.

Der 5. Teil des Buches ist dem Verhältnis zwischen Auschwitz und dem Staat Israel sowie dessen neuesten Gefährdungen gewidmet. Emil Fackenheim vertritt die Ansicht, der Staat Israel erweise sich als eine zwar unerklärliche, jedoch dauernde und notwendige Antwort auf den Massenmord in Auschwitz und auf alle Bedrohungen seitens der arabischen Welt: »Das Ereignis des Holocaust widerstrebt jeder Erklärung; sowohl der historischen, die nach Ursachen sucht, als auch der theologischen, die Sinn und Zweck ergründen will ... Was bezüglich des Holocaust gilt, gilt auch von seiner Verknüpfung mit dem Staat Israel. Auch hier erleidet der erklärende Geist letztlich einen Fehlschlag. Es bleibt aber trotzdem notwendig, nicht nur ein Band zwischen beiden Ereignissen anzunehmen, sondern auch so zu handeln, dass dieses Band unzerbrechlich wird« (209). Damit kann Fackenheim eine Theologisierung des Staates Israel vermeiden, ohne dass er den Staat Israel zu einer neutralen, die Christen nicht mitbetreffenden Grösse stempeln muss. Er rekurriert damit auf das auch dem Christentum inhärente Humanum, auf das der Staat Israel angewiesen ist.

Auf die Kommentierung weiterer kirchen- und judentumskritischen Darlegungen (von Gregory Baum: 113–128, Shlomo Avineri: 241–254 und Michael D. Ryan: 277–305) muss hier verzichtet werden. Ähnliches gilt von

den Erörterungen geschichtlicher, massenpsychologischer, politischer und kultureller Fragen im Zusammenhang mit Zionismus, Auschwitz und Staat Israel (343–440). Insgesamt bietet das Buch einen ziemlich umfassenden Eindruck über die sich heute in den USA und langsam auch in Europa zunehmend Geltung verschaffende Holocaust-Theologie (ursprünglich in Europa) entstand und da sie geberin, die ausgewogene Einführungen in alle Themen gibt und auch für bibliographische Hinweise besorgt war. Da die Holocaust-Theologie ausserhalb der zünftigen Theologie (ursprünglich in Europa) entstand und da sie von Juden und Christen gemeinsam getragen und mit grossem Elan propagiert wird, verdient das vorliegende Buch besondere Beachtung.

Clemens Thoma

JOHANNES PETER FLOSS: *Jahwe dienen – Göttern dienen*. Terminologische, literarische und semantische Untersuchung einer theologischen Aussage zum Gottesverhältnis im Alten Testament. Köln–Bonn 1975. Peter Hanstein Verlag – Bonner Biblische Beiträge 45. 589 Seiten.

Aufgabe und Ziel der von Professor G. J. Botterweck betreuten Dissertation ist nach den Worten des Verfassers eine terminologische, literarische und semantische Untersuchung der theologischen Grundaussage »Jahwe dienen« – »Göttern dienen« im AT (1 ff.). Als Ausgangspunkt und Leitfaden dient die kritische Hinterfragung eines weithin akzeptierten Ergebnisses der traditionellen Forschung, wonach mit den beiden Wendungen ausschliesslich die kultisch-gottesdienstliche Verehrung Jahwes bzw. der Götter gemeint sei. Im ersten Hauptteil (7–180) werden alle Belege der Wurzel 'bd im AT terminologisch dargestellt und untersucht. Es ergeben sich sieben Kategorien (9):

Kategorie 1 = 'bd absolut, Kategorie 2 = 'bd mit Sachobjekt, Kategorie 3 = 'abōdā/'æbæd, Kategorie 4 = 'bd mit b', Kategorie 5 = 'bd mit Personenobjekt, Kategorie 6 = 'bd'æt Jhwh, Kategorie 7 = 'bd mit Fremdgötterbezeichnungen als Objekt. 210 von den insgesamt 289 Belegen gehören zur Grundkategorie 'bd mit Personenobjekt (= Kategorie 5, 6, 7). Mit 142 Belegen sind darin wiederum die Wendungen »Jahwe dienen«, »Göttern dienen« (= Kategorien 6 und 7) am weitaus stärksten vertreten (= 50 % aller Verblexeme) (11. 67).

Die statistische Darstellung und die terminologische Zuordnung des Belegmaterials (in übersichtlichen Tabellen) ergeben, dass 'bd bei den Verblexkategorien 1–5 jeweils eine den Menschen voll beanspruchende Tätigkeit, Handlung oder ein Erleiden beschreibt (67). Formale Beobachtungen zum Objektgebrauch und zu den syntaktischen Strukturen bei den Kategorien 6 und 7 zeigen statt des kulturellen Interesses eine geschichtstheologische Betrachtungsweise, als deren theologische Formal- und Beurteilungsprinzipien das Theologumenon von der Herausführung aus Ägypten (Kategorie 6) und das erste Gebot des Dekalogs (Kategorie 7) zu gelten haben (179). Eine Bedeutungsverengung auf den bloss kultischen Bereich ist für beide Kategorien nur in den Belegen des nachexilischen Schrifttums festzustellen. Im zweiten Hauptteil (181–500) sollen die bisherigen Ergebnisse literar-, form- und redaktionskritisch weiter abgesichert und auf ihre exegetische Bedeutung für die Wendungen »Jahwe dienen«, »Göttern dienen« durch entsprechende Kontextanalysen befragt werden. Ausführlich werden die wichtigsten Texte in Ex, Dtn, Jos, Ri, 1 + 2 Sam, 1 + 2 Kön, Jes, Jer, Ez, Zef, Ps, 1 + 2 Chr und 'bd (6) mit der Gottesbezeichnung als Objekt behandelt.

Der dritte Hauptteil (501–565) versucht eine Synthese aller im zweiten Hauptteil gewonnenen literarischen und