

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

30 Jahre FREIBURGER RUNDBRIEF 1948 – 1978*

Aus dem Inhalt

Tommaso Federici: »Mission und Zeugenschaft der Kirche«, Studienentwurf (6. Tagung des kath.-jüd. Verbindungskomitees in Venedig)

Die katholische Meinung und die päpstliche Judenpolitik 1555–1593. Buchbericht von Friedhelm Jürgensmeier

Jüdische und christliche Exilserfahrungen und Exiltheologien. Von Clemens Thoma

Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu. Von Bertold Klappert

Rabbiner Jakob J. Petuchowski: Die religiöse Grundlage des Pluralismus

Judentum im vorkonziliaren und heutigen Religionsunterricht. Von Ingrid Maisch / Hildegard Gollinger

Moshe Tavor: Der Architekt der Versöhnung. Erinnerungen an Franz Böhm

Israel:

u. a.: Wandlungen der israelischen Gesellschaft. Von Rudolf Küstermeier (1903–1977)

Wortlaut der Reden vom 20. 11. 1977 in Jerusalem von Anwar al-Sadat, Menachem Begin, Simon Peres

Juden und Christen auf dem XVII. Deutschen Ev. Kirchentag, Berlin, 8.–12. 6. 1977

Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)

immanuel

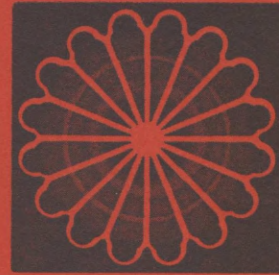
Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung VI/1977. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Jahrgang XXIX 1977

Nummer 109/112

* s. Umschlagseite 2

30 Jahre FREIBURGER RUNDBRIEF 1948–1978



ICH WILL EUCH ZUKUNFT
UND HOFFNUNG GEBEN¹

Der Freiburger Rundbrief erschien erstmals zum 72. Deutschen Katholikentag (1. bis 5. 9. 1948 in Mainz)^{*/**/***}. Wir haben damals noch nicht ahnen können, dass der FR zum Freiburger Katholikentag 1978 30 Jahre alt wird. Auch konnten wir nicht voraussehen, in welche bewegte Zeit christlich-jüdischer Geschichte der Freiburger Rundbrief hineinsprechen würde.

Das Geleitwort beginnt: »Im Anschluss an die Hilfstätigkeit in den Verfolgungsjahren, die im Auftrag des verstorbenen Erzbischofs von Freiburg, Dr. Conrad Gröber, als Caritasreferent der Fuldaer Bischofskonferenz und im Rahmen des Deutschen Caritasverbandes erfolgte, wurde im Frühjahr 1948 in Freiburg in einem kleinen Kreis Interessierter erörtert, welche Konsequenzen aus der Tatsache zu ziehen seien, dass in der Hitlerzeit zum erstenmal »Christen und Juden« gemeinsam verfolgt worden sind. Dabei wurde auch die Herausgabe einer Korrespondenz angeregt, die das Verhältnis zwischen Christen und Juden informierend und klärend behandeln und dokumentieren sollte...«^{*/***}. Der Freiburger Rundbrief bemühte sich bis heute, sowohl zeitgeschichtlich als auch theologisch einer gediegenen Freundschaft mit dem Judentum und den Juden die Wege zu bereiten. Vor allem bemühten wir uns auch, nie stehen-zubleiben, sondern immer nach neuesten und festen theologischen Erkenntnissen uns auszurichten. Deshalb haben wir z. B. den ursprünglichen Untertitel »Zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk - im Geiste der beiden Testamente« geändert in »Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung«^{**}. Aus diesem Grunde haben wir auch unser besonderes Augenmerk auf die Klimaveränderungen im Zusammenhang mit dem II. Vatikanum gerichtet.

Auf meinen Fahrten nach Israel, seit Juni 1951, habe ich u. a. auch jeweils in Rom Professor Augustin Bea, den nachmaligen Kardinal, besucht. Er nahm Anteil am Schicksal des Freiburger Rundbriefs und wurde durch ihn auch beeinflusst sowohl in seiner Haltung dem christlich-jüdischen Gespräch als auch dem Staat Israel und seinen Problemen gegenüber.

Wir danken allen, die den FR mittrugen und mittragen. Unser Dank gilt nächst Gott besonders den Männern des Anfangs über das Grab hinaus Msgr. Joerger, Karl Thieme, Karlheinz Schmidthüs, Hans Lukaschek, Kardinal Bea und Prälat Josef Höfer. Wir hoffen, dass der Freiburger Rundbrief auch in der Zukunft die Freundschaft zwischen Christen und Juden weiterhin fördern darf.

Die Schriftleitung des Freiburger Rundbriefs
Gertrud Luckner, Clemens Thoma

¹ Grafische Darstellung: Rosette im nördlichen Seitenschiff des Freiburger Münsters = offizielles Symbol des 85. Deutschen Katholikentages in Freiburg i. Br. (vgl. Badische Zeitung, Freiburg i. Br., 27. 6. 1978).

^{*} Vgl. Rundbrief zur Förderung der Freundschaft zwischen dem alten und dem neuen Gottesvolk - im Geiste der beiden Testamente, Freiburg i. Br., August 1948, 23 Seiten (vervielfältigt, 4 Wochen nach der Währungsreform).

^{**} Vgl. auch: »Der Christ in der Not der Zeit, der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz«, Paderborn 1949, S. 213 ff.; 12. Arbeitsgemeinschaft, Übernationale Zusammenarbeit: Prof. Dr. Karl Thieme. Die Judenfrage (ib. 215 f.); Oberpräsident a. D., nachmals Bundesminister Dr. Hans Lukaschek, Korreferat; vgl. Entschliessung des Deutschen Katholikentages zur Judenfrage, in: a. O. S. 330 f. u. FR [s. u. ***] Nr. 2/3, März 1949, S. 1 ff.

^{***} Statt »Rundbrief zur Förderung der Freundschaft...« = »Freiburger Rundbrief«, ab Jg. VI (Februar 1954), Nr. 21/24; ab Jg. XXIV/1972 neuer Untertitel: »Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung«.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXIX. Folge 1977 / Nr. 109–112

Freiburg, Dezember 1977

30 Jahre FREIBURGER RUNDBRIEF 1948–1978	Umschlagseite	2
1 »Mission und Zeugenschaft der Kirche.« Studienentwurf von Dr. Tommaso Federici, Professor für Biblische Theologie an d. Gregoriana, Rom, anlässlich der 6. kath.-jüd. Konsultation in Venedig, 28. bis 30. 3. 1977		3
2 Die katholische Meinung u. d. päpstliche Judenpolitik der Jahre 1555 bis 1593 von Kenneth R. Stow. Ein Buchbericht von Prof. Dr. Friedhelm Jürgensmeier, Johannes-Gutenberg-Universität Mainz		13
Charles Péguy über d. Begehung des Karfreitags		14
3 Jüdische und christliche Exilserfahrungen und Exiltheologien. Deutung des nachbiblischen Judentums aus christlich-theologischer Sicht. Von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern		15
Karl Wolfskehl: Hiob oder die vier Spiegel		20
4 Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu. Von Dr. Bertold Klappert, Prof. für systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal		21
5 Die religiöse Grundlage des Pluralismus. Von Rabbiner Dr. Jakob J. Petuchowski, Forschungsprofessor für jüdische Theologie und Liturgie am Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion, Cincinnati/Ohio		33
6 Erstes Gespräch zwischen griechisch-orthodoxer Kirche und Judentum vom 16.–18. 3. 1977 in Luzern		37
7 Versuch einer Zwischenbilanz der Reformbemühungen des Redens von den Juden im christlichen Religionsunterricht. Symposium beim ZdK in der Katholischen Akademie Freiburg, 21./22. 6. 1977		38
I Judentum im vorkonziliaren Religionsunterricht. Von Dr. Ingrid Maisch, Prof. a. d. Kath. Fachhochschule Freiburg		38
II Judentum im heutigen Religionsunterricht. Von Dr. Hildegard Gollinger, Professor für Kath. Theologie und Religionspädagogik an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg		40
8 Zur Geschichte der Pharisäer. Von Dr. E. L. Ehrlich, Basel		46
9 Die antiken Synagogen in Israel von F. Hüttenmeister u. G. Reeg. Buchbericht von Dr. Michael Krupp, Jerusalem		52
10 Der Architekt der Versöhnung. Erinnerungen an Franz Böhm von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem		54
11 Israel		55
Zum 30. Jahrestag d. Gründung d. Staates Israel (Proklamation 14. 5. 1948): Die Schechina u. Israel		55
I Wandlungen der israelischen Gesellschaft. Von Rudolf Küstermeier, Tel Aviv (1903–1977)		56
II Endergebnisse der Wahlen zur 9. Knesset am 17. 5. 1977		63
III Der Wortlaut der gemeinsamen amerikanisch-sowjetischen Verlautbarung über den Nahen Osten (A. A. Gromyko – Cyrus Vance), New York, 1. 10. 1977		64
IV Wortlaut der Reden vom 20. 11. 1977 in Jerusalem auf einer Sondersitzung der Knesset		64
A Von Präsident Muhammad Anwar al-Sadat		64
B Von Ministerpräsident Menachem Begin		70
C Von Simon Peres, Vorsitzender der Arbeiterpartei		73
V Die gemeinsame ägypt.-israel. Erklärung in Ismailia, 25. 12. 1977		76
VI Friedensvorschlag an Präsident Sadat. Selbstverwaltung für palästinensische Araber – Bewohner Judäas, Samarias und des Bezirks Gaza – die mit Beginn des Friedens verwirklicht werden soll. Verlesen von Menachem Begin am 28. 12. 1977 vor der Knesset. – Israels Friedensplan (Karte)		76
12 Rundschau (u. a.: [Juden u. Christen auf dem 17. Dt. Ev. Kirchentag, Juni 1977; I Gemeinsame Bibelarbeit über 1 Kor 13, 1–13, von Pnina Navé-Levinson (jüd.) / F. W. Marquardt (ev.); IIa »Einer trage des anderen Last, so werdet ihr die Thora Christi erfüllen« von Peter v. d. Osten-Sacken; Über die Tora von E. L. Ehrlich] – Juden u. Christen. Zur Studie d. EKD von Bischof Martin Kruse – Zum 100. Geburtstag von Jules Isaac (1877–1963); Letzte Nachricht aus dem KZ Drancy 1943 von Laura Isaac an ihren Gatten vor ihrer Ermordung in Auschwitz. – In memoriam Pierre-Marie de Contenson OP – Bischof Ramon Torrella Cascante: Vizepräsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen – Ansprache von Bundeskanzler Helmut Schmidt in Auschwitz-Birkenau, 23. 11. 1977 – In memoriam Rev. H. D. Leuner 1906–1977)		78
Nachtrag zu 10 Jahre kath.-jüdische Beziehungen (s. FR XXVIII/1976, S. 3)		112
13 Literaturhinweise (u. a.: Franz Rosenzweig: Der Stern der Erlösung – Heinrich Schlier: D. Römerbrief – R. Mosis: Exil, Diaspora, Rückkehr – H. H. Henrix/M. Stöhr: Exodus u. Kreuz – M. Richarz: Jüdisches Leben in Deutschland – Ch. Potok: Am Anfang – H. Liebeschütz/A. Paudker: Judentum in d. Dt. Umwelt – L. Kochan: The Jew and his History – Kenneth R. Stow: Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555–1593 – Leonhard Baker: Days of Sorrow and Pain. Leo Baedk and the Berlin Jews. – K. Blumenfeld: Im Kampf um den Zionismus)		113
Nachtrag zu Seite 77 f.: Das Präsident Sadat von Ministerpräsident Begin unterbreitete Programm, Punkt 26		159
14 Aus unserer Arbeit (u. a. Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel – Dank)		159
15 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise		162
16 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXIX. 17 Personenregister Jg. XXIX		163
»IMMANUEL« Dokumente des heutigen religiösen Denkens u. Forschens in Israel, VI/1977, Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel u. Freiburger Rundbrief. Gershom Scholem u. die Wissenschaft des Judentums. Zum 80. Geburtstag am 5. 12. 1977 – Rivka Horwitz: Buber im heutigen Israel. Zum 100. Geburtstag von Martin Buber (8. 2. 1978) – Moshe Schwarcz s. A.: Die verschiedenen Strömungen innerhalb des deutschen Judentums, konfrontiert mit der allgemeinen Kultur. – Jehuda Gorthelf: Von Einsammlung der Zerstreuten und Integration ethnischer Gruppen zu einer einheitlichen Nation. – Pinchas Rosenbluth: Staat und politische Macht im jüdischen Denken. – Erziehung und Weltanschauung im Militär. Aus einem Symposium in Jerusalem, Frühjahr 1976, mit acht hohen Offizieren der israelischen Armee und Redaktionsmitgliedern der Zeitschrift »Petachim«		169–208 IM 1–40

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 hat (s. FR XXVIII/1976, S. 2), danken wir sehr herzlich.

Die ständig steigenden 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 weit grösseren Umfang als vorgesehen. Dies ist u. a. bedingt durch die besonders umfangreiche Nahostdokumentation.

Allen, die im Laufe der vergangenen 30 Jahre an dieser Arbeit Anteil nahmen, diese unterstützten und uns dabei ermutigten, sind wir zu Dank verpflichtet. 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 nicht minder als zuvor notwendige Werk weiterzuführen. Den an alle Mitarbeiter, Förderer und Interessierte unten (s. US. 3) ausgesprochenen herzlichen Dank geben wir auch an dieser Stelle weiter.

Die Herausgeber

Voraussichtlich in Folge XXX: Bertold Klappert: Perspektiven einer von Juden u. Christen angestrebten gerechten Weltgesellschaft – Christliche Theologie des Judentums von Clemens Thoma. Buchbericht – David Flusser: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus – Uriel Tal: Judentum u. Humanismus in der Erziehung – Das Judentum. Gottes Minderheit. Ein Unterrichtsvorschlag für die 7./8. Klasse von Werner Trutwin – Abraham, Vater des Glaubens im Judentum, Christentum und Islam, auf der Tagung der Staatlichen Akademie Donaueschingen, 3.–5. 3. 1978. Bemerkungen zur neu herausgegebenen Tempelrolle von Qumran – Christlich-jüdisches Schrifttum. Bücher u. Zeitschriftenaufsätze nach den Literaturberichten im FR XIII–XXX/1961–1978; Systematisches Gesamtregister über den Inhalt FR Jg. XXI–XXX/1969–1978; Personenregister FR Jg. XXII–XXX/1970–1978; »IMMANUEL«: Systematisches Gesamtregister über den Inhalt sowie Personenregister I–VII/1972–1978. In »IMMANUEL«: Von israelischen Forschern verfasste Untersuchungen über die jüdische Geschichte.

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 15,- und Zustellgebühr (Folge XXIX, Nr. 109/112). – Dr. Gertrud Luckner/Rundbrief, Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 680 35-750. Bezug durch Freiburger Rundbrief Postanschrift: Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br.

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

Für Studienzwecke kostenloses Exemplar; bitte beachten Sie auch Umschlagseite 3

1 »Mission und Zeugenschaft der Kirche«

Studienentwurf*

Von Dr. Tommaso Federici, Professor für Biblische Theologie an der Gregoriana, Rom.
Gehalten anlässlich der 6. Tagung des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees
in Venedig, 28. bis 30. März 1977**

Unserer Redaktion lag schon seit einiger Zeit eine englische Fassung dieses Studienentwurfs*** vor. Wir beauftragten Frau Helga Croner mit der Übersetzung ins Deutsche***. Ende April 1978 stellte uns Msgr. Karl Flügel, Auxiliarbischof von Regensburg und Mitglied des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees, dankenswerterweise eine weitere deutsche Übersetzung aus dem Italienischen zur Verfügung. Die vorliegende Fassung basiert nun teils auf der uns von Bischof Flügel übergebenen Übersetzung, teils auf jener von Helga Croner. Ein Vergleich mit der englischen Fassung ermöglichte es uns, für die einzelnen Abschnitte dem einen oder dem anderen Übersetzungsvorschlag den Vorzug zu geben. Wir glauben, hiermit der Auffassung des Autors gerecht zu werden.

Professor Federici, beratendes Mitglied der Kommission für die

religiösen Beziehungen mit dem Judentum**** beim Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen, machte uns am 12. März 1978 darauf aufmerksam, dass dieser »Studienentwurf« nur als Diskussionsgrundlage bei der Märztagung 1977 in Venedig gedient habe. Für den Teil III der »Studie« unter dem Titel »Der Dialog der Katholischen Kirche mit seinen Voraussetzungen und mit seiner Technik« hat Msgr. Pietro Rossano, Sekretär beim Sekretariat für die Nicht-Christen und beratendes Mitglied bei der »Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum«, eine sehr geschätzte Mitarbeit geleistet (Anm. d. Red. d. FR).

Zu der »Studie« bringen wir Anmerkungen von Rabbiner Léon Klenicki***** sowie anschließend ein Echo (»Kommentar«) von demselben****/*****.

Einleitung

A. Die Erneuerung der katholischen Kirche in gegenwärtiger Zeit

1 Es gibt wohl heutzutage kaum mehr jemanden, der sich nicht darüber im klaren ist, dass die katholische Kirche sich in einem unwiderruflichen Stadium der Erneuerung befindet.

Mitverantwortlich für diesen historischen Übergang sind, nach Gottes Vorsehung, unter verschiedenen Faktoren die sogenannten »modernen Erneuerungsbewegungen«. Wir können von einer echten »Rückkehr zu den Quellen« sprechen.

2 An erster und wichtigster Stelle steht die *biblische* Bewegung, die Studium und Leben nach der Schrift als notwendige Bedingungen für das Leben und die Aktivität der Kirche in der Welt erneut in den Vordergrund bringt. Die *liturgische* Bewegung betont die biblische »Heilsgeschichte«, die von der Glaubengemeinschaft durchlebt werden muss; sie weist zurück auf die zentrale Bedeutung der Anbetung des Einen Gottes als »Gedächtnis« (»memorial«) und als Danksagung für alle Seine wunderbaren Werke in der Geschichte Seines Volkes und zur Verherrlichung dessen, der sie vollbracht hat und zu Seiner Ehre und Seinem Ruhm, weil *Er der ist, der Er ist*. Die *pastorale* Bewegung lässt uns erneut die weltweite und pastorale Lebensweise der Kirchenväter wieder gewinnen, um das Volk mit ständiger Lesung der Hl. Schrift

und der gemeinsam erlebten Liturgie im Leben zu nähren. Die *pastorale* Bewegung befasst sich mit dem Studium und dem Handeln im täglichen Leben der Gemeinschaften. Die *katechetische* Bewegung beschäftigt sich vor allem mit Inhalt und Technik der heutigen Lehre der Kirche und ihrer unumgänglichen Grundlegung in der Hl. Schrift. Die *missionarische* Bewegung bringt eine Erneuerung der Evangelisierung durch die Kirche unter den Völkern und Kulturen der Welt, der aber ein eingehendes Studium der vielen diesbezüglichen Fragen vorangehen muss. Die *Bewegung der Spiritualität* vertieft den lebenswichtigen biblischen Inhalt des täglichen Glaubenslebens und trägt zu seiner Bekanntmachung bei. Die *ökumenische* Bewegung deckt Aspekte jahrhundertalter Trennungen zwischen einzelnen christlichen Gruppen auf und untersucht die Ursachen und anzuwendenden Heilmittel; sie bewegt sich auf einem beschwerlichen Pfad der Wiederentdeckung der Einheit und führt uns zu der Erkenntnis, dass es ohne echte, ständige Erneuerung keinen Ökumenismus geben kann (*Unitatis Redintegratio* 6–8). Der Dialog mit anderen Religionen und neuen Ideologien fordert die Christen heraus, auf die tiefeschürfenden Fragen der heutigen Menschheit zu hordchen und ihr die eigenen Erfahrungen als Menschen und als Gläubige darzubieten, um zum Aufbau einer »Gesellschaft der Liebe«, vom Lichte Gottes erhellt, beizutragen. Schliesslich bringt eine neue Sicht der *Geschichte* im Rahmen der Hl. Schrift tieferes Verständnis für den Ursprung und die Veränderungen in der Kirche hervor,

* Die hier vorliegende Übersetzung ist nicht als authentisch gezeichnet.

** Vgl. Tagung des internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees, s. u. S. 96 f.

*** Erschienen in »Face to Face« (s. u. S. 12) unter dem Titel: »Document: Policy-in-the Making. Study outline on the Mission and Witness of the Church, prepared by Tommaso Federici for the Commission for Religious Relations with the Jews« und mit der Anmerkung

»The document is a first draft which is in the process of being revised by Professor Federici« *ibid.* p. 21.

**** Prof. Federici ist u. a. auch Autor von »Il Concilio e i Non Cristiani«, das die Entwicklung der Diskussionen des Zweiten Vatikanums über die nichtchristlichen Religionen, insbesondere das Judentum, behandelt (Anm. in »Face to Face«, p. 25, *ibid.* s. u. S. 96 f.).

***** (s. u. S. 12).

die ihre Stellung in der Welt und ihre Beziehung zu den verschiedenen Völkern und Kulturen beeinflussen und für den biblischen Heilsplan und seine Entfaltung im Leben der Menschen jedes Zeitalters.

3 Das Zweite Vatikanum (1962–1965) trat zu einer Zeit zusammen, als all diese Bewegungen in günstiger Form zusammenströmten, wie auch andere ergänzende Bewegungen, die von mehreren Pionieren mit stets wachsendem Erfolg begonnen und fortgeführt worden waren. Das Konzil gab seinen Segen zu diesen Einsichten, Wünschen, Studien und Bemühungen der vorangegangenen Jahrzehnte; es analysierte, erhellte ihre vorläufigen Resultate und bekräftigte schliesslich den wesentlichsten Inhalt. Der Einfluss des Konzils als Antwort auf die dringenden Forderungen der Erneuerung sollte zum wichtigen Ansporn beim Umdenken und zur Vertiefung des Gesamtlebens der katholischen Kirche werden, sowohl intern als auch soweit ihr Leben in der Welt und bei den verschiedenen Menschen und Kulturen und im Ablauf der Weltgeschichte vollzogen wird. All dies wurde in sechzehn offiziellen Konzilsdokumenten niedergelegt, die die notwendige Grundlage zur heutigen und zukünftigen Aktivität der Kirche bilden.

4 Wie sich in den zahlreichen »Durchführungsdokumenten« gezeigt hat, die sich auf verschiedene dringende Punkte in den Konzilsdokumenten beziehen oder auf neue Bedürfnisse eingehen, ist die Grundlage jetzt jedoch keineswegs abgeschlossen. Die Dokumente sehen eine vollständige und zusammenhängende Durchführung des vom Konzil selbst niedergelegten Programms vor. Daher ist es jetzt nach etwa zehn Jahren möglich, die verschiedenen Stadien nicht nur der Konzilsdurchführung aufzuzeigen, sondern auch auf tatsächliche Fortschritte hinzuweisen und ebenfalls auf die Dinge, die in der nahen oder fernen Zukunft noch getan werden müssen.

5 Was sich also ereignet hat, sind verschiedene unwiderstehliche neue Errungenschaften als Resultat der friedlichen Arbeit der katholischen Kirche, sowohl intern als auch in ihrem Verhältnis zu anderen Kirchen oder anderen Weltreligionen, insbesondere zum Judentum oder zu jeder anderen Gruppe der Menschheit.

6 Es darf auch nicht verborgen bleiben, dass es sich um ein in sich feststehendes Werk handelt, das jedoch unter der Führung des Papstes und der Bischöfe mit dem notwendigen stufenweisen Fortschreiten verwirklicht wird. So bestehen wohl zahlreiche Schwierigkeiten der Ordnung nach aussen und nicht minder der Ordnung des Auftrags nach innen, und trotzdem schreitet das Werk in der Hoffnung und im Vertrauen auf den Willen Gottes unverrückbar fort.

B. »Rückkehr zu den biblischen Quellen«¹

Das heutige Erneuerungsstadium der katholischen Kirche kennzeichnet eine entschiedene und täglich anwachsende »Rückkehr zu den biblischen Quellen«

1 Diese christliche Bewegung ist das Werk sowohl von zuerst protestantischen und später auch katholischen Pio-

nieren, als auch von offiziellen Bemühungen der Kirche durch die Gründung besonderer Institutionen zur biblischen Ausbildung auf fortgeschrittenem Niveau. Die augenblickliche liturgische Reform gab einen besonderen Anlass zu dieser »Rückkehr zu den Quellen«. Diese Reform hat nicht nur zum Studium der jüdischen biblischen Ursprünge der christlichen Liturgie geführt, sondern im neuen »Römischen Lektionar« für die Messe und andere Feiern hat sie zur vollen Restauration der wertvollen Literatur des Alten Testaments beigetragen und den damit zusammenhängenden Sinn für die historische Dimension der Anbetung des Einen Gottes und des Heils für die ganze Menschheit vertieft. Schliesslich haben päpstliche programmatische Dokumente, auf die dann die des Konzils folgten (insbesondere *Sacrosanctum Concilium*, die *Dogmatische Konstitution über die »Sacra Liturgica«* und *Dei Verbum*^{1a}, die *Konstitution über die göttliche Offenbarung*), und die Durchführungsdokumente dafür gesorgt, dass diese »Rückkehr« nun allgemein geworden ist, sowohl im Ausmass als auch in der Tiefenwirkung.

2 Studium und ständiger Kontakt mit den Quellen haben allmählich zur vollständigen Wiederentdeckung von Gottes Offenbarung in der Schrift als »Heilsgeschichte« geführt. Es ist die Geschichte von der göttlichen Errettung, die beständig unter den Menschen am Werk ist, der göttliche Plan für das universale Heil in der Welt und in der vollendeten Geschichte der Menschen und Völker der Welt. Dieser Plan begann Wirklichkeit anzunehmen mit der Wahl des historischen Volkes Israel, und von diesem Volk her verbreitet er sich durch die ganze Welt. Er hat zu einem besseren Verständnis der definitiven Heilskraft von Gottes Wort geführt. Er wurde einst den Erzv Vätern, um das Beispiel Abrahams (Gen 12, 1–3) anzuführen, als unwiderrufliche und vertrauenswürdige Verheissung gegeben. Er wurde dem Volk im Gottesdienst verkündet, so dass es auch im täglichen Leben danach handeln konnte; er wurde von den Propheten bestätigt und seinem Wesen nach »besteht er auf ewig« (Jes 40, 8). Wir verstehen jetzt besser, warum Christus in seiner eigenen Lehre, die er den Jüngern mit auf den Weg gab, dringend darauf bestand, dass sie jederzeit die Hl. Schrift durchforschen sollten (vgl. z. B. Lk 24, 25–27, 44–47, zitiert in *Dei Verbum* 14–17, über das Alte Testament im Leben der Kirche heute). Die Hl. Schrift jener Zeit war das Alte Testament in seiner immerwährenden Gültigkeit für das tägliche Leben. Deshalb zeigt der Apostel Paulus, wenn er auf die historische Grundlage des Ereignisses vom Tode Christi hinweist, klar und deutlich auf, dass dieser erfolgt ist »gemäss der Schrift« (1 Kor 15, 3) und in gleicher Weise hinsichtlich der Auferstehung Christi, die erfolgt ist »gemäss der Schrift« (V. 4), womit allein das Alte Testament gemeint ist.

Das gab und gibt uns heute schwierige Probleme der Interpretation, des Vergleichs und der Verwirklichung auf und rechtfertigt das Mahnwort des Zweiten Vatikanums an die ganze Kirche, zunächst sich selbst mit dem Wort zu evangelisieren (vgl. besonders *Sacrosanctum Concilium* und *Dei Verbum*). Dieses vertiefte Studium der Hl. Schrift führt zu einem immer besseren Verständnis des Themas vom Pascha in der Heilsgeschichte. Da die Kirche immer mehr einsieht, dass sie »Pilger dieser Erde« ist (vgl. z. B. *Sacrosanctum Concilium* 2, 8; *Lumen Gentium* 48, 68; *Dei Verbum* 7; *Unitatis Redintegratio* 2, 6; *Ad Gentes* 2; *Christus Dominum* 16) in dem Sinne, dass ihr »Paschauszug« sich noch immer ereignet, werden ihr Gebet und ihr Tun wieder und wieder auf die Paschadimension ihrer

^{1a} Vgl. FR XVIII/1966, S. 8 ff.

¹ Die Rückkehr zu den Quellen bedeutet Rückkehr zum biblischen Text, dem Tenach, oder der Hebräischen Bibel. Die Bezeichnung »Altes Testament« ist unglücklich gewählt, denn sie erinnert die Juden an den christlichen Begriff eines vom Neuen Testament überholten Bundes. Der Tenach ist das Fundament jüdischer Existenz, auf dem das Mündliche Gesetz eine sich ständig fortentwickelnde Erkenntnis von Gottes Welt aufbaut. Eine ehrliche Untersuchung der Rückkehr zu den Quellen muss die Beziehung zwischen Evangelium und Torah, die Bedeutung von Sinai und Golgotha, wie auch jüdisches Zeugnis und christliche Mission in dieser Welt zur Diskussion stellen. Aufrichtige Forschung dieser Art kann dem Dialog, der ein neues Phänomen in der jüdisch-christlichen Beziehung darstellt, die Pforten öffnen.

Existenz ausgerichtet. Das ganze Glaubensleben wird besser verständlich als ein fortdauerndes Leben des Paschageschehens und eine fortdauernde Erinnerung des Pascha, in dem man Gott beständig Lob, Dank und Preis sagt. Man hat in der Tat von autorisierter Seite ganz richtig gesagt, dass die grösste christliche Wiederentdeckung unserer Tage die des Pascha ist; dass christliches Leben mehr und mehr durch eine ausgesprochene *Paschaspiritualität* charakterisiert wird. Es mag hier auch festgestellt werden, dass dieselben offiziellen Dokumente häufigeren und treffenderen Gebrauch von Bibelzitaten machen, um dem Denken der Kirche über die verschiedenen von ihnen behandelten Fragen bestmöglichen Ausdruck zu verleihen.²

3 Wenn auch nicht ohne Verzögerungen und Widerstreben, so hat sich doch die Mentalität innerhalb der katholischen Kirche sowohl von seiten der Führung als auch der Gläubigen in verhältnismässig kurzer Zeit und vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geändert. Man kann Tatsachen nicht länger ignorieren oder sie als »abgeschlossen« reduktivieren und verkürzt interpretieren. Die internen und externen Beziehungen der Kirche müssen von nun an auf vollständigen, realistisch induktiven Analysen beruhen, die die Situation anderer Menschen und ihre Bedürfnisse wechselseitiger Beziehungen in Betracht stellen und all dies mit stärkerer Bindung an den Willen Gottes, so wie er in der Offenbarung den Menschen in der Geschichte und besonders aber dem Volk, das Gott sich selbst erkor, zum Ausdruck kommt.

4 Es lässt sich daher durchaus voraussagen, dass sich die Beziehungen der katholischen Kirche zu anderen kulturellen und religiösen Gruppen in nicht allzu ferner Zeit zu grösserer Offenheit und Bereitschaft zur Zusammenarbeit entwickeln werden.

5 Beim Lehren und der Vervollkommenung einer neuen Methode, Tatsachen und die daraus resultierenden Beziehungen zu analysieren, war alle diese ökumenische Erfahrung der letzten und auch weiter zurückliegenden Zeit von grossem Nutzen.

6 Dies war notwendigerweise vorzuschicken, um das Thema dieser Studie darzulegen in der unveränderlichen Fülle des katholischen Glaubens.

1. Der biblische Auftrag über Mission an die Völker der Erde

Dass die Grundlage ihrer Mission in der Welt, in der Geschichte, bei den Völkern der Welt und ihren verschiedenen Kulturen ausschliesslich im offenbarten Willen Gottes liegt und nicht in menschlichen Macht-, Herrschafts- und Eroberungsmotiven, wird von der Kirche keineswegs in Abrede gestellt. Sie beansprucht vielmehr für sich die zweifache Mission der Diakonie für den Einen Gott und den Bruderdienst an den Völkern der Erde.

² Der jüdische Leser dieses Abschnitts muss Vorbehalte über Dr. Federicis Erklärung des Pascha haben. Diese hermeneutische Methodologie seiner typologischen Darstellung, die zu Missverständnissen und falschen Schilderungen des Bibelberichts geführt hat, muss zur Diskussion gestellt werden. Pesach, eines der drei jüdischen Pilgerfeste im Judentum, ist die Geschichte von der politischen Befreiung und erinnert an die Geburt der israelischen Volksgemeinschaft; es ist das Epos einer Gemeinschaft, die in ihr Heimatland, Eretz Israel, zurückkehrte. Diese Vorstellung der Befreiung ist so wesentlich für das Judentum, dass das erste der Zehn Gebote besonders darauf hinweist: »Ich bin der Herr, dein Gott, der dich aus dem Land Ägypten herausbrachte, aus dem Haus der Knechtschaft« (Ex 20, 2). Die politische Befreiung gipfelt in der Feier von Israels geistiger Befreiung. Pesach endet mit dem Shavoutfest, an dem das Geschenk der Torah am Sinai gefeiert wird. Was als Befreiung aus der Sklaverei begann, wird zum bedeutungsvollen Prozess mit der geistigen Verpflichtung zu Moral und Ethik, die sowohl in den Zehn Geboten als auch in der Halachah, dem Gesetz, die die jüdische Erfahrung umrahmen, verkörpert sind.

Dieser bindende Auftrag steht bereits in beiden biblischen Testamenten, und die Kirche fühlt sich direkt und ständig ebenso vom Alten wie vom Neuen Testament dazu berufen und angesprochen. Das Alte Testament ist real und konkret, und die Kirche betrachtet es als ihr eigen und nicht etwa Aussenstehendes, sozusagen Zufälliges und Entferntes, obwohl sie es, basierend auf der Erfüllung, die das Neue Testament gebracht hat, erforschen muss. Aus diesem Grund betont und bestätigt die Kirche stets ihre Bande zum jüdischen Volk.

A. Der spezifische Missionsauftrag

1 Der hohe Auftrag, den Namen des Einen Gottes unter allen Völkern der Erde und zu allen Zeiten zu verbreiten, so wie es im Alten Testament steht und vom Neuen bestätigt wird, sieht die Kirche ganz nachdrücklich als auf sich zutreffend an (s. o.). Der Herr in seiner grenzenlosen Majestät und in Seiner Güte hat Seinen einen wahren, einzig authentischen Namen selbst enthüllt (Ex 3, 15), der allein in Furcht und Glauben aber auch mit Liebe angebetet und angerufen werden soll (Ex 23, 13); das allein wird das von Ihm erwählte Volk von anderen Völkern unterscheiden, wenn sie Ihn anrufen und Seines Namens gedenken. Der Name ist »furchterregend« (Dt 28, 10), »ewig« (Ps 135, 13), »heilig« (Ps 99, 3.5.9), »geheiligt« (Jes 29, 23), »gepriesen«, »gedankt« und »angerufen« (Ps 7, 18) und »geliebt« (Ps 5, 12). Den Namen Gottes anzurufen und nicht zur Unwahrheit (Ex 20, 7; Dt 5, 11) bedeutet erlangte Rettung (Joel 3, 5).

2 Das von Gott selbst für Seine gütigen Pläne erwählte Volk ist daher verpflichtet, andere Völker – obgleich nur mit der Gnade des Einen Herrn – zu veranlassen, »den Namen des Herrn anzurufen und ihm zu dienen mit vereinter Schulter (Anbetung)« (Zeph 3, 9). Diese weltumfassende Eröffnung klingt im ganzen Alten Testament wieder, in der Torah des Mose (d. i. im »brüderlichen Bund« des Abraham, unseres gemeinsamen Vaters, Gen 12, 1–3), in den Propheten (vgl. z. B. Jesaja, Jeremia, Ezechiel, Jona u. a.) und in den Büchern der Weisheit.

3 Aber der Herr selbst hat auch ganz deutlich und streng drohend gewarnt. Er werde es nicht zulassen, dass Sein Volk »seinen Namen entweicht« vor den Völkern (vgl. z. B. Ez 36, 16–32; vgl. auch Dt, andere Propheten; ähnlich auch im Neuen Testament, z. B. Christus bei Lukas 6; Paulus z. B. in 1 Tim 6, 1; 1 Petr).

4 Es ist also die Mission des Gottesvolkes zu allen Zeiten und auf der ganzen Erde, stets »den Namen zu heiligen, Kiddush Ha Shem«, auf der ganzen Erde vor den Völkern (Ex 9, 16; Jes 29, 23; vgl. Nm 20, 12; Jes 8, 13; Ez 20, 41; 28, 22. 25; 36, 23; 38, 16. 23; Mal 1, 11. 14).

5 Die Person Christi ist im Neuen Testament sowohl als Fortführung der alttestamentlich-prophetischen Linie wie auch als Neues dargestellt. Er steht somit im Mittelpunkt und als Quelle dieses an historischen und geistlichen Folgen so komplexen Prozesses. Christus selbst gibt uns, den Fussstapfen des Alten Testaments folgend, zuerst im »Herrngebet«, dem »Vater Unser«, das er seine Jünger lehrte, das Gebot, »den Namen zu heiligen« (Mt 6, 9; Lk 11, 2; vgl. auch die synagogale Parallele im liturgischen Kaddisch); dies wurde dann von den apostolischen Männern näher ausgeführt (wie in Hebr 13, 15; vgl. auch Röm 9, 17, in dem schwierigen Zusammenhang der »Israelfrage«, in der Ex 9, 16 besonders zitiert wird). Auf eine ganz neue Weise enthüllt Christus seinen Jüngern aller Zeiten die Fülle des göttlichen Namens, der »Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus«, den unaussprechlichen und furchtgebietenden Gegenstand der An-

betung und der Liebe (vgl. z. B. *Jo* 17; ähnlich der Anfang der paulinischen Briefe).

6 Die Person Christi, seine eigene Lehre und die der Apostel weisen darauf hin, dass die Christen aller Zeiten verpflichtet sind, sich selbst in der historischen und prophetischen Linie des biblischen Bundes zu verstehen und in einem übernatürlichen Sinn als »auserwähltes« Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein von Gott erworbenes Volk, auf dass es seine wunderbaren Taten verkünde (1 *Petr* 2, 8, wo auf *Ex* 19, 5–6 und andere alttestamentliche Parallelen verwiesen wird)³.

7 Christus gebot seinen getreuen Jüngern die Verkündigung seiner eigenen Mission, nämlich den Namen des Gottes und Vaters zu verbreiten und von seinen Heilstaten zu sprechen, die wir von einer einzigen, wunderbaren Quelle ausgehen, nämlich von seiner Barmherzigkeit und Gerechtigkeit, seinem Reich der Erlösung durch Liebe und Bruderschaft aller Menschen, der Rückkehr aller Menschen zum Vaterhaus im Geist der Herzensumkehr (*tesūbah, epistrophé, niham, metánoia*), und als Empfänger der ewig währenden Wahrheit göttlicher Gnade, nach der den Vätern gemachten Verheissung (vgl. *Mk* 1, 14–15; *Mt* 28, 16–20; *Mk* 16, 15–20; *Apg* 1, 8; u. a.). Deshalb sendet der Herr seinen Geist aus (vgl. *Lk* 24, 49; *Apg* 2, 1–11; *Jo* 20, 21–23).

8 Moderne analytische Methoden lassen die Behauptung zu, dass die früheste missionarische Tätigkeit darauf beruhte, dass Christus selbst, daher mit ihm die Apostel, von Anfang an beabsichtigten, Israel zur Universalmission bei den Heiden heranzuziehen und sie damit zu verbinden, eine Mission, die im göttlichen Heilsplan als ein und dieselbe angesehen wurde. Die Kirche hatte nie beabsichtigt, allein zu arbeiten, und musste sich daher an das Haus Israel wenden (*Mt* 9, 35–11, 1; die messianische Sendung Christi und seine »Missionsrede« an die Apostel, vgl. bes. 10, 5–10; *Apg* 2, 13–40; 3, 16–26; 7, 1–53; 13, 14–41 und 44–47; 18, 4–9; 22, 1–21; 28, 17–28; u. a.). Erst später wandten sie sich an die heidnischen Völker, die ausserhalb des Bundes mit den Vätern standen, in der Erneuerung, die Christus herbeigeführt hatte (vgl. *Mt* 28, 16–20;

³ Sind Christen »verpflichtet, sich selbst in der historischen und prophetischen Linie des biblischen Bundes zu sehen« oder gehören sie zu einem zweiten Bund, den Gott mit der Menschheit geschlossen hat? Beide religiöse Credos sind gläubiger Ausdruck der Erinnerung und Erwartung der »vollen und endgültigen zukünftigen Erlösung« (Will Herberg, »Judaism and Christianity: Their Unity and Difference. The Double Covenant in the Divine Economy of Salvation«. *The Journal of Bible and Religion*, April 1953).

Es ist von Bedeutung, dass Gott im biblischen Bericht einen Bund mit Noah schliesst (Genesis 9), einen Bund, dessen Inhalt laut rabbinischer Interpretation die sieben noachidischen Gesetze moralischen Verhaltens sind. Der besondere Bund mit Abram, der nach dem späteren numinosen Offenbarungserlebnis Abraham wird, ist das Kernstück von Israels Erwählung und steht in Genesis 12. Der Gottesbund mit der Welt beginnt mit dem Bündnis mit Noah und ist unabhängig vom Gott-Israel-Bund.

Der Bund mit der Menschheit ist nicht neu in dem Sinn, dass er den alten verdrängt, sondern ihn ausdehnt und erweitert, so wie wir z. B. von der Neuen und Alten Welt sprechen (Will Herberg, op. cit. S. 70). In einer kürzlichen Erklärung über »Mission, Bund und die Endgültigkeit Christi« von Rev. John T. Pawlikowski vor der Israelstudienrunde in New York am 23. April 1977 stellte er fest: »Eine im Werden begriffene, erneuerte Christologie gibt zu, dass trotz des gemeinsamen biblischen Erbes und anderer Ähnlichkeiten Judentum und Christentum wesentlich voneinander verschiedene Religionen sind, die verschiedene, letzten Endes aber komplementäre Aspekte der religiösen Dimension der Menschheit betonen.« Das Judentum ist in seinem Zeugnis vor der Welt »israelzentriert«, während das Christentum in seiner Mission »weltzentriert« ist. Israel wird als Zeuge für die in der rabbinischen Tradition mit »kiddush hashem« bezeichneten Haltung angesehen, einer Berufung zur Heiligung des göttlichen Namens. Das Christentum ist entsprechend seiner Missionsberufung der der Welt den ethischen Willen und das Königreich Gottes verkündende Bote.

Apg 10, 34–48; 13, 46–52; 14, 15–17; 17, 16–34; 19, 20; 26, 1–23; 28, 30–31).

9 Die Missionserfahrungen im Neuen Testament sind bei Paulus am besten belegt. Die Erfahrung befähigte ihn, eindringlich über die schwierige Frage des Verhältnisses zwischen der neuen Gemeinschaft der Gläubigen, der Kirche, und dem historischen Israel nachzudenken, eine Frage, die von Anfang an dramatisch war. Der grundlegende Text ist *Röm* 9, 1–11 (doch sollte diese Stelle im weiteren Zusammenhang mit vielen anderen gelesen werden). Die Frage ist oft nicht ausführlich genug auf ihre Voraussetzungen hin geprüft worden, nämlich ihre lebenswichtige Substanz und die letztlichen Konsequenzen. Obwohl unsere Kenntnis sich durchaus noch vervollständigen und vertiefen könnte, möchten wir doch das Folgende zum Ausdruck bringen: Neueres Studium des paulinischen Textes lässt die Schlussfolgerung zu, dass die Mission der Kirche gegenüber Israel vor allem darin besteht, ein christliches Leben in voller Treue zu dem einen Gott und seinem geoffenbarten Wort zu leben. Das sollte zu heilsbedeutsamem Wettstreit zwischen Juden und Christen in ihrer Beziehung zu Gott führen (vgl. z. B. *Röm* 11, 1. 14). Dies eben umschliesst das universale Heil von Juden und Heiden. Es geht Paulus bei der Ermahnung an seine Kirchen darum, dass wegen der göttlichen Auserwählung, die ein für alle Mal den Vätern durch Gottes getreues und lebendiges Wort gegeben wurde (vgl. *Röm* 9, 4–5), die Israeliten Gottes »Lieblinge« sind (*Röm* 11, 28). Das ist so, weil Gott – anders als immer sündige Menschen – niemals aufhört zu sein. Er, der sich selbst treu ist, und »die Gaben und der Ruf Gottes« an Israel »sind unwiderruflich« (*Röm* 11, 29). Darum nahm und nimmt die Kirche im Lauf der Jahrhunderte und besonders heute beim Aufscheinen verschiedener neuer Forschungen eine bestimmte konkrete Haltung gegenüber den Juden ein, nämlich Respekt für ihre Sendung, der Wunsch, gemeinsame Zeugnisformen für den göttlichen Namen vor der Welt zu finden, ganz besonders in der heutigen Zeit, die allen Sinn für das Übernatürliche verliert. Lange bestand auch in früheren Zeiten der Wunsch, Israel mittels tatsächlicher Konversion in das Christentum zu absorbieren. Heutzutage jedoch entsteht in der Kirche wieder die Erkenntnis dafür, dass das von Gott selbst auserwählte Volk »das dem Gotteslob geweihte Volk ist« (vgl. z. B. *Ad Gentes*, 2, über die Mission bei den nichtchristlichen Völkern).

10 In verschiedenen Dokumenten (vgl. *Lumen Gentium* 16; *Dei Verbum* 14–16; »*Nostra aetate*«, Nr. 4^{3a}; *Richtlinien und Hinweise zur Durchführung der Konzilserklärung Nostra aetate*, Nr. 4, bes. Abschn. 3^{3b}) kommt eine weitere Überzeugung zum Ausdruck und wird in der Kirche eingehender studiert, nämlich die Überzeugung, dass keine der inspirierten christlichen Quellen die Annahme rechtfertigt, der alte Gottesbund mit seinem Volk Israel sei beendet oder in irgendeinem Sinne ungültig geworden (vgl. unten B 2, s. u. S. 7). Das trifft zu, obwohl das bei Lukas so lebhaft dargestellte christliche Pascha und Pentekoste für die Kirche – die laut Lukas das Israel ist – immer bedeutet haben, dass sie sich zutiefst dessen bewusst ist, von Gott auf wirkliche, wenn auch unvollendete Weise Gegenstand der messianischen Erwartung Israels empfangen zu haben⁴.

^{3a} Vgl. FR XVIII/1966, S. 28 f.

^{3b} Vgl. FR XXVI/1974, S. 3 ff.

⁴ Zum besseren Verständnis beider Religionsgemeinschaften bedarf es einer Klarstellung der »messianischen Erwartung Israels«, die die Kirche nach Dr. Federicis Meinung empfangen hat. Das Judentum betrachtet den Tenach nicht als Endzweck. Jedes biblische Wort und

B. Mission bei Völkern und Kulturen in der Geschichte

1 Die Kirche hat demnach bis zum heutigen Tag in Gehorsam gegen Gottes ausdrückliches Gebot an sein Volk den Namen des Einen Gottes in der Welt und bei den Völkern zu verkünden. Im Verlauf von 2000 Jahren was dies ein ausserordentlich grosses Werk, das trotz hemmender historischer Umstände nie unterbrochen worden ist. Die päpstliche Ermahnung Pauls VI. *Evangelii Nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 steckt heute lichtvoll die Bedingungen für die Beständigkeit der Missionstätigkeit der Kirche seit den Zeiten unseres Herrn Jesus Christus ab, und zwar in der heute notwendigen Aktivität in der Welt.

2 Die Kirche hat der Welt immer den Gott verkündet, zu dem sie betet, nämlich den Gott Israels, den Gott Abrahams, den Gott Isaaks, den Gott Jakobs, den Gott des Moses (*Ex* 3, 6; vgl. Jesus' Zitat dieser Stelle in *Mk* 12, 26–27 und Parallelen dazu), den Gott Davids, den Gott des leidenden Knechtes, den Gott Jesu Christi. Er ist der verborgene Herr, der Herr Israels, der Erlöser (*Jes* 45, 15). Er ist der Herr, der Schöpfer, Sorger und Vater, der mild und gnadenvoll ist (*Ex* 35, 5–8; *Ps* 103, 8), »der Nahrung gibt allen Geschöpfen, denn seine Liebe ist ewig« (*Ps* 136, 25, das grosse Pascha Hallel), der Seine Verheissung an die Väter einhält (*Ps* 105, 42–45; 106, 45–47) in einem dauernden göttlichen »Gedächtnis« und es ständig verwirklicht und in Jesus Christus, seinem armen, demütigen und sanftmütigen Knecht, verbreitet (*Apg* 10, 34–43; 13, 16–41).

3 Im Laufe der Jahrhunderte hat die Kirche auf diese Weise unzählige Völker, Reiche und Kulturen zum Glauben und zur Liebe an den Einen lebendigen Herrn geführt, mit dem sie immer kund tat, dass Er mit grossen und mächtigen Taten in der Geschichte seines Volkes gehandelt hat und handelt, »mit mächtigen Taten und durch sein Wort« (s. *Dei Verbum* 2). Und wie der Herr in der Geschichte dieser Nationen der Erde in den Zeiten des Alten und Neuen Testaments und im Verlauf der Weltgeschichte nach dem Plan Seiner unerforschlichen Weisheit gehandelt hat und noch handelt, dazu auch Seine grossen Taten der Güte und Barmherzigkeit, des Vergebens und der Berufung, des Zurückgewinnens, was einst verloren war, und der Einkehr ins messianische Reich von dem, was Gott selbst gerettet hat. Dann gibt es wiederum jene harten, aber gerechten »Zeichen«, mit denen Gott die Menschen zur notwendigen Umkehr des Herzens ruft. Die Kirche wäre noch umfassender in der Welt tätig gewesen, wenn nicht missionarischer Eifer oft zurückgehalten und verhindert worden wäre durch wiederholte historische Hindernisse, vor allem im Osten, aber auch nicht minder durch unheilbare Schismen und zweideutige Haltungen, durch Kompromisse, falsche Taktik und unbedachte Worte und Grausamkeiten.

4 Man darf wohl, ohne triumphalistisch zu sein und nur der Sendung der Kirche gedenkend, aussprechen, dass die Kirche das offenbarte und doch nicht aussprechbare Geheimnis von Gottes Güte tief durchdacht hat. Dadurch

sind im Lauf der Jahrhunderte viele Völker nicht nur dazu geführt worden, den Namen anzubeten und zu heiligen, sondern dieser Name ist über die ganze Welt zumindest bekanntgemacht worden, und die Substanz der biblischen Botschaft mit dem Mittelpunkt in Christus, den Gottessohn als den Menschensohn, der gestorben und wieder auferstanden ist aus Liebe zu uns, ist die Botschaft der Gerechtigkeit, Güte, Menschlichkeit, Weisheit, Freiheit, Gleichheit, Bruderschaft, des wirklichen Friedens und Strebens nach voller menschlicher sozialer Entwicklung, ist zum Universalerbe geworden, selbst wenn viele Kulturen und Individuen sich dieser Tatsache oft nicht bewusst sind.

5 Trotz unüberwindlicher Schwierigkeiten ist den Menschen durch diese unablässige Mission der mühsame, aber sichere Pfad gezeigt worden, der in der Heilsverkündung des Todes und der Auferstehung Christi alle Brüder vereint und solidarisch zu dem Einen Gott und Herrn führt, um Ihn zu lieben, Ihn anzuerkennen, Ihm zu danken und Ihn zu verehren. Dieser dynamisch erlösende Glaube hat zur vollen Befreiung des Menschen geführt und tut es heute noch, und die Auswirkungen auf dem Gebiet sozialer Beziehungen sind sehr real. Dies wird ebenfalls durch die jüngste Apostolische Ermahnung Pauls VI. *Evangelii Nuntiandi* vom 8. Dezember 1975 bestätigt. Sie ist als die »Summe« des missionarischen Wirkens und der Zeugenschaft der katholischen Kirche von heute in der Welt zu betrachten.

6 Man kann weiterhin sagen, die Kirche erkennt die hervorragende, grundlegende, eigene Rolle an, die Israel bei »der Heiligung des Namens« in der Welt laut Gottes Offenbarungsplan spielt.

7 Die Kirche erkennt ferner an, dass die »Ehre des göttlichen Namens« niemals ohne Bezug ist auf das Heil des jüdischen Volkes, das den ursprünglichen Kern in Gottes Heilsplan bildet.

8 Treue zu dem Herrn Jesus Christus, in der die Kirche nicht versagen darf, veranlasst sie, der Welt zu verkünden, dass Christus selbst mit seinem Leben, seinem Wort, seinem Wirken, seinem Tod und seiner Auferstehung den Plan Gottes nicht verneint hat, sondern dass er sich selbst, in seiner Demut, Sanftmut, Armut und in seinem Dienst als Zusammenfassung der Gottesverheissung darstellt, den Menschen den Geist Gottes zu geben.

C. Christliches Leben als Zeugnis

1 Trotz aller gegensätzlichen Versuchungen wird es in der Kirche immer deutlicher, dass die ihr von ihrem Meister übertragene Mission vor allem darin besteht, in Treue zu Gott und den Menschen zu leben. Das bedeutet Einheit in der Liebe, Respekt für alle Brüder, Dienst ohne Unterschied der Person, Opfermut und Güte. All das geht aus der biblischen Botschaft hervor, die der Meister am Abend bestätigte, als er einwilligte, für alle Menschen zu sterben (vgl. *Jo* 13, 1–17).

2 Das schliesst automatisch die Zurückweisung und Verweigerung der Anerkennung jener inauthentischen Missionsform ein, die zwar den Herrn und sein Reich den Menschen verkündet, selbst aber nicht diese Wirklichkeit lebt (vgl. die harten paulinischen Worte in *1 Kor* 9, 27). Diese Unterlassung macht Christen blind gegenüber der Pflicht, unseren gemeinsamen Vater und unsere menschlichen Brüder um Verzeihung zu bitten, wann immer in der Geschichte dem Nächsten Böses und Schädliches zugefügt wurde.

3 Auf anderer Ebene findet man heutzutage bei Gruppen und Einzelpersonen eine zunehmende Treue zum Herrn und Seinem offenbarten Wort sowie das erhöhte

Gebot, selbst jede Erzählung wird in den Mischna- und Midraschkomentaren, aus denen sich das Mündliche Gesetz hauptsächlich zusammensetzt, auf neue Perspektiven ausgedehnt. Dieser intuitive Prozess von Auslegung und Kommentar krönt das geschriebene Wort mit neuen Dimensionen der Bedeutung und existentiellen Relevanz. Das Verständnis Israels und seiner messianischen Erwartung muss sich auf die Erkenntnis einer inneren Entwicklung des Judentums stützen, nämlich von der Sinaioffenbarung zum rabbinischen Kommentar und über die mittelalterliche philosophische Forschung zur heutigen Interpretation. Das Judentum ist ein schöpferisches Kontinuum, das in jeder Generation seine Erkenntnis und Intuition der ursprünglichen Bundesbeziehung und Erfüllung von Israels messianischer Hoffnung vertieft.

Gewahrwerden, dass man in der Welt lebt und handelt und der nötigen Erneuerung bedarf. Daher sind Christen heute auch eher fähig, die grundlegende Notwendigkeit einer totalen christlichen Lebensführung einzusehen.

4 Ebenso sorgfältig sollte man sich darüber klar werden und die Christen immer wieder darauf hinweisen, dass gläubige Juden, die in der ganzen Welt »den Namen Gottes heiligen« durch ein Leben der Gerechtigkeit und Heiligkeit, in welchem Gottes Gaben Frucht tragen, tatsächliche Zeugen für das Geschick des jüdischen Volkes in der Welt sind. Aus diesem Grunde stösst man heute in der Kirche auf ernsthafte Forschung über verschiedene Themen, die sich mit der dauernden Stellung des jüdischen Volkes im göttlichen Plan beschäftigen (vgl. oben I, A, 10 [s. o. S. 6], die Konzilstexte)⁵.

D. Zeugnis als Lebensnotwendigkeit

1 Die Kirche leitet ihr Bewusstsein einer absoluten Zeugnisnotwendigkeit aus der Betrachtung des göttlichen Heilsplans in Glaube, Liebe und Anbetung Seiner unerforschlichen Weisheit und Majestät ab. Das ist grundlegend für ihre Mission in der Welt und bei den Völkern und ist in Übereinstimmung mit dem, was bereits in den Anfangstagen der Kirche geäußert wurde (vgl. 1 Kor 9, 16: »Wehe mir, wenn ich nicht das Evangelium predigte«). Diese Einstellung ist nie aufgegeben und jetzt eindeutig vom Zweiten Vatikanum neu bestätigt worden (vgl. z. B. *Lumen Gentium*; *Ad Gentes*; *Christus Dominus*; *Dei Verbum*; *Gaudium et Spes*; u. a.).

2 Die Hauptnotwendigkeit ist eine christliche Lebensführung und sodann die messianisch-missionarische Verkündung dieser Lebensführung denen gegenüber, die Gottes Wort der Erlösung noch nicht gehört oder traurigerweise aus irgendeinem Grunde noch nicht darauf reagiert haben, und endlich denen, die es zwar gehört haben, aber nicht danach leben oder es sogar verachten und dagegen ankämpfen. Sofern die Tatsachen aber die Mission der Kirche nicht verleugnen sollen, muss man immer und immer wieder darauf hinweisen, dass die Kirche zunächst sich selbst die Realitäten eines christlichen Lebens predigen muss, ehe sie sie ändern Menschen bringen darf (vgl. o. S. 7, 1 Kor 9, 27; *Evangelii Nuntiandi* 15), damit die Mission nicht durch die Taten Lügen gestraft werde.

3 Die Mission der Kirche entspringt dem Willen Gottes und wird von Seiner Gnade gehalten, dennoch ist es kein Geheimnis, dass sie von Menschen ausgeführt wird. Aus diesem Grunde wird sie immer unvollkommen bleiben wegen der tatsächlichen Haltung der Christen, ihrer Fehler in der Beurteilung von Tatsachen, Menschen und Methoden, wegen ihrer Handlungen, die sich im Verlauf der Zeit oft als schlecht mit dieser Mission vereinbar herausgestellt haben, wegen ihres Verrats an der ursprünglichen Mission, ihrer Vorurteile im Verständnis der Mission, ihres Mangels an Respekt für andere Völker und Kulturen und wegen der Unterlassung, jene Werte anzuerkennen, die andere Religionen beitragen (vgl. auch o. I, B, 3, s. o. S. 7).

⁵ »Ihr seid meine Zeugen, spricht der Herr« (Jes 43, 10), erläutert Israels Berufung, sein Zeugnis vor der Welt. Es ist Israels Aufgabe, als Abbild der Heiligkeit, *kedushah*, die das innere Wesen Gottes widerspiegelt, vor den Völkern der Welt zu stehen. *Kiddush hashem*, die Heiligung des göttlichen Namens, ist ein Prozess in der täglichen, lebensnotwendigen Verpflichtung, die jedes Gebiet der Einzelseinzelheit umfasst. Es ist das persönliche Zeugnis vor sich selbst, aber gleichzeitig das Gemeinschaftszeugnis gegenüber anderen Religionen und gegenüber der Welt. Im Verlauf der Jahrhunderte hat das zur Opferung von Menschenleben, ja zum Opfergang ganzer Gemeinden zur Verteidigung eines Ewigen Bundes geführt. Israels Zeugenschaft wird bekundet durch die Inquisition im Mittelalter und Auschwitz im 20. Jahrhundert.

4 Das Zweite Vatikanische Konzil hat auch diese Tatsachen geprüft und Ausflüchte und Unzulänglichkeiten festgestellt. Es hat alles ausgeschlossen, was nicht zur ursprünglichen biblischen Mission gehört, und hat neue Methoden und Einstellungen aufgezeigt, die der tatsächlichen Situation der Kirche und der heutigen Menschen besser entsprechen. Ausserdem hat das Konzil mehrfach, vor allem in der Erklärung *Nostra Aetate*, Hochachtung geäußert für die Werte anderer Religionen und die Notwendigkeit betont, sie kennenzulernen und mit ihnen ins Gespräch zu kommen (vgl. u. II A 2–19).

II. Verwerfung des Proselytismus

A, Der ungerechte und abzulehnende Proselytismus

1 Während und seit dem letzten Krieg und den anschliessenden Erfahrungen des Konzils ist es vielen Christen zum Bewusstsein gekommen, dass zwei Jahrtausende des Unverständnisses und im besonderen der Missachtung, der moralischen, seelischen, geistigen und sogar physischen Verfolgungen, der mit teuflischer Absichtlichkeit durchgeführten Angriffe auf die Existenz des jüdischen Volkes als solches, gerade weil es jüdisch ist – und die Verantwortung von Christen dafür nicht verheimlicht werden darf –, es dringend notwendig machen, neue Überlegungen nicht nur über Schicksal, Dauer und Mission des jüdischen Volkes anzustellen, sondern zugleich auch über allgemeine Anthropologie selbst. Frühere Kontakte mit Juden und die in dem veränderten Klima unserer Zeit stattfindenden eröffnen neue Perspektiven der Zusammenarbeit auf sozialem Gebiet, die nicht vernachlässigt werden dürfen⁶.

2 Am 28. Oktober 1965 verkündete das II. Vatikanische Konzil die Erklärung *Nostra Aetate* über das Verhältnis der katholischen Kirche zu den nichtchristlichen Religionen. Der ganze Abschnitt 4 ist dem Verhältnis mit den Juden gewidmet und ist als erstes Dokument dieser Art von hervorragender Bedeutung. Sein Inhalt ist, wie sich mit der Zeit herausgestellt hat, durchaus verbesserungsfähig.

3 Am 1. Dezember 1974 veröffentlichte die Kommission für religiöse Beziehungen mit den Juden ein erstes Dokument zur Durchführung von *Nostra Aetate*, Nr. 4, mit dem Titel »Richtlinien und Hinweise zur Durchfüh-

⁶ Eine Untersuchung der Vergangenheit ist ein notwendiger Schritt zur Klarstellung von Unverständnis, Verfolgung, christlicher Verantwortung und theologischem Triumphalismus. Dies bedarf einer zweiten Dialogstufe, auf der gemeinsame Überlegungen über das jüdisch-christliche Verhältnis angestellt werden, in einer schöpferischen Untersuchung des prophetischen Charakters der Begegnung.

Die Möglichkeit solcher gemeinsamer Arbeit eröffnet sich in einem bedeutsamen Augenblick im Leben beider Glaubensgemeinschaften. Das jüdische Volk erlebte innerhalb einer Generation Tod und Wiedergeburt: Auschwitz, die totale Zerstörung menschlichen Lebens und menschlicher Werte; die Todeserfahrung einer ganzen Gemeinschaft und die nationale Auferstehung und geistige Erneuerung, wie sie in der Schaffung des Staates Israel und der Wiedergeburt eines ganzen Volkes verkörpert sind. Die jüdische Zeugenschaft vor der Welt erlitt den Anprall physischer Barbarei und die Erneuerung von Hoffnung und Glauben. Sie ist jetzt im Begriff, neue Bedeutung anzunehmen, die die Bundesbeziehung nach Tod und Auferstehung widerspiegelt. Auch die katholische Gemeinschaft macht einen Umdenkungsprozess von einzigartigem Ausmass durch. Das Zweite Vatikanum, das diese Bemühungen symbolisiert, ist weiterhin am Werk und rührt an die tiefsten geistigen Grundlagen der Kirche. Genau wie beim jüdischen Volk verlangt dieser Wandlungsprozess nach erneutem Durchdenken der Bedeutung der Mission in einer Welt, die dem Hunger, dem politischen Chaos und den wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen der Länder begegnen muss.

Juden und Christen stehen tiefgreifenden Umwandlungen gegenüber und teilen miteinander das Anliegen ihres religiösen Zeugnisses in einer Zeit, die menschlicher und geistiger Werte entbehrt. Der Dialog wird zur gemeinsamen Überlegung, wie man vor der Welt zusammen Zeugnis ablegen soll – zusammen und doch jeder gemäss seiner eigenen religiösen Tradition.

rung der Konzilerklärung *Nostra Aetate*, Nr. 4«. Nach den einleitenden Worten werden folgende Punkte behandelt: Dialog, Liturgie, Unterricht und Erziehung, gemeinsame Sozialarbeit. Es ist die Aufgabe dieses Dokuments, eine neue Phase in den Beziehungen und im Tun der Kirche gegenüber den Juden einzuleiten und vor allem, innerhalb der heute bestehenden Möglichkeiten, die vielen noch vorhandenen Missverständnisse aus dem Weg zu räumen.

4 Der Zweck der vorliegenden »Studie« ist es, das schwierige Problem Proselytismus, das viele Menschen befremdet, in einigen Punkten darzustellen.

5 Im Mai 1970 hatte bereits die »Gemeinsame Arbeitsgruppe« der r.-k. Kirche und des Weltkirchenrats ihren »Dritten Offiziellen Bericht« mit zwei Anhängen veröffentlicht, 1. »Tätigkeitsbericht«, 2. »Gemeinsames Zeugnis und Proselytismus«. In dieser Studie interessiert uns vor allem das Material des zweiten Anhangs. Es handelt zwar hauptsächlich von Fragen des Proselytismus zwischen verschiedenen christlichen Gruppen, legt aber analog das notwendige Fundament zur Behandlung jeder anderen Art von Proselytismus, mit genauen Analysen und dem Ansatz zu einer neuen Arbeitsmethode auf diesem Gebiet. Ein weiterer Grund, diesen Bericht hier anzuführen, ist der, dass er noch nicht die Resonanz gefunden hat, die er verdient, und noch nicht die zu wünschende Wirkung gehabt hat. (Vgl. hierzu auch den »Informationsdienst« des »Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen« Nr. 14, April 1971/II, S. 14–23, besonders S. 19–21.)

6 Die ökumenische Erfahrung der letzten Jahre hat unter vielen Problemen das Problem des Proselytismus zwischen den christlichen Kirchen selbst und in Beziehung zu anderen Religionen und Religionsgruppen als ein äusserst schwieriges Problem herausgestellt.

7 Das Zweite Vatikanum hat sich vor allem in der Erklärung *Dignitatis Humanae*^{6a}, in dem Dekret *Unitatis Redintegratio* und in der Pastoralkonstitution *Gaudium et Spes* und anderen Dokumenten mit dem Proselytismusproblem beschäftigt, das die Beziehungen zu anderen Religionsgruppen beeinträchtigt.

8 Man muss genau unterscheiden zwischen Mission und »christlichem Zeugnis« (vgl. oben, über Mission in der Welt, s. o. S. 7) einerseits und dem Proselytismus andererseits.

9 »Zeugnis« kann mehrerlei Bedeutung haben. Die Hl. Schrift gibt uns verschiedene Ausdrücke, die besondere Aspekte der Verkündung des Evangeliums in Wort und Tat betonen, z. B. »Evangelisierung«, »Kerygma«, »Verkündigung«, »Botschaft«, »Apostolat«, »Sendung«, »Bekennen«, »Zeugnis« und viele mehr. Der oben erwähnten »Gemeinsamen Arbeitsgruppe« erschien »Zeugnis« der beste Ausdruck. Darunter wird die ständige Tätigkeit verstanden, mit der Christen oder die christliche Gemeinschaft das Wirken Gottes in der Geschichte verkünden und aufzeigen, wie in Christus »das Licht, das jeden Menschen erleuchtet« (Jo 1, 9) gekommen ist. Gottesverehrung, verantwortungsvoller Dienst, Verkündung des Evangeliums, im Grunde alles, was Christen auf Eingebung des Hl. Geistes zur Rettung der Menschen tun, um alle in dem einen Leib Christi zusammenzuführen (vgl. Kol 1, 18; Eph 1, 22–23), das ganze Leben also, führt zur Erlangung des ewigen Lebens, das darin besteht, den wahren, lebendigen Gott zu erkennen und Jesus Christus, den Er gesandt hat (vgl. Jo 17, 3). Heutzutage zeigt sich aber das christliche Zeugnis, wo immer möglich, auch in

gemeinsamer Tätigkeit auf dem wichtigen Gebiet der Sozialarbeit, das unbegrenzte Möglichkeiten zum gemeinsamen Wirken bietet, damit Christen in ihrem Tun das Gesicht Christi, des Gottesknechts, offenbaren (vgl. z. B. *Unitatis Redintegratio* 12: »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung« IV)⁷.

10 Dieses von Christen verschiedener Konfessionen jetzt als »gemeinsam« bezeichnete Zeugnis steht dem Problem der Religionsfreiheit gegenüber. Der Ausdruck »Religionsfreiheit« ist hier nicht im vollen biblischen Sinn gebraucht (z. B. Röm 8, 21; vgl. auch Gal 5, 1). Er meint das grundlegende und unveräusserliche Recht der physischen Person und Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit auf dem Gebiet der Religion. Jeder Mensch und jede Gemeinschaft hat das Recht, von jedem Zwang durch andere Menschen, Gruppen oder andere menschliche Macht – kultureller, wirtschaftlicher, politischer oder religiöser Art – frei zu sein. Kein Mensch und keine Gemeinschaft darf aus irgendeinem Motiv heraus dazu gezwungen werden, gegen ihre Überzeugung und ihr Gewissen zu handeln, noch darf man sie je daran hindern, ihrem Glauben durch Unterricht, Gottesdienst, religiöse Publikationen oder gesellschaftliche Handlung Ausdruck zu verleihen. Hierbei sollte man sich besonders auf die »Erklärung über die Menschenrechte« der Vereinten Nationen (1948), bes. Art. 18, beziehen.

11 In gewissen sprachlichen, kulturellen und religiösen Zusammenhängen hat der Ausdruck »Proselytismus« ohne irgendwelche Einschränkung einen beleidigenden Sinn angenommen. In jenen Sprachen und Zusammenhängen aber, in denen »Proselytismus« seinen ursprünglichen Sinn von »Eifer bei der Ausbreitung des Glaubens« beibehalten hat, sollte man bei Fehlhaltungen oder -handlungen immer von »Proselytismus im schlechten Sinne« sprechen. (Der italienische Urtext spricht hier von »proselitismo indebito«.)

12 Im folgenden versteht man unter »ungerechtem Proselytismus« eine Aktivität und ein Bemühen, das sich ausserhalb der christlichen Zeugenschaft stellt. Er umfasst in seinem Wesen Dinge, die das Recht jeder Person oder menschlichen Gemeinschaft zwingen und verletzen, sich nämlich einem äusseren und inneren Zwang auf religiösem Gebiet zu unterwerfen, d. h., er enthält Verkündungsweisen des Evangeliums, die nicht den Wegen Gottes konform sind, der die Menschen einlädt, frei seinem Anruf zu folgen und ihm im Geist und in der Wahrheit zu dienen (vgl. hier *Evangelii Nuntiandi* 39).

13 Die Kirche weist daher eindeutig jede Form des ungerechten Proselytismus zurück. Das schliesst demnach jede Art von Zeugnis oder Verkündung ein, die in irgendeiner Form physischen, moralischen, psychologischen oder kulturellen Zwang gegenüber den Juden als Person und als Gemeinschaft ausübt und auf persönlichem oder kommunalem Gebiet ihren freien Willen, ihre volle Autono-

⁷ Eine Glaubensverpflichtung beinhaltet die Annahme der Offenbarung Gottes und der Verantwortung, für die Wahrheit und den Inhalt des Bundes Zeugnis abzulegen. Religiosität ist die Zeugenschaft für eine innere Wirklichkeit, die Individuen und ganze Gemeinschaften formt. Religiosität ist auch eine Berufung, der Beweis gegenüber der Welt für die ethischen und heilsmässigen Ausmasse des Verhältnisses von Gott zum Einzelnen und von Gott zum Volk.

Jeder Glaube hat die Aufgabe, für die Realität seines geistigen Eifers, für eine moralische und ethische Haltung in einem Universum verschiedener religiöser Gruppen und geistiger Credos Zeugnis abzulegen, selbst in jenen Gesellschaften, die die grundlegenden geistigen Werte verleugnen. Juden und Christen haben die ihnen eigene, besondere Mission, ihren Glauben zu bezeugen. Das gehört zu ihrem Erbe und ihrer geistigen Pflicht. Es bedeutet für jeden Juden, den Bund Abrahams und Moses und die ethische Verpflichtung des Sinai, den historischen Erfahrungen jeder Generation in Israel angepasst, zu bezeugen.

^{6a} Vgl. FR XVIII/1966, S. 12 ff.

mie der Entscheidung oder ihr persönliches Urteil zerstört oder auch nur einschränkt⁸.

14 Auch jeder Ausdruck der Diskriminierung, von Verachtung, von Voreingenommenheit gegen das jüdische Volk als solches und gegen einzelne Juden selbst oder ihren Glauben, ihren Kult, ihre allgemeine und vor allem religiöse Kultur, ihre vergangene und heutige Geschichte, ihre Existenz und Bedeutung werden ausgeschlossen. Ebenso werden gehässige Formen der Konfrontation ausgeschlossen, vor allem jene schädlichen, die bereits von *Nostra Aetate*, Nr. 4, und später von den »Richtlinien und Hinweisen« verworfen wurden, die nämlich die Religion und Tatsache des Christentums erhöhen wollen, indem sie Misskredit in Vergangenheit und Gegenwart auf die Religion und Tatsache des Judentums bringen.

15 Man muss auch daran erinnern, dass jede Handlung verworfen wird, Gruppen, Minoritäten oder einzelne Juden zur Änderung ihres religiösen Glaubens unter pädagogischen, gesellschaftlichen oder anderen Vorwänden veranlassen zu wollen, indem man ihnen mehr oder weniger deutliche Protektion oder juristische, materielle, kulturelle, politische oder andere Vorteile verspricht. Ganz besonders wird jede Handlung oder jedes Verhalten dieser Art ausgeschlossen gegenüber Kindern, alten Menschen, Kranken oder Jugendlichen, die noch ihren Platz in der Gesellschaft finden müssen. Das schliesst a fortiori jede Art von Drohung oder Zwang, auch indirekter- oder verhüllterweise, aus. Freiheit des Gewissens ist ein unveräusserliches Recht jedes Menschen und jeder menschlichen Gruppe; es muss daher gegen jeden möglichen Angriff und Zwang in der externen und internen, physischen und moralischen Sphäre gesichert werden.

16 Die Zeit, in der eine christliche Majoritätsmacht mit Methoden der Zwangskonversion von Juden arbeitete, ihnen Katechese und Zwangspredigten auferlegte, ist endgültig vorbei und wird abgelehnt und missbilligt. Aber die latente Gefahr besteht noch weiter, dass populäre religiöse Schriften und einzelne Christen durch ihr Verhalten gegenüber den Juden als einzelne oder als Gruppe Druck ausüben wollen. Solche widersprechende Aktivität (die immer zurückgewiesen werden muss) wird bei manchen Leuten noch die Erwartung wachrufen, dass sie zur »Konversion« führen müsse, während sie selbst nicht gewillt sind, ihre eigene »Bekehrung des Herzens« zu Gott und ihren Brüdern hin zu vollziehen.

17 Wie des öfteren und beharrlich vom Zweiten Vatikanum bestätigt worden ist, erkennt die Kirche vielmehr freimütig an, dass »Konversion« als Glaubens- oder Konfessionswechsel sich in das unveräusserliche Statut der

Freiheit des religiösen Gewissens einreihen muss als ein unantastbarer Prozess des Zusammenwirkens der göttlichen Gnade und der Antwort des Menschen. Eine »Konversion« kann nicht authentisch sein, sofern sie nicht eine seelische Vertiefung im religiösen Bewusstsein des Menschen bewirkt, der diesen Schritt im allgemeinen nach einer Zeit grosser innerer Prüfung unternimmt.

18 Daher müssen Versuche zur Gründung von Organisationen zur »Konversion« von Juden, vor allem pädagogischer oder wohltätiger Art, abgelehnt werden. Vielmehr muss man alle Bemühungen unterstützen, die Geschichte Israels, von der Bibel angefangen, kennenzulernen und den Geist, die Existenz, die Geschichte und Mission Israels zu studieren, sein Überdauern in der Geschichte, seine Erwählung und Berufung und die Privilegien, die das Neue Testament anerkennt (vgl. nochmals *Röm* 9, 4–5; 11, 29); der wirkliche Christ wird dies im Licht der Botschaft der göttlichen Liebe und Güte tun, die Jesus Christus im Geiste Gottes gebracht hat; gleichzeitig muss er dem zuhören, was Juden zu sagen haben (vgl. u. S. 11, über den Dialog).

19 All dies wird offen und ohne inneren Vorbehalt ausgesprochen und ergibt sich aus den offiziellen Texten der Kirche (vgl. oben). Auf diese Weise wird man die Werke sehen und dem Vater Ehre geben (vgl. *Mt* 5, 16), und die Menschen werden vielleicht eines Tages das Antlitz ihres Bruders entdecken, das das allen gemeinsame Bild und Aussehen des allmächtigen Herrn trägt, der alle Menschen belohnt (vgl. *Gen* 1, 26–27).

B. Die neue christliche Haltung

1 Die Verpflichtung der Kirche zum Zeugnis, zur Verkündigung und zur Mission, wie oben auseinandergesetzt, muss hier nochmals wiederholt werden. Dies wird im Sinn der ausdrücklichen biblischen christlichen Verkündigung verstanden und ausgeführt (vgl. *Evangelii Nuntiandi* 22; 29) und ohne irgendeinen abschwächenden Versuch dieser Verkündigung (vgl. *Evangelii Nuntiandi* 32) und ohne jegliche Zweideutigkeit oder Verdunkelung (vgl. *Evangelii Nuntiandi* 32). Dies alles richtet sich auf den einen und einzigen Zweck der Kirche, der Ehre des einen Gottes, der seinerseits das eine und einzige Heil der Menschen ist. *Lumen Gentium* hat für alle Christen die in Gott beruhende erlösende Bedeutung des Gottesvolkes in der Welt zum Ausdruck gebracht (vgl. das ganze *Lumen Gentium* II).

2 Die Gabe des christlichen Glaubens, der Liebe und der Hoffnung kann nicht im Verborgenen bleiben. Aus ihren Werken mögen alle Menschen die Glorie Gottes erkennen, in dem christlichen Bewusstsein, dass jedem den einen Gott Anbetenden nicht menschlicher Erfolg, sondern die Gnade des göttlichen Geistes zuteil wird.

3 Im Bewusstsein ihrer Sendung hat die Kirche eine Erneuerung ihres Geistes und ihrer Haltung durchgemacht. Als Zeichen ihres guten Willens ist sie bereit, den Menschen Vertrauen entgegenzubringen und es selbst zu empfangen zur Prüfung der Tatsachen. Ihre Söhne wollen sein »Diener der Wahrheit« (*Evangelii Nuntiandi* 78) und ihre christliche Mission aus reiner Liebe erfüllen (*Evangelii Nuntiandi* 79).

4 Diese konkrete Erneuerung ist, wie bereits erwähnt, klar sichtbar und wird weiterwachsen und in der Zukunft immer universaler, tiefer und beschleunigter werden. Auf dem Niveau der von der Kirche zur Beziehung mit anderen Religionen ernannten Organismen kann man heute bereits die wahren Absichten der Kirche erkennen. Ihr Einfluss wird sich auch immer mehr in den Reihen ihrer Anhänger bemerkbar machen.

⁸ Diese klare Verwerfung des Proselytismus in all seinen Erscheinungsformen bildet einen äusserst wichtigen Beitrag zur Begegnung von Juden und Christen und ist einer der Hauptaspekte dieses Dokuments. Auf seinen Seiten besteht nämlich immer noch Misstrauen gegen die christlichen Dialogabsichten. Die Erinnerungen der Vergangenheit und verschiedene traurige zeitgemässe Erfahrungen tragen kaum dazu bei, den Dialog als einzigartiges, prophetisches Zeichen unserer Zeit anzusehen. Dr. Federicis Feststellungen stellen das Problem deutlich dar, sowohl die negative theologische Haltung der Selbstgerechtigkeit als auch die Gründung von Organisationen zur Judenbekehrung.

Bei Juden hat das Wort »Mission« einen negativen Sinn. Im lateinischen Original bedeutet es »Aussendung«, aber in der jüdischen Erfahrung ist es synonym mit Proselytismus geworden, der mittelalterliche Zwangskonversionen und heutige Missionsbestrebungen wachruft.

Die Verwerfung des Proselytismus in dieser Studie und aller Bemühungen, den religiösen Glauben der Juden ändern zu wollen, trägt zur Beruhigung des jüdischen Dialogpartners über die christliche Aufrichtigkeit bei. Auch hilft sie bei der Überwindung einer selbstgerechten Haltung, die sich im Laufe von jahrhundertlangem Proselytismus und respektloser Behandlung entwickelt hat.

III. Die katholische Kirche und der Dialog

1 Eine der wichtigsten »Erneuerungen«, die sich heute in der katholischen Kirche abzeichnen, ist das positive Begehren des »Dialogs«, sowohl mit anderen christlichen Kirchen als auch mit den Verehrern des Gottes Abrahams (Juden und Muslimen), mit Anhängern der Weltreligionen und sogar in entsprechender Analogie mit Atheisten. Diese ursprünglich von Pionieren vorgetragene Absicht der Kirche wurde vom Zweiten Vatikanischen Konzil klar umrissen und von Paul VI. in seiner ersten Enzyklika *Ecclesiam Suam* (1964) als praktisches Programm vorgelegt. Dem folgten Studium und Aktivität, die jetzt ein fortgeschrittenes Stadium erreicht haben. Die Voraussetzungen für den beginnenden Dialog wurden des Näheren in *Nostra Aetate*, Nr. 4, und später in den »Richtlinien und Hinweisen«, vor allem in der Einleitung und im Paragraph I über den Dialog, mehr analytisch und auch praktisch dargelegt.⁹

2 Grundsätzliche Vorbedingungen für den Dialog sind Respekt und Bejahung des »anderen« in seiner unverletzlichen, menschlichen, realen, kulturellen, historischen, geistigen und religiösen Identität.

3 Bei der Entwicklung der Dialogmentalität von Christen sind bedeutende Beiträge jüdischer Denker (vor allem Martin Buber) entscheidend gewesen. Ihr beständiges Zurückgreifen auf die Bibel und die chassidische Spiritualität befähigte sie, Sinn und Bedeutung des Glaubens an den persönlichen Gott, den Schöpfer und Erlöser, von dem allein die Würde des menschlichen Subjekts und die Realität seiner ontologischen Beziehung zum »anderen«, zur Gemeinschaft und zu Gott ausgehen, zum Ausdruck zu bringen und zu vertiefen.

4 Diese Atmosphäre der Interpersonalität, die die hebräische Bibel durchdringt, vermindert sich keineswegs in den christlichen Teilen der Bibel. Sie wurde vielmehr weiterentwickelt und wurde universal, indem sie alle menschlichen Beziehungen in verpflichtenden Ausdrücken der Bruderschaft und des Dienstes beschreibt. Respekt für das Gewissen des anderen, vor allem wenn er schwach ist, der Wille seine Last zu tragen, das Bewusstsein, ihm verpflichtet zu sein, ihn in seiner existentiellen Gegebenheit zu bejahen, seinen tiefsten Wünschen zu begegnen, auf sein Bedürfnis nach Wachstum und Bestätigung einzugehen, all dies sind kategorische Imperative der neutestamentlichen Moral. Der Dialog wird dann zum Bestandteil der tatsächlichen Ordnung der täglichen Existenz und des Verhaltens.

5 Diese Imperative bergen offensichtlich jedoch auch das Bedürfnis nach Zeugnis und Mitteilung in sich, nicht nur abstrakt oder doktrinar, sondern ganz konkret, nicht in Form eines Diktats oder Eroberung, sondern als Antwort und Teilen, durch das Angebot, die Menschen durch existentielle Erfahrung des besonderen Beitrags der christlichen Existenz gewahr werden zu lassen. Das sollte ein Akt des Gehorsams gegenüber der neutestamentlichen

⁹ Das Wort Dialog hat mehrere Begriffs- und Bedeutungsstadien durchlaufen. Ein Vergleich der beiden Konzilsdokumente über das Judentum, die Erklärung »Nostra aetate«, Nr. 4, und die »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung Nostra Aetate, Nr. 4«, zeigen das anwachsende Verständnis für das Judentum und das jüdische Volk. Dr. Federicis Papier ist ein anderes Beispiel solch einer Entwicklung. Der Dialog als die Begegnung zweier Glaubensgemeinschaften besteht auf zwei Ebenen. Die eine davon ist die des theologischen Studiums, gegenseitigen Kennenlernens und der Beachtung des »Anderen« als ein »Du«. Die andere Ebene stellt ein schwierigeres, späteres Stadium dar, nämlich die Untersuchung des jüdischen und christlichen Zeugnisses im Universum an der Schwelle des 21. Jahrhunderts. Dies mag ein durchaus prophetischer Augenblick werden zu einem Wendepunkt, der einen transzendentalen Sinn auf die Dialogbeziehung wirft.

Aufforderung sein, »Seid allzeit bereit zur Antwort jedem gegenüber, der von euch Rechenschaft fordert über den Grund der Hoffnung, die in euch lebt. Aber tut das mit Sanftmut und Ehrfurcht und mit einem guten Gewissen« (1 Petr 15, 16).

6 Auf diese Art und Weise wird der Dialog heute zu einer der wichtigsten Verständigungsformen zwischen der Kirche und den heutigen Menschen. Es ist sogar autoritativ festgestellt worden, dass der Dialog die Verständigungsform par excellence in einer Gesellschaft Erwachsener ist. Somit stellt der Dialog keineswegs Verrat oder Verdunklung der wesentlichen Mission dar, die für die Kirche und das ganze Gottesvolk konstitutiv ist und die darin besteht, vor der Welt Zeugnis von der Glorie Gottes abzulegen und »seinen Namen zu heiligen«. Vielmehr besteht der Dialog neben anderen Mitteilungsformen in der Kirche, z. B. beständiger Selbstevangolisierung, Predigt, Katechese, seelsorgliche Tätigkeit (vgl. oben) und den Auftrag der Verkündigung im engsten Sinn, d. i. eine neue Gemeinschaft von Menschen heranzubilden, die Gott anbetet und verherrlicht, im Geist und in der Wahrheit. Aber das Wesentlichste des Dialogs besteht im Geben und Nehmen, im aufmerksamen Zuhören und vollem Antwortstehen, im tiefen Respekt und grossmütigem Anbieten; und all dies muss zuerst in der eigenen Existenz zum Ausdruck gebracht werden, ehe es in Worte gekleidet wird (s. oben). Dies findet offensichtlich in verschiedenen Stadien statt und entwickelt sich von einem »Auftauen« zu einer allmählichen Sympathiebeziehung, zu vertiefter gegenseitiger Kenntnis und zum Zusammenwirken für gemeinsame Zwecke und Ziele. Auf sozialem und internationalem Gebiet ergeben sich notwendigerweise viele praktische Fragen, die gut und übereinstimmend durch den Dialog gelöst werden können. Der gerade beginnende Weg wird sehr lang sein und wird Austausch und beständige Zusammenarbeit umfassen, in vollem Bewusstsein der Gegenseitigkeit und gegenseitigem Verständnis, »sharing«.

7 Wenn sich der Dialog aufrichtig entwickeln soll, dann muss er von beiden Seiten mit Selbstdisziplin durchgeführt werden. Man darf nicht der Versuchung zu Exklusivität, Imperialismus oder Isolationismus unterliegen. Ebenso bedarf es der Treue und Verpflichtung gegenüber dem eigenen religiösen Suchen. Jegliche Form des Relativismus und Synkretismus, die künstlich versuchte, unversöhnliche Elemente zu vereinen, muss vermieden werden. Ist die eigene geistige Identität und die des anderen garantiert, dann bedarf es der gegenseitigen Achtung und des Respekts (auch auf theologischem Gebiet) und der Überzeugung, dass aller Zuwachs und jede Verbesserung auf geistigem Gebiet auch eines gewissen Beitrags des anderen bedarf. Dabei kann es wohl geschehen, dass der Dialog mit dem anderen einem dazu verhilft, neue Dimensionen und Werte im eigenen Glauben zu entdecken, und dass man vor allem lernt, den eigenen Glauben in Demut und geistigem Gehorsam zu leben, indem man die »Werte entdeckt, die Gott unter die Menschen verteilt hat« (*Ad Gentes* 11).

8 Ein letztes schwieriges Problem wurde von Paul VI. in seiner Eröffnungsrede bei der Bischofssynode am 29. September 1974 herausgestellt: Wie kann man Respekt vor Personen und Kulturen und aufrichtigen Dialog mit ihnen ... mit der Universalität der der Kirche anvertrauten Mission vereinen?« Darüber werden uns möglicherweise Existenz und Erfahrung mehr sagen können und uns dazu verhelfen, eine aufrichtige und realistische Antwort zu finden. Die evangelische Botschaft zielt im Grunde genommen durchaus nicht darauf hin, etwas zu

zerstören, das in der religiösen Glaubenserfahrung anderer gültig ist. Das wird in verschiedenen Bildern der Bibel dargestellt, wie z. B. dem des Aufpfropfens. So gesehen handelt es sich nicht um eine Entfremdung oder Entpersonalisierung, sondern um eine neue Dimension, die alles Vorangegangene neu strukturiert. Ausserdem wird vom Christen eine Öffnung zur Umkehr und zum Wandel erwartet, während auch die Warnung zu beachten ist, dass man schwer voraussehen kann, auf welche Weise friedliche Begegnungen und Trennungen und Neuformungen ohne Triumphalismus stattfinden können, es sei denn in dem Bewusstsein, dass »Wer sein Leben retten will, der wird es verlieren, und wer es verliert, der wird es retten« (vgl. Mk 8, 35).

9 Die zentralen Erkenntnisse anderer Religionen können ihrerseits den Christen bereichern, indem sie ihm neue Ausdrucksmöglichkeiten bieten und die Entwicklung bisher verborgener Kräfte und Fähigkeiten ermöglichen. Dies kann um so mehr aus dem Kontakt mit der jüdischen Überlieferung geschehen, mit den Schätzen ihrer Exegese, ihrer Liturgie, ihrer Mystik und ihres religiösen und philosophischen Denkens.

10 Sofern all dies auf die Beziehungen von Christen zu anderen Religionen zutrifft, bezieht es sich ganz besonders auf die jüdische Religion, an die die Christen mit so vielen unzertrennlichen Banden gekettet sind und gekettet bleiben müssen. Das bedeutet, dass sich Christen mit dem Dialog in seiner Einmaligkeit und Beispielhaftigkeit auf eine neue Haltung einstellen, und ein wichtiger Teil davon ist, dazu bereit und fähig zu sein, Juden zuhören zu können, die über sich selbst und ihre Sicht der Wirklichkeit sprechen wollen; die Bereitschaft, sich belehren zu lassen und im Geist der Dankbarkeit zu lernen. Dabei vermeidet man auch den Schaden, sei es auch ungewollt, das Judentum verstehen zu wollen, indem man es durch eine Projektion auf eine nicht ursprüngliche Kategorie zu verstehen sucht.

Kommentar

von Rabbiner Léon Klenicki*/**

Wenngleich diese Studie kein offizielles Dokument der Kirche ist, so ist bedeutsam, dass es bei der Tagung mit anwesenden vatikanischen Sachverständigen gelesen und diskutiert worden ist. Die Studie ist von der katholischen Gemeinschaft gut aufgenommen worden. Kardinal Manning, Erzbischof von Los Angeles, hat kürzlich beispielsweise die Priester der Diözese aufgefordert, der jüdischen Gemeinde anlässlich von Rosh Hashana¹ folgendes Grusswort zu entbieten:

Mit unseren Empfindungen des Respekts und der Liebe dürfen wir ferner wiederum feststellen, dass Mission und Zeugnis für den Katholiken weder Proselytismus noch Kreuzung beinhalten. Diese Warnungen sind im März 1977 bekräftigt worden durch die Veröffentlichung der Darstellung von Venedig: »Mission und Zeugenschaft der Kirche«. Wir empfehlen dieses imposante Dokument in der Hoffnung, dass es Möglichkeiten eröffnet für sogar noch grössere Freundschaft zwischen unseren Gemeinschaften und

dass die Befürchtung des Proselytismus ein für allemal aus katholisch-jüdischen Beziehungen verbannt ist.

Es ist sehr zu hoffen, dass Dr. Federici Darstellung Meinungen einschliesst, »die den Wert seiner Behauptungen unterstreichen werden«, schliesslich Teil der offiziellen Texte des Zweiten Vatikanums über das Judentum werden, zusammen mit der Erklärung »Nostra Aetate«, Nr. 4 (1965), und den »Richtlinien und Hinweisen für die Durchführung der Konzilserklärung Nostra aetate Nr. 4« (1975). Ein historisches Dokument: es bedeutet für das christlich-jüdische Verhältnis einen Schritt voran. Dr. Federici befasst sich mit verschiedenen theologischen Begriffen: Bund, Mission, Zeugnisablegen und Proselytismus mit Feingefühl für Aufrichtigkeit, Hingabe und tiefem Respekt für das Judentum. Sein von dieser Grundlage ausgehendes Verständnis für theologische Fragen, seit Jahrhunderten Quelle jüdisch-katholischer Konfrontation, spiegelt einen neuen Geist wider . . . , der beim II. Vatikanum begann. Seine Studie ist zum Teil – soweit sie das Judentum und das Jüdische Volk betrifft – eine freimütige »bona fide«-Untersuchung zentraler Gedanken des Christentums. Der Verfasser unterscheidet klar und sehr genau zwischen Mission – dem inneren geistigen Schwung religiösen Einsatzes – und Proselytismus – dem aggressiven Versuch, andere zu bekehren. Der katholische Glaube hat eine Mission, die Bezeugung seiner Wahrheit und seiner Bedeutung für die Welt, eine Mission, die kein religiöser Mensch, besonders kein Jude, leugnen kann. Anfechtbar war mangelnde Anerkennung der bezeugenden Mission anderer religiöser Gruppen, und die Proselytenbewegung, die aus der triumphalistischen Interpretation der Mission entstand: Dies war die Wirklichkeit der jüdisch-katholischen Begegnung seit 2000 Jahren.

Dr. Federici spricht zwar von der auf die Kirche bezüglichen Belehrung, so wie die beiden sich auf das Judentum beziehenden Konzilsdokumente dies tun. Hingegen verdammt er kategorisch – was in jenen Dokumenten nicht geschah – den Proselytismus gegenüber den Juden oder jede andere Aktivität, die dem jüdischen Volk oder dem jüdischen Glauben schaden könnte. Seine Worte sind ein freimütiger Beitrag zur endgültigen Klärung der Dialog-Beziehung. Die Studie ist auch ein Zeichen eines neuen Dialogstadiums. Die Untersuchung grundlegender religiöser Begriffe seit der traurigen Erfahrung mittelalterlicher Disputation ist ein schöpferischer Schritt in dem Prozess, um die Bedeutung und geistige Dimension der Beziehung zu vertiefen. Die Konfrontationsperiode ist so gut wie vorbei. Die Entdeckung, dass der »Andere« nicht ein Objekt ist, sondern ein »Du«, ist ein historischer Augenblick. Dr. Federici anerkennt den Juden als ein »Du«, ein in seinem Papier bestätigter Einfluss Bubers, ein »Du« mit einer Mission und einem Zeugnis. Im Gegensatz zu einigen Kirchenvätern und mittelalterlichen Denkern stellt der Verfasser fest, dass das Judentum eine Mission hat, dass sein Zeugnisgeben durch das Kommen des Christentums nicht abgeschafft ist.

Laut Federici fordert der Dialog »Respekt für den Anderen und Annahme des Anderen in seiner menschlichen, wirklichen, kulturellen, historischen, geistigen und religiösen Identität«. Die Zurückweisung von Proselytismus und Anerkennung der Mission Israels sind notwendige Schritte hin zu solch einer Realität von Respekt für den Anderen und Annahme des Anderen. Nach Jahrhunderten

* Rabbiner Klenicki ist Direktor der Abteilung für Jüdisch-Katholische Beziehungen der Anti-Defamation League von B'nai B'rith, New York, und Mitherausgeber von »Face to Face«.

** s. o. S. 3, Anm. ***, ibid. p. 24.

¹ Zum jüdischen Neujahrsfest, 12. 9. 1977.

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

² Jorge Mejia, Generalsekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, zuvor Sekretär der Abt. für Ökumenismus der latein-amerikanischen Bischofskonferenz (CELAAM), in: »Criterio«, 12. Mai 1977. (Anm. d. Red. »Face to Face«).

ten von Konfrontation ist Misstrauen eine geschichtliche Realität für die jüdische Haltung zum Dialog. Die starke Position Federicis wird dabei helfen, dies zu überwinden. Die Studie ist eine Einladung an beide Gemeinschaften zur Überwindung von Selbstgerechtigkeit und um sich in ein neues Stadium jüdisch-katholischer Beziehung zu begeben, zu gemeinsamem systematischem Nachdenken, um Gottes Willen zu verstehen und die jüdische und katholische Präsenz in der Welt. Solch ein gemeinsames Unternehmen beinhaltet keine Form von Synkretismus, sondern vielmehr ein gemeinsames Verlangen. Ein Verlangen, um die Welt und die menschliche Geschichte zu verstehen

im Rahmen der eigenen Verpflichtung und des jeweiligen Erbes und dessen Sendung. Die Darstellung ist ein katholisches Dokument, von einem katholischen Gelehrten geschrieben und für die Aufmerksamkeit der katholischen Gemeinschaft bestimmt. Es ist auch ein Dokument von besonderem Interesse für die Juden, Teilhaber der Dialog-Beziehung. Die ergänzenden Anmerkungen stellen eine jüdische Lesart »des Dokumentes dar«, sie sind kein Versuch zur Korrektur, sondern nur eine Reaktion auf Gedanken und Begriffe, deren neues Verständnis den Verlauf des jüdisch-katholischen Verhältnisses schliesslich ändern werden.

2 Die katholische Meinung und die päpstliche Judenpolitik der Jahre 1555 bis 1593 von Kenneth R. Stow*

Ein Buchbericht von Professor Dr. Friedhelm Jürgensmeier, Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz

Bei einer Audienz im Oktober 1966 begrüßte Papst Johannes XXIII. eine grössere Gruppe amerikanischer Juden mit den Worten: »Son io, Giuseppe, il fratello vostro!« Er nannte sich Bruder jenes Volkes, das den Christen jahrhundertlang als das Gottesmörder-Volk galt, von Gott zur Strafe zerstreut und zur Knechtschaft verurteilt. Bruder jenes Volkes wollte er sein, für das seine Kirche in der Karfreitagsliturgie betete: »Oremus pro perfidis Judaeis«. Seiner Anordnung war es zu verdanken, dass das kränkende »Lasset uns beten für die treulosen Juden« aus der katholischen Liturgie schwand², und auf ihn geht letztlich zurück, dass das II. Vatikanische Konzil in der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« 1966 in bezug auf die Juden das offiziell korrigierte, was Christen über Jahrhunderte hinweg von ihnen gedacht und über sie gesagt haben.

Seit den Ereignissen der sechziger Jahre haben Katholiken und Juden zu einem neuen Verhältnis gefunden. Beide sprechen miteinander, beide respektieren sich, beide verzichten auf gehässige Polemik und auf billige Proselytenmacherei.

Wie ganz anders es im Verlaufe der christlich-jüdischen Geschichte sein konnte, lässt der jüdische Historiker und Lektor an der Universität von Haifa, Kenneth R. Stow, in seiner jüngst veröffentlichten Untersuchung über »die katholische Meinung und die päpstliche Judenpolitik der Jahre von 1555 bis 1593« erkennen. Stow wählte für seine Forschung einen Zeitabschnitt, der erheblich zur Verschlechterung des christlich-jüdischen Verhältnisses beitrug.

Das Materialobjekt von Verf. sind einmal die zahlreichen päpstlichen Juden-Gesetze der 2. Hälfte des 16. Jhs., angefangen mit der Bulle »Cum nimis« des Carafa-Papstes Paul IV. vom 17. Juli 1555, und zum andern das 1558 in Venedig erschienene Handbuch für Richter des Rechtsgelehrten Marquardus de Susannis, *De Judaeis et aliis Infidelibus*, in dem annähernd 150 Gesetze und Canones und etwa 400 Kommentare von

rund 100 verschiedenen Kommentatoren gesammelt sind. Verf. stellt beide Quellengattungen ausführlich vor, er beschreibt und analysiert sie (S. 3—192). Dabei vermittelt er wichtige und zum Teil neue Erkenntnisse. Deutlich arbeitet er das Neue und für die Juden so Schockierende der Bulle »Cum nimis« heraus, die von 1555 ab für lange Zeit den Status der Juden und ihre Behandlung im Kirchenstaat festlegte. Diese neue päpstliche Judenpolitik löste eine lange geübte Praxis ab. Waren bis dahin im Kirchenstaat der päpstliche Judenschutz und die den Juden gewährte relative Freiheit so gross, dass der Staat während des gesamten Mittelalters immer wieder bevorzugtes Einwanderungsgebiet verfolgter oder gefährdeter Jüdengruppen war, so änderte sich jetzt das Bild. Durch strenge Gesetze gerieten die Juden im Kirchenstaat in arge Bedrängnis.

Sie fanden sich plötzlich in Ghettos gesperrt. Zur bewussten Isolation kamen weitere harte Bestimmungen: bestimmte Kleidervorschriften, entehrende Eigentums- und Handelsbeschränkungen, ein verschärftes Verbot ehrender Berufe, Ämter und Würden. Hatten sie schon bisher als »treulose Juden« keine Rechte, so wurden jetzt auch die ihnen bislang gewährten Privilegien genommen. Die Judenpolitik Paul IV. war nicht kurze Episode. Sie blieb Programm auch unter seinen Nachfolgern, die mehr oder weniger streng an »Cum nimis« festhielten. Von Pius IV. und Sixtus V. gemachte Zugeständnisse und Erleichterungen wurden bald wieder aufgehoben. Pius V. errichtete sogar eine zentrale Kontrollinstanz, die auf die genaue Einhaltung der Vorschriften und Beschränkungen zu achten hatte. Unter ihm und unter Klemens VIII. kommt es überdies zur zwangsweisen Konzentrierung der Juden des Kirchenstaates auf die Städte Rom, Ancona und Avignon.

Das jüdische religiöse Schrifttum der Juden, vor allem der Talmud, wird unterdrückt. Bald müssen die Juden jeden Samstag eine christliche Predigt hören, damit sie das Christentum besser kennenlernen und so den Weg ins Christentum finden. Ein eigens eingerichtetes »domus catechumenorum« soll die Konversionen noch fördern. Hat ein Jude zum Christentum gefunden und sich taufen lassen, gelangt er in die gleichen Rechte und Würden wie jeder andere Christ (S. 110).

Die zuletzt gemachten Bemerkungen führen nahe an das objectum formale von Verf. heran und an das Ziel, das er seiner Untersuchung gestellt hat. Er will nicht

* Kenneth R. Stow: *Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555–1593*, S. u. S. 152.

¹ S. in: Päpstliche Unterweisung über die Juden von J. M. Oesterreicher in FR XIII/Juni 1961, S. 8.

² Vgl. Johannes XXIII. und die Juden von P. Démann, in FR XII, Nr. 45/48, S. 4 ff.; s. o. Anm. 1. (Anm. d. Red. d. FR).

so sehr wissen, *was* von den Päpsten des 16. Jhs. seit Paul IV. in bezug auf die Juden erlassen wurde, ihm geht es vor allem darum, *warum* es zu verschärften Judengesetzen kam bzw. zu eruierten, welche Ziele die Päpste mit ihrer Politik verfolgten. Um Antwort auf diese Fragen zu finden, zieht er vor allem noch »De Judaeis« von Marquardus de Susannis heran, das seiner Meinung nach nicht zufällig fast gleichzeitig mit »Cum nimis« erschien. Das Handbuch, geschrieben von einem Juristen, der in familiären und freundschaftlichen Verbindungen zu Paul IV. stand, ist ihm aus mehreren Gründen nützlich. Einmal bietet es auf Grund der Fülle des dargebotenen Stoffes wie wenig andere Publikationen die Möglichkeit, die mittelalterliche Juden-Gesetzgebung gut kennenzulernen. Da de Susannis trotz seines grundsätzlich legalistischen und korrekten Vorgehens das polemisch-missionarische Element (S. 64) nicht ausser acht lässt und zudem oft bemüht ist, auch die theologischen Grundlagen für die rechtlichen Bestimmungen zu nennen (S. 91), bietet er nach Meinung von Stow gute Einblicke in die allgemeine Meinung seiner Zeit und Gesellschaft über die Juden.

In de Susannis finden Verf. bestätigt, dass mit Paul IV. und seiner von der Gegenreformation bzw. der katholischen Restauration geprägten Zeit eine grundsätzlich neue päpstliche Judenpolitik beginnt. Diese ist hart und repressiv. Verf. fragt weiter nach den Gründen dieser Politik und kommt zu der klaren und mehrfach wiederholten Aussage, die Motivation der Päpste für ihre Politik sei ein unbedingter Bekehrungswille. Durch Strenge und durch Disziplin solle eine Judenbekehrung en masse erzielt werden (S. 28 u. passim). Gegen ein solches Ziel sprechen seiner Meinung nach weder die blutige Verfolgung der Marranos in Ancona, noch die Judenvertreibungen unter Pius V. und Klemens VIII., noch das diesbezügliche Schweigen der zeitgenössischen jüdischen Literatur. Den unbedingten Bekehrungswillen sieht Stow in seinen Quellen oftmals bestätigt. Dieser Wille setze sich deutlich ab von dem Bekehrungswunsch der früheren Päpste. Nicht nur durch die angewandten Mittel, die früher eher milde, jetzt aber streng waren. Die mittelalterlichen Päpste seien den Juden gegenüber tolerant gewesen, solange diese sich an die ihnen gegebenen Vorschriften gehalten hätten. Oft genug seien die Juden von den Päpsten sogar gegen ungerechte Angriffe in Schutz genommen worden. Schutz und Toleranz seien nicht an die Bekehrung gebunden gewesen. Die Juden erhielten, da sie als das »Volk der Gottesmörder, verantwortlich für den Kreuzestod Jesu Christi« als rechtlos angesehen wurden, Toleranz, Schutz und Privilegien, *bis* sie sich bekehrten. Die Bekehrung brauchte nicht sogleich zu erfolgen, sie konnte sogar bis in die Endzeit abgewartet werden, da die Verheissung des Herrn für diese Zeit die endgültige Bekehrung »seines Volkes« ja vorausverkündet hatte.

Diese Haltung änderte sich nach Verf. mit dem Regierungsantritt Paul IV. schlagartig. Ziel und Mittel wurden anders. Die Juden wurden nicht vertrieben, sondern toleriert, *damit* sie sich bekehren. Das soll nicht durch Milde erzielt werden, sondern durch Strenge. Das »ad hoc, ut« betont Stow immer wieder. Er weist es an vielen Stellen nach und glaubt sogar zu einer neuen Umschreibung der päpstlichen Politik jener Zeit zu kommen, er spricht von einer »Re-definition« (S. XII).

Solange Verf. bei diesen Aussagen bleibt, die nicht einmal so ganz Neues verkünden, können sie im Grunde unwidersprochen bleiben. Im Zuge der katholischen Reform und der gegenreformatorischen Strömung kommt es auf vielen Gebieten zu strengeren Vorschriften und Gesetzen. Die Katholiken selbst bekamen die 1542 als Kardinalskommission eingesetzte Inquisition als Überwachungsinstanz für die Reinerhaltung des Glaubens zu spüren. Der harte Carafa-Papst Paul IV. verschonte nicht einmal tadellose Kirchenmänner vor diesem seinem Lieblingsinstrument, z. B. die Kardinäle R. Pole und G. Morone. Sein »Index der verbotenen Bücher« zeigte ähnliche Masslosigkeit. Re-Aktionen wie z. B. die Gegen-Reformation, die katholische Re-stauration usw. zeigen nicht selten gewisse diktatorische Züge. Wenn also selbst Katholiken darunter zu leiden hatten, dann kaum wunder, dass es auch die Juden im Kirchenstaat hart treffen musste.

Harte Disziplin, *damit* die Juden sich bekehren, kann durchaus als Programm der damaligen Päpste angesehen werden. Kritisch wird es allerdings, wenn Verf. nach den Gründen, den Ursachen dieses »*damit*« fragt und auch zu Antworten findet. Nach einer langen »eschatologischen Spekulation« (S. 225—277) nennt er sie. Die Lösung sieht er in einer »Millennismus-Spekulation«, im Endzeit-Gedanke. Die Päpste drängten seiner Meinung nach auf die Bekehrung, damit die endgültige Ordnung hergestellt werde, die Ordnung vom »einen Hirten und der einen Herde«, und zwar als qualifizierte Ordnung, die den endgültigen Beweis von der Richtigkeit der katholischen Lehre erbringt (S. 277).

Die aggressive Konversionspolitik Pauls IV. und seiner Nachfolger ist also im Grunde nicht gegen die Juden gerichtet — sobald sie sich bekehren, sind sie frei —, sie ist vielmehr Instrument, um letztendlich die Richtigkeit der katholischen Lehre beweisen zu können.

In dieser Spekulation liegt m. E. die Schwäche der sonst guten und interessanten Arbeit von Stow. Solche »Endzeit-Begründungen« sind im 16. Jh. weder bei den Politikern noch bei den Päpsten zu finden. Der richtige Kern dieser Überlegungen dürfte wohl darin liegen, dass die heilsgeschichtliche Bedeutung des jüdischen Volkes auch damals nicht übersehen wurde.

Stow ist zu danken für die nüchterne und nicht polemische Art seiner Darstellung. Er hat einen beachtlichen Beitrag geleistet zum jüdisch-christlichen Gespräch.

Jules Isaak, seit 1897 Freund von Charles Péguy, aus: »Offener Brief von Charles Péguy an André Spire« über die feierliche Begehung des Karfreitags!:

»Es sind nicht . . . die Juden, die Jesus Christus gekreuzigt haben, sondern unser aller Sünden, und die Juden, die nur Werkzeug gewesen sind, nehmen wie alle anderen an der Quelle der Gnade teil . . . Und ich werde alle meine Gedanken sagen«, schrieb er während der letzten Stunden seines Schriftstellerlebens (Vorabend der Mobilisierung von 1914), »denn ich werde sagen:

Wenn Gott in seiner Kirche richtig gedient wird – (es geschieht mit Genauigkeit, doch mit einer mageren Genauigkeit) –, müsste er sich vielleicht nicht daran erinnern, wenn er eine Gnade des Gedankens verleihen will, dass noch immer das Volk seiner ersten Diener besteht und dass er es immer noch in seiner Hand hat . . .«

Jules Isaac in »Jesus und Israel«, Wien–Zürich 1968. Hans Deutsche Verlag, S. 305.

3 Jüdische und christliche Exilserfahrungen und Exiltheologien

Deutung des nachbiblischen Judentums aus christlich-theologischer Sicht*

Von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern

Die christlichen Kirchen haben grosse Mühe, das nachchristliche Judentum, also das Judentum der Zeit nach der Zerstörung des jerusalemitischen Tempels (70 n. Chr.), theologisch zu deuten. Zwar werden kaum mehr offiziell oder offiziös jene alten Apologetismen vorgebracht, wonach der zerstörte Jerusalemer Tempel und die in alle Winde zerstreuten Juden ein Beweis für das von Gott verworfene Judentum sei (vgl. dazu Joh 9, 2 f.). Zumindest im europäischen, amerikanischen und israelischen Bereich wird dem Judentum zunehmend wieder der Rang einer eigenständigen, partnerschaftlich zur Kirche stehenden Grösse zuerkannt¹. Einschlussweise bedeutet das auch: Die Zerstörung des Tempels und die Exilierung und Dezimierung der Juden ist kein Beweis für das Verworfensein der Juden. Diese Überzeugung ist leider erst nach dem Zweiten Weltkrieg zum deutlichen kirchlich-theologischen Postulat geworden. Es wirkt wie ein schauriger Irrsinn, wenn Kirchenführer noch in der NS-Zeit die Massenvernichtung von Juden zutiefst bedauerten, dann aber beruhigend beifügten, es sei eben auch ein Verhängnis gegen die Juden am Werk, seitdem diese Christus abgelehnt hätten².

Halten wir uns nicht bei Vergangenen auf! Auch wenn sich die Kirchen um eine positive, dialogische Judentumstheologie bemühen, fällt ihnen für die Zeit nach 70 n. Chr. nicht viel Überzeugendes ein. Die schwächsten und vagsten Sätze der sonst hervorragenden »Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzils-erklärung »Nostra aetate, Nr. 4« vom Januar 1975 lauten:

»Die Geschichte des Judentums geht nicht mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende. Und in ihrem weiteren Verlauf hat sich eine religiöse Tradition entwickelt, deren Ausgestaltung jedenfalls reich an religiösen Werten ist, wenn sie auch, wie wir glauben, nach Christus eine zutiefst verschiedene Bedeutung hat.«³

Es wäre albern, der Kirche einen pauschalen Vorwurf deswegen zu machen, weil sie nicht sagen kann, worin die »zutiefst verschiedene Bedeutung« der jüdischen Geschichte

seit 70 n. Chr. besteht. Ungefähr seit damals ist das Judentum eine Konkurrenzgrösse zur Kirche. Auf ekklesiologischer und pastoraler Ebene wurde man bis heute damit nie ganz fertig. Nicht nur der alles entscheidende Christusglaube warf nun Schatten auf die zerstreute und abseits zu stehen scheinende Judenheit. Auch die Tatsache, dass die Kirche von Christus keinen Schlüssel zur Deutung der jüdischen Geschichte erhielt, schaffte Voraussetzungen für wirre Spekulationen, gruppenpsychologische Mechanismen und Aktionen, die dem Judentum und auch der Kirche nicht gut bekamen.

Bei näherem Zusehen wird niemand bestreiten können, dass viele alt- und neutestamentliche Verse und Abschnitte eine solide Grundlage zum Aufbau einer *christlichen Exiltheologie* ergeben könnten. Biblische Erörterungen genügen aber für sich allein zur Verdeutlichung des jüdisch-christlichen Spannungsfeldes noch nicht. Besonders der nähere Umkreis des Neuen Testaments, das Frühjudentum und das rabbinische Judentum, müssen mit in die Diskussion genommen werden. Das Judentum ist ja nicht nur das Volk der *Bibel*, sondern auch das Volk mit einer vielschichtigen, geistig-religiösen Autorität fordernden *mündlichen Tradition*. Letztere erreichte in frühjüdischer und besonders rabbinischer Zeit ihren ersten grossen Höhepunkt. Die im mischnisch-talmudischen Schrifttum greifbare rabbinische Tradition blieb auch für spätere überlieferungstreue jüdische Generationen normgebend. Eine christliche Exiltheologie kann nur das Ergebnis eines – freilich nur unvollkommen und unvollständig durchführbaren – Gesprächs mit der alt- und neutestamentlichen Bibel und der jüdischen Tradition sein. In der Vergangenheit hat sich gezeigt, dass bestimmte christliche Theologien (Erwählungstheologien, Volk-Gottes-Theologien, Geschichtstheologien etc.) auf jüdische Erfahrungen und Aussagen angewiesen sind. Wurde keine Rücksicht auf das Judentum genommen, entpuppten sich solche Theologien bald als zweifelhafte Ideologien.

Um eine in der Offenbarung und der jüdisch-christlichen Tradition begründete christliche Exiltheologie skizzieren zu können, sind zunächst einige begriffsinhaltliche Klärungen notwendig (1). Dann sollen apokalyptische Ansätze aus frühjüdischer Zeit und aus der neutestamentlichen Johannesapokalypse erwogen werden (2). Ein weiteres Kapitel dient der Darstellung rabbinischer Exilserfahrungen und -theologien (3). Schliesslich sollen die jüdischen Exilserfahrungen und -theologien in einen christlich-theologischen Kontext gestellt werden (4).

1. Begriffsinhalte

Für soziographische Auskünfte, wo, warum und wie überall in der Welt Juden gelebt haben und noch leben, steht der Begriff (jüdische) *Diaspora* zur Verfügung. Demgegenüber sind die hebräischen Begriffe galût/gôlah, šebi/šebût (Verbannung, Gefangenschaft, Exil, Exilierung) und šibûd (Knechtschaft, Unterdrückung; rabbinisch) primär theo-

* Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Patmos Verlags. Der vorliegende Artikel ist dem im Patmos Verlag erschienenen Buch entnommen: »Exil – Diaspora – Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen.« Herausgegeben von Rudolf Mosis; mit Beiträgen von Alexander Altmann, Friedrich Heer, Rudolf Mosis, Shemaryahu Talmon und Clemens Thoma, S. u. S. 128.

¹ Vgl. Helga Croner (Hg.), *Stepping Stones to further Jewish-Christian Relations*, an unabridged collection of Christian Documents, London 1977 (S. u. S. 154).

² Momentan nimmt sich vor allem die in den USA nachhaltig wirkende »Holocaust«-Theologie der Aufarbeitung der Greuel gegen die Juden in nationalsozialistischer Zeit und der damit zusammenhängenden christlichen Ideologien und Irrwege an. Diese Holocaust-Theologie wird von Juden und Christen gemeinsam vertreten. Vgl. Eva Fleischner (Hg.), *Auschwitz: Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1977 (S. u. S. 117).

³ Der Wortlaut dieser Vatikanischen Erklärung (mit einem Kurzkommentar) findet sich u. a. im FR XXVI/1974, 3–7. Vgl. auch Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache: 10. 1. 1975, 1f.

logische Begriffe. Sie alle (samt ihren zugeordneten Verben und entsprechenden Derivaten) haben in der jüdischen Traditionsliteratur ungefähr die gleiche Bedeutung, wobei der Begriff galût (Galut) vorherrschend ist.

»Galut bedeutet, dass sich das Judentum dem eigentlichen Lebensgeist der ... »Weltvölker« gegenüber als Fremdling fühlt und dass es diesen Zustand freiwillig auf Grund seines Erwählungs- und Sendungsbewusstseins auf sich nahm. Galut bedeutet aber auch, dass die momentane Heimat nur eine Station auf der Wanderschaft des jüdischen Volkes ist, während die wirkliche geistige Heimat das »Land Israel« bleibt, zusammen mit allen Verheissungen, die mit diesem Lande im jüdischen Traditionsbewusstsein verbunden sind⁴.«

Galut bezeichnet also nicht nur objektiv-harte politisch-soziologisch-religiöse Gegebenheiten, sondern auch noch seelische Gestimmtheiten, die sich um so leidvoller und unausgeglichener äussern, je mehr sich die betroffenen Juden ihrer (schriftlichen und mündlichen) Offenbarungstradition verpflichtet wissen. Viele theologische (heils-geschichtliche und existentielle) Aussagen der jüdischen Tradition tragen deshalb entweder eine grell-utopische oder tiefdunkel-pessimistische Tönung in sich. Man darf die Emotionalität und Unausgeglichenheit der jüdischen Galut-Theorien nicht von einem angeblich sicheren christlichen Abstand aus negativ werten. Man hat vielmehr davon auszugehen, dass sie Ausdrücke jüdischer Identität sind, die ja weder rational noch systematisch ganz einzufangen ist, weil sie neu und immer speziell innerhalb der Geschichte des Volkes Gottes aufscheint. Aus diesen subjektiven und gruppenspezifischen Inhalten des jüdischen Galut-Begriffs ergibt sich auch sein weit verzweigter Geltungsbereich. Schon in frühjüdischer und erst recht in rabbinischer Zeit war es im Judentum eine Selbstverständlichkeit, dass man auch in der Heimat exiliert, verbannt sein konnte: wenn man in Not und Isolierung war oder wenn man unter Verfolgung und Krieg zu leiden hatte. In biblisch-frühjüdischer und rabbinischer Zeit wehrte sich das Judentum immer wieder vehement gegen griechisch-analytische Einteilungen und Aufteilungen der Lebensbereiche und Verantwortlichkeiten. In frühjüdischer und rabbinischer Zeit ist der Exilsbegriff fast immer (Ausnahmen finden sich höchstens bei hellenistisch denkenden Juden) im theologisch mehrschichtigen und situationsbezogenen Ursinn gemeint, kaum nur im abgeschwächt-übertragenen Sinn.

2. Jüdische und christliche apokalyptische Ansätze

2.1. Zentrales Anliegen: Weiterexistenz des Volkes Gottes
In der zwischentestamentlichen Zeit fanden erregte und bedeutsame innerjüdisch-theologische Auseinandersetzungen statt. Ihr Widerhall ist im Neuen Testament deutlich zu hören. Die Qumranschriften, die sogenannten Pseudepigraphen, apologetische und religionsgesetzliche Traktate, apokalyptische Droh- und Trostschriften sowie die Geschichtswerke dieser Zeit suchten besonders auf folgende Fragen Antworten zu geben: Ist der Jerusalemer Tempelkult wegen der seleukidischen, hasmonäischen und römischen Eingriffe und wegen hellenisierender und mit der Besatzungsmacht kollaborierender Priester noch gottgefällig, oder ist er entweiht und gottmissfällig? Sind die nichtjüdischen Völker zum endgültigen Verderben bestimmt, oder werden sie sich (mindestens in ihrer Mehr-

heit) mit Israel zum Preis Gottes assoziieren? Sind Ehen mit Nichtjuden gestattet, oder sind sie Unzucht? Hat man mit der baldigst hereinbrechenden Herrschaft Gottes zu rechnen, oder soll man eine dem Willen des offenbarenden Gottes gemässe Lebensgestaltung erstreben, ohne sich in erregte Bereitschaft für die kommende Herrschaft Gottes zu begeben? Ist der Leidenzustand der Gerechten nur zu beklagen, oder birgt er auch Heil in sich? Fasst man diese und ähnliche Fragen und die im frühjüdischen Schrifttum gegebenen Antworten zusammen, dann kommt man etwa zu folgendem Ergebnis: Die frühjüdischen Schriften sind in erster Linie Ausdruck eines zähen jüdischen Ringens um das geistig-religiöse (teilweise auch physische) Überleben des Volkes Gottes in einer Zeit schwerster Attacken und raffiniertester Verführungskünste seitens der seleukidischen, ptolemäischen und römischen Machthellenisten und deren jüdischen Sympathisanten und Handlanger. Damit sind sie Zeugnisse jüdischer Volk-Gottes-Theologie⁵. Die Fragen nach dem Wie der Weiterexistenz des Volkes Gottes angesichts radikaler Bedrohungen bildete die heimliche »Mitte« aller Auseinandersetzungen zwischen den frühjüdischen Gruppen und Zirkeln.

Im palästinensischen Raum, in dem die wichtigsten theologischen Auseinandersetzungen stattfanden⁶, zeigte sich die Volk-Gottes-Theologie kaum in der Form von Kontroversen. Die jüdischen Lehrer, Weisen, Droh- und Trostprediger und die Volksführer Palästinas gaben ihrer Überzeugung vom Wert, der Wichtigkeit und der akuten Gefährdung des Volkes vielmehr mit Vorliebe mittels metaphorisch-mythischer Bilder Ausdruck. Dabei verliefen die wichtigsten Auseinandersetzungslinien zwischen apokalyptischem und nicht-apokalyptischem Volk-Gottes-Verständnis. Im folgenden werden drei apokalyptische Abschnitte etwas näher angeschaut, in denen das Volk Gottes als Frau dargestellt ist. Dies ist deswegen günstig, weil diese Metapher in frühjüdischer (inklusive neutestamentlicher) Zeit sehr beliebt war und weil in ihr auch Galut-Theologien mitschwingen.

2.2. Die Frau als Bild des bedrängten und verbannten Volk Gottes

2.2.1. In der *Hymnenrolle von Qumran, 1 QH III, 7b-18*, ist von zwei Frauen die Rede, die von überstarken Geburtswehen heimgesucht sind. Dass es sich um eine metaphorische Schilderung handelt, sieht man schon daraus, dass sich der Beter von Qumran mit der ersten Frau identifiziert^{6a}.

⁵ Vgl. Clemens Thoma, Das jüdische Volk-Gottes-Verständnis zur Zeit Jesu, in ders.: Judentum und Kirche: Volk Gottes, Theol. Ber. 3, Einsiedeln 1974, 93–117 [S. FR XXV/1973, 160].

⁶ Vgl. Martin Hengel, Juden, Griechen und Barbaren, SBS 76, Stuttgart 1976; ders.: Der Sohn Gottes, Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte, Tübingen 1977. Hengel wendet sich mit Recht gegen Überbewertung ausserpalästinensischer Einflüsse auf das werdende Christentum.

^{6a} »Ich war in Not wie eine Frau, die ihren Erstgeborenen gebären soll. Schnell kommen ihre Wehen ... Denn unter Krampfwellen des Todes wird sie einen Männlichen gebären, und in den Wehen der Unterwelt bricht aus dem Schoß der Schwangeren ein Wunder von einem Ratgeber mit seiner Heldenkraft hervor. Ein Mann entrinnt den Krampfwellen. In der Schwangeren beschleunigen sich alle Krampfwellen, und rasender Schmerz ist bei ihrer (mask. plur.) Geburt, und Beben packt sie, die mit ihnen schwanger sind ...« (1 QH III, 7b–11).

Ab Zeile 12–18 ist von einer zweiten Schwangeren die Rede, die von noch unerhörteren Gebärgen überfallen wird. Ihre Leibesfrucht ist aber kein Mensch, sondern eine Otter bzw. eine Fehlgeburt, ein Nichts, ein Wahn, der Untergang. Eine Fehlgeburt ist schon im Alten Testament das schaurige Symbol für menschliche Frevelhaftigkeit und Gottes Fluch (vgl. Jes 59, 5; Ps 58, 9). Die qumranischen Formulierungen erregen noch stärkeres Grauen als die alttestamentlichen.

⁴ Kurt Schubert, Geschichte der Juden in der frühen Diaspora mit besonderer Berücksichtigung der Zeit von 70–500, in: Franz Böhm / Walter Gottschalk, Judentum, Schicksal, Wesen und Gegenwart, Bd. 1, Wiesbaden 1965, 96–120, zit. 97 f.

Die Deutung der beiden gebärenden Frauen ist umstritten⁷. Die Zitierung von Jes 9, 6 in Zeile 10 («ein Wunder von einem Ratgeber mit seiner Heldenkraft») könnte eine messianische Interpretation des Kindes der ersten Frau begünstigen. Qumran scheint jedoch eine Abschwächung der damals messianisch verstandenen Jesajastelle vorgenommen zu haben. Das Kind der qumranischen Hymnenrolle trägt weder einen Amtsnamen (Messias, Menschensohn, Prophet etc.) noch einen Eigennamen. Die zweite Frau wird als Antitypus zur ersten Frau geschildert. Auch sie wird nicht eindeutig dechiffriert. Sie ist nicht die Teufelsmutter und auch nicht die Mutter des Anti-Messias. Ihre »Otter« ist nicht der Teufel und nicht der Anti-Messias. Sie ist keine imperialistische Machtträgerin, sondern sie muss grösste Qualen erdulden und landet schliesslich im ausweglosen Verderben.

Für die nähere Deutung der beiden Frauen ist zunächst die Charakterisierung der Nachkommenschaft der zweiten Frau, die »Otter«, wichtig. Diese »Otter« wird als eine Vielzahl von Menschen verschiedenen Standes, die in die Fangstricke des Unheils geraten sind, gedeutet (III, 12–17). Es werden »die im Staube Wohnenden« (III, 13) und »ihre Weisen« (III, 14) genannt. Ebenso gibt es »Taten« und »Geister« (plur.) der »Otter« (III, 17.18). Unter der »Otter« sind also Anhänger der Nichtigkeit oder des Irrwahns zu verstehen. Unter grössten Leiden geraten sie immer schneller in den Sog des endgültigen Verderbens, des Abgrunds und der Urfluten (III, 15.16). Aus den Öffnungen der Unterwelt werden »Pfeile der Grube« gegen sie geschleudert (III, 16). Dass auch mit der ersten Frau eine Gemeinde, und zwar die Qumrangemeinde, gemeint ist, ergibt sich u. a. aus den mit ihr im Zusammenhang stehenden Pluralformen (III, 11) und aus der ausdrücklichen Identifizierung des Beters mit ihr (III, 7). Wie eine kreissende und gebärende Frau hofft die Qumran-Gemeinde trotz höchster Not auf Rettung und Rechtfertigung seitens des sie erwählenden Gottes Israel. Die zweite Frau ist dementsprechend ein Bild für das ausserqumranische Judentum. Auch dieses hat grösste Bedrängnisse zu erdulden. Sie sind noch weit schwerer und tragischer, weil sie nicht zur Rettung, sondern zum totalen Verderben führen. Die Qumran-Gemeinde betrachtet die aussenstehenden Juden als Abgefallene und Frevler. Sie weiss, dass sie selbst trotz ihrer grossen Bedrängnisse zu beglückwünschen ist. Im Gegensatz zu den Leiden der nicht-qumranischen jüdischen Gruppen, an deren Ende der Tod steht, führt ihr eigenes Todesleiden zur Rettung (III, 8). Diese Rettung ist nicht mehr fern. Die Gemeinde befindet sich in akuten »Wehen« auf die unerwartete und unberechenbare Rettung (= Geburt) hin. Sie versteht sich somit als eine Gemeinschaft im Anbruch der endzeitlich zu erwartenden und schon wirkenden Gerichts- und Heilsereignisse. Sie ist »messianic by inference«⁸, d. h. messianisch in einem hinweisenden, eine Folgerung andeutenden Sinn. Damit werden auch ihre Leiden heilsträchtig. Sie erhalten »einen positiven Wert« und werden als »Teil der dem erwählten Mitglied der Qumrangemeinde zugeordneten Rolle« verstanden⁹.

Leiden, Bedrängnisse und die schliesslich endgültige Ret-

tung sind Ausdrücke der frühjüdischen Galut-Theologie. Von der Qumran-Gemeinde weiss man, dass sie sich als die einzig wahre Exils- und Rückkehrergemeinschaft verstand¹⁰. Zwar ist der qumranische Volk-Gottes-Begriff ein denkbar enger, ja engherziger. Er ist aber nicht ohne Tiefgründigkeit. Jedenfalls hatte er eine grosse Strahlkraft im Zeitalter Jesu.

2.2.2. In der *Eliasapokalypse*, deren Hauptbestand aus dem 1. Jahrhundert v. Chr. stammt¹¹, wird der Volk-Gottes-Theologie ebenfalls mittels einer Frauen-Symbolik Ausdruck verliehen. In *ApkEl* 3, 16–25 ist von der Jungfrau Tabitha die Rede^{11a}.

Tabitha ist ein Bild des verfolgten, getöteten und von Gott wiederbelebten Volkes Gottes. Dieses Volk Gottes ist aktiv (Tabitha droht dem Unverschämten) und leidend. Es stirbt und lebt im Vertrauen auf den endgültig heilenden Gott. Dieser Abschnitt der Eliasapokalypse ist in Grundstimmung und Gehalt dem eben besprochenen Qumran-Text ähnlich. Hier wie dort schwimmt eine erregt apokalyptisch-eschatologische Erwartung aus den Sätzen. Hier wie dort sind Exils- und Rettungs-Motive tragend. Hier wie dort wird die das Heil ankündende und bewirkende Kraft des Leidens des Volkes Gottes betont. Verfolgung und Not begleiten das Volk Gottes in die Diaspora («in die Gegend des Sonnenuntergangs»: V 20) und nach Judäa und Jerusalem (V 16–19.21). Hier zeigt sich, wie schon in 1QH III, 7–18, dass nach dem Verständnis der jüdischen Apokalyptik des Zeitalters Jesu Leid und Rettung besonders in der Endzeit eng zusammengebunden sind. Dies ist für eine neutestamentliche Galut-Theologie von grosser Bedeutung.

2.2.3. Das 12. Kapitel der *Johannesapokalypse* ist ein Hauptbeleg für das Vorhandensein einer frühchristlichen Galut-Theologie und Galut-Erfahrung¹². Der »Seher von Patmos« wählt in diesem Abschnitt ein ungemein eindrückliches mythisches Drama, um seine apokalyptisch-christliche Galut-Botschaft verkündigen zu können^{12a}.

¹⁰ Vgl. Shemaryahu Talmon, Motiv ha-midbar ba-miqra' u-b'e-sifrut Qumran, Gedächtnisband für Josef Amorai, Jerusalem 1973. Besonders die qumranische Damaskusschrift (CD I u. 8.) ist ein Zeugnis des qumranischen Exil- und Rückkehrbewusstseins.

¹¹ Vgl. Jean-Marie Rosenstiehl, L'Apocalypse d'Elie, Introduction, Traduction et Notes, Paris 1972, bes. 9.69 f.

^{11a} Sie stellt den Anti-Messias, »den Unverschämten«, zur Rede, weil er sich an heiliger Stätte gezeigt hatte. Weil sie ihn als »Sohn der Gesetzlosigkeit und Feind aller Heiligen« (3, 19) beschimpft, verfolgt er sie bis zum Sonnenuntergang. Er tötet sie und giesst ihr Blut im Tempel aus (3, 20 f.). Ihr Blut gereicht aber dem Volke Gottes zum Heil (3, 22.24). Tabitha ersteht vom Tod und hat nun Macht zusammen mit Elia und Henoch, den »Unverschämten« zurückzudrängen.

¹² Die folgenden kurzen Auslegungen des 12. Kapitels der Johannesapokalypse stützen sich besonders auf folgende Autoren: Traugott Holz, Die Christologie der Apokalypse des Johannes, Berlin 1962; Charles Brüttsch, Die Offenbarung Jesu Christi, Johannes-Apokalypse, 2. Band, ZBK Zürich 1970; Eduard Lohse, Die Offenbarung des Johannes, NTD 11, Göttingen 1971; Ulrich B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes, Gütersloh 1972; Heinrich Kraft, Die Offenbarung des Johannes, HNT 16a, Tübingen 1974.

^{12a} Eine hochschwangere Sonnenfrau stöhnt in Geburtswehen (V 1 f.). Vor ihr pflanzt sich ein Drache von kosmischer Grösse auf. Er wartet darauf, das erwartete Kind der Frau zu verschlingen, sobald es geboren sein würde (V 3 f.). In dieser Situation akutester Gefahr wird der kommende Völkerherrscher geboren. Das Kind gerät aber nicht zwischen die Zähne des Drachens, sondern wird zum Thron Gottes hin entrückt (V 5). Die Frau selbst kann in die Wüste fliehen, wo ihr Gott für eine bestimmte Zeit einen Ort mit Nahrung bereitet (V 6). Der Drache sucht nun im Himmel nach dem entrückten Kind. Es kommt zum Kampf zwischen den Engeln, die unter des Erzengels Michael Befehl stehen, und dem Drachen und seinem Anhang. Der als Teufel und Satan identifizierte Drache wird samt seinem Anhang aus dem Himmel auf die Erde geworfen (V 7–9). Dieser himmlische Sieg wird in V 10–12 als Sieg Christi und als Zeichen der gekomme-

⁷ Vgl. Johann Maier, Die Texte vom Toten Meer II, München 1960, 72–77.

⁸ John Pryke, Eschatology in the Dead Sea Scrolls, in: Matthew Black, The Scrolls and Christianity, London 1969, 45–57, zit. 51. Der Ausdruck »messianic by inference« bezieht sich bei Pryke auf 1QH III, 7–11.

⁹ Beatrice Thiering, Suffering and Ascetism at Qumran, As illustrated in the Hodayot, RQ 8 (1974) 393–405, zit. 405.

Für den christlichen Endverfasser der Johannesapokalypse ist die Frau das getreue, umstrittene, leidende und immer wieder wunderbar behütete und gegen alle Erwartung errettete Volk Gottes. Dieses Volk Gottes war schon vor Christus da. Es ist gleichsam seine Mutter, die Christus schon in alttestamentlicher Zeit unter ihrem Herzen trug. Vor kurzem fand unter den Zeichen grösster Bedrängnis und Bedrohung das heilsentscheidende Ereignis der »Geburt« des Messias statt. Der Verfasser denkt dabei kaum an die Geburt Christi in Bethlehem, sondern an Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu Christi, worin er das entscheidende, unerhört dramatische Heilsereignis sieht (vgl. Apk 5, 6). Johannes schaut auf dieses Ereignis zurück. Seine eigene Zeit (etwa die Jahre 90–100 n. Chr.) deutet er als eine Situation, in der sich das Volk Gottes einsam als gejagter Flüchtling in der Wüste befindet. Christus weilt als Erhöhter beim Thron Gottes im Himmel. Die jetzigen nachchristlichen Leiden des Volkes Gottes sind nach der Überzeugung des heiligen Schriftstellers härter und gefährlicher als die Leiden des Gottesvolkes in vorchristlicher Zeit. Johannes sagt dies nicht in enttäuschem Ton. Er klagt nicht darüber, dass die Leiden des Gottesvolkes im Gefolge der leidvollen und glorreichen Erlösungstat Christi nicht abgeschafft wurden. Er stellt die *Exilssituation nach Christus* vielmehr als theologisch begreifliche, selbstverständliche, ja logische Konsequenz des Christusereignisses dar. Die Unheilmächte seien infolge ihrer vernichtenden Niederlage gegen Christus übermässig gereizt und daher für die Glieder des Christus nachfolgenden Gottesvolkes äusserst gefährlich. Die Gemeinschaften der Christusjünger leben deswegen in der »Wüste« und werden dort von Unheilmächten bedroht und verfolgt. In dieser Galut-Situation erfahren sie jedoch den Rettergott. Trotz ihrer Verlassenheit und ihren Leiden befinden sie sich letztlich nicht auf verlorenem Posten, sondern stehen auf der Seite des Siegers Jesus Christus. In der Exilstheologie der Johannesapokalypse ist auch eine Leidenstheologie enthalten. Dem Verfasser geht es um die Verkündung der Notwendigkeit und Fruchtbarkeit des Leidens der nachchristlichen Galut-Gemeinde. Man erkennt dies besonders aus dem 13. Kapitel, das im Rahmen der Gesamtkonzeption in besonders engem Zusammenhang mit dem 12. Kapitel steht. Charakteristisch für die Exils-Leidenstheologie ist Apk 13, 10:

»... Wer in die Gefangenschaft ziehen muss, der zieht in die Gefangenschaft. Wer zum Tod durch das Schwert bestimmt ist, der geht in den Tod durch das Schwert. Darin liegt das Ausharren und Vertrauen der Heiligen.«

Die Nachdrücklichkeit dieser Exils-Leidenstheologie ergibt sich zunächst daraus, dass der Verfasser Jer 15, 1 f. zitiert und mit einem umgekehrten Vorzeichen versieht. Jer 15, 1 f. ist ein prophetisches Drohwort. Den Unbussfertigen wird die Strafe der Exilierung nach Babylon oder der Hinrichtung angedroht. Der Verfasser der Johannesapokalypse benützt dieses Drohwort nur als literarische Schale, um zu zeigen, dass die Exilsnot, besonders die Ver-

folgung in der Zeit nach der Erlösungstat Christi, ihren positiven Sinn hat:

»In dieser schwersten Prüfung gilt es, Standhaftigkeit und Glaubenstreue zu zeigen; denn nur im Gehorsam gegen Gottes Willen kann die Gemeinde, können die Heiligen bis zum Ende durchhalten, um dann schliesslich Sieg und Triumph des Lammes zu schauen!¹³.«

In einem gewissen Gegensatz zu andern alt- und neutestamentlichen Stellen (z. B. Dan 9, 24–27; Tob 14, 4–7; Lk 21, 24) benützt der Verfasser der Johannesapokalypse das heils- und unheilsgeschichtliche Schema »Sünde–Verbannung–Rückkehr« nicht als Apologetismus gegen die heidnischen Bedränger oder die Abgefallenen des Volkes Gottes. Er richtet seine ganze Aufmerksamkeit darauf, die Not als Heilszeichen für die Betroffenen zu verkünden. Wie die dargelegten Abschnitte aus der qumranischen Hymnenrolle und der Eliasapokalypse zeigen, steht er damit deutlich innerhalb der frühjüdisch-apokalyptischen Tradition.

3. Rabbinische Exilserfahrungen und -theologien

3.1. Göttliche und menschliche Betroffenheiten

Im rabbinischen Schrifttum wird immer wieder betont, die Galut sei nicht nur ein jüdisches Schicksal. Gott selbst habe sich aus unbegreiflicher Herablassung mit Israel zusammen ins Exil begeben. Er stehe seinem Volke im Exil bei, teile seine Not und werde mit ihm bedrängt. Er werde Israel, wenn die Zeiten erfüllt seien, aus dem Exil in die endgültige Freiheit und Erlösung herausführen. Die enge Bindung der rabbinischen Galut-Theologie an die biblische Tradition ist unverkennbar. Die meisten Exilsdeutungen werden an einzelne Verse des Buches Exodus angeknüpft. Damit wird angedeutet, das jüdische Exilschicksal sei im Zusammenhang mit den das Volk Gottes jederzeit betreffenden offenbarungsgeschichtlichen Urereignissen, der Herausführung aus Ägypten und der Offenbarung auf dem Sinai, zu sehen!^{13a}.

Der mit seinem Volk im Exil befindliche Gott wird im rabbinischen Schrifttum besonders mit dem aus biblisch-heiligtumstheologischen Zusammenhängen abgeleiteten Begriff *Schechina* (s^ekhinah), Einwohnung, umschrieben. Schechina meint den Bundesgott Israels, insofern er sich selbst entäussert, sich in der Welt gegenwärtig setzt, sich mitten unter seinem Volk exponiert, sich mit ihm zusammen ins Exil und schlussendlich in die Freiheit und Erlösung begibt!¹⁴.

Eine frührabbinische Deutung von Ex 12, 41 zeigt die verschiedenen Aspekte der rabbinischen Exilstheologie!^{14a}.

¹³ E. Lohse, op. cit. (Anm. 12) 78, z. Stelle. Apk 13, 10 ist zwar uneinheitlich überliefert. Die hier vertretene Deutung ist durch den Gesamtduktus der Johannesapokalypse gedeckt, wenn auch Fragezeichen bleiben. Zur textkritischen Situation vgl. H. Kraft, op. cit. (Anm. 12) 177 f.

^{13a} »Ich werde dasein als der ich dasein werde« (Ex 3, 14). Der Heilige, er sei gepriesen, sprach zu Mose: Geh und sage den Israeliten: Ich war mit euch in dieser (= ägyptischen) Knechtschaft. Ich werde auch mit euch in den Knechtschaften der Weltreiche sein« (bBer 9b).

¹⁴ Vgl. Arnold M. Goldberg, Untersuchungen über die Vorstellung der Schechinah in der frühen rabbinischen Literatur, Berlin 1969; Peter Kuhn, Gottes Selbsterniedrigung in der Theologie der Rabbinen, München 1968; Peter Schäfer, Die Vorstellung vom Heiligen Geist in der Rabbinischen Literatur, München 1972.

^{14a} »... Immer wenn die Israeliten geknechtet werden, wird die Schechina gleichsam mit ihnen geknechtet. Es heisst nämlich: ... »In all ihrer Not ist auch er in Not« (Jes 63, 9: andere Leseart als im Masoretischen Text). Ich kann daraus nur die Not der Gemeinde herauslesen (scil. dass Gott von ihr mitbetroffen ist). Woher weiss ich, dass auch die Not des einzelnen mitgemeint ist? Es heisst: »Er wird mich anrufen, und ich werde ihm antworten. Mit ihm zusammen bin ich in der Not« (Ps 91, 15). Ferner heisst es: »Da liess der Herr den Joseph

nen Herrschaft Gottes bezeichnet und bejubelt. Der Teufel sei über diesen Sieg unheimlich erbost. Er sei in die Schleuderzone geraten, weil er wisse, dass er im Himmel nichts mehr zu suchen habe und dass ihm auch auf der Erde nur noch eine kurze Frist gegeben sei. In V 13–17 wird geschildert, wie der Satan die Frau, die den Sohn gebär, verfolgt: »Und die Schlange spie aus ihrem Maul Wasser wie einen Strom hinter der Frau her, um sie im Strom zu ertränken« (V 15). Weil Gott die Frau aus allen lebensgefährlichen Situationen wunderbar rettet, wirft sich der Teufel in rasendem Kriegsorn auf »die übrigen ihrer Art, die die Gebote Gottes halten und das Zeugnis Jesu haben« (V 17).

Die plastischen Ausdrücke lassen keinen Zweifel an der Aussage dieses Abschnittes aufkommen. Gott sei ebenfalls in Not und Unterdrückung, wenn das Volk Gottes der Juden oder ein einzelner bedrängt und unterdrückt werde. Am Ende der Geschichte werde Gott zusammen mit seinem Volk aus der Galut heimkehren. Die Rabbinen verstanden also die hebräische Bibel so, dass darin nicht nur der souveräne Rettergott der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft geoffenbart sei, sondern auch der vom menschlichen Schicksal mitbetroffene, mit dem Menschen leidende, mit ihnen verbannte, mit ihnen angeschlagene und unterjochte Gott.

3.2. Anthropozentrik Gottes

Die rabbinische Theologie betont nicht nur, der Gott Israels sei transzendent und immanent, er befinde sich im Himmel und auf Erden, bei den Engeln und den Menschen. Darüber hinaus geht es ihr um das Bekenntnis zu dem die Menschen geradezu einseitig bevorzugenden Gott Israels. Eine günstige Zusammenfassung des Gemeinten findet sich im *Tan Naso* 12, zu Num 7, 1^{14b}.

Der Ausdruck *ʿiqqar ʾeḳinatō lʾemattah*: die Hauptsache, das Entscheidende, das Wichtigste, die Wurzel seiner Schechina ist unten auf der Erde, findet sich auch anderswo im rabbinischen Schrifttum (z. B. in BerR 18, 7, zu Gen 3, 8). Er scheint eine gebräuchliche jüdisch-theologische Formel gewesen zu sein, auf die man besonders in der tiberianischen Gelehrtenschule des 3. Jhs. n. Chr. grossen Wert legte. Die Rabbinen charakterisierten Gott als den, der Israel den Vorzug vor den Engeln und Himmelmächten gibt. Die Aussagen über die Engel im rabbinischen Schrifttum sind in diesem Sinn mehrheitlich anthropologisch ausgerichtet¹⁵. Weil Gott nach rabbinischer Überzeugung nicht angelozentrisch ist, sondern anthropozentrisch, ist die Hauptsache seiner Schechina unten auf der Erde, nicht oben im Himmel. Aus diesen Auffassungen entwickelte sich in spätmittelalterlicher Zeit eine Galut-Mystik, die besonders in den Gottesdiensten esoterischer jüdischer Gruppen (z. B. der Hechalot-Esoteriker) zum Ausdruck kam. Man stellte sich Gottes Herabkunft in die

Galut anlässlich des Gottesdienstes als Theophanie vor, von der die ganze Erde erfüllt und beglückt werde¹⁶.

3.3. Verschiedene Deutungen der Galut-Erfahrungen

Keine Theologie und keine mystische Versenkung konnte auf die Dauer von der harten Realität der Galut-Existenz ablenken. In rabbinischer Zeit reagierten die Juden wehklagend, zerknirscht, drohend und hoffungsstark auf ihr Schicksal in der Verbannung, Zerstreuung und Unterdrückung. Sie deuteten die Galut als Verhängnis, als Sündenstrafe, als Sühnemöglichkeit, als Basis zur Bekanntmachung des Gottes Israels unter den Völkern und zur Gewinnung von Proselyten. Die reiche Palette der Deutungen kann durch folgende Zitate angedeutet werden:

»Was war die Ursache dafür, dass Israel unter die Weltvölker zerstreut wurde? Die Kriege, nach denen sie gelüsteten« (bPes 118b).

»Rabbi Jochanan sagte: Die Galut sühnt alles« (bSan 37b).

»Rabbi Elasar sagte: Der Heilige, er sei gepriesen, denkt auch in der Stunde seines Zornes an Barmherzigkeit ... Er schickte Israel nur deshalb unter die Weltvölker, damit sich ihnen Proselyten anschliessen ...«

»Rabbi Hošaja sagte: Der Heilige, er sei gepriesen, erwies den Israeliten eine Wohltat (*ʾeḳdaḳah*), dass er sie unter die Völker zerstreute« (bPes 87b).

»Rabbi Kahana sagte: ... Einst wird Ägypten dem Messias Geschenke darbringen. Er wird sie aber nicht annehmen wollen. Darauf wird der Heilige, er sei gepriesen, zum Messias sprechen: Nimm sie an. Denn sie haben meinen Kindern in Ägypten Gastfreundschaft gewährt« (bPes 118b).

Die äussere Notsituation der Galut wurde also als Mahnung zu innerer Besinnung und Umkehr verstanden. Die angedeutete Deutungsvielfalt zeigt aber auch, dass die Galut nie als endgültige und letzte Wirklichkeit betrachtet wurde. Selbst jene, die sich mit ihrem Schicksal anfreunden konnten, schauten aus nach letzten Erlösungen, Befreiungen und Beheimatungen.

4. Christlich-theologische Interpretationen

Im Verlaufe dieser Untersuchung wurde schon mehrmals auf Anknüpfungsmöglichkeiten, die sich einer christlichen Exiltheologie darbieten könnten, hingewiesen. Im zweiten Abschnitt wurde am Beispiel der Hymnenrolle Qumrans, der Eliasapokalypse und der neutestamentlichen Johannesapokalypse gezeigt, dass das Christusereignis und der Christusglaube bei christlich gewordenen jüdischen Apokalyptikern kaum eine Änderung des Galut-Bewusstseins bewirkte. Dies gilt mindestens für jene Judenchristen, die im 1./2. Jh. n. Chr. im näheren Einflussbereich der Johannesapokalypse standen. Einiges spricht dafür, dass sich die Gleichheit des Galut-Bewusstseins diesseits und jenseits der Christusnachfolge auch noch im Diasporajudentum (vgl. JosAs 15, 5–7) und an anderen Stellen des Neuen Testaments (vgl. Joh 16, 17–22) belegen liesse. Auf eine nähere Untersuchung dieser weiteren Bereiche kann und muss hier verzichtet werden. Für eine christliche Interpretation jüdischer Erfahrungen und theologischer Einstellungen sind ja nicht nur Gleichheiten und Ähnlichkeiten wichtig, sondern auch solche Differenzpunkte, für die das Christusereignis konstitutiv ist.

Christentum und Judentum befinden sich in nachalttestamentlicher Zeit und nach dem Golgatha-Geschehen im Exil. Das Exil prägt alle ihre Lebensäusserungen grundlegend; es gehört zum jüdischen und christlichen Wesens-

holen.« Und dann: »Und der Herr war mit Joseph im Gefängnis« (Gen 39, 20 f.). Ferner heisst es: »Wegen deines Volkes, das du dir in Ägypten losgekauft hast: das Volk und seinen Gott« (2 Sam 7, 23; andere Leseart als im Masoretischen Text) ... R. Akiba sagte: Wenn es nicht in der Heiligen Schrift stehen würde, dürfte man es nicht sagen: Die Israeliten sagten gleichsam zum Heiligen, er sei gepriesen: »Du hast dich selbst erlöst« (*ʿasmeḳa padita*). Und so findest du es immer und überall. Wohin immer die Israeliten verbannt wurden, war die Schechina gleichsam mit ihnen verbannt. Die Israeliten wurden nach Ägypten verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Die Israeliten wurden nach Babylon verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Die Israeliten wurden nach Elam verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Die Israeliten wurden nach Edom (= Rom) verbannt, und die Schechina war mit ihnen ... Und wenn die Israeliten dereinst zurückkehren werden, dann wird die Schechina gleichsam mit ihnen zurückkehren« (MekK Y zu Ex 12, 41, Horov. 51 f.; ähnlich: bBer 8a; bMeg 29a u. ö).

^{14b} »Und siehe, an dem Tage, da Mose die Errichtung der Stiftshütte vollendet hatte ...« (Num 7, 1). Diese Stelle kann auch (aufgrund des Konsonantenbestandes) so gelesen werden: »Wehe an dem Tage, da Mose die Errichtung der Stiftshütte vollendet hatte.« Damals entstand ein »Wehe« unter den Dienstengeln. Sie sprachen: Nun entfernt er (= Gott) seine Schechina von uns weg und lässt seine Herrlichkeit unten bei seinen Söhnen ruhen. Da sprach der Heilige, er sei gepriesen, zu ihnen: Richtet eure Aufmerksamkeit nicht darauf! Meine Schechina ist immer mit euch in der Höhe! ... Mit leerem Trost tröstete er sie – wenn man so sagen darf. Es ist ja hervorzuheben: Die Hauptsache seiner Schechina ist unten auf der Erde (*ʿiqqar ʾeḳinatō lʾemattah*).«

¹⁵ Nach Peter Schäfer, op. cit. (Anm. 14) 233 u. ö.

¹⁶ Vgl. z. B. Arnold Goldberg, Einige Bemerkungen zu den Quellen und den redaktionellen Einheiten der grossen Hekhalot, Frankfurter Judaist. Beitr. 1 (1973) 1–49.

schicksal. Das Exil bedeutet für Judentum und Christentum Gottesferne und Gottesnähe, Verhängnis und Gnade, Leid und Freude, Distanz zur Welt und Sendung für die Welt. Es sind keine wesentlichen Unterschiede bezüglich des Grades der Exilierung zu erkennen. Die bibeltheologische Formel des »Schon und Noch Nicht« trifft auch für das Judentum zu. Auch im Judentum stehen sich Exil und Erlösung nicht als schwarz-weiße Gegensätze gegenüber. Man kann also nicht in apologetischer Manier auf das »Schon« der christlichen Heilsexistenz hinweisen und dabei dem Judentum nur das »Noch Nicht« zuschieben. Auch in der jüdischen Exilsexistenz liegt Heil verborgen, da Gott mit dem Judentum im Exil ist. Der Grad und das Ausmass des jeweiligen Heils und Unheils lässt sich menschlich nicht messen. Menschliches Abwägen der Art des Einsatzes Gottes wäre ein frevelhaftes Unterfangen. Man könnte versucht sein, aus bestimmten neutestamentlichen Stellen herauszulesen, dass darin die Aufhebung der Galut-Existenz für die Christusjünger ausgesagt sei^{16a}. Das Neue Testament bietet jedoch keine solide Handhabe für triumphalistische Äusserungen dem Judentum und seinen Galut-Schicksalen gegenüber. Ausser Apk 12–13 lassen sich noch viele andere neutestamentliche Sätze galut-theologisch deuten. Da und dort heisst es, der Christusjünger sei der Welt entfremdet. Er wurde um Christi willen gehasst, verfolgt und gefangengenommen. Er habe keine bequeme Bleibe. Mit Christus habe er sich dem Leid und dem Tod zu stellen. Dann werde er auch mit Christus verherrlicht werden und herrschen (vgl. Mk 1, 12 f. parr.; Lk 4, 3; 8, 4–8 parr.; 21, 24; Joh 1, 10; 8, 23; 9, 39; 12, 31; 15, 18; 16, 1–3.33; 17, 14; 18, 36; Röm 8; Gal 6, 14 f.; Hebr 11, 38; 13, 10–12; 1 Joh 2, 15 f.; 3, 13; 5, 4; 1 Petr 1, 1; 2, 11; 2 Petr 1, 4; Jak 1, 27 u. ö.). Die alttestamentlichen Ausdrücke für Verbannung und Unterdrückung, die in der Septuaginta mit Gefangenschaft (aichmalōsia) und Fremdlingschaft (apoikesia, metoikesia) wiedergegeben werden (vgl. Jes 20, 4; 61, 6; Jer 24, 5; Ez 12, 4, 7; Am 1, 6; 5, 27; Esr 8, 4; Est 2, 6; 2 Kön 24, 15 f.) scheinen in diesen und anderen neutestamentlichen Stellen reichlich auf.

Die christliche Galut-Existenz besitzt gegenüber der jüdischen Galut-Existenz mehrere spezifische Färbungen und Qualitäten. Das Christentum ist wie Christus und mit Christus im Exil. Das Judentum bekennt von sich, es sei ohne Christus, allein mit dem Gott Israels, in der Galut. Als personal zusammengefasstes Judentum vertritt Christus einerseits die jüdische Galut-Existenz und -Erfahrung in der Kirche. Andererseits vertritt er auch den Gott Israels, der mit dem Judentum in der Galut ist, in der Kirche. Wie in der jüdischen Galut-Erfahrung auch die

Gottesferne schmerzlich erlebt wird, so wird auch in der Kirche, dem Volk Christi, die Abwesenheit Christi erlebt und durchlitten. Man kann in diesen Zusammenhängen von christlicher Warte aus weder vom »Ärgernis des Kreuzes« (vgl. 1 Kor 1, 23) noch überhaupt von einem christlich-jüdischen Widerspruch reden. Der Christ weiss – mag dies der Jude auch nicht akzeptieren –, dass mit Christus in der Galut zu sein gleichbedeutend ist wie mit Gott in der Galut zu sein. Die rabbinischen Glaubensüberzeugungen, wonach Gott und sein Volk gemeinsam im Exil sind und auch partnerschaftlich – kraft des barmherzigen Retterwirkens Gottes – der endgültigen Erlösung zusteuern, sind der grossartigste und offenbarungsgeschichtlich relevanteste Hintergrund für das christliche Bekenntnis zur Gegenwart Christi mitten unter dem Volk Christi. Ähnliches gilt für die Überzeugung des rabbinischen Judentums, die Hauptsache der göttlichen Daseins- und Wirkweise spiele sich auf Erden ab. Als Christ kann man versucht sein, darin eine diskrete Andeutung für die auch im jüdischen Lager geahnte *Möglichkeit* der Menschwerdung Gottes zur Begleitung und Erlösung des Volkes Gottes zu sehen.

Eine spezielle jüdisch-christliche Differenz besteht in der heilsgeschichtlichen Einordnung der Galut. Im Judentum ist die Galut in etwas anderer Weise Zwischenstation als im Christentum. Die versprochene und ersehnte Aufhebung der Galut hat nach jüdischem Verständnis – mindestens zunächst einmal – ein heimatliches und friedlicheres Leben rund um den Zionsberg in Jerusalem im Gefolge. (Nach der in der jüdischen Tradition herausgebildeten Galut-Theologie kann auch der Staat Israel kaum als vollwertige Aufhebung der Galut gewertet werden.) Das Christentum ist im Gegensatz zum Judentum nicht mehr entscheidend nach dem irdischen Jerusalem zurückorientiert, sondern einzig auf die endzeitliche Parusie Christi bzw. auf den endzeitlich sich offenbarenden »Gott alles in allem« (vgl. 1 Kor 15, 28) ausgerichtet. Dadurch wird im Christentum die Galut, die Zerstreuung und Ausbreitung in die ganze Welt, zu einer irdischen Zielaufgabe. In der Verbreitung und Verstärkung der Heilsherrschaft Christi auf die ganze Ökumene sieht die Kirche eine ihrer unaufgebbaren Sendungen. Sie will keinen Rückzug nach Zion, sondern eine Zerstreuung vom Zion bzw. vom Auferstehungshügel her. Es geht ihr kaum um eine Völkerwallfahrt zum irdischen Zion, sondern vielmehr um eine Durchsäuerung möglichst aller Menschen, wo immer sie wohnen, mit der in Christus angebrochenen Endherrschaft Gottes. In diesen Zusammenhängen könnte man sogar sagen, dass das Christentum das Exil als bedeutsamer wertet, als dies seitens des Judentums geschieht. Der Vorgang der christlichen Zerstreuung, der brüderlichen Solidarisierung mit allen Menschen um Christi und seiner Herrschaft willen, ist nach christlicher Auffassung ein endzeitlicher Heilsvorgang. Man darf aber nicht vergessen, dass diese als spezifisch-christlich bezeichnete Wertung auch im Judentum mindestens sporadisch vertreten wird.

^{16a} Ein Beispiel ist Eph 2, 19: »Ihr seid nun nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes.« »Fremdlinge« (xenoí) und »Beisassen« (paroikoi) sind typische Ausdrücke der jüdischen Exodus- und Galut-Theologie. Dementsprechend würden die Christusjünger in diesem Vers als nicht mehr in der Galut befindlich bezeichnet. Aus dem Zusammenhang ergibt sich aber, dass es in diesem Vers einzig um das Aufgenommensein der Jünger Christi ins Volk Gottes geht.

Karl Wolfskehl:

HIOB ODER DIE VIER SPIEGEL

Da schon die Stimme schrie.

Schwer stöhnt es in mir: neue Saat

Aus tauber Ähr? Heil aus Verrat?

Verziehe Zorn, verzieh!

Weiss doch Ruf kennt nicht Widerruf,

Weiss doch Er jätet was Er schuf,

Will wieder Furchen ziehn.

Weiss doch: nur aus Tods Nöten kam

Von je zu Keim verjüngter Sam.

Wohin flieh? Fliehn wohin?

Zu spät. Feig säumt auch ich. Verhielt

Sein Wort. So bin ich mitverspielt.

Abkehrt Er sein Gesicht.

Ich darf nicht sehn, wie sich erfüllt

An euch, an mir. Das Haupt verhüllt

Erwart ich Sein Gericht.

In: An den Wind geschrieben. Gedichte der Jahre 1933–1945. Ges., ausgewählt von Manfred Schlösser. Darmstadt 1960, Agora Verlag, S. 14 (aus: K. Wolfskehl: Gesammelte Dichtungen, S. 50).

4 Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu*

(Das Kreuz — Das Leiden — Das Paschamahl — Der Prozess Jesu)

Von Dr. Bertold Klappert, Professor für systematische Theologie
an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal

Der Beitrag, dem der folgende Teilabdruck entnommen ist, erschien in dem Sammelband *»Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung«*, hrsg. von Hans Hermann Henrix (Bischöfliche Akademie Aachen) und Martin Stöhr (Evang. Akademie Arnoldshain) beim Einhard-Verlag Aachen, Frühjahr 1978. Wir verdanken den Teilabdruck der freundlichen Genehmigung von Professor Klappert und den Herausgebern des Sammelbandes, Hans Hermann Henrix und Pfarrer Martin Stöhr (Die Red. d. FR).

1. Die israelitische Kontur des Kreuzes Jesu (Das Israel-Kerygma des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes)

Wir wissen heute, dass es eine älteste Gestalt des Kreuzigungsberichtes aus der Jerusalemer Urgemeinde gibt. Ich kann hier nicht im einzelnen begründen, welche älteren Elemente aus welchen historischen, sprachlichen und traditionsgeschichtlichen Gründen zu diesem alten Kreuzigungsbericht zu rechnen sind. Ich möchte mich hier auf die Exegese der entscheidenden Verse Mk 15, 33 f. beschränken, die Martin Luther folgendermassen übersetzt hat: »Und um die sechste Stunde geschah eine Finsternis über das ganze Land bis zur neunten Stunde, und in der neunten Stunde schrie Jesus laut: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!«

Was bedeutet die spezifische israelitische Kontur dieser Verse? Ich nenne im Kontrast dazu zunächst Martin Dibelius, der über den Kreuzeschrei Jesu folgendes gesagt hat: Der Kreuzeschrei ist der Ausdruck des Einklangs Jesu mit Gott. Eine solche Deutung signalisiert aber die Ausschlussung der israelitischen Kontur in diesem Kreuzigungsbericht. Dibelius schreibt: Jesus stirbt mit einem Psalmwort auf den Lippen. Die Passionsgeschichte ist »zur Erbauung . . . der Christen geschrieben . . . Ein Bibelwort auf den Lippen eines Sterbenden bedeutet dieser Bibelfrömmigkeit unter allen Umständen Einklang mit Gott.«¹ Hier spricht das 19. Jahrhundert in seinem Frömmigkeitsideal, ohne die Erfahrung von Leiden und ohne das Ernstnehmen der konkreten eschatologischen und apokalyptischen Hoffnung Israels.

1. Das Gerichtsleiden Jesu für Israel (Mk 15, 33)

Wie ist Markus 15, 33 zu interpretieren?

a) Markus berichtet in einem *Stundenschema*: » . . . und mit Beginn der sechsten Stunde . . . « Der ganze Passionsbericht des Markus ist durchzogen von einem Stundenschema. Vom israelitisch-apokalyptischen Denken her meint dies, dass auch hier im Kreuz Gott handelt, indem die Fristen und Stunden nach göttlichem Plan genau eingehalten werden. Daniel 7, 12 und 25 reden von den Zeiten und Stunden, die Jahwe in seiner Hand hat.

b) Die Finsternis

Mit Finsternis (skotos) ist primär keine physikalische, sondern die apokalyptische *Gerichtsfinsternis* gemeint. Ich zitiere als Belege: Amos 8, 9: »An jenem Tag, dem Tag des Gerichts, wird es geschehen, spricht Jahwe, da lasse ich die Sonne untergehen am Mittag und bringe Fin-

sternis über die Erde am hellichten Tag«; Jesaja 13, 9 ff.: »Siehe, der Tag des Herrn kommt mit glühendem Zorn und die Sterne des Himmels lassen ihr Licht nicht strahlen und die Sonne ist finster bei ihrem Aufgang«; Joel 2, 1 ff. 10: »Stosst in die Posaune, dass alle Bewohner des Landes erbeben, denn der Tag Jahwes ist da, ein Tag der Finsternis und des Dunkels, Sonne und Mond verfinstern sich und die Sterne verlieren ihren Schein, denn gross ist der Tag Jahwes, wer kann ihn bestehen?«; Deuteronomium 28, 15, 29: »Wenn du aber auf das Wort des Herrn, deines Gottes, nicht hörst, so werden alle diese Flüche über dich kommen und werden dich erreichen . . . Und du wirst am hellen Mittag tappen, wie ein Blinder im Dunkeln tappt«.

Wenn Markus 15, 33 davon spricht, dass Gott um die sechste Stunde eine Gerichtsfinsternis schickt, dann ist hier gesagt, dass der von der Prophetie und Apokalyptik Israels angesagte Gerichtstag Jahwes hier im Kreuz Jesu gegenwärtig ist. Das Kreuz ist das Ereignis, in dem Gott selbst zum apokalyptischen Endgericht kommt. Der grosse Kreuzeschrei Jesu »Mein Gott, mein Gott . . . « bestätigt, dass es hier im Kreuz um das Kommen Gottes selbst geht. Was die Prophetie Israels angesagt und die Apokalyptik Israels als noch ausstehend bezeugt hat, wird hier in Markus 15, 33 als Erfüllung alttestamentlicher Ansage ausgesagt.

c) Die Universalität des Gerichtes

Es heisst nicht, wie Luther übersetzt: »Gott schickt eine Finsternis über das ganze Jüdische Land«, sondern »kohlaarez« heisst nach den israelitischen und apokalyptischen Traditionen zugleich inklusiv » . . . über die ganze Welt«. Gott schickt eine Gerichtsfinsternis über die ganze Erde. Das Ereignis des Gerichtes im Kreuz ist ein *weltweites Geschehen*. Das Kreuz ist das Ereignis des Gerichtstages Jahwes auch über die ganze Völkerwelt. Das Völkergericht im Tale Joschafat von Joel 4 ist Ereignis im Kreuz auf Golgota. Markus 15, 33 zufolge ergeht der Gerichtstag Jahwes über die Völkerwelt und Israel. Der Gerichtstag Jahwes über Israel ist zugleich der Gerichtstag Jahwes über die Völker. Dieser Zusammenhang ist unauflöslich. Es ist das Gericht über Israel zugleich das Ereignis des Gerichtes über die Völkerwelt.

d) Die Terminierung des Gerichtes

»Und um die sechste Stunde schickte Gott eine Gerichtsfinsternis über die ganze Welt bis zur neunten Stunde.« Das Jahwe-Gericht, das über Israel und die ganze Völkerwelt Ereignis wird, das dem Juden und auch dem Griechen gilt (Röm 1, 16), ergeht von der sechsten bis zur neunten Stunde. Markus formuliert noch genauer als Lukas, dass mit Beginn der sechsten Stunde — also auf dem Höhepunkt des Tages — die Gerichtsfinsternis einsetzt und bis zur neunten Stunde dauert.

Daniel 9, 24 sagt, dass nach einer von Gott bestimmten Zeit die Zeit der Schuld und des Gerichtes abgelaufen ist und dann mit der Beendigung der Gerichtszeit der defini-

* S. u. S. 122.

¹ Die Formgeschichte des Evangeliums, Tübingen (1919) ⁴1961, 194.

tive Schalom (Dan 9, 24 b) herbeigeführt, dass mit der abgeschlossenen Gerichtszeit das neue Israel konstituiert wird. Die Zeit des definitiven Gerichts ist zugleich die Zeit »des Endes des Zornes« (Dan 8, 19).

Die alttestamentlich-apokalyptische Gerichtsaussage (und damit auch Markus 15, 33) ist also nicht isoliert, sondern immer zugleich funktional zu verstehen: Das Gericht im Kreuz über Israel und die Völkerwelt ist ein *terminiertes Gericht*, auf das definitiv die Heilszeit für Israel und die Völkerwelt folgt. Es gibt ein Ereignis in der Vergangenheit, sagt die älteste Jerusalemer Verkündigung des Kreuzes, in dem im Hinblick auf Israel und die Völkerwelt Gericht gehalten worden ist und nicht mehr Gericht gehalten werden wird.

e) Die Konzentration des Gerichts

Ergeht nach der Erwartung der alttestamentlichen Apokalyptik das Gericht über Israel und die Völkerwelt selbst – die Subjekte, denen das Gericht gilt, sind auch zugleich Objekte, über die das Gericht ergeht – so ereignet sich der spannungsvollen Aussage Markus 15, 33 zufolge das universale Gericht oder nach Deuteronomium 21, 23; 28, 29 der Gerichtsfluch der Tora über Israel und die Völkerwelt an diesem Gekreuzigten und keinem anderen. Ich nenne das die Konzentration des Gerichtsfluchs der Tora auf den Gekreuzigten. Der *Gekreuzigte* und kein anderer ist das *Objekt des Gerichts* über Israel und die Völkerwelt. Diese Konzentration des weltweiten Völkergerichts auf diesen einen und keinen anderen ist im Rahmen der alttestamentlichen Apokalypse ein Novum. Hier sprengt das Ereignis von Golgota den Rahmen der alttestamentlichen Apokalyptik und ist doch zugleich ohne die spezifisch israelitische und apokalyptische Kontur nicht aussagbar.

Jesus von Nazaret, so ist dieses Kerygma dieses ältesten Kreuzigungsberichts zu verstehen, wird im Ereignis des Kreuzes von Golgota durch Gott zum Repräsentanten Israels und zum Repräsentanten der Völkerwelt gemacht. Er wird von Gott als Repräsentant Israels und der Völkerwelt identifiziert.

2. Das Schreien des Gerichteten und des ungerecht Leidenden (Mk 15, 34 a)

Ich komme zu dem in Markus 15, 34 berichteten Kreuzeschrei. Sie werden in den Handbüchern zum Religionsunterricht und auch in den theologischen Kommentaren immer wieder feststellen können, dass Markus 15, 34 von Markus 15, 33 abgelöst wird. Markus 15, 34, der Kreuzeschrei Jesu »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen« ist aber der Reflex dieses nach Markus 15, 33 über den Gekreuzigten ergehenden und den Gekreuzigten zum Repräsentanten Israels und der Völkerwelt konstituierenden Gerichts. Markus 15, 34 zufolge heisst es nämlich: »In der neunten Stunde«, also auf dem Höhepunkt des Gerichts, schreit der Gekreuzigte: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen!« Dieses Schreien des Gekreuzigten ist von Markus 15, 33 her zunächst das Schreien des für Israel Gerichteten. Hier haben wir es zu tun mit der Gerichtsklage des Gekreuzigten, die hineingehört in die israelitischen Traditionen, in denen Israel über das Gericht Jahwes an Israel klagt.

Aber Jesus schreit nicht zufällig Psalm 22, 2; d. h. so sehr der Psalm 22 zunächst vom Kreuz her zu interpretieren ist, so sehr ist das Kreuz auch von Psalm 22 her zu interpretieren. Der Kreuzeschrei Jesu hat von Psalm 22 her eine spezifisch israelitische Kontur: Er ist der grosse Schrei und das grosse Schreien des leidenden Gerechten und des ungerecht Leidenden, der in die Leidensgeschichte Israels eintritt und sich mit der Leidensgeschichte Israels solidarisch weiss.

Ich zitiere, um das Gesagte zu verdeutlichen, Claus Westermann in seiner Exegese zu Psalm 22: Die Klagepsalmen des einzelnen »haben die Klagen, Bitten und Vertrauensäusserungen vieler (jüdischer) Generationen zu Gott getragen und sind daher nicht als individuelle Schöpfungen, sondern als Gebete einer langen Kette von Betern zu verstehen, die ihr persönliches, jeweils ganz verschiedenes Leid so in ihnen (den Psalmen) wiedergefunden haben, dass viele andere neben ihnen, vor und nach ihnen, ihr je eigenes Leid in den gleichen Worten vor Gott ausschütten konnten. Das heisst: wir können in keinem Fall ein isoliertes Einzelschicksal oder gar einen individuellen Frömmigkeitsausdruck in Psalm 22 wiedererkennen, spiegeln sich doch in dieser Gattung der »Klage des einzelnen« die Sprache und die Leidenserfahrungen des ganzen Gottesvolkes Israel.²

M. a. W.: Er der Gekreuzigte als der gerichtet Leidende schreit zugleich das Leiden des ungerecht Leidenden. Damit tritt er ein in die grosse Leidensgeschichte Israels, derzufolge das Schreien des leidenden Gerechten der grosse Schrei dessen ist, der in der Konsequenz seiner Treue zu Jahwe bzw. zur Tora Jahwes leidet, der in Konsequenz der Verkündigung des Kommens der Herrschaft Jahwes verfolgt und getötet wird. Ich erinnere an Daniel 1 bis 6, an Erzählungen, denen zufolge der Zeuge der kommenden Herrschaft Gottes aus der Treue zur Tora Jahwes leidet.

Der Kreuzeschrei Jesu ist der Schrei des Zeugen und des Repräsentanten der Herrschaft Jahwes. Er ist der Schrei des Boten Jahwes, der in der Konsequenz seiner prophetischen Verkündigung verworfen und getötet wird. So sagen es die Traditionen Israels. Und nur als dieser Israels Leiden Repräsentierende und Schreiende ist er auch der Repräsentant aller Armen und Entrechteten. Der Klage- und Leidenschrei des Repräsentanten des zu unrecht leidenden Israel ist auch das Schreien und Klagen des Repräsentanten aller zu unrecht Leidenden. Die Partikularität der an Israel orientierten Aussage schliesst eine universale Aussage in sich ein.

Markus 15, 33 f. schildert also den gerichtet Leidenden und den ungerecht Leidenden. Es meint ein Ereignis, nämlich das Kreuz, in dem beides untrennbar vorhanden und keines von dem anderen ablösbar ist. Damit ist im vormarkinischen Kreuzigungsbericht eine perfektische und eine futurische Kontur im Kreuz zu unterscheiden. Als der gerichtet Leidende schreit er ein Schreien, das von keinem anderen mehr übernommen werden kann, das er als der Einzige stellvertretend schreit. Als der ungerecht Leidende schreit er ein Schreien, das offen ist, offen auf das Schreien der in Israel Schreienden, der Leidenden in der Geschichte Israels und in der Geschichte der Völker.

Damit unterscheidet der Jerusalemer Kreuzigungsbericht im Hinblick auf das Kreuz Jesu eine doppelte Dimension, nämlich eine perfektische, abgeschlossene, – was in christlicher Theologie »Versöhnung« genannt wird: »Gott war in Christus und versöhnte die Welt«, und eine futurische, auf die universale messianische Vollerlösung offene Dimension, was in christlicher Theologie »Erlösung« genannt wird.

Der gerichtet Leidende ist der ungerecht Leidende, der als gerichtet Schreiende ist der, dessen Schreien zugleich ein offenes Leiden und ein offenes Schreien ist.

3. Die israelitische Kontur des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes

Ich versuche abbreviaturartig, das Israel-Kerygma von Markus 15, 33 f. in den Gesamtkontext des alten Jerusa-

² C. Westermann, Psalm 22. Karfreitag, in: Calwer Predigthilfen. Band I, Stuttgart 1962, 118 ff. 122.

lemer Kreuzigungsberichtes zu stellen. Wie die älteste Schicht der kerygmatischen Quellen,³ so ist auch die älteste Schicht des Kreuzigungsberichtes von Antijudaismus frei.

a) Markus 15, 21

Simeon von Zyrene wird vom römischen Militär zum Frondienst, zu dem Juden von der römischen Besatzungsmacht auch während des Paschafestes herangezogen werden konnten (S. Safrai), gezwungen, so dass die jüdische Leidensgeschichte im Frondienst des Simeon von Zyrene in die Kreuzigungsgeschichte Jesu hineinragt und mit ihr zu tun hat.

b) Markus 15, 23

Durch die Ablehnung des durch die römischen Soldaten dargereichten Betäubungstrankes bezieht sich Jesus zurück auf seinen Schwur beim Paschamahl (Mk 14, 25), stellt er seine Passion und sein Kreuz in die Perspektive der kommenden BASILEIA des Gottes Israels, bindet er sein Leiden zurück auf seine Worte von der umfassenden Sühne für Israel und die Völkerwelt (Mk 14, 24) und verklammert Jesus schliesslich sein Sterben mit der Exodus- und Befreiungsgeschichte Israels, wie sie im Paschamahl erinnert und erwartet wird.

c) Markus 15, 26 f.

Der Titulus und die Kreuzigung zwischen zwei Zeloten zeigen die Verwicklung der Geschichte der kommenden Basileia mit der römischen Unterdrückungsgeschichte und der zelotischen Aufstandsgeschichte an, durch die Israel im Jahre 70 die Katastrophe ereilt hat. Die Kreuzigungsgeschichte Jesu ist von der konkreten Leidensgeschichte Israels bis zur Zerstörung Jerusalems und des Tempels und dem folgenden Exil nicht zu trennen, wie nicht zuletzt auch die Worte Jesu an die Töchter Jerusalems, die Trauerworte Jesu über das kommende Unheil Jerusalems und Israels (Lk 23, 27 f.) zeigen. Nach Lukas gab es ein Volk in Jerusalem, das »Jesu Tod schwer erschütterte«. Die Worte Jesu an die Töchter Jerusalems »offenbaren den Ernst der Stunde, in der er in Jerusalem zum Kreuz geführt wird, für (!) die Stadt und ihre Bewohner und in ihnen für (!) die gesamte Judenschaft . . . Was Jesus auf seinem letzten Gange bewegt, ist bezeichnenderweise nicht der Gedanke an künftige Vergeltung.«⁴ Jesu Sterben am Kreuz ist ein Sterben für die Stadt Jerusalem und ihre Bewohner und in ihnen für die gesamte Judenschaft.

d) Markus 15, 33

Ob man aber weiter mit K. H. Rengstorff sagen kann, »so beginnt (!) ja schon mit seiner Kreuzigung Gottes endzeitliches Gericht über sein treuloses Volk«⁴, muss nicht nur hinsichtlich der sich daraus ergebenden Konsequenzen für die nach der Tempelzerstörung und zweitem Exil erfolgte Leidensgeschichte Israels, sondern erst recht angesichts des alten Kreuzigungskerygmas fraglich, ich meine sogar unmöglich bleiben. Ist doch das Kreuz nach Markus 15, 33 die universale, über Israel und die Welt ergehende und bis zur neunten Stunde andauernde Gerichtsfinsternis, die im Kreuz nicht beginnt, sondern *ergangen* und — weil EPHAPAX ergangen — nicht mehr wiederholbar ist. Die Weltgeschichte ist von der apokalyptischen Gerichtsfinsternis über den Gekreuzigten her nicht mehr als das Weltgericht. Die universale Gerichtsfinsternis, die in Erfüllung der Prophetie Israels über Israel und die Völkerwelt ergeht, ist in diesem einen und

keinem anderen ergangen und ist deshalb als solche nicht wiederholbar bzw. geschichtlich präzifizierbar.⁵

e) Markus 15, 34. 37

Der grosse Klageschrei Jesu, der historisch wahrscheinlich authentisch ist, ist nicht nur als Gerichtsklage des für Israel und die Völkerwelt Gerichteten, sondern auch als Leidensklage des ungerecht leidenden Israel, in dessen Leidensgeschichte Jesus mit seinem Schreien hineintritt, zu verstehen. Die perfektische Gerichtsklage hat zugleich das Moment der offenen sympathetischen Leidensklage. Ist doch in ihm die Kreuzigung Jesu verklammert und affiziert durch die Leidensgeschichte Israels.

Man hat aber in der Auslegungsgeschichte des Kreuzigungsberichtes nicht nur die perfektische Gerichtsgeschichte des Kreuzes wieder in eine offene verwandelt und von einem Gerichtsfluch Gottes über der Geschichte der Synagoge post Christum natum gesprochen, sondern die offene Leidensklage des Gekreuzigten als Leidensklage *Israels* überhaupt nicht zur Kenntnis genommen.

Über den Frondienst des beim Paschafest weilenden Simeon von Zyrene bis zur Kreuzigungsstrafe und der Kreuzigung zwischen zwei Zeloten, schliesslich entscheidend bis zur offenen Leidensklage des Gekreuzigten (Ps 22, 2) ist die Kreuzigungsgeschichte Jesu mit der Leidensgeschichte Israels verklammert, aus ihrem Kontext nicht zu lösen und ohne diesen Kontext gar nicht zu verstehen . . . Man kann die Kreuzigungsgeschichte Jesu in ihrer offenen Dimension des Klageschreies des ungerecht Leidenden nicht verstehen, ohne die Leidensgeschichte und Martyria-Geschichte Israels vor Augen zu haben und ohne sich die Hoffnungsgeschichte Israels in diesem Leiden zu vergegenwärtigen. Wer anders kann uns aber über diese Geschichte authentisch Auskunft geben als die Synagoge, die der Anwalt und das unmittelbar betroffene Objekt dieser Leidensgeschichte Israels selber ist?

II. Die israelitische Kontur des Leidens Jesu

(Das Leiden des Menschensohnes und die Leidensgeschichte Israels)

Der gegenwärtige Stand der neutestamentlichen Wissenschaft, insbesondere im deutschen Sprachraum, ist nicht nur durch die überwiegende Annahme der historischen Unehtheit der Worte vom gegenwärtigen und leidenden Menschensohn (Mk 2, 10. 28; Mt 8, 20; 11, 19; 8, 31 a; 9, 31 a; 14, 41), sondern auch durch den Verlust der israelitischen Kontur insbesondere der Worte vom leidenden Menschensohn charakterisiert. M. a. W.: Die Logien vom gegenwärtigen und leidenden Menschensohn werden zum grössten Teil als Gemeindebildungen erklärt, und infolgedessen werden die israelitische Kontur und Bestimmtheit der Verkündigung Jesu verkannt.

1. Das Problem der Authentizität der Worte vom leidenden Menschensohn

Ich kann in diesem Rahmen nicht auf das historisch komplizierte und traditionsgeschichtlich schwierige Problem der Menschensohnlogien und der mit ihnen befassten Menschensohnforschung eingehen.⁶ Ich bin aber der Meinung, dass eine alte Schicht der Worte Jesu vom kommenden und gegenwärtig-leidenden Menschensohn deshalb als authentisch anzusehen ist, weil es bisher nicht

³ Vgl. die Aussage D. Flussers: »frei von dieser Verzerrung waren sicher die ersten Quellen«, in: ders., *Der Gekreuzigte und die Juden*: FR XXVIII/1976, 152–157, 157.

⁴ K.-H. Rengstorff, *Das Evangelium nach Lukas* (NTD 3), Göttingen 1966, 269.

⁵ Vgl. zum für die Israellehre so wichtigen Problem der kerygmatisch-sakramentalen oder geschichtlichen Wiederholbarkeit des Gerichtes mein Buch »*Promissio und Bund. Gesetz und Evangelium bei Luther und Barth*« (Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie 34), Göttingen 1976, bes. 204 ff., 211 ff.

⁶ Vgl. zum Einzelnen die ausführliche Diskussion und Kritik der Menschensohnforschung in meinem Buch: *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie K. Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen-Vluyn 1974, 102–130.

gelungen ist, sie aus der Situation des urgemeindlichen Bekenntnisses zu erklären. Hat doch bisher niemand wirklich überzeugend erklären können, warum diese Bezeichnung »Menschensohn« ausschliesslich im Selbstwort Jesu, und zwar nur in der dritten Person, vorkommt (Mk 8, 31 a; 9, 12 b: »Der Menschensohn muss alles erleiden und verachtet/verworfen werden«).

Entsprechend der Selbstvorstellung Jahwes in der hebräischen Bibel, derzufolge Jahwe – wie W. Zimmerli gezeigt hat⁷ – niemals in die Objektstellung rückt, gilt auch von der Menschensohnbezeichnung Jesu: Jesus redet von sich als Menschensohn, er braucht diese Bezeichnung nur im Selbstwort. Die Gemeinde aber bekennt ihn als Kyrios, als MARANA, als »unseren Herrn« und als Sohn Gottes und ruft sein Kommen zur Parusie herbei: »Unser Herr (MARANA) komm!« (1 Kor 16, 22).

Ich kann in diesem Rahmen nur feststellen, dass mit dem Verlust gerade dieser Logien Jesu die israelitische Dimension der Verkündigung Jesu weiter verwischt worden ist. Ist doch der »Menschenähnliche« von Daniel 7 der Repräsentant Israels, der zum Mandatar der Jahweherrschaft über die Völkerwelt bestimmt ist.

In der berühmten apokalyptischen Vision von Daniel 7 sieht der Seher den »Menschenähnlichen« im Bereich des Himmels zu dem thronenden Jahwe kommen (Dan 7, 13 f.). Ihm als dem Repräsentanten der »Heiligen des Höchsten«, des leidenden Volkes Israel, wird Macht und Herrschaft und Herrlichkeit übertragen. Die Verfolgten der Zeit des hellenistischen Königs Antiochus IV. Epiphanes, die Gemeinde Israels wird repräsentiert durch den »Menschenähnlichen«, der zur universalen Herrschaft über die Völkerwelt bestimmt ist.

2. Der mit Israel leidende und für Israel gekreuzigte Menschensohn

Ich muss mich hier auf die Deutung des Logions Markus 14, 41 beschränken: »Siehe der Menschensohn-Weltherr wird an die Sünder ausgeliefert.«

Kommt man von Daniel 7 und dem dort von Israel ausgesagten Leiden und der im Menschenähnlichen verdichteten Hoffnung Israels her, so sagt dieses Logion nichts anderes und nichts Geringeres, als dass der Repräsentant der Jahweherrschaft und die Hoffnungsfigur des leidenden Israel selber in die Leidensgeschichte Israels eingetreten ist und an die Gottlosen und Sünder ausgeliefert werden wird.

In Daniel 7, 25 steht, dass das leidende Israel ausgeliefert wird in die Hand (Gewalt) des Antiochus IV. Epiphanes: »Sie werden ausgeliefert werden in seine Hand.« In Markus 14, 41 nimmt Jesus auf diese Wendung von Daniel 7, 25 Bezug, aber mit welchem charakteristischen Unterschied! Während in Daniel 7, 25 die Leidensausage nur auf Israel bezogen ist und gerade nicht von dem die Hoffnung Israels auf das kommende Reich Gottes repräsentierenden Menschenähnlichen gilt, ist in dem Logion Jesu vom leidenden Menschensohn (Mk 14, 41; vgl. Mk 9, 31 a) die ungewöhnliche und ungeheuerere Aussage gemacht, dass der Menschensohn als der Repräsentant Israels und als die Hoffnung Israels selber das Leiden und die Verfolgung Israels leidet.

Die Auslieferung des Repräsentanten Israels, der bestimmt ist zum Repräsentanten und Mandatar der Herrschaft Jahwes über die Völkerwelt, ist in Jesu Leidens- und Passionsgeschichte Ereignis geworden. Jesus ist *als der leidende Menschensohn* in der Tat – P. Winter hat es zuletzt von Jesus so gesagt – das Urbild und der Proto-

typ des die Gerechtigkeit und das Recht Jahwes bezeugenden und infolgedessen verfolgten und zu namenlosem Leid verurteilten Juden.

Der leidende Menschensohn tritt als der Repräsentant Israels – das ist, kommt man von Daniel 7 her, in der Tat überraschend und höchst bedeutsam – auf die Seite und in die Geschichte des leidenden Israel, die er mit Israel leidet.

Bekanntlich bilden die Worte vom leidenden Menschensohn die Klammer und den roten Faden der synoptischen Passionsgeschichte. Bezieht man aber die Worte vom leidenden Menschensohn inhaltlich auf das Israel-Kerygma des alten Kreuzigungsberichtes, dann muss man sagen: Jesus, der Menschensohn-Weltherr, ist der *mit* Israel Leidende und der *für* Israel Gekreuzigte.

3. Die Einbeziehung der Völkerwelt in die Versöhnungs- und Erlösungsgeschichte Israels

Insofern Jesus als der *mit* Israel leidende Repräsentant zum Mandatar der Herrschaft Jahwes auch über die Völkerwelt bestimmt ist, sind die Leidenden aus der Völkerwelt durch die Leidensgeschichte Jesu einbezogen in die Verheissungsgeschichte Israels.

Ist aber der Menschensohn Jesus, der zur Herrschaft über die Völkerwelt Bestimmte, zugleich der für die Völkerwelt Gekreuzigte, so bedeutet das Kreuz des leidenden Menschensohnes *zugleich* die Einbeziehung der Völker in die Versöhnungs- und Verheissungsgeschichte Israels: Im Leiden und Kreuz des Menschensohnes werden die Gojim einbezogen in die Versöhnung zugunsten Israels und in die Verheissung für Israel, bekommen sie also Anteil an der verheissenden Erlösung Israels.

Dieser Sachverhalt wird von Paulus in Galater 3, 13 f. in aller Deutlichkeit formuliert: Dort heisst es, dass Gott den Gekreuzigten für Israel und die Völkerwelt zum Fluch gemacht hat (vgl. Dtn 21, 23). Im Kreuz, und nur dort, ergeht der von der Tora angekündigte Gerichtsfluch über den Gekreuzigten und keinen anderen. Das Ergehen bzw. Ergangensein des Gerichtes Jahwes bedeutet aber zugleich, dass die Segensverheissung an Abraham auch zu der Völkerwelt gelangt (Gal 3, 14). Indem das Gericht über den Gekreuzigten ergangen ist, werden die Völker in die Segens- und Verheissungsgeschichte Israels einbezogen.

Und was nun Paulus hier in Galater 3, 13 f. kerygmatisch-verheissungsgeschichtlich sagt, das hat nicht zufällig im Kreuzigungsbericht des Markus seine exakte Entsprechung: Der erste, der unter dem Kreuz steht, nachdem Jesus mit dem grossen Schrei auf den Lippen gestorben ist, ist der heidnische Hauptmann (Mk 15, 39). Und dieser Hauptmann bekennt: »In Wahrheit, dieser Mensch ist Gottes Sohn.«

Da das Bekenntnis des Hauptmanns *nicht* zur ältesten Schicht des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes gehört (ich bin deshalb in der Analyse der israelitischen Kontur des Kreuzigungsberichtes in Abschnitt I bewusst nicht auf diesen Zug eingegangen!), haben wir es hier nicht mit einer historischen, wohl aber mit einer wichtigen und Galater 3, 13 f. exakt entsprechenden kerygmatischen Aussage zu tun: Dort, wo der Menschensohn-Weltherr in die Leidensgeschichte Israels eintritt und *mit* Israel leidet, und dort, wo das Gericht über den Gekreuzigten nicht gegen, sondern *für* Israel ergeht, genau dort werden die Völker einbezogen in die Versöhnungs- und Verheissungsgeschichte Israels.

Das Aussagegefälle ist unverwechselbar und unumkehrbar: Jesus tritt als der leidende Menschensohn ein in die Leidensgeschichte Israels (Mk 14, 41), Jesus tritt als der Gekreuzigte ein in die Gerichtsgeschichte Israels (Mk 15, 33), Jesus schreit das Leiden des gerichtet Leidenden

⁷ Vgl. nur die ersten Beiträge in seinem Sammelband: Gottes Offenbarung. Gesammelte Aufsätze (ThBü 19), München 1963, 11 ff., 41 ff., 120 ff.

und klagt das Leid des ungerecht Leidenden in Israel (Mk 15, 34). Und genau in diesem Geschehen von Passion und Kreuz werden die Völker einbezogen in die Versöhnungs- und Verheissungsgeschichte Israels.

III. Die israelitische Kontur des letzten Mahles (Das Paschamahl Jesu und der Exodus Israels, die Sühne für Israel, die Erlösung Israels)

Die Pascha-Situation und der Pascha-Rahmen bestimmen nicht ausschliesslich den Inhalt des letzten Mahles Jesu. Dennoch ist der Inhalt der Worte Jesu während des Paschamahles gegenüber der damaligen Paschasituation und dem überlieferten Pascharahmen nicht beliebig. Dies meint die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles. Diese israelitische Kontur ist verlorengegangen, sie muss zum rechten Verständnis des Herrenmahles wiedergewonnen werden.⁸

1. Die Urform der Deuteworte des Paschamahles Jesu

Die theologische Interpretation des letzten Mahles Jesu hängt von der Frage ab, ob die Einsetzungsworte erst in der hellenistischen Gemeinde gebildet worden sind oder bereits aus der Überlieferung der palästinensischen Urgemeinde bzw. von Jesus selber stammen, auf welche Urform sie zurückgehen und welche traditionsgeschichtliche Entwicklung diese Urform durchgemacht hat.

Weitgehend ist man sich heute darin einig, dass: 1. Markus 14, 22–25 und 1 Korinther 11, 23–25 als die beiden ältesten Textgestalten zu gelten haben, dass 2. die Frage nach einer eventuellen Urform nicht alternativ an den vorliegenden Markus- oder Paulustext gestellt werden darf, da beide ältere und jüngere Überlieferungselemente enthalten, und dass 3. eine nicht erhaltene aramäische (oder hebräische?) Urform hinter den beiden ältesten Textgestalten, dem markinischen (14, 22–25) und dem paulinischen (1 Kor 11, 23–25) Typ vorzusetzen ist.

Bei Markus lautet das Brotwort: »dies ist mein Leib« (14, 22); das Kelchwort: »dies ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen ist« (14, 24). Bei Paulus lautet das Brotwort: »dies ist mein Leib für euch« (11, 23), das Kelchwort: »dieser Kelch ist der neue Bund aufgrund meines Blutes« (11, 25).

Ins Aramäische nicht rückübersetzbar ist die Wendung »mein Blut des Bundes« = to haima mou tes diatekes (Mk 14, 24), denn: 1. ein Nomen mit Pronominalsuffix (mein Blut) duldet im Aramäischen keinen Genetiv (des Bundes) nach sich⁹; 2. eine status-constructus-Verbindung hat im Aramäischen das Suffix nur am Ende, »es bezieht sich aber dann auf den ganzen Ausdruck«¹⁰. Dies gilt in der Tat für die von Jeremias aufgeführten Beispiele Hebräer 1, 2; 5, 7 (vgl. 1, 3 »durch sein Machtwort«; Kol 1, 13, 22). Diese Beispiele, in denen sich das Suffix auf den ganzen Ausdruck bezieht, beweisen aber für Markus 14, 24 nichts, denn: 3. in der Wendung »mein Blut des Bundes« = to haima mou tes diatekes bezieht sich das Suffix »mein« sachlich nur auf das Nomen regens (Blut), nicht aber auf das Nomen rectum (Bund), denn der Bund ist Gottes¹¹. Die Wendung to haima mou tes diatekes = mein Blut (welches das Blut) des Bundes (Gottes ist), die nicht mit »mein Bundesblut« zu übersetzen ist, ist somit im Aramäischen sprachlich unwahrscheinlich¹².

Die Ursprünglichkeit der vormarkinischen Form ergibt sich: 1. aus einer Fülle von Semitismen (Aramaismen), von denen sich nur wenige bei Paulus wiederfinden, 2. aus der empfindlichen Asymmetrie, die bei der vormarkinischen Form der Deuteworte daraus resultiert, dass das Brotwort ohne theolo-

gische Deutung bleibt und die Sühneaussage sich allein beim Kelchwort findet, 3. aus der Inkongruenz von »mein Leib« / »mein Sterben für die vielen«, 4. daraus, dass die paulinisch-lukanische Form traditionsgeschichtlich aus der markinischen ableitbar, der umgekehrte Vorgang aber nicht nachweisbar ist, und entscheidend 5. daraus, dass Brot- und Kelchwort in der vormarkinischen Urform jeweils eine »Ganzaussage« darstellen, die nicht erst durch das Parallelwort verständlich wird, also voraussetzen, dass Brot- und Kelchwort ursprünglich durch eine ganze Mahlzeit getrennt waren.

Man wird also annehmen müssen, dass es in der mündlichen Überlieferung der ältesten Zeit eine kürzere Fassung gegeben hat, die lautete:

»das ist mein Leib

das ist mein Sterben für die vielen.«

2. Das Paschamahl Jesu im Rahmen des ältesten Passionsberichtes

Das auffällige Zusammengehen des Johannes-Evangeliums mit den Synoptikern erst innerhalb des Passionsberichtes zeigt, dass der Passionsbericht einen geschlossenen und sehr alten Überlieferungszusammenhang darstellt. Methodisch führt dabei ein Vergleich des johanneischen und des synoptischen Passionsberichts zur Ermittlung eines alten Passionsberichts. Dabei ergibt sich, dass von dem Verrat des Judas an das Johannes-Evangelium mit den Synoptikern auch in der Reihenfolge des Stoffes zusammengeht: Verrat (Mk 14, 10 f. / Joh 13, 2), Verratsansage und Paschamahl (14, 18–25 / 13, 1–30; Joh hat die Deuteworte in 6, 51 ff.), Verhaftung (14, 23 ff. / 18, 2–11) usw. Der älteste Passionsbericht setzte also mit dem Verrat des Judas ein, erzählte dann die Verratsansage und das Paschamahl Jesu und schilderte schliesslich Verhaftung, Voruntersuchung durch das Tempelkomitee im hohepriesterlichen Palast, Verhandlung vor dem Synedrium, Verurteilung durch Pilatus, Kreuzigung und Auferweckung (leeres Grab).

Begann in seinem sehr frühen Stadium der Passionsbericht mit Jesu Verrat, so stimmt damit das Zeugnis der ältesten Passions-Summarien (Mk 9, 31; 8, 31; 10, 33 f.) überein, insofern sie in keinem Fall ein Ereignis der Passionsgeschichte erwähnen, das vor dem Judasverrat liegt¹³. Dem ältesten Passionsbericht entspricht das älteste Passions-Summar (Mk 9, 31). Daraus folgt aber: die Dahingabe des Menschensohnes durch Gott ist das Thema der Passions-Summarien (vgl. besonders Mk 9, 31) und des alten Passionsberichts (Mk 14, 10 f. 18. 21. 44; 15, 1. 10. 15), die beide den Rahmen und den Kontext des letzten Mahles Jesu bilden. Durch den Verrat des Judas, die Gefangennahme Jesu und sein gewaltsames Sterben hindurch vollzieht sich die stellvertretende Hingabe des Menschensohnes durch Gott (Mk 9, 31; 14, 21; vgl. 14, 41). Und insofern die Passionssummarien und der älteste Passionsbericht bis in die palästinensische Urgemeinde zurückreichen, spricht alles dafür, dass auch die vormarkinische Urform und nicht erst die markinische Fassung der Paschamahlworte innerhalb des ältesten Passionsberichtes gestanden hat.

Das Thema des Rahmens der Paschamahlworte weist aber dann auf den Sinn der Mahlworte selbst zurück: nicht die beiden Leib und Blut repräsentierenden Elemente, sondern die durch das gewaltsame Sterben (»mein vergossenes Blut«) hindurch sich vollziehende stellvertretende und sühnende Hingabe für die vielen steht im Zentrum der Urform der Paschamahlworte, wie auch im Zentrum der alten Passionssummarien (Mk 9, 31) und des sie entfaltenden alten Passionsberichts (14, 21, vgl. 14, 41).

3. Das letzte Mahl Jesu im Rahmen des Paschamahls

Die Synoptiker berichten übereinstimmend, dass Jesu letztes Mahl ein Paschamahl war (Mk 14, 12. 14. 16 par; Lk 22, 15). Danach wäre Jesus am Paschafest (15. Nisan) gekreuzigt worden. Die Hinrichtung an einem so hohen Festtag ist historisch nicht unmöglich, da in Fällen schwerster Vergehen die Hinrichtung »am Fest« (Dtn 17, 13; 21, 21; 13, 12) vor dem ganzen Volk, d. h. am

⁸ Zur ausführlichen Begründung des insbesondere innerhalb der Abschnitte III 1 bis 3 Ausgeführten vgl. meinen Artikel »Herrenmahl«, in: Theologisches Begriffslexikon zum NT I (1967), 667–678.

⁹ G. Bornkamm, Gesammelte Aufsätze. Band II, München 1970, 153 Anm. 22.

¹⁰ J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, Göttingen 1960, 187.

¹¹ Ebda, 218 Anm. 2.

¹² Vgl. R. Deichgräber, Die Gemeinderegel (IQS) X, 4: Revue de Qumran 2 (1960) 277–280, 279 f.

¹³ J. Jeremias, a. a. O., 89.

15. Nisan vollzogen werden sollte¹⁴. Tosefta Sanhedrin XI, 7 heisst es, dass man einen falschen Propheten (Dtn 18, 20) oder einen Verführer zum Götzendienst (Dtn 13, 7–12) »nicht sofort hinrichtet, sondern man bringt sie zum Synhedrium in Jerusalem und hält sie in Gewahrsam bis zum Fest und vollstreckt das Urteil am Fest; denn es heisst: »Und das ganze Volk soll es hören, damit es sich fürchte und nicht weiter Vermessenheit übe« (Dtn 17, 13)«¹⁵.

Nach Johannes war Jesu letztes Mahl kein Paschamahl. Da zur Zeit der Anklage Jesu vor Pilatus nach Johannes das Essen der Paschalämmer noch bevorstand (18, 28, vgl. 19, 14), fand Johannes zufolge Jesu Kreuzigung am 14. Nisan, dem Pascharüsttag, statt. Allerdings spricht nicht für die Chronologie des Johannes, sondern für die der Synoptiker die grössere Wahrscheinlichkeit, denn Johannes datiert den Tod Jesu auf die Stunde, in der im Tempel die Paschalämmer geschlachtet wurden, und will offenbar mit seiner Zeitangabe eine Aussage über die Bedeutung des Todes Jesu machen: Jesus ist als das wahre Paschalamm gestorben (Joh 1, 29; 18, 24 – Ex 12, 46; Num 9, 12; vgl. 1 Kor 5, 7). Da das von Anfang an täglich bzw. wöchentlich gefeierte Herrenmahl der Urgemeinde zum jüdischen Pascha als einem Jahresfest keinen Bezug hatte, ist der im Paschamahl Jesu gegebene ursprüngliche Zusammenhang von Pascha- und Herrenmahl wahrscheinlich. Dafür, dass Jesu letztes Mahl im Rahmen des jüdischen Paschamahles als Paschamahl stattgefunden hat, sprechen nun nicht nur der älteste Passionsbericht als Rahmen, sondern auch die Mahlworte selbst:

Der Rahmen: a) Jesus hält sein letztes Mahl in Jerusalem und nicht in Betanien, er verlässt also nicht, wie sonst regelmässig (Mk 14, 11 par/11, 19; 14, 3 par), die heilige Stadt. Es war Vorschrift, das Paschalamm innerhalb der Stadtgrenzen Jerusalems zu essen. b) Das letzte Mahl Jesu schliesst mit einem Lobgesang (Mk 14, 26 par), also der zweiten Hälfte (Ps 115–118) des zum Abschluss des Paschamahls rezitierten Paschahallels.

Der Mahlbericht: a) Jesu letztes Mahl wurde während der Nacht abgehalten (1 Kor 11, 23; Mk 14, 17), wogegen die gewöhnliche jüdische Hauptmahlzeit am Spätnachmittag stattfand. Das Paschamahl ist aber von Anfang an eine Nachtmahlzeit und darf nur in der Nacht abgehalten werden. Da die Zeitangabe in 1 Kor 11, 23 »in der Nacht, in der der Herr ausgeliefert (verhaftet) wurde« zur alten Überlieferung gehört, spricht diese selbst dafür, dass Jesu letztes Mahl im Rahmen des Paschafestes als Paschamahl stattfand. b) Schliesslich sprechen die Deuteworte für den Pascharahmen des letzten Mahles Jesu. »Am ehesten könnte man die Tatsache, dass Deuteworte ausgesprochen werden, als Beweis dafür ansehen, dass Jesu Worte im Rahmen eines Paschamahles gesagt worden sind. Doch gehört die Deutung der Elemente in die Paschaandacht, nicht zum Tischgebet. Jesus aber spricht die Deuteworte bei der Austeilung von Brot und Wein«¹⁶.

Hier ist also Folgendes zu beachten: Zwischen den Deuteworten des jüdischen Paschamahles und denjenigen Jesu besteht zwar eine formale (dass hier überhaupt gedeutet wird), aber damit noch keine völlige sachliche Analogie. Der Rahmen des jüdischen Paschamahles veranlasst also, aber erklärt nicht gänzlich die Deuteworte Jesu. Sieht man, dass Jesu Deutewort zum Brot »dies ist mein Leib«

der alten aramäischen Deuteformel zu den Mazzen (»Siehe, das ist das Elendbrot [vgl. Dtn 16, 3], das unsere Väter assen, als sie aus Ägypten auszogen«) *formal* ähnelt, so muss man folgern: »Der geschilderte Ritus der Deutung der Besonderheiten des Passamahles ist der Anlass (!) gewesen für die Deutung, die Jesus Brot und Wein bei seiner letzten Mahlzeit gegeben hat. Das heisst: Strukturell schliesst Jesus seine Worte an den Ritus der Passadeutung an. Nur hier ist ein Reden in Deuteworten rituell präformiert«¹⁷. Das inhaltlich Neue der Deuteworte Jesu ist in Folgendem zu sehen:

(1) Die Deutung der Bestandteile »Brot und Wein«: Jesus deutet nicht die Besonderheiten des jüdischen Paschamahls (Paschalamm, ungesäuertes Brot, Bitterkräuter), sondern er deutet Brot und Wein als solche.

(2) Die Deuteworte im Zusammenhang mit dem Tischgebet: Die Deuteworte Jesu stehen im Zusammenhang mit dem vor und nach der Mahlzeit gesprochenen Tischgebet. Das Austeilen des gesegneten Brotes und Kelches bedeutet Anteilgabe an den über Brot und Wein gesprochenen Segen. Von daher erklären sich die Verknüpfung der Deuteworte mit dem Vor- und Nachtischgebet des Hauptmahles einerseits und die Verbindung der Deutung mit der Austeilung andererseits. Neu ist also im Rahmen des jüdischen Paschamahles, »dass Jesus seine Deutung nicht mit der Passahaggada nach Beendigung der Vorpeise verknüpft, sondern mit dem Vor- und Nachtischgebet des unmittelbar anschliessenden Hauptmahles und dass sie sich entsprechend auf Brot und Wein beschränkt«. Die ungewöhnliche Stellung der Deuteworte im Zusammenhang mit dem Tischgebet dürfte sich aber »aus dem Wunsche Jesu erklären, seine neue Deutung mit der Austeilung zu verbinden«¹⁸.

M. a. W.: Wenn Jesus seine bei der Passahaggada zu Brot und Wein gegebenen Deutungen bei der *Austeilung* von Brot und Wein wiederholt, so geschieht dies, um den Jüngern vorlaufend die *Anteilgabe* schon jetzt zu vermitteln. »Das Essen vom Segensbrot und das Trinken vom Segenskelch soll ihnen ... Anteil am Heilswerk des Heilandes Jesus vermitteln ... Sündenvergebung ist die Gabe der Heilszeit.«¹⁹

Die Unmittelbarkeit und Direktheit der Anteilgabe an der kommenden Sühne für Israel *schon* jetzt erklärt die Besonderheit, derzufolge Jesus die Deutung des gesegneten Brotes und Kelches mit der *Austeilung* verknüpft.

(3) Die Deuteworte im Zusammenhang einer Zeichenhandlung: Die Deutung der Elemente Brot und Wein beim letzten Mahl im Unterschied zur Deutung der Besonderheiten im jüdischen Paschamahl ist zugleich dadurch bedingt, dass die Austeilung von Brot und Wein durch Jesus eine prophetische Zeichenhandlung darstellt, durch die die Jünger proleptisch am Sterben Jesu Anteil erhalten. Das reale Ereignis werden und die direkte Bezeichnung ihrer Bestandteile als solcher gehört nämlich zum Wesen der Zeichenhandlung. Die Deuteworte sind ein fester Bestandteil der prophetischen Zeichenhandlung (vgl. Ez 5, 5): »Das ist Jerusalem«; 12, 11: »Ich bin ein Zeichen für euch«.

Der Rahmen des jüdischen Paschafestes und Paschamahles veranlasst also die Deuteworte Jesu; die Tatsache, dass hier überhaupt gedeutet wird und dass hier nicht Handlungen, sondern Nahrungsmittel, die einer Handlung eingefügt sind, gedeutet werden, ist speziell durch den jüdischen Pascharitus vorgegeben und nur von daher erklärbar. Aber der Rahmen des jüdischen Paschamahls

¹⁴ H. Conzelmann, Artikel Jesus Christus, in: RGG III (1959), 619–653, 626; J. Jeremias, a. a. O., 72 f.

¹⁵ Zitiert nach J. Jeremias, a. a. O., 73.

¹⁶ E. Lohse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (FRLANT 64), Göttingen 1955, 123.

¹⁷ J. Jeremias, a. a. O., 54 f.

¹⁸ Ebda, 55.

¹⁹ Ebda, 228.

erklärt nicht allen Inhalt der Deuteworte Jesu, die im Zusammenhang des Tischgebetes und der Austeilung stehen, eine Zeichenhandlung darstellen und nicht die Besonderheiten der Bestandteile des Paschamahles, sondern Brot und Wein als solche deuten.

Jesu letztes Mahl war also aller Wahrscheinlichkeit nach ein Paschamahl. Jesus hat die Mahlworte im Rahmen seiner letzten Paschafeier gesprochen und hat offenbar an manche Züge dieser Feier angeknüpft. Jesus hat das Brot, das er als Hausvater von der Hauptmahlzeit herumreichte, mit einem Deutewort versehen, später ebenfalls den Kelch. Es ist der dritte Becher »nach dem Essen« (Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25), der »Segensbecher« (1 Kor 10, 16) der Paschafeier. Stellen also die Synoptiker mit historischem Recht die Einsetzungsworte in den Rahmen einer Paschafeier, so hat das auch inhaltliche Konsequenzen für das Verständnis des letzten Mahles Jesu.

4. Das Passamahl Jesu als Anteilgabe an der Selbsthingabe Jesu für Israel

Zum Verständnis des Brotwortes »dies ist mein Leib« ist die Bestimmung des aramäischen Äquivalents von »Leib« wichtig. Oft werden die Begriffe »Leib«/»Blut« als Beziehungsbegriffe im Sinne von »Fleisch und Blut« verstanden und als Korrelatbegriffe der Opfersprache auf das Fleisch und Blut des Paschalammes bezogen. Man zieht daraus den Schluss, dass Jesus sich selbst als das wahre Paschalamm bezeichnet habe (J. Jeremias), so wie es dann in der Tat die Urgemeinde nach 1 Korinther 5, 7b–8 und Johannes (18, 28; 19, 14; 1, 29) in dem Vergleich Jesu mit dem Paschalamm getan haben.

Aber der Pascharahmen bestimmt *nicht* von selbst schon den ganzen Inhalt der Worte Jesu, denn »Leib und Blut« der ursprünglichen Überlieferung der Mahlworte stellen im Unterschied zu »Fleisch und Blut« der späteren Überlieferung kein geläufiges Begriffspaar dar, so dass die Urform der Deuteworte nicht an die Opferterminologie anknüpft.

Da aber »Leib/Blut« keine Entsprechungsbegriffe darstellen, vielmehr die beiden Wendungen »mein Leib/mein Sterben für die umfassende Vielzahl« einander zugeordnet sind und faktisch auch nicht überliefert ist, dass Jesus sich als eschatologisches Paschalamm bezeichnet hat, dürfte das aramäische Äquivalent *gufa* (= »Leib, Seele, ich«) lauten. Das Wort bei der Austeilung des durch Jesus zerbrochenen Brotes »dies ist mein Leib« will also im Sinne Jesu besagen: dies bin ich selbst.

Die aramäische Entsprechung für »Leib« bezeichnet hier also die ganze Person. Die prophetische Zeichenhandlung der Darreichung des zerbrochenen Brotes während des Paschamahles begleitet Jesus also mit den Worten: »Das bin ich selbst.« D. h.: indem die Jünger das zerbrochene Brot empfangen, erhalten sie bereits vorlaufend Anteil an der kommenden Selbsthingabe Jesu für Israel. Das Paschamahl Jesu ist die schon jetzt und vorweg erfolgende Anteilgabe an dem sühnenden Tod Jesu, wie er im Tod des gekreuzigten Messias Israels *für* Israel Ereignis werden wird. Geschieht doch diese Anteilgabe zunächst den »Zwölfen«, die das eschatologische Zwölf-Stämme-Volk Israel repräsentieren, zu dessen Gunsten und nicht zu dessen Ungunsten Jesus stirbt und dem Jesus die Sühnkraft seines Todes nicht ab-, sondern zuwendet.

5. Das Paschamahl Jesu als Anteilgabe am Sühntod Jesu für Israel

Das Kelchwort »dies ist mein vergossenes Blut für die vielen« entfaltet die im Brotwort bereits ausgesagte Selbsthingabe Jesu. Vom »Vergiessen des Blutes« wird in der hebräischen Bibel (vgl. Gen 9, 6 u. ö.), im Frühjudentum und im Neuen Testament (vgl. Mt 23, 25 u. ö.) häufig gesprochen, wenn vom gewaltsamen Sterben und von der Hingabe des Lebens die Rede ist. Die älteste Fassung des Kelchwortes sagt dann: das Blut Jesu ist vergossen,

sein Leben ist dahingegeben: »dies ist mein Sterben für die vielen«. Wie das Brotwort, nimmt also auch das Kelchwort keine Opfervorstellungen auf, sondern deutet (wie Mk 10, 45 und 1 Kor 15, 3) im Anschluss an Jesaja 53, 11 f. das Sterben Jesu als stellvertretenden, die umfassende Vielzahl einschliessenden Sühnetod. Die Selbsthingabe Jesu (Brotwort) ist sein stellvertretendes Sterben für die vielen (Kelchwort). Jesus deutet also das gebrochene Brot und den roten Wein jeweils im Anschluss an das Tischgebet vor und nach dem Mahl, während er Brot und Wein austeilte. Die Austeilung des Weines ist also auch hier eine prophetische Zeichenhandlung: In der Darreichung des gebrochenen Brotes und des roten Weines ereignet und übereignet sich die bezeichnete Wirklichkeit, erhalten die Jünger Anteil an der Selbsthingabe Jesu für Israel, an der sich in dieser Selbsthingabe vollziehenden stellvertretenden Lebenshingabe für die vielen. Das Kelchwort »dies ist mein für die Vielzahl vergossenes Blut« hat einen exklusiven und einen inklusiven, einen partikularen wie einen universalen Sinn. Und dieser doppelte Sinngehalt muss unterschieden, darf aber nicht geschieden werden:

Das bei der Austeilung des Weins gesprochene und sie begleitende Kelchwort Jesu spricht von dem Sühntod *für* Israel, ist er doch – wie der hebräische Text von Jesaja 53, 8 b sagt – »um der Sünde *seines Volkes* (Israel) zu Tode geschlagen«. Die israelitische Kontur in diesem Kelchwort des Paschamahles ist also unübersehbar, die Partikularität und Exklusivität dieser an Jesaja 53 orientierten Aussage Jesu also unüberhörbar.

Aber unübersehbar und unüberhörbar ist zugleich die Inklusivität und Universalität dieser Aussage: Schon Deuteronesaja 42, 1 ff. betont, dass die Rechtsaufrichtung des gnädigen Rechtes Gottes, die »doch offenbar zunächst Israel angeht, in alle Welt hinaus unter die Völker bis zu den fernsten Inseln verkündet werden soll ... (und) 49, 5 f. erhebt das dort beiläufig Gesagte zur vollen direkten Aussage: Der Knecht wird zu einem *Licht für die ganze Völkerwelt*«²⁰. Entsprechend ist auch die inklusive und universale Bedeutung des Kelchwortes zu übersetzen: das Blut, »das für die Völkerwelt vergossen werden wird«²¹. »Jesus sagt, dass es *auch für die Heidenwelt ein Sühnemittel* gibt«²².

Das Paschamahl Jesu ist also zunächst exklusiv und partikular Anteilgabe an die Jünger als die Repräsentanten des eschatologischen Zwölf-Stämme-Volkes Israel. Das Paschamahl Jesu ist Anteilgabe am Sühntod Jesu *für* Israel.

Die partikulare Aussage vom Sühntod für Israel schliesst aber gerade von Deuteronesaja her die universale Bedeutung des Sühntodes für die Völkerwelt notwendig in sich, wie umgekehrt die Universalität der Aussage vom Sühntod für die Völker die Partikularität der Aussage vom Sühntod für Israel nicht vergessen macht.

6. Das Paschamahl Jesu als Mahl der Hoffnung der kommenden Erlösung Israels

Der eschatologische Ausblick (Mk 14, 25) stellt das letzte Paschamahl Jesu in einen Zukunftshorizont: Indem Jesus seinen Jüngern in der Darreichung von Brot und Wein Gemeinschaft mit sich selbst und darin Anteil an der universalen Sühnkraft seines Todes gibt, nimmt er sie dadurch schon jetzt hinein in das Kommen der Herrschaft Gottes. In feierlicher, schwurartiger Willenserklä-

²⁰ W. Zimmerli, Artikel »pays teou« (A und B), in: ThWV (1954), 653–676, 668.

²¹ J. Jeremias, a. a. O., 221.

²² Ebda, 222.

rung spricht Jesus die Verheissung der Heilsvollendung aus, versichert er den Jüngern, dass dies das letzte Paschamahl mit ihnen vor dem Mahl der Vollerlösung sei. Der stellvertretende Sühntod für die umfassende Vielzahl, an dem die Jünger im Mahl Anteil erhalten, macht sie zugleich zu Teilhabern an der einbrechenden Herrschaft Gottes.

Wie Jesus nach Mattäus 8, 11 von dem Herzuströmen der Völkerwelt zur Tischgemeinschaft mit Abraham, Isaak und Jakob in der Königsherrschaft Gottes gesprochen hat, wie der Menschensohn Jesus seine Tischgemeinschaft mit Zöllnern und Sündern nach Mattäus 11, 19 als Vorweggabe der Tischgemeinschaft mit dem kommenden Menschensohn verstanden hat, »und sie werden mit jenem Menschensohn essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit«: (Äthiopischer Henoch 62, 14), so hat Jesus auch während des Paschamahles das Kommen der erlösenden Herrschaft Gottes im Bilde des grossen Mahles geschildert (Mk 14, 25): »Auf der verklärten Erde, in der durch die verklarte Leiblichkeit die volle Tischgemeinschaft Wirklichkeit geworden sein wird, wird Jesus wiederum, wie jetzt ... den Seinen das gesegnete Brot brechen und den Kelch der Danksagung reichen ..., die im Essen und Trinken die Heilsgabe Gottes empfangen: das ewige Leben«²³.

Jesus steht mit dieser konkreten Hoffnung ganz im Bereich der israelitischen Verheissungsgeschichte und greift mit dem eschatologischen Ausblick (Mk 14, 25) auf die wohl gewaltigste alttestamentliche Verheissung des grossen kommenden Mahles zurück: »Und rüsten wird Jahwe der Heerscharen allen Völkern auf diesem Berge ein Mahl von fetten Speisen, ein Mahl von alten Weinen ... Und vernichten wird er auf diesem Berg die Hülle, von der alle Völker umhüllt sind, und die Decke, die über alle Völker gedeckt ist. Vernichten wird er den Tod auf ewig. Und abwischen wird derr Herr Jahwe die Tränen von jedem Antlitz. Er wird die Schmach seines Volkes (Israel) von der ganzen Erde hinwegnehmen, denn Jahwe hat es geredet« (Jes 25, 6–8).

Gott selber wird hier der Gastgeber sein, der die den Völkern die Wahrheit verhüllende Decke wegtun, den Tod als den Feind allen Lebens vernichten, die Tränen von jedem Menschenangesicht wischen und die Schmach seines Volkes Israel abtun wird. W. Zimmerli sieht in diesem im Bilde des grossen Gastmahles gestalteten Ausblick auf eine letzte Welterlösung »das Element des grossen Durchbruches durch die Endbedrängnisse eines Gerichtes, das alle Welt überfallen wird, zu einem Heil (für Israel), an dem hier in einer überraschenden Offenheit der Erwartung auch (!) die Völkerwelt beteiligt erscheint«.²⁴

M. a. W.: Im Paschamahl Jesu kommt es zur Einbeziehung der Völkerwelt in die Verheissungs- und Hoffnungsgeschichte Israels.

Wie Jesus im Deutewort zum Kelch die Einbeziehung der Heidenwelt in den Sühntod für Israel zusagt, so sagt Jesus im Augenblick auf die Erlösung Israels die Einbeziehung der Völkerwelt in die umfassende Verheissungsgeschichte an.

Das Paschamahl Jesu ist als Erinnerung an die Befreiung aus Ägypten zugleich Hoffnung auf die umfassende Erlösung Israels und der Völkerwelt. Denn, wie ein altes rabbinisches Wort sagt: »In dieser Nacht wurden sie erlöst und in ihr werden sie erlöst werden« (Mechilta Exodus 12, 42)²⁵.

²³ Ebda, 209.

²⁴ Der Mensch und seine Hoffnung im Alten Testament (Kleine Vandenhoeck-Reihe 272), Göttingen 1968, 155.

²⁵ Zitiert nach J. Jeremias, a. a. O., 198.

Die Universalität der Perspektive und Verheissung für die Völkerwelt hebt auch hier nicht die Partikularität der Anteilgabe und Verheissung für Israel auf. Geschieht doch im Paschamahl Jesu die Vorweggabe des sühnenden Sterbens Jesu und die Verheissung der Erlösung Israels an die Zwölf als Repräsentanten des neuen Gottesvolkes. Denn »die Zwölfzahl schliesst die verlorenen 9 1/2 Stämme des Nordreiches ein, ist also Symbolzahl ... für das Gottesvolk der Vollendungszeit«²⁶.

7. Das Kreuz in der Perspektive und die Auferweckung in der Retrospektive des Paschamahles Jesu

D. Flusser hält die Angabe von Markus 15, 23 für eine »konkrete Nachricht«. Nach Markus 15, 23 »hat man Jesus auf dem Weg zur Kreuzigung Wein mit Myrrhe gegeben, er aber nahm es nicht an«²⁷. Durch die Ablehnung des von den römischen Soldaten verabreichten Betäubungstranks bezieht sich Jesus auf seine schwurartige Verheissung bei seinem letzten Paschamahl zurück: »Wahrlich, ich will von diesem Wein nicht mehr trinken, bis zu dem Tag, an dem ich ihn *neu* trinken werde in der Herrschaft Gottes (wenn Gott seine Königsherrschaft aufrichtet)« (Mk 14, 25).

Wenn Jesus aber den ihm als Betäubungstrank gereichten und mit Myrrhe gemischten Wein ablehnt, so wird der Grund in der schwurartigen Verheissung Jesu beim Paschamahl zu finden sein.²⁸ D. h. aber: Indem Jesus den Betäubungstrank ablehnt, stellt er seine Passion und sein Kreuz in die Perspektive seines letzten Paschamahles und damit zugleich in die Perspektive der kommenden BASILEIA des Gottes Israels, bindet er also sein Leiden und sein Kreuz zurück an seine Zusage und Verheissung der umfassenden Sühne für Israel und die Völkerwelt (Mk 14, 24) und verklammert er schliesslich sein Sterben mit der Exodus- und Befreiungsgeschichte Israels, wie sie im Paschamahl erinnert und erwartet wird: »Der Nizan ist der Monat der ersten und der letzten Erlösung« (Targum Hosea 3, 2).²⁹

Wie in Markus 15, 23 das Kreuz in der Perspektive des Paschamahles verstanden, so ist schliesslich in Lukas 24, 13 ff. die Bedeutung der Auferweckung Jesu in der Retrospektive der Exodus- und Paschatradition erzählt und verkündigt worden: »Wir aber waren der Hoffnung, er wäre der, welcher Israel erlösen soll« (Lk 24, 2). Von daher ergibt sich aber für die Theologie die bisher kaum angefasste Aufgabe, das Kreuz Jesu in der Perspektive und die Auferweckung in der Retrospektive des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles zu entfalten. Das Kreuz und die Auferweckung Jesu stehen im Kontext der Sühne- und Hoffnungsgeschichte Israels. Dies gerade macht das letzte Paschamahl Jesu unübersehbar deutlich.

8. Das Paschamahl Jesu als Inkraftsetzung des Bundes Gottes mit Israel

Da die Wendung »mein Blut des Bundes« (Mk 14, 24) im Aramäischen sprachlich nicht möglich ist, gehört die Fassung der Mahlworte in den Bereich des hellenistischen Judentums: »Dies ist mein Blut des Bundes, das für die vielen vergossen ist« (Mk 14, 24). Da das Motiv des Bundes in allen Fassungen der Herrenmahlsüberlieferung (Mk/Mt/Paulus/Lk) genannt ist, muss es sehr früh in die Urform eingedrungen sein: die Mahl-

²⁶ Ebda, 199.

²⁷ a. a. O. (vgl. Anmerkung 3), 155.

²⁸ »Wenn Jesus den mit Myrrhe vermischten Wein ablehnt, der ihm als Betäubungstrank gereicht wird, so könnte der Grund sein, dass er durch seine Verzichtserklärung (seinen Schwur während des Paschamahles) gebunden ist«, so J. Jeremias, a. a. O., 204.

²⁹ Zitiert nach ebda, 198.

worte werden mit dem Bund Gottes mit Israel verknüpft. Die in der Urform ausgesagte Selbsthingabe Jesu als Sühntod für Israel und die Völkerwelt erfährt hier durch den Begriff des Bundes eine nähere Bestimmung. Die Wendung »Blut des Bundes« klingt wörtlich an Exodus 24, 8 (LXX; Sach 9, 11; Hebr 9, 20; 10, 29; 13, 20) an und deutet das am Sinai versprengte Bundesblut typologisch: Wie damals der Bund Jahwes mit Israel am Sinai durch das Blut der Opfertiere bekräftigt wurde, so wird nun die Bundesschliessung durch das Blut Jesu in Kraft gesetzt. Aber hier ist nicht nur Entsprechung, sondern auch Steigerung gemeint:

Während die Bundesschliessung am Sinai nur Israel meinte und durch die dargebrachten Opfer Sühne nur für Israel erfolgte, ist der stellvertretende Sühntod Jesu nicht nur die Bekräftigung des Bundes mit und die Sühne für *Israel*, sondern ist in den Bund mit Israel und die Sühne für Israel eingeschlossen der Bund und die Sühne für die *Völkerwelt*.

Ich fasse das Ergebnis des Abschnitts III zusammen:

Wird die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles wiedergewonnen, so muss das Paschamahl Jesu als Anteilgabe am Sühntod für Israel und die Völkerwelt verstanden, so muss das Paschamahl Jesu als Mahl der Hoffnung Israels in der Perspektive der kommenden Erlösung ausgesagt und die Einbeziehung der Völkerwelt in die Verheissungsgeschichte Israels in ihrer theologischen Relevanz wieder deutlich werden.

Wird die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles nicht verwischt, dann muss die Partikularität der Sühne- und Verheissungsgeschichte Israels, wie sie im Paschamahl Jesu sowohl zu- als auch angesagt wird, in universaler Intention gesehen, darf aber umgekehrt die Universalität der zugesagten Versöhnung und angesagten Erlösung zugunsten der Völkerwelt nicht auf Kosten der Versöhnungs- und Verheissungsgeschichte Israels verstanden werden.

Wird die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles erinnert, so muss das Kreuz in der Perspektive und die Auferweckung in der Retrospektive von Pascha und Exodus verstanden werden.

So sehr also die historische Pascha-Situation und der kultische Pascha-Rahmen des letzten Mahles Jesu den Inhalt der Pascha-Worte Jesu nicht ausschliesslich bestimmen, so gilt doch umgekehrt: Die Pascha-Worte Jesu sind gegenüber dem Pascha-Rahmen und der Pascha-Situation nicht beliebig. Bedeutet doch gerade das Paschamahl Jesu die Einbeziehung der Völker in die Bundes- und Verheissungs-, in die Versöhnungs- und Erlösungsgeschichte Israels, wie sie im Paschamahl Jesu gleichermassen festgehalten, zugesprochen und verheissen ist.

IV. Die israelitische Kontur des Prozesses Jesu (Der Prozess Jesu und die Verheissung Israels)

Auf die diffizile historische Problematik des Prozesses Jesu kann ich hier im einzelnen nicht eingehen. Die ungeheure wirkungsgeschichtliche Problematik des Prozesses Jesu bis hin zu den Judenvernichtungen des Dritten Reiches stehen heute vor unser aller Augen und dürfen nicht verdrängt oder vergessen werden. Jede Stellungnahme zum Prozess Jesu hat sich heute der Frage zu stellen, ob und inwieweit sie sich der verhängnisvollen Wirkungsgeschichte dieses Prozesses in der Geschichte des Antijudaismus erinnert.

Die heutigen Bemühungen um den Prozess Jesu sind zugleich von einer Fülle von apologetischen Vorurteilen geleitet und belastet. Deshalb erschien es mir wichtig, nach

der I. und II. vorgetragenen Analyse der »Modelle der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche«, die den Verlust und den Versuch einer Wiedergewinnung der israelitischen Kontur in der Gegenwart anzeigen, *zunächst* die israelitische Kontur des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes (I): Mir schien es wichtig, zunächst deutlich zu machen, dass der alte Kreuzigungsbericht eindeutig vom Tragen des Gerichts *für* Israel durch den Gekreuzigten spricht und dass diesem Tragen des Gerichtes durch diesen einen und keinen anderen die definitive Heilszeit für Israel und damit auch für die Völkerwelt folgt. Wie hätte man »die Juden« kollektiv zu »den Christusmördern« stempeln können, wenn man das Israel-Kerygma dieses Kreuzigungsberichtes verstanden und praktiziert hätte!

Mir ging es — noch vor einer Behandlung der historisch diffizilen und apologetisch so belasteten Frage des Prozesses Jesu — *sodann* im Verweis auf die Worte Jesu vom leidenden Menschensohn (II) darum, deutlich zu machen, dass Jesus, der Menschensohn, von Daniel 7 her als der Repräsentant Israels zu verstehen ist. Und mir ging es insbesondere im Verweis auf die Worte Jesu vom *leidenden* Menschensohn darum, deutlich zu machen, dass Jesus eintritt in die Leidensgeschichte Israels und zum Repräsentanten des leidenden Israel wird, der als solcher bestimmt ist zur umfassenden Herrschaft über die Völkerwelt. Die Stellung der den ganzen Passionsbericht durchziehenden Worte vom leidenden Menschensohn macht es unübersehbar: Die Passionsgeschichte Jesu ist das Leiden des Repräsentanten Israels, der solidarisch mit Israel in die Leidensgeschichte Israels eintritt und das Leiden Israels leidet. Die Worte vom leidenden Menschensohn, die die Passionsgeschichte umklammern und durchziehen, sind Verheissung und Hoffnung für Israel aus der Solidarität des Leidens mit Israel. Wie hätte man die Leidensgeschichte Israels durch die Jahrhunderte christlicherseits als Gerichtsgeschichte verstehen können (wie noch J. Blinzler³⁰), wenn man das Israel-Kerygma der alten Logien Jesu vom Leiden des Israel repräsentierenden Menschensohnes verstanden und praktiziert hätte!

Mir ging es — immer noch vor einer Behandlung der Problematik des Prozesses Jesu — *schliesslich* (III) um die israelitische Kontur des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles, demzufolge Jesus den Zwölfen als den Repräsentanten Israels die Anteilgabe am Sühntod für Israel zugesprochen und ihnen die Hoffnung der kommenden Erlösung und Befreiung für Israel angesagt und verheissen hat. Im Paschamahl spricht Jesus von der Einbeziehung der Völkerwelt in die Sühne für Israel und die Verheissung für Israel. Die Ansage der Versöhnung und Erlösung für die Völkerwelt ist von der Versöhnungsgeschichte für Israel und von der Verheissungs- und Erlösungsgeschichte für Israel unablässig, spricht doch Jesus in der Tradition Deuterocesajas von nichts Geringerem als der Einbeziehung der Völkerwelt in die Sühne- und Verheissungsgeschichte Jahwes mit Israel. Wie hätte man christlicherseits durch nahezu zwei Jahrtausende hindurch die Leidensgeschichte Israels als Sühne für den Kreuzestod Jesu verstehen und die Hoffnungslosigkeit und Ruhelosigkeit Israels infolge der »jüdischen Schuld am Kreuz« behaupten können (wie A. Stoecker), wenn man das Israel-Kerygma des letzten Mahles Jesu als eines Paschamahles verstanden und in praktische Solidarität umgesetzt hätte!

³⁰ J. Blinzler, Der Prozess Jesu. Das jüdische und das römische Gerichtsverfahren gegen Jesus Christus aufgrund der ältesten Zeugnisse dargestellt und beurteilt, Regensburg ³1960.

Und ich bin der Meinung, dass man die Frage nach dem Prozess Jesu und also auch die Frage nach der historischen Verantwortung jüdischerseits und römischerseits am Prozess und Tod Jesu viel sachlicher diskutiert hätte und hätte diskutieren können, wenn das Kreuzeskerygma von dem Ergehen des Gerichtes über dem Gekreuzigten für Israel (I), wenn das Passionskerygma von dem mit Israel solidarisch leidenden Repräsentanten Israels (II) und wenn das Paschamahl-Kerygma von dem Sühnetod Jesu zugunsten Israels und der Erlösungsverheissung für Israel (III) klar vor Augen gestanden und also die Frage der historischen Verantwortung immer auf dem Hintergrund der geschichtlichen Wirklichkeit der Versöhnung für Israel, der Solidarität mit Israel, der Verheissung für Israel gesehen worden wäre. Das ist aber bis auf den heutigen Tag kaum geschehen.

1. Christliche und jüdische Apologetik des Prozesses Jesu

Ich nenne als *ein* repräsentatives Beispiel dafür das Buch von J. Blinzler »Der Prozess Jesu«, der mit seiner These von der Hauptverantwortung der jüdischen und der Nebenverantwortung der römischen Seite am Prozess und Tod Jesu in folgenden Formulierungen die Schwelle zu antijudaistischen Konsequenzen bereits überschritten hat. Blinzler zufolge kommt die Verhandlung vor dem Synedrium einem Justizmord gleich: Wenn »das ganze oder doch fast das ganze Synedrium für schuldig stimmte, so lässt das auf starke Voreingenommenheit der Richter gegen den Angeklagten schliessen. Ganz klar tritt aber die böswillige Einstellung der Synedristen im weiteren Verlauf der Ereignisse zutage. Sie haben Jesus vor dem römischen Statthalter als Judenkönig ... verklagt. Diese Beschuldigung war ... eine bewusste Entstellung der ihrem eigenen Urteil zugrunde liegenden Anklage. In der Erkenntnis, dass sie mit der Anklage wegen Blasphemie beim Statthalter nichts ausrichten würden, haben sie dieser eine politische Fassung gegeben ... (so) »dass es den jüdischen Gegnern Jesu nicht um das, sei es auch falsch verstandene Recht, sondern um die Vernichtung Jesu um jeden Preis zu tun war ... Zu den schuldig gewordenen Juden gehören zwei Gruppen: ... die Mitglieder des Synedriums und die ... Volksmenge«³¹. Die verhängnisvollen *theologischen* Konsequenzen aus dieser historisch umstrittenen These von der historischen Hauptverantwortung des Synedriums und des jüdischen Volkes formuliert Blinzler schon auf den ersten Seiten seines Werkes: »Die Leidensgeschichte Jesu ist wirklich zu einer grossen Leidensgeschichte des Judentums, der Kreuzweg des Herrn zu einer *via dolorosa* des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte geworden«³².

Gegenüber einer solchen apologetischen These von der Hauptverantwortung der jüdischen und der Nebenverantwortung der römischen Seite stellt der jüdische Gelehrte P. Winter die apologetische Gegenthese von der Hauptverantwortung der römischen Seite am Prozess Jesu und der Nebenverantwortung einiger Mitglieder der sadduzäischen Hierarchie auf, die nach Auschwitz mit geschichtlichem Recht und angesichts der Einseitigkeit der Blinzlerschen These mit gewissem historischen Recht die antijudaistischen Konsequenzen aus dem Prozess Jesu abzuschneiden versucht. P. Winter, der mit seiner These von der Hauptverantwortung der Römer eine jüdische Mitwirkung am Prozess Jesu nahezu vollständig bestreitet, muss Jesus in seinem Lehren und Wirken als einen Pharisäer verstehen, der dem römischen Prokurator politisch verdächtig, daraufhin von römischen Soldaten

verhaftet und als Aufrührer mit der römischen Kreuzigungsstrafe hingerichtet worden ist³³. Und auch Winter zieht die *theologischen* Konsequenzen aus seiner historischen These von der Hauptverantwortung der Römer am Prozess und Tod Jesu: Der als treuer Sohn seines Volkes und Pharisäer verhaftete und hingerichtete Jesus erscheint als das Urbild und der Prototyp des in der Welt durch die Völker verfolgten und zu unsagbarem Leid verurteilten Juden.

2. Das Gerichtswort über den Tempel und die Menschensohnverheissung Jesu

Ich möchte im Rahmen des hier Möglichen im Hinblick auf den Prozess Jesu zunächst zweierlei betonen, was in der Diskussion um den Prozess Jesu weitgehend unterlassen worden ist. Im Prozess Jesu geht es noch jenseits der historischen Verantwortungsfrage für diesen Prozess *inhaltlich* 1. um das Gerichtswort Jesu von der Zerstörung und dem Neubau des Tempels, und 2. um die Verheissung Jesu von seiner Parusie als Menschensohn Israels. Im Prozess Jesu (sei es in der Voruntersuchung durch das Tempelkomitee in der Nacht, sei es in der Synedriumsitzung am nächsten Morgen) treten Zeugen auf, die dieses Tempelwort Jesu (Mk 14, 48; 13, 2) anführen, ein Tempelwort, das nach der überwiegenden Mehrheit der Exegeten und Historiker nicht aus der Urgemeinde abgeleitet werden kann, nämlich eine Ansage Jesu von der Zerstörung und dem Wiederaufbau des Jerusalemer Tempels.

Werden in der markinischen Schicht der Überlieferung die Zeugen »Falschzeugen« genannt (Mk 14, 56 f.), so nicht deshalb, weil sie historisch etwas Falsches sagen, sondern weil sie gegen Jesus auftreten, weisen sie sich *theologisch* als Falschzeugen aus. Hier sieht Markus Ps 27, 12 in Erfüllung gehen: »falsche Zeugen stehen gegen mich auf«. Wir wissen heute, dass das Auftreten der Falschzeugen nicht zur ältesten Grundschrift, derzufolge die Zeugen im juristischen Sinn als wahre Zeugen, die das Tempelwort Jesu anführen, auftreten, sondern zur kerygmatischen Sekundärschicht gehört.

Mit diesem Gerichtswort der Ansage der Zerstörung des Jerusalemer Tempels steht Jesus in prophetisch-israelitischer Tradition: Jeremia 26 zufolge kündigt Jeremia die Zerstörung der Stadt und des Tempels im Tempel vor dem Volk, den Propheten und den Priestern an und beruft sich dabei auf ein Wort des Propheten Micha von Moreshet, der seinerseits schon viel früher die Zerstörung des Jerusalemer Tempels angekündigt hat. Im Prozess vor dem Synedrium bedeutet nun diese Ansage der Zerstörung und des Neubaus des Tempels sowohl von 2 Samuel 7³⁴ als auch von Daniel 7 her einen implizit messianischen Anspruch, fällt doch nach dem Danielbuch die Wiedereinweihung und Wiederherstellung des durch Antiochus IV. Epiphanes entweihten Tempels mit dem Kommen des Menschensohnes als des Repräsentanten und Hoffnungssymbols des leidenden Israel zusammen.

Deshalb scheint es mir nun nicht zufällig, sondern von dem Tempelwort Jesu her der Sache nach zwingend, dass der Hohepriester (nach Markus) oder die Leitung des Synedriums (nach Lukas) aus dem von den Zeugen vorgebrachten Tempellogien die messianische Konsequenz zieht und Jesus die Frage stellt: »Bist du der Messias?« (Mk 14, 61).

³³ P. Winter, *Marginal Notes on the Trial of Jesus*: ZNW 50 (1959) 14–33; ders., *Zum Prozess Jesu*, in: W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr (Hrsg.), *Antijudaismus im Neuen Testament? Exegetische und systematische Beiträge* (Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog 2), München 1967, 95–104.

³⁴ O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?*, Stuttgart–Berlin 1965, 59 ff.

³¹ Ebda, 448.

³² Ebda, 17.

Die Frage wird von Jesus positiv beantwortet, aber zugleich durch den Hinweis auf sein Kommen als Menschensohn präzisiert: »Ich bin es, und ihr werdet den Menschensohn kommen sehen im Bereich des Himmels« (Mk 14, 62; vgl. 13, 62 f.).

Die Grundfrage im Zusammenhang mit dem Prozess Jesu lautet nun: Als wen kündigt sich Jesus hier vor den synedrialen Repräsentanten, vor der hochpriesterlichen, sadduzäischen und aristokratischen Führungsschicht Israels an? Die Antwort muss von der Menschensohnsage und Menschensohnverheissung Jesu her lauten: Als den kommenden Repräsentanten Israels.

Meine Frage wäre – und sie ist bisher in der Diskussion um den Prozess Jesu nicht gestellt worden –, ob die Problematik und Apologetik um den Prozess Jesu nicht entgiftet werden kann, wenn und weil Jesus sich hier nicht gegen, sondern für Israel ausspricht, weil sich Jesus hier als der *kommende* Repräsentant Israels bekennt und ansagt, so dass im Zusammenhang mit dem Prozess Jesu nie gegen, sondern allenfalls für Israel votiert und argumentiert werden kann.

Bestimmen die beiden Komplexe, 1. das Gerichtswort über die Zerstörung und den Neubau des Tempels, und 2. die Verheissung des kommenden Menschensohnes als des Repräsentanten und der Hoffnung Israels, die älteste Gestalt des Prozessberichtes, dann geht es in diesem Prozess *theologisch* um einen innerisraelitischen Streit, um ein innerjüdisches Ringen nicht gegen, sondern für Israel. Gerade aus dem Zusammenhang von Tempelwort und Menschensohnverheissung wird nämlich deutlich, dass das im Prozess verhandelte innerjüdische Problem nicht gegen, sondern entscheidend für Israels Zukunft und Verheissung spricht.

Und ich verstehe von daher den primären Konflikt Jesu in Jerusalem als einen innerjüdischen, innerisraelitischen Konflikt *für* Israel und *nicht gegen* Israel. Das haben wir in unserer christlichen Tradition vergessen. Die Ansagen bei Jeremia sind Gerichtsansagen *für* Israel und nicht gegen Israel. Die Ansagen bei Amos sind Gerichtsansagen für Israel und nicht gegen Israel. Und selbst der kerygmatische Umkehrruf der urchristlichen, judenchristlichen Mission z. B. eines Petrus, »Ihr habt ihn getötet, Gott aber hat ihn auferweckt« – mit der im *historischen* Sinne so problematischen Verallgemeinerung, insofern weder das jüdische Volk, noch die Pharisäer, sondern erkennbar nur die hochpriesterliche, sadduzäische und aristokratische Führungsschicht samt den Tempelschreibern (Schriftgelehrten) im historischen Sinn an dem Prozess gegen Jesus beteiligt ist – ist Aussage für Israel und nicht gegen Israel.

Die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur des Prozesses Jesu besagt also, dass es in diesem Prozess primär *theologisch*-innerisraelitisch um das Gerichtswort Jesu über den Tempel und das Verheissungswort Jesu von der Parusie des Menschensohnes als des Repräsentanten und Retters Israels geht.

3. Das Problem der historischen Verantwortung und die theologische Schuldfrage

Von dieser inhaltlichen Bestimmtheit und theologischen Bedeutung des Prozesses Jesu für Israel her möchte ich zum Problem des *historischen* Prozessverlaufs und der historischen Verantwortung aufgrund der Analyse der ältesten Schicht des Prozessberichtes folgendes sagen. Ich muss hier notwendigerweise thetisch formulieren:

a) Die prophetische Gerichtsansage Jesu von der Zerstörung des Jerusalemer Tempels als Gericht Gottes (Mk 13, 2; 14, 58), wobei sich Jesus auf die Gerichtsansage des Propheten Jeremia zurückbezieht, hat – nicht nur

wie vorher bei Jeremia, sondern auch wie nachher im Jahre 62 n. Chr. im Falle des Jeschua ben Ananias – den aus den hohenpriesterlichen und sadduzäischen Führungskreisen samt ihren Schriftgelehrten bestehenden Tempelausschuss³⁵ veranlasst, gegen Jesus einzuschreiten und ihn, wie auch im Falle des Ananias, dem römischen Landpfleger auszuliefern.

Die durch das Tempelkomitee durchgeführte und von der Mischna geforderte Voruntersuchung³⁶ brachte aufgrund der übereinstimmenden Zeugenaussagen über das Tempelwort Jesu, zu deren Anklagen Jesus entweder schwieg oder sie bestätigte, die Beteiligten zu der Auffassung, dass Jesus ein falscher Prophet sei und als solcher – den Bestimmungen der Tora entsprechend, derzufolge die Hinrichtung eines falschen Propheten (Dtn 18, 20) am Fest zu erfolgen hatte (Dtn 17, 13; 21, 21) – am folgenden Paschafest hinzurichten sei.

b) Das am kommenden Tage in der Frühe (Lk 22, 66) entsprechend den Bestimmungen des sadduzäischen Prozessrechtes einberufene Synedrium, in dem die Pharisäer – wie auch in der Voruntersuchung – nicht anwesend gewesen sind³⁷, hat die sachlichen Konsequenzen aus dem Tempellogion Jesu (Zerstörung und Neubau des Tempels) von 2 Samuel 7 her gezogen und Jesus nach der Messiaswürde gefragt³⁸, die Jesus mit dem Verweis auf die umfassende und sichtbare Parusie des kommenden Menschensohnes als des Repräsentanten der Jahweherrschaft und des Repräsentanten Israels bejahend beantwortet hat.

Darauffhin hat das durch die hohenpriesterlichen, sadduzäischen und aristokratischen Kreise majorisierte Synedrium in einem juristisch korrekten Verfahren und angesichts der staatspolitischen Notwendigkeit, alle potentiellen Aufstandsbewegungen aus Galiläa im Keime zu ersticken (Joh 18, 14; vgl. Joh 11, 50: »Es ist für euch besser, dass ein Mensch stirbt, als dass das ganze Volk umkomme«), einen korrekten Auslieferungsbeschluss gefasst (Mk 15, 1) und eine Anklageschrift angefertigt, die die notwendigerweise politisch artikulierten und vortragene Anklage erhält, dass Jesus sich selber Meschia Malka, Messias-König, genannt habe (Lk 23, 2). Korrekt ist der Prozess aber nicht nur aus toragesetzlichen Notwendigkeiten, staatspolitisch verantwortlichen Erwägungen (vgl. das Jahr 70!) und prozessrechtlichen Bestimmungen des sadduzäischen Rechtes abgewickelt worden, sondern er hielt sich mit der Fassung lediglich eines Auslieferungsbeschlusses auch im Rahmen der römischen Gesetzgebung im Lande, derzufolge dem jüdischen Synedrium die Kapitalgerichtsbarkeit entzogen war, was Johannes 18, 31 korrekt jüdischerseits gesagt wird: »Uns ist es nicht erlaubt, Todesurteile zu fällen (und zu vollstrecken).«

c) Ich stimme deshalb O. Betz – wenn auch nicht im einzelnen³⁹ – grundsätzlich zu: »Der Messiasanspruch war als solcher (im Kontext der zelotischen Aufstandsbewegungen und der Jahre 66–70 n. Chr., in denen die zelotische Aufstandsbewegung dem ganzen Volk aufgezwungen wurde!) staatsgefährlich. Er konnte, wie immer er von seinem Träger verstanden wurde, beim Volk ein Echo hervorrufen, das sich in Aufruhr und Empörung

³⁵ Dazu vgl. D. Flusser, Jesus (rowohlts monographien 140), Reinbek bei Hamburg 1968, 120.

³⁶ Vgl. O. Betz, a. a. O., 59.

³⁷ »Die Pharisäer spielten keine Rolle in Jesu Prozess«, so O. Betz, a. a. O., 56.

³⁸ Vgl. ebda, 60 f.

³⁹ O. Betz sagt immer noch, dass der Auslieferungsbeschluss wegen des gotteslästerlichen Anspruchs Jesu auf die Messiaswürde gefällt worden sei: a. a. O., 63.

fortpflanzen mochte. Juristisch gesehen gibt es . . . keine Möglichkeit, von einer Schuld der jüdischen Behörde zu sprechen. Jesus wurde nicht fälschlich angeklagt.«⁴⁰

Und wie wichtig dieses Ergebnis im Hinblick auf die immer wieder gerade aus dem Prozess Jesu gezogenen antijudaistischen Konsequenzen ist, hat Betz so klar wie kaum ein anderer formuliert: Wenn historisch gilt, dass »Jesus grundlos verdächtigt, widerrechtlich verhaftet und als Opfer eines Justizmordes geendet« hat, so liegt »auf den (jüdischen) Anklägern und dem Richter schwere Schuld«⁴¹. Juristisch aber gibt es keine Möglichkeit, von einem Justizmord der jüdischen Behörden zu sprechen.

d) Der ganze Prozessverlauf, von der Voruntersuchung im Hohepriesterpalast durch das Tempelkomitee bis zur Synedriumssitzung am nächsten Morgen, ist im Sinne der Aussagen und Ansagen Jesu selbst – und darauf ist sachlich-theologisch kaum geachtet worden – grundlegend durch den prophetisch-apokalyptischen Sachzusammenhang von Tempelzerstörung im Sinne prophetischer Gerichtsansage einerseits und der Ansage der Neukonstituierung Israels in dem Kommen des Menschensohnes als des Repräsentanten der Jahweherrschaft und als des Garanten der Zukunft Israels andererseits bestimmt.

Im Prozess steht darum von Jesu Selbstaussagen her nicht das Gerichtswort von der durch Gott zu vollziehenden Zerstörung des Tempels, sondern die Verheissung des Kommens der Jahweherrschaft und des Menschensohnes als des Garanten und Repräsentanten Israels im Zentrum des Prozessablaufs.

Der gesamte Prozessverlauf ist also nicht lediglich durch das Gerichtswort, sondern primär durch die Verheissung für Israel gekennzeichnet und bestimmt.

e) Deshalb haben die neutestamentlichen Zeugen in den sogenannten Ostererscheinungen, die im Zentrum die vorläufige, prophetische, vor den Zwölfen als den Repräsentanten Israels erfolgende Erfüllung der von Jesus vor dem Synedrium angesagten Parusie des kommenden Menschensohnes sind, gerade nicht die Aufhebung, sondern die eigentliche Inkraftsetzung und »Aufstellung« der Israel in der hebräischen Bibel und in Jesu Verkündigung gegebenen Verheissung erkannt, einer Verheissung, an die Paulus noch in Römer 11, 25 wiederum erinnert hat: Wenn der Menschensohn von Zion-Israel kommt und ganz Israel erlöst werden wird, dann fällt dieses Ereignis zusammen mit der Völkerwallfahrt der Gojim zum Zion, wenn »die Vollzahl der Heidenvölker einzieht (eingeht)« (25 d). Und dem entspricht sachlich, was Juden wie H. J. Schoeps, M. Buber bis hin zu David Flusser gesagt haben: Sollte der kommende Erlöser Israels und der Welt die Gesichtszüge und Geschichtszüge Jesu von Nazaret tragen, so wird kaum ein Jude diese messianische Gestalt ablehnen können, denn Messias und Voll-erlösung gehören nach jüdischem Verständnis zusammen. »Es scheint mir, dass sehr wenige Juden einen Einspruch dagegen erheben würden, wäre der Messias, wenn er wiederkommen wird, der Jude Jesus.«⁴²

Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur des Jerusalemer Kreuzigungsberichtes, die israelitische Kontur der Worte vom leidenden Menschensohn und die israelitische Kontur des letzten Paschamahles Jesu sind nicht nur für die schwierige Problematik des

Prozesses Jesu wichtig, sondern tangieren zentral die Grundfragen der Theologie.

Ich schliesse mit der Frage, ob nicht im ständig drohenden Verlust der israelitischen Kontur der Überlieferungen von Jesus und seiner Leidensgeschichte zum Ausdruck kommt, dass wir als Gojim aus der Völkerwelt immer nur schwer oder kaum begreifen, worum es in der Geschichte Israels geht. Der Konflikt Jesu in Israel und mit Israel wie auch der Konflikt eines Jeremia und Amos in Israel und mit Israel ist ein innerisraelitischer Konflikt für Israel und um Israels willen. Und dieser Konflikt darf nicht verharmlost werden, weil dieser innerjüdische Konflikt die Völkerwelt dazu führen soll, in diesen Konflikten ihre Konflikte zu sehen, an diesen Konflikten zu erkennen, worum es in der eigenen Geschichte geht. Die Wurzel des Antisemitismus ist theologisch darin zu sehen – Psychologen haben diesen Vorgang der Projektion schon lange erkannt –, dass die eigene Schuld, die die Völkerwelt an Israels Geschichte erkennen könnte und sollte, von der Völkerwelt auf Israel zurückprojiziert wird. Israel wird so zum Sündenbock, anstatt dass die Völkerwelt in dieser Geschichte sich selbst erkennt.

»So konnte es geschehen, dass andere immer wieder mit dem Finger auf dieses Volk zeigten und sich von ihm absetzten – und dabei nicht bemerkten, wie sehr es gerade in den dunklen Geschehnissen in diesem Volk um unsere Sache, um uns Menschen (aus der Völkerwelt) vor Gott . . . geht . . . Da, wo es um die erschreckende Enthüllung des Menschen vor dem Kreuz geht, werden wir selber vors Kreuz geholt. Wir sind gerade auch hier dabei.«⁴³

Die Passionsgeschichte zeigt uns als ausschliesslich am Prozess Beteiligte die hohepriesterliche, aristokratische und sadduzäische Führungsschicht. Kein Geringerer als Dostojewski hat in seiner Erzählung vom Grossinquisitor »in unerbittlicher Schärfe behauptet, dass auch ein christliches Kirchenregiment letzten Endes wohl gar nicht so anders handeln würde . . . Es könnte doch sein, dass wir . . . vor der Passionsgeschichte der Evangelien selber tief erschrecken, weil wir uns von ihrer inneren Zwangsläufigkeit mitgefangen fühlen«⁴⁴.

Die Kreuzigung ist eine römische Form der Todesstrafe und weist als solche auf den Prozess Jesu vor Pilatus zurück, in dem nach der eindeutigen Schilderung der Evangelien »auch dieser Repräsentant staatlicher Gerechtigkeit vor Jesus Christus versagt«. Die Grundsicht der Evangelienüberlieferung will nicht verdecken, »dass er gerade in dem versagt, wozu er eigentlich gesetzt ist. Er verrät das Recht an die politische Opportunität. So handelt der Mann, dem politische Gewalt gegeben ist . . . So ist der Mensch«⁴⁵.

Der Jerusalemer Kreuzigungsbericht spricht von den militärischen und politischen Exekutoren, die die Kreuzigung durchgeführt haben. Der Kreuzigungsbericht zeigt in aller Deutlichkeit, »dass die Kriegsknechte ihr Werk an Jesus mit aller Härte getan hatten. Gehören diese Henker, die aus den verschiedensten Gegenden des Römerreiches stammen mochten, auch zu den Schuldigen? Sie hätten, wenn sie vor Gericht gestellt worden wären, gesagt, dass sie einen Befehl von oben empfangen haben. Und Befehl ist Befehl. Ihr Niederschlagen des wehrlosen Gefangenen bewegte sich durchaus im Rahmen des erteilten Befehls und fiel nicht aus dem Rahmen des Üblichen heraus. Dass dann auch noch etwas eigener Sadis-

⁴⁰ Ebda.

⁴¹ Ebda, 57 f.

⁴² D. Flusser, Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein?, Internationale Dialogzeitschrift (1974) 596–599, 598.

⁴³ W. Zimmerli, Die Schuld am Kreuz, in: ders., Israel und die Christen. Hören und Fragen, Neukirchen 1964, 17–30, 24.

⁴⁴ Ebda, 25.

⁴⁵ Ebda, 27.

mus unterließ – Befehl blieb Befehl. Das ist der Mensch als Befehlsempfänger. Was hier an dieser Soldateska bei der Kreuzigung offenbar wird«, hat gerade in deutscher Geschichte Juden gegenüber seine exakte Entsprechung: in dem »Befehlsempfänger Eichmann . . . Auch des Pilatus Kriegsknechte reden zu uns: Das ist der Mensch«⁴⁶.

»Was ist doch wohl die Ursach solcher Plagen?

Ach meine Sünden haben dich geschlagen;
ach mein Herr Jesu, ich hab dies verschuldet,
was du erduldet.« (Johann Heermann 1630)

Ich sehe in der gegenwärtigen Diskussion und den historischen Bemühungen um den Prozess Jesu sowohl christlicherseits und dann in berechtigter Antithese auch jüdischerseits eine sehr starke apologetische Tendenz am Werk. Und gegenüber jeglichem Antijudaismus, wie er sich in historischen Hypothesen und theologischen Folgerungen implizit oder explizit zeigt, ist die jüdische Apologie nach dem grauenhaften Missbrauch der Überlieferung vom Prozess Jesu im Sinne des Antijudaismus und der Judenverfolgungen und Judenvernichtung m. E. allemal im Recht.

⁴⁶ Ebda, 27 f.

Wenn uns aber der Konflikt zwischen den Propheten und Israel und dann entscheidend zwischen dem Juden Jesus und Israel als ein theologischer und zwar innerisraelitischer bzw. innerjüdischer Konflikt für Israel und zugunsten der Rettung und Hoffnung Israels verlorengeht, begeben wir uns als Menschen der Völkerwelt der Chance, unsere eigene Schuld in unserer eigenen Vergangenheit und Gegenwart zu erkennen.

Ich meine, dass der innerjüdische Streit und die innerisraelitische Konfliktgeschichte Jesu wie eines Jeremia mit und für Israel uns die Schuldgeschichte der Völkerwelt aufdecken könnte. Und um dieses Besondere – ich meine also die theologische Schuldfrage im Unterschied zu der Frage nach der historischen Verantwortung für den Prozess Jesu – sollten wir uns um der schuldhaften Vergangenheit unseres eigenen Volkes und um der möglichen Zukunft unseres Volkes nicht bringen wollen.

Denn in dem Verlust oder in der Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu, seines Kreuzes, seines Leidens als Menschensohn Israels, seines Paschamahles und seines Prozesses steht auch die Zukunft der Völkerwelt und unseres eigenen Volkes mit auf dem Spiel.

5 Die religiöse Grundlage des Pluralismus*/**

Von Rabbiner Dr. Jakob J. Petuchowski, Forschungsprofessor für jüdische Theologie und Liturgie am Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion, Cincinnati/Ohio

Dass wir in den Vereinigten Staaten in einer Zeit des Pluralismus leben, der vom Säkularstaat gefördert und durch die amerikanische Verfassung garantiert wird, ist eine Binsenwahrheit. Um uns darüber klar zu werden, brauchten wir kaum Konferenzen und Arbeitskreise. Es ist schlechthin der amerikanische Lebensstil, the American way of life. Es wäre zwar interessant festzustellen, was die Religion dazu beigetragen hat, aber das würde hier zu weit führen.

Worüber wir jedoch als religiöse Juden und Christen sprechen müssen, ist die Wahrnehmung dieser Realität vom religiösen Standpunkt aus. Schliesslich kann man historisch gesehen an der Religion durchaus Kritik üben wegen der unter ihrem Banner und aus allzu oft erklärten Exklusivitätsansprüchen praktizierten Intoleranz. Die Tatsache allein, dass weltliche Gesetzgebung Religionsverfolgungen ausschliesst, führt noch keineswegs zu einer Situation, in der die Anhänger verschiedener Religionen bewusst und willentlich in harmonischem Einverständnis leben. Das wird erst möglich, wenn die Anhänger dieser Religionen eine solche Situation aufgrund ihrer religiösen Verpflichtung willkommen heissen. Als Anruf und Aufgabe, denen wir uns stellen müssen, sehe ich daher das Problem: Welches ist die religiöse Grundlage des Zusammenlebens in einer Zeit des Pluralismus?

Dabei müssen wir uns vor den Irrtümern früherer Generationen hüten. Sie hatten zwar die besten Absichten, aber das genügt nicht. Einer dieser Irrtümer war der

religiöse Relativismus, der alle Religionen für mehr oder weniger »relativ« wahr hält. Dann bedeuten religiöse Unterschiede nicht viel, man kann sie einfach übersehen¹. Von Bedeutung ist dabei lediglich, dass alle Religionen einem ausserhalb der Religion liegenden Ziel dienen. Kant legt in seiner Abhandlung »*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*« diesen Standpunkt dar. Religion geht in Ordnung, solange sie sich auf das ihr von der Vernunft zugewiesene Gebiet beschränkt, denn schliesslich steht die Vernunft an erster Stelle.

Für andere Philosophen und in gewissem Masse auch für Kant war die Sittlichkeit das ausschlaggebende Krite-

¹ Dazu vgl.: Satzung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit e. V., Frankfurt a. M. a) vom 20. Januar 1952 mit Abänderung vom 16. November 1952, S. 2, aus Präambel: Abs. 4:

»Christen aller Bekenntnisse und Juden finden für gemeinsames Wirken einen Beweggrund in dem Glauben an den Schöpfergott und Vater, der den Gedanken von der Bruderschaft aller Menschen in sich schliesst«;

b) mit den am 12. Juni 1960, 31. Mai 1964, 9. Mai 1965, 6. Juni 1967, 10. Mai 1975 beschlossenen Änderungen, S. 2, aus Präambel: Abs. 1 u. 2:

»Die im Deutschen Koordinierungsrat zusammengefassten Gesellschaften . . . setzen sich ein für die Brüderlichkeit aller Menschen ohne Unterschied der Rasse, des Glaubens oder der Herkunft. Gemäss dieser Zielsetzung gilt die Arbeit der Gesellschaften bei gegenseitiger Achtung aller Unterschiedlichkeiten besonders dem Verhältnis zwischen Christen und Juden, das für viele Mitglieder, anders als 1952 [s. o. zu a)] nicht mehr nur für Christen aller Bekenntnisse und Juden . . . durch den gemeinsamen Glauben an den Gott der Offenbarung gekennzeichnet ist. Offen für Menschen auch anderer Weltanschauungen treten sie ein für eine aktive Kooperation zwischen Christen und Juden sowie für die Pflege freundschaftlicher Beziehungen zum Staate Israel.« [Damals, (s. o. zu a)] Januar 1952 war in Deutschland Israel noch kaum im allgemeinen Blickfeld.] (Anm. d. Red. d. FR.)

* Eröffnungsreferat mit dem Titel: »Wherein Together in an Age of Pluralism« bei dem dritten »National Workshop on Christian-Jewish Relations« in Detroit, Michigan (USA), 19.–21. April, 1977.

** Aus dem Englischen mit dem Titel: »Living together in an Age of Pluralism.«, übersetzt von Helga Croner.

rium. Wenn die Religion der Sittlichkeit dient, gut. Falls nicht, muss sie einer vernunftgemässeren, nichtgeoffenbarten Sittlichkeit weichen. Der Fehler dieses Standpunktes liegt darin, dass man sich zur Bewertung der Religion eines externen Kriteriums bedient, wobei alle Religionen mehr oder weniger »relativ« wahr, aber auch mehr oder weniger »relativ« falsch sind.

Es ist Sitte geworden, bei der Woche der Brüderlichkeit und bei anderen ökumenischen Veranstaltungen Lessings Parabel von den drei Ringen hervorzuholen². Ein Vater von drei Söhnen besass einen Zauberring. Vor seinem Tode beauftragte er einen Goldschmied, zwei Nachahmungen dieses Zauberrings anzufertigen. Dann rief er jeden seiner drei Söhne einzeln zu sich, gab ihm einen Ring und verpflichtete ihn zur Geheimhaltung. Selbstverständlich glaubte jeder der Söhne, er besitze den magischen Ring. Schliesslich merkten sie, dass alle drei denselben Anspruch stellten und fingen an, sich zu streiten. Daraufhin gingen sie zu einem weisen Richter, der die Sache entscheiden sollte. Der Richter meinte, dass jener Sohn, der ein sittliches und glückliches Leben führt, sicher sein könne, den wahren Ring zu besitzen.

Dieses Gleichnis wird meist dahin interpretiert, dass die drei monotheistischen Religionen Judentum, Christentum und Islam gleich wahr sind. Die Auslegung entstellt aber das Gleichnis, nach dem zwei der Ringe gleich falsch sind. Die Echtheit des Ringes sollte durch die Fähigkeit des Besitzers, ein sittliches Leben zu führen, bestimmt werden. Die Sittlichkeit also und nicht der Ring macht die Echtheit aus. Schliesslich war Lessing ein Mensch der Aufklärung.

Wenn man also alle Religionen für mehr oder weniger »relativ« wahr erklärt, bedeutet das gleichzeitig, dass alle Religionen mehr oder weniger »relativ« falsch sind. Es fragt sich demnach, worauf sich diese Relativität bezieht? Eine solche Bewertung kann nur jemand abgeben, der die Religion von aussen her betrachtet und ein äusseres Kriterium auf sie anwendet. Einen religiös Gläubigen kann das kaum ansprechen, denn für ihn ist seine eigene Religion die wahre.

Ein weiterer Irrtum besteht darin, die Unterschiede zwischen den Religionen nicht ernst zu nehmen, weil sie ja im Grunde genommen doch alle gleich sind. Schliesslich lehren sie alle Gottes- und Nächstenliebe. Warum muss man sich also um jene Dinge kümmern, durch die Religionen sich voneinander unterscheiden? Solche Abweichungen beruhen nur auf historischen Zufällen und auf den Machenschaften des Klerus und der Rabbinen als auch auf der Unwissenheit früherer Generationen.

Vertritt man diese Ansicht, dann ergibt sich bei der in der Minorität befindlichen Religionsgruppe die Tendenz, sich im Äusseren soweit als möglich der religiösen Praxis der Majorität anzupassen. Der bei vielen amerikanischen Juden übliche Brauch, einen Weihnachtsbaum aufzustellen (der oft jeder bewussten philosophischen Ausrichtung entbehrt), ist ein gutes Beispiel dafür. Es gibt Juden, die erklären, der Weihnachtsbaum sei gar nicht »christlich«, sondern eine heidnische Observanz der Wintersonnenwende. Als ob das Judentum sich mit dem Heidentum besser verträge als mit dem Christentum, und als ob ihre

christlichen Nachbarn diese Herabsetzung eines christlichen Symbols sehr schätzen würden!

Das Reformjudentum des vorigen Jahrhunderts liefert uns ein weiteres Beispiel. Man versuchte, aus Glauben und Praxis des Judentums all das zu entfernen, was zu »partikularistisch« war. Man bemühte sich auch ganz bewusst, die Gottesdienste nach dem Muster der amerikanischen und europäischen protestantischen Kirchen zu gestalten.

Ein besonders treffendes Beispiel stellt das Gebetbuch für den Sabbatabendgottesdienst dar, das von Reformrabbiner Jacob Nieto im Jahr 1901 in San Francisco herausgegeben wurde. Bei den Chorälen und Gesängen findet man auf Seite 38 f. das »Ich bin das Alpha und Omega« aus der Offenbarung des Johannes (1, 8) und danach das *trisagion*, aber nicht aus der jüdischen, sondern aus der christlichen Liturgie, nämlich: »Heilig, Heilig, Heilig, Herr Gott der Heerscharen, Himmel und Erde sind voll Deiner Herrlichkeit. Ehre sei Dir, o Herr.« Unter solchen Umständen nimmt es kaum wunder, dass Rabbiner Nieto auch »Abide with me« (S. 59 f.) in das Gebetbuch aufnahm, wobei er allerdings in der 5. Strophe das »Hold Thou Thy Cross before my closing eyes« in »Hold Thou Thy Hand before my closing eyes« abänderte. Dieses Gebetbuch der San Francisco Reformgemeinde ging zugegebenermassen sehr viel weiter als die übliche Reformliturgie. Doch die von Rabbiner Nieto entwickelten Tendenzen und Grundmotive fielen beim gesamten Reformjudentum jener Zeit durchaus nicht aus dem Rahmen. Seitdem hat sich allerdings einiges geändert.

Man muss bezweifeln, ob sich Rabbiner Nieto und seine Freunde je ernsthaft gefragt haben, was aufrichtige Christen vom synagogalen Gebrauch eines Zitats aus der Offenbarung des Johannes halten, da sich das Alpha und Omega offensichtlich *nicht* auf Jesus bezog; oder wie ein gläubiger Christ auf den jüdischen Gebrauch des »Abide with me« reagieren würde, wenn der Hinweis auf das Kreuz fortgelassen wird. Jedenfalls hielt der gute Rabbiner schliesslich etwas in Händen, das weder jüdisch noch christlich war. Sein Gebetbuch zeigt uns ganz deutlich, was geschieht, wenn man die Unterschiede zwischen den Religionen nicht mehr ernst nimmt, und wenn daher ein *religiöser Synkretismus* entsteht, eine Zwitterreligion, die weder das eine noch das andere ist. In Rabbi Nietos Fall und dem des ganzen Reformjudentums gab es natürlich einen verborgenen Antrieb, da die Emanzipation der Juden erst kurz zuvor stattgefunden hatte. Erinnerungen an die Verfolgungen der Jahrtausende waren noch recht wach im jüdischen Gemüt, und man fragte sich, warum diese Verfolgungen stattgefunden hatten? Weil, wie man dachte, die Juden immer »anders« gewesen waren, ihr Lebensstil und ihre religiösen Observanzen unterschieden sich stets von denen der Majorität.

Der russische Theoretiker des Zionismus Leon Pinsker erblickte die Ursache des Antisemitismus in der Abneigung der Gleichen für die Ungleichen (the dislike of the like for the unlike). Im Jahre 1882 schlug er als Lösung des Problems die *Autoemanzipation* vor. Die Juden sollten sich selbst emanzipieren, indem sie aus den Ländern fortgingen, wo man sie nicht haben wollte; statt dessen sollten sie ihren eigenen Staat gründen. Die frühen Reformer hätten es zwar kaum zugegeben, aber sie standen Pinskers Analyse der Situation gar nicht so fern, nur stimmten sie mit seiner Lösung nicht überein. Statt dessen versuchten sie, die Ungleichheit zu verwischen und die Juden in Glauben und Praxis den Christen so weitgehend anzugleichen, dass das christologische Problem, das

² Vgl. zur Diskussion bzw. Ablehnung wachsenden religiösen Indifferentismus in: Internationale Konferenzen zur chr.-jüd. Zusammenarbeit in: FR III/IV (Dezember 1951), Nr. 12/15, S. 28 ff. – In: [Zur Woche der Brüderlichkeit und World Brotherhood] FR IV/1952, Nr. 16, S. 26 (10); in: Der Englische Rat der Christen und Juden und die Katholiken, in: FR VIII (November 1955), Nr. 29/32, S. 40. – In: »Mission und Zeugnis der Kirche«, besonders III, 2: s. o. S. 11, und Anm. 9 (s. o. S. 11) (Anm. d. R. d. FR).

natürlich auch von den Reformjuden nicht im christlichen Sinne gelöst wurde, beinahe übersehen und vergeben werden konnte.

Es war ein interessanter Versuch, der aber nicht gelang. In den Ofen von Auschwitz kamen selbst jene Juden um, deren Eltern bereits zum Christentum übergetreten waren. Abgesehen davon, dass der Versuch fehlschlug, die Unterschiede zu verwischen und dadurch Anerkennung zu gewinnen, beruhte die Idee auf zwei Voraussetzungen, die wir vom heutigen Blickpunkt aus durchaus in Frage stellen müssen.

Die erste Annahme war, dass man sich volle Bürgerrechte »verdienen« muss, indem man die eigenen »partikularistischen« ethnischen und kulturellen Traditionen im Dampf des grossen Schmelztiegels evaporieren lässt. Wir haben aber die Vorstellung vom amerikanischen Schmelztiegel ganz allgemein aufgegeben zugunsten der Theorie des kulturellen Pluralismus, dass nämlich die Gesellschaft durch eine Vielheit ethnischer, kultureller und religiöser Traditionen eher bereichert als bedroht wird.

Die zweite Voraussetzung beruhte auf reiner Verzweiflung, ob die Christen nämlich je zur Überzeugung Jesu stehen würden, dass in seines Vaters Haus viele Wohnungen sind; ob die Christen je ihre Abneigung gegen die Ungleichheiten überwinden könnten. Genügend historischer Anlass zu dieser Verzweiflung lag wohl vor. Aber wurde das der christlichen Fähigkeit, sich zu bessern, ganz gerecht? Können wir nicht im Zweiten Vatikanum und in entsprechenden protestantischen Erklärungen wenigstens einen Hoffnungsschimmer wahrnehmen, dass man negative Haltungen modifizieren kann, selbst wenn sie in langer Tradition verankert sind?

Jedenfalls kann Verlegenheit über das eigene Religionserbe und Bereitwilligkeit, dieses Erbgut gegen Zivilrechte und guten Willen einzutauschen, kaum zu einem harmonischen Zusammenleben im Zeitalter des Pluralismus führen.

Ich habe mich bei den Fehlern von gestern so lange aufgehalten, weil sie auch heute noch eine gewisse Anziehungskraft ausüben. Um das in Zukunft zu verhindern, möchte ich zwei konkrete Tatsachen zum Ausdruck bringen: 1. Es gibt tatsächlich verschiedene religiöse Traditionen. 2. Obwohl diese verschiedenen religiösen Traditionen gewisse Überzeugungen miteinander teilen, unterscheiden sie sich in wichtigen und ausschlaggebenden Punkten voneinander. Für ein harmonisches Zusammenleben ist es weit wichtiger, mit jenen Unterschieden zurechtzukommen, als ständig auf den Gebieten der Übereinstimmung herumzureiten.

Es ist zwar zum Beispiel noch eine Frage der wissenschaftlichen Forschung, ob der jüdische Pessach *seder* wirklich die Grundlage der christlichen Eucharistie bildete. Aber nehmen wir einmal an, dass dem so war. Es gibt tatsächlich viele Ähnlichkeiten, nämlich das zeitliche Zusammentreffen von Pessach und Ostern, die Segensprüche über Brot und Wein, die symbolische Interpretierung gewisser Nahrungsmittel, sowie auch das Singen von Hymnen. Wenn aber all das gesagt ist, bleibt Pessach immer noch Pessach, und die Eucharistiefeyer ist kein *seder*.

Beim *seder* werden die Erinnerungen eines Volkes an die physische Befreiung aus physischer Sklaverei gefeiert. Und die Hoffnung dieses Volkes auf endgültige Erlösung – obwohl in vieler Hinsicht auch Geistliches implizierend – ist wiederum primär ganz physisch zu verstehen. In der Eucharistie, die man zwar exegetisch unschwer zum Pessach-Erlösungsthema in Beziehung setzen kann, besteht das Erlösungsthema zunächst und hauptsächlich in der

Feier des Versöhnungstodes Christi. Sie ruft die Möglichkeiten ins Gedächtnis, die dieser Tod dem Gläubigen zur Sündenvergebung und Erlösung des *Einzelnen* bietet. Dies ist eine Art der »Erlösung«, die zwar im Judentum nicht ganz unbekannt ist, aber darin nie jene zentrale Rolle gespielt hat, die sie im Christentum einnimmt. Aus diesem Grunde kann die Eucharistiefeyer trotz aller äusserlichen Ähnlichkeiten einem Juden nie das bedeuten, was sie für den Christen ist, während der *seder* dem Christen nicht das sein kann, was er für den Juden darstellt.

Ich habe *seder* und Eucharistie als Beispiele äusserer Ähnlichkeiten und innerer Verschiedenheit aufgegriffen; man könnte noch viele andere Beispiele anführen. Worauf es mir in diesem Zusammenhang ankommt, ist aber die Tatsache dieser Kongruenz der Ähnlichkeiten und Unterschiede.

Mir scheint es für ein harmonisches Zusammenleben im pluralistischen Zeitalter notwendig zu sein, dass Christen sich darum bemühen, die Bedeutung des *seder* für Juden zu verstehen, statt zu versuchen, den *seder* zum Bestandteil der eigenen religiösen Observanz zu machen. Juden hinwiederum müssen lernen, was die Eucharistie dem Christen bedeutet, ohne selbst Hostie und Wein verzehren zu müssen oder sich die der Eucharistie zugrunde liegende Theologie zu eigen zu machen. Es wäre schön, wenn Juden begreifen könnten, was Katholiken mit dem Rosenkranz verbinden, während Christen den Sinn der Gebetsriemen für einen traditionsgebundenen Juden verstehen sollten. Ich träume sogar davon, dass eines Tages Rabbinatsstudenten die Kirchenväter und angehende christliche Geistliche den Talmud als Teil ihres Pflichtpensums studieren müssten.

Auf einem anderen Niveau hätte ich gern, dass Juden verstehen lernen, warum die katholische Kirche einen bestimmten Standpunkt in der Geburtenkontrolle und Abtreibungsfrage einnimmt; während Katholiken verstehen sollten, warum manche, aber nicht alle Juden einen entgegengesetzten Standpunkt vertreten, und warum andere Juden wiederum eine Position halbwegs zwischen der katholischen und der des Reformjudentums einnehmen. Und ich hätte gern, dass wir nicht mehr verallgemeinern. Es geschieht nur allzu leicht, dass in einer nicht hierarchischen Religion wie dem Judentum eine bestimmte Gruppe im Namen aller Juden oder im Namen des Judentums als Ganzem über Dinge wie Abtreibung, Zuwendungen an Pfarrschulen, konkrete sozio-politische Programme, die mit denen der radikalen Linken identisch sind, zu sprechen vorgibt. Tatsächlich aber kann kein Einzelner, keine Gruppe von Rabbinen oder Laien das Judentum als Ganzes repräsentieren.

Es gibt ja schliesslich Pluralismus nicht nur zwischen den verschiedenen Konfessionen, sondern auch innerhalb jeder einzelnen. Das kompliziert zwar das Gesamtbild noch mehr, macht es aber auch lebendiger und interessanter. Ein alter rabbinischer Ausspruch über die Sinai-Offenbarung besagt, dass Gott zwar nur einmal gesprochen hat, aber jeder einzelne Israelit hörte die göttliche Stimme, »entsprechend seiner eigenen Befähigung« (*Exodus Rabbah* V, 9). So war es damals, und so ist es auch heute noch, wie authentisch auch immer die Instanzen sich geben mögen, die die Vermittlung der göttlichen Stimme übernommen haben. Und das trifft keinesfalls nur auf das Judentum zu.

Man kann daraus zwei Schlussfolgerungen ziehen, die eine rein praktischer Art, die andere eine theologische Rechtfertigung des Ganzen. In einer Dialogsituation ist es praktisch gesprochen von Nutzen, wenn man genau

weiss, mit wem man spricht. Es gibt zum Beispiel gläubige und gelehrte Juden, gläubige und unwissende Juden, gelehrte, aber nichtgläubige Juden, unwissende und ungläubige Juden. Es gibt auch engagierte Säkularisten jüdischen Ursprungs. Entsprechende Kategorien lassen sich auf der christlichen Seite aufstellen. Zwar möchte ich die Bedeutung eines Gespräches zwischen Juden und Christen, gleich welcher Richtung, nicht herabmindern, aber ich möchte doch vorschlagen, dass beide Seiten sicher sein sollten, mit wem sie es zu tun haben, bevor sie sich auf einen Dialog einlassen. Sonst könnte ein solcher »Dialog« statt zu besserem gegenseitigen Verständnis zu noch grösserer Konfusion beitragen.

Nun zur theologischen Rechtfertigung des ganzen Unternehmens. Wir sprachen zu Beginn davon, dass heutzutage, ob es uns zusagt oder nicht, der Pluralismus zum amerikanischen way of life gehört. Das hat aber nichts mit dem Eigenverständnis der verschiedenen Religionsgruppen, die je einen Teil dieses Pluralismus bilden, zu tun. Daher stellte ich die Frage, welches die religiöse Grundlage des Zusammenlebens in einer pluralistischen Zeit ist? Dieser Frage möchte ich mich jetzt in grossem Umriss zuwenden.

»Jeder einzelne Israelit verstand die Stimme Gottes entsprechend seiner eigenen Befähigung«, sagten die Rabbinen. Diese Aussage bezog sich auf die Offenbarung am Sinai, wenn man sie aber logisch zu Ende denkt, hat sie eine viel umfassendere Dimension. Es gibt nur Einen Gott, aber ER hat viele, verschiedene menschliche Kinder. Da dies so ist, und da Gott zu ihnen allen in ihren verschiedenen Lebenslagen spricht, folgt daraus, dass die Einheit, die wir mit Recht für Gott postulieren, nicht automatisch auf das menschliche Verständnis dessen, was Gott uns zu sagen hat, angewendet werden kann. Die Bibel selbst gibt uns ein Beispiel dafür. Das Gesetz im Buch Deuteronomium (16, 22) verbietet ausdrücklich die »heiligen Säulen« (*mazzebhoth*), die zu gewissen Zeiten zur normalen Ausstattung semitischer Tempel gehörten. Das Buch Genesis (28, 18 ff.) spricht aber, anscheinend zustimmend, davon, dass der Patriarch Jakob gerade so eine »heilige Säule« in Beth El errichtete. Andere Zeiten, andere Verhältnisse und anderes menschliches Verständnis des göttlichen Willens! Oder wie es die alten Rabbinen ausdrückten: »Die heilige Säule war in den Tagen der Patriarchen beliebt und verhasst in den Tagen ihrer Kinder« (*Sifré, shophetim* Nr. 146, ed. Finkelstein, Seite 200).

Mehr auf unser Thema bezüglich, lehrten die Rabbinen auch, dass Gott einen Bund mit den Söhnen Noachs schloss, das heisst mit den Vorfahren der gesamten lebenden Menschheit. Dieser Bund machte die Innehaltung von sieben Geboten zur Pflicht: Unterlassung des Götzendienstes, geschlechtlicher Unmoral, des Mordes, der Blasphemie, des Raubs und der Grausamkeit gegen Tiere, wie auch das eine positive Gebot, Gerichtshöfe einzusetzen (*Tosephta Abhodah Zarah* 8 [9], 4, ed. Zuckerman, S. 473; *b. Sanhedrin* 56a; *Genesis Rabbah* 34, ed. Theodor-Albeck, S. 316 f.).

Israels Gott steht also in einem Bundesverhältnis zur ganzen Menschheit. Am Sinai machte ER dann diesen allgemeinen Bund zu einem Bestandteil jener Vorschriften, die er speziell dem israelitischen Volk als Religions- und Zivilverfassung gab; eine Verfassung, die zusätzlich zu den sieben noachitischen Geboten 606 weitere enthielt, die zusammen die 613 Gebote der Tora ausmachen.

Die Tatsache aber, dass Gott dem Volk Israel die Tora gab, bedeutete nach Meinung der Rabbinen keineswegs, dass Sein Bund mit der übrigen Menschheit nicht mehr in

Kraft war. Im Gegenteil, vom Nichtjuden wurde erwartet, dass er nach den Vorschriften des Noachitischen Bundes lebt, und wenn er das tut, dann ist auch ihm sein »Teil in der kommenden Welt« sicher (*Tosephta Sanhedrin* 13, 2, ed. Zuckerman, S. 434).

»Als der Prophet Jesaja sprach (26, 2), »Öffnet die Tore«, kommentierten die Rabbinen, »sagte er nicht, »und lasst die Priester, Leviten und Israeliten eintreten«, sondern er sagte, »und lasst einen gerechten goj eintreten«. Das hebräische Wort goj bedeutet sowohl »Volk« als auch »Nichtjude« (*Siphra, aharé moth*, 13, 13, ed. Weiss, S. 86 b).

Wenn auch die Rabbinen sich mit dem Thema nicht auseinandergesetzt haben, so spricht in meinem persönlichen jüdischen Glauben nichts gegen die Annahme, dass Gott entsprechend der Ergänzung des Noachitischen Bundes mit der Tora im Fall Israels, auch für Nichtjuden den Noachitischen Bund mit anderen Bündnissen ergänzt und befestigt hat.

Ich weiss ähnlich wie Moses Maimonides im 12. Jahrhundert sehr wohl die Rolle zu schätzen, die Christentum und Islam bei der Verbreitung der Gotteserkenntnis und des göttlichen Willens bis an alle Enden der Welt gespielt haben. Ich kann auch, ähnlich wie Franz Rosenzweig im ersten Viertel des Jahrhunderts, den Sinn des Christentums darin sehen, den Rest der Menschheit zu jener Beziehung mit Gott dem Vater zu führen, die Israel bereits seit dem Sinai innehat. Und ich kann mit dem anglikanischen Geistlichen James Parkes in unserer Zeit an die zeitgenössische Gültigkeit der verschiedenen Bünde glauben, so dass keiner der Bünde, die Gott mit einem bestimmten Teil der Menschheit geschlossen hat, einen anderen ungültig macht. Parkes sieht in dem Sinaibund den Bund Gottes mit einem ganzen Volk, das zu Seinem Dienst berufen ist, während er den des Kalvarienbergs als Bund Gottes mit einem erlösten Einzelnen, vom Heidentum Geretteten, versteht.

Schliesslich kann ich dem Allmächtigen nicht vorschreiben, welche Bundesbeziehungen ER eingehen darf. Wer bin ich schon, dass ich dem Christen die Erlösung absprechen könnte, die er in Christus zu finden glaubt? Und welcher Christ könnte die erlösende Kraft anzweifeln, die ich dem Gesetz zuschreibe?

Mein Weg ist nicht der seine und umgekehrt. Das ist eine Tatsache, die bedauerlich oder auch begrüßenswert sein mag. Für mich selbst ist sie jedenfalls interessant, denn sie macht das religiöse Leben so viel faszinierender und anregender. Da wir alle erwarten, dass Gott uns in unserer Verschiedenheit erträgt, könnten wir sicher lernen, Gottes Weise nachzuahmen, d. h. nicht nur mit dem religiösen Pluralismus, der zu einer Tatsache für uns geworden ist, zu leben, sondern ihn wirklich zu schätzen.

Unsere verschiedenen Religionstraditionen lehren, dass letzten Endes Gott die endgültige Antwort geben wird. Und ich glaube beinahe, dass wir dann alle überrascht sein werden, denn Gott ist weder Jude noch Christ, weder Moslem noch Buddhist.

Aber lassen wir das. In unserer Zeit sehe ich die religiöse Grundlage des Pluralismus nicht in religiösem Relativismus oder Synkretismus. Erst recht sehe ich sie auch nicht in einem Programm der »Toleranz« und des »guten Willens«, bei dem die religiöse Minorität die Charakteristika, die sie von der Religionsmajorität unterscheiden, zu verwischen sucht. Vielmehr sehe ich die religiöse Grundlage in dem universellen Gott, der zu uns spricht, und in Seiner Stimme, die von Seinen menschlichen Kindern gehört wird, von jedem entsprechend seiner Befähigung.

6 Gespräch zwischen griechisch-orthodoxer Kirche und Judentum vom 16. bis 18. März 1977 in Luzern*

Die Theologische Fakultät Luzern war Gastgeberin für dieses »akademisch-theologische Gespräch« zwischen Vertretern der Orthodoxen Kirche und des Judentums. Je zehn Persönlichkeiten aus beiden Lagern trafen sich zu Diskussionen über das Thema »Das Gesetz im jüdischen und christlichen Verständnis«. Die Tagung ist ein bedeutender Anfang, und der Fakultät, dem Kanton Luzern und dem Bistum Basel gebühren Dank für die Initiative und Förderung.

Man kann diese Tagung einschränkungslos als ein bedeutendes, religionshistorisches und theologisches Ereignis werten. Es handelt sich ja um die *erste offizielle Begegnung* der »ältesten christlichen Kirche« – wie dies jüdischerseits zu Beginn des Treffens formuliert wurde – mit einer offiziellen jüdischen Delegation, die orthodoxes, konservatives und liberales Judentum repräsentierte. Bedeutsam ist dieses Treffen auch deshalb, weil die jüdischen Vertreter, die aus den USA, Frankreich, Israel, Griechenland und der Schweiz hergereist waren, unverhohlen ihrer freudigen Überraschung darüber Ausdruck verliehen, dass sie in diesen wenigen Tagen und Stunden zu grösserem Konsens mit der Orthodoxen Kirche gekommen seien als in vielen früheren Verhandlungen mit der katholischen Kirche und den protestantischen Kirchen. Dieses Urteil ist allerdings mit einiger Euphorie belastet. Weitere Verhandlungen auf noch breiterer Basis und mit noch härteren Problemkreisen werden erweisen müssen, ob man christlicherseits und jüdischerseits im Sinne des Luzerner Anfangs weiterzugehen gewillt und befähigt ist – auch wenn grössere Schwierigkeiten auftauchen sollten. Jedenfalls beschlossen die jüdischen und die christlichen Vertreter einmütig, dass man sich nächstes Mal in Athen treffen will. Für das erste Treffen war der »neutrale« Ort Luzern gewählt worden. In etwa ein Jahr aber will man in der Metropole Griechenlands, wo die christliche Orthodoxie hauptsächlich beheimatet ist und in der christlich-jüdische Probleme tagtäglich ausgestanden werden müssen, miteinander zum Wohle von Juden und Christen beraten. Es war ein Glücksfall, dass z. B. der Athener Rabbiner, Elie Sabetai, bereits in Luzern mit zwei griechisch-orthodoxen Professoren aus Griechenland Kontakt anknüpfen und sich über ihre Vorstellungen bezüglich des Judentums informieren konnte.

Warum Luzern als Tagungsort?

Wie kam es zum Luzerner Treffen? Schon seit Jahren gibt es offizielle Kontakte zwischen der katholischen Kirche, dem Protestantismus und dem Judentum. Die christlichen Orthodoxen standen bisher immer abseits. Ende November des vergangenen Jahres fand in Chambéry bei Genf die vorbereitende *Synode für die kommende panorthodoxe Synode* statt. Bei dieser Gelegenheit wurde beschlossen, das Gespräch mit den übrigen Religionen aufzunehmen. Es ist der Initiative von Dr. Damaskinos Papan-dreou, Metropolit von Tranoupolis und Leiter des *Orthodoxen Zentrums des Ökumenischen Patriarchates in der Schweiz*, zu danken, dass sogleich der Kontakt mit dem Judentum aufgenommen wurde. Dr. Papandreu ist nebenamtlicher Professor für orthodoxe Theologie an der

Theologischen Fakultät Luzern. Dadurch geriet Luzern bereits in die engere Wahl als Tagungsort. Weitere Verbindungsstränge zwischen der Theologischen Fakultät Luzern, der Orthodoxen Kirche und dem Judentum förderten diese Entscheidung. Die Luzerner Fakultät besitzt als einzige katholische Fakultät des deutschsprachigen Raums einen Lehrstuhl für Judaistik. Sie war deshalb bereits zweimal (1972 und 1975) Initiantin für Begegnungen mit dem Judentum¹.

Allein die Tatsache, dass sich die Orthodoxe Kirche und das Judentum gesprächsbereit zeigten, weckte starkes Interesse in verschiedenen christlichen Kirchen. Zwar bestanden die Vertreter der christlichen Orthodoxie und des Judentums darauf, dass ihre Begegnung hinter verschlossenen Türen stattfinde. Sie liessen aber dieses Prinzip in einigen Punkten beiseite. Dr. Franz von Hammerstein, der rührige Sekretär des Komitees für die Beziehungen der Kirche mit dem jüdischen Volk im Ökumenischen Rat der Kirchen (Genf), wurde schliesslich ebenso an den Verhandlungen beteiligt wie die drei Professoren Erni, Schmid und Thoma von der katholischen Luzerner Fakultät.

Tagungsthema: »Das Gesetz«

Das Tagungsthema lautete: »Das Gesetz im jüdischen und christlichen Verständnis«. Unter Gesetz wurde sowohl das Alte Testament verstanden als auch die in ihm enthaltenen und aus ihm abgeleiteten Vorschriften. Die Darlegungen des katholischen Alttestamentlers zu diesem Thema, Prof. Dr. Rudolf Schmid, deckten sich in vieler Hinsicht mit dem, was der Bibelwissenschaftler der Hebräischen Universität Jerusalem, Prof. Dr. Shemaryahu Talmon, über das Gesetz zu sagen hatte. Beide betonten die Dynamik und die Entfaltungsmöglichkeiten der biblischen Offenbarung und stellten sich damit kritisch gegen eine fundamentalistische Deutung des Gesetzes, wie sie zum Teil im Referat von Rabbiner Dr. Nachum Rabinovitch (Rektor des Jews' College, London) vertreten wurde. Die Diskussion brachte denn auch vielfach zum Ausdruck, dass ein Unterschied zu machen sei zwischen der Torah, d. h. dem Alten Testament oder der Weisung und der Halachah, der Ausweitung und Anwendung der biblischen Weisung auf konkrete, geschichtliche Situationen und das tägliche Leben der jüdischen Gemeinschaft und des einzelnen.

Keine Einheitlichkeit im Judentum

In der Diskussion wurde darauf hingewiesen, dass das fundamentalistische Verständnis des Gesetzes im orthodoxen Judentum in besonders starkem Gegensatz zum christlichen Verständnis stehe, dass es aber im Judentum durchaus keine Einheitlichkeit oder gar Verbindlichkeit der Gesetzesinterpretation gebe. Gerade diese Vielfalt der Interpretation aber macht dem Christen das Verständnis des Judentums so schwer. Ähnlich wie das Gesetzesverständnis zur Zeit von Ezra sich gründlich von

* Vgl. dsgl. in: »Vaterland«, Luzern, 25. 3. 1977, S. 5.

¹ Vgl. »Judentum und Kirche: Volk Gottes«. Bericht über ein internationales Symposium in Luzern vom 28. bis 30. 9. 1972, von Clemens Thoma. In: FR XXIV/1972, S. 3 ff.; Zukunft in der Gegenwart. Gedanken zu einem christlich-jüdischen Symposium, von Clemens Thoma. In: FR XXVII/1975, S. 13 ff. (Anm. d. Red. d. FR)

dem der Zeit Mose unterscheide, so habe sich das Verständnis in den letzten 2000 Jahren geändert und tue es auch heute noch.

Bemerkenswert war der Vortrag des Dozenten von Saloniki (Griechenland), Dr. Basilios Stoyannos, der in einem breit angelegten Referat das Verständnis des Gesetzes im Neuen Testament darlegte. Er sprach von der wohl unvermeidlichen Spaltung zwischen denen, die Jesus als den Messias bekannten, und denen, die dies nicht taten, ein Konflikt, der zunächst innerjüdisch war, aber später von den Heidenchristen ausgeweitet wurde.

Ein grundlegendes Problem wurde durch die Frage eines griechischen Teilnehmers nach dem Verhältnis zwischen dem Studium des Gesetzes und dem Handeln nach dem Gesetz aufgeworfen. Es ist bemerkenswert, dass man jüdischerseits sich offen dazu bekannte, dass es im Judentum immer auch eine Betonung der Orthodoxie, des richtigen Glaubens, gegeben habe. Doch stehe in der jüdischen Tra-

dition auch die Orthopraxis, das richtige Handeln nach dem Gesetz – genau wie im Christentum – in hohem Ansehen. Erstaunlicherweise herrschte Einmütigkeit zwischen Juden und orthodoxen Christen darüber, dass zwischen Gesetz und Gnade kein Gegensatz bestehe.

Die christlich-orthodoxen Teilnehmer gaben ihrer Überraschung und Freude darüber Ausdruck, dass die Juden das Gesetz nicht verabsolutieren, wie so oft angenommen, sondern dass sie sich mit der geschichtlichen Relativierung und Entwicklung des Gesetzes befassen.

In einer Zusammenfassung der Ergebnisse der Tagung waren sich die Juden und Christen darin einig, dass viele vermeintliche Unterschiede im Verständnis des Alten Testaments tatsächlich nur verschiedene Blickrichtungen sind. Hierher gehört auch die Frage, was die Hauptsachen und was Nebensachen im Alten Testament sind, dies vor allem im Zusammenhang mit der Person Jesu.

Helga Croner, New York

7 Versuch einer Zwischenbilanz der Reformbemühungen des Redens von den Juden im christlichen Religionsunterricht

Im Rahmen des Symposions »Judentum und Christentum – Begegnung oder Vergegnung im Religionsunterricht«, das am 21./22. Juni 1977 von der Katholischen Akademie Freiburg in Zusammenarbeit mit dem Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken veranstaltet wurde, sollte das einleitende Referat »Versuch einer Zwischenbilanz der Reformbemühungen des Redens von den Juden im christlichen Religionsunterricht« typische Entwick-

lungen aufzeigen und zugleich einen Einblick in die derzeitige Situation des Religionsunterrichts vermitteln. Der erste Teil gibt ein zusammenfassendes Resümee des vorkonziliären Befundes, um die im zweiten Teil aufgezeigte Verlagerung der Problemstellung im heutigen Religionsunterricht deutlicher werden zu lassen. Dabei zeigt sich, dass die vorkonziliären Klischees zwar der Vergangenheit angehören, aber durch neue ersetzt wurden.

I Judentum im vorkonziliären Religionsunterricht

Von Dr. Ingrid Maisch, Professor an der Katholischen Fachhochschule Freiburg

Diesem Überblick liegen 17 Religionsbücher zum Bibelunterricht, zur Glaubenslehre und zur Kirchengeschichte für die Mittel- und Oberstufe des Gymnasiums sowie acht Lehrerhandbücher zum Bibelunterricht in Volksschulen und Gymnasien¹ zugrunde. Zeitlich handelt es sich um die Nachkriegszeit bis zum Konzil, wobei manche Titel und Neuauflagen während oder unmittelbar nach dem Konzil durchaus noch als vorkonziliar bezeichnet werden dürfen.

Aus den durchgesehenen Werken ergibt sich ein ziemlich geschlossenes Bild vom Judentum. Für diesen Überblick wurden drei Komplexe herausgegriffen, bei denen die Beschreibung bzw. die Wertung des Judentums am stärksten in ihrer negativen Voreingenommenheit sichtbar wird:

1. das Verhältnis von Altem und Neuem Bund,
2. das Judentum zur Zeit Jesu,
3. der Tod Jesu und seine Konsequenzen für das Judentum.

Im folgenden wird bewusst auf die Namen der Autoren und der Verlage verzichtet; diese Bücher haben heute nur noch historischen Wert. Ausserdem geht es nicht um ein Gericht über einzelne Autoren, sondern darum, auf die Notwendigkeit einer allgemeinen Revision hinzuweisen.

¹ Da in den damaligen Volksschulen mit reinen Textauswahl-Bibeln gearbeitet wurde, scheint es sinnvoll, sich auf die zugehörigen Lehrerhandbücher und ihre Aussagen zu beschränken.

ad 1 Das Verhältnis von Altem zu Neuem Bund

Der Alte Bund, d. h. die Geschichte des Volkes Israel bis zu Jesus, und das Alte Testament als das Heilige Buch dieses Bundes sind durch Jesus zu einem Ende gekommen. Mit dem Karfreitag endet die alte Geschichte; »alt« ist in diesem Zusammenhang durchaus als »veraltet«, als minderwertig zu verstehen. Als Kriterien für die Höherbewertung des Neuen und die Minderbewertung des Alten Bundes sind vor allem folgende Stichworte zu nennen:

1. Der Alte Bund war ein beschränkter Bund: völkisch, rassistisch, unvollkommen; der Neue Bund hebt alle Beschränkungen auf.
2. Die Gesetze des Alten Bundes waren zeitgebunden, engstirnig, formalistisch; sie wurden – wie z. B. das Sabbatgebot – von Jesus abgeschafft.
3. Das Gottesbild des Alten Bundes hebt auf die ehrfurchtgebietende Majestät Gottes ab, im Neuen Bund geht es dagegen um den liebenden Vater. Entsprechend ist das Verhältnis der Menschen zu Gott durch Furcht oder Liebe bestimmt. Der Gegensatz von Furcht und Liebe dient gleichsam als hermeneutisches Prinzip zum Verständnis der Bibel.
4. Daraus ergeben sich Konsequenzen für die ethische Unterweisung im Alten und Neuen Testament: Das Alte Testament spricht von den Sünden der Menschen (Deka-

log als Anreiz zur Sünde!), das Neue Testament spricht von den Tugenden und Vollkommenheiten der Menschen (vgl. Bergpredigt, vor allem die Seligpreisungen). Als beliebtes Beispiel für die Härte des Alten Testaments gilt das Ius talionis, wobei die Talio als Verpflichtung zur Rache und nicht als rechtliche Beschränkung der Strafe verstanden und erklärt wird.

Diese und ähnliche Aussagen, in denen der Alte Bund als der zu Ende gegangene Bund erscheint, führen nun aber auch zu der Frage, warum Christen sich noch mit dem Alten Testament beschäftigen. Die Antwort ist einfach: Neben den vergänglichen und vergangenem Aspekten des Alten Testaments gibt es auch einen überdauernden christlichen Kern, der von den Juden noch nicht verstanden wurde². Zu den Texten, die den Horizont des Alten Testaments und das Verständnis des Judentums übersteigen, gehören die »christlichen« Gottesknechtslieder; aber auch die Erschaffung der Welt ist ein göttlicher Ratschluss im christlichen Heilsgeschehen. – Der Sinn dieser Manipulationen ist einsichtig: Man möchte das Alte Testament als Heilige Schrift auch der Christen anerkennen, zugleich aber den durch Jesus begonnenen Neuen Bund als den wahren, endgültigen Bund qualifizieren.

ad 2 Das Judentum zur Zeit Jesu

Das Judentum zur Zeit Jesu bildet als sog. Spätjudentum die letzte Époque in der Geschichte Israels. Diese Juden sind unfolgsam, verstockt, überheblich. Verräterisch ist die Unterscheidung zwischen den »ungläubigen Juden« und den »gläubigen Israeliten«. (In diesen Zusammenhang gehört auch die Unterscheidung zwischen dem herrlichen weissgekleideten Jesus und den hässlichen Juden.) Was an religiöser jüdischer Praxis dargestellt wird, ist in der Vergangenheitsform beschrieben (Beschneidung, Sabbat, Synagoge usw.); was dagegen negativ formuliert ist, wird ausdrücklich auch auf die Gegenwart ausgedehnt, z. B. die Habsucht als Erzübel der Juden bis heute!

Genauso gefährlich wie dieses überzogen negative Bild des Judentums ist die sprachliche Darbietung, wenn z. B. von Jesus und seiner Umwelt völlig abstrakt gesprochen wird: er lebt im Judentum, im Judenland. Dass es sich dabei um Lerninhalte auch des Geschichts- und Geographieunterrichts handelt, bleibt Lehrern wie Schülern vermutlich verborgen. Der Boden der irdisch-realen Geschichte und Geographie wird vor allem dort völlig verlassen, wo dem erwarteten Reich Gottes nicht die heidnische Fremdherrschaft der Römer, sondern die geistige Herrschaft Satans gegenübergestellt wird. Die Geschichte von der Dämonenaustreibung in der Synagoge zu Kapernaum muss dazu herhalten, dass besonders Galiläa, die Heimat Jesu, ganz real als Gebiet unter dieser Satansherrschaft dargestellt wird.

Wo es darum geht, die Verhältnisse zur Zeit Jesu konkret zu schildern, geschieht dies fast immer durch eine Aufzählung der religiös-politischen Gruppierungen, wobei die bösen und neidischen Hohenpriester sowie die hinterlistigen, gehässigen, engstirnigen und ehrstüchtigen Pharisäer samt ihrer minderwertigen Frömmigkeit am stärksten herausgestellt werden. Das Positivste, was man über die Pharisäer zu sagen weiss, ist, dass auch Nikodemus ein Pharisäer war und dass die pharisäische Haltung eine ständige Versuchung auch für die Christen darstellt. Das positive Anliegen der Pharisäer wird kaum gesehen, geschweige denn ausdrücklich gewürdigt.

»Die Juden« – manchmal das Volk und seine Führer,

dann wieder nur die religiösen und politischen Führer – haben nicht an Jesus als ihren Messias geglaubt. Dass hier die eigentliche Schuld der Juden liegt, wird dem Schüler nicht nur deshalb deutlich, weil sich Jesus in diesen Büchern von Anfang an selbst als Messias Israels bezeichnet, sondern vor allem deshalb, weil die einzelnen messianischen Stellen des Alten Testaments sehr massiv und konzentriert nebeneinander gestellt werden. Jene Zitate, die in der christlichen Tradition *im Rückblick auf Jesus* bedeutsam wurden, werden dem Schüler vom Alten Testament her als *Vorausschau auf Jesus hin* angeboten. Dadurch wird der Eindruck begünstigt, es habe im Judentum damals eine genau umrissene Vorstellung von einem persönlichen Messias gegeben. Wenn man dann noch die Nachrichten der vier Evangelien wörtlich versteht und auslegt, muss der Schüler unweigerlich zu der Überzeugung gelangen, die Juden hätten beim Auftreten Jesu nur die einzelnen Punkte der messianischen Weissagungen abzuheften brauchen, um Jesus mit letzter Sicherheit als Messias zu erkennen. Dass sie es nicht getan haben, ist böseartig und schuldhaft.

ad 3 Der Tod Jesu und seine Konsequenzen für das Judentum

Für viele Autoren steht fraglos fest, dass die Juden Jesus verhaftet, in einem Prozess zum Tode verurteilt und dann gekreuzigt haben; es waren ausdrücklich Juden, die ihm Hände und Füsse durchbohrt haben! Dem Pilatus wird höchstens eine Rolle als Funktionär der Juden zugestanden. Bei derart unrichtigen Behauptungen könnte man noch eine Chance in der Aufklärung durch die historisch-kritische Exegese sehen, die die evangelischen Passionsgeschichten schon längst nicht mehr als reine Tatsachenberichte versteht. Was bei den erwähnten Pauschalurteilen über die jüdische Verantwortung beim Tode Jesu aber am meisten erschreckt, ist die Tatsache, dass manche Autoren durchaus um die unhistorische Darstellung der Evangelien wissen und dennoch von einer geschichtlichen Schuld der Juden sprechen. Selbst solche Autoren, die bereits zwischen der Führung und dem jüdischen Volk insgesamt unterscheiden, sehen einen Schatten auf dem ganzen Volk, weil es nicht geglaubt hat.

Der Tod Jesu als die Tötung des Messias stellt den Gipfel der Heilsgeschichte dar: Für die, die glauben, d. h. für die Christen, ergeben sich daraus positive Konsequenzen, die hier nicht darzustellen sind; für die, die nicht geglaubt haben, d. h. für die Juden, ergeben sich negative Konsequenzen. Dazu gehören: das göttliche Zorngericht, die Verwerfung durch Gott, die Wegnahme der Heilsprivilegien wie Bund, Gesetz, Tempel und schliesslich der Untergang Jerusalems als Endpunkt der jüdischen Geschichte. – Damit verschwindet das Judentum aus der Geschichte, es wird eine rein »historische« Grösse, über die man konsequent in der Vergangenheitsform spricht. An die Stelle des alten Gottesvolkes ist das neue getreten, wobei im Zusammenhang mit der Urgemeinde sogar von den Altjuden gesprochen werden kann.

Über die Zerstörung – genauer: den Untergang! – Jerusalems wird auch in den einleitenden Kapiteln der kirchengeschichtlichen Darstellungen gesprochen³. Dort kommt zwar auch der Gedanke des Strafgerichtes vor (Gott bedient sich der Römer für dieses Strafgericht); wichtiger wird aber der positive Aspekt der Vorgänge für die

² Gemeint sind immer die damaligen Juden; die heutigen Juden existierten für den Religionsunterricht nicht.

³ Andere Stationen der Kirchengeschichte, an denen man – leider vergeblich – eine Äusserung über Juden erwartet, sind z. B. die Kreuzzüge oder die Zeit des Nationalsozialismus. Im letzteren Fall wird in einem Lehrbuch zwar das Unrecht gegen die Kirche beklagt, aber die Verfolgung und Ermordung der Juden nicht erwähnt.

Kirche: dass nämlich der erste, unversöhnlichste Feind des Gottesreiches tödlich getroffen ist oder dass die Kirche jetzt für immer vom Judentum befreit ist und sich ungehindert ihrer grossen Aufgabe in der ganzen Welt hingeben kann.

Dennoch gibt es vereinzelt auch Hinweise auf das Weiterbestehen des alten Gottesvolkes, dem die Christen in Ehrfurcht begegnen sollen (vgl. Röm 9–11), oder es wird die damalige Ablehnung Jesu durch die Juden als Ausgangspunkt des Heils für die Christen interpretiert. Da solche Sätze aber von der Gesamtkonzeption ihres Kontextes unterlaufen werden, dürften sie beim Leser – Lehrer wie Schüler – eher Verwirrung und Unsicherheit als positive Gefühle für die Juden hervorrufen⁴.

⁴ Am Beispiel eines Lehrbuchs, das 1968 in einer – gegenüber 1965 – wesentlich verbesserten Neuauflage erschienen ist (Läpple-Bauer, Christus die Wahrheit, Kösel-Verlag München), möchte ich noch zeigen, dass das durch das Konzil geweckte Problembewusstsein und viel guter Wille allein nicht für eine Revision ausreichen: in der Auflage von 1965 wurde das Synedrium als zentrale Kirchenbehörde des Weltjudentums beschrieben (S. 135), 1968 empfindet man das als anstössig – aber nicht wegen des »Weltjudentums«, sondern wegen der Kirche. Man ändert in »oberste religiöse Behörde des Weltjudentums« (S. 107). Welche Assoziationen mag dieser Begriff auslösen?

Zusammenfassung

Im Rückblick auf das gesamte Material der 50er und frühen 60er Jahre ist es erstaunlich, wie wenig der Schock der nazistischen Judenverfolgung zu einer Sensibilisierung in Haltung, Denken und Sprache des Religionsunterrichts geführt hat. Man kann diesen Autoren höchstens zugute halten, dass es ein echter Schock war, der mit allen psychologischen Mitteln verdrängt, aber nicht verarbeitet wurde. – Ein Lehrer, der mit diesen Büchern arbeitete, *musste* einfach antijüdische Affekte auslösen. Ein Schüler, der durch diesen Religionsunterricht gegangen ist, *musste* einfach im Judentum eine überlebte religiöse Instanz und in den Juden die schuldigen Christismörder sehen. Die alten Klischees blieben voll in Geltung. Die heilenden Kräfte, die aus der Erschütterung hätten freigesetzt werden können, kamen jedenfalls nicht zum Zuge. Dass sich in der zweiten Hälfte der 60er Jahre dennoch erste Ansätze zu einer neuen Darstellung des Judentums zeigten, hängt mit anderen Erfahrungen zusammen, wobei zu fragen ist, ob das Vaticanum II wirklich die entscheidenden Impulse für den Religionsunterricht über das Judentum gegeben hat oder ob nicht andere Faktoren viel unmittelbarer eine Veränderung herbeigeführt haben.

II Judentum im heutigen Religionsunterricht

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

Zweifellos markiert das 2. Vaticanum den spektakulärsten und nachhaltigsten Einschnitt im Verhältnis der katholischen Kirche zum Judentum; dennoch bewirkt das Konzil mit seinen in der Endfassung von »Nostra aetate« reichlich verwässerten Aussagen nicht direkt und nicht allein den grossen Umschwung in unseren Schulbüchern. Parallel dazu vollzieht sich ein grundlegender Positionswandel in der Religionspädagogik, der sich indirekt auch auf die Behandlung des Judentums auswirkt und durch folgende Faktoren bedingt ist:

1. Die Ergebnisse der *historisch-kritischen Forschung am Neuen Testament* (NT) dringen in den 60er Jahren verstärkt ins allgemeine Bewusstsein und schlagen sich zunehmend auch in den Schulbüchern nieder. Eine historisch-kritische Betrachtung des NT hat aber Nebenwirkungen für das neutestamentliche Judentumsbild: Man kann – aufgrund besseren historischen Wissens und der Kenntnis zeitgenössischer Quellen – die Darstellung des NT differenzierter beurteilen, u. a. auch deshalb, weil wir heute in einer anderen Situation leben als die Christen des ersten Jahrhunderts.
2. Als unmittelbare Folge neutestamentlicher Forschung tritt der *historische Jesus* in seiner Umwelt stärker ins Bewusstsein. Pointiert könnte man sagen: Der johanneische Christus tritt hinter dem synoptischen Jesus zurück, der als vorbildlicher Mensch zum Identifikationsmodell für den Schüler aufgebaut wird.
3. Das *curriculare Unterrichtskonzept* führt dazu, dass die Theologie nicht mehr die einzige Bezugswissenschaft für den Religionsunterricht ist und dass er zeitweise ausschliesslich problemorientiert gestaltet wird. Er sieht seine Ziele, wie andere Fächer auch, in der Erziehung zur Kritikfähigkeit, zur Emanzipation von Autoritäten und Institutionen, vom »Establishment«. Dieses Globalziel schlägt voll auf das Verhältnis Jesu zum Judentum durch. Man spricht vom Kampf Jesu mit den Pharisäern und Schriftgelehrten und meint Rom, die Hierarchie, das

kirchliche Lehramt oder ganz allgemein »das System«. Auch gesellschaftspolitische Probleme unserer Zeit werden in das Leben Jesu zurückprojiziert: Jesus wird zum entschlossenen Kämpfer für eine humane Gesellschaft, insbesondere zugunsten der Aussenseiter.

Diese drei Faktoren führen nicht nur zu inhaltlichen Änderungen, sondern zu einem *neuen Typ von Religionsbüchern*. Deshalb ist ein Vergleich mit den vorkonziliären Werken nur mit Einschränkungen möglich. Die historisch-kritische Sicht der Bibel bedingt z. B. eine Abkehr vom heilsgeschichtlichen Schema, und wo keine durchgehende heilsgeschichtliche Linie von der Schöpfung bis zum Weltgericht mehr gezogen wird, da erübrigen sich Aussagen über die heilsgeschichtliche Stellung des Judentums nach dem Tod Jesu und der Zerstörung Jerusalems. Wenn jetzt von der Zerstörung des Tempels gesprochen wird, so geschieht das sachlich und ohne sog. heilsgeschichtliche Konsequenzen¹. Damit entfällt eine direkte Konfrontation zur dritten Aussagengruppe des I. Teils².

Mit dem Umschwenken zum historischen Jesus ergeben sich jedoch neue Probleme. Zu Jesus gehört nun einmal das Judentum. Aussagen über das Frühjudentum³ erscheinen jetzt verstärkt, aber nicht mehr unter heilsgeschichtlichem, sondern unter historischem Aspekt, und damit ist der Anspruch auf historische Richtigkeit verbunden. Wenn jetzt Verfälschungen stattfinden, können sie fataler wirken als früher, wo es um eine religiöse Theorie (»Heilsgeschichte«) ging.

Aus dieser veränderten Problematik kristallisieren sich vier Fragenkomplexe heraus, auf die hin heutige Unterrichtswerke durchzusehen sind:

1. Wo und wie wird Judentum als eigenständiger Lerninhalt behandelt?

¹ Vgl. z. B. Zielfelder ru 5/6. München 1975, 110 f.

² S. o. S. 39.

³ Die in der älteren Literatur verwendete, sachlich unsinnige Bezeichnung »Spätjudentum« verschwindet allmählich; auch das ist ein Ergebnis der Reformbemühungen.

2. Wie wird das »Alte« Testament als Heilige Schrift gewertet, wie wird sein Gottesbild gezeichnet?

3. Was wird über Juden und Christen in religiöser (Zuordnung, Ablösung?) und historischer Hinsicht gesagt?

4. Wie wird das Judentum, wie werden seine Gruppierungen, religiösen Institutionen und Glaubensüberzeugungen (Pharisäer, Tempel, Sabbat, Gesetz ...) als Hintergrund für das Wirken Jesu gezeichnet?

Die Auswahl der Unterrichtswerke wurde bewusst beschränkt, weil die Arbeiten von H. Jochum vorausgesetzt werden können. Jochum hat 1974 eine Vielzahl von Lehrplänen und Unterrichtsmaterialien gesichtet, die als Folge der eben aufgezeichneten Entwicklung aus dem Boden geschossen waren⁴. Inzwischen hat sich die Situation geändert: Der damals noch verbindliche Rahmenplan sowie alle regionalen Pläne für die Sekundarstufe I sind seit dem Schuljahr 1976/7 abgelöst durch den Zielfelderplan, der bundeseinheitlich – mit Ausnahme Bayerns – gilt⁵. Die Erhebung des Ist-Bestandes kann sich also für die Sekundarstufe I auf den Zielfelderplan konzentrieren.

Auch bei den Unterrichtsmitteln für die Hand des Schülers ist eine Konzentration zu beobachten. Der unüberschaubare Wald von Einzelmodellen hat sich gelichtet; heute geht der Trend wieder eindeutig zum Schulbuch – aus Kostengründen, aber auch weil inzwischen Schulbücher vorliegen, die einen hohen Motivationswert garantieren und von Lehrern wie Schülern akzeptiert werden:

Für den katholischen Religionsunterricht in der *Grundschule* sind zwei Werke eingeführt: 1. »Unterwegs zu Dir« (1. Schuljahr)⁶, fortgesetzt durch »Wie wir Menschen leben« (2.–4. Schuljahr)⁷; 2. »Exodus« 1–4⁸. Dazu kommt ein stufenübergreifender Einzelband, der sich »Jesuskurs« nennt und für 8–12jährige gedacht, aber nicht in allen Diözesen für den Unterricht zugelassen ist⁹.

Für die *Sekundarstufe I* reduziert sich das Angebot im wesentlichen auf den Zielfelderplan mit den zugehörigen Hilfs- und Arbeitsmitteln; das sind in erster Linie die Themenfeldskizzen¹⁰ und die Bücher »Zielfelder ru« 5/6¹¹ und 7/8¹². – Die Beschränkung auf Grundschule und Sekundarstufe I erscheint sinnvoll, weil hier die überwiegende Mehrzahl unserer Schüler geprägt wird und weil Kinder in diesem Alter direkter beeinflussbar sind als später, ohne dass es ihnen bewusst wird. Hinzu kommt, dass sich die Sekundarstufe II derzeit in einem Umbruch befindet (»reformierte Oberstufe«) und die dafür er-

forderlichen Materialien erst nach und nach erarbeitet werden.

Die oben genannten Entwicklungen in der Religionspädagogik bedingen für die Analyse ein methodisch anderes Verfahren als im 1. Teil. Bei modernen Schulbüchern ist es nicht möglich, ein so geschlossenes und eindeutiges (Zerr-)Bild herauszufiltrieren wie bei vorkonziliären Werken. Heutige Autoren arbeiten nicht nur als Theologen, sondern auch als Pädagogen und Psychologen; das bedeutet, dass der Befund notwendig subtiler, differenzierter und unter Umständen mehrdeutig ausfällt. In manchen Fällen hängt es vom Vorgehen des Lehrers ab, wie ein an sich unverfänglicher oder zweideutiger Text inhaltlich zugeordnet und methodisch aufgearbeitet wird. Um das zu verdeutlichen und nicht vorschnell in Schwarzweissmalerei zu verfallen, sind im folgenden wenigstens einige Einzelbeispiele exemplarisch zu analysieren; erst im Anschluss daran lassen sich zusammenfassende Hypothesen formulieren.

ad 1. Juden und Judentum als eigenständiger Lerninhalt Für die Grundschulbücher gilt – abgesehen von einigen chassidischen Geschichten in »Wie wir Menschen leben« – grundsätzlich: Fehlanzeige. Für die Sekundarstufe I sieht der Zielfelderplan im 6. Schuljahr beim Rahmenthema »Religiöses Brauchtum« u. a. »Jüdische Feste und Bräuche im Jahreskreis« vor, im 7. Schuljahr »Judentum – Christentum« mit den Themenvorschlägen: 1. Wie Juden leben; 2. Grundlagen des jüdischen Glaubens; 3. Judentum und Christentum. Als Nichtjude wage ich nicht zu beurteilen, ob die in diesem Zusammenhang genannten Kennzeichen der jüdischen Religion mit »Messiaserwartung, Bedeutung des Gesetzes, Vertrauen auf Jahwe«¹³ richtig ausgewählt und gewichtet sind. (Daran zeigen sich schon die Grenzen einer solchen Bilanz, sofern sie ausschliesslich von christlicher Seite gezogen wird. Zuverlässige Aussagen wären nur möglich im Zusammenhang mit einem jüdischen Korreferat auf derselben Materialgrundlage; abgesehen davon, dass das ein Gebot der Wissenschaftlichkeit ist, bringt kein Christ – bei noch so viel gutem Willen – die religiöse Erfahrung in der jüdischen Glaubenswelt mit, die erst die notwendige Sensibilität für die rechte Einordnung einzelner Aussagen vermittelt.)

»Zielfelder ru 5/6« erklärt die Stichworte Israel¹⁴, Jerusalem¹⁵, Jude¹⁶, Palästina¹⁷ und Synagoge¹⁸ mit ausdrücklichem Bezug zum heutigen Judentum. Der moderne Staat Israel mit seiner Hauptstadt Jerusalem wird als Fortsetzung der alten Staatstradition gesehen¹⁹. Die Erklärung zu »Synagoge« ist kurz, aber gut und informiert über die Synagogenzerstörung durch die Nationalsozialisten ebenso wie über den Wiederaufbau einiger deutscher Synagogen nach dem Krieg. Judentum und der Staat Israel bleiben also im Zielfelderbuch nicht auf die Geschichte beschränkt, sondern sind eine gegenwärtige Grösse.

ad 2. Zur Bedeutung des »Alten« Testaments und seines Gottesbildes

G. Weber sagt über die »Schriften des Volkes Israel«: »Diese Schriften sind wichtig für alle Menschen, die Gott kennenlernen wollen. Sie sind wichtig für alle, die Antworten auf die Fragen nach ihrem Leben suchen. / Denn von den Erfahrungen, die das Volk Israel mit Gott ge-

⁴ Vgl. H. Jochum, Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht. In: FR XXVI/1974, 24–30 und in: Eckert-Henrix (Hrsg.), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Aachen 1976, 114–139.

⁵ Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht der Schuljahre 5–10. München 1973; vgl. FR XXVIII/1976, 46–50. Mit Beginn des Schuljahres 1977/8 wird ein ähnlich strukturierter Plan auch für die Grundschule eingeführt.

⁶ G. Biemer – I. Kern, Unterwegs zu Dir. Freiburg 1970.

⁷ G. Weber, Wie wir Menschen leben. Ein Religionsbuch für die Grundschule. 2–4. Freiburg–Basel–Wien 1972/3.

⁸ Exodus. Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht in der Grundschule, hrsg. vom Deutschen Katechetenverein. 1.–4. Schuljahr. München/Düsseldorf 1974/5.

⁹ B. Blasius – K. H. Ohlig, Jesuskurs. Ein Sachbuch für 8–12jährige. München/Düsseldorf 1973.

¹⁰ Themenfeldskizzen der Schuljahre 5/6; 7/8; 9/10. München 1974. Die religionspädagogische »Grundlegung« kann in diesem Zusammenhang ausser acht bleiben; ausgearbeitete »Curriculumelemente« liegen bisher nur vereinzelt vor, so dass die Basis für ein Urteil darüber noch zu schmal ist.

¹¹ S. A. 1.

¹² Zielfelder ru 7/8. München 1976. Für diese Schulstufe liegen unterschiedliche Ausgaben für Hauptschule und Realschule/Gymnasium vor, doch ergeben sich für das Thema »Judentum« keine Abweichungen. Die dieser Untersuchung zugrunde liegende Testaufgabe wurde von den Bischöfen nicht genehmigt; eine umgearbeitete Ausgabe ist in Vorbereitung.

¹³ Themenfeldskizzen 7/8 (s. A. 10), 79.

¹⁴ Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 87 f.

¹⁵ Ebd. 88.

¹⁶ Ebd. 89 f.

¹⁷ Ebd. 98 f.

¹⁸ Ebd. 109.

¹⁹ Vgl. ebd. 88: »Seit 1948 gibt es nach fast 1900jähriger Zerstreuung dieses Volkes wieder einen Staat Israel auf dem Boden Palästinas«.

macht hat, können wir viel lernen. Wir alle können heute noch diese Schriften lesen. Wir finden sie in der Bibel.²⁰ Das Alte Testament wird also nicht mehr zur überholten Vorstufe des Neuen degradiert; es ist auch für Christen vollgültige Heilige Schrift.

Das Gottesbild des Alten Testaments wird erst in der Sekundarstufe I ausdrücklich thematisiert. Das Schülerheft zu »Zielfelder ru 5/6« zitiert unter der Überschrift »Der Gott der Bibel im Vergleich mit anderen Religionen« Hos 11, 1, 9 (»Als Israel jung war, gewann ich es lieb, und aus Ägypten rief ich meinen Sohn . . .«) und Jes 64, 7 (»Und doch, Jahwe, bist du unser Vater . . .«)²¹. Im selben Werk werden für das 7. und 8. Schuljahr Gottesvorstellungen verschiedener Weltanschauungen zusammengetragen. Aus der Bibel sind zwei der schönsten alttestamentlichen Gottesaussagen vertreten: Jes 49, 15 f. (»Kann denn eine Frau ihr Kind vergessen, eine Mutter ihren eigenen Sohn? Und selbst, wenn sie ihr Kind vergessen würde: Ich vergesse dich nicht . . .«) und Hos 11, 3 f. (». . . Mit menschlichen Fesseln zog ich sie an mich, mit den Ketten der Liebe. Ich war zu ihnen wie die Eltern, die den Säugling an ihre Wangen heben. Ich neigte mich zu ihm und gab ihm zu essen«)²². Solche Texte wurden unseren Schülern früher vorenthalten, weil sie nicht in das Bild vom alttestamentlichen Rachegott passten. Dieses Klischee ist in den von mir durchgesehenen Büchern durchbrochen. Das unermüdliche Werben unserer Alttestamentler hat also Früchte getragen: Der Gott des Alten Testaments ist nicht mehr der zürnende Rachegott, dem erst Jesus den Gott der Liebe entgegenstellen muss. Zwar finden sich im Zusammenhang mit der Bergpredigt noch immer Äußerungen wie: »Jetzt erst hat Gott sich richtig gezeigt. Erst jetzt hat er sein richtiges Gesetz gegeben«²³, aber wo es um das alttestamentliche Gottesbild an sich geht, entspricht die Darstellung dem heutigen Stand der Bibelwissenschaft.

ad 3. Juden und Christen

In der Grundschule ist dieser Themenkreis bisher völlig ausgespart. Für die Sekundarstufe I dagegen sieht der Zielfelderplan im 7. Schuljahr ein eigenes Themenfeld »Judentum – Christentum« vor. Hier wird Neuland betreten, und von daher erklärt es sich wohl auch, dass die zugehörige Themenfeldskizze dem Anspruch der Überschrift nicht gerecht zu werden vermag²⁴. Besser fällt die Bilanz bei den Schulbüchern »Zielfelder ru« aus: Das Stichwort »Ostern« verweist darauf, dass noch heute die Juden um dieselbe Zeit Pascha feiern und dass das Gedenken an die Befreiung aus Ägypten auch zur christlichen Osternacht gehört²⁵; der Artikel »Israel« endet mit dem Satz: »Israel, Gottes Volk, und die Kirche sind nicht voneinander zu trennen.«²⁶ Auch das Stichwort »Volk Gottes« verzichtet auf die klassische Enterbungstheorie und macht sich die Konzeption von Röm 9–11 zu

eigen: »Am Ende der Zeiten wird Gott sein ganzes Volk Alten und Neuen Bundes in sein Reich rufen.«²⁷

Als *Ergebnis* dieser drei Komplexe zeigt sich, dass »Nostra aetate« und die Richtlinien für ihre Durchführung offenbar zu wirken beginnen: Über die Juden als solche wird zwar wenig, aber Positives gesagt; ihre Zugehörigkeit zum Volk Gottes wird zumindest nicht bestritten. Unsere gemeinsame Heilige Schrift erscheint nicht mehr als bloße Vorstufe, die nur den Sinn hatte, auf Jesus vorzubereiten und durch ihn und das Neue Testament überholt wäre. Auch das alttestamentliche Gottesbild wird nicht mehr einseitig verzerrt von einem falsch verstandenen ius talionis her. Wo die Probleme des heutigen Judentumbildes im katholischen Religionsunterricht liegen, wird erst im vierten Komplex deutlich.

ad 4. Juden, jüdische Institutionen und Glaubensinhalte als Hintergrund für das Wirken Jesu

Schon der Grundschüler erfährt: »Die Menschen, bei denen Jesus lebte, gehören zum Volk der Juden. Auch Jesus ist ein Jude, auch seine Eltern und seine Freunde.«²⁸ Diese Selbstverständlichkeit wird aber relativiert, wo es um die Botschaft und das Verhalten Jesu geht. Ein typisches Beispiel dafür bietet das Kapitel »Wegwerfmenschen«; aus dem kindlichen Erfahrungsbereich werden als Beispiele Mitschüler genannt, die in der Schule schlecht mitkommen oder schlecht turnen können und deshalb gemieden werden. Dann folgen die Sätze: »Auch viele Juden sagten von manchen Menschen: Die sind nichts wert – wir sind mehr wert. / Das sagten sie von den Hirten und von den Zöllnern, von den Knechten und von den Dienern, von den Andersgläubigen und von den Heiden, auch von Frauen und Kindern. / Was aber tut Jesus?« Antwort: Er kümmert sich um die Schwachen und Kranken und zeigt so: »Für Gott gibt es keine Wegwerfmenschen. Für Gott ist jeder Mensch viel wert. Gott ist für alle da.«²⁹ Damit sich dieser Gedanke vom Wegwerfmenschen nicht nur kognitiv, sondern auch emotional festsetzt, empfiehlt der Lehrerkommentar, die Schüler eine Collage anfertigen zu lassen zum Thema »Was wir alles wegwerfen« (Müll). Dazu wird eine Geschichte gespielt von Leuten, die meinen, mehr zu sein als andere (Ärzte und Lehrer werden Fließbandarbeitern gegenübergestellt!) – und an dieser Stelle erarbeiten die Schüler anhand des zitierten Textes, wer für die Juden zur Zeit Jesu (angeblich) »Wegwerfmenschen« waren: Hirten, Zöllner, Knechte, Diener, Andersgläubige, Heiden, Frauen und Kinder. Währenddessen hängt die Collage von Müll und Unrat jeglicher Art vor den Augen der Schüler und prägt ihnen ein: Das Judentum zur Zeit Jesu war eine elitäre Gesellschaft, in der viele Menschengruppen, darunter die Kinder (die Identifikationsobjekte der Schüler), nicht als Menschen, sondern als Dreck behandelt wurden³⁰.

Gegen solche herzlose Unmenschlichkeit verkündet Jesus nicht nur ein neues Menschen-, sondern auch ein neues *Gottesbild*. Um das zu verdeutlichen, druckt z. B. das Zielfelderbuch folgendes Gleichnis aus dem Talmud ab:

²⁷ Ebd. 111. Vgl. dagegen den Rückschritt im Schlusssatz desselben Stichworts in Zielfelder ru 7/8 (s. A. 12), 217: »Wer die Botschaft Jesu anerkennt und sein Leben nach dieser Botschaft ausrichtet, gehört zum Volk Gottes«. Dass auch die Juden dazugehören, wird hier nicht mehr gesagt.

²⁸ Wie wir Menschen leben 2 (s. A. 7), 31; diese Aussage wird illustriert durch Bilder aus dem heutigen Israel. Vgl. auch Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 88.

²⁹ Wie wir Menschen leben 3 (s. A. 7), 87.

³⁰ Neben der Müllcollage wird dem Lehrer die Geschichte »Das Stück Dreck« empfohlen; vgl. J. Haefner – M. Schnegg, Religionsunterricht im 3. Schuljahr, Teil II. Freiburg–Basel–Wien 1976, 92–95, 111 f.

²⁰ Wie wir Menschen leben 3 (s. A. 7), 35. Vgl. auch Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 88: »Die heiligen Schriften Israels sind auch die der Kirche«.

²¹ Zielfelder ru 5/6, Schülerarbeitsheft 5. Schuljahr, 14.

²² Zielfelder ru 7/8 (s. A. 12), Ausgaben A und B 142 f. Der Bezug zwischen alttestamentlichem Gottesbild und heutigen Juden wird in derselben Lerneinheit hergestellt durch chassidische Geschichten, zwei Erzählungen von J. Roth und folgendes »Gebet eines jüdischen Flüchtlings«: »Ich glaube an die Sonne, auch wenn sie nicht scheint. Ich glaube an die Liebe, auch wenn ich sie nicht fühle. Ich glaube an Gott, auch wenn er schweigt.« (ebd. 150 f.)

²³ Jesuskurs (s. A. 9), 37.

²⁴ Vgl. dazu meinen Beitrag »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht – Eine Chance für den jüdisch-christlichen Dialog?« In: FR XXVIII/1976, 46–50.

²⁵ Vgl. Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 98.

²⁶ Ebd. 88.

»Ein König mietete Arbeiter und schickte sie ohne weitere Verabredung in seinen Garten; auch teilte er ihnen nicht mit, was der Lohn für die Gartenarbeit sein werde, damit sie nicht etwas, wofür der Lohn gering war, liessen und hingingen, um das zu tun, wofür der Lohn gross war. Am Abend rief er jeden einzelnen und sprach zu ihm: Unter welchem Baum hast du gearbeitet? Er antwortete: Unter dem und dem. / Er sprach zu ihm: Das ist ein Pfefferstrauch; der Lohn dafür beträgt ein Goldstück. Er rief einen anderen: Unter welchem Baum hast du gearbeitet? Er antwortete: Unter dem und dem. Er sprach zu ihm: Der Lohn dafür beträgt ein halbes Goldstück, es ist ein aromatischer Baum. Er rief einen anderen und sprach zu ihm: Unter welchem Baum hast du gearbeitet? Er antwortete: Unter dem und dem. Er sprach zu ihm: Das ist ein Olivenbaum; der Lohn dafür beträgt 200 Zuz. Er antwortete ihm. Hättest du uns nicht wissen lassen sollen, für welchen Baum der Lohn gross ist, damit wir unter ihm arbeiteten? Der König sprach zu ihnen: Wenn ich es hätte wissen lassen, wie würde mein ganzer Garten bearbeitet worden sein?«³¹

Der Lehrerkommentar deutet diesen Text als »Antigleichnis« zu Jesu Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg (Mt 20, 1–14): »Man könnte sagen: Hier ist der König des Gleichnisses Sinnbild für einen Gott, der die Menschen überlistet und »nur« gerecht ist; während im Gleichnis Jesu Gott als der Herr des Weinbergs mehr als gerecht ist: Er ist gut und will auch dem Letzten dasselbe geben, d. h. ihn beschenken«³². Auf dem Umweg über den Lehrerkommentar wird so das alte Klischee erneuert, dass der Gott Jesu ein anderer ist als der des Frühjudentums.

Über die *Torah* dagegen weiss das Zielfelderwerk sehr Schönes zu sagen: »Wenn man unser deutsches Wort »Gesetz« hört, denkt man an Paragraphen und Verbote. Im AT hat das Wort einen anderen Klang. Die Gesetze Jahwes sind »Wegweisung« für die Menschen; sie zeigen ihnen den Weg, der zum Leben führt. Aus diesem Grund sprechen die Juden nicht von den Gesetzen, sondern von dem »Gesetz«³³. Im selben Buch wird Dt 6,4–7 unter der Überschrift »Gebet vor der Verlesung der Thora« abgedruckt³⁴; der didaktische Kommentar dazu lautet: »Dankbarkeit und Gegenliebe sind also die Motive für die Befolgung der Gebote. Alle Einzelgebote sind nichts anderes als die detaillierte Entfaltung des Gebotes der Liebe zu Jahwe . . .«³⁵. Diese Aussage verhindert aber nicht, dass derselbe Kommentar unter der Überschrift »Das Neue des Evangeliums« von der *neuen* (!) Norm der Gottes- und Nächstenliebe mit all ihren Konsequenzen spricht³⁶. Dieses Beispiel signalisiert ein typisches Merkmal fast aller von mir durchgesehenen Unterrichtswerke: die Aussagen über das Judentum sind schizophren – je nachdem, ob man vom Judentum oder von Jesus ausgeht. Mehr noch: dieselben Wirklichkeiten, die an sich positiv gewertet sind (wie z. B. das Gesetz), werden negativ, sobald Jesus damit konfrontiert wird! Dieser unglaubliche Vorgang zeigt sich auch in bezug auf *Pharisäer* und *Schriftgelehrte*: die betreffenden Stichworte informieren sachlich³⁷; den Pharisäern wird konzediert, dass ihnen »die Sache Gottes sehr wichtig war«³⁸. Im Stich-

wort »Jesus Christus« liest sich das jedoch so: »Die Pharisäer und Schriftgelehrten seiner Zeit stellten das Gesetz über den Menschen und verlangten, dass alle Vorschriften genauestens befolgt wurden. In Jesus sahen sie einen Gesetzesbrecher und planten seinen Tod«³⁹.

Die *Sabbat*problematik wird traditionell anhand von Mk 2,23–27 (Ährenraufen)⁴⁰ oder von Lk 13,10–17 (Heilung einer verkrümmten Frau)⁴¹ behandelt; die rechte Einordnung des Handelns Jesu erfordert offenbar eine Kontrastierung zu seinen Zeitgenossen: »Viele Juden hatten vergessen, wozu die Weisungen Gottes da sind. Sie dachten nicht an die Menschen. Sie dachten nur an die Gebote. Sie dachten: Das wichtigste ist, dass wir alle Gebote und Vorschriften befolgen, ganz genau, jeden Buchstaben. Dann sind wir richtig. Dann sind wir gerecht.«⁴² Erfreulicher wird das Bild im Lehrerkommentar; er bietet zwei Alternativen zur Behandlung des Themas an, die beide von der Bedeutung des Sabbats als Tag der Ruhe und der Freude ausgehen (was u. a. verdeutlicht wird durch das Heine-Gedicht über die »Prinzessin Sabbat« und einen Text aus der »Jüdischen Glaubenswelt« von L. Hirsch). Daran lässt sich zeigen, dass Jesus den Sabbat nicht bricht, sondern ihm zu seiner ureigensten Bedeutung, der Erfahrung von Freude und Befreiung, verhilft⁴³. Ob man dieser Schlussfolgerung zustimmt oder nicht: es muss anerkannt werden, dass Jesus in »Wie wir Menschen leben« einmal nicht als der wilde Gesetzesbrecher gezeichnet, dass der Sabbat positiv vorgestellt und dem Lehrer authentisches Material angeboten wird⁴⁴.

Soweit Jesus und das Frühjudentum. Wie aber stehen die Juden zu Jesus?

Im Zielfelderbuch erfährt der Schüler, dass Jesus in seinem Volk viele Freunde und Anhänger, aber auch – in den Pharisäern und Schriftgelehrten – Gegner fand⁴⁵. Jesus wird hier also nicht pauschal dem Judentum seiner Zeit gegenübergestellt.

Die Einstellung von Juden zu Jesus wird immer mit seinem *Tod* verknüpft. Das kann zu Inkonsistenzen führen, wie das folgende Beispiel zeigt. In »Wie wir Menschen leben« wird die Frage »Wer ist dieser Jesus?« eingebettet in das Wirken Jesu und seine Deutung; die einen sagen: Jesus kommt von Gott, die anderen sagen: er kommt nicht von Gott. Die einen werden seine Freunde, die an-

³⁹ Ebd. 88 f.

⁴⁰ So z. B. in Exodus 4 (s. A. 8), 56, wo die Sabbatfrage in den Problemkreis sinnvoller Gehorsam / sinnvoller Ungehorsam eingebettet wird. Zwischen Theologen und Schulbuchautoren scheint eine stillschweigende Übereinkunft darüber zu herrschen, dass die Aussage »Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat« (Mk 2,27) als absolut neue Erkenntnis Jesu zu gelten hat, obwohl im Frühjudentum schon vor Jesus Parallelaussagen nachweisbar sind.

⁴¹ Vgl. Wie wir Menschen leben 4 (s. A. 7), 43 f.

⁴² Ebd. 44.

⁴³ Vgl. L. Knecht – G. Weber, Religionsunterricht im 4. Schuljahr, Teil I. Freiburg–Basel–Wien 1975, 131–140.

⁴⁴ Dasselbe gilt auch für das Zielfelderbuch; hier finden sich Texte aus den Sprüchen der Väter, Lieder und Bilder aus Israel, zum Thema »Sabbat« der Brief von F. Rosenzweig an H. Ehrenberg, der eindrucksvoller wirkt als viele theoretische Erläuterungen und im Lehrerkommentar gut erschlossen wird. Vgl. Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 162 und Lehrerkommentar, 212 f.

⁴⁵ Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 89: »Aber Jesus fand wegen seines »unerhörten« Einsatzes für Gott und die Menschen auch Gegner, weil für ihn der Mensch wichtiger war als die engherzige Befolgung von Vorschriften. Auch im Gesetz sah Jesus ein Zeichen der Liebe Gottes zum Menschen (»Wegweisung«). Es sollte nicht zum Joch werden. Die Pharisäer und Schriftgelehrten seiner Zeit stellten das Gesetz über den Menschen und verlangten, dass alle Vorschriften genauestens befolgt wurden. In Jesus sahen sie einen Gesetzesbrecher und planten seinen Tod. Als er zum Osterfest in Jerusalem weilte, liessen sie ihn gefangennehmen und stellten ihn vor den Hohen Rat. Der verurteilte Jesus wegen Gotteslästerung zum Tod, weil er für seine Botschaft Gott in Anspruch genommen hatte . . .«

³¹ Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 177 f.

³² Zielfelder ru 5/6. Lehrerkommentar. München 1975, 231.

³³ Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 81. Ähnlich positiv wird das Gesetz in Exodus 4 (s. A. 8), 62 f. dargestellt, allerdings grundsätzlich im Imperfekt. Besonders störend wirkt das bei Formulierungen wie: »Die Rabbiner studierten das Gesetz, die Thora, immer wieder und unterrichteten und belehrten die Gemeinde darüber« (Exodus 4, Schülerarbeitsheft 26). Warum wird dem Schüler vorenthalten, dass das auch heute noch geschieht, obwohl doch gerade Grundschulunterricht nicht bei der Geschichte stehenbleiben, sondern die Gegenwart des Schülers mit einbeziehen sollte?

³⁴ Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 162.

³⁵ Zielfelder ru 5/6. Lehrerkommentar (s. A. 32), 212.

³⁶ Vgl. ebd. 70–73.

³⁷ Vgl. Zielfelder ru 5/6 (s. A. 1), 101, 107.

³⁸ Ebd. 101.

deren seine Feinde, die ihn töten wollen⁴⁶. Bei dieser Differenzierung nach Freunden und Feinden Jesu spielt die jüdische Identität keine Rolle. Das ändert sich jedoch an einer charakteristischen Stelle, im Kapitel »Jesus wird hingerichtet«: »Pilatus fragt: »Was hat er Böses getan?« Die Juden⁴⁷ schreien: »Kreuzige ihn!«⁴⁸ Hier vergisst der Autor seine sorgfältige Differenzierung; hier vergisst er, dass nach seiner eigenen Darstellung Jesus, seine Familie und seine Freunde ja auch Juden sind – das johanneische Karfreitagsevangelium sitzt offenbar tiefer als das zuvor nachgewiesene bessere Wissen!

Nur scheinbar differenzierter behandelt das Exodus-Werk die Passionsproblematik: »Jesus geht nach Jerusalem. / Die Gegner Jesu wollten ihn umbringen. Seine Angehörigen und Freunde warnten Jesus. Sie baten ihn, nicht nach Jerusalem zu reisen. Dort hatten die Schriftgelehrten und Pharisäer am meisten zu sagen. / Jesus aber ging doch mit seinen Jüngern nach Jerusalem. Viele Menschen verehrten ihn. Sie hielten ihn sogar für den Messias. Als er in Jerusalem ankam, riefen ihm viele zu: »Hosanna, dem Sohn Davids!« / Die Pharisäer und Schriftgelehrten aber planten jetzt erst recht seinen Tod.«⁴⁹ Statt »der Juden« sind es hier »die Pharisäer und Schriftgelehrten«, die Jesu Tod betreiben und in Jerusalem besonders einflussreich sein sollen. Hier stellt sich die historische Frage: nach allen ausserneutestamentlichen Nachrichten gehört die Ermordung von Andersdenkenden nicht zum Verhaltensrepertoire der Pharisäer! Auch im NT spielen sie in der ältesten Passionsüberlieferung keine Rolle. Die Gegner Jesu in Jerusalem sind nach dem NT andere als in Galiläa⁵⁰.

In denselben Zusammenhang gehört auch die bildhafte Darstellung der Kreuzigung Jesu in Exodus 1: unter dem Kreuz steht eine Gruppe von Menschen; eine Frau weint, zwei andere schauen ängstlich-interessiert zu; interessanter sind die Männer: die beiden links im dunkelfarbenen Gewand sind so gezeichnet, wie sich ein Nichtjude »typische« Juden vorstellt, und rufen: »Hilf dir selbst, steig herab vom Kreuz.« Ganz rechts aussen aber steht einer in der hell-schimmernden Rüstung des römischen Legionärs und ruft: »Dieser ist Gottes Sohn.«⁵¹ Pädagogisch gesehen, bietet dieses Bild zwei Möglichkeiten: man kann es zusammen mit dem linken Bild (auf dem eine alte Frau einmal als »Hexe«, das andere Mal als »Liebe Oma« bezeichnet wird) behandeln und daran zeigen, dass ein Mensch auf andere unterschiedlich wirken kann. Wenn der Lehrer aber diese pädagogische Konzeption nicht durchschaut oder nicht akzeptiert und das Kreuzigungsbild isoliert behandelt, bewirkt es eine gefährliche, grobschlachtige Typisierung. Theologisch sind die Autoren voll gedeckt: das Bild veranschaulicht die Pointe des Markusevangeliums, dass sich das wahre Wesen Jesu erst am Kreuz erweist und deshalb ein (nichtjüdischer) Zeuge der Kreuzigung als erster Mensch das Bekenntnis ausspricht: »Dieser war Gottes Sohn« (Mk 15,39). Selbstverständlich hat ein Schulbuch das Recht, diese markinische Konzeption zu übernehmen. Aber: was bei Markus theologische Interpretation ist (und zugleich die Missionserfahrung der frühen Kirche widerspiegelt, dass die Botschaft »Jesus ist Gottes Sohn« bei Nichtjuden mehr An-

klang findet als bei Juden), das wird hier verallgemeinert und typisiert: die Juden stehen schadenfroh beim Kreuz und rufen provozierend: »Hilf dir selbst, steig herab . . .«; der Römer dagegen spricht sein (christliches!) Bekenntnis – obwohl es Römer waren, die Jesus verurteilt und gekreuzigt haben, und ein Jude Jesus den letzten Liebesdienst erwiesen hat!⁵²

Als Einzelheft, das auf das Thema »Jesus« konzentriert ist, nimmt der »Jesuskurs«⁵³ eine Sonderstellung unter den eingeführten Unterrichtswerken ein. Er beginnt mit einer geschickt gestalteten Umweltgeschichte (»Das Land, wo Jesus lebte«), die den kleinen Micha zum Helden hat und anschaulich aus dem Alltagsleben zur Zeit Jesu erzählt; ihr Schlusssatz lautet: »Bald, so hofften sie, sollte der Messias kommen und die Welt regieren.«⁵⁴ Unter der Überschrift »Die Juden wollen frei sein« klingt das allerdings anders: »Weil sie an den einzigen wahren Gott glaubten, so hofften sie, Herrscher über die ganze Welt zu werden.«⁵⁵ Man beachte den feinen Unterschied: nicht die Torah oder Gott oder sein Messias soll über die Welt herrschen (wie es im Alten Testament und jüdischen Schrifttum erhofft wird), sondern die Juden! (Ist es ein Zeichen von Überempfindlichkeit, wenn dieser Satz fatale Assoziationen an Theorien von der »Herrschaft des Weltjudentums« weckt?) Von diesem Lapsus abgesehen, ist die hier gewählte Form der Umweltgeschichte wohl die beste Möglichkeit, Jesus in seine Zeit und sein Volk hineinzustellen. Das Judentum zur Zeit Jesu wird in dieser Vorgeschichte insgesamt sympathisch dargestellt; allerdings besteht es überwiegend aus einfachen, wenig gebildeten Leuten, was für den anschliessenden Jesuteil wichtig wird. Denn mit dem Auftreten Jesu ändert sich einiges am Bild des Judentums, wie sich am Verständnis von Gesetz, Sabbat, Pharisäer und Passion Jesu aufzeigen lässt:

Das Gesetz muss auf den Schüler furchterregend wirken, wenn er unter der Überschrift »Die Juden leiden unter dem Gesetz« liest: »Die Juden haben unter den unzähligen Geboten gelitten. Die Gesetze engten das ganze Leben ein. Wie eine Zwangsjacke beengten sie die Menschen. Nur wer diese Gebote hält, kann in den Himmel gelangen, so glaubte man . . . Was wundert es da, dass das ganze Leben zu einer Last wurde? . . .«⁵⁶

Das nächste Kapitel (»Gott ist anders«) beginnt mit den Worten: »Zu diesen Menschen nun kam Jesus . . .«⁵⁷ (nicht etwa, wie es historisch korrekt heissen müsste: einer von diesen Menschen war Jesus!). Jesus wird damit seinem Volk direkt konfrontiert. Dass er selbst nach dem Gesetz gelebt hat, auch wenn er es sehr frei interpretiert, wird dem Schüler – im Gegensatz zu »Wie wir Menschen leben« – im »Jesuskurs« vorenthalten.

Noch bedenklicher ist die Darstellung des Sabbats. Mit dem Auftreten Jesu wird derselbe Sabbat, auf den sich Micha und seine Freunde in der Vorgeschichte gefreut

⁴⁶ Vgl. Wie wir Menschen leben 2 (s. A. 7), 44.

⁴⁷ Hervorhebung vom Verf.

⁴⁸ Wie wir Menschen leben 2 (s. A. 7), 48.

⁴⁹ Exodus 3 (s. A. 8), 101.

⁵⁰ Korrekter ist die Darstellung von Zielfelder ru 7/8 (s. A. 12), 210, wo die Passionsgeschichte ausdrücklich vom Glaubensbekenntnis der Urgemeinde her gedeutet wird.

⁵¹ Exodus 1 (s. A. 8), 49.

⁵² Dass die Darstellung der Kreuzigung Jesu auch in der Grundschule nicht mit antijüdischen Äusserungen und Bildern gekoppelt sein muss, beweist das Werk von Biemer – Kern (s. A. 6) für dieselbe Schulstufe. »Unterwegs zu Dir« war das erste Religionsbuch neuen Typs und hat somit historische Verdienste um den Religionsunterricht. Darüber hinaus ist es für unseren Themenkreis ein erfreuliches Beispiel dafür, wie Jesus als Mensch unter Menschen und die Passion Jesu ohne antijüdisches Ressentiment gezeichnet werden kann, indem man von den historisch gesicherten Fakten – Verurteilung durch Pilatus, Kreuzigung und Kreuzesinschrift – ausgeht, die sämtlich auf römische Verantwortlichkeit hinweisen.

⁵³ S. A. 9.

⁵⁴ Jesuskurs (s. A. 9), 26.

⁵⁵ Ebd. 9.

⁵⁶ Ebd. 34.

⁵⁷ Ebd. 37.

haben, zu einem Tag der von Menschen erfundenen Verbote, die »gerade für arme Leute . . . sehr schlimm« waren. Die Unmenschlichkeit dieser Sabbatgebote wird an Beispielen aus Qumran belegt: »Sie zeigen, welch drückende Last die Menschen zu tragen hatten: . . . Ein lebendiger Mensch, der ins Wasser oder sonstwo hineinfällt, den darf man nicht mit einer Leiter, einem Strick oder einem anderen Gerät herausholen«⁵⁸. Fazit für den Schüler: am Sabbat dürfen die Juden nichts Gutes tun, nicht einmal einen Menschen aus Lebensgefahr retten! Dass Qumran eine extremistische Randerscheinung ist, erfährt der Schüler nicht. Die rigorose Torah-Auslegung der Qumrangemeinde erscheint als typisch für das Frühjudentum, weil das liberale Gesetzesverständnis der Pharisäer, nach dem z. B. Lebensgefahr den Sabbat verdrängt, unerwähnt bleibt⁵⁹. Den Pharisäern ist im »Jesuskurs« eine andere Rolle zugeordnet: die *Passion* Jesu beginnt mit kindgerecht formulierten Teilen aus der klassischen Pharisäerschelte Mt 23⁶⁰, die von den Herausgebern noch emotionalisierend eingeleitet werden: »Bei Jesus standen einige Pharisäer und Schriftgelehrte. Sie hassten ihn. Mit finsternem Gesicht standen sie da und überlegten, wie sie ihn vor Gericht bringen könnten . . .« (Damit wird der Schüler vorprogrammiert: was auch immer im folgenden über die Akteure beim Prozess Jesu gesagt werden mag (die Hohenpriester und Ältesten wollen Jesus wegen Gesetzesübertretung und wegen seines Messiasanspruchs töten und erreichen durch ein perfides Ränkespiel – Verlagerung der Anklage von der religiösen auf die politische Ebene –, dass sich Pilatus ihren Wünschen fügt) – der Schüler weiss im voraus, wer Jesus so hasst, dass er ihn umbringen will: die Pharisäer und Schriftgelehrten!⁶¹

Der »Jesuskurs« entwirft also etwa folgendes Gesamtbild vom Judentum (zur Zeit Jesu; ein anderes Judentum existiert dort nicht!): die Juden erwarteten für sich die Weltherrschaft; es gab unter ihnen Pharisäer und Schriftgelehrte, die sich immer neue Gebote und Verbote ausdachten; und es gab arme, einfache Menschen, die unter der drückenden Last dieser Gesetze litten, Angst hatten vor Gott und den Messias erwarteten. Als Jesus auftritt, schliessen sie sich ihm an; die Pharisäer und Schriftgelehrten dagegen stellen ihm ständig neue Fallen, und als sie ihren Einfluss beim Volk durch Jesus gefährdet sehen (Gesetz als Herrschaftsinstrument!), betreiben sie seinen Tod. Aussagen über Sabbat und Gesetz stehen grundsätzlich – mit Ausnahme der Behauptung, dass die Juden

unter dem Gesetz leiden – im Imperfekt. Es ist also eine vergangene, in sich abgeschlossene Welt, die dem Schüler vorgeführt wird. Zukunft hat allein der Teil des Judentums, der Jesus nachfolgt.

Das Negativbeispiel »Jesuskurs« wurde bewusst an den Abschluss dieser Übersicht gestellt, weil hier gebündelt all die Probleme des Judentumbildes im heutigen Religionsunterricht ins Auge fallen, die in den anderen Werken vereinzelt oder nur latent durchscheinen:

1. Die Pädagogisierung des Religionsunterrichts hat das Problem »Judentum« nicht gelöst, sondern verlagert. Offen antijüdische Äusserungen werden vermieden, aber es besteht die Gefahr, dass durch inhaltliche Zuordnungen, Illustrationen oder emotionalisierende Kommentare subtilere antijüdische Tendenzen gefördert oder geschaffen werden, denen nur im Zusammenspiel von Theologen, Historikern, Pädagogen und Psychologen beizukommen ist.

2. Man spricht nicht mehr von »Gottesmördern«; das ist nicht nur eine Folge des Konzils, sondern auch des pädagogischen Neuansatzes: wo Jesus als der vorbildliche Mensch gezeichnet wird, wäre der Vorwurf des Gottesmordes inkonsequent; absurd war er schon immer. Der Tod Jesu wird heute überwiegend gedeutet als Hingabe für die Vielen⁶², in stärker anthropologisch orientierten Darstellungen aber auch als das Ende eines Menschen, der nur Gutes getan hat, aber eben deshalb von seiner Umwelt nicht ertragen wurde⁶³, was im Grunde genauso frontal gegen das Judentum als die unmittelbare Umwelt Jesu gerichtet ist wie früher der Vorwurf des Gottesmordes.

3. Wo explizit über Judentum, Gesetz, Pharisäer gesprochen wird, ist das Bemühen um Objektivität unverkennbar. Das Problem beginnt dort, wo es um Jesus geht. In der Kontrastierung zu Jesus scheint alles Positive am Judentum automatisch ins Gegenteil umzuschlagen⁶⁴, und negative Randerscheinungen werden typisiert.

4. Insgesamt hat sich beim Judentumbild des katholischen Religionsunterrichts vieles zum Guten hin verändert. Wir können vom guten Willen der Autoren ausgehen, nicht bewusst zu verfälschen. Manche Anstössigkeit wird nicht durch Bosheit, sondern durch Unwissenheit und Unsicherheit bewirkt. Wo Judentum z. B. durch das Imperfekt auf eine museale Grösse reduziert wird, muss nicht unbedingt die Theorie von der heilsgeschichtlichen Ablösung als Gottesvolk die Ursache sein; oft genug dient das Imperfekt lediglich zur Absicherung: was in der Vergangenheitsform berichtet wird, kann heutige Juden nicht verletzen – so glaubt man wenigstens. Eine der wichtigsten Zukunftsaufgaben liegt daher in einer gezielten, durch zeitgenössische Texte belegten Information über das Frühjudentum (insbesondere über den Pharisäismus), die mit einer Sensibilisierung von Lehrern und Autoren zusammengehen muss⁶⁵. Diese Informationen müssen in konkrete pädagogische Handlungsanweisungen und Lernziele umgesetzt werden. Die »Jesusmasche« kann dabei hilfreich sein, wenn abstrakte Aussagen wie »Jesus war

⁵⁸ Vgl. ebd. 39 mit ebd. 22.

⁵⁹ Zur Festigung und Kontrolle des Lernergebnisses sind diesem Kapitel einige Fragen beigegeben (ebd. 39): »1. Menschen haben die Sabbatgesetze gemacht. Auch was rein oder unrein macht, haben sie bestimmt. Von diesen Geboten wurden die Menschen damals beherrscht. Sie konnten davon nicht frei werden. Jesus aber sagt: . . .« Die Schüler erhalten den Auftrag, die Pointe von Mk 2,23–27 »Der Sabbat ist für den Menschen da, nicht der Mensch für den Sabbat« als die (neue) Aussage Jesu zu unterstreichen. Vgl. dazu A. 40.

⁶⁰ Jesuskurs (s. A. 9), 68. Die Einleitung der Passionsgeschichte gerade durch diesen Text ist pädagogisch wie theologisch ein Fehlgriff: Mt 23 ist nach dem übereinstimmenden Urteil heutiger Neutestamentler nicht so von Jesus gesprochen, sondern antipharisäische Polemik einer späteren Generation. 8–12jährige Schüler, die Adressaten des »Jesuskurses«, müssen diese Aussagen jedoch wörtlich, als historisch zutreffende Charakterisierung der Pharisäer und Schriftgelehrten verstehen, falls ihnen nicht Hilfen zum Erkennen und Verstehen unterschiedlicher literarischer Gattungen und ihrer Aussageabsicht geboten werden. Das geschieht im »Jesuskurs« nicht.

⁶¹ Vgl. ebd. 68 f. Eine abschliessende Überlegungsfrage verstärkt diese Zielrichtung: »Es ist keineswegs einmalig in der Geschichte der Menschen, dass jemand, der sich mit allen Kräften für Recht und Gerechtigkeit einsetzt und Kritik übt an den bestehenden Verhältnissen, dafür mit seinem Leben bezahlen muss. Auch im vorausgegangenen Gespräch Jesu mit den Pharisäern wird das deutlich. Suche die Stelle im Text« (ebd. 69).

⁶² Vgl. Zielfelder ru 7/8 (s. A. 12), 210.

⁶³ Vgl. Jesuskurs (s. A. 9), 69.

⁶⁴ S. o. S. 43 ff. Im »Jesuskurs« hätte sich die Schwarz-Weiss-Malerei (Judentum an sich – Judentum in der Begegnung mit Jesus) durch eine Integration der Micha-Geschichte vermeiden lassen: würde Micha das Wirken Jesu miterleben und aus seiner Sicht, eingebettet in seine Alltagserfahrungen, schildern, so käme ein korrekteres und sympathischeres Bild des Frühjudentums zustande.

⁶⁵ Es ist z. B. für viele Christen unverständlich, dass Juden gereizt reagieren, wenn abwertend über die Pharisäer gesprochen wird, weil unter Christen zu wenig bekannt ist, dass heutiges Judentum pharisäisches Judentum ist.

Jude« inhaltlich aufgefüllt werden (z. B.: er lebte nach dem Gesetz, d. h. . . .; er ging in die Synagoge . . .); darin läge eine sinnvolle Alternative zu »Jesus und das Judentum« als Kontrastprogramm.

Auch die Ergebnisse unserer Theologie, insbesondere der Bibelwissenschaft, bedürfen in puncto Judentum dringend der Aufarbeitung: dieselben Autoren, die neutestamentliche Forschungsergebnisse in bezug auf Wunder oder Auferweckung Jesu begeistert aufgreifen und historisch-kritisch verarbeiten, bieten neutestamentliche Aussagen über Pharisäer, Schriftgelehrte und über »die Juden« als historisch gesicherte Lexikoninformation dar, obwohl diese eindeutig nachjesuanisch und tendenziös formuliert sind. Diese methodische Inkonsistenz müsste bewusst

gemacht werden. Vor allem aber müsste das, was bis jetzt von verschiedenen Seiten als »Zwischenbilanz« zusammengetragen wurde, validiert werden; dazu bedarf es auf wissenschaftlicher Basis erarbeiteter inhaltlicher und methodischer Kriterien, die einer Schulbuchanalyse zum Thema »Judentum« zugrunde zu legen sind. Anhand solcher Kriterien müsste sodann die Basis für eine Bilanz wesentlich verbreitert werden⁶⁶.

⁶⁶ Es wären zu sichten die laufend ergänzten Curriculumelemente zum Zielfelderplan, die Auswahlbibeln mit Lehrerkomentaren, die Unterrichtsmodelle und Kirchengeschichten, das Arbeitsbuch »Glauben – Leben – Handeln« und sein Lehrerbuch »Der neue Katechismusunterricht«, »Das Menschenhaus« und das »Lehrerhandbuch Religion«; darüber hinaus müsste der gesamte Berufsschulbereich und die Sekundarstufe II aufgearbeitet werden.

8 Zur Geschichte der Pharisäer

Von Dr. Ernst L. Ehrlich, Europa-Direktor der B'nai B'rith*/**, Basel

Das Pharisäer-Problem ist deshalb so unendlich kompliziert, weil hier seit nunmehr 2000 Jahren gewisse Vorurteile herrschen, und aus Gründen, über die wir noch reden werden, ein Bild über die Pharisäer entstanden ist, das der Geschichte und den geschichtlichen Tatsachen nicht entspricht. Das Schlimme daran ist, dass die Leute, seien es Autoren von Schulbibeln, Katechese-Büchern, wissenschaftlichen Büchern u. dgl., oder Prediger, die sich über die Pharisäer äussern, in keiner Weise das Gefühl haben, irgend etwas Tatsachenwidriges mitzuteilen.

Seit etwa zwanzig Jahren weiss jeder evangelische und katholische Pfarrer, dass er die Stereotype »Die Juden haben Jesus ans Kreuz gebracht« oder »Die Juden haben Jesus getötet« in dieser Weise schlechthin nicht mehr sagen kann, und er sagt es auch nicht.

Bei den Pharisäern ist das Problem weithin komplizierter. Als ein Beispiel möchte ich Ihnen einen Text vorlesen, wie er im Jahre 1972 in der Schweizer Schulbibel für die Mittelstufe der Volksschulen, in gemeinsamer evang.-kath. Zusammenarbeit entstanden, sich findet. Dieser Text ist deshalb für uns so erhellend, weil er in keiner Weise antisemitisch ist, äusserlich überhaupt keinen Anstoss zu bieten scheint, und trotzdem stimmt effektiv kaum ein einziger Satz: D. h. die Leute, die das verfasst haben bzw. die das haben durchgehen lassen, haben überhaupt nichts gemerkt, weil es so glatt ist und weil es den Eindruck macht, als ob hier eine sachliche Information geboten würde, was nicht der Fall ist. Der Text lautet:

Die Pharisäer bildeten eine religiöse und politische Partei.

Dieser erste Satz ist falsch. Mit dem Wort »Partei« verbinden wir eine politische Partei in unserem engen Sinn, und das waren die Pharisäer überhaupt nicht, sondern die Pharisäer waren eine Volksbewegung. Hier sind wir schon beim ersten Punkt unserer Ausführungen, die doch eigent-

lich für Predigt wie für Religionsunterricht nutzbar sein sollen: Wir stehen bei allen biblischen Phänomenen (AT und NT) grundsätzlich immer vor dem Problem, antike oder spätantike Institutionen und Vorgänge in die moderne Sprache und das moderne Bewusstsein umsetzen zu müssen.

Es gab sie überall in den jüdischen Gemeinden, auch im Ausland.

Das ist ein total schiefes Bild, weil es in Palästina keine »Gemeinden« gab. Mit »Gemeinde« assoziieren wir die »evangelische Gemeinde von Müllheim« oder Badenweiler oder Laufenburg, aber Palästina war gar nicht aufgeteilt in Gemeinden. Diese Gemeinde-Institution ist, was Israel anbetrifft, ein Diaspora-Phänomen, was schon für die grösste Diaspora, die es damals gab, nämlich Alexandrien, nicht mehr passte. In Alexandrien hatten die Juden ein eigenes Viertel und waren ein Teil einer Volksgruppe innerhalb des Völkergemischs dieser Vielvölkerstadt Alexandrien. Daher ist der Begriff »Gemeinde« in dieser Form für das erste vorchristliche und erste nachchristliche Jh. für die grossen jüdischen Zentren unzutreffend.

Obschon sie weit verstreut wohnten, hielten sie fest zusammen.

Das ist für Palästina und Israel auch ein unsinniger Satz: da wohnten sie nicht weit verstreut.

Die meisten von ihnen waren Handwerker oder Kaufleute, nicht Priester.

Richtig ist an diesem Satz, dass die Pharisäer eine antiklerikale Gruppe gewesen sind, d. h. sie waren nicht priesterlich und hatten sowohl soziologisch wie politisch und religiös eine Polemik gegen das aristokratische Priestertum der Sadduzäer geführt.

Sie bemühten sich mit grossem Ernst, den Willen Gottes zu erfüllen.

Dieser Satz stimmt.

Unter grossen Opfern gaben sie neben den gewöhnlichen Steuern und Zöllen für die Römer zusätzlich den zehnten Teil ihres Einkommens in den Tempelschatz. Sie befolgten die vielen Sabbatgebote peinlich genau und hüteten sich, einen Toten oder etwas Unreines zu berühren.

* Dies ist die grösste jüdische Organisation in der Welt, in allen Ländern verbreitet (Hauptquartier ist Washington).

Dr. Ehrlich ist u. a. auch Zentralsekretär der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz.

** Gehalten in Freiburg im Symposion in Zusammenarbeit mit dem Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken und der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, am 22. 6. 1977.

Das ist natürlich eine etwas merkwürdige Auffassung, dass man aus der Fülle der kultischen und ethischen Gebote des Judentums ausgerechnet die Totenberührung und das Sabbatgebot nimmt. Ich bestreite nicht, dass das Sabbatgebot im Judentum wichtig ist, aber das Liebesgebot ist mindestens so wichtig, und wenn Jesus ihnen, den Pharisäern, attestiert, dass sie das Liebesgebot richtig verstehen, als er sie nach dem grössten Gebot fragt, und er mit ihnen einen Konsensus erzielen kann, wüsste ich nicht, warum man nun die Totenberührung und das Sabbatgebot besonders hervorhebt.

Sie meiden jeden Verkehr mit Andersgläubigen, vor allem mit den Römern; sie hätten nie ein römisches Theater oder einen Sportplatz betreten.

Ebenfalls unsinnig. Das sind so Dinge, wo unbewusst in den Schülern Vorurteile weitergetragen werden. Z. B. gibt es im Talmud eine Diskussion darüber, wie es denn sei, wenn in einem Schwimmbad eine römische Statue steht? Da kann man doch nicht herein?! Antwort: Natürlich kann man herein, denn wenn man in das Schwimmbad geht, betet man die Statue ja nicht an. Aus dieser Diskussion sehen Sie also, dass sie hineingegangen sind. Nun können Sieden talmudischen Analogieschluss ziehen: Wenn sie in das römische Schwimmbad gegangen sind, werden sie wohl auch auf den Sportplatz gegangen sein. – Nun kommt ein Satz, der eine polemische, antijüdische Spitze hat:

Ohnehin gönnten sie sich kaum ein Vergnügen.

Sie sehen daraus, dass keineswegs textbezogen eine unsachliche Behauptung aufgestellt wird.

Sie waren also Leute mit achtenswerten Eigenschaften.

Es wäre ganz interessant, einmal die Psychologie dessen tiefenpsychologisch zu erforschen, der dies geschrieben hat! (Es sei achtenswert, sich kein Vergnügen zu gönnen.)

Dann waren sie gottesfürchtig, fromm und gegen sich selbst streng.

Sehr achtenswert!

Doch zeigt schon der Name, den sie sich gaben, Pharisäer (bedeutet: die Abgesonderten), dass sie für die anderen Juden nicht viel Verständnis zeigten.

Auch dies ist schon falsch, weil kein Mensch genau weiss, woher der Name Perüschim = die Abgesonderten kommt. Wir wissen nicht, ob die andern ihnen den Namen gegeben oder ob sie sich selbst den Namen beigelegt haben, was eher unwahrscheinlich ist. Wie dieser Name entstanden ist, weiss man nicht. Diese Mitteilung, dass sie sich den Namen selbst gegeben haben, ist zumindest kaum haltbar.

Dass die Pharisäer für andere nicht viel Verständnis zeigten, ist auch falsch. Sie zeigten ausserordentliches Verständnis, weil sie nämlich den schriftlichen Buchstaben der Bibel so lebbar machen wollten, dass sie neue Bestimmungen, Novellen, zur Bibel brachten, damit dieser biblische Buchstabe nicht tot blieb. Aus biblischen Gesetzen, die zu ihrer Zeit schon erstarrt waren, schufen sie neue Bestimmungen, die eine ungeheure religiös-moralische Entwicklung darstellen. Daher kann man nicht sagen, dass die Pharisäer für andere Leute nicht viel Verständnis zeigten, wenn ihr ganzes Sinnen und Trachten darum ging, eben das biblische Gebot den Menschen verständlich zu machen und so zu gestalten, dass Menschen damit leben konnten.

Über Menschen, die nicht so fromm waren wie sie und im täglichen Leben immer wieder gegen die Gesetze ver-

stiessen, urteilten sie hart. Sie glaubten an eine Auferstehung vom Tode und meinten, sie könnten mit ihrem tadellosen Lebenswandel das Recht auf ewiges Leben erwerben.

Wir finden hier die übliche Stereotype über die »Werkgerechtigkeit« der Juden: Die Juden seien Gesetzesneurotiker, die in der Gier nach ewigem Heil das Gesetz bis zum letzten befolgten und glaubten, damit könnten sie sich einen Logenplatz im Jenseits erwerben. Das ist die stereotype Haltung, die aufgrund eines missverstandenen Paulus, Augustin und Luther ein schiefes Bild, eine Karikatur vom Judentum gemacht hat.

Die Mitteilung über die Auferstehung von den Toten ist korrekt. Das ist eben die grosse Diskussion, die sie mit Jesus haben, und wo Jesus ebenfalls höchst befriedigt ist, als er das von ihnen hört, und andererseits, wie er mit den Sadduzäern darüber eine Unterhaltung hat und er, von ihnen resigniert sich abwendend, sagen muss: Ihr versteht gar nichts (die einzige Stelle in den Evangelien, wo die Sadduzäer genannt werden). Der Hinweis auf den »tadellosen Lebenswandel« usw.: Das ist einfach die Stereotype von den Juden, die durch die Gesetzeserfüllung meinten, sie hätten es. Und hier haben Sie diese Schwarz-Weiss-Malerei: Wir Christen haben die Gnade, die Juden haben die Unsicherheit, in der sie durch einen Marathonlauf des Gesetzes ihr Heil sich zu sichern suchen. Das ist nichts anderes als Religionspolemik, die mit den Quellen im Widerspruch steht.

Gegen diese Thesen aus der Schweizer Schulbibel stellen wir die folgenden Sätze über das pharisäische Judentum auf:

Es gab nur wenige allgemein anerkannte Glaubenssätze, innerhalb dieses Rahmens herrschte umfassende Denk- und Lehrfreiheit. Gott galt als Wirklichkeit, die Offenbarung als Tatsache, die Thora als Richtschnur, die Hoffnung auf Erlösung als Erwartung für die Zukunft.

Gott galt als Wirklichkeit – darüber wurde nicht diskutiert! Der Offenbarungsbegriff war sehr weit gefasst. Offenbarung sind nicht nur die 10 Gebote vom Sinai, sondern man hat im rabbinischen Judentum den Offenbarungsbegriff auch auf die Tradition ausgedehnt. Die Thora war Richtschnur, weil die Thora einmal bedeutet: das jüdische Traditionsgut als ganzes, dann natürlich die 5 Bücher Mose. Aber, und das ist sehr entscheidend für die Pharisäer: die Thora ist nicht Gesetz, sondern Richtschnur, weil die Thora ausdeutbar war. Sie war kein feststehendes Gesetzesgebäude. Das war es für die Sadduzäer, später für die Karäer im 8. Jh. Für die Pharisäer war die Thora der Deutung offen und damit natürlich der Wandelbarkeit (was sie so natürlich nicht gesagt haben, aber das ergibt sich für uns von selbst), denn wenn sie ein Gesetz ausdeuten, ergibt sich eine Entwicklung. Die Pharisäer haben dieses dynamische Prinzip innerhalb der Religion tatsächlich auf dem für das Judentum wesentlichen Gebiet, der Halacha, des Gesetzlichen, gepflegt, wobei das einfach notwendig war. Die Lehrer konnten doch nicht im 1. Jh. v. Chr. nach bzw. mit Gesetzen leben, die aus dem 8., 7., 6. Jh. v. Chr. stammten, Gesetze, die damals schon 800 Jahre alt gewesen waren! Diese Gesetze mussten der Zeit angepasst werden! Die Thora wäre ein totes Buch geblieben, hätte man dies nicht getan!

Die Pharisäer stellten eine jüdische Volksbewegung dar, die etwa am Ende des 2. Jh. v. Chr. entstanden ist. Sie unterscheiden sich von den priesterlichen Gruppen, weil sie eine Volksbewegung waren, sowie vor allem von den

Sektierern der verschiedenen Richtungen, weil sie inmitten des Volkes wirken wollten. Das Entscheidende im NT, was die Pharisäer betrifft, ist, dass sie überhaupt im NT vorkommen; die Essener und Sadduzäer kommen nicht vor! Die Sadduzäer erscheinen nur an einer Stelle (s. o. S.). Die Pharisäer kommen vor in der Polemik; das ist allerdings die Schwierigkeit, dass es keine normale, sondern eine polemische Situation ist. Es handelt sich hier um einen Familienkonflikt. Die Diskussion konnte nur deshalb so heftige Formen annehmen, weil die Basis die gleiche gewesen ist und Menschen der Urgemeinde sich in den entscheidenden Dingen mit Pharisäern sehr viel zu sagen hatten, was offensichtlich mit den Essenern und Sadduzäern nicht der Fall gewesen ist. Dazu kommt, dass die Qumran-Sektierer und die Essäer doch abseits gewirkt haben, die Pharisäer und Jesus aber im Leben standen! In manchen Dingen waren sie verschiedener Auffassung, aber die Grundsache: über die Liebe, das Liebesgebot, Liebe zu Gott, waren sie sich einig. Es ist auch interessant, dass Sie drei Situationen haben, die nicht ganz unwichtig im NT sind, wo berichtet wird, dass Jesus und die Urgemeinde gute Beziehungen zu den Pharisäern besaßen:

1. Einigkeit über das grösste Gebot;
2. Joseph v. Arimathäa, ein Pharisäer, der für das Begräbnis Jesu sorgt;
3. Rabban Gamliel sagt: Es wäre falsch, wenn ihr die Urgemeinde verfolgt; wenn sie von Gott ist, dann wird er schon die Sache wirken. Das heisst, dass einer der angesehensten Führer in der christlichen Urgemeinde keineswegs Leute sieht, die dem Judentum entgegenleben und die er bekämpfen muss. Diese Leute bestreiten also die Wurzel des Judentums nicht. Im Gegenteil: Wenn die Sache nicht von Gott kommt, wird sie sich von selbst erledigen.

Die religiösen Anschauungen eines Teils des pharisäischen Judentums kann man auch in den Psalmen Salomos erkennen; diese Psalmen sind deshalb sehr interessant für uns, weil sie datierbar sind, zwischen 63 und 30 v. Chr. Unsere Schwierigkeit mit dem pharisäischen Judentum ist ja, dass wir die einzelnen Äusserungen über die Pharisäer nicht leicht datieren können, und wenn wir schon die Psalmen Salomos haben, ist es für uns ganz gut, ohne dass wir behaupten wollen, dass alle Psalmen Salomos von Pharisäern stammen.

Wesentlich für die Pharisäer ist, dass sie kein dogmatisch eng umrissenes Gebäude hergestellt haben, sondern eine aus mannigfachen Strömungen zusammengesetzte Bewegung mit verschiedenartigen gesetzlichen und endzeitlichen Auffassungen sind. Im übrigen handelt es sich hier auch um eine Entwicklung von mehr als 2 Jahrhunderten, so dass in einer entsprechenden religiösen und soziologischen Situation jeweils eine Meinung den Vorrang erhalten konnte, die in anderen Zeiten nicht vorherrschend für das pharisäische Judentum war. Hierzu ist jetzt noch einiges zu sagen:

Wenn Sie sich die Kirchengeschichte anschauen, etwa den Katholizismus von 1700 bis 1977, also ca. einen Zeitraum, über den wir die pharisäische Bewegung verfolgen können, so werden Sie feststellen, dass eine Fülle verschiedener Strömungen dagewesen ist, dass theologische Grund-Termini im Lauf dieser fast 3 Jahrhunderte sich gewandelt, dass Begriffe sich verändert haben. Das ist unsere echte Schwierigkeit auch mit den Pharisäern. Wir reden von den Pharisäern. Welchen Pharisäern, zu welcher Zeit? In welcher Situation? Was bedeutet das eigentlich, wenn wir von Pharisäern reden?

Hier müssen wir uns vor Augen führen, dass »Pharisäer« ein Sammelbegriff für etwas ist. Ich versuchte Ihnen am Anfang in wenigen Sätzen zu sagen, was allen gemeinsam gewesen sein mag, aber wir müssen mit einer Entwicklung innerhalb der pharisäischen Bewegung, einfach wegen der verschiedenen Zeit, aus verschiedenen Umständen rechnen. Das können Sie sich an einem Gedanken vergegenwärtigen, als die Pharisäer mit Jesus zusammengeraten sind: bei der Eschatologie. Es gibt pharisäische Auffassungen, die – wie Jochanan ben Zakkai z. B. – die Naherwartung oder die Enderwartung *zurückstellen*. Das beste Beispiel für diese Auffassung ist jene schöne Geschichte von Jochanan ben Zakkai, der einmal gesagt hat: »Wenn dir jemand sagt, der Messias sei gekommen und du bist gerade beim Pflanzen, so pflanze deine Pflanze weiter und gehe dann heraus, ihn zu begrüßen.«

Was bedeutet dieser Satz? Er bedeutet: lass dich durch eschatologische Spekulationen von deinem Tagewerk nicht abbringen, sondern tue, was du heute zu tun hast. Wenn dann der Messias wirklich gekommen ist, gut, dann geh heraus und begrüße ihn! (Datierbar nach 70 n. Chr.)

Im Jahre 137 kennen wir von einem anderen Lehrer, R. Akiba, eine massive messianische Nahsterwartung, indem er, der Gelehrte, der anerkannte geistige Führer des Judentums im 2. Jh., Bar Kochba als eine messianische Persönlichkeit ansah. Ich weiss nicht, ob er ihn als den Messias ben Joseph anerkannt hat oder als sonst jemanden, aber er hat ihn als eine Persönlichkeit angesehen, die in den Rahmen der jüdischen Eschatologie hineinpasst. Das ist das Interessante für uns: das rabbinische Judentum hat diesen R. Akiba nicht etwa exkommuniziert, weil er in Bar Kochba einen Messias gesehen hat, sondern der R. Akiba ist seit 2000 Jahren ein mindestens so geachteter Lehrer im Judentum gewesen wie jener, der 60 Jahre früher gelebt hat, Jochanan ben Zakkai, der nun eine extreme Fernerwartung hat: die Aufgabe des Tages ist: tue deine Pflanzung. Und alle befinden sich gleicherweise im Rahmen des pharisäisch-rabbinischen Judentums. Wenn Sie sich für die rabbinische Eschatologie interessieren, dann lesen Sie, was im Talmud Traktat Sanhedrin auf den Seiten 97a bis 99b steht: die divergierendsten Auffassungen von Nah- und Fernerwartung bis zur Resignation, was die Eschatologie überhaupt anbetrifft.

Davon bekommen wir zwar keine sehr genauen Einblicke, wohl aber einen Reflex im NT. Das NT spiegelt uns die Auseinandersetzung zwischen Nah- und Fernerwartung, wobei Jesus und seine Jünger in die Gruppe jener einzuordnen sind, die an eine Naherwartung glaubten, wobei alle sich nicht nur im jüdischen Rahmen bewegten, sondern auch jüdische Möglichkeiten für die Eschatologie expressis verbis aufzählten, wenn Jesus die Jünger fragt (für mich eine der emotional geladensten Stellen): Für wann hält mich eigentlich das Volk? Prophet, Elia? Wiedergekommener Elia? Der Prophet aus dem Deuteronomium? Der Messias? Das sind alles Möglichkeiten, die sich in der damaligen Zeit im Judentum gefunden haben und an die Menschen effektiv geglaubt haben, sonst brauchte Jesus die Jünger ja nicht zu fragen.

Es bleibt letztlich bei diesen wenigen feststehenden Sätzen, die ich Ihnen sagte: Gott galt als Wirklichkeit, die Offenbarung als Tatsache, die Thora als Richtschnur, die Hoffnung auf Erlösung als Erwartung für die Zukunft, die nah und fern sein kann.

Nun kommt eine Schwierigkeit. Wen kann man als Pharisäer bezeichnen? Hier stehen wir vor der Frage: Waren die Pharisäer eine – wie es in der Mischna einmal heisst –

»Bruderschaft« (chabura)? Wenn ja, was ist dann mit dem Volk, das ihnen angehangen hat, kann man das auch als Pharisäer bezeichnen? Diese Frage können wir nicht beantworten. Vielleicht waren sie ursprünglich eine kleine Gemeinschaft, deren Gedankengut allmählich im Volk Wurzeln gefasst hat, ohne dass dieses Volk sich dann ausdrücklich als pharisäisch bezeichnet hätte. Aber das kann auch nur eine Spekulation sein; die Quellen schweigen darüber.

Quellen, die uns etwas über die Pharisäer sagen können, sind die Schriften des jüdischen Historikers Flavius JOSEPHUS. Hier müssen wir bedenken, dass sie in gleicher Weise wie die Evangelien Tendenzschriften sind. Was waren die Evangelien? Das wird beim Pharisäer-Problem nicht gesehen. Was die Autoren der Evangelien beabsichtigen, das sagen sie. Man sollte genauer hinsehen! Mk 1, 1: »Das ist das Evangelium Jesu Christi«, nicht: »Das ist der Geschichtsbericht über den Juden Jesus von Nazareth«. Die Evangelien sagen von Anfang an, dass sie eine Absicht haben, sie wollen nämlich ein Zeugnis geben von diesem Jesus, nicht als dem Juden von Nazareth, sondern als dem Christus, d. h.: der das schreibt, der weiss ja schon nach seinem Glauben, dass Jesus auferstanden ist, als er das angefangen hat zu schreiben. Unter dieser Sicht von dem Glauben, nicht an diesen Juden, diesen Zimmermannssohn aus Nazareth, sondern den auferstandenen Herrn und Christus – aus dieser Sicht ist das geschrieben, und insofern sind es natürlich Tendenzschriften, weil sie etwas Bestimmtes aufweisen wollen und müssen: In dieser Sicht sind sie ganz bewusst Missionsschriften.

Missionsschriften aber sind auch die Schriften des Flavius Josephus, dessen Karriere recht bunt gewesen ist und der als Offizier im jüdischen Krieg kapituliert hat. Er hat das Bewusstsein, dass sein Leben, das ihm erhalten worden ist, dazu dienen soll, Zeugnis von der Grösse des Judentums abzulegen. Und insoweit behandelt er nun das Judentum auch in Form von Missionsschriften; nicht, dass er die Römer zu Juden machen will, wohl aber, dass er die Grösse des Judentums aufweisen will. Er tut das in der Sprache und im Geiste der hellenistisch-römischen Spätantike, indem er die Pharisäer als Philosophenschulen darstellt im Unterschied zu den Sadduzäern und Essäern usw.

Immerhin können wir einige entscheidende Mitteilungen aus Josephus entnehmen. Schliesslich haben wir die Darstellung der Pharisäer bzw. der rabbinischen Lehrer in den talmudischen Quellen. Hier stellt sich auch wieder die Zeitfrage, weil der Talmud zu einer Zeit entstanden ist, als die Pharisäer als Volksbewegung (70 n. Chr.) gar nicht mehr existierten. Wir können sie nur in ihren Nachfolgern, den rabbinischen Lehrern sehen, wobei es schon ein Unterschied ist, ob da eine religiös-politische Volksbewegung der Pharisäer besteht oder Rabbiner in Gehlirtenhäusern um die Entwicklung der Halachah miteinander streiten; das ist schon von der ganzen historischen, geistigen, politischen, soziologischen Situation her ein Unterschied. Darüber müssen wir uns klar sein, wenn wir – was wir sehr gern tun und auch tun müssen – den Talmud heranziehen als Quelle für die Pharisäer. Das war schon eine andere Situation als zur Zeit Jesu. Das ist nicht die gleiche Zeit, die gleiche Stimmung; es sind vollkommen andere politische und soziologische Verhältnisse, so dass man auch aufpassen muss, talmudische Äusserungen als Zeugnisse für die neutestamentliche Zeitgeschichte zu nehmen, weil das nicht so einfach zusammenpasst, weil oft schon 200 Jahre und mehr inzwischen vergangen sind.

Das Wort Pharisäer findet sich im griechischen NT als pharisaioi, entspricht hebräisch peruschim: das ist das einzige, was wir wissen. Wie bereits erwähnt, wissen wir nicht, wer ihnen diesen Namen gegeben hat. Aber wir kennen eine bestimmte historische Situation aus dem letzten Drittel des 2. vordchristlichen Jh. Da passierte es, dass der hasmonäische König Johann Hyrkan sich mit den Pharisäern zerstritt und dass er an ihre Stelle die Sadduzäer setzte. Manche nehmen an, dass von daher die Pharisäer ihren Namen bekommen haben, dass die Sadduzäer sie dann, mit denen sie in bittere Feindschaft gerieten, als Separatisten bezeichnet hätten, als sie mit dem König Hyrkan in Konflikt gerieten. Josephus berichtet uns, dass sie zunächst ganz gut ausgekommen seien, dass Pharisäer den Regierungsbeirat gebildet hätten. Der Konflikt sei aber gekommen, weil der König Johann Hyrkan etwas getan hat, was für die Pharisäer doch zuviel war. Sie wissen, dass die Makkabäer, die hasmonäische Familie, sich das Hohepriesteramt nach dem Erfolg über Antiochus IV. 164 usurpiert hatten. Das atl. Priestertum leitet sich von Aaron und dann von den Zaddokiden ab. Die Hasmonäer waren keine Zaddokiden, stammten nicht von Aaron. Da war auch nichts künstlich herzustellen; das war so bekannt, dass sie aus einer levitischen Familie und nicht aus einer hohepriesterlichen Familie stammten. Das hat man mehr oder weniger toleriert; die Essener haben es nicht toleriert. Die Pharisäer hatten es aber bis dahin offenbar toleriert. Aber nun hat Johann Hyrkan etwas gemacht: Er hat sich auch noch den Königstitel beigelegt, der ja nun traditions-gemäss nur dem davidischen Geschlecht zukommt. Wie die Hasmonäer niemandem einreden konnten, dass sie von Aaron abstammten, konnten sie auch beim besten Willen niemandem einreden, dass sie von David abstammten. Man sagt, dass durch die Usurpation beider Ämter die Pharisäer gemeint hätten, das Mass sei voll, und sie trennten sich von Hyrkan. Diese von Josephus berichtete Begebenheit ist durchaus plausibel. Interessant ist, dass aus einem Vorgang ein Name beibehalten wurde. Das haben wir auch bei uns: Wir benutzen Bezeichnungen für Parteien, die überhaupt keinerlei Bedeutung mehr haben, die aber irgendwann einmal entstanden sind und dann weitergeschleppt werden. »Pharisäer« ist nur Markenname, und eine eingebürgerte Marke ändert man nicht ohne Not. Sie haben die Parallele in Frankreich und in der Schweiz bei dem Begriff der Radikaldemokraten. Sie hatten im 19. Jh. vielleicht eine gewisse Bedeutung gehabt, heute ist dies ein unsinniger Begriff. In der Bundesrepublik Deutschland fragt man ja auch manchmal bei einer der beiden grossen Parteien, was da eigentlich das »C« noch bedeutet, in welcher Weise dieses »C« in der Tagespolitik sichtbar wird. Es hatte jedoch 1945 eine ungeheure Bedeutung: dass evangelische und katholische Christen sich in einer grossen demokratischen Volkspartei zusammengefunden haben, die nicht evangelisch oder katholisch, sondern »christlich« sein wollte. Aber manchmal hat man den Eindruck, dass dieser Begriff aus einer Situation, in der er entstanden ist, unreflektiert weitergetragen wird. So mag das auch bei den Pharisäern gewesen sein. Dazu kommt, dass die Separatisten, die Pharisäer – das eben macht die Sache so merkwürdig –, dann in den breiten Strom des allgemeinen Judentums einmündeten, wie wir es bis zum 6. Jh. im Talmud kennen, so dass im Grunde das Gegenteil passiert ist. Man wird nicht sagen können, dass das rabbinische Judentum ein separatistisches Judentum ist, sondern es ist genau der breite Strom des normalen palästinensischen Judentums der rabbinischen

schen Periode, ein Judentum, das im Mittelalter entsprechend weitertradiert wurde und in diesem Geiste lebt, so dass der Name »Pharisäer« schliesslich vollkommen unsinnig geworden ist, denn das hat alles mit Separatisten gar nichts mehr zu tun. Das ist auch der Grund, weshalb der Begriff aus der Geschichte verschwunden ist: Er ist bereits im 1. Jh. faktisch nicht mehr da; und wenn er noch da war, spielte er keine Rolle mehr.

Bei Josephus müssen wir nun darauf achten, dass er sich in philosophischen Termini äussert und dass diese für die Religion auch nicht immer massgebend gewesen sind. Andererseits hat der Talmud als solcher überhaupt kein historisches Interesse.

Was Josephus über die Pharisäer sagt, ist kurz folgendes: Im Gegensatz zu den Sadduzäern, die sich der Unterstützung der Wohlhabenden erfreuten, hatten die Pharisäer die Masse der Juden auf ihrer Seite. Sie konnten daher die Sadduzäer zwingen, pharisäisches Gesetzesgut durchzusetzen. Während die Sadduzäer nur das geschriebene Gesetz als bindend anerkannten, verwandten die Pharisäer auch die mündliche Tradition. Die Sadduzäer leugneten, dass die Vorsehung das Universum regierte; die Pharisäer erkannten zwar an, dass die Vorsehung in menschlichen Angelegenheiten eine Rolle spiele, aber sie glaubten an die menschliche Freiheit bei der moralischen Entscheidung. Die Pharisäer glaubten an die Auferstehung der Seele nach dem Tode und an die Wiederbelebung der Gerechten, an die ewige Bestrafung der Seele der Bösen. Diese eschatologische Anschauung leugneten die Sadduzäer, weil sie dafür in der Heiligen Schrift keine Anhaltspunkte fanden und eine über das geschriebene Schriftwort hinausgehende Ausdeutung nicht anerkannten. Die Sadduzäer nahmen also eine Verengung und unzeitgemässe Auffassung in Kauf, weil sie fürchteten, jede Ausdeutung der Schrift könnte die priesterlichen Vorrechte einengen.

Die Sache mit der Auferstehung der Toten ist so, dass sie sich effektiv erst in Daniel 12 eindeutig findet: datierbar rund 166 v. Chr. Das ist sehr spät.

Die Sadduzäer hatten aus naheliegenden Gründen keinerlei Interesse an einer Ausdeutung der Heiligen Schrift, weil sie fürchteten, das könnte ihre aristokratisch-priesterlichen Vorrechte unterminieren, so dass sie strikt am Buchstabe festhielten. Da nun bis auf Daniel 12 sich so ohne weiteres die Auferstehung nicht aus dem AT herausdeuten liess, waren sie dem Gedanken total abgeneigt. Die Sadduzäer sagten: Wenn wir hier Konzessionen machen, dann wird man bald die Stellung des Hohenpriesters in Frage stellen, dann wird man bald seine ganzen religiösen und politischen Prärogativen angreifen. Daher zogen sie sich strikt auf das geschriebene Wort zurück.

Wie sieht die Situation nun im Talmud aus? Hier haben wir eine hübsche Geschichte, vermutlich eine Legende, wo die Situation gut zu erkennen ist: Joma 71b.

Einst kam der Hohepriester, ein Sadduzäer, aus dem Tempel heraus, und das ganze Volk folgte ihm. Das heisst also: Zu einer bestimmten Zeit hatten die Sadduzäer das Volk auf ihrer Seite. Dann aber kamen Schmaja und Abtaljon, und das Volk ging ihnen nach, und das Volk verliess den Hohenpriester. Als Schmaja und Abtaljon den Hohenpriester besuchten, um sich von ihm zu verabschieden, sprach er zu ihnen: Mögen die Nachkommen der Heiden in Frieden kommen. Da erwiderten sie ihm: Mögen die Nachkommen der Heiden, die nach den Taten Aarons handeln, in Frieden kommen, nicht aber ein Sohn Aarons, der nicht nach den Taten Aarons handelt.

Diese Geschichte erfordert einen Kommentar. Es wird erzählt, dass das Volk zunächst auf der Seite des Hohenpriesters war, also es war pro-sadduzäisch. Dann wandten sich die Leute den beiden pharisäischen Lehrern Schmaja und Abtaljon zu, die man datieren kann (30 v. Chr., in den ersten Regierungsjahren des Herodes). Das Verhältnis zwischen dem Hohenpriester und den beiden pharisäischen Lehrern kommt ganz deutlich im Austausch von Bosheiten zum Ausdruck. Der Hohepriester wirft den beiden Lehrern vor, sie stammten von Heiden ab. Interessant ist, dass wir an einer anderen Stelle des Talmud (Gittin 57b) die Mitteilung haben, dass die beiden Herren assyrischer Abkunft seien; das mag stimmen oder nicht. Jedenfalls herrschte in jener Zeit oder im Talmud überhaupt die Auffassung, Schmaja und Abtaljon seien Proselyten. Die beiden Pharisäer werfen nun dem Hohenpriester vor, dass er sich nicht nach den Taten seines priesterlichen Ahnherrn Aaron benehme. Das heisst: das ist eine innerjüdische Polemik aus dem 1. vorchristlichen Jh., wobei noch die zusätzliche Pointe drinliegt: der Hinweis auf Aaron, wo doch der Hohepriester jener Zeit mit aller Sicherheit mit Aaron gar nichts zu tun hat. Sie polemisieren also gegeneinander wegen ihrer Abstammung.

Die Rolle der Pharisäer in der Politik war unterschiedlich. Zu den verschiedenen Zeiten gibt es diametral entgegengesetzte Äusserungen. Ich sagte, dass die Pharisäer bis zum Ende des 2. Jh. mit dem makkabäischen Herrscherhaus durchaus gute Beziehungen pflegten, bis der Bruch mit Johann Hyrkan erfolgt. Ein Jahrhundert später klingt es schon anders. In den Pirke Aboth heisst es: »O ihr Weisen, seid vorsichtig mit euren Worten, denn ihr könntet euch der Verbannung schuldig machen, nach einem Ort schlechten Wassers verbannt werden. Die Schüler, die euch folgen, würden davon trinken und sterben, und der göttliche Name könnte entweiht werden!«

Dieser Satz meint: die aus Palästina verbannten Gelehrten könnten an ihrem Exilsort in Alexandrien die hellenistische Philosophie aufnehmen, und dadurch könnte die Substanz des Judentums verflüchtigt werden. Der Kommentar dazu in den Aboth Rabbi Natan: »Sie vermischten sich mit den Heiden und nahmen ihre Sitten an.«

Der Führer der Pharisäer in der Zeit Alexander Jannai (rd. 100 v. Chr.) floh tatsächlich nach Alexandrien: Schimon ben Schettach, bis Salome Alexandra nach dem Tode ihres Gemahls Alexander Jannai diesen Pharisäer wieder zurückholte. Alexander Jannai hatte Pharisäer verfolgt; die Gründe kennen wir nicht. Nun sind sie die Hauptberater der Königin Salome Alexandra. Drei Generationen später, in den Tagen des Herodes, zur Zeit des Schmaja und Abtaljon, heisst es ganz lapidar: Liebe die Arbeit, scheue die Obrigkeit, verkehre nicht mit den Machthabern (Pirke aboth)! Damit sind nicht die römischen, sondern die jüdischen Machthaber gemeint.

Wir haben also drei Stufen des Verhaltens:

1. Alexandrien: äussere Emigration;
2. Mitwirkung bei den politischen Geschäften;
3. Innere Emigration.

Der Widerstand der Pharisäer gegen Herodes (so sagt uns Josephus) beschränkte sich allein darauf, dass sie ihm den Treueeid verweigerten. Bei Johann Hyrkan begeherten sie auf und sagten: Du hast schon genug mit deinem Hohenpriestertitel, und jetzt willst du auch noch König werden? Mit Alexander Jannai gerieten sie in Konflikt, so dass er sie vertreibt.

Bei Herodes sind sie schon so resigniert, dass sie eigentlich langsam ein sich mit der praktischen Auslegung und An-

wendung der Lehre beschäftigendes Gelehrtenkollegium werden. Herodes lässt sie in ihrem religiösen Rahmen arbeiten; sie selbst sagen, dass sie mit der Obrigkeit nichts zu tun haben wollen und warnen alle anderen davor.

Diese Linie aus der Zeit des Herodes verfolgt bis zum Extrem hundert Jahre später Jochanan ben Zakkai, wenn er sich im Sarg aus dem belagerten Jerusalem heraus-tragen lässt, um in Jabne ein Lehrhaus zu begründen: er kämpft nicht gegen die Römer. Er sieht im Aufstand von 70 keine Notwendigkeit für die Herbeiführung der eschatologischen Erwartung, was bei den Zeloten eindeutig ist. Es ist eine Verzeichnung von Josephus, wenn er den Aufstand unter irgendwelchen rein politischen Auspizien sieht, sonst wäre es ja eine Wahnsinnstat, dass diese Juden in Judäa sich gegen das römische Imperium erheben. Es war ganz klar die Voraussetzung dafür: die Reinigung des Landes von den Heiden, damit die messianische Endzeit hereinbrechen könnte.

Wesentlich für die Kontroversen zwischen Pharisäern und Sadduzäern waren vor allem soziale Fragen. Einer der Gegensätze besteht bei der Frage der Verwendung von metallenen und gläsernen Geräten in bezug auf die rituelle Reinheit, d. h. wann sie für den Haushalt brauchbar sind. Hier tauchen Probleme auf, die durch die Bibel nicht geregelt worden sind und nicht geregelt werden konnten. Das biblische Gesetz kennt nur Holz, Stein, Ton; anderes Gerät gab es in der biblischen Zeit nicht. Nun importierten die reichen Juden aus Phönizien Glas und Metall. Die Pharisäer als Vertreter des Volkes fordern, dass diese importierten und teuren Geräte den gleichen Reinheitsbestimmungen unterworfen sein sollten wie das billige einheimische Material. Im übrigen sollte das einheimische Handwerk geschützt werden, das durch den Import gefährdet oder wenigstens geschädigt wurde. Wir verstehen jetzt, warum die Pharisäer sich nun plötzlich mit Glas beschäftigen und warum sie das Glas gleichen Bestimmungen unterwerfen wollen, nicht aus einer »Pan-Gesetzlichkeit« heraus, sondern deshalb, weil sie den Reichen, die sich das leisten konnten, kein Vorrecht geben wollten.

Zu solchen spätantiken sozialen Problemen gibt es ein charakteristisches Beispiel aus unserer Zeit: In Birkenhead in England ging vor einigen Jahren der Streit um die Frage, welche Arbeiter die Schraubenlöcher in die Isolationsschicht eines Kühlschiffneubaus bohren durften. Die Metallarbeiter- und die Holzarbeiter-Gewerkschaft konnten sich darüber nicht einigen, weil die Isolationsschicht aus Kunststoff, also weder aus Holz noch aus Metall besteht und die in die Isolationsschicht einzuziehenden Schrauben ein Holz- mit einem Metallteil verbinden sollten. So traten 250 Metallarbeiter und 250 Holzarbeiter in den Streik mit dem Erfolg, dass weitere 400 Werftarbeiter entlassen werden mussten. – Sie sehen also, dass in unserer Zeit ein ähnlicher Konflikt wie in der Spätantike auftauchte, wenn ein neuer Werkstoff da ist, der weder in der Thora noch in den Gewerkschaftsbestimmungen vorgesehen ist.

Die Kontroversen richten sich auf zahlreiche Fragen: Heiratsgesetze, Witwenrecht, Entzünden der Sabbatlichter usw. Bei allen Entscheidungen, die die Pharisäer gegen die konservativen Sadduzäer getroffen haben, können wir allgemein feststellen, dass es sich hier um eine Volkspartei handelt, die die Interessen des ganzen Volkes berücksichtigt hat. Die Sadduzäer befürchteten, dass durch irgendwelche weiteren Auslegungen ihre Stellung gefährdet werden könnte, und sie weigerten sich, diese neue

Tradition neben die Bestimmung der Thora zu stellen. Sie begründeten ihre Auffassung mit dem Gedanken, dass das Volk auf die Thora einen Eid geschworen habe, der durch eine gleichwertige Berücksichtigung des Traditionsgutes geschmälert würde. Sie bezogen sich auf Dt 29, 9–30, Neh 10: das war ihre ideologische Grundlage, mit der sie alle Gesetzesänderungen der Pharisäer ablehnen konnten.

Das sind also die wesentlichen Grundlagen des Pharisäertums. Wir müssen nun noch eine Frage behandeln, die uns aus dem NT nahegelegt wird: wie die Pharisäer zu ihrem schlechten Ruf gekommen sind. Zunächst ist zu sagen:

Die der Geschichte nicht gerecht werdende Polemik spielt hier eine sehr grosse Rolle. Wenn wir an Paulus denken, der früher schreibt als die Evangelien, hat der Begriff »Pharisäer« keineswegs eine negative Note, er nennt sich stolz einen ehemaligen Anhänger der Pharisäer, und im übrigen spielt das bei ihm keine Rolle. Es ist natürlich zu sagen, dass in der pharisäischen Haltung, wie in jeder religiösen Ausübung, auch Gefahren liegen. Diese Gefahren beschreibt der Jerusalemer Talmud im Traktat Berachot IX, 14b auf eine deutliche Weise. 7 Arten von Pharisäern gibt es:

1. Schulter-Pharisäer, der vor aller Welt seine Frömmigkeit zur Schau stellt.
2. Nachlese-Pharisäer, der immer noch ein Gebot erfüllen zu müssen meint.
3. Ausgleich-Pharisäer, der gute und böse Handlungen verrechnet, indem er Sünden begeht und danach Gebote erfüllt.
4. Sparsamkeits-Pharisäer, der damit prahlt, sich alles abzusparen, um gute Werke zu verrichten.
5. Schuld-Pharisäer, der die Leute auffordert, ihm die von ihm begangenen Sünden anzugeben.
6. Der Pharisäer, der das Gute in der Furcht vor Gott tut, wie *Hiob*.
7. Der Pharisäer, der das Gute aus Liebe zu Gott tut, wie Abraham.

Das ist für uns eine wichtige Stelle, weil sie in einer inneren Polemik das darstellt, was wir im NT in einem pseudohistorischen Rahmen polemisch gestaltet finden. Die Gefahr, in der sich das pharisäische Judentum befand, zeigt sich auch im Talmud; aber dieser Gefahrenkatalog wird abgeschlossen mit dem Hinweis auf den Pharisäer, der das Gute in der Furcht vor Gott tut, wie *Hiob*, und den Pharisäer, der das Gute aus Liebe tut. Und das ist gerade die Antwort, die der Pharisäer an Jesus gibt, und Jesus stimmt ihm zu, er habe recht gesprochen: Mt 22, 34–40. Das meint der Talmud in Berachot IX (s. o. Nr. 6 und 7).

Hans Urs von Balthasar hat einmal über die heilige Therese von Lisieux einen Vortrag gehalten und gesagt: »Sie, ›die hl. Therese‹, hat die Lust am Abenteuer, und Gott zu lieben war ihr tollstes Abenteuer. Gottes tollstes Abenteuer aber ist die Welt. So warf sich Therese mit Gott zusammen auch in dieses Abenteuer, für die Welt zu leben, zu hoffen, zu verbrennen. Sie ist in höchstem Masse anti-bourgeois. Wir Spiessbürger haben aus dem Christentum eine komplizierte, griesgrämige, unzeitgemässe Sache gemacht. Wir sind zu alt; Gott aber ist ewig jung, und er braucht Menschen, die sein Temperament ausstrahlen.«

Ich behaupte, dass das, was Hans Urs von Balthasar für die heutige Zeit am Beispiel der hl. Therese aufzuzeigen suchte, die Pharisäer in ihrer Zeit und Situation gegen die etablierte Regierung, gegen den Klerikalismus der Sadduzäer vollbringen wollten. Sie wollten Gott in diese Welt brin-

gen, für diese Welt leben, in ihr hoffen. Und sie wandten sich gegen eine griesgrämige, unzeitgemäße Religion, indem sie den ungeheuren Mut hatten, das geschriebene Gotteswort für ihre Zeit in Jahrhunderten weiter zu entwickeln. In diesem Sinne rufen wir noch einmal unsere Definition der pharisäischen Bewegung in Erinnerung:

Es gab nur wenige allgemein anerkannte Glaubenssätze; innerhalb dieses Rahmens herrschte umfassende Denk- und Lehrfreiheit. Gott galt als Wirklichkeit, die Offenbarung als Tatsache, die Thora als Richtschnur, die Hoffnung auf Erlösung als Erwartung für die Zukunft.

9 Die antiken Synagogen in Israel von Frowald Hüttenmeister und Gottfried Reeg*

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

Palästina hat viele Ruinen hinterlassen, von dem mächtigem Stadtturm in Jericho, einem der ältesten Bauwerke der Welt überhaupt, bis zu den gigantischen Festungen der Kreuzfahrer und den monumentalen Stadtmauern der Türken. Israels Geschichte hat sich tief in die Archäologie dieses Landes eingegraben von den starken Stadtmauern in Samaria und Megiddo bis zu den Prunkbauten des Herodes in Hebron, Massada und dem Tempelplatz in Jerusalem, der nach den neuen Ausgrabungen noch gewaltiger wirkt. Die Schönheit jüdischer Kultur und Kunst, die Kraft des jüdischen Genius aber spricht aus den Ruinen der Synagogen, aus den wie Marmor glänzenden behauenen Steinen in Kapernaum, den schwarzen Basaltgesichtern und Ornamenten in Korazin, Kunstwerke, in denen sich griechische Schönheit mit orientalischer Phantasie, architektonische strenge Form mit der Tiefgründigkeit jüdischer Symbolik verbindet. Diese Symbiose hellenischen und jüdischen Geistes begegnet auch in den späten Mosaiken wie in Beit Alfa, Na'aran oder Gaza, wo sich der Weltkreis der Sternbilder friedlich vereint mit biblischen Szenen wie der Opferung Isaaks unter dem Schirm der siebenarmigen Leuchter, des Toraschreins und der Löwen von Juda. Das Erstaunliche ist, dass diese erste Blütezeit einer eigenen jüdischen Kunst, in ihrer Eigenart und Schönheit auch in späterer Zeit kaum erreicht, in eine Zeit fällt, die als der Anfang der Vertreibung dieses Volkes aus seinem Land gilt, in die Zeit nach der Zerstörung des Tempels und des Bar-Kochba-Aufstandes bis zur Eroberung des Landes durch den Islam.

Vor 60 Jahren hatten die beiden deutschen Gelehrten Kohl und Watzinger in ihrem Werk »Antike Synagogen in Galiläa« die vielen Einzelbeobachtungen Reisender und Forscher des 19. Jahrhunderts durch eigene Grabungen überprüft und in einem ersten globalen Werk zusammengefasst. Dass dieses Buch nur Galiläa im Titel nennt liegt daran, dass Synagogen ausserhalb Galiläas (im weiteren Sinne) damals nicht bekannt waren. Dieses Buch hat die Forschung und systematische Suche nach Synagogen angefangen. Besonders aber die Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land, das Interesse der jüdischen Siedler an der Geschichte ihrer Väter in diesem Land, die einsetzende Bautätigkeit, die verstärkte landschaftliche

Nutzung des Landes hat eine Fülle von neuen Synagogenfunden, von Ruinen und Ruinentteilen, wie Türstürzen, Giebelverzierungen und Kapitellen mit jüdischen Symbolen ans Tageslicht gebracht, dass es erstaunt, dass es niemand in dieser ganzen Zeit unternommen hat, einen neuen Corpus der antiken Synagogen Palästinas herauszubringen.

Als Vorarbeit zu einem solchen Corpus ist das hier zu beschreibende Werk von Hüttenmeister und Reeg anzusehen. Es ist entstanden als Beiheft zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients, als Beiheft zur Karte B VI 18 mit dem Thema »Synagogen, Lehrhäuser und Gerichtshöfe«. Die Arbeit umfasst das ganze zur Zeit auffindbare archäologische und literarische Material über die Synagogen Palästinas von ihrer Anfangszeit bis zur islamischen Eroberung des Landes. Man wird den Autoren bescheinigen müssen, dass sie sich an ihr Versprechen gehalten haben, so kurz wie möglich die archäologische Situation mit ihren Hauptproblemen und Lösungsversuchen widerzugeben sowie das literarische Quellenmaterial im Original und deutscher Übersetzung mit den lediglich notwendigen Erläuterungen zusammenzustellen. Dass dieses »Beiheft« dann doch auf 750 Seiten angeschwollen ist und dann in zwei Bände unterteilt werden musste, liegt an der Fülle des inzwischen vorhandenen besonders archäologischen Materials.

Als Orientierung für den Leser ist beiden Teilen, dem jüdischen wie dem samaritanischen, eine kurze Einführung in das Problem und den Sachverhalt vorangestellt. Hüttenmeister, der im wesentlichen den ersten Teil erstellt hat, schreibt zuerst über die Problematik der Anfänge der Institution Synagoge, die literarisch nicht nur im Ausland, sondern auch in Palästina schon zur Zeit des 2. Tempels belegt ist. Dass sich trotzdem so wenig archäologische Belege (die Theodotos-Inschrift in Jerusalem und die Gebäudereste auf dem Herodion und der Massada) für diese frühe Zeit finden, lässt vermuten, dass sich äusserlich das Gebäude der Synagoge wenig von einem Privathaus unterschied. Die beiden Bauten auf dem Herodion und der Massada weisen nur durch Bankreihen am Rande auf Versammlungsort hin, jüdische Symbole oder eine besondere architektonische Verzierung finden sich noch nicht, erst Schriftfunde in Massada lassen mit Sicherheit auf eine Synagoge schliessen. Erst in der Zeit nach dem Bar-Kochba-Krieg, ab dem späten 2. nachchristlichen Jahrhundert, lassen sich dann die anderen Synagogen historisch einordnen. Hüttenmeister weist auf die drei Grundtypen der Synagogenbauten

* Frowald Hüttenmeister / Gottfried Reeg (Institutum Judaicum der Universität Tübingen): Die antiken Synagogen in Israel. Teil 1: Die jüdischen Synagogen, Lehrhäuser und Gerichtshöfe. Teil 2: Die samaritanischen Synagogen. s. u. S. 144.

hin, die sich zeitlich bis zur islamischen Eroberung abgelöst haben. Die frühen Synagogen, besonders in Galiläa und im Golan, bestehen aus einem Langhaus mit den Eingängen, in der Regel ein Haupteingang in der Mitte mit zwei Nebeneingängen links und rechts, die nach Jerusalem orientiert sind. Da die Gemeinde in die Richtung nach Jerusalem zu beten pflegte, hat sie sich also zum Eingang hin umgewendet; am Haupteingang, der vermutlich gar nicht als Eingang benutzt wurde, stand der tragbare oder fahrbare Toraschrein (vgl. die Abbildungen z. B. in Kapernaum). Der spätere Typ, ab dem 3./4. Jahrhundert, ist ein Längshaus mit dem Eingang oder den Eingängen durch eine der Seitenwände, wobei die Gemeinde in Richtung der Längswand betete, die nach Jerusalem gerichtet war. Diesen Typ vertritt z. B. die Synagoge von Estamoa südlich von Hebron. In den Synagogen dieses Typs finden sich schon vereinzelt Mosaiken, der Hauptschmuck dieser Synagogen ist aber, wie der des früheren Typs, die prunkvolle Ausschmückung der Aussenfassaden, vor allem der Eingänge, der Fenstergesimse und der Friese in Höhe der (Frauen-)Empore. Dieses Bild ändert sich beim Aufkommen des dritten Typs. Verwandt mit den christlichen Kirchen sind diese Synagogen in der Basilikaform gebaut, meist dreischiffig mit einer Apsis in Richtung Jerusalem, in der der festeingebaute Toraschrank untergebracht war mit dem Toralesepult (Bema) davor. Die Hauptpracht ist nun ganz innen: die herrlichen Fussbödenmosaiken. Beit Alfa ist wohl das bekannteste und besterhaltene Beispiel für diesen Typ. Aber andere Synagogen haben in ihrer Pracht Beit Alfa nicht nachgestanden, wie die Synagogen von Hamat Tiberias südlich der Quellen, Hamat Gader im Norden, Gaza, Na'aran und H. Susiya im Süden. In späterer Zeit tritt dann der Bilderreichtum zurück und macht geometrischen Mustern und reinen Symbolen Platz, wie es sehr schön die Synagoge von Jericho veranschaulicht.

Das Buch behandelt dann in alphabetischer Reihenfolge einen jeden Ort, der in der Literatur bisher als Synagoge angesehen wurde oder von dem die Verfasser annehmen, dass es sich um eine Synagoge handeln könnte. Zuerst wird die genaue Lage durch die Koordinaten angegeben. Es folgt eine Signatur, die besagt, ob es sich archäologisch oder literarisch sicher oder unsicher um eine Synagoge handelt. Fehlt eine solche Signatur, so gehen die Verfasser davon aus, dass die entsprechende Literatur zu unrecht von einer Synagoge schreibt. Es folgt dann eine sehr genaue Literaturliste, die alles Material vom Ende des vorigen Jahrhunderts an berücksichtigt. Dann folgt der archäologische Befund, wobei besonders die Anlage und Ausrichtung des Gebäudes beschrieben wird, falls ein solches auffindbar ist. Ein weiterer Schwerpunkt liegt auf der Beschreibung der Einzelfunde, die auf eine Synagoge hinweisen, wobei die Inschriften, soweit veröffentlicht oder die Veröffentlichung vom israelischen Department of Antiquities gestattet wurde, im Urtext, meist Aramäisch, seltener Griechisch und Hebräisch, und in Übersetzung wiedergegeben wird. Bei schwer lesbaren Texten werden die wichtigsten Deutungsversuche aus der Literatur mitgeteilt.

Im Anschluss daran folgt der literarische Befund, wobei die gesamte Rabbinische Literatur bis zum frühen Mittelalter berücksichtigt wird sowie das Neue Testament, Josephus, die Kirchenväter und arabische Historiker. Auch hier wird jeweils das Original, danach die deutsche Übersetzung gebracht.

Zur Kritik ist zu sagen, dass die Bewertung in der Signa-

tur manchmal willkürlich erscheint. So ist zum Beispiel zu fragen, warum die Synagoge in Peqicin (Galiläa) als archäologisch sicher eingestuft wird, obwohl sich nur wenige alte Steine in einer noch heute stehenden Synagoge finden, über deren Herkunft nichts bekannt ist, und Sanabir im Golan überhaupt keine Signatur erhält, obwohl dort ein Basaltstein mit einer siebenarmigen Menorah und einer für Synagogen typischen Aschenschaukel (Machta) gefunden wurde. Ein solcher Ort sollte zumindest die Signatur: »archäologisch unsicher« erhalten.

Diese Willkür ist aber durchaus Ausnahme in diesem sorgfältig gearbeiteten Werk, das gerade durch diese Sorgfalt und genaue Analyse der gesamten vorhandenen Literatur sofort nach Erscheinen allgemeine Anerkennung in den Fachkreisen gefunden hat. Das grösste Verdienst aber des Verfassers, und dies trifft für beide Teile des Buches zu, ist die sorgfältige Nachprüfung vor Ort aller Ergebnisse in einem dreimonatigen Survey. Sehr viele dieser Orte sind nur sehr schwer zugänglich und weit abgelegen, einige Orte gelten zum Teil als unauffindbar; so wird z. B. in neuerer israelischer Literatur über das von Kohl/Watzinger veröffentlichte Ed-Dike im Golan gesagt, dass die Ruinen dieses Ortes mit den wertvollen Steinen heute verschwunden sind. Nach sorgfältiger Nachprüfung mit Hilfe einheimischer Archäologen gelang es dem Expeditionsteam, den Ort wiederzufinden, zum höchsten Erstaunen in genau derselben Weise, wie Kohl/Watzinger ihn beschrieben hatten mit den meisten dort abgebildeten Steinen. Bei dieser Expedition kam auch einiges neue Material, bisher nicht veröffentlicht oder bisher unbekannt, zutage. In Butmia entdeckte das Team einen Stein mit einem zehn(sic!)armigen Leuchter auf einem dreibeinigen Podest, rechts und links flankiert von Granatäpfeln (und nicht, wie die Verfasser vermuten »je einen Etrog«), den alle Vorgänger bisher übersehen hatten, der aber ein sicherer Beweis, zwar noch nicht für eine Synagoge, so doch für eine jüdische Besiedlung dieses Ortes etwas ausserhalb des allgemeinen jüdischen Siedlungsraumes im Golan ist.

Durch eine genaue Nachprüfung konnte endlich eine ganze Reihe (über 50!) Orte aus der Liste der Orte ausgeschieden werden, für die man bisher Synagogen angenommen hatte, weil die Funde, die z. T. von einzelnen Forschern als typisch für Synagogen bezeichnet wurden, für diese Beweisführung nicht ausreichten.

Weit geringer an Umfang ist der zweite Teil, der die samaritanischen Synagogen zum Thema hat. Dies liegt an der Spärlichkeit des Materials. Der Verfasser dieses Teiles, Reeg, entscheidet sich mit guten Gründen nur für drei Orte, in denen eine samaritanische Synagoge archäologisch ganz gesichert ist (leider ist dies an der samaritanischen Karte, im Gegensatz zu den jüdischen, nicht ersichtlich). An archäologischen Hinweisen auf samaritanische Synagogen zählt Reeg zehn auf. Besonders bemerkenswert ist die Einleitung zu diesem Teil, die umfangreicher ist als die zum jüdischen Teil, ganz unproportioniert zu der relativ geringen Fülle des Materials. Allerdings ist auch die Diskussion über die samaritanischen Synagogen weit schwieriger. Sie wurden viel weniger erforscht, in der Ausrichtung und in der Bauweise sind sie viel weniger genau (auf den Garizim) orientiert oder nach Typen unterscheidbar als die jüdischen. Die Symbolik unterscheidet sich kaum von der jüdischen, so dass es manchmal schwerfällt, zu entscheiden, ob es sich um eine jüdische oder samaritanische Synagoge handelt. In der Mosaikaus schmückung scheinen die

samaritanischen Synagogen ärmer zu sein als die jüdischen, aber auch das ist auf Grund des wenigen Materials nur eine Vermutung. Die Inschriften sind deshalb noch der verlässlichste Hinweis, zumindest ist dann deutlich, dass es sich um ein samaritanisches Gebäude handelt. Da aber biblische Texte und Texte mit Segenssprüchen auch in Privathäusern denkbar sind, ist ein endgültiger Beweis durch die Auffindung einer Inschrift im Gegensatz zu den jüdischen Synagogen auch wohl nicht erbracht. Dieser Teil ist angebracht, die Erforschung der samaritanischen Synagogen ein grosses Stück weitergeführt zu haben, wenn auch eine endgültige Klä-

rung erst von weiteren Funden in der Zukunft zu erwarten ist.

Das hier besprochene Buch ist ein Standardwerk der modernen Synagogenforschung und so unentbehrlich für jeden, der sich mit dem Judentum dieser Zeit befasst. Es wäre zu wünschen, dass bei einer Neuherausgabe dieses Werkes ein schöneres Äusseres im Druckbild gewählt werden könnte (die Druckvorlagen wurden mit einer Kugelschreibmaschine erstellt). Ein wichtiger Schritt in Richtung auf ein neues Corpus Synagogarum Palaestinsium wäre die zusätzliche Veröffentlichung eines Bildbandes.

10 Der Architekt der Versöhnung*

Erinnerungen an Franz Böhm

Von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem

Wir danken Herrn Dr. Tavor besonders, dass dieser Beitrag hier stehen darf. Damit möchten wir zugleich im Gedenken an Herrn Prof. Böhm den Ausdruck unserer bleibenden tiefen Verehrung und der Dankbarkeit zum Ausdruck bringen für seine nimmermüde Bereitschaft und seinen kostbaren Rat, wenn immer es sich um Einsatz in diesen Anliegen handelte (Gertrud Luckner).

Ein kleiner und mit dem Vergehen der Jahrzehnte immer kleiner werdender Kreis von Menschen in Israel hat sich Franz Böhm verbunden gefühlt, den Gelehrten und Politiker, der am 26. September im 83. Lebensjahr verstorben ist und am Montag [3. 10.] auf dem Frankfurter Hauptfriedhof begraben wurde. Ältere und jüngere Lehrer und Schüler wussten seit Wochen, dass Franz Böhm schwer krank war, aber sie konnten nicht ahnen, wie bald er am Ende des Weges angekommen sein würde. Vor ihrem geistigen Auge stand immer der imposante und vollendete Mensch, der Gelehrte, der Gebildete, der Mann von angeborenem geistigem Adel, der nicht durch Hoheitsakte verliehen werden kann, der deutsche Professor im besten Sinn des Wortes, wie sich ihn gerade ein nicht in Deutschland gebürtiger und nicht im früheren Deutschland erzogener ehemaliger Universitätshörer vorzustellen pflegte: übersprudelndes, umfassendes Wissen, das den im Wesen so trockenen Fachbereich der beruflichen Kenntnisse auf Schritt und Tritt sprengte, ein Mann, von dem in jedem und sei es noch so kurzen Gespräch viel gelernt werden konnte.

Gegen das NS-Regime

Zu dem Bild, das man sich dann im Laufe der Zeit allmählich selber machte, passte eigentlich alles, was man über den frühen Böhm erfahren hatte. Der Widerstand gegen das NS-Regime, den der Schwiegersohn der Ricarda Huch bewies, die der Preussischen Akademie der Künste 1933 angeekelt den Rücken kehrte, Böhms Haltung im Krieg und nach dem Krieg, von der man zum Beispiel aus seinen Artikeln in der »Gegenwart« aus dem Jahre 1950 einiges erfuhr (»Der Antisemitismus und die Deutschen« und seine einige Wochen später erschienene scharfe und doch vornehme Antwort auf die in der Redaktion eingetroffenen Leserbriefe).

Dies waren alles in allem wichtige Hinweise. Auch die

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung entnommen der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« vom 5. 10. 1977 (Titel: »Der Architekt des Vertrages mit Israel«). (Anm. d. Red. d. FR.)

Rede, die er als Rektor der Frankfurter Universität 1949 bei der Eröffnung des Internationalen Gelehrtenkongresses, des ersten seiner Art im besiegten und zerstörten Nachkriegsdeutschland, zeigte jemanden, der wie der Schreiber dieser Zeilen Böhm erst einige Jahre später kennenlernte, die geistige und moralische Autorität, die hier zum Sprecher seines Volkes geworden war.

Dass er 1952 zum Leiter der deutschen Delegation gewählt wurde, die im holländischen Wassenaar die Verhandlungen mit der israelischen Abordnung führte, war nur eine logische Folgerung, die man in Bonn aus den Qualitäten dieser Persönlichkeit zog. Eine Frankfurter Ex-Magnifizienz (Professor Hallstein) schlug eine andere Frankfurter Ex-Magnifizienz dem Bundeskanzler Adenauer für eine Aufgabe von historischer Dimension vor, für die Verhandlungen über die Wiedergutmachung an Israel und das jüdische Volk.

Böhm erzählte später mit dem Sinn für Humor, der ihn neben allen anderen Gaben auszeichnete, gerne und häufig, zuweilen spitzbübisch lächelnd, wie Adenauer aus seiner reservierten, kühlen Haltung Hochschullehrern gegenüber niemals ein Hehl gemacht habe. Er habe genug von dieser Sorte im Bundestag und in seiner nächsten Umgebung, räsonierte der Alte: ausser Hallstein und Böhm zum Beispiel auch noch Carstens und Carlo Schmid.

Doch für Böhm als Delegationsvorsitzenden entschied er sich offenbar sehr rasch. Während der Verhandlungen gab es manche Krisen, die Böhm bei Adenauer allein oder mit anderen ausbügeln konnte¹. Küster, der kämpferische Schwabe, Böhms Kollege im Vorsitz der deutschen Delegation, konnte freilich auch von Adenauer nicht gehalten werden, als er wegen der Summe der deutschen Wiedergutmachungsleistungen mit dem peinlich sparsamen Bundesfinanzminister Schäffer, dem Erfinder und Hüter des Julisturmes, hart zusammengestossen war. Küster schlug die Tür hinter sich zu², doch in der Sache selbst unterlag Schäffer.

In Wassenaar sassen die beiden Delegationen einander zunächst steif und in eisiger Kälte gegenüber. Man sprach

¹ Vgl. dazu: Der Wiedergutmachungsvertrag und die arabischen Staaten. Rundfunksendung von Prof. Dr. Franz Böhm vom 18. 11. 1952. In: FR V/1952/53, Nr. 19/20, S. 11 ff.

² Vgl. dazu: Das Recht zu sühnen. Rechtsgrundsätzliches zum arabischen Einspruch gegen das Israel-Abkommen, Rundfunkrede von Rechtsanwalt Dr. Otto Küster vom 17. 11. 1952, a. a. O. S. 11.

Englisch und bediente sich der Dolmetscher. Schon nach der ersten Sitzung brach die Erkenntnis durch, dass die Verständigung in deutscher Sprache viel glatter vor sich gehen könnte. Allmählich schlossen sich die Abgründe. Die aus Bequemlichkeit geborene Einsicht, die deutsche Sprache sei eine tragfeste Brücke, führte im Laufe der Zeit zu Freundschaften. Böhm war nachher dreimal in Israel, mit liebevollem Respekt empfangen nicht nur von Shinnar, dem israelischen Mitvorsitzenden in Wassenaar, sondern auch von Ben Gurion und anderen Jerusalemer Ministern. Zehn Jahre nach der Unterzeichnung des Vertrages in Luxemburg war Böhm Ehrengast in Israel und Mittelpunkt eines festlichen Empfanges, der an einem warmen Sommerabend im grossen Garten der Familie Shinnar stattfand. Diesen Abend wird niemand, der an ihm teilnehmen durfte, vergessen.

Unumgängliche Logik

Als 1965 eingetreten war, was Böhm trotz aller Bedenken seiner Bonner Freunde und trotz der Hürden, die gerade sein Kollege Hallstein Mitte der fünfziger Jahre errichtet hatte, von allem Anfang an als unumgängliche Logik der Geschichte betrachtet hatte, als nämlich Bundeskanzler Erhard Jerusalem die Anknüpfung diplomatischer Beziehungen vorschlug, war, wie es in der Fachsprache lautet, Böhm im Gespräch als erster deutscher Botschafter in Tel Aviv. Er lehnte das Angebot sofort ab, und als das Drängen einiger seiner israelischen Freunde zunahm, wurde sein Nein so eindeutig, wie es nur von einem guten Freund gesagt werden kann. Ich bin, sagte Franz Böhm damals in ganz kleinem Kreis, als Universitätsprofessor frei und ungebunden in Wissenschaft und Forschung, ich bin als Mitglied des Bundestages nur meinem Gewissen verantwortlich und nehme von niemandem Weisungen an – und nun soll ich auf meine alten Tage die Freiheit hinwerfen, auf meine Selbständigkeit verzichten und Anordnungen von Ministern und allerhand Beamten im

Aussenamt ausführen müssen – das nicht! Damit war die Sache erledigt.

Demonstratives Schweigen

Die Zeiten haben sich geändert. Man mag dies bedauern, doch man soll es nicht verschweigen. Keine israelische Zeitung nahm von der fünfundzwanzigjährigen Wiederkehr der Unterzeichnung des Luxemburger Abkommens vom 10. September 1952 Notiz. Am 17. Mai dieses Jahres hat sich mit dem Ergebnis der Wahlen in Israel sehr viel gewandelt, und nicht alle Minister in der gegenwärtigen Regierung halten die Erinnerung an das Abkommen mit Deutschland hoch. Man schwieg sich aus, gründlich und demonstrativ. Drei Wochen nach dem Jahrestag starb Franz Böhm. Die israelische Presse brachte die Trauernachricht erst mit grosser Verspätung, nachdem die deutsche Botschaft in Tel Aviv ein Bulletin herausgebracht hatte.

Böhm war ein Humanist. Vor vielen Jahren wurde er eingeladen, die Festrede auf einem Münchner Bundestag der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit zu halten. Der Schwerpunkt der Ansprache war aber nicht, wie alle erwartet haben mochten, ein Resümee der Wiedergutmachung für die Juden, die von der Bundesrepublik in Angriff genommen worden war und die auch nach Böhms Auffassung hauptsächlich symbolische und erst in zweiter Linie materielle Bedeutung hatte, sondern das den Zigeunern von den Nazis angetane Unrecht³. Auch sie waren von den Fanatikern der Rassentheorie zu Tausenden ermordet und vertrieben worden, aber in den Wiedergutmachungsgesetzen hatte man ihrer Überlebenden und Hinterbliebenen nicht gedacht. Böhm konnte dieses frevelhafte Versäumnis nicht stumm ertragen. Er lehnte sich auf, und sein Bemühen blieb nicht ganz erfolglos.

³ Vgl. u. a. Heinz Kraschitzki: Der Zigeuner, in: FR VII (1954) 25/28, S. 25 f.; dazu Echo in VIII 29/32, S. 30.

11 Israel

Zum 30. Jahrestag der Gründung des Staates Israel (Proklamation: 14. Mai 1948)

Rabbi Akiba sagte:

»... Wohin immer die Israeliten verbannt wurden, war die Schechina gleichsam mit ihnen verbannt. Die Israeliten wurden nach Ägypten verbannt, und die Schechina* war mit ihnen . . . Die Israeliten wurden nach Babylon verbannt, und die Schechina war mit ihnen . . . Die Israeliten wurden nach Elam verbannt, und die Schechina war mit ihnen . . . Die Israeliten wurden nach Edom (= Rom) verbannt, und die Schechina war mit ihnen . . . Und wenn die Israeliten dereinst zurückkehren werden, dann wird die Schechina gleichsam mit ihnen zurückkehren.«

(Mekky zu Ex 12, 41, Horov. 51 f.; ähnlich: bBer 8a; bMeg 29a u. ö)**

* Vgl. o. S. 18 f., Anm. 14, 14a.

** Vgl. auch *Schechina*: Einwohnung. Die in die Welt niedergestiegene und ihr Los mitleidende Präsenz Gottes. In: Martin Buber, Israel und Palästina, Zur Geschichte einer Idee, in: Deutscher Taschenbuch Verlag (dtv 494), München 1968, S. 168.

Nach Redaktionsschluss dieser Jahresfolge 1977 sei vermerkt: Israel begeht den 30. Jahrestag seiner Wiedergeburt am 11. Mai 1978.

I Wandlungen der israelischen Gesellschaft

Von Rudolf Küstermeier*

Rudolf Küstermeier war nach seiner Befreiung – nach 12 Jahren Zuchthäusern und KZs, die er wegen seiner Tätigkeit und Überzeugung gegen das NS-Regime durchstehen musste – von 1946 bis April 1950 der erste Chefredakteur der »Welt« und als erster Deutscher und Journalist 1950 in Israel. Ab 1957 war er Israel-Korrespondent für dpa und WDR/NDR, seit 1968 für den Deutschlandfunk.

Er wurde am 8. 2. 1903 in Bielefeld geboren und starb am 4. 12. 1977 in Tel Aviv und wurde am 21. 12. 1977 auf dem Ehrenfeld für Opfer des NS-Regimes auf dem Hamburg-Ohlsdorfer Friedhof beigesetzt. Der israelische Konsul in Hamburg rief ihm nach: »Er war ein Kämpfer mit der Waffe der Feder und des Wortes von Deutschland

in Israel und von Israel in Deutschland.« ... Der Hamburger Bürgermeister Hans-Ulrich Klose würdigte den Verstorbenen: »Rudolf Küstermeier hat uns den Glauben an Recht, Freiheit, Frieden und Menschlichkeit hinterlassen; diesen Prinzipien ist er auch in äusserster Bedrängnis nicht untreu geworden«¹

Die deutschsprachige Zeitung in Israel vom 8. 2. 1978 widmete ihm einen Beitrag unter der Überschrift: »Rudolf Küstermeier – ein Leben für eine gute Sache.«

Dieser Beitrag hier möchte zugleich als Zeichen des Dankes an Rudolf Küstermeier stehen für seinen immer bereiten Rat und Hilfe in jahrzehntelanger freundschaftlicher Verbundenheit. (Gertrud Luckner)

I.

Die Struktur der israelischen Gesellschaft von heute ist das Ergebnis einer Entwicklung, die beinahe ein Jahrhundert umfasst, deren wesentliche Aspekte sich jedoch in wenigen Schüben und mit jeweils beträchtlicher Schnelligkeit herausgebildet haben. Vieles Ältere ist geblieben; es hat aber Einbrüche und Änderungen gegeben, die das Gesamtbild entscheidend beeinflusst haben. Sie sind wichtig nicht nur zum Verständnis der Gegenwart, sondern vor allem auch für die Frage, wie die Zukunft Israels aussehen kann oder wird.

Israel ist ein Einwandererland, dessen Gesellschaft geformt wurde unter dem Einfluss der zionistischen Ideologie. Die Entwicklung des Landes und Volkes ist aber gleichzeitig stärkstens geprägt worden durch Gegebenheiten der Umwelt und durch praktische Erfordernisse des staatlichen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Lebens. Weder die Zielvorstellungen noch die Methoden zu ihrer Realisierung sind dieselben geblieben. Die israelische Gesellschaft von heute ist nicht, was sie nach den Vorstellungen der Väter einmal werden sollte.

Die vom Zionismus erstrebte Heimstätte für das jüdische Volk sollte garantieren, dass Juden aus aller Welt in Freiheit und Unabhängigkeit leben können, ohne Diskriminierung und Verfolgung und ohne Furcht vor Diskriminierung und Verfolgung. Diese Heimstätte sollte in Palästina begründet werden als dem Land der Väter; Dutzende von anderen Vorschlägen sind diskutiert worden, zuletzt Uganda; alle wurden abgelehnt wegen der sowohl religiösen wie historischen Bindung an das Land, das nach biblischer Tradition Gott den Juden gegeben hat. Bevor die zionistische Weltbewegung ihren Einfluss auszuüben begann, hat es in Palästina, über das ganze Land verstreut, kleine jüdische Inseln gegeben; nur in Jerusalem gab es grössere jüdische Gemeinschaften. Ihre Mitglieder waren im wesentlichen von zweierlei Art. Es gab die jüdischen Familien, die Jahrhunderte hindurch im Lande ansässig gewesen sind, insbesondere seit der Vertreibung der Juden aus Spanien im Jahre 1492. Es gab ausserdem die zumeist älteren Juden, die zu allen Zeiten aus vielen Ländern nach Jerusalem gekommen sind, um dort zu sterben und begraben zu sein.

Von 1880 ab sind moderne jüdische Siedlungen in Palästina gegründet worden. In den Jahren 1880–1931 sind in vier Einwanderungswellen etwa 175 000 bis 180 000 Juden nach Palästina gekommen, weit überwiegend aus Osteuropa. Erster Anlass waren die Pogrome im zaristischen Russland und in Rumänien. Der ideologische Einfluss der zionistischen Bewegung, die die Heimkehr ins Land der Väter propagierte, ist im Laufe der Jahre ge-

wachsen. In Russland haben die Revolutionen von 1905 und 1917 zur Zunahme der jüdischen Auswanderungen beigetragen. Seit dem 1. Weltkrieg wurde die Anziehungskraft Palästinas durch die Balfour-Erklärung und durch die ersten Erfolge des modernen jüdischen Siedlungswesens verstärkt.

Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ist der Einfluss sozialistischer Ideen in der zionistischen Bewegung immer wichtiger geworden. Vor allem im zaristischen Russland musste eine Annäherung zwischen Zionismus und Sozialismus als natürlich erscheinen. Beide waren Reformbewegungen, Emanzipationsbewegungen. Es bildete sich ein zionistischer Sozialismus heran, der innerhalb der zweiten sozialistischen Internationalen zu einer Sonderform wurde, ähnlich wie, auf andere Weise, die Labour Party oder die SPD. Der zionistische Sozialismus blieb gekennzeichnet durch ein starkes jüdisch-nationales Element; schliesslich war der Zionismus in erster Linie eine nationale Befreiungsbewegung.

Schon vor dem 1. Weltkrieg begann in Palästina die Ausformung des zionistischen Sozialismus für die Praxis. Zwei Schlagworte spielten dabei die Hauptrolle: »Eroberung des Bodens« und »Eroberung der Arbeit«. Erstrebte wurde die Rückkehr zur Landwirtschaft und zur Handarbeit. Die Juden sollten wieder Bauern werden. Es entwickelte sich eine nachhaltige Missachtung des Händlerturns und der Intellektuellen; bekämpft wurden insbesondere auch die jüdischen Grundbesitzer, die arabische Arbeiter beschäftigten und als Ausbeuter erschienen.

Idealbild des zionistischen Sozialismus wurde der Kibbuz, gekennzeichnet durch Gemeineigentum am Boden, weitgehende Realisierung des Gleichheitsprinzips in der Lebensweise wie in der Arbeitsorganisation, Verzicht auf Geld innerhalb des Kibbuz, gemeinsame Kindererziehung. Gleichzeitig bildete sich ein neues Menschenideal. Die Ziele und Lebensformen der europäischen Jugendbewegung wirkten sich aus; das Streben nach Einfachheit, nach »Rückkehr zur Natur« zeigte sich auch im äusseren Erscheinungsbild des Kibbuzniks. Ein erster deutlicher Einbruch in die bis 1932 zu verzeichnende Entwicklung kam mit der Einwanderung aus Deutschland. Es wurden weiterhin Kibbuzim gegründet; eine wichtige Rolle spielten z. B. die aus der deutschen jüdischen Jugendbewegung kommenden »Werkleute«. Starke Gruppen der deutschen Einwanderer gingen zwar nicht in die Kibbuzim, wohl aber in die Landwirtschaft, indem sie Gemeinschaftssiedlungen der unter dem Namen Moschaw bekannten Form begründeten, mit individuellem Bodenbesitz, aber genossenschaftlicher Organisation für Einkauf, Verkauf und wichtige Betriebsmittel.

Bedeutsam wurde indessen, dass die Einwanderer aus Deutschland in ihrer Mehrheit keine Zionisten waren. Sie kamen nicht als »Pioniere« wie die meisten Einwanderer

* Dieser Beitrag ist auch erschienen in: »Tribüne« (16. Jg.), Heft 62, Frankfurt a. M. 1977, S. 10–27.

¹ Vgl. in: »Die Welt«, Nr. 298, Hamburg, 22. 12. 1977.

der vorhergehenden Jahrzehnte, sondern als Flüchtlinge. Kennzeichnend ist die damals verbreitete Frage: »Bist du Zionist oder Deutscher?« Überdurchschnittlich viele waren Ärzte, Rechtsanwälte, Wissenschaftler; sie fanden als solche keinen Platz und stiessen auf die Abneigung, die sich gegen Intellektuelle herausgebildet hatte. Dabei spielte sogar ihre überwiegend konventionelle gutbürgerliche Kleidung eine Rolle.

Die Einwanderer aus Deutschland waren in ihrer Mehrheit keine Sozialisten. Nicht wenige brachten Kapital ins Land und wurden Förderer der bis dahin zurückgebliebenen Privatwirtschaft. Sie gründeten auch eine eigene Partei, eine Art Mittelstandspartei, die sich später Progressive Partei nannte und heute in der Partei der Unabhängigen Liberalen fortlebt. Sie ist niemals zu einem echten Gegengewicht gegen die sozialistischen Parteien geworden, ist aber als Koalitionspartner nicht ohne Einfluss geblieben.

Ein völlig neues Element kam mit der Masseneinwanderung der Jahre 1948–1951. Sie bestand aus zwei Teilen. Zuerst gab es den Zustrom der DP's (displaced persons), die die Verfolgungen der Hitlerzeit überlebt hatten und nach Erez Israel strömten, weil sie Europa gründlich leid geworden waren. Sie bedeuteten wegen ihrer absoluten Mittellosigkeit, ihrer beträchtlichen gesundheitlichen Schäden und ihrer seelischen Verfassung vor allem auch ein soziales Problem. Ihre Einordnung wurde dadurch erleichtert, dass sie überwiegend aus Osteuropa waren und sich in Israel auf Menschen gleicher Art stützen konnten. Anders war es mit der Einwanderung aus asiatischen und afrikanischen Ländern, die sich von 1949 ab anschloss. Auch diese Einwanderer waren keine Zionisten oder Sozialisten; sie waren bis dahin von der zionistischen Bewegung kaum in Betracht gezogen worden und bedeuteten mit ihrem massenhaften Auftreten eine echte Überraschung. Sie folgten der Anziehungskraft, die der eben begründete jüdische Staat auf sie ausübte, und sie entflohen der Verfolgung, die mit der Staatsgründung in einigen arabischen Ländern einsetzte.

Die orientalische Einwanderung hatte schon rein zahlenmässig ein bedeutendes Gewicht. Während der Jahre 1948 bis 1954 sind aus Europa und Amerika 150 000 Einwanderer gekommen, aus Asien und Afrika dagegen über 170 000. Die asiatisch-afrikanischen Einwanderer brachten neue Probleme auch von ihrer qualitativen Zusammensetzung her. Unter ihnen gab es nur wenige Menschen mit handwerklicher oder sonstiger fachlicher Ausbildung. Viele waren Analphabeten, unter den Frauen zum Teil mehr als die Hälfte. Sie sprachen überwiegend Arabisch, also für Israel die Sprache der Feinde. Viele sprachen Französisch, während bis dahin Englisch und Deutsch die vorherrschenden Fremdsprachen gewesen waren. Ein Vorteil war, dass sie wegen der nahen Verwandtschaft der arabischen und der hebräischen Sprache schnell Hebräisch lernten, im Gegensatz zu vielen europäischen, insbesondere deutschen Einwanderern.

Die orientalische Masseneinwanderung hat eine teilweise Senkung des kulturellen Niveaus und ein Stagnieren der wirtschaftlich-sozialen Entwicklung bewirkt; die mit den orientalischen Einwanderern importierte soziale Problematik ist bis heute akut geblieben.

II.

Mit der Staatsgründung im Jahre 1948 verschwand definitiv ein Problem, das vorher immer wieder zahlreiche Gemüter erhitzt hatte. Jahrzehntlang war die Frage offengeblieben, ob in Palästina nur eine »Heimstätte«, d. h. Freiheit für jüdische Ansiedlung unter fremder Regierung, oder ob ein unabhängiger jüdischer Staat erstrebt

werden sollte. Bevor im Jahre 1933 die Einwanderung aus Mitteleuropa einsetzte, war aus rein zahlenmässigen Gründen kaum an die Schaffung eines Staates zu denken gewesen. Die für das Eigengewicht des Staates entscheidende Bevölkerungsvermehrung ist erst nach der Staatsgründung gekommen.

Die Staatsgründung hatte wichtige Folgen für die sozialistischen Zielsetzungen der vorstaatlichen Zeit. Als am 25. Januar 1949 zum ersten Mal ein israelisches Parlament gewählt wurde, ergab sich eine sozialistische Mehrheit. David Ben-Gurion, der sich seit den 20er Jahren zum unbestrittenen Führer des Jischuw, d. h. der jüdischen Bevölkerung im britischen Mandatsgebiet Palästina, entwickelt hatte, entschied sich aber für eine Koalition, die die sozialistischen Linksparteien draussen liess und statt dessen die »Vereinigte Religiöse Front« und die Progressive Partei hereinnahm. Ben-Gurion hatte dabei zwei Gründe. Er wollte keinen Kulturkampf, der vielleicht zu befürchten gewesen wäre, wenn eine sozialistische Mehrheit sich in der Kulturpolitik, insbesondere im Erziehungswesen, ausgewirkt hätte; ein grosser Teil der Sozialisten war – auch das ein Erbe aus dem zaristischen Russland – areligiös, wenn nicht antireligiös, eingestellt. Ausserdem war Ben-Gurion sich darüber klar, dass Israel ohne die Unterstützung der amerikanischen Juden nicht lebensfähig sein würde. Er wusste aus seinen langen Bemühungen, unter amerikanischen Juden für das jüdische Palästinaexperiment Interesse zu wecken, eine wie grosse Rolle in den USA die Abneigung gegen sozialistische Tendenzen spielte. In den späteren israelischen Parlamenten hat es niemals wieder eine so starke sozialistische Mehrheit gegeben wie 1949. Offenbar hängt diese Tatsache, zumindest zum Teil, mit der Masseneinwanderung der Jahre nach 1949 zusammen.

Der zionistische Sozialismus hat sich schliesslich vor allem als Genossenschaftssozialismus entwickelt. Das Genossenschaftswesen hat sich auf alle Wirtschaftszweige ausgedehnt. Israel darf als Musterland der Genossenschaftsbewegung gelten. Es hat als Lehrmeister für Genossenschaftswesen in mehreren Entwicklungsländern eine wichtige Rolle gespielt, bis diese unter dem Einfluss der Araber ihre Beziehungen zu Israel abgebrochen haben.

Eine Art Genossenschaftssozialismus bedeutet auch die starke Beteiligung der Histadrut, des israelischen Gewerkschaftsverbandes, an Industrieunternehmen. Sie schafft ziemlich oft Konflikte, weil es natürlich nicht ganz leicht sein kann, gleichzeitig Arbeitnehmer- und Arbeitgeberinteressen zu vertreten. Im ganzen sind aber die Histadrut-Unternehmen recht erfolgreich.

Das heutige Wirtschaftssystem Israels wird von den Fachleuten gewöhnlich als Staatskapitalismus bezeichnet. Der privatwirtschaftliche Sektor hat sich im Laufe der Jahre ständig ausgedehnt. Er mag jetzt etwa $\frac{1}{3}$ der Gesamtwirtschaft umfassen. Staatliche Einflussnahme und staatliche Kontrolle sind aber durchgehend wirksam; ihre wichtigsten Mittel sind billige Anleihen und Subventionen. Als ein schwerwiegender Übelstand erscheint heute die Tatsache, dass sich eine beinahe schrankenlose Bodenspekulation entwickeln konnte, obwohl 90 Prozent des Bodens sich im öffentlichen Besitz befinden. Der Übergang zum eigenen Staat ist in Israel relativ leicht vonstatten gegangen, soweit es sich um das organisatorische Gerüst und die wichtigsten personalen Regelungen handelte. Als die Engländer das Land verliessen, waren ausreichende Grundlagen für Regierung und Verwaltung vorhanden. Die Juden hatten sich, ebenso wie die Araber, unter der Mandatsregierung weitgehender Selbstregierung erfreut. In der Histadrut und in der

Sochnut, dem israelischen Zweig der zionistischen Weltorganisation, waren Apparate vorgebildet, auf die man für die Bildung der Regierung und Verwaltung zurückgreifen konnte. Den Kern des Aussenministeriums z. B. hat die Auslandsabteilung der Sochnut geliefert; sie musste nur erweitert und in das schwierigere Feld internationaler diplomatischer Beziehungen hinübergeführt werden.

Die Gründung des Staates Israel hat aber erhebliche psychologisch-politische Probleme mit sich gebracht. Sie hängen vor allem mit der Vergangenheit der Menschen zusammen, die nach Erez Israel eingewandert sind. Sie sind aus über 100 Ländern gekommen, sie sprechen vielerlei Sprachen, sie unterscheiden sich in vielerlei Traditionen. Sie hatten aber eines gemeinsam: Sie waren immer eine Minderheit gewesen; immer haben sie ihre jeweilige Regierung als mehr oder minder feindliche Gewalt empfunden, der gegenüber sie sich nur sehr eingeschränkt zu Loyalität verpflichtet fühlten, der man am besten auswich. Es bestand immer eher ein Spannungsverhältnis als eine gefühlsmässig und politisch positiv betonte Beziehung. Dies galt für den alten Jischuw auch noch unter der britischen Mandatsregierung. Sie war eine fremde Gewalt, sicher nicht in demselben Masse wie etwa die zaristische Regierung in Russland, aber doch suspekt, und man fühlte sich ihr um so weniger verbunden oder gar verpflichtet, wo sie die Interessen der Araber vertrat.

Am 15. Mai 1948 bekamen die Juden Palästinas dann buchstäblich über Nacht ihren eigenen Staat, ihre eigene Verwaltung. Es wurde Loyalität erwartet, Mitarbeit verlangt. Der Übergang fiel notwendig schwer. Die mit dem inneren persönlichen Verhältnis zum Staat verbundene Problematik ist zum Teil noch heute nicht überwunden; für viele Menschen bleibt er etwas Fremdes. Seine Ansprüche schaffen Unbehagen; das Bewusstsein, »der Staat sind wir«, hat sich bisher nicht definitiv durchgesetzt.

Erschwerend wirkt, dass die israelische Bürokratie den Prozess einer allmählichen Befreundung mit dem Staats- und Verwaltungsapparat eher erschwert als erleichtert. Viele Bürokraten benehmen sich so, wie sie es als Juden im zaristischen Russland oder sonstwo bei Bürokraten kennengelernt haben, die natürlich nicht die besten Vorbilder waren. Es gibt zu viele Bürokraten, die herrschen, die regieren wollen statt zu dienen. Vielen mangelt es an ausreichender Vorbildung. Vielerorts fehlt eine genügend gute Organisation der Bürokratie. Als Entschuldigung kann gelten, dass alles gelernt werden muss, dass alles seine Zeit braucht. Inzwischen aber wirken die mit der Entwicklung verbundenen Eigenheiten sich negativ aus; sie bleiben ein Hemmnis im technischen wie im psychologischen Sinn.

III.

In wirtschaftlicher und sozialer Hinsicht steckte die wesentlichste Schwierigkeit für Aufbau und Entwicklung in der völlig anormalen und unzureichenden Berufsschichtung der Einwanderer. In ihren Heimatländern waren sie zu einem erheblichen Teil Berufsverboten verschiedener Art unterworfen gewesen. Niemals ist irgendwo in der Welt die jüdische Bevölkerung in allen Berufen und Gewerbszweigen ihrem Anteil an der Gesamtbevölkerung entsprechend beteiligt gewesen. Es war ein Glück für die werdende Wirtschaft Israels, dass wenigstens aus Polen und Rumänien in grosser Zahl relativ gut ausgebildete Handwerker kamen; ohne sie wäre alles noch viel schwieriger gewesen. Es gab eine Zeit, in der jeder alles können musste. Überall wurde improvi-

siert. Ungelernte und angelernte Kräfte mussten die Hauptlast aller Arbeit tragen. Es hat viele Jahre gedauert, bis einigermaßen normale Verhältnisse gegeben waren. Heute steht die Berufsausbildung Israels auf hohem Niveau, doch bleiben immer noch wichtige Wünsche offen.

Die wichtigste wirtschaftspolitische Neuerung der ersten Jahre nach der Staatsgründung lag in der Schwerpunktverlagerung von der Landwirtschaft zur Industrie. Die Konzentrierung auf Landwirtschaft und Landarbeit, die bei den Pionieren der Frühzeit zum Glaubenssatz geworden war, liess sich nicht durchhalten, weil es dafür sowohl an Boden wie an Wasser fehlte. Für Hunderttausende, die in der Landwirtschaft nicht unterzubringen waren, musste Arbeit beschafft werden. Der mit der überschnell wachsenden Bevölkerung sich ausdehnende Binnenmarkt verlangte Waren, die zu importieren auf die Dauer weder aus devisentechnischen noch aus allgemein volkswirtschaftlichen Gründen möglich gewesen wäre. Nach schüchternen Anfängen in den 20er und 30er Jahren und etwas intensiveren Fortschritten seit dem 2. Weltkrieg haben sich schliesslich, gestützt auf die zunehmende Bevölkerung und den zunehmenden Markt, die wichtigsten Industriezweige schnell entwickelt, so die Nahrungsmittelindustrie, die Textilindustrie, die Metallindustrie, die Elektroindustrie.

Für die sowohl quantitative wie qualitative Entwicklung der israelischen Industrie ist die schnelle Zunahme der Industrie-Exporte besonders kennzeichnend. Im Jahre 1948, dem Jahre der Staatsgründung, erbrachte Israels Industrieausfuhr nur halb soviel wie die Agrarexporte. 25 Jahre später waren die Erlöse aus den Industriexporten achtmal so hoch wie die aus dem Agrarexport. Die Agrarexporte hatten sich (wertmässig, in Dollars) auf das 10fache, die Industriexporte auf das 150fache vermehrt. Heute gibt es nur wenige Produkte, die in Israel nicht hergestellt werden könnten. Auf den meisten Gebieten besteht, im Gegensatz zu früher, kaum noch Veranlassung, aus Qualitätsgründen ausländische Waren vorzuziehen.

Zunächst ist alles Interesse auf die blosser Ausdehnung des Produktionsvolumens gerichtet worden; auf einigen Gebieten, z. B. in der Textilindustrie, ist die Ausdehnung sogar über die Absatzmöglichkeiten hinausgegangen, so dass zurückgeschnitten werden musste. Seit einigen Jahren wird das Hauptgewicht auf die technologische Entwicklung gelegt, vor allem auch wegen der Notwendigkeit, den Export auszuweiten. Modernisierung der Arbeitsweise und Konzentrierung auf Produkte, die Zukunftsbedeutung haben, sind in den Vordergrund getreten; gepflegt werden vor allem die elektronische, die chemische und pharmazeutische und die Kunststoffindustrie. Hier zeigt sich eine Parallele zur Entwicklung der israelischen Landwirtschaft, die ihre Rekordleistungen auch in erster Linie ihrer durchweg modernen Arbeitsweise zu verdanken hat. Erleichternd wirkte, dass in Israel nicht, wie bei der Modernisierung der europäischen Landwirtschaft, hemmende Traditionen abgebaut werden mussten. Man fing am Nullpunkt an und konnte, nachdem Anfangsschwierigkeiten überwunden waren, mit den modernsten irgendwo verfügbaren Mitteln in die Breite gehen. Die Industrie folgte auf dem gleichen Wege; unter Überspringung von Zwischenstufen konnte sie sich auf Spitzenprodukte konzentrieren. Dabei ist sie dem unaufhörlichen Drängen der israelischen Armee nach immer neuen Fortschritten in der Waffentechnik gefolgt; zugleich ist ihr die Unterstützung der israeli-

schen Wissenschaft zugute gekommen, die sich bewusst neben der Grundlagenforschung in zunehmendem Masse der angewandten Forschung zugewendet hat.

Für die industrielle Entwicklung Israels ist bedeutsam geworden, dass auch die Kibbuzim sich beteiligt haben. Zunehmende Mechanisierung der Landwirtschaft hat dazu geführt, dass immer weniger Arbeitskräfte benötigt werden. Es mussten also Beschäftigungsmöglichkeiten für den Nachwuchs gefunden werden, wenn man die jungen Menschen nicht verlieren wollte. Zugleich haben die Industriebetriebe sehr zur Verbreiterung der wirtschaftlichen Basis der Kibbuzim beigetragen. Es gibt nur noch wenige, die nicht auch Industrie haben, und heute verdanken viele ihrer industriellen Betätigung sogar den grösseren Teil ihres Einkommens. Die Kibbuzindustrie ist ein besonders augenfälliger Beweis dafür, wie tiefgehende Wandlungen sich in ideologischer wie in praktischer Hinsicht seit der Staatsgründung ergeben haben. Nicht nur die Hinwendung zum Boden, zur Landwirtschaft, ist als Grundprinzip durch die tatsächliche Entwicklung überholt worden; die innere Struktur der Kibbuzim hat sich im ganzen verändert. Die Bedeutung des Gleichheitsideals ist zurückgetreten; wo ehemals jeder zu jeder Arbeit eingeteilt werden konnte, also etwa einmal auf dem Feld, dann im Kuhstall, dann in der Küche arbeiten musste, da gibt es heute Spezialisten, auch Manager. Natürlich wäre es weder von technischen noch von ökonomischen Gesichtspunkten aus sinnvoll, wenn ein diplomierter Ingenieur, der den Industriebetrieb des Kibbuz leitet, der auf Kosten des Kibbuz die Hochschule besucht hat und vielleicht zur weiteren Ausbildung auch ins Ausland geschickt worden ist, wechselweise mit anderen Arbeiten beschäftigt würde, die jeder verrichten kann. Weithin verlorengegangen ist auch das »einfache« Leben der Anfangszeit. Die meisten Kibbuzim sind wohlhabend geworden. Entsprechend hat ihre Lebensweise, haben ihre Wohnungen, haben ihre Anschauungen über Privatbesitz sich geändert. Nicht wenige Kibbuzim beschäftigen Lohnarbeiter, neuerdings auch arabische Arbeiter aus den besetzten Gebieten; ein grösserer »Sündenfall« ist, von den Idealen der Anfangszeit her gesehen, kaum denkbar. Allerdings haben einige Kibbuzim, sichtlich von schlechtem Gewissen geplagt, sich von ihren Industriebetrieben wieder getrennt.

Die Kibbuzmitglieder machen heute nur noch 3 Prozent der Bevölkerung aus; dass sie am Bruttosozialprodukt mit 12 Prozent beteiligt sind, kennzeichnet ihre Leistungsfähigkeit und ihre besondere Bedeutung für die Gesamtwirtschaft. Sie sind auch sonst eine Elite geblieben; weit überdurchschnittliche Beteiligung am Offizierscorps und in der Politik, auch im Parlament, sind deutliche Hinweise.

Ein kennzeichnender Grundzug der gesellschaftlichen Entwicklung Israels ist die ständig zunehmende Verstädterung. Im Jahre 1900 lebten in Palästina nur 10,4 Prozent der Juden auf dem Lande; ihre grosse Mehrheit war in Jerusalem ansässig. Unter dem Einfluss der zionistischen Siedlungsbewegung ist der Anteil der Landbevölkerung bis 1922 auf 17,1 Prozent, bis 1945 auf 25,7 Prozent gestiegen. Seit der Staatsgründung hat der Anteil der städtischen Bevölkerung wieder zugenommen. 1964 lebten noch 13,2 Prozent, 1974 nur noch 9,3 Prozent der jüdischen Bevölkerung Israels in ländlichen Siedlungen. Fast 30 Prozent der Gesamtbevölkerung leben heute allein in den drei Städten Jerusalem, Tel Aviv und Haifa. Die Anziehungskraft der Städte scheint sich fortzusetzen. Die geistige Einstellung, die kulturellen

Ansprüche, das soziale Verhalten, die Verbrauchsformen der grossen Mehrheit der israelischen Bevölkerung sind städtisch bestimmt.

Vom »Zurück zur Natur«, vom einfachen Leben auf dem Lande, kann also kaum noch die Rede sein. Infolge der extremen Verstädterung sieht Israel sich von all den Problemen überfallen, die auch sonst in der Welt für Grossstädte charakteristisch sind: Verkehrschaos, Lärmbelästigung, Luftverschmutzung. Wichtig ist die starke Zunahme der Kraftfahrzeuge. Heute entfällt auf jede 3. Familie ein Pkw.

Die Zahl der Kraftfahrzeuge gibt auch einen Hinweis auf den steigenden Wohlstand. Israel ist kein Entwicklungsland mehr. Das Bruttosozialprodukt hat sich seit 1950 mehr als verdreifacht. Die Zahl der Millionäre hat ständig zugenommen. Überall finden sich Anzeichen luxuriösen Lebens, mit dem die reichgewordene Oberschicht den weniger Begüterten ein schlechtes Beispiel gibt. In weiten Kreisen werden Ansprüche geweckt, denen Israel beim gegenwärtigen Stand seiner Entwicklung nicht gewachsen ist und die deshalb zu tiefgehenden Spannungen und Konflikten führen.

Relativ unproblematisch ist die Haltung der Jugend. Sie ist weniger unruhig als die Jugend anderer Länder. Sie ist stärker als anderswo eingespannt in den Zwang, von Tag zu Tag vor allem um die Sicherheit des Landes besorgt zu sein. Der lange aktive Militärdienst mit anschliessendem regelmässigem Reservedienst und das deutlich spürbare Bemühen, im Beruf und im Studium die »verlorenen« Jahre möglichst schnell aufzuholen, formen die junge Generation so nachdrücklich, dass es für radikale Strömungen wenig Raum gibt.

In den 60er Jahren sind in der älteren Generation zeitweise ernsthafte Befürchtungen laut geworden. Man sprach von der »Espresso-Generation«; es verbreitete sich das Gefühl, die Jugend lebe in den Tag hinein, unverantwortlich, ihrer grossen Verpflichtungen gegenüber Staat und Gesellschaft nicht genügend bewusst. Die damaligen Befürchtungen haben sich längst als übertrieben erwiesen. Die Tendenz zu bequemerem Leben ist stark, aber nicht stärker als bei den Älteren. Die Armee bleibt das Korrektiv; dass die Jugend heute nicht weniger verlässlich und einsatzbereit ist als früher, das hat sich besonders deutlich beim Ausbruch des Oktoberkrieges 1973 gezeigt. Ungesäumt sind Zehntausende von jungen Männern und jungen Frauen, wo immer die Nachricht vom Ausbruch des Krieges sie erreichte, an die Front geeilt, ohne sich umzusehen, oft ohne Abschied zu nehmen. Schmerzlich deutlich hat sich damals gezeigt, dass nicht die Haltung der Jugend zu wünschen übrig liess, sondern die Einsicht und Verlässlichkeit der Führung.

Wahr ist, dass asoziales Verhalten in der Jugend zugenommen hat, dass die Jugendkriminalität gestiegen ist. Israel steht aber günstiger da als die meisten vergleichbaren Länder, und schliesslich ist es nicht Schuld der Jugend, sondern der älteren Generation, wenn unzureichende soziale Verhältnisse, Wohnungsnot, mangelnde Fürsorge für unterprivilegierte Familien, Arbeitslosigkeit und andere Missstände dazu führen, dass unbefriedigend eingeordnete Jugendliche auf die schiefe Ebene geraten.

IV.

Bei allen gesellschaftlichen Wandlungen, die sich während der vergangenen Jahrzehnte herausgebildet haben, gibt es ein Gebiet, auf dem sich fast nichts geändert hat. In puncto Religion ist, institutionell gesehen, alles so, wie es zur Zeit der Staatsgründung war. Israel ist keine

Theokratie, aber der Einfluss des religiösen Establishments ist stark. Er macht sich um so mehr bemerkbar, als es ausschliesslich von Vertretern der Orthodoxie beherrscht wird. In der Unabhängigkeitserklärung des Staates Israel heisst es, dass alle Bürger gleichberechtigt sein sollen ohne Rücksicht auf ihre Religion und dass die Freiheit des religiösen Gewissens gewährleistet sein wird. Von der peinlichen Beobachtung dieser Grundsätze profitieren Christen, Moslems und Angehörige vieler anderer Religionen, aber nicht oder nur sehr eingeschränkt Anhänger des Reformjudentums. Versuche, die Vorherrschaft der Orthodoxie zu brechen, haben bisher wenig Erfolg gebracht; Verstösse, die auf eine Reform etwa des Eherechts zielen, sind bisher ausnahmslos abgeschlagen worden. Die Strenge, mit der auf Sabbatruhe geachtet wird, kommt u. a. darin zum Ausdruck, dass es am Sabbat keinerlei öffentlichen Verkehr gibt. Wer einen Wagen hat, fährt wohin er will; bestraft sind die ärmeren Schichten, denen es unmöglich gemacht wird, am Wochenende ans Meer oder in die Berge zu fahren. Soziale Erwägungen dieser Art spielen aber für die Orthodoxie keine Rolle. Mischehen sind unmöglich; wer gleichwohl eine schliessen will, muss nach Zypern reisen; im Ausland geschlossene Ehen sind in Israel gültig. Ungereimtheiten dieser Art stehen in auffälligem Widerspruch zu der Fortschrittlichkeit, die auf allen anderen Gebieten für Israel charakteristisch ist. Bezeichnenderweise ist die Regierungskrise, durch die verfrühte Neuwahlen erzwungen worden sind, nicht wegen der drängenden wirtschaftlichen Schwierigkeiten oder wegen der ungelösten aussenpolitischen Fragen entstanden, sondern wegen der Verletzung der Sabbatruhe durch eine offizielle Veranstaltung.

V.

Die israelische Gesellschaft von heute stellt sich als pluralistische Gesellschaft dar. Kennzeichnend ist vor allem die Zahl der Parteien. In den bisherigen Parlamenten sind immer ein Dutzend oder mehr Parteien vertreten gewesen. Häufig kommt es zu Zusammenschlüssen, aber ständig gibt es auch wieder Absplitterungen, so dass die Gesamtzahl der Parteien immer ungefähr die gleiche geblieben ist.

Die Vielzahl der Parteien erschwert die Regierungsbildung. Vor allem wird es schwer, zu einer konsequenten Politik zu kommen, weil immer wieder Kompromisse geschlossen werden müssen. Wahlreform und Parteienreform sind seit langem diskutiert, aber niemals in Angriff genommen worden, weil sich im Parlament keine Mehrheit dafür findet.

Die Vielfältigkeit der Bevölkerung wird durch die zahlreichen »Landsmannschaften« bedroht. Es ist gewiss natürlich, dass Neueinwanderer sich gern an Menschen halten, die dem gleichen Lande entstammen, die gleiche Sprache sprechen, die gleichen kulturellen Traditionen haben. Die Betonung der gleichen geographischen Herkunft kann aber auch als trennendes Moment wirken, insbesondere dann, wenn sie übertrieben wird. Einen Rekord halten die Einwanderer aus Deutschland: es gibt Vereinigungen der ehemaligen Berliner, Breslauer, Oberschlesier, Leipziger, Chemnitzer, Hannoveraner, Kasseler, Fuldaer, Kölner, Mannheimer, Süddeutschen (aus Bayern und Württemberg).

Die wichtigste Trennungslinie ist die zwischen Aschkenasim und Sefardim, zwischen Israelis europäisch-amerikanischer Herkunft einerseits und asiatisch-afrikanischer Herkunft andererseits. Der Anteil der orientalischen Bevölkerungselemente nimmt des grösseren Kinderreich-

tums wegen ständig zu; er beträgt gegenwärtig ungefähr die Hälfte der Gesamtbevölkerung. Die Gegensätze zwischen den beiden Gruppen sind so gross, dass man bereits von »zwei Israel« gesprochen hat; soziale und kulturelle Unterschiede treten gleich deutlich hervor. In den Volksschulen stammen über 50 Prozent der Kinder aus orientalischen Familien, in den höheren Schulen nur 10 Prozent, in den Hochschulen nur 3 Prozent. Die Armee versucht im Rahmen ihrer Erziehungs- und Bildungsmassnahmen ausgleichend zu wirken; dies kann aber nur zu einem kleinen Teil gelingen, solange nicht ein grundlegender Wandel an der Basis eintritt.

Die orientalischen Einwanderer sind mit einem erheblichen Bildungsrückstand ins Land gekommen. Ihm nicht frühzeitig durch Sondermassnahmen Rechnung getragen zu haben, ist zweifellos eines der wichtigsten Versäumnisse der bisherigen Regierungen. Eine grosse Gefahr liegt in der Tatsache, dass die Menschen des »zweiten Israel« in den ungelernten und angelernten Berufen stekkenzubleiben drohen. Ein Klassenunterschied, der zusammenfällt mit der Trennung nach geographischer Herkunft und Hautfarbe, könnte sich eines Tages als Sprengstoff erweisen, dem die ohnehin nur lose zusammengefügte israelische Gesellschaft vielleicht nicht gewachsen wäre.

Ständig gibt es auch Spannungen zwischen Einheimischen und Neueinwanderern. Obwohl in der älteren Hälfte der Bevölkerung alle einmal Neueinwanderer gewesen sind und alle selber die gleichen Schwierigkeiten durchgelebt haben, wiederholt sich immer dasselbe: dass Neueinwanderer zwar bei offiziellen Stellen Hilfen finden für ihre Einordnung, dass sie aber bei den bereits Etablierten auf Zurückhaltung und Abneigung stossen. Gegenwärtig machen die Einwanderer aus der Sowjetunion (seit 1972 etwa 110 000) diese Erfahrung. So sehr die Regierung und die zionistische Organisation Einwanderung nach Israel wünschen und zu fördern suchen, so sicher ist es, dass viele Israelis am liebsten keine weitere Einwanderung mehr haben möchten. Auch hier also ein Problem, das ein Zusammenwachsen der aus so sehr verschiedenen Elementen bestehenden Bevölkerung erschwert. Die Feindschaft der Araber erzwingt Solidarität und Einigkeit. Die bisherigen vier Kriege haben gezeigt, wie geschlossen, wie einmütig das ganze Volk kämpfen kann. Die Frage aber, wie es in Israel aussehen würde, wenn es die ständige äussere Bedrohung nicht gäbe, ist vielleicht nicht ganz abwegig.

VI.

Während der letzten Jahre sind in Israel in zunehmendem Masse Probleme der Arbeitswelt in den Vordergrund getreten. Bei den Krisenerscheinungen, von denen das Land heute geschüttelt wird, spielen sie eine grosse Rolle. Häufig gewinnt man den Eindruck, dass sie, wie soziale Probleme überhaupt, die seit der Staatsgründung im Vordergrund stehenden Sicherheitsprobleme an Wichtigkeit überholt haben.

Kritiker der israelischen Arbeitswelt haben seit Jahren darauf hingewiesen, dass ein zu grosses Gewicht bei den Diensten liegt. Im Jahre 1955 waren 57 Prozent aller Arbeitskräfte in den produktiven Zweigen der Wirtschaft beschäftigt, 1975 war ihr Anteil auf 46 Prozent gefallen. In der gleichen Zeit ist der Anteil der bei Regierung, Verwaltung und öffentlichen Institutionen beschäftigten Angestellten von 21 Prozent auf 30 Prozent gestiegen; es gibt mehr Büroangestellte als Industriearbeiter. Im Jahre 1947 waren 70 Prozent der Gewerkschaftsmitglieder pro-

duktiv beschäftigt, jetzt sind es nur wenig mehr als 40 Prozent.

Die Aufblähung der Bürokratie hat sich zum Teil im Zusammenhang mit der Masseneinwanderung der ersten Nachkriegsjahre entwickelt. Wer sonst keinen Arbeitsplatz finden konnte, wurde zunächst einmal bei einer Behörde oder bei einer öffentlichen Institution untergebracht. Heute herrscht Einverständnis darüber, dass eine Stärkung des produktiven Sektors dringend nötig ist. Sie wird aber nur allmählich möglich sein, weil eine massenweise Verpflanzung von Arbeitskräften aus den öffentlichen Diensten in die Wirtschaft erhebliche Umschulungsmassnahmen erforderlich machen würde und weil »erworbene Rechte« eine zu grosse Rolle spielen. Es sind aber Bestrebungen erkennbar, die wenigstens eine weitere Ausdehnung der Behördenapparate verhindern sollen. Dabei spielen Bemühungen um eine Reduktion der öffentlichen Aufgaben eine wichtige Rolle.

Die israelische Wirtschaft ist seit Jahren in einem Masse von Streiks und anderen »Sanktionen« der Arbeiter und Angestellten heimgesucht worden, das wohl kaum seinesgleichen hat. Ununterbrochen gibt es irgendwo Arbeitskonflikte, bezeichnenderweise am wenigsten in der Industrie, am meisten bei den Angestellten und Beamten. Ärzte und Krankenschwestern, Lehrer, Ingenieure, Luftfahrtpersonal, Behördenangestellte jeder Art streiken, weil sie glauben, auf andere Weise ihre Einkommensforderungen nicht durchsetzen zu können. Die gegenwärtige Krisensituation ist dadurch entstanden, dass die Einkommen vielfach mit der inflationären Entwicklung nicht Schritt gehalten haben, dass sich im Laufe der Jahre allerlei, zum Teil offensichtlich ungerechte, Unterschiede in der Einkommensentwicklung verschiedener Arbeiter- und Angestelltengruppen herausgebildet haben, dass die verantwortlichen Instanzen drohende Arbeitskonflikte nicht ernst genug genommen und dass die Gewerkschaften weitgehend die Kontrolle über ihre Mitglieder verloren haben. Die Mehrzahl der Streiks sind wilde Streiks. Es hat sicherlich nicht zu ihrer Verminderung beigetragen, dass die Behörden meistens nachgegeben haben. Die Überzeugung, durch Streiks und »Sanktionen« sei schlechthin alles zu erreichen, ist weit verbreitet.

An einem kritischen Punkt sind insbesondere die israelischen Gewerkschaften angekommen. Die Histadrut, ehemals einer der wichtigsten Träger von Entwicklung und Fortschritt, erscheint heute eher als konservatives Element. Die Gewerkschaften sind Jahrzehnte hindurch eines der ausschlaggebenden Machtzentren des Landes gewesen, haben neuerdings aber, zweifellos durch die Schuld der Führung, viel von ihrem Einfluss verloren. Nicht nur die wilden Streiks sind kennzeichnend; noch bedenklicher ist die Tatsache, dass die Gewerkschaften kein Programm haben, mit dem sie ernstlich zur Überwindung der wirtschafts- und sozialpolitischen Schwierigkeiten von heute beitragen könnten. Die Gewerkschaften sind vielfach in eine Zwangslage geraten, weil sie ihren Einfluss auf ihre Mitglieder bewahren oder zurückgewinnen möchten und weil in vieler Hinsicht die Wirtschafts-, Sozial- und Finanzpolitik der Regierung versagt hat. Da es der Regierung nicht gelungen ist, schrankenloses Gewinnstreben zu verhindern und bei den veranlagten Einkommensteuern, deren Anteil am gesamten Steueraufkommen ständig zurückgegangen ist, Steuerehrlichkeit durchzusetzen, werden immer neue Lohn- und Gehaltsforderungen, einschliesslich der zu ihrer Durchsetzung verwendeten Druckmittel, weithin als moralisch gerechtfertigt betrachtet. Das ändert aber

nichts daran, dass durch die zahllosen Arbeitskonflikte unübersehbarer Schaden in wichtigen Wirtschaftszweigen (Luftfahrt, Häfen, Export) und in lebenswichtigen Diensten (Gesundheitswesen, Erziehungswesen) verursacht wird. Hier Wandel zu schaffen, wird eine der wichtigsten Aufgaben einer neuen Regierung sein.

VII.

Eine kritische Betrachtung der israelischen Gesellschaft von heute führt leicht zu der Erkenntnis, dass sich ihr Zustand während der letzten Jahre nicht nur in Einzel-tatsachen, sondern grundsätzlich geändert hat. Der Pioniergeist, der in den 20er und 30er Jahren die Grundlagen geschaffen hat für alle Errungenschaften, auf die Israel mit Recht stolz ist, der sich nach der Staatsgründung so wunderbar bewährt hat bei der Einordnung der Masseneinwanderung und der allmählichen Stabilisierung von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft – dieser Pioniergeist ist im Schwinden begriffen. Er ist nur noch in kleinen Gruppen lebendig, so bei den Menschen, die während der letzten Jahre neue Siedlungen im Negev, im Jordantal und auf den Golanhöhen begründet haben. Besonders interessant ist der »Gusch Emunim« (Block der Frommen), der der national-religiösen Partei nahesteht, aber auch in anderen Parteien Freunde hat. Stärker als irgendwo sonst wird in dieser Gruppe auf religiöser Basis Pioniergeist bester Tradition bestätigt. Die Gruppe hat sich aber spezialisiert auf Ansiedlung in den besetzten Gebieten; sie ist dabei in Gegensatz zur Politik der Regierung geraten. Man hat nicht den Eindruck, dass der Gusch Emunim die Annektion aller israelisch besetzten arabischen Gebiete erstrebt; er beansprucht aber das Recht auf jüdische Siedlung überall da, wo in alten Zeiten Juden gelebt haben. Es liegt eine gewisse Tragik darin, dass nun, da Pioniergeist so selten geworden ist, die israelische Regierung aus aussenpolitischen Gründen die Aktivitäten einer Gruppe bremsen muss, in der zionistischer Idealismus wie nirgends sonst eine Wiedergeburt erlebt.

Neben dem Schwinden des Pioniergeistes ist in der israelischen Gesellschaft neuerdings ein zweites Charakteristikum in den Vordergrund getreten: wachsende Unruhe, Unsicherheit und Nachdenklichkeit. Nachdenken kann sicher nur nützlich sein; es war nicht immer ein Vorteil für Israel, dass unter dem Druck der Verhältnisse das Tun im Vordergrund stand und das Denken oft erst nachher – und manchmal zu spät – kam. Ob die Unruhe, die jetzt überall bemerkbar ist, sich als produktiv erweisen wird, muss sich noch zeigen.

Diese Unruhe ist seit dem Oktoberkrieg von 1973 allgemein geworden. Der Krieg hat einige wichtige Illusionen zerstört. Er hat vor allem das Vertrauen in die bis dahin herrschende Führerschicht erschüttert. Kennzeichnend ist das Entstehen neuer politischer Gruppierungen, die sich in ihren Einzelforderungen unterscheiden, aber gemeinsam der Überzeugung sind: »Es muss anders werden!«

Soweit es sich hierbei um Folgen des Krieges handelt, wird man sagen dürfen, dass zwar das Selbstbewusstsein der Israelis, wie es sich zumal nach dem Sechstagekrieg von 1967 entwickelt hatte, übertrieben war, dass aber die Unsicherheit, die der Krieg von 1973 wegen der anfänglichen ägyptischen und syrischen Erfolge hervorgerufen hat, genauso übertrieben ist. Die Wahrheit liegt in der Mitte, und es ist gewiss berechtigt, dass inzwischen in rein militärischen Fragen Selbstsicherheit und Zuversicht zurückgewonnen wurden. Die Befreiungsaktion von Entebbe hat dabei mitgeholfen.

Es gibt aber andere als militärische Ursachen für hochgradige Unsicherheit. An der Spitze steht die Inflation, mit Preiserhöhungen von annähernd 40 Prozent im vergangenen Jahr. Sie sind verursacht durch die Verteidigungsausgaben, die wegen der seit 1973 nötig gewordenen Umrüstung alle früheren Rekorde übertreffen. Die Verteidigungsausgaben werden gedeckt durch nicht verdientes Geld: durch ausländische Zuwendungen und immer neue Anleihen. Ein kleiner, aber wichtiger Fortschritt ist, dass neuerdings durch Steigerung der Exporte und Verringerung der Importe die Handelsbilanz verbessert werden konnte.

Durch wirtschaftspolitische und finanzpolitische Massnahmen liesse die inflationäre Entwicklung sich drosseln. Sie wird indessen von den für die Verteidigung notwendigen Ausgaben abhängig bleiben und so lange eine wirtschaftliche Gesundung unmöglich machen, wie die Verteidigungsausgaben nicht radikal gesenkt werden können.

Während der letzten Jahre ist die israelische Gesellschaft von einer zunehmenden Zahl politischer und wirtschaftlicher Skandale erschüttert worden. Sie haben das durch Inflation und Arbeitskämpfe verursachte Unbehagen erheblich verstärkt. Probleme der inneren Ordnung des Staates werden deshalb mehr und intensiver als früher öffentlich diskutiert. Dabei wird erneut, wie vorher in militärischen Fragen, die Selbstkritik zum Teil übertrieben. Erscheinungen wie die politischen und wirtschaftlichen Skandale oder auch die zunehmende Kriminalität, insbesondere unter der Jugend, sind auf ihre Art eine Folge der allmählichen Normalisierung der israelischen Gesellschaft. Alles an den Idealen der Pionierzeit zu messen, ist zweifellos abwegig. Das Rad der Entwicklung lässt sich nicht zurückdrehen. Wohl aber wird es nötig sein, in ernsthafter Selbstprüfung zu entscheiden, was für die Zukunft als gut und was als schlecht gelten soll. Das Streben nach höherem Lebensstandard und die Tendenz zum Wohlfahrtsstaat sind zweifellos legitim. Israel kann aber auf die Dauer nicht über seine Mittel leben. Es wird versuchen müssen, die Modernisierung seiner Wirtschaft, die Förderung ihrer Produktivität, ihre Anpassung an weltwirtschaftliche Erfordernisse zielstrebig vorwärts zu treiben. Dass sich in Israel viele Rückstände aus vorindustrieller Wirtschaft erhalten haben, braucht keine Schande zu sein; es hängt zum Teil notwendig mit der Herkunft der Einwanderer und der Jugend des Staates, seiner Wirtschaft und seiner Gesellschaft zusammen. Nötig ist aber, dass die bestehenden Mängel erkannt und dass für ihre Überwindung Prioritäten gesetzt werden.

Eine wichtige Ursache gesellschaftlicher Unruhe ist die langsam sich verbreitende Erkenntnis, dass die überkommenen zionistischen Zielsetzungen an wichtigen Stellen reformbedürftig geworden sind. Die Einwanderung nach Israel hat abgenommen, die Auswanderung hat zugenommen. Ob und in welchem Ausmass es weiterhin Einwanderer aus der Sowjetunion geben wird, hängt nicht nur von der Sowjetregierung ab, sondern davon, ob Israel für russische Juden überhaupt attraktiv ist. Dass über 50 Prozent der in Wien eintreffenden russischen Juden nicht nach Israel kommen, sondern andere Länder vorziehen, ist ein bedeutsames Alarmzeichen.

Als Theodor Herzl die zionistische Bewegung begründete, da dachte er an eine neue Heimat für Juden, die sich bedroht und verfolgt sahen; er dachte vor allem an die osteuropäischen Juden seiner Zeit. Später ist die Idee propagiert worden, alle Juden der ganzen Welt müssten

nach Israel kommen oder, wenn nicht alle, so doch wenigstens ihre grosse Mehrheit. Diese Zielsetzung erscheint heute als überholt. Es verbreitet sich die Einsicht, dass in Israel immer nur eine Minderheit des Weltjudentums leben wird. Einer der Kritiker der heutigen gesellschaftlichen und politischen Ordnung Israels, der General der Reserve (und neuerdings Parteigründer) Ariel Sharon, hat bereits sagen können, Israel sei »eher eine Provinz als das Zentrum des jüdischen Volkes«. Eine solche Äusserung muss für alte Zionisten schmerzhaft sein. In dem Masse, wie sie die Tatsachen trifft, muss aber ein neues Verhältnis zur Diaspora gefunden werden.

Wenn Israels Anteil an der jüdischen Weltbevölkerung sich bei einem Drittel oder wenig mehr stabilisieren sollte, so wird damit der Anspruch Israels auf eine absolute Vorrangstellung innerhalb des Weltjudentums stark berührt. Es ist kennzeichnend, dass die zionistische Weltorganisation seit längerem ein Mitspracherecht verlangt, wo bisher israelische Instanzen allein entschieden haben. Die ausserhalb Israels lebenden Juden wollen nicht mehr nur Geld geben; sie wollen Einfluss auf seine Verwendung haben. Sie wollen auch in politischen Fragen mitreden; ein ständig von neuem auflebender Streit betrifft die Aktivitäten des Präsidenten der Jüdischen Weltorganisation, Dr. Nahum Goldmann, der sowohl gegenüber der Sowjetunion wie gegenüber den Arabern eigene Initiativen des Weltjudentums entwickeln möchte, um damit zu einer Friedenslösung im Nahen Osten beizutragen, der sich dadurch aber in Israels offiziellen Kreisen sehr unbeliebt gemacht hat.

Auf die Dauer wird eine grundsätzliche Neuordnung der Beziehungen zwischen Israel und der jüdischen Diaspora sich nicht vermeiden lassen. Ein wichtiger Ansatzpunkt dafür ist bereits festgelegt insofern, als die Einwanderung nach Israel gar nicht mehr als Hauptziel der zionistischen Bewegung erscheint. Ihr Interesse gilt ganz allgemein der Erhaltung des Judentums in seinem gegenwärtigen Bestand. In der Diaspora ist der Kampf gegen zunehmende Assimilierung in den Vordergrund getreten. Die Schaffung jüdischer Erziehungseinrichtungen ist weithin ein wichtigeres Anliegen geworden als die Propaganda für Auswanderung nach Israel. Allerdings besteht vielfach die Hoffnung, dass die Vertiefung jüdischen Bewusstseins in der Diaspora schliesslich auch die Neigung zur Auswanderung nach Israel wieder verstärken wird.

In der Frühzeit der zionistischen Bewegung ist die Ansicht vertreten worden, die Auswanderung aller Juden nach Israel werde zur Überwindung des Antisemitismus führen. Auch diese Hoffnung erscheint heute als überholt. Antisemitismus existiert überall, unabhängig von der Zahl und dem Einfluss der Juden in einem Lande. Ausserdem hat die Gründung des Staates Israel in der Form des »Antizionismus« neue Gefahren geschaffen, die nicht weniger bedrohlich sind als der alte Antisemitismus. Charakteristisch sind die antizionistischen Resolutionen in der Vollversammlung und in den Unterorganisationen der UNO und der Antizionismus der Neuen Linken, der, obwohl grundsätzlich vom Antisemitismus traditioneller Prägung unterschieden, praktisch auf dasselbe hinausläuft. Der Kampf des Judentums um seine Existenz geht weiter, innerhalb wie ausserhalb Israels. Für Israel sind neben der politischen Bedeutung dieser Tatsache vor allem auch ihre psychologischen Folgen wichtig.

Eine dritte Frage, die viele Israelis unruhig und unsicher

macht, betrifft ihr Verhältnis zu den Arabern. Mehrere Erfahrungen wirken in der gleichen Richtung: die Aufwertung der PLO, die auf Beschlüssen der arabischen Regierungen beruht und ihren bisherigen Höhepunkt in der Anerkennung durch die UNO gefunden hat – verstärkte Unruhe auch unter den Arabern der besetzten Gebiete – verstärkte Unruhe auch unter den Arabern Israels, die sich durch die Erfolge der PLO ermuntert fühlen und stärker als früher gegen die Diskriminierung aufbegehren, die trotz weitgehender formaler Gleichberechtigung bisher nicht völlig überwunden ist.

Nicht nur das Programm der PLO, in dem das Verschwinden Israels zugunsten eines säkularen einheitlichen Palästinastaates gefordert wird, sondern auch die Gründung eines selbständigen Palästinastaates in den bisher israelisch besetzten Gebieten erscheint als akute Gefahr für Israel. Mancherorts wird die Möglichkeit des Entstehens einer arabischen Irredenta in Galiläa in Betracht gezogen, wo die Araber fast die Hälfte der Bevölkerung ausmachen und Versuche, die jüdische Bevölkerung durch neue Siedlungen zu vermehren, zu ungewöhnlich heftigen Demonstrationen geführt haben. Die politische Entwicklung in Zypern und Libanon haben in Israel tiefen Eindruck gemacht, weil in beiden Fällen das Problem des Zusammenlebens von Menschen verschiedener religiöser Tradition im Vordergrund steht. Der Wunsch, den jüdischen Staat nicht mit einer noch grösseren arabischen Minderheit zu belasten, ist gewachsen, die Ten-

denz, grössere besetzte Gebiete zu behalten, entsprechend schwächer geworden.

Es geht aber nicht nur um territoriale und Grenzfragen. Die arabisch-israelischen Beziehungen sind vergiftet durch Misstrauen, Abneigung und Hass. Erst wenn eine positivere Haltung sich durchsetzt, mit ehrlichem Willen zu Zusammenleben und Zusammenarbeiten, wird eine dauerhafte Friedenslösung möglich sein. Innerhalb Israels wird die entscheidende Frage sein, wie das Verhältnis der jüdischen Mehrheit des Landes zu ihren arabischen Mitbürgern sich entwickelt. Die Araber Israels können Brücke zur arabischen Umwelt sein; sie können für Israel aber auch ein schmerzhafter und gefährlicher Dorn im eigenen Fleische bleiben. Die Wichtigkeit der Aufgabe, zwischen diesen beiden Möglichkeiten zu wählen, ist offenbar noch nicht überall erkannt.

Wichtigste Voraussetzung für eine gedeihliche Entwicklung Israels in der Zukunft bleibt eine Friedenslösung, die Unabhängigkeit und Unversehrtheit gewährleistet. Israel braucht Frieden aus wirtschaftlichen Gründen, um der Verteidigungsausgaben und der Inflation Herr werden zu können. Es braucht Frieden, weil die seit 1948 anhaltende Bedrohung mit all ihren Gefahren und Belastungen auf die Dauer nicht durchzuhalten ist. Praktische und psychologische Probleme sind gleich wichtig. Erst wenn Israel Frieden hätte, würde man sehen können, was das Volk leisten und was es werden kann, auch zum Wohle anderer Völker.

II Endergebnisse der Wahlen zur 9. Knesset am 17. Mai 1977¹

	Stimmen- anteil 1977 (%)	Stimmen- anteil 1973 (%)	Gewinn oder Verlust (%)	Knesset- sitze 1977 1973	Gewinn od. Verlust an Sitzen
Wahlberechtigte	2 236 293	2 037 478			
abgegebene Stimmen (%)	1 771 726 (79,2)	1 601 098 (78,6)			
ungültige Stimmen (%)	23 906 (1,3)	34 243 (2,1)			
notw. Stimmzahl für einen Sitz	14 173	12 451			
Likud	583 075 (33,4)	473 309 (30,2)	— (3,2)	43 39	+ 4
Alignment	430 023 (24,6)	621 183 (39,6)	(15)	32 51	— 19
Demokratische Bewegung für den Wandel	202 265 (11,6)				+ 15
Nationalreligiöse Partei	160 787 (9,2)	130 349 (8,3)	+ (0,9)	12 10	+ 2
Agudat Yisrael	58 652 (3,4)			4	
Poalei Agudat Yisrael	23 956 (1,4)	60 012 (3,8)	— (1,0)	1 5	
Demokratische Front für Frieden und Gleichheit (Rakah-Kommunisten und Schwarze Panther)	79 733 (4,6)	53 353 (3,4)	+ (1,2)	5 4	+ 1
Shelli (Moked 1973)	27 281 (1,6)	22 147 (1,4)	— (0,2)	2 1	+ 1
Shlomzion (Ariel Sharon)	33 947 (1,9)			2	+ 2
Flatto-Sharon	35 049 (2,0)			1	+ 1
Unabhängige Liberale	21 277 (1,2)	56 560 (3,6)	— (2,4)	1 4	— 3
Bürgerrechte	20 621 (1,2)	35 023 (2,2)	— (1,0)	1 3	— 2
Vereinigte Arabische Liste	24 185 (1,4)	39 012 (2,5)	— (1,1)	1 3	— 2
Hofesh (Schwarzer Panther)	2 498 (0,14)	13 312 (0,9)	— (0,8)		
Die Neue Generation	1 802 (0,1)				
Kach (Rabbi Kahane)	4 396 (0,25)	12 811 (0,8)	— (0,55)		
Frauen-Partei	5 674 (0,3)				
Arabische Reform-Bewegung	5 695 (0,3)				
Beit Yisrael (Jemeniten)	9 505 (0,5)	3 195 (0,2)	+ (0,3)		
Koexistenz mit Gerechtigkeit (Arab. Liste)	1 085 (0,06)				
Zionistische Panther	1 798 (0,1)	5 945 (0,4)	— (0,3)		
Zionistische und sozialistische Erneuerung	14 516 (8)	erreichte nicht das Minimum von 1 %			
Weitere Listen von 1973	7 Listen	40 624 (2,3)			

¹ Entnommen aus »The Jerusalem Post«, 31. 5. 1977, aus dem Englischen übertragen von Iris Malitz.

III Der Wortlaut der gemeinsamen amerikanisch-sowjetischen Verlautbarung über den Nahen Osten

Von A. A. Gromyko — Cyrus Vance, New York, 1. Oktober 1977

Der »Jerusalem Post«, 2. 10. 1977, entnehmen wir den folgenden Text und geben ihn in deutscher Übersetzung wieder*. Der Text, wie ihn das US-State Department freigab, lautet folgendermaßen:

Nachdem Ansichten ausgetauscht worden sind über die unsichere Situation, die im Nahen Osten andauert, haben Cyrus Vance, der amerikanische Aussenminister, und das Mitglied des Politbüros des Zentralkomitees der KPdSU, der sowjetische Aussenminister A. A. Gromyko, die gemeinsame Vorsitzende der Genfer Nahost-Friedenskonferenz sind, im Namen ihrer Staaten folgende Erklärung abzugeben:

1. Beide Regierungen sind überzeugt, dass sowohl die lebenswichtigen Interessen der Völker dieses Gebiets, als auch die Interessen, den Frieden und die internationale Sicherheit im allgemeinen zu verstärken, dringend die Notwendigkeit diktieren, sobald wie möglich eine gerechte und dauerhafte Regelung des arabisch-israelischen Konflikts zu erreichen. Diese Regelung sollte umfassend sein, alle betroffenen Parteien und alle Fragen einschliessen. Die USA und die Sowjetunion gehen davon aus, dass innerhalb des Rahmens einer umfassenden Regelung des Nahostproblems alle spezifischen Fragen der Regelung gelöst werden sollten, einschliesslich solcher Schlüsselfragen wie des Rückzugs der israelischen Streitkräfte aus Gebieten, die während des Konflikts von 1967 besetzt wurden, der Resolution zur Palästinenserfrage unter Einschluss der Zusicherung der legitimen Rechte des palästinensischen Volkes, der Beendigung des Kriegszustandes und der Etablierung normaler friedlicher Beziehungen auf der Basis gegenseitiger Anerkennung, der Prinzipien der Souveränität, der territorialen Integrität und der politischen Unabhängigkeit. Die beiden Regierungen glauben, dass zusätzlich zu Massnahmen zur Sicherung der Grenzen zwischen Israel und den benachbarten arabischen Staaten, wie der Einrichtung demilitarisierter Zo-

nen und der vereinbarten Stationierung dort von UN-Truppen oder Beobachtern, auch internationale Garantien solcher Grenzen als auch Garantien für die Einhaltung der Bedingungen einer solchen Regelung aufgestellt werden können, sollten die vertragschliessenden Parteien diesen Wunsch haben. Die USA und die Sowjetunion sind bereit, sich an solchen Garantien zu beteiligen, vorbehaltlich ihrer verfassungsmässigen Vorschriften (»processes«).

2. Die USA und die Sowjetunion glauben, dass der einzig richtige und wirksame Weg zur Erreichung einer grundsätzlichen Lösung aller Aspekte des Nahostproblems in seiner Gesamtheit Verhandlungen innerhalb des Rahmens der Genfer Friedenskonferenz sind, die speziell zu diesem Zweck einberufen ist, mit der Teilnahme der Repräsentanten aller in den Konflikt verwickelten Parteien, einschliesslich der Vertreter des Palästinensischen Volkes und der juristischen und verfassungsmässigen Festlegung der auf der Konferenz erzielten Entscheidungen. In ihrer Eigenschaft als gemeinsame Vorsitzende der Genfer Konferenz bekräftigen die USA und die Sowjetunion ihre Absicht, durch gemeinsame Anstrengungen und bei ihren Kontakten mit den betroffenen Parteien auf jede Weise die Wiederaufnahme der Arbeit der Konferenz nicht später als Dezember 1977 zu erleichtern. Die gemeinsamen Vorsitzenden stellen fest, dass es immer noch verschiedene Fragen prozeduraler und organisatorischer Art gibt, über die sich die Teilnehmer an der Konferenz noch einigen müssen.

3. Geleitet von dem Ziel, eine gerechte politische Lösung im Nahen Osten zu erreichen, und die explosive Situation in diesem Teil der Welt zu beseitigen, appellieren die USA und die Sowjetunion an alle Parteien in diesem Konflikt, die Notwendigkeit für eine sorgfältige Berücksichtigung der legitimen Rechte und Interessen jeder Partei zu verstehen und die gegenseitige Bereitschaft zu demonstrieren, entsprechend zu handeln.

* Die Übersetzung besorgte Iris Malitz.

IV Wortlaut der Reden vom 20. November 1977 in Jerusalem auf einer Sondersitzung der Knesset

A Rede des Präsidenten der Ägyptisch-Arabischen Republik, Muhammad Anwar al-Sadat*

Im Namen des gnädigen und barmherzigen Gottes! Herr Vorsitzender, meine Damen und Herren, Der Friede und die Barmherzigkeit des allmächtigen Gottes seien mit Ihnen. Und gebe Gott, dass der Friede mit uns allen sei. Möge Friede bei uns walten, in arabischen Ländern, in Israel und überall auf der weiten Welt, die durch blutige Konflikte und scharfe Widersprüche so zerrissen ist und immer wieder von verderblichen Kriegen bedroht wird, welche der Mensch führt, um seinen Mitmenschen zu vernichten. Gibt es doch letzten Endes unter den Trümmern all dessen, was der Mensch aufge-

baut hat, und unter den Überlebenden weder Sieger noch Besiegte. Besiegt wird nur der Mensch, das vollendetste Geschöpf Gottes, der Mensch, den Gott geschaffen hat, damit er – wie der Friedensapostel Gandhi sagt – immer weiter strebt, um das Leben zu gestalten und den allmächtigen Gott zu verehren.

Ich bin heute zu Ihnen gekommen mit dem festen Entschluss, ein neues Leben aufzubauen und Frieden zu stiften. In diesem Land, dem Lande Gottes, verehren wir alle – Moslems, Christen und Juden – den einzigen Gott. Die Lehren und Gebote Gottes sind Liebe, Lauterkeit, Reinheit und Frieden.

Ich mache all denen keine Vorwürfe, die meinen Entschluss mit Überraschung, ja Verblüffung aufnahmen, als ich ihn der ganzen Welt vor der ägyptischen Nationalversammlung bekanntgab. Manche waren so überrascht, dass sie glaubten, mein Entschluss sei ein Täuschungsmanöver, um die öffentliche Meinung in der ganzen Welt

* Ins Deutsche übertragen nach einer englischen Übersetzung, die vom Amt des ägyptischen Präsidenten herausgegeben wurde.

für mich zu gewinnen. Andere sahen in meinem Entschluss ein politisches Manöver, um die Absicht, einen neuen Krieg zu beginnen, zu tarnen. Ich möchte Ihnen sogar erzählen, dass einer meiner Adjutanten in der Präsidentskanzlei mich zu später Stunde nach meiner Rückkehr von der Nationalversammlung zu Hause anrief und mit besorgter Stimme fragte: »Herr Präsident, was würden Sie tun, wenn Israel wirklich eine Einladung an Sie ergehen liesse?« Ich erwiderte ihm in aller Ruhe, dass ich eine solche Einladung sofort annehmen werde. Ich habe erklärt, dass ich bis ans Ende der Welt gehen würde und nach Israel fahren werde, um dem Volk Israel alle Tatsachen darzulegen.

Ich kann all diejenigen verstehen, die mein Entschluss überrascht hat, sowie auch diejenigen, die an der Aufrichtigkeit meiner Absichten zweifelten. Niemand hätte sich je vorgestellt, dass der Präsident des grössten arabischen Staates – jenes Staates, der die schwersten Lasten und die Verantwortung für Krieg und Frieden in Nahost trägt – sich bereit erklären würde, in das Land des Gegners zu kommen, solange der Kriegszustand andauert. Tragen wir doch alle noch an den Folgen der vier grimmigen Kriege in den letzten dreissig Jahren, und die Hinterbliebenen jener Gefallenen des Oktoberkrieges von 1973 beweinen noch den grausamen Verlust ihrer Männer, Söhne, Väter und Brüder.

Wie ich bereits erklärte, habe ich mich hinsichtlich dieses Entschlusses mit keinem meiner Kollegen und Brüder, den arabischen Staatsoberhäuptern oder den Konfrontationsstaaten beraten. Diejenigen unter ihnen, die sich nach der Ankündigung dieses Entschlusses an mich wandten, nahmen eine ablehnende Haltung ein; denn der Argwohn und das tiefe Misstrauen, das die arabischen Staaten und das palästinensische Volk einerseits und Israel andererseits gegeneinander hegen, steigen immer wieder in uns auf. Ich möchte hier nur erwähnen, dass viele Monate mit fruchtlosen Diskussionen über prozedurale Fragen bezüglich der Einberufung der Genfer Konferenz nutzlos vergeudet wurden, in denen man bereits zu einem Frieden hätte gelangen können. All dies stand im Zeichen eines tiefen Misstrauens.

Ich will Ihnen allerdings gestehen, dass ich diesen Entschluss erst nach reiflicher Überlegung gefasst habe, wobei ich wusste, dass er eine ernsthafte Gefahr für mich darstellt. Wenn der Allmächtige es gewollt hat, dass ich die Verantwortung für das ägyptische Volk übernehme und an der Gestaltung der Geschicke der arabischen Nation und des palästinensischen Volkes mitwirke, dann besteht die wichtigste Aufgabe, die mir diese Verantwortung auferlegt, darin, dass ich alle Mittel aufwende, um dem gesamten arabischen Volk die Schrecken und Zerstörungen neuer Kriege zu ersparen, deren verheerende Folgen Ausmasse annehmen könnten, die nur Gott allein bekannt sind.

Nach langem Nachdenken kam ich zu der Überzeugung, dass die Verantwortung, die ich vor Gott und Menschen trage, es mir zur Pflicht macht, bis ans Ende der Welt zu gehen – und sogar nach Jerusalem, um meine Worte an die Mitglieder der Knesset, die Vertreter des israelischen Volkes, zu richten und sie mit den Tatsachen vertraut zu machen, die mich bewegen. Dann werde ich es Ihnen überlassen, selbst Ihre Entscheidung zu treffen. Möge Gott der Allmächtige danach unser Schicksal bestimmen.

Meine Damen und Herren, es gibt Augenblicke im Leben von Staaten und Völkern, in denen alle, die für Weisheit und Weitblick bekannt sind, die Pflicht haben, die komplexe Vergangenheit mit ihren schweren Erinnerungen

auszuklammern und sich wagemutig neuen Horizonten zuzuwenden. Diejenigen, die die gleiche Verantwortung tragen wie wir, müssen als erste den Mut zu schicksalhaften, den Umständen entsprechenden Entscheidungen aufbringen. Wir alle müssen uns über jede Art von Fanatismus und Selbsttäuschung erheben und überholte Überlegenheitstheorien abtun. Vor allem aber sollten wir niemals vergessen, dass nur Gott allein für sich Unfehlbarkeit in Anspruch nehmen kann.

Wenn ich vorher sagte, dass ich allen arabischen Völkern die Schrecken und Verheerungen neuer Kriege ersparen möchte, so erkläre ich jetzt aufrichtig, dass ich dieselben Gefühle der ganzen Menschheit gegenüber hege und allen Menschen gegenüber die gleiche Verantwortung empfinde. Das gilt selbstverständlich auch für das israelische Volk.

Jedes Leben, das der Krieg fordert, ist ein Menschenleben, ob es sich nun um einen Israeli oder um einen Araber handelt. Die Frau, die ihren Mann verliert, ist ein menschliches Wesen, das Anspruch auf ein glückliches Familienleben hat, ob sie nun Araberin ist oder Israeli. Unschuldige Kinder, die der elterlichen Liebe und Fürsorge beraubt werden, sind unsere Kinder, ganz gleich, ob sie auf israelischem oder arabischem Boden leben. Wir tragen die hohe Verantwortung, ihnen heute und morgen ein angenehmes Leben zu garantieren.

Ihretwegen, um das Leben aller unserer Söhne und Brüder zu sichern, um unseren Gemeinschaften die Möglichkeit zu bieten, sich für Fortschritt und Glück des Menschen sowie für sein Recht auf ein würdiges Dasein einzusetzen, wegen unserer Verantwortung gegenüber den kommenden Generationen, um des Lächelns auf dem Gesicht eines Kindes willen, das in unseren Landen geboren ist – aus diesen Gründen habe ich mich entschlossen, trotz der Risiken zu Ihnen zu kommen und meine Worte an Sie zu richten.

Ich habe die Vorbedingungen dieser historischen Verantwortung auf mich genommen und erklärt – am 4. Februar 1971 –, dass ich bereit sei, einen Friedensvertrag mit Israel zu unterzeichnen. Dies war die erste derartige Erklärung, die seit Ausbruch des arabisch-israelischen Konflikts von einem verantwortlichen arabischen Staatsmann abgegeben wurde.

Angesichts dieser Faktoren, die meine Verantwortlichkeit als Staatsoberhaupt mir diktiert hatte, rief ich am 16. Oktober 1973 vor der ägyptischen Nationalversammlung zur Einberufung einer internationalen Konferenz auf, die einen gerechten und dauerhaften Frieden herbeiführen sollte. Ich befand mich nicht in einer Situation, in der ich mich gezwungen sah, um Frieden zu bitten oder eine Waffenruhe vorzuschlagen.

Unter dem Einfluss all dieser Faktoren und im Bewusstsein unserer Verantwortung vor der Geschichte unterzeichneten wir das erste Entflechtungsabkommen im Sinai, auf das ein zweites folgte. Danach setzten wir unsere Bemühungen fort und liessen nichts unversucht, um einen sicheren Weg zu einem gerechten und dauerhaften Frieden zu finden. Wir öffneten den Völkern der ganzen Welt unser Herz, um ihnen unsere Beweggründe und Ziele zu erklären und sie davon zu überzeugen, dass wir für Gerechtigkeit und Frieden eintreten.

Unter dem Einfluss aller dieser Faktoren beschloss ich, vorurteilsfrei und offenherzig zu Ihnen zu kommen, um einen dauerhaften, auf Gerechtigkeit basierenden Frieden zu schliessen.

Das Schicksal wollte es, dass meine Reise zu Ihnen, die Reise des Friedens, auf einen islamischen Feiertag fällt,

auf das heilige Fest des Courban Bairam, das Fest des Opfers, an dem Abraham – seine Seele ruhe in Frieden –, der gemeinsame Urahne von Arabern und Juden, sich dem Willen Gottes unterwarf. Als ihm der Allmächtige den Befehl gab, machte sich Abraham sofort an die Ausführung. Er handelte aus Ergebenheit, nicht aus Schwäche. Aus freiem Willen, mit ungeheurer seelischer Stärke begabt, war er bereit, den eigenen Sohn zu opfern, weil er fest und unerschütterlich an jene Ideale glaubte, die dem Leben seine tiefere Bedeutung geben.

Dieses zeitliche Zusammentreffen könnte uns allen einen neuen Sinn offenbaren, der sich in ein aufrichtiges Streben verwandeln und zu Sicherheit und Frieden führen könnte.

Meine Damen und Herren, lassen Sie uns offenherzig sein und eindeutige Worte und klare Begriffe benutzen, ohne Doppelsinn. Lassen Sie uns aufrichtig sein, während die ganze Welt, der Osten sowohl als auch der Westen, auf uns blickt und diese einmaligen Minuten verfolgt, die zu einem entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte dieser Region, wenn nicht der Geschichte überhaupt werden könnten. Lassen Sie uns offen zueinander sein, wenn wir auf jene bedeutende Frage eine Antwort finden wollen: Wie können wir einen gerechten und dauerhaften Frieden herbeiführen?

Ich bin mit einer klaren und eindeutigen Antwort auf diese entscheidende Frage zu Ihnen gekommen, damit das israelische Volk und die ganze Welt sie hören möge. Und damit sie auch von all jenen Millionen vernommen werde, deren inbrünstiges Gebet darum, dass dieses historische Treffen die ersehnten Ergebnisse zeitigen möge, in meinen Ohren widerhallt.

Bevor ich meine Antwort verkünde, möchte ich beteuern, dass ich mich bei dieser Antwort, die klar und offen ist, auf Tatsachen stützte, die niemand bestreiten kann.

Die erste Tatsache: Niemand kann sein Glück auf dem Elend anderer aufbauen.

Die zweite Tatsache: Ich habe niemals zweierlei Sprachen gesprochen und werde dies niemals tun. Niemals habe ich zweierlei politische Linien verfolgt und werde es auch in Zukunft nicht tun. Ich verhandle nur in einer Sprache, führe nur eine eindeutige Politik und habe nur ein Gesicht.

Die dritte Tatsache: Direkte Konfrontation und Gradlinigkeit sind die naheliegendsten und erfolgreichsten Methoden, um ein klar sichtbares Ziel zu erreichen.

Die vierte Tatsache: Der Ruf nach einem dauerhaften und gerechten Frieden, der auf Achtung der UNO-Beschlüsse beruht, geht heute von der ganzen Welt aus. Er ist ein klarer Beweis dessen geworden, was die internationale Gemeinschaft will, sowohl in den Hauptstädten, wo die Beschlüsse gefasst und die politischen Grundlinien festgelegt werden, als auch in der öffentlichen Weltmeinung, durch die ja Politik und Entschliessungen beeinflusst werden.

Die fünfte und wahrscheinlich klarste und wichtigste Tatsache: Das Streben der arabischen Nation nach einem permanenten, auf Gerechtigkeit beruhenden Frieden entspringt nicht der Schwäche oder Unschlüssigkeit, sondern stützt sich auf ein Potential von Macht und Stabilität, das für die Aufrichtigkeit dieses Friedenswillens zeugt. Die von den Arabern bekanntgegebene Absicht entspringt der Erkenntnis – zu der uns das Vermächtnis der Zivilisation verholfen hat –, dass die einzige Alternative zu der unvermeidlichen Katastrophe, die uns, Sie und die gesamte Welt bedroht, ein dauerhafter, auf Gerechtigkeit basierender Friede ist, ein Friede, der stark genug sein

muss, um jedem Sturm und jedem Argwohn zu widerstehen und sich gegen alle schlechten Absichten zu behaupten.

Angesichts dieser Tatsachen, die ich Ihnen aus meiner Perspektive vor Augen halten wollte, möchte ich auch in aller Öffentlichkeit eine Warnung an Sie ergehen lassen. Ich warne Sie vor Gedanken, die sich bei Ihnen vielleicht einstellen könnten; und das Gebot der Offenheit verpflichtet mich zu den folgenden Worten:

Erstens: Ich bin nicht hergekommen, um ein Sonderabkommen zwischen Ägypten und Israel zu treffen. Dies entspricht nicht der ägyptischen Politik. Es geht ja nicht um das Problem Ägypten und Israel. Ein separater Frieden zwischen Ägypten und Israel oder zwischen einem anderen arabischen Konfrontationsstaat und Israel wird keinen dauerhaften und gerechten Frieden für die gesamte Region bringen. Selbst wenn es zu einem Friedensschluss zwischen allen arabischen Konfrontationsstaaten und Israel käme, so würde ein solcher Frieden ohne eine gerechte Lösung des Palästinenserproblems niemals ein dauerhafter und gerechter Frieden sein, auf dem die ganze Welt heute besteht.

Zweitens: Ich bin nicht zu Ihnen gekommen, um mich für einen Teilfrieden einzusetzen, das heisst um den Kriegszustand in diesem Stadium zu beenden und das Gesamtproblem für ein späteres Stadium aufzuschieben. Dies ist nicht jene radikale Lösung, die uns den Weg zu einem dauerhaften Frieden bahnen würde.

Auch bin ich nicht wegen eines dritten Entflechtungsabkommens im Sinai, auf den Golanhöhen oder im Westufergebiet zu Ihnen gekommen. Denn dies bedeutete lediglich, dass die Lunte nicht jetzt, sondern später ans Pulverfass gelegt würde; es hiesse, dass wir nicht den Mut hätten, dem Frieden ins Auge zu blicken, und dass wir zu schwach wären, die Last und Verantwortung eines dauerhaften und gerechten Friedens auf uns zu nehmen.

Ich bin zu Ihnen gekommen, damit wir gemeinsam an einem dauerhaften, auf Gerechtigkeit basierenden Frieden bauen können und auf diese Weise verhindern, dass in Zukunft auch nur ein einziger Tropfen arabischen oder israelischen Blutes vergossen werde. Aus diesem Grund habe ich mich bereit erklärt, bis ans Ende der Welt zu gehen.

Hier möchte ich auf die Antwort auf jene entscheidende Frage zurückkommen: Wie können wir zu einem dauerhaften Frieden gelangen, der auf Gerechtigkeit basiert?

Meiner Ansicht nach – und ich gebe dies der ganzen Welt von dieser Tribüne aus bekannt – ist die Antwort weder schwierig noch unmöglich, und dies trotz der langen Jahre voller Feindschaft, Blutrache, Groll und Hass und trotz der tief verwurzelten Gefühle der Bitterkeit, die ganzen Generationen ihren Stempel aufgedrückt haben. Die Antwort ist weder schwierig noch unmöglich, wenn wir nur aufrichtig und vertrauensvoll einen geraden Weg einschlagen.

Sie wollen in diesem Teil der Welt mit uns zusammenleben. Ich sage Ihnen ganz offen, dass wir Sie in unserer Mitte willkommen heissen und Ihnen absolute Sicherheit garantieren. Das ist schon in sich ein ungeheurer Wendepunkt und der Markstein eines entscheidenden historischen Umschwungs.

Wir pflegten Sie abzulehnen, und wir hatten unsere Gründe und unsere Ansprüche, jawohl. Wir pflegten Sie als das »sogenannte« Israel zu brandmarken. Wir nahmen gemeinsam an internationalen Konferenzen teil, saßen zusammen in internationalen Organisationen, und

unsere Vertreter begrüßten sich nicht und tun es auch jetzt noch nicht. Das ist wahr. So war es und so ist es noch heute.

Es ist auch wahr, dass wir als Vorbedingung für jegliche Verhandlungen mit Ihnen darauf bestanden, dass ein Vermittler mit jeder Partei separat zusammentrifft. Auf diesem prozeduralen Wege kamen das erste und zweite Entflechtungsabkommen zustande.

Unsere Delegierten trafen sich auf der Ersten Genfer Konferenz, ohne ein Wort miteinander zu wechseln. Jawohl, so war es.

Heute aber sage ich Ihnen und erkläre es vor der ganzen Welt, dass wir bereit sind, mit Ihnen in permanentem Frieden, der auf Gerechtigkeit basiert, zusammenzuleben. Wir wollen Sie nicht umzingeln und wollen unsererseits nicht von zerstörerischen, einsatzbereiten Raketen und nicht von Mauern des Grolls und des Hasses umzingelt sein. Ich habe bei verschiedenen Gelegenheiten erklärt, dass Israel ein *fait accompli* ist, welches von der Welt anerkannt wurde, und dass die beiden Grossmächte die Verantwortung für seine Sicherheit und die Verteidigung seiner Existenz übernommen haben.

Da wir aufrichtig nach Frieden streben, heissen wir Sie aufrichtig willkommen, um in unserer Mitte in Frieden und Sicherheit zu leben.

Zwischen uns stand eine riesige Mauer, die Sie im Laufe eines Vierteljahrhunderts aufzubauen versuchten; aber sie wurde im Jahre 1973 eingerissen. Es war die Mauer eines stets eskalierenden und immer leichter entzündlichen psychologischen Krieges. Es war eine Mauer der Furcht vor jener Macht, die die gesamte arabische Nation vernichten könnte. Es war eine Mauer der Propaganda, die den Glauben erwecken sollte, wir seien als Nation nur mehr ein regungsloser Leichnam. Einige unter Ihnen gingen sogar so weit zu behaupten, die Araber würden selbst nach 50 Jahren nicht wieder erstarken. Es war eine Mauer, die immerzu mit dem langen Arm drohte, der überall zuschlagen könne. Es war eine Mauer, die uns Ausrottung und Vernichtung androhte, wenn wir versuchen sollten, unser legitimes Recht auf Befreiung der besetzten Gebiete wahrzunehmen. Heute müssen wir gemeinsam zugeben, dass diese Mauer 1973 eingestürzt ist.

Eine andere Mauer jedoch blieb stehen. Diese Mauer bildet eine psychologische Schranke zwischen uns, eine Schranke des Argwohns, eine Schranke der Ablehnung, eine Schranke der Furcht vor Täuschungen. Sie stellt eine Schranke dar, die mit jedem Schritt, allem Tun und allen Beschlüssen Wahnvorstellungen verbindet, die jedes Ereignis und jede Erklärung gar vorsichtig und fehlerhaft interpretiert. Dies ist die psychologische Schranke, von der ich in offiziellen Erklärungen sagte, dass sie 70 Prozent des Gesamtproblems darstelle.

Heute frage ich Sie anlässlich meines Besuches: Warum reichen wir uns nicht aufrichtig und vertrauensvoll die Hände, um diese Schranke gemeinsam niederzureissen? Warum sollten wir uns nicht aufrichtig und vertrauensvoll zusammentun, um Argwohn und Furcht vor Verrat oder Hinterlist auszuräumen? Weshalb sollten wir uns nicht mit männlicher Tapferkeit und der Furchtlosigkeit von Helden, die sich einer edlen Aufgabe widmen, zusammenschliessen? Warum sollten wir nicht mit dem gleichen Mut zusammenstehen, um ein gigantisches Friedensgebäude zu errichten, das dem Aufbau und nicht der Zerstörung dient? Ein Gebäude, das kommenden Generationen als Leitstern dient, als Botschaft des Aufbaus, der Entwicklung und der Menschenwürde? Warum sollten

wir das Elend des Blutvergiessens, den Tod, das Schicksal der Waisen und Witwen, Auflösung von Familien und den Jammer der Opfer auch den kommenden Generationen aufbürden?

Warum glauben wir nicht an Gottes Weisheit, wie sie uns die Sprüche Salomos vermitteln:

»Die, so Böses raten, betrügen; aber die zum Frieden raten, schaffen Freude. Es ist ein trockener Bissen, daran man sich genügen lässt, besser denn als ein Haus voll Geschlachtetes mit Hader.«

Warum wiederholen wir nicht gemeinsam, was in den Psalmen Davids geschrieben steht:

»Höre die Stimme meines Flehens, wenn ich zu dir schreie, wenn ich meine Hände aufhebe zu deinem heiligen Chor. Raffe mich nicht weg mit den Gottlosen und mit den Übertätern, die freundlich reden mit ihrem Nächsten und haben Böses im Herzen. Gib ihnen nach ihrer Tat und nach ihrem bösen Wesen.«

Um Ihnen die Wahrheit zu sagen: Der Friede verdient seinen Namen nicht, wenn er sich nicht auf Gerechtigkeit stützt, sondern auf die Besetzung von Land, das anderen gehört. Sie sollten nicht für sich in Anspruch nehmen, was Sie anderen verweigern. In aller Offenheit und im Geiste dessen, was mich zu dieser Reise veranlasst hat, sage ich Ihnen: Sie müssen ein für allemal auf die Eroberungsträume verzichten; und Sie müssen die Überzeugung aufgeben, dass Gewalt die beste Methode im Umgang mit den Arabern sei. Sie sollten die Lehren, die sich aus der Konfrontation zwischen Ihnen und uns ergeben, klar verstehen und sich zu eigen machen.

Expansion macht sich nicht bezahlt. Offen gesagt, um unseren Boden kann es kein Feilschen geben. Er kann nicht einmal der Gegenstand von Diskussionen sein. Unser nationaler Boden ist uns ebenso heilig wie das heilige Tal, in dem Gott der Allmächtige zu Moses – er ruhe in Frieden – geredet hat. Niemand von uns kann auch nur auf einen Fussbreit dieses Bodens verzichten oder den Grundsatz akzeptieren, dass darüber debattiert oder damit gehandelt wird – und niemand wird dazu bereit sein.

Ich sage Ihnen aufrichtig, dass sich uns heute eine günstige Chance für den Frieden bietet, wenn wir es mit unseren Friedensbemühungen wirklich ernst meinen. Es ist eine einmalige Chance, die sich nicht wiederholen wird. Wenn wir diese Chance nicht ausnutzen oder sie verpassen, wird denjenigen, der sie sich entgehen lässt, der Fluch der Menschheit und der Fluch der Geschichte treffen.

Was bedeutet der Friede für Israel? Er bedeutet, dass Israel mit seinen arabischen Nachbarn in diesem Raum in Ruhe und Sicherheit zusammenlebt. Eine solche Logik bejahe ich. Es bedeutet, dass Israel sämtliche Garantien erhält, die ihm diese beiden Dinge zusichern. Eine solche Forderung bejahe ich. Und darüber hinaus erklären wir, dass wir alle von Ihnen gewünschten und von Ihnen akzeptierten internationalen Garantien unsererseits annehmen werden. Wir erklären, dass wir mit allen Garantien einverstanden sind, die Sie von den Supermächten oder von einer der beiden, von den fünf Grossmächten oder von einem Teil von diesen verlangen werden.

Und ich erkläre es nochmals klar und unzweideutig, dass wir jede von Ihnen gewünschte Garantie annehmen, weil wir unsererseits dieselben Garantien in Anspruch nehmen werden.

Kurz: wenn wir also fragen, was der Friede für Israel bedeutet, dann würde die Antwort lauten: Israel wird

innerhalb seiner Grenzen mit seinen arabischen Nachbarn in Ruhe und Sicherheit zusammenleben, und zwar im Rahmen sämtlicher Garantien, die es akzeptiert und die auch der anderen Seite geboten werden. Wie lässt sich dies jedoch bewerkstelligen? Wie können wir diesen Weg finden, der uns auf der Basis der Gerechtigkeit einem dauerhaften Frieden entgegenführt?

Es gibt Tatsachen, denen man klar und mutig ins Auge sehen muss. Es gibt arabische Gebiete, die von Israel mit Waffengewalt besetzt worden sind. Wir bestehen auf einem vollständigen Rückzug aus diesen Gebieten, einschliesslich aus dem arabischen Teil Jerusalems.

Ich bin nach Jerusalem als der Stadt des Friedens gekommen, die auf immer eine lebende Verkörperung der Koexistenz von Anhängern der drei Religionen bleiben wird. Es ist unzulässig, dass sich jemand den Sonderstatus der Stadt Jerusalem im Rahmen einer Annexion oder Expansion vorstellt; es muss eine offene und allen Gläubigen frei zugängliche Stadt bleiben.

Vor allem sollte die Stadt nicht von denjenigen gemieden werden, die sie jahrhundertlang zu ihrem Wohnsitz gemacht hatten. Statt die Vorurteile der Kreuzzüge wachzurufen, sollten wir den Geist von Omar ibn el-Khattab und Saladin zu neuem Leben erwecken, den Geist der Toleranz und der Achtung von Anrechten. Die heiligen Stätten von Islam und Christentum sind nicht nur Stätten der Andacht, sondern auch ein lebendiges Zeugnis unserer ununterbrochenen politischen, geistigen und intellektuellen Präsenz in Jerusalem. Wir sollten uns keines Irrtums schuldig machen bezüglich der Bedeutung Jerusalems und der Verehrung, die wir Christen und Mohammedaner der Stadt entgegenbringen.

Ich zögere keineswegs, Ihnen hier zu sagen, dass ich nicht hergekommen bin, um Sie um Räumung der von Ihren Truppen besetzten Gebiete zu bitten. Vollständiger Rückzug aus den 1967 besetzten Gebieten ist eine logische und unbestreitbare Tatsache. Niemand sollte darum bitten. Solange Sie arabische Gebiete mit Waffengewalt besetzt halten, wären Gespräche über einen gerechten und dauerhaften Frieden sowie über Schritte zur Sicherung unserer friedlichen und gesicherten Koexistenz in diesem Teil der Welt zwecklos. Denn es gibt keinen Frieden, der sich mit der Besetzung des Bodens anderer vereinbaren liesse oder darauf aufbaute. Ein derartiger Frieden wäre nicht ernst zu nehmen.

Jawohl, dies ist eine Selbstverständlichkeit, die nicht zur Debatte steht, sofern wir ehrliche Absichten hegen und wenn die Bemühungen um einen gerechten und dauerhaften Frieden für uns und die kommenden Generationen echt sind.

Was die Palästinenserfrage angeht, wird niemand bestreiten, dass sie der Kern des gesamten Problems ist. Auf der ganzen Welt wird heute niemand die hier in Israel propagierten Losungen akzeptieren, wodurch die Existenz des palästinensischen Volkes einfach geleugnet wird. Niemand ignoriert oder bestreitet heute noch die Sache des palästinensischen Volkes und ihre legitimen Rechte. Und niemand, der einige Urteilskraft besitzt, kann sie leugnen oder ignorieren.

Es ist eine von der Völkergemeinschaft in Ost und West anerkannte Tatsache, die durch internationale Dokumente und offizielle Erklärungen unterstützt und bestätigt wird. Es ist niemandem damit gedient, sich dieser bei Tag und bei Nacht ertönenden Stimme gegenüber taub zu stellen oder ihre historische Realität zu überhören. Selbst die Vereinigten Staaten, Ihr Hauptverbündeter, die sich dem Schutz von Israels Sicherheit und Existenz

absolut verpflichtet haben und die Israel sowohl heute als auch in der Vergangenheit moralische, materielle und militärische Unterstützung angedeihen lassen, – selbst die Vereinigten Staaten sind entschlossen, der Realität und den Tatsachen ins Auge zu sehen und zuzugeben, dass das palästinensische Volk legitime Ansprüche hat und dass das Palästinenserproblem den eigentlichen Kern des Konflikts bildet, der sich verschärfen und neue Ausmasse annehmen wird, solange er ungelöst bleibt. Ich sage Ihnen ganz offen, dass es ohne die Palästinenser keinen Frieden geben kann. Diese Angelegenheit zu übersehen oder beiseite zu schieben, ist ein schwerwiegender Irrtum, der unabsehbare Folgen hat.

Ich werde hier nicht auf die historischen Ereignisse seit der Balfour-Erklärung vor sechzig Jahren eingehen. Sie sind ja mit den Tatsachen vertraut. Wenn Sie sich rechtlich und moralisch gerechtfertigt sahen, ein Nationalheim in einem Lande zu errichten, das Ihnen nicht in seiner Gesamtheit gehörte, so müssen Sie auch Verständnis dafür zeigen, dass das Volk Palästinas darauf besteht, wieder [sic] einen Staat auf seinem Boden zu errichten. Wenn einige Extremisten die Palästinenser zur Aufgabe dieses erhabenen Zieles auffordern, so verlangen sie damit in Wirklichkeit, dass sie ihre Identität und jede Hoffnung für die Zukunft aufgeben.

Ich begrüße jene israelischen Stimmen, die zur Anerkennung der Rechte des palästinensischen Volkes aufgerufen haben, um den Frieden herbeizuführen und zu sichern. Meine Damen und Herren, ich sage Ihnen an dieser Stelle, dass es keinen Sinn hat, sich zu weigern, das palästinensische Volk, sein Recht auf Eigenstaatlichkeit und sein Recht auf Rückkehr anzuerkennen.

Wir Araber haben uns früher in einer derartigen Situation befunden: mit Ihnen und der Realität israelischer Existenz. Das Ringen führte uns aus einem Krieg in den nächsten, kostete immer mehr Opfer, bis Sie und wir heute an den Rand eines schreckenerregenden Abgrundes und einer fürchterlichen Katastrophe gelangt sind, wenn wir nicht jetzt gemeinsam die Gelegenheit wahrnehmen, auf der Basis der Gerechtigkeit einen dauerhaften Frieden zu schliessen.

Sie müssen der Wirklichkeit beherzt ins Auge sehen, wie ich es getan habe. Kein Problem kann dadurch gelöst werden, dass man ihm ausweicht oder sich taub stellt. Der Friede kann nicht von Dauer sein, wenn man versucht, groteske Pläne durchzusetzen, die von einer Welt verworfen wurden, welche einmütig den Ruf zur Achtung von Rechten und Tatsachen ergehen liess. Wir brauchen wegen der Rechte der Palästinenser nicht in einen Teufelskreis einzutreten, und es wäre sinnlos, Hindernisse zu schaffen, die nur den Fortschritt des Friedens unterbinden oder den Frieden zum Scheitern bringen.

Wie ich Ihnen bereits sagte, kann es kein Glück auf Kosten anderer geben. Direkte Konfrontierung und Aufrichtigkeit sind der kürzeste und erfolversprechendste Weg, um ein klar umrissenes Ziel zu erreichen. Eine direkte Konfrontierung mit dem Palästinenserproblem und das Anpacken dieses Problems – wobei das ins Auge gefasste Ziel ein dauerhafter und gerechter Friede ist – bedeutet, ihren Staat zu gründen. Angesichts all der Garantien, die Sie verlangen, sollte sich niemand vor einem neugeborenen Staat fürchten, der auf die Hilfe aller Länder angewiesen ist. Wenn die Friedensglocken läuten, wird niemand die Kriegstrommeln rühren, und selbst, wenn es Hände gäbe, die dazu bereit wären, so würden sie übertönt.

Arbeiten Sie mit mir zusammen in Genf ein Friedensab-

kommen aus, das wir einer nach Frieden dürstenden Welt verkünden. Ein solches Abkommen würde sich auf die folgenden Punkte stützen:

Erstens: Beendigung der seit 1967 bestehenden Besetzung der arabischen Gebiete durch Israel.

Zweitens: Verwirklichung der Grundrechte des palästinensischen Volkes und ihres Rechts auf Selbstbestimmung, einschliesslich des Rechts, einen eigenen Staat zu gründen.

Drittens: Das Recht aller Staaten in diesem Raum, friedlich innerhalb ihrer Landesgrenzen zu leben, deren Sicherheit – zusätzlich zu angemessenen internationalen Zusicherungen – durch vereinbarte Massnahmen garantiert wird, welche die Unverletzbarkeit internationaler Grenzen gewährleisten.

Viertens: Verpflichtung aller Staaten der Region, ihre gegenseitigen Beziehungen so zu gestalten, wie es den Zielen und Grundsätzen der UNO-Verfassung entspricht, unter besonderer Berücksichtigung der Grundsätze der Nichtanwendung von Gewalt und der friedlichen Beilegung von Konflikten.

Fünftens: Beendigung des Kriegszustandes in der Region. Meine Damen und Herren, der Friede ist nicht nur die Bestätigung eines schriftlichen Übereinkommens; er soll vielmehr den Gang der Geschichte neu schreiben. Der Friede ist nicht nur ein Spiel, in dem man ihn herbeiruft, um seine Marotten zu verteidigen oder gewisse Ambitionen zu tarnen. Der Friede ist ein zäher Kampf gegen alle Ambitionen und Marotten. Vielleicht können wir aus der antiken und modernen Geschichte lernen, dass Wurfgeschosse, Kriegsschiffe und Kernwaffen keine Gewähr für Sicherheit bieten. Im Gegenteil, sie zerstören nur, was Frieden und Sicherheit aufgebaut haben. Für das Wohl unserer Völker und im Interesse der vom Menschen geschaffenen Zivilisation müssen wir den Menschen überall gegen die Herrschaft der Waffe verteidigen; denn nur auf diese Weise können wir der Menschlichkeit zum Siege verhelfen, deren Inhalte und Grundsätze allein dazu angetan sind, die erhabene Stellung des Menschen zu garantieren.

Gestatten Sie mir, meinen Ruf von dieser Tribüne aus an das Volk Israel ergehen zu lassen. Ich wende mich mit offenen und aufrichtigen Worten an jeden Mann, an jede Frau und an jedes Kind in Israel.

Vom ägyptischen Volk, das dieser heiligen Friedensmission seinen Segen gibt, überbringe ich Ihnen die Botschaft des Friedens, jene Botschaft des ägyptischen Volkes, das keinen Fanatismus kennt und dessen Söhne – Mohammedaner, Christen und Juden – im Geiste der Herzlichkeit, Liebe und Toleranz zusammenleben. Dies ist Ägypten, dessen Volk mir jene heilige Botschaft aufgetragen hat, die Botschaft der Sicherheit und des Friedens. Ich rufe jedem Mann, jeder Frau und jedem Kind in Israel zu: Spornt eure Führung zum Ringen um den Frieden an! Bietet alle Anstrengungen auf, um einen gewaltigen Friedensdom zu bauen, statt sie für den Bau von Festungen und Bunkern zu vergeuden, die mit Vernichtungsraketen verteidigt werden müssen. Macht die ganze Welt mit einem neuen Bild des Menschen in dieser Region bekannt, der unseren Zeitgenossen und allen, die den Frieden lieben, zum Vorbild dienen möge.

Verkündet diese Botschaft euren Söhnen. Sagt ihnen, dass die Kriege der Vergangenheit die letzten überhaupt waren und dass nunmehr allem Leid ein Ende gesetzt ist. Sagt ihnen, dass jetzt eine neue Ära angebrochen ist – eine Ära der Liebe, des Wohlstands, der Freiheit und des Friedens.

Ich wende mich an Sie, wehklagende Mutter, an Sie, trauernde Witwe, an Sie, den jungen Mann, der seinen Bruder oder Vater verloren hat. Ich rufe allen Kriegssopfern zu: Lasst den Ruf nach Frieden auf der ganzen Welt erschallen; lasst die Sehnsucht nach Frieden euer Herz erfüllen. Und dann lasst aus diesem Sehnen eine lebendige Wirklichkeit werden. Macht die Hoffnung zum Leitmotiv eures Lebens und Strebens. Der Wille der Völker macht einen Teil des göttlichen Willens aus.

Meine Damen und Herren, bevor ich hierher kam, betete ich beim Curban Bairam-Gebet und während meines Besuchs in der Grabeskirche aus tiefstem Herzen und ganzem Gefühl zu Gott dem Allmächtigen, er möge mir Kraft verleihen und mich in dem Glauben bestärken, dass mit diesem Besuch jene Ziele erreicht werden, die ich um einer glücklichen Gegenwart und einer noch glücklicheren Zukunft willen anstrebe.

Ich habe beschlossen, mich über alle Gepflogenheiten und Traditionen von kriegführenden Ländern hinwegzusetzen, und zwar trotz der Tatsache, dass die Besetzung der arabischen Territorien andauert. Als ich meine Bereitschaft ankündete, nach Israel zu kommen, rief dieser Entschluss grosse Überraschung hervor, wodurch viele Gefühle aufgerührt wurden. So mancher reagierte mit Verblüffung; mancher zweifelte an den Absichten. Trotzdem haben mich Klarheit und Reinheit des Glaubens zu diesem Entschluss kommen lassen, der auch der wahre Ausdruck des Willens und der Absichten meines Volkes ist.

Und ich habe diesen schweren Weg gewählt, der nach Meinung vieler der schwierigste von allen ist. Ich habe mich entschieden, offenen Herzens und Sinnes zu Ihnen zu kommen. Ich habe beschlossen, den internationalen Friedensbemühungen diesen entscheidenden Antrieb zu geben. Ich habe mich entschlossen, Ihnen die Realitäten – ohne alle Intrigen oder Marotten – in Ihrem eigenen Land zu präsentieren. Ich habe es weder auf ein Manöver abgesehen noch darauf, eine Runde zu gewinnen. Gemeinsam sollten wir die gefährlichsten Runden und Schlachten der modernen Geschichte gewinnen: den Kampf um einen dauerhaften, auf Gerechtigkeit basierenden Frieden.

In diesem Ringen stehe ich nicht alleine da. Auch die israelische Führung trägt den Kampf nicht allein aus. Es geht hier um den Kampf jedes einzelnen Bürgers in unseren Ländern, die Anspruch auf friedliche Existenz haben. Dazu haben sich Millionen aus Gewissensgründen und Verantwortung in ihren Herzen verpflichtet.

Als ich diese Initiative ergriff, fragten mich viele, was ich eigentlich mit einem solchen Besuch zu erreichen glaube und welche Erwartungen ich daran knüpfe. Ich gab zur Antwort und erkläre es nunmehr auch vor Ihnen: Ich habe mich bei der Planung dieses Besuches nicht von der Erwägung leiten lassen, was dabei herauskommen könne. Ich bin vielmehr hergekommen, um eine Botschaft zu übermitteln. Und ich habe die Botschaft übermittelt, wofür Gott mein Zeuge sein möge.

Ich wiederhole mit dem Propheten Sacharja: »Liebet das Recht und die Gerechtigkeit.«

Ich zitiere die folgenden Verse aus dem heiligen Koran:

»Wir glauben an Gott und was uns offenbart wurde und was Abraham, Ismail, Isaak, Jakob und den Stämmen offenbart wurde und in den Büchern steht, die Moses, Jesus und die Propheten von Gott erhielten. Wir machen keinen Unterschied zwischen ihnen und wir unterwerfen uns Gott.«

B Rede des israelischen Premierministers, Menachem Begin

Herr Vorsitzender, Herr Präsident des Staates Israel, Herr Präsident der Ägyptisch-Arabischen Republik, wertere Abgeordnete der Knesset,

Anlässlich des Opferfestes Id el-Adha entbieten wir dem Präsidenten und allen Moslems in unserem Land und auf der ganzen Welt unsere Grüsse.

Dieses Fest erinnert uns an die Opferung Isaaks, als der Schöpfer den Glauben Abrahams, unseres gemeinsamen Stammvaters, prüfte und Abraham diese Prüfung bestand. Vom Gesichtspunkt der Moral und des menschlichen Fortschritts leitet sich von dieser Begebenheit der Grundsatz des Verbots von Menschenopfern ab. Unsere beiden Völker lernten und lehrten dieses humanitäre Verbot, während die Nationen um uns herum fortfuhren, ihren Idolen Menschenopfer darzubringen. So trugen wir – das Volk Israel und das arabische Volk – zum Fortschritt der Menschheit bei und leisten bis zum heutigen Tage unseren Beitrag zur Entwicklung der Zivilisation.

Ich begrüsse den ägyptischen Präsidenten anlässlich seines Besuches in unserem Lande und seiner Teilnahme an dieser Knessetsitzung. Obwohl der Flug von Kairo nach Jerusalem kurz ist, war die Entfernung zwischen diesen beiden Städten bis zum gestrigen Tage noch endlos. Bei der Überwindung dieser Entfernung zeigte Präsident Sadat grossen Mut. Wir Juden wissen die Unerschrockenheit, die unser Gast bewiesen hat, wohl zu schätzen, denn der Mut stand an unserer Wiege und wird unseren Weg in die Zukunft begleiten.

Herr Vorsitzender, dieses kleine Volk, die überlebenden Reste des jüdischen Volkes, haben immer nach Frieden gestrebt. Als am 14. Mai 1948 – dem 4. Ijar 5708 – das Morgenrot unserer Freiheit aufstieg, sagte Ben-Gurion in der Unabhängigkeitserklärung, der Charta unserer nationalen Eigenständigkeit:

»Wir bieten allen Nachbarstaaten und ihren Völkern die Hand zum Frieden und guter Nachbarschaft und rufen sie zu Zusammenarbeit und gegenseitiger Hilfe mit dem selbständigen, in seiner Heimat ansässigen jüdischen Volk auf.«

Ein Jahr zuvor, als wir mitten in dem schicksalhaften Ringen um die Befreiung des Landes und die Rettung unseres Volkes standen, hatten wir aus dem Untergrund den folgenden Appell an unsere Nachbarn gerichtet:

„Lasst uns in diesem Land zusammenleben und gemeinsam ein Leben der Freiheit und des Glücks aufbauen. Arabische Nachbarn, weist die Hand nicht zurück, die wir euch zum Frieden entgegenstrecken.“

Es ist jedoch meine Pflicht, Herr Vorsitzender, – meine Pflicht und nicht nur mein Recht – hier heute zu erklären, dass unsere Hand, die wir den Nachbarn zum Frieden reichten, zurückgewiesen wurde. Nur einen Tag nach Erneuerung unserer auf ewigen und unanfechtbaren Rechten basierenden Unabhängigkeit wurden wir an drei Fronten angegriffen, als wir so gut wie ohne Waffen dastanden. Den Wenigen standen die Vielen gegenüber, den Schwachen die Starken. Einen Tag nach Proklamation unserer Unabhängigkeit wurde der Versuch gemacht, uns im Keim zu ersticken und die letzte Hoffnung des jüdischen Volkes in der Generation der Massenvernichtung und Erneuerung zu begraben.

Nein, wir glauben nicht an rohe Gewalt und haben

unsere Beziehungen zum arabischen Volk nie darauf gestützt. Im Gegenteil, Gewalt wurde uns gegenüber angewandt. Zu Lebzeiten dieser Generation wurden wir immer wieder mit brutaler Gewalt angegriffen, welche darauf abzielte, unser Volk, unsere Unabhängigkeit und unsere Rechte zu vernichten. Und wir verteidigten uns.

Es ist wahr, wir haben unser Lebensrecht, unsere Existenz, unsere Ehre, unsere Frauen und Kinder gegen die stets wiederkehrenden Versuche verteidigt, uns mit brutaler Gewalt auszulöschen. Dabei wurden die Angriffe nicht nur an einer Front geführt. Und auch dies ist wahr: es ist uns mit Hilfe des Allmächtigen gelungen, die Angreifer zu bezwingen und den Fortbestand unseres Volkes nicht nur für diese, sondern auch für die kommenden Generationen zu sichern.

Nein, wir glauben nicht an Gewalt, sondern an die Herrschaft des Rechts – und nur an sie! Aus den Tiefen des Herzens haben wir deshalb seit unvordenklichen Zeiten bis zum heutigen Tage den Frieden herbeigewünscht.

Herr Präsident, in diesem demokratischen Parlament sitzen Kommandeure der kämpfenden hebräischen Untergrundverbände. Sie waren gezwungen, sich als kleine Schar gegen eine erdrückende Übermacht zu behaupten, gegen eine mächtige Weltmacht Krieg zu führen. Hier sitzen unsere höchsten Offiziere, die in aufgezwungenen Kriegen ihre Streitmacht zu Siegen führten, die unvermeidlich waren, weil hierbei das Recht verteidigt wurde. Sie gehören verschiedenen Parteien an und haben verschiedene Ansichten. Trotzdem bin ich sicher, Herr Präsident, dass ich die Meinung aller Abgeordneten zum Ausdruck bringe, wenn ich erkläre, dass wir nur ein Ziel haben und dass wir alle von einem leidenschaftlichen Wunsch beseelt sind: den Frieden herbeizuführen – den Frieden für unser Volk, das seit dem Beginn unserer Rückkehr nach Zion keinen Tag des Friedens gekannt hat, und den Frieden für unsere Nachbarn, denen wir alles erdenklich Gute wünschen. Haben wir einmal einen Frieden erzielt, so glauben wir, dass wir einander gegenseitig in allen Lebensbereichen helfen werden und im Nahen Osten eine Ära der Blüte, des Wachstums, der Entwicklung und des Fortschritts anbrechen wird, wie sie die Antike bereits gekannt hat.

Gestatten Sie mir daher heute, hier darzulegen, was wir unter einem solchen Frieden verstehen. Wir streben einen echten und umfassenden Frieden und eine volle Aussöhnung zwischen dem jüdischen und dem arabischen Volk an. Erinnerungen aus der Vergangenheit dürfen uns dabei nicht im Wege stehen. Es hat Kriege gegeben; Blut ist vergossen worden; unsere herrlichen Söhne sind auf beiden Seiten in der Schlacht gefallen. Wir werden das Andenken jener Helden, die ihr Leben hingaben, um das Heute möglich zu machen – und ich meine auch speziell den heutigen Tag – immer bewahren. Und wir haben Achtung vor dem Mut des Gegners und bezeugen unsere Anerkennung auch den jugendlichen Kämpfern des arabischen Volkes, die in diesen Kriegen ihr Leben lassen mussten.

Die Erinnerungen an die Vergangenheit, so bitter sie auch sein mögen, dürfen uns nicht entmutigen. Wir müssen sie überwinden und uns auf die Zukunft ausrichten: auf unsere Völker, unsere Kinder, unser gemeinsames künftiges Schicksal. Denn in dieser Region werden wir ja auf immer zusammenleben: die grosse arabische Nation mit ihren verschiedenen Staaten und Gebieten und das jüdische Volk in seinem Land, Erez Israel. Aus diesem Grunde müssen wir den Begriff »Frieden« definieren.

Herr Präsident, als freie Männer wollen wir über einen

Friedensvertrag verhandeln, und dann wird – mit Gottes Hilfe – der Tag kommen, an dem wir in gegenseitiger Achtung einen solchen Vertrag unterzeichnen werden. Dies glauben wir in tiefstem Herzen. Dann werden wir wissen, dass die Zeit der Kriege zu Ende ist, dass wir uns gegenseitig die Hände gereicht haben und dass wir zusammen mit allen Völkern einer glänzenden Zukunft entgegengehen. Es ist somit für einen Friedensvertrag entscheidend, dass der Kriegszustand beendet wird.

Ich stimme zu, Herr Präsident, dass Sie nicht hergekommen sind und wir Sie nicht eingeladen haben, um einen Keil zwischen die arabischen Völker zu treiben oder nach dem antiken Grundsatz »divide et impera« zu verfahren. Israel will nicht herrschen und hat keine Absichten, andere zu spalten. Wir wollen Frieden mit allen unseren Nachbarn, mit Ägypten, Jordanien, Syrien und dem Libanon.

Es besteht keine Notwendigkeit, zwischen einem Friedensvertrag und der Beendigung des Kriegszustandes zu unterscheiden. Im Gegenteil, der erste Paragraph eines Friedensvertrages bestimmt, dass der Kriegszustand für immer aufgehoben ist. Wir wollen normale Beziehungen herstellen, so wie sie zwischen allen Völkern nach allen Kriegen bestehen. Herr Präsident, wir haben aus der Geschichte gelernt, dass Kriege vermeidlich sind; der Friede allerdings ist eine unaufhaltbare Notwendigkeit.

Viele Völker haben gegeneinander Krieg geführt und sich mitunter sogar des törichtesten Begriffs der »Erzfeindschaft« bedient. Es gibt keine solchen Erzfeindschaften. Auf jeden Krieg folgt unvermeidlich der Friede. Wir wollen deshalb, dass im Rahmen eines solchen Vertrages die Aufnahme diplomatischer Beziehungen vorgesehen sei, so wie sie unter zivilisierten Völkern üblich sind.

Zwei Flaggen schmücken heute die Stadt Jerusalem, die ägyptische und die israelische. Herr Präsident, wir haben es zusammen miterlebt, wie unsere kleinen Kinder beide Fahnen schwenkten. Lassen Sie uns einen Friedensvertrag unterzeichnen und einer derartigen Situation sowohl in Jerusalem als auch in Kairo Dauer verleihen. Ich hoffe, es kommt der Tag, an dem ägyptische Kinder israelische und ägyptische Fähnchen in der gleichen Hand halten, an dem Sie, Herr Präsident, Ihren ergebenen Botschafter in Jerusalem haben und wir den unsrigen in Kairo, so dass wir eventuelle Meinungsverschiedenheiten, wie es unter zivilisierten Völkern möglich ist, durch unsere bevollmächtigten Gesandten aus der Welt schaffen können.

Wir schlagen vor, wirtschaftlich für die Entwicklung unserer Länder zusammenzuarbeiten. Gott hat im Nahen Osten Böden von phantastischer Fruchtbarkeit geschaffen, wahre Oasen in der Wüste. Doch gibt es hier auch Wüstenstriche, die in fruchtbares Land verwandelt werden können. Lassen Sie uns zur Bewältigung dieser Aufgaben zusammenarbeiten, unsere Länder durch gemeinsame Bemühungen weiterbringen und der Armut, dem Hunger und der Obdachlosigkeit ein Ende setzen. Lassen Sie uns unsere Länder auf die Stufe entwickelter Industriestaaten heben, damit sie nicht länger den Namen »Entwicklungsländer« verdienen.

Mit allem gebührenden Respekt möchte ich mich an dieser Stelle den Worten Seiner Majestät, des Königs von Marokko, anschließen, der öffentlich erklärt hat, dass die Kombination von arabischem und jüdischem Genius den Nahen Osten nach Einzug des Friedens in ein Paradies auf Erden verwandeln könne.

Lassen Sie uns unsere Länder dem freien Verkehr öffnen, so dass Sie zu uns und wir zu Ihnen kommen können.

Herr Vorsitzender, ich bin bereit, hier heute zu verkünden, dass unser Land den ägyptischen Bürgern offensteht und füge dieser Erklärung keine Einschränkung bei. Meiner Meinung nach sollte es richtig und zweckmässig sein, wenn es diesbezüglich eine gemeinsame Verlautbarung gäbe, und zwar zu dem Zeitpunkt, an dem in unseren Strassen ägyptische Fahnen wehen und eine wichtige ägyptische Delegation in unserem Lande und unserer Hauptstadt weilt. Mögen die Besucher in Scharen kommen. Unsere Grenzen werden ihnen offenstehen. Das gleiche würden wir gerne im Süden, Norden und Osten erleben.

Ich wiederhole daher meine Einladung an den Präsidenten von Syrien, Ihr Beispiel, Herr Präsident, nachzuahmen und zu Verhandlungen über den Abschluss eines Friedensvertrages zwischen Israel und Syrien in unser Land zu kommen. Ich sehe keinen Grund für die Landes- trauer, die jenseits unserer Nordgrenze verhängt wurde. Im Gegenteil, über Besuche, Kontakte und Diskussionen dieser Art sollte man sich freuen, und alle Völker sollten mit gehobener Stimmung darauf reagieren.

Ich lade auch König Hussein ein, zu uns zu kommen und die zwischen uns bestehenden Probleme zu besprechen. Auch die wirklichen Vertreter der palästinensischen Araber lade ich ein, dass sie zu uns kommen und wir miteinander über die gemeinsame Zukunft, Garantien für menschliche Freiheit und soziale Gerechtigkeit, über Frieden und gegenseitige Achtung reden.

Wer uns in seine Hauptstadt einlädt, dessen Einladung werden wir Folge leisten. Falls man uns auffordert, die Verhandlungen in Damaskus, Amman oder Beirut aufzunehmen, werden wir uns in diese Hauptstädte begeben. Es liegt uns fern, Spaltungen herbeizuwünschen. Wir suchen einen echten Frieden mit unseren Nachbarn, der seinen Ausdruck in Friedensverträgen finden soll, wie ich sie bereits erörtert habe.

Herr Vorsitzender, es ist heute meine Pflicht, unseren Gästen und allen Völkern, die auf uns schauen und unseren Worten lauschen, etwas über jene Bande zu sagen, die unser Volk mit diesem Lande verknüpfen. Der Präsident erwähnte die Balfour-Erklärung. Nein, wir haben uns nicht fremden Landes bemächtigt, sondern sind in unsere Heimat zurückgekehrt. Das Verhältnis zwischen unserem Volk und diesem Land ist ewiger Natur. Es geht bis auf die Anfänge der Geschichte zurück und ist niemals abgerissen. In diesem Land haben wir unsere Kultur begründet; hier haben unsere Propheten die heiligen Worte gesprochen, die Sie heute zitierten; hier warfen sich die Könige von Judah und Israel in den Staub; hier wurden wir zu einem Volk und hier gründeten wir unser Königreich.

Wir haben unser Land nach der gewaltsamen Vertreibung auch nicht einen einzigen Tag vergessen, selbst wenn wir uns fern von ihm befanden. Wir beteten für dieses Land, wir sehnten uns nach ihm, und wir haben seit dem Tag, an dem die folgenden Worte gesprochen wurden, immer fest an unsere Rückkehr geglaubt:

»Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumer. Dann wird unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Ruhmens sein.«

Dieser Psalm hat alle unsere Verbannten auf ihrem Leidensweg begleitet und diente ihnen als Tröstung und Verheissung der Rückkehr nach Zion.

Dieses Recht ist anerkannt worden. Die Balfour-Erklärung wurde dem Mandat einverleibt, das von den Völkern der Welt, einschliesslich der Vereinigten Staaten,

anerkannt wurde. In der Präambel zu diesem massgeblichen internationalen Dokument heisst es:

»... die Anerkennung der historischen Bande des jüdischen Volkes mit Palästina (hebräisch: Erez Israel) und der Gründe für den Wiederaufbau seiner Heimstätte in diesem Land (d. h. in Erez Israel) ...«

1919 wurde dieses Recht auch vom Wortführer des arabischen Volkes anerkannt. In dem am 3. Januar 1917 von Emir Feisal und Chaim Weizmann unterzeichneten Abkommen heisst es:

»Eingedenk der rassischen Verwandtschaft und uralten Bande zwischen den Arabern und dem jüdischen Volk und in Anbetracht der Tatsache, dass der beste Weg zur Erfüllung ihrer nationalen Bestrebungen die bestmögliche Zusammenarbeit bei der Entwicklung des arabischen Staates und Palästinas ist ...«

Hierauf folgen die Paragraphen über die Zusammenarbeit zwischen dem arabischen Staat und Erez Israel. Das ist unser Recht. Und es ist Wahrheit, dass wir davon Gebrauch machen.

Welches Schicksal war uns nach dem Verlust unserer Heimat beschieden? Herr Präsident, ich habe Sie heute morgen nach Yad Vashem begleitet. Mit eigenen Augen haben Sie gesehen, was das Schicksal unseres Volkes nach dem Verlust seiner Heimat war. Das alles erscheint so unglaublich. Wir waren uns darüber einig, Herr Präsident, dass niemand, der die Dinge, die in Yad Vashem gezeigt werden, nicht selbst gesehen hat, je verstehen kann, was unserem Volk, seiner Heimat beraubt, zugestossen ist. Zusammen lasen wir ein Dokument vom 30. Januar 1939, in dem das Wort »Vernichtung« vorkommt: »Wenn der Krieg ausbricht, wird die jüdische Rasse in Europa vernichtet werden.« Auch damals sagte man uns, wir sollten solchen Worten keine Beachtung schenken. Und die ganze Welt hat es wahrgenommen; aber niemand kam uns zu Hilfe, weder in den neun Monaten, die auf jene Ankündigung folgten – eine Erklärung, wie man sie nicht vernommen hat, seit Gott den Menschen und dieser den Satan schuf –, noch in den anschliessenden sechs Jahren, in denen Millionen unseres Volkes, darunter anderthalb Millionen kleiner jüdischer Kinder, auf jede nur mögliche Weise hingeschlachtet wurden.

Niemand kam uns zu Hilfe, nicht aus dem Osten und nicht aus dem Westen. Darum haben wir, die Generation der Massenvernichtung und Wiederauferstehung, den heiligen Eid geschworen: Nie wieder dürfen wir unser Volk einer solchen Gefahr aussetzen! Nie wieder dürfen unsere Frauen und Kinder, zu deren Schutz wir auch, wenn notwendig, unser Leben einsetzen, dem mörderischen Feuer feindlicher Geschosse ausgesetzt sein!

Und wir haben noch mehr lernen müssen: Es ist unsere Pflicht und die Pflicht aller kommenden Generationen, daran zu denken, dass gewisse Dinge, die über unser Volk gesagt werden, sehr ernst zu nehmen sind. Um der Zukunft unseres Volkes willen dürfen wir uns nichts auf der Welt einen »wohlmeinenden« Rat annehmen, der uns dazu verleiten soll, solchen Worten keine Bedeutung beizumessen.

Präsident Sadat weiss und wusste es, bevor er nach Jerusalem kam, dass unsere Ansichten über permanente Grenzen zwischen uns und unseren Nachbarn von den seinigen abweichen. Trotzdem appelliere ich an den ägyptischen Präsidenten und an alle unsere Nachbarn: Nehmen Sie kein Thema von den Verhandlungen aus!

Im Namen der überwältigenden Mehrheit dieses Parlaments erkläre ich, dass über alle Fragen verhandelt werden kann. Wer behauptet, es gebe in den Beziehungen zwischen dem arabischen Volk oder den arabischen Staaten der Region und dem Staate Israel Probleme, die nicht auf den Verhandlungstisch gehörten, übernimmt eine furchtbare Verantwortung. Es kann über alles verhandelt werden. Keine der Parteien darf sich diesem Grundsatz widersetzen, und niemand darf Vorbedingungen stellen. Wir werden die Verhandlungen in gegenseitiger Achtung führen.

Wenn es Meinungsverschiedenheiten zwischen uns gibt, ist das nichts Ungewöhnliches. Wer die Geschichte der Kriege studiert hat und sich in den Annalen der Friedensverträge auskennt, weiss, dass Meinungsverschiedenheiten zwischen den betroffenen Parteien am Anfang sämtlicher Friedensverträge gestanden haben und dass es ihnen im Laufe der Verhandlungen gelang, Lösungen auszuarbeiten, die schliesslich die Unterzeichnung von Friedensverträgen ermöglichten. Wir schlagen vor, den gleichen Weg zu beschreiten.

Wir werden die Verhandlungen als gleichberechtigte Partner führen. Es gibt weder Sieger noch Unterlegene. Alle Völker der Region sind gleich, und unsere Beziehungen werden im Zeichen gegenseitiger Achtung stehen. In diesem Geiste der Offenherzigkeit, der Bereitschaft, den anderen anzuhören und Tatsachen und logische Erklärungen zu berücksichtigen – ohne doch auf den berechtigten Versuch zu verzichten, den Verhandlungspartner zu überzeugen –, wollen wir meinem Vorschlag gemäss die Verhandlungen eröffnen und beharrlich bis zur Unterzeichnung eines Friedensvertrages führen.

Wir sind nicht nur bereit, uns mit Delegierten Ägyptens, Jordaniens, Syriens und, falls erwünscht, des Libanon auf einer Friedenskonferenz in Genf zusammenzusetzen. Wir haben vorgeschlagen, dass die Genfer Konferenz auf der Grundlage der Resolution 242 und 338 des Sicherheitsrates wieder aufgenommen werde. Sollten allerdings vor Einberufung der Genfer Konferenz zwischen uns Probleme auftauchen, werden wir sie heute und morgen klären. Und wenn der Präsident Ägyptens an der Fortsetzung unserer Gespräche in Kairo interessiert ist, um so besser! Wir haben auch nichts gegen einen Treffpunkt auf neutralem Boden; es ist überall möglich. Jedenfalls sollten wir uns bemühen, noch vor Zusammentreten der Genfer Konferenz die Probleme herauszuarbeiten, die einer Klärung bedürfen, und zwar mit offenen Augen und der Bereitschaft, alle Vorschläge anzuhören.

Erlauben Sie mir, ein Wort über Jerusalem zu sagen. Herr Präsident, heute haben Sie an einer heiligen Stätte des Islam gebetet und sind von dort bis zur Grabeskirche gegangen. Sie waren Zeuge einer Tatsache, die den von überall herbeiströmenden Besuchern bekannt ist: Die heiligen Stätten aller Religionen sind ihren Gläubigen seit der Wiedervereinigung unserer Stadt absolut frei und ungehindert zugänglich. Neunzehn Jahre war dies nicht der Fall gewesen. Dies ist erst seit rund elf Jahren wieder so, und wir können den Mohammedanern und Christen der ganzen Welt versichern, dass die heiligen Stätten aller Konfessionen den Gläubigen auf immer zugänglich sein werden. Dieses Recht werden wir verteidigen, denn es entspricht unseren Überzeugungen und dem Glauben an die Gleichberechtigung aller Menschen und Bürger, ohne Unterschied des Religionsbekenntnisses.

Herr Vorsitzender, dies ist ein besonderer Tag für unser Parlament. Und er wird in den Annalen unserer Nation und in der Geschichte des ägyptischen Volkes zweifellos

noch viele Jahre fortleben – vielleicht sogar auch in der Geschichte der Menschheit.

Werte Abgeordnete der Knesset, mit Ihrer Erlaubnis möchte ich flehen, dass uns der Gott unserer gemeinsamen Vorfahren jene Weisheit des Herzens schenken möge, die erforderlich ist, wenn Schwierigkeiten und Hindernisse überwunden, Verleumdungen und falsche Anschuldigungen ausgeräumt werden müssen. Mögen wir mit Hilfe des Allmächtigen den langersehten Tag erleben, um den wir alle beten – den Tag des Friedens.

Der Psalmist Israels meinte: »Gerechtigkeit und Friede haben sich geküsst«; und der Prophet Sacharja spricht: »Liebe die Wahrheit und den Frieden.«

C Rede von Simon Peres, des Vorsitzenden der Arbeiterpartei, Israels grösste Oppositionspartei

Herr Vorsitzender, Herr Präsident der Arabischen Republik Ägypten, Herr Präsident des Staates Israel, Abgeordnete der Knesset,

Ich spreche heute nicht im Namen der Opposition, sondern im Namen dessen, was unser Volk eint – denn für ein Volk gibt es keine Opposition, wenn es um den Frieden geht. Selbst wenn unsere Meinungen über die Art und Weise der Friedensregelung, die sowohl möglich als auch wünschenswert ist, auseinandergehen, sind wir uns doch alle über die dringende Notwendigkeit einer Friedensregelung einig.

Wie Sie, Herr Präsident, sicherlich bei all Ihren Kontakten gespürt haben, ist sich unser Volk einig in seinem Wunsch, dass es endlich zu einem tatsächlichen, allgemeinen, wahren Frieden kommen möge. Und wir sind uns auch darin einig, dass wir Sie in Jerusalem willkommen heissen, in der Stadt des Glaubens und des Friedens, der Stadt der Hoffnung und des Gebets.

Wir sehen in der Tatsache, dass Sie hierher gekommen sind, eine Neuerung und betrachten sie als den Schritt eines weitsichtigen Führers. Wir sehen, wie das Staatsoberhaupt Ägyptens, Repräsentant einer langen und ruhmreichen Geschichte, den Arabern einen neuen Weg weist, und vor allem betrachten wir Ihren Schritt als eine Tat, die nicht fruchtlos bleiben darf.

Sie haben grossen Mut gezeigt, als Sie das Risiko auf sich nahmen, mit alten Gepflogenheiten und starren Regeln zu brechen und einen neuen Weg einzuschlagen, den Sie ganz alleine beschreiten. Auch im Krieg nimmt man Risiken auf sich, doch die Aussichten sind in jedem Fall düster. Mag es im Krieg auch die Sieger geben – sie zahlen ebenfalls einen furchtbaren Preis. Der Friede hingegen fordert keine Opfer an Menschenleben, auch wenn der Mut, der für den Frieden notwendig ist, zu Verlusten führen kann.

Ihr Kommen ist das Symbol eines solchen Neubeginns. Ich versichere Ihnen, dass wir alle versuchen werden, uns von vorgefassten Meinungen freizumachen und die Dinge in einem neuen Licht zu betrachten. Wir werden jede Massnahme unterstützen, die die israelische Regierung im Interesse des Friedens ergreifen wird, und wir werden auch weiterhin alles tun, was in unseren Kräften steht, damit sich Ihr Besuch als voller Erfolg für unsere Völker und für den Frieden erweisen möge.

Herr Präsident, ich habe Ihnen sehr aufmerksam zugehört. Ich kann Ihren Worten nicht zustimmen, weder mit Hinsicht auf den Frieden – wir verstehen darunter etwas anderes – noch bezüglich der Bedingungen für eine

Regelung. Alle Verhandlungen beginnen jedoch mit Meinungsverschiedenheiten. Wir werden Sie anhören, und Sie werden uns anhören. Es ist möglich, Kompromisse zu erzielen, die zwischen unseren verschiedenen Einstellungen liegen, oder einen dritten Weg zu finden, an den bisher niemand gedacht hat. Aus diesem Grunde messen wir den Reden vor diesem Forum eine so grosse Bedeutung bei.

Sie stehen hier also auf der Tribüne unserer Knesset neben dem israelischen Premierminister und vor den gewählten Vertretern der jüdischen, moslemischen, christlichen und drusischen Bevölkerung unseres Staates, während uns viele Millionen Menschen beobachten, die jede Minute Ihres Besuches miterleben. Und wir spüren, dass sich hier eine atemberaubende Gelegenheit von historischer Tragweite bietet.

Millionen von Augen schauen auf uns, und es vereinigen sich wie in einem Brennpunkt mehrere tausend Jahre ägyptischer und jüdischer Geschichte auf dieser Tribüne. Wir können jeder auf eine Geschichte zurückblicken, die zu den ältesten Werdegängen der Menschheit gehört, auf historische Epochen, in denen es Konfrontationen und Zusammenarbeit gegeben hat, auf Epochen, denen das Leid seinen Stempel aufdrückte, sowie auf Zeiten der Hoffnung. Von den Spitzen der Pyramiden, der berühmtesten Bauwerke der Menschheit, und aus den Blättern der Bibel, der uralten literarischen Schöpfung des Menschen, ergeht die Frage an uns: Werden wir genügend Weisheit besitzen, um uns zu den wahren Tugenden zu erheben und uns selbst von den Leiden des Krieges freizumachen, damit die Zeit des Friedens anbrechen möge – ebenso wie wir uns vom Joch der Sklaverei befreit haben?

Uns verbindet nicht nur eine ferne Vergangenheit, sondern auch eine verheissungsvolle Zukunft. In diesem Moment sind die Augen von Millionen ägyptischer, syrischer, jordanischer, palästinensischer und jüdischer Mütter auf diese Tribüne gerichtet, in der Hoffnung, dass wir ihnen die Botschaft verkünden – ihnen und ihren Söhnen: Nie wieder Krieg, nie wieder Drohungen, Trauer um die Gefallenen, Zerstörung und Flüchtlinge! Sie alle hoffen, dass es der Jugend unserer Völker von nun an vergönnt sein möge, frei von Furcht, Hass und verhängnisvollen Überraschungen heranzuwachsen. Alle erwarten sie die frohe Botschaft, dass die Feindschaft nunmehr durch Weisheit besiegt wurde und politische Einsicht sich gegen militärische Doktrinen durchgesetzt hat.

Allein die Tatsache, dass Sie zu uns gekommen sind, hat einen Teil des Problems gelöst. Wir sind zusammengekommen, wir sprechen miteinander, und selbst wenn wir unsere Meinungsverschiedenheiten nicht beilegen können, hat Ihr Kommen Möglichkeiten geschaffen, die es vorher nicht gab. Und wenn es uns gelingen wird, den Fragen des Friedens nur einen Teil jener Anstrengungen zu widmen, die wir bis jetzt für militärische Zwecke unternommen haben, dann wird Ihr Besuch in der Erinnerung aller fortleben als jener Wendepunkt, auf den wir gewartet haben.

Abgeordnete der Knesset, dreissig Jahre lang haben wir diesem Moment, diesem Besuch entgegengesehen. Wir waren immer überzeugt, dass eine direkte Zusammenkunft zwischen den führenden Persönlichkeiten unserer Völker die Voraussetzungen für fruchtbare Gespräche schaffen und den Antrieb zu einem Friedensschluss darstellen würde, – zu Frieden, Herr Präsident, nicht nur zwischen den Führern unserer Völker, sondern zwischen

Vertretern sämtlicher Kreise: zwischen Politikern, Dichtern, Arbeitern, Akademikern, zwischen Kindern und Erwachsenen, in Wort und Schrift.

Der Premierminister hat schon davon gesprochen, und alle seine Vorgänger waren ebenfalls dafür eingetreten.

So sagte David Ben-Gurion:

»Es gibt keinen Konflikt zwischen uns und dem ägyptischen Volk; wir wollen nicht, dass die Anarchie in unseren Beziehungen zu Ägypten andauert und sind zu Verhandlungen über einen dauerhaften Frieden, Zusammenarbeit und gutnachbarliche Beziehungen bereit, vorausgesetzt, dass wir sie ohne Vorbedingungen und ohne Druck von irgendwelcher Seite aufnehmen können.«

Sharett und Eshkol sprachen wiederholt die Hoffnung aus, dass es möglich sein werde,

»... die ruhmvollen Tage zu erneuern, in denen Juden und Araber gemeinsam ihren Beitrag zur menschlichen Zivilisation leisteten.«

Und Frau Meir – der noch viele Jahre in unserer Mitte vergönnt sein mögen – sagte:

»Ich wende mich an den ägyptischen Präsidenten als den Präsidenten eines grossen Volkes, mit dem Vorschlag, als gleichberechtigte Verhandlungspartner zusammenzukommen und gemeinsam die grössten Anstrengungen zur Lösung aller zwischen uns bestehenden Probleme zu unternehmen.«

Und Jitzchak Rabin gab bekannt:

»Ich erkläre meine Bereitschaft, mich jederzeit und an jedem Ort mit jedem arabischen Staatsoberhaupt zu Friedensverhandlungen zu treffen.«

Seit 1973 haben wir Lösungen gefunden, an die zuvor niemand gedacht hatte. Mit Vermittlung unserer amerikanischen Freunde gaben wir, wie Sie erwähnten, unsere Zustimmung zur Unterzeichnung von zwei Abkommen: dem Zwischenabkommen von 1947¹ und dem Abkommen von 1975.² Beide sind damals kritisiert worden. Man führte an, dass Israel reale Zugeständnisse gemacht habe, indem es sich aus Gebieten zurückzog, die ihm lebenswichtig erschienen; wogegen Ägypten und Syrien politische Zugeständnisse machten: die Zusicherung, die Ruhe in diesen Gebieten zu wahren und bestimmte Bezirke wieder aufzubauen, sich also nur unklar verpflichteten, auf einen Frieden hinzuwirken.

Wir hätten uns nicht entschlossen, diese Abkommen zu unterzeichnen, wenn wir nicht wirklich überzeugt gewesen wären, dass der ägyptische Präsident und das ägyptische Volk im Grunde nach Frieden strebten.

Der Friede ist nur möglich, wenn den Verhandlungsbemühungen eine echte Chance gegeben wird. Auch gehört Geduld dazu – was wir nicht vergessen sollten. Wir müssen auf die Erwartungen zahlreicher Bürger in unseren beiden Ländern reagieren. Wir müssen in gewisser Hinsicht Kompromisse machen, sowohl was den Preis für die Sicherheit als auch was Kriegsgefahr anbelangt, und zwar um der Würde des Menschen willen und im Namen des gesellschaftlichen Fortschritts, zwecks Entwicklung der Landwirtschaft und Ausbau der Industrie, im Interesse des wirtschaftlichen Fortschritts und zur Hebung des Lebensstandards aller unserer Bürger.

Ebenso wie Sie, haben wir den Vorschlägen der USA, die im Pendelflugzeug hin- und hertransportiert wurden, den Vorzug vor einer drohenden Einmischung der Sowjetunion gegeben; letztere hätte die Möglichkeit

gehabt, einen Beitrag zum Frieden zu leisten, doch entschied sie sich, den Krieg zu schüren.

Ihr Hiersein hat dazu geführt, dass Prozeduren und Diskussionsmethoden von gestern schon heute unzulänglich und überholt erscheinen. Und die Versicherung, dass über alles verhandelt werden kann, verleiht Ihrem Besuch eine gewaltige und unmittelbare Bedeutung. Unsere Bereitschaft, in gutem Glauben über Ihre Vorschläge zu diskutieren, rückt die Aussicht auf passende Lösungen in greifbare Nähe. Jeder von uns wird seine Ansichten bekanntgeben, und gemeinsam werden wir nach einem fairen Kompromiss suchen.

Ich spreche im Namen der israelischen Arbeiterbewegung, einer Bewegung, die seit ihren Anfängen niemals aufgehört hat, an den Frieden und an gute menschliche Beziehungen zwischen den israelischen Arbeitnehmern und den Völkern der Nachbarländer zu glauben. Ich bin überzeugt, dass die sozialistischen Bewegungen in der Welt, darunter sicherlich auch die Sozialistische Union Ägyptens, nicht nur die freien Berufe und die Oberschicht vertreten, sondern auch tiefe Wurzeln im Volke haben und daran glauben, dass das Wohl des Arbeiters nur durch ein hohes moralisches Niveau der ihn umgebenden Gesellschaft garantiert werden kann. Handelt es sich dabei doch nicht nur um nationale Bewegungen, sondern um Bewegungen mit universalen Anschauungsweisen. Sie sind die Pioniere eines humanen und demokratischen Sozialismus, der seine höchste Aufgabe darin sieht, den Menschen von der Gewaltherrschaft, von Ausbeutung und Diskriminierung zu befreien und die Völker aus den Fesseln der Abhängigkeit und des Hasses zu lösen. Alle Anstrengungen müssen auf folgende Ziele ausgerichtet sein: Schutz der Menschenwürde, eine gerechte Gesellschaft und Weltfriede.

In aller Offenheit und ohne Umschweife müssen wir uns gegenseitig von dieser Tribüne aus sagen, welche praktischen Massnahmen notwendig sind, um einen Frieden herbeizuführen. Jeder von uns muss frei seine Meinung äussern, ohne dass irgendwelche Methoden oder Mittel ausgeklammert würden, die uns unserem Ziel näherbringen könnten. Man könnte beschliessen, Schritt für Schritt vorzugehen, entweder zuerst mit einem oder gleichzeitig mit mehreren Ländern zu verhandeln oder aber eine allumfassende Regelung direkt anzustreben. Jedenfalls muss das Ziel ein dauerhafter und totaler Friede mit allen sein. Es muss dazu der Austausch von Botschaftern gehören, denn volle diplomatische und wirtschaftliche Beziehungen, wie sie unter benachbarten Völkern üblich sind, müssen aufgenommen werden.

Ein solcher Friede muss auf direkten Beziehungen zwischen den arabischen Völkern und dem jüdischen Volk beruhen, ohne die Einmischung fremder Vermittler und ohne importierte Scheidewände. Wir müssen gute nachbarliche Beziehungen pflegen, wie sie zwischen den Völkern Europas bestehen. Die skandinavischen Völker zum Beispiel waren lange entzweit und haben heute einen hohen Grad von Zusammenarbeit erreicht, ohne dass jedes Land auf seine Identität verzichtet hätte.

Herr Präsident, jedes Volk wird seine eigenen Rechte festlegen. Es wird jedem freistehen, seine Identität zum Ausdruck zu bringen, d. h. zu seinem Gott zu beten, seine Kinder im Geiste der eigenen Traditionen zu erziehen, frei seine Meinung zu äussern, seine Freizügigkeit zu geniessen, die Grundsätze der Gleichberechtigung hochzuhalten und die Unterschiede im Charakter der Völker zu respektieren. Und niemand darf Gleichheit in ein Privileg verwandeln und Unterschiede durch Gewaltanwendung aufheben.

¹ S. in FR XXV/1973, S. 73 f.

² S. in FR XXVI/1974, S. 35 ff.

Wir können uns der Tatsache nicht entziehen, dass sich der Friede – im Gegensatz zum Krieg, der ja einseitigen Entschlüssen entspringt – auf einen beiderseitigen Kompromiss stützen muss. Wir werden für einen echten und ehrenhaften Kompromiss eintreten und von keiner Partei verlangen, dass sie die Mittel zu ihrer Selbstverteidigung aus den Händen gibt.

Wir haben bekanntgegeben, dass wir zu territorialen Kompromissen mit jedem arabischen Staat bereit sind, so lange solche Kompromisse nicht unsere Sicherheit gefährden – ebenso wie unsere Nachbarn einer Bedrohung ihrer Sicherheit nicht zustimmen würden. Dabei ist klar: je mehr sich ein wahrer Friede herauskristallisiert, desto weniger werden konkrete Sicherheitserwägungen eine Rolle spielen müssen. Wir alle werden gleichermaßen an dem Frieden teilhaben, wodurch die Sicherheit jedes einzelnen von uns garantiert wird. Das ist wichtig, denn wir wollen nicht, dass sich fremde Völker in unserer Region einmischen. Wir haben derartige Truppen in schweren Zeiten abgelehnt, und wir möchten sie somit nicht zu einer Zeit hier sehen, in der sich die Friedenschancen gebessert haben.

Der Friede muss anerkannte und dauerhafte Grenzen schaffen. Er muss ausserdem die Lösung des Flüchtlingsproblems mit sich bringen – und Flüchtlinge gibt es auf beiden Seiten. Ungefähr ein Drittel der israelischen Bevölkerung ist aus arabischen Ländern eingewandert. Sie sind keine Flüchtlinge, sondern in jeder Beziehung Bürger unseres Staates. Etwa die Hälfte der Palästinenser lebt im Raum zwischen dem Jordan und der Mittelmeerküste. Die meisten von ihnen sind Bürger, einige sind Flüchtlinge. Durch gemeinsame Anstrengungen können wir ihnen allen zu einem neuen Lebensstandard und einem neuen Dasein verhelfen, in dem es keine Flüchtlinge und keinen Flüchtlingsstatus mehr gibt und alle Bürger in jeder Beziehung ein normales Leben führen.

Wir sind bereit, dem Frieden durch Regelungen aller Art näherzukommen, sei es mit jedem Staat für sich oder gleichzeitig mit allen Nachbarländern. Wir anerkennen, dass Ägypten in der arabischen Welt und in der gesamten Region eine führende Stellung behauptet. Der Friede soll sich schliesslich auf eine progressive Union der Staaten dieser Region stützen und darf sich nicht etwa wie ein Keil auswirken, der sie voneinander trennt. An die Stelle von Bündnissen, die nur Feindschaft erzeugt haben, sollte eine neue Art von Eintracht treten, in der die Saat des Friedens aufgehen wird.

Herr Präsident, es liegt ja ganz offensichtlich keine Rechtfertigung und auch nicht der geringste Anlass für irgendeinen Konflikt zwischen uns und Ägypten vor. Wir sind überzeugt, dass es in unserer Macht steht, offene Probleme und strittige Fragen – oder doch scheinbar strittige Fragen – in einem angemessenen Zeitraum zu lösen. Die Feindschaft zwischen uns war ein lang andauernder Irrtum; eine Regelung ist jetzt in greifbare Nähe gerückt.

Auch jeder Konflikt zwischen uns und Jordanien ist unbegründet. Zwar wissen wir, was jordanische Granaten sind, doch wir haben auch die »Offenen Brücken« erlebt. Wir bedauern jene Granaten, sind jedoch gewiss, dass der Weg zu einem dauerhaften Frieden unfallfrei über die offenen Brücken führen kann.

Wir sind zu Verhandlungen über einen permanenten Frieden mit Syrien bereit. Auch ist es möglich, zu einer baldigen Friedensregelung mit dem Libanon zu gelangen. Wir leugnen nicht das Bestehen einer palästinensischen Identität. Jedes Volk kann sich selbst für seine Identität

entscheiden, ohne dafür die Zustimmung irgendeines anderen Volkes zu benötigen. Doch welchem Ausdruck die palästinensische Identität auch annehmen mag, sie darf nicht die Sicherheit Israels gefährden – und ich möchte hinzufügen, obwohl dies ja nicht meine Sache ist: auch nicht die Sicherheit Jordaniens. Die Welt hat es bereits erlebt, dass aufgeklärte Völker das Problem verschiedener Identitäten gelöst haben, die beieinander wohnen, ihre benachbarten Äcker pflügen, in friedlicher Koexistenz, ohne Bitterkeit, und ihrer jeweiligen politischen Führung die Verantwortung für ihre Angelegenheiten innerhalb eines stabilen politischen Rahmens anvertrauen.

An Fragen wie diejenigen der heiligen Stätten, wirtschaftliche Bedürfnisse und Sicherheitsprobleme müssen wir mit grösster Aufgeschlossenheit herangehen. Der Zugang zu den heiligen Stätten darf durch keine Grenze versperrt werden. Keine politische Landkarte darf den wirtschaftlichen Austausch stören, ebenso wie Bedürfnisse der Sicherheit nichts mit dem geistigen Erbe jedes unserer Völker zu tun haben dürfen.

Die Friedensverhandlungen können jederzeit an jedem Ort und in jeder Form geführt werden – in Genf, in Kairo oder in Jerusalem. Sie können offen oder geheim sein. Sie können ausschliesslich für die direkt betroffenen Parteien oder unter Hinzuziehung zusätzlicher Teilnehmer stattfinden. Sie können intensiv sein oder langsam und allmählich ausgetragen werden. Nur eins darf nicht passieren: sie dürfen nicht scheitern.

Herr Präsident, wir sind stolz auf das, was wir in Israel erreicht haben. Die Geschichte hat es mit dem ägyptischen Volk gut gemeint, denn es wurde nicht aus seinem Lande vertrieben. Uns hat sie grausam mitgespielt, und unser Schicksal waren Zerstreuung, falsche Anschuldigungen und Massenvernichtung. Wir haben uns durch die Kraft unseres Gebets, die Sehnsucht nach Zion und die Liebe zu Zion lebendig gehalten. Heute sind Sie ein hoher und geschätzter Gast auf dem Boden unserer Erneuerung.

Wir haben in der Tat eine hohe Achtung vor der Umwälzung und Unabhängigkeit, die Sie und Ihre Generation dem ägyptischen Volk und der arabischen Welt gebracht haben.

Wiedergeburt und Erneuerung haben bei uns verborgene Energien zu neuem Leben erweckt, die sich im Laufe der vielen Jahre verflüchtigt hatten. Doch ein grosser Teil dieser Energien wurde auf Spannungen und Feindseligkeiten zwischen unseren beiden Völkern vergeudet. Lassen Sie uns jetzt diesen Teufelskreis durchbrechen und unseren Weg mit vereinten Kräften fortsetzen, auch wenn jeder von uns seinen Zielen, seinem Volk und seinem Traum treu bleibt. Lassen Sie uns zusammenarbeiten und dieses Gebiet gemeinsam in die fruchtbarste Region der Welt verwandeln. Lassen Sie uns grösseren Wohlstand für die Völker dieser Region herbeiführen, als sie ihn je gekannt haben. Wir wollen die Worte Wahrheit werden lassen, die der Prophet Jeremia vor 2500 Jahren sprach:

»Du wirst kein Schwert sehen noch Hunger leiden, denn ich will dir wahren Frieden geben.«

Sie haben die Entfernung von Ismailia nach Lod in weniger als einer Stunde zurückgelegt. Als Sie losflogen, wussten wir nicht, wie sich unser Treffen gestalten würde. Doch jetzt, wo Sie hier sind, könnten wir keine andere Stunde nennen, in der vor den Augen der ganzen Welt eine so grosse Entfernung so auf ein Nichts zusam-

mengeschrumpft und der Abgrund fast verschwunden ist. Es ist eine herrliche Stunde in dem Leben eines jeden von uns. Wir haben das Gefühl, dass es ein grosser Moment ist, aus dem eine Stunde der Wahrheit werden soll. Wir werden auf Dinge, die uns wichtig sind, verzichten müssen, und Sie, Herr Präsident, werden auf Dinge, die Ihnen wichtig sind, verzichten müssen, wenn wir eine gemeinsame Basis finden wollen, auf der der Friede errichtet werden kann.

Die langen, bitteren Jahre der Feindschaft haben uns alle irregeführt. Zwischen Israel und Ägypten gibt es kein

Problem, das nicht durch Friedensverhandlungen beigelegt werden wäre. Wir werden alles Notwendige tun, um zu gewährleisten, dass Ihre Friedensmission – dieses dramatische, wagemutige Unternehmen, auf das wir so lange gewartet haben – am Ende Früchte trägt und dass diese Stunde als ein Augenblick des Neubeginns in die Geschichte eingeht, als ein Augenblick, in dem am Horizont der Friede sichtbar wurde. Möge diese schöne Stunde jetzt für uns alle im Nahen Osten anbrechen. Um des Friedens willen werden wir die Eintracht herstellen, denn der Friede vereint uns alle.

V Die gemeinsame ägyptisch-israelische Erklärung in Ismailia vom 25. Dezember 1977*

Zum Abschluss ihrer zweitägigen Friedensverhandlungen in Ismailia einigten sich der ägyptische Präsident Sadat und der israelische Ministerpräsident Begin auf eine gemeinsame Erklärung, die Sadat zu Beginn einer gemeinsamen Pressekonferenz abgab. Sie hat folgenden Wortlaut:

»Im Namen Gottes. Lassen Sie mich diese Gelegenheit ergreifen, meine Dankbarkeit für Ihre Mühe auszudrücken, dass Sie gekommen sind, um diesem historischen Augenblick hier in Ismailia beizuwohnen.

Wie Sie wissen, herrscht seit meinem Besuch in Israel am 20. November ein neuer Geist in der Region. In Jerusalem und auch hier in Ismailia sind wir übereingekommen, unsere Bemühungen um eine gerechte Lösung fortzusetzen.

Wir sind übereingekommen, das Niveau der Kairoer Konferenz auf Ministerebene anzuheben. Und wie Sie gestern gehört haben, sind wir übereingekommen, zwei

* In: »Allgemeine jüdische Wochenzeitung« (XXXII/52), 30. 12. 1977.

Kommissionen zu bilden, eine politische Kommission und eine militärische Kommission, die von den Aussen- und Verteidigungsministern geleitet werden sollen. Die militärische Kommission wird in Kairo tagen. Die politische Kommission wird in Jerusalem tagen. Die Kommissionen werden im Rahmen der Kairoer Konferenz arbeiten. Das bedeutet, immer wenn sie eine Entscheidung treffen, werden sie dem Plenum darüber berichten.

Bei der Frage des Rückzuges haben wir Fortschritte gemacht. Aber über die Palästinenserfrage, die wir als Kern und Crux des Problems dieser Region ansehen, kamen bei der Diskussion unterschiedliche Positionen heraus: Die ägyptische Position ist, dass auf dem Westufer des Jordan und im Gazastreifen ein palästinensischer Staat errichtet werden soll. Die Position Israels ist, dass die palästinensischen Araber in Judäa, Samaria und im Gazastreifen Selbstverwaltung erhalten sollen. Wir sind übereingekommen, weil wir hierbei unterschiedliche Standpunkte vertreten, diese Thematik in der politischen Kommission der Kairoer Vorkonferenz zu diskutieren.«

VI Friedensvorschlag an Präsident Sadat

Selbstverwaltung für palästinensische Araber — Bewohner Judäas, Samarias und des Bezirks Gaza —, die mit Beginn des Friedens verwirklicht werden soll.

Verlesen von Menachem Begin am 28. Dezember 1977 vor der Knesset

Im folgenden bringen wir den Text des Verhandlungsprogramms, das Premierminister Begin Präsident Sadat unterbreitete.

Vorbemerkung:

Ägypten und der Sinai¹

Es ist auch beabsichtigt, die uneingeschränkte Hoheit Ägyptens über das gesamte Gebiet des Sinai anzuerkennen, obwohl aus eben diesem Gebiet wiederholt Angriffe erfolgten und Israel durchaus berechtigt gewesen wäre, we-

¹ Zum Sinai: »... Dies ist der echte bilaterale Streitpunkt zwischen den beiden Ländern ... Die israelische Ausgangsposition ist seit dem Gipfel in Ismailia bekannt: Aufteilung der Halbinsel in Zonen, militärische Anwesenheit der Ägypter bis zum Abschnitt der Pässe unter Aufsicht der Amerikaner. Vollständige Demilitarisierung eines zweiten Abschnittes bis auf die Höhe von Rafah – Sharm-el-Sheikh, unter Kontrolle der Vereinten Nationen. Aufrechterhaltung der israelischen Siedlungen, die in einer dritten Zone von Militär geschützt sind.

Die Ägypter lehnen diesen Plan natürlich ab und fordern eine vollständige Wiederherstellung ihrer Souveränität über den Sinai. Eine Kluft zwischen den Haltungen? Sie ist nicht so tief, wie man im vornherein denken könnte. Das wesentliche für die israelischen Verhandlungspartner ist, sicherzustellen, dass Ägypten die militärische Option definitiv aufgegeben hat ...«

(In: L'Express Nr. 1384, Paris, 16.–22. 1. 1978.)

niger grosszügig zu sein. Was die Teile des Sinai betrifft, deren Entmilitarisierung vorgeschlagen wurde, und der Gebiete in Grenznähe, in denen UN-Truppen stationiert werden sollen, müssen die Einzelheiten dieser untergeordneten Fragen in Verhandlungen zwischen Israel und Ägypten geklärt werden. Das gleiche gilt auch für die israelischen Siedlungen in der Region, für die Mittel und Wege gefunden werden müssen, um deren Einwohner zu schützen. Wir hoffen, dass diese Verhandlungen bald wieder aufgenommen werden, da man sich ja nur auf direktem Wege über ein Friedensabkommen einigen kann.

All dies ist in dem von der Regierung Israels vorgelegten Friedensplan enthalten, der zusammen mit den von den Verhandlungspartnern bereits angenommenen Resolutionen 242² und 338³ als Grundlage für die oben erwähnten Verhandlungen dienen soll.

Wir halten diese Vorschläge für sehr grosszügig und sind der Meinung, dass kein Grund besteht, direkte Verhandlungen zwischen Israel und Ägypten sowie nach Möglich-

² Resolution 242 vom 22. 11. 1967, vgl. FR XXV/1973, S. 73, besonders Paragraph 1/1/

³ Resolution 238 vom 22. 10. 1973, vgl. a. O.

keit auch Jordanien und den Vertretern der Bewohner von Judäa und Samaria zu verzögern. Weder von Ägypten oder den anderen oben genannten möglichen Verhandlungspartnern wurde jemals ein Alternativplan vorgelegt.

Das Präsident Sadat von Ministerpräsident Begin unterbreitete Programm:

1. Die Verwaltung durch die Militärregierung in Samaria, Judäa und im Bezirk Gaza wird aufgehoben.
2. In Judäa, Samaria und im Bezirk Gaza wird eine administrative Autonomie der Bewohner von ihnen selbst und für sie selbst eingerichtet.
3. Die Bewohner von Judäa, Samaria und dem Bezirk Gaza werden einen Verwaltungsrat wählen, der aus elf Mitgliedern besteht. Der Verwaltungsrat wird gemäß den hier niedergelegten Grundsätzen fungieren.
4. Jeder Bürger, der das 18. Lebensjahr vollendet hat, wird ohne Ansehen der Staatsbürgerschaft – auch im Falle der Staatenlosigkeit – berechtigt sein, sich an den Wahlen des Verwaltungsrats zu beteiligen.
5. Jeder Bürger, dessen Name auf der Kandidatenliste für den Verwaltungsrat erscheint und der am Tage der Übergabe der Liste mindestens 25 Jahre alt ist, hat

ein Anrecht darauf, in den Verwaltungsrat gewählt zu werden.

6. Der Verwaltungsrat wird auf dem Weg über allgemeine, direkte, persönliche, geheime Wahlen nach dem Grundsatz der Gleichberechtigung gewählt werden.

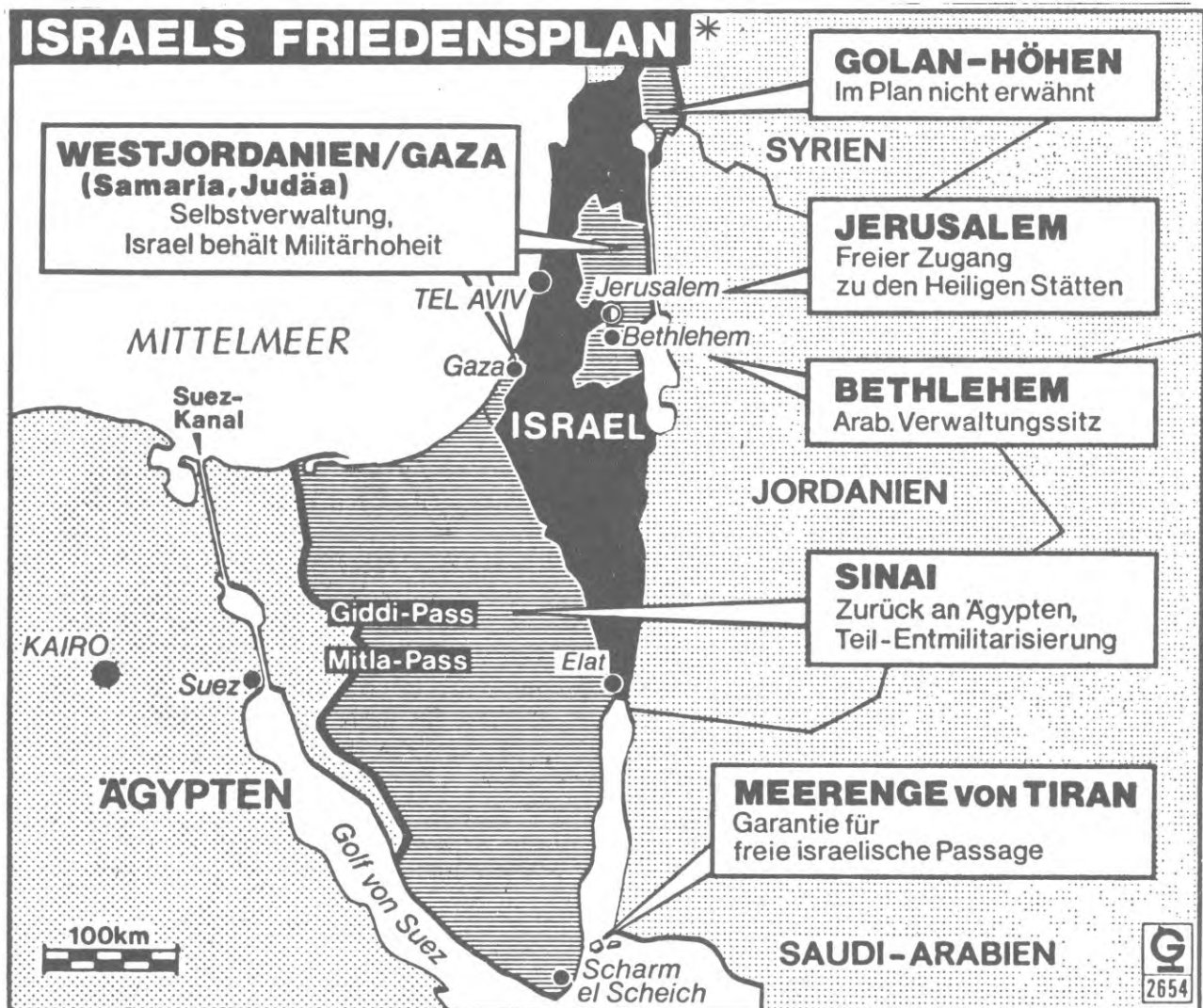
7. Die Amtsperiode des Verwaltungsrats wird vom Tage seiner Wahl an vier Jahre sein.

8. Der Verwaltungsrat wird seinen Sitz in Bethlehem haben.

9. Alle administrativen Fragen, die sich auf die arabischen Bewohner der Gebiete Judäa-Samaria und des Bezirks Gaza beziehen, werden der Leitung und Zuständigkeit des Rats unterstellt sein.

10. Der Verwaltungsrat wird die folgenden Abteilungen unterhalten:

- (a) Erziehungsabteilung;
- (b) Abteilung für Religionsangelegenheiten;
- (c) Finanzabteilung;
- (d) Abteilung für Transport;
- (e) Abteilung für das Bauwesen;
- (f) Abteilung für Industrie, Handel und Tourismus;
- (g) Abteilung für Landwirtschaft;
- (h) Abteilung für das Gesundheitswesen;



* Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Globus Verlags, Hamburg. Entnommen aus »politik und zeitgeschichte. beilage zur wochenzeitung das parlament«, B 18/78, Bonn, 6. 5. 1978, hg. von d. Bundeszentrale für politische Bildung. Das reichhaltige Heft enthält eine Fülle von Material mit folgenden Beiträgen: Erich Röper: Rechtsfragen bei der Entstehung Israels, S. 3–21; Rosemarie Wehling: Der Nahost-Konflikt in der politischen Bildung, S. 23–52; Michael Wolffsohn: Israel und der Nahost-Konflikt. Eine einführende Bibliographie, S. 53–69.

- (i) Abteilung für Arbeits- und Sozialfragen;
- (j) Abteilung für die Rehabilitierung von Flüchtlingen;
- (k) Abteilung für die Verwaltung des Rechtswesens und die Überwachung der einheimischen Polizeieinheiten; – und der Verwaltungsrat wird die Verfügungen bezüglich der Tätigkeit dieser Abteilungen bekanntgeben.
- 11. Sicherheit und öffentliche Ordnung in den Gebieten Judäa und Samaria sowie im Bezirk Gaza wird der Verantwortung der israelischen Behörden unterstellt sein.
- 12. Der Verwaltungsrat wird seinen eigenen Vorsitzenden wählen.
- 13. Die erste Sitzung des Verwaltungsrats wird 30 Tage nach Bekanntgabe der Wahlergebnisse stattfinden.
- 14. Bewohner von Judäa und Samaria und des Gaza-Bezirks werden ohne Unterschied der Staatsbürgerschaft – und auch im Falle der Staatenlosigkeit – die freie Wahl zwischen der israelischen oder der jordanischen Staatsbürgerschaft haben.
- 15. Ein Bewohner der Gebiete Judäa und Samaria oder des Bezirks Gaza, der um die israelische Staatsbürgerschaft ersucht, wird diese gemäss dem Staatsbürgerschaftsgesetz erhalten.
- 16. Bewohner von Judäa, Samaria und dem Bezirk Gaza, die von ihrem Recht auf freie Entscheidung Gebrauch machen und die israelische Staatsbürgerschaft wählen, werden nach dem Wahlgesetz berechtigt sein, sich sowohl als Wähler als auch als Wahlkandidaten an den Wahlen für die Knesset zu beteiligen.
- 17. Bewohner von Judäa, Samaria und dem Bezirk Gaza, die jordanische Staatsbürger sind, werden sich gemäss dem Wahlgesetz jenes Landes an den Parlamentswahlen des Haschemitischen Königreichs Jordanien beteiligen und berechtigt sein, sich ins Parlament wählen zu lassen.
- 18. Fragen, die sich durch die Wahl von Bewohnern Judäas, Samarias und des Gaza-Bezirks ins jordanische Parlament ergeben, werden in Verhandlungen zwischen Israel und Jordanien geklärt werden.
- 19. Man wird ein Komitee von Vertretern Israels, Jordaniens und des Verwaltungsrats ernennen, welches die in Judäa, Samaria und dem Gaza-Bezirk bestehende Gesetzgebung prüfen und festsetzen wird, welche Gesetzgebung weiterhin in Kraft bleibt, welche aufgehoben wird und was die Zuständigkeit des Verwaltungsrats zur Bekannt-

gabe von Verfügungen sein wird. Die Entscheidungen des Komitees werden durch einstimmigen Beschluss angenommen werden.

20. Bewohner Israels werden das Recht haben, in Judäa, Samaria und im Bezirk Gaza Land zu erwerben und sich dort niederzulassen. Arabische Bewohner Judäas, Samarias und des Gaza-Bezirks, die aufgrund der ihnen freigestellten Entscheidung israelische Staatsbürger werden, werden berechtigt sein, in Israel Land zu erwerben und sich dort niederzulassen.

21. Man wird ein Komitee aus Vertretern Israels, Jordaniens und des Verwaltungsrats ernennen, welches Einwanderungsbestimmungen für Judäa, Samaria und den Bezirk Gaza festsetzen wird. Das Komitee wird die Bestimmungen ausarbeiten, nach denen arabischen Flüchtlingen, die ausserhalb Judäas, Samarias und des Bezirks Gaza leben, die Einwanderung in diese Gebiete in annehmbarer Zahl gestattet wird. Die Entscheidungen des Komitees werden durch einstimmigen Beschluss angenommen werden.

22. Bewohnern Israels und Bewohnern Judäas, Samarias und des Bezirks Gaza wird in Israel, Judäa, Samaria und dem Bezirk Gaza Bewegungsfreiheit ebenso wie Freiheit der wirtschaftlichen Betätigung garantiert.

23. Der Verwaltungsrat wird eines seiner Mitglieder zum Vertreter des Rats bei der israelischen Regierung und ein anderes Mitglied zum Vertreter des Rats bei der jordanischen Regierung ernennen, um dort jeweils Fragen von gemeinsamem Interesse zu erörtern.

24. Israel besteht auf seinem Recht und seinem Anspruch auf Souveränität über Judäa, Samaria und den Bezirk Gaza. Im Bewusstsein dessen, dass andere Ansprüche existieren, schlägt es zwecks Übereinkunft und um des Friedens willen vor, dass die Frage der Souveränität über diese Gebiete offenbleibt.

25. Bezüglich der Verwaltung der heiligen Stätten dreier Religionen in Jerusalem wird ein Sondervorschlag ausgearbeitet und eingereicht werden, der den Mitgliedern aller Glaubensrichtungen den Zugang zu den ihnen heiligen Stätten garantiert.

26. Diese Grundsätze werden nach Ablauf von fünf Jahren einer erneuten Prüfung unterzogen [vgl. Nachtrag s. u. S. 159].

(Aus israelischen Presseberichten)

12 Rundschau

1 Juden und Christen auf dem XVII. Deutschen Evangelischen Kirchentag, Berlin (West), 8. bis 12. Juni 1977

Die Losung dieses Kirchentages lautete: *Einer trage des anderen Last* (Galater 6, 2). Der Kirchentag zählte 58 945 Dauerteilnehmer, unter ihnen 1467 Gäste aus dem Ausland und 14 711 Tagesteilnehmer (ohne Kinder und Helfer). Mehr als die Hälfte von ihnen gehörte wieder der jungen Generation an¹.

Auf D. Dr. *Reinhold von Thadden-Trieglaff*, den Gründer – und zuletzt Ehrenpräsident – des Kirchentages, der am 10. 10. 1976 verstorben war, folgte als amtierender Kirchentagspräsident Bundesverfassungsrichter Dr. *Helmut Simon*. Mit im Vorstand des Kirchentagspräsidiums waren Professor Dr. *Kurt Sontheimer* und Dr. *Heinz Zahrt*, Altbischof *Kurt Scharf* und an der Spitze der gastgebenden Kirche nun Dr. *Martin Kruse*, Bischof der evang. Kirche in Berlin-Brandenburg, und der Generalsekretär des Kirchentages Dr. *Hans Hermann Walz*¹.

Im folgenden bringen wir aus dem Programm der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« die am 10. Juni 1977 gehaltene gemeinsame Dialog-Bibelarbeit über »1 Kor 13, 1–13 und Parallelen aus jüdischer Tradition« von Dr. *Pinna Navé-Levinson* / Professor Dr. *Friedrich-Wilhelm Marquardt*² sowie »Einer trage des anderen Last, so werdet ihr die Tora Christi erfüllen. Paulus und das Gesetz« von Professor

Dr. *Peter von der Osten-Sacken*³ und von Dr. *E. L. Ehrlich* »Über die Tora«⁴. Es folgt eine gekürzte Fassung aus dem Beitrag von Landesrabbiner Dr. *N. P. Levinson* »Zur EKD-Studie »Christen und Juden« von 1975: Judentum – jüdisch gesehen«^{5/6}.

¹ Vgl. offizieller Berichtsband des Kirchentages »Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1977«, S. 7 (s. u. S. 154).

² S. u. S. 79 ff. Diese Bibelarbeit wurde uns von den Verfassern zur Verfügung gestellt, vgl. dazu den Dokumentenband S. 7: »... Aus Raumgründen konnten ... nicht alle Bibelarbeiten, unter ihnen ... die jüdische-christliche Dialog-Bibelarbeiten von Edna Brocke / Pfarrer Gerhard Bauer und Dr. Pinna Navé-Levinson / Professor Dr. Friedrich-Wilhelm Marquardt abgedruckt werden ...«

³ S. u. S. 82 ff.

⁴ S. u. S. 86.

⁵ In: Carola Wolff, Kirchentagstaschenbuch S. 167–170 (s. u. S. 88 f.).

⁶ Vgl. den Dialog-Beitrag »Wann wird das christlich-jüdische Gespräch endlich normal?« von Professor Dr. *Rolf Rendtorff* (ibid. S. 622–635). Zu unserem Bedauern kann aus Raumgründen dieser Beitrag hier nicht erscheinen.

I Gemeinsame Bibelarbeit über 1. Korinther 13, 1–13 und Parallelen aus jüdischer Tradition

Dr. Pnina Navè-Levinson, Dozentin für Judaistik
an der Universität und Pädagogischen Hoch-
schule Heidelberg / Dr. Friedrich-Wilhelm
Marquardt, Professor für Neues Testament
an der Freien Universität Berlin*, 10. Juni 1977

Die nachstehende Bibelarbeit wurde im Rahmen der Arbeitsgemein-
schaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag
gehalten. Die Arbeitsgruppenleitung, Helmut Just, Vorsitzender Rich-
ter am Landgericht Mannheim gab einleitend folgenden Hinweis:
»In dieser Arbeitsgemeinschaft ist die Bibelarbeit zwischen Christen
und Juden seit dem Düsseldorfer Kirchentag dialogisch¹, deshalb
wurde hier nicht nur der Text des Neuen Testaments aus 1. Korinther
13, Vers 1–13 über den Lobpreis der Liebe, sondern auch jüdische
Texte aus dem Alten Testament, das ist die hebräische Bibel und aus
der jüdischen Tradition ausgewählt.« (Anm. d. Red. d. FR.)

A 1. Kor. 13, 1–13

- 1 Wenn ich mit Menschen- und mit Engelszungen redete und hätte die
Liebe nicht, so wäre ich ein tönendes Erz oder eine klingende Schelle.
- 2 Und ich prophetisch reden könnte und wüsste alle Geheimnisse und
alle Erkenntnis und hätte allen Glauben, so dass ich Berge versetzen
könnte, und hätte die Liebe nicht, so wäre ich nichts.
- 3 Und wenn ich alle meine Habe den Armen schenkte, und wenn ich
meinen Leib dahingeben würde um Ruhm zu gewinnen und hätte
die Liebe nicht, so würde mir es nichts nützen.
- 4 Die Liebe ist langmütig, ist gütig, die Liebe eifert nicht, Liebe
prahlt nicht, sie bläht sich nicht auf.
- 5 Sie tut nichts Unschickliches, sie sucht nicht das Ihre, sie lässt sich
nicht erbittern, sie rechnet das Böse nicht an.
- 6 Sie freut sich nicht über die Ungerechtigkeit, sie freut sich aber
mit der Wahrheit.
- 7 Sie erträgt alles, sie hofft alles, sie erduldet alles.
- 8 Die Liebe hört niemals auf, während doch das prophetische Reden
aufhören wird, und das Zungenreden aufhören wird, und die Er-
kenntnis aufhören wird.
- 9 Denn unser Wissen ist Stückwerk und unsere Prophetie ist Stück-
werk.
- 10 Wenn aber kommen wird das Vollkommene, so wird das Stück-
werk aufhören.
- 11 Als ich ein Kind war, redete ich wie ein Kind, sang wie ein Kind.
- 12 Als ich ein Mann wurde, tat ich ab, was kindisch war, denn wir
sehen jetzt mittels eines Spiegels in rätselhafter Gestalt, dann aber
von Angesicht zu Angesicht. Jetzt ist meine Erkenntnis Stückwerk,
dann aber werde ich völlig erkennen, wie ich auch völlig erkannt
worden bin.
- 13 Nun aber bleibt Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei. Am grössten
aber unter diesen ist die Liebe.

B Dr. Pnina Navè-Levinson (jüd.) und Prof. Friedrich-Wilhelm Marquardt (evang.)

Marquardt: Da geht uns Christen das Herz auf. Wenn
wir aufgefordert würden, auf einem Bein stehend zu
sagen, was christlich ist, dann würden wir ohne Besinnen
antworten: geliebt sein, von Gottes Liebe ganz umfassen
und getragen sein und lieben dürfen, auch lieben sollen.
Und wenn wir dann gefragt würden: Was ist genau
gemeint mit dem Leben, dann würden wir sagen: Da ist
uns von Christus her ein Geist gegeben, der uns frei und
unabhängig macht von irgendwelchen Anordnungen und
Vorschriften und Gesetzen. Da ist uns ein Geist gegeben,
der uns eine innere Orientierung gibt für das Gute und
für das Wahre und Rechte. Wir sind nicht auf äusseres
Gesetz angewiesen. Sondern im Augenblick, in dem wir

* Der Wortlaut der Bibelarbeit wurde uns freundlicherweise zum
Abdruck von den Verfassern zur Verfügung gestellt.

¹ Vgl. Gemeinsame Bibelarbeit über Ps 73: Edna Brocke / Pfarrer
Gerhard Bauer, in: FR XXV/1973, S. 94 ff., Gemeinsame Bibel-
arbeit über Mt 26, 36–46: Schalom Ben Chorin / Pastor Christoph
Bartels, in: FR XXVII/1975, S. 57 ff.

Gott gegenüberstehen oder wo wir einem Menschen
gegenüberstehen, ist in uns die freie Liebeskraft, und wir
wissen im Moment das Gute und das Richtige zu tun.
»Gott ist ein grosser Backofen von Liebe« (M. Luther),
und das ist das besondere Christliche: die Liebe.

Liebe Brüder und Schwestern, bei der Vorbereitung die-
ser Bibelarbeit ist mir fraglich geworden, ob wir das
unterscheidend Christliche die Liebe nennen können, und
vor allen Dingen, ob wir sagen dürfen, die Liebe ist die
Freiheit vom Gesetz und von dem Gebot, und darin
unterscheiden wir uns möglicherweise auch von den
Juden, als gäbe es bei ihnen die Liebe nicht^{1a}.

Zu unserem Text hinzu müssen wir den Einleitungsvers
lesen, der schon in Kapitel 12 des 1. Korintherbriefes
ganz am Schluss steht, Vers 31 – wer seine Bibel da hat,
möge es lesen, ich lese es vor. Da sagt Paulus – und
damit leitet er das »Hohelied der Liebe« ein: – »Eifert
nach den grösseren Gnadengaben, und ich zeige euch
einen noch weit trefflicheren Weg.« Paulus will der
Gemeinde in Korinth einen Weg weisen. Das hat mich
erinnert an das hebräische Wort »Halacha« und ich habe
Pnina Navè gefragt und möchte sie auch jetzt sofort
fragen: Könnte es sein, dass der Apostel Paulus hier gar
nicht unterscheidend christlich reden will, sondern dass
er den korinthischen Christen nach Art eines rechten
Juden eine Halacha, d. h. eine Wegweisung, geben will?
Könntest du dir das vorstellen, dass dieser christliche
Apostel eine Halacha geben will, und was wäre das?

Navè: Fangen wir doch bei der Liebe an. Du hast ja nun
gefragt, ist denn das so etwas unterscheidend Christli-
ches, wie man es eigentlich immer gelernt hat, ich sage
dann: wie man es leider immer noch lernt, obwohl es
doch völlig verkehrt ist, denn das ist gewiss nichts
Unterscheidendes. Was Paulus hier mit seiner Halacha
macht, ist doch folgendes: Er bindet Liebe an das, worin
die Liebe steht, nämlich an das Bundesverhältnis. Die
Liebe, die ich habe, ist mir doch erst einmal im Bund
gegeben, das ist nun das Christliche, das ist zugleich aber
auch das Jüdische, aber nichts Trennendes, nichts Unter-
scheidendes, nichts Neues und vor allem nichts Besonde-
res, sondern ein Weg. Jetzt sind wir bei dem Weg.
Warum er den Korinthern erst einmal diesen Weg so bei-
bringen musste, dazu müssen wir uns erst einmal diese
Kapiteleinteilung wegdenken, die uns so oft die Bibel,
unsere Bibel und für Sie zusätzlich das Neue Testament,
verbauen. Denn die Verfasser dieser Bibel haben die
Kapiteleinteilung nicht gemacht, genauso wie wir den
ersten Vers vom nächsten Kapitel haben müssten, brau-
chen wir ja auch diese Einleitung. Dann sehen wir in der
Tat die Halacha des Paulus. Was bedeutet das? Halacha
leitet man im allgemeinen ab von halach – gehen: Hala-
cha heisst, wie Juden nach dem Willen Gottes leben wol-
len und sollen. Das heisst, es ist das Jasagen, das volle
und gänzliche Jasagen zu diesem Bund, den wir freiwil-
lig akzeptieren, es zwingt einen niemand dazu, sondern
wir wollen das. Das ist nun auch für Paulus wichtig.
Und nun hat er diese Korinther, denen er das ausdrück-
lich sagen muss, denn sie sind ja erst ganz neu zu diesem
Bund gekommen, und vielleicht verstehen sie das auch
noch nicht so ganz. Und so muss er ihnen unbedingt
sagen, wie sie gehen sollen, damit sie in dem Bund, dem
prophetischen Bund, mitten drin sind.

Marquardt: Du siehst also dieses ganze Hohelied der
Liebe im Neuen Testament mit jüdischen Augen. Woher
habt ihr Juden eigentlich die Wegweisung, woher nehmt

^{1a} Vgl. dabei u. a.: E. L. Ehrlich: Zur Geschichte der Pharisäer
s. o. S. 46 ff.

ihr die? Kommt sie aus den Buchstaben des Gesetzes der hebräischen Bibel? Kommt sie aus der freien Eingebung eurer Lehrer oder Rabbinen? Ist das Interpretation der Bibel durch eure Schriftgelehrten? Stecken dahinter neue Gotteserfahrungen, die euch jeden Tag neue Wegweisung geben? Oder woher habt ihr, nehmt ihr die Wegweisung für das, was zu tun ist?

Navè: Verbindlich ist, was sich in der Geschichte richtungweisend gezeigt hat, und richtungweisend ist auch, wie wir im Morgengebet sagen, dass Gott alles täglich neu erschafft. Es verpflichtet uns, Dinge täglich neu anzugehen, auch wenn wir eine Richtung haben: längere Schritte, kürzere Schritte. Manchmal gehen wir zurück, weil wir ein Stück Weg noch einmal vollziehen müssen. Woher haben wir das? Mich erstaunt es eigentlich, dass du sagst: Habt ihr das nun vom Buchstaben? »Buchstabe ist tot, Geist macht lebendig«. Ist eine gute jüdische Lehre, die ja auch für Christen verpflichtend ist – sagt der Apostel Paulus. Er ist ja auch ein Jude, er kann nichts anderes sagen als das. Also: Wie hören wir Bibel? Buber und Rosenzweig haben in ihrer Bibelübersetzung darauf hingewiesen, dass man Bibelwort hören muss und nicht lesen, dass man sich angesprochen weiss, dass es eine Beziehung ist, also wirklich »Bund«. Und das ist nun die Aufgabe der Meister Israels. Die kannst du nun Schriftgelehrte nennen, die kannst und sollst du vor allem Pharisäer nennen. Denn so, wie wir alle hier sitzen, sind wir – alle Juden und einige Christen – sind wir in erster Linie Pharisäer, denn die haben uns ja gezeigt, wie man immer neu hört und immer neu Halacha macht.

Marquardt: Das musst du erklären, glaube ich. Wir werden hier jetzt alle zu Pharisäern ernannt.

Navè: Ja, das ist der grösste Ehrentitel, den wir Ihnen geben können. Wer hat uns gelehrt, mit Gottes Wort oder mit der Bundesaufforderung der Schrift umzugehen? Doch unsere Meister, die Pharisäer und die Rabbinen, zu denen auch Paulus sich ganz stolz zählt, er sagt ja, dass er bei dem grossen pharisäischen Meister seiner Zeit, bei Rabban Gamaliel ebenso wie alle anderen gebildeten Juden studiert hat. Anders kann man nämlich kein Jude und auch kein Christ sein, ausser wenn man sich immer wieder jeden Tag selbst tauft, und das wäre wohl nicht sehr christlich. Entschuldigung, ich will nicht sagen, wie Christen sein sollen, ich rede jetzt vom Judentum her und weil wir gemeinsame Dinge haben. Also wie versteht man das Schriftwort? Wenn da steht: »Du sollst keinen Stein des Anstosses vor einen Blinden legen« (3. Mose 19, 14), dann lehren uns unsere Meister, die Schriftgelehrten und Pharisäer und die Rabbinen des Talmud, was das alles meint und was wir da alles mitzubedenken haben. Das soll ich ja täglich mitbedenken, wer jetzt dieser Blinde ist, der mein Bruder ist und mit dem ich mich abgeben muss. Ich weiss gar nicht, dass der blind ist, das ist das Schwierige daran. Und vielleicht haben die Korinther noch nicht gewusst, dass man so mit der Thora umgehen muss und den Propheten und den Psalmen. Vielleicht haben sie das alles sehr wenig gekannt. Und vielleicht geht es uns heute manchmal auch so, dass wir das zuwenig kennen.

Wir können es so sagen: Es gibt die Heilige Schrift, wir nennen sie auch die Schriftliche Lehre, die schriftliche Thora. Und dann gibt es den Umgang damit, und das ist die Mündliche Lehre. Die kann man natürlich auch nachlesen, z. B. im Talmud. Mündlich heisst, dass wir immer wieder reden und zuhören und bedenken und nach vorne gucken und zugleich nicht im Stich lassen, was schon vorher gewesen ist.

Marquardt: Der Apostel Paulus sagt hier in dem Vers 31, mit dem ja das Liebeskapitel anfängt: »Ich zeige euch einen noch weit trefflicheren Weg.« Das ist ein ganz starkes »ich«. Das spricht er in einer grossen Autorität und beansprucht damit die Autorität des Apostels Jesu Christi, um eine neue, weit trefflichere Halacha – Wegweisung – der Gemeinde in Korinth zu geben. Gibt es eine solche starke und umwerfende Autorität eigentlich bei den Euren auch?

Navè: Der Talmud berichtet, dass unser Lehrer Mose, der grösste der Propheten, nichts verstand, was später im Lehrhaus des Rabbi Akiba geschah, und doch getröstet war, als er hörte: auch das ist von Mose vom Sinai her überliefert. Das heisst doch, Autorität geht ganz lebendig weiter. Rabbi Akibas Bedeutung im Judentum ist genau parallel zu Paulus im Christentum. Akiba und jeder andere unserer Meister wird sich immer auf den Sinai zurückbeziehen, nicht auf Mose als Autorität, sondern auf Gottes Offenbarung als Autorität. Und wenn dann ein Mensch sagt, ich weiss das besser, dann klingt das wahrscheinlich für uns etwas überheblich. Wenn Paulus sagt: Ich weise euch jetzt eine viel bessere Halacha, dann spricht er aber nicht zu Juden, die würden ihm ja sofort auf die Finger geklopft haben und ihm gesagt haben, beweis' das erst mal, da wollen wir drüber diskutieren, oder sing' ein schönes Lied von der Liebe, das singen wir dann fröhlich mit.

Marquardt: Das ist richtig. Der Apostel Paulus setzt sich hier nicht gegen Juden ab, sondern er streitet hier über einen weit trefflicheren Weg mit der Gemeinde in Korinth. Dort gibt es Zustände, die ihm nicht gefallen, die ihm mindestens nicht genügen und gegen die er sich jetzt kritisch verhält. Er sucht jetzt nach einem neuen, weit besseren Weg. Und wir müssen einen Moment überlegen! Was hat er jetzt eigentlich gegen die Korinther vorzubringen? Das muss ich kurz versuchen anzudeuten und zu erzählen. Die korinthische Gemeinde hat Erfahrungen des Heiligen Geistes in einer ganz überschwenglichen und uns heute befremdlichen Art und Weise gemacht, sowie alle urchristlichen Gemeinden. Auch der ersten urchristlichen Gemeinde in Jerusalem war das aufregend Neue, dass sie den Heiligen Geist erlebt hat. Das hat sie zu ganz merkwürdigen Erfahrungen geführt. Sie haben Zungen erlebt. Sie konnten plötzlich verschiedene Sprachen verstehen. Es wurde gelallt im Glück über die Erfahrung des auferstandenen Herrn Jesus Christus. Sie waren innerlich ganz ausgefüllt und verbanden sich zu einer sozialen Gruppe, die eine Liebesgemeinschaft lebte, für die es in der ganzen Umwelt damals keine Vergleiche und Beispiele gab. Sie waren täglich beieinander mit dem Brotbrechen, sie haben so etwas wie einen Kommunismus praktiziert. In allem waren sie verbunden durch das Band des Heiligen Geistes, und sie fühlten sich eigentlich schon aus der Welt herausgenommen und in die neue Welt Gottes hinübersetzt. Und da waren sie so sehr miteinander befasst, dass sie keinen richtigen Blick mehr für draussen hatten. Sie waren enthusiastisch mit sich selbst beschäftigt. Dieser Enthusiasmus und diese Begeisterung, aus dem Leben mit dem Auferstandenen heraus, scheinen sie auch vom Judentum getrennt zu haben. Darum möchte ich dich nun fragen: Gab es jüdische Begeisterungen? Gab es einen Heiligen Geist im Judentum, und gibt es das vielleicht auch noch, was irgendwie vergleichbar ist mit dieser urchristlichen Erfahrung?

Navè: Denk doch nur an David, als er die Bundeslade nach Jerusalem brachte. Das war seiner Frau Michal

schrecklich peinlich, dass der König so »unwürdig« tanzte und sang, das tut man doch nicht (2 Sam 6, 11 f.). Wir haben also immer beides, dieses Bestehen auf der Form, das ja sicher auch seinen Raum hat und notwendig ist, und diese überschwengliche Freude an Gottes Wort und an Gottes Wirken. Und genau das nennen wir ja heiligen Geist. Du fragst, ob es das im Judentum auch gibt – woher sonst gibt es das denn im Christentum? Es hat eine andere Form und bekam später vielleicht noch völlig andere Formen, das kann ich nicht beurteilen. Aber das hat ja nichts mit dieser Urkraft des religiösen Enthusiasmus zu tun, die ist doch in jeder Religion da. Die Frage ist, wo man das eindämmt und ob man das dann immer unbedingt heiligen Geist bei uns nennt. Also lass mich einfach mal über diese Freude sprechen. Ich glaube nicht, dass man bei David über den heiligen Geist sprechen muss, sondern von der Freude an Gottes Lehre, und das ist doch bestimmend bis heute. Auch für das würdigste und darf ich mal sagen am meisten protestantisch assimilierte Judentum, das es noch hier und da geben mag, ist es doch notwendig, zumindest am Fest der Thorafreude so ein bisschen etwas wie Tanz und Prozession zu machen. Wir anderen, die wir nicht so assimiliert sind, tanzen auf den Strassen mit unseren Thorarollen und singen und klatschen in die Hände und nicht nur einmal im Jahr. Da gibt es ganz getragene, würdige Mittelstandsgemeinden in Amerika, die von ihrem Rabbiner lernen, dass man nach dem Gottesdienst einen Rundtanz macht und singt. Und das wiederum hat man aus dem Chassidismus gelernt, der nicht nur aus Bonmots besteht, wie man manchmal irrtümlich den Eindruck hat, sondern wie alles im Judentum besteht das erst einmal aus Gesang. Die höchste Ekstase ist im Judentum genauso wie in anderen östlichen Religionen – wir sind eine östliche Religion – das Lied ohne Worte. Das spielt in der kantoralen Musik eine ganz grosse Rolle. Die grösste Seligkeit lässt sich nicht mehr in Worten ausdrücken. Und dann gibt es natürlich Versuche, es in Worte zu fassen, diese ekstatische Freude an Gott, etwa in dem Lied des Rabbi Levi Jizchak, das Dudele. Wir sagen zu Gott doch immer »Väterchen« und »Du« und »unserer«. Deswegen hat ja Jesus auch gesagt »Vater«, weil das alle Juden tun.

Marquardt: Das ist eine solche Freude, die aus dem Gesetz kommt, und begeistert euch so, dass Ihr anfangt zu tanzen und zu lallen und Lieder ohne Worte zu summen und zu singen. Ist das typisch jüdisch, oder sind das nur Randerscheinungen des Judentums?

Navè: Bei uns kann man vielleicht nicht ganz genau sagen, was Rand und was Mitte ist, denn wenn man keine Hierarchie, keine Dogmatik hat, dann kann an jedem Rand sich wieder eine Mitte bilden, und das ist dann auch in Ordnung, solange es sich an die Grundregeln der Halacha hält. Das ist die Frage. Das heisst, führt etwas zum Tun nach dem Willen Gottes, dann ist es gut. Ist es Selbstzweck, dann ist es sehr bedenklich, und deshalb ist ja dem Paulus dieses Reden mit Zungen wohl auch nicht so ganz geheuer, da er so durch und durch Jude ist. Wenn das ein Selbstzweck wird, dann wird es gefährlich, und daran wird es gemessen. Enthusiasmus ist fein, wenn er zum Leben führt, wenn er zur Tat führt, wenn er zum Mitmenschen führt. Das ist eigentlich das Kriterium.

Marquardt: Dann würden wir also hier den Apostel Paulus auf eine echt und recht jüdische Art und Weise antworten und reagieren sehen auf diesen urchristlichen Begeisterungssturm, dem er in der Gemeinde von

Korinth begegnet ist. Der Apostel Paulus würde wahrscheinlich dennoch nicht sagen: Das Entscheidende ist, dass es mit dem Wort des Gesetzes übereinstimmt, sondern er würde sagen: Das Entscheidende ist, dass es mit Christus übereinstimmt und dass es in allem, was es in der christlichen Gemeinde an Begeisterung gibt, darauf ankommt, den Herrn Christus zu entdecken.

Aber nun lassen wir einmal vielleicht diesen Anfang, diesen Rahmen seines Hohenliedes von der Liebe beiseite. Wir müssen diesen Rahmen kennen, um besser verstehen zu können, was der Apostel Paulus mit der Liebe meint. Lass uns jetzt einmal über die Liebe sprechen. Wir haben uns angewöhnt, dieses 13. Kapitel des 1. Korintherbriefes zu vergleichen mit dem Hohenlied der Liebe, dem Hohenlied Salomos in der hebräischen Bibel, worüber wir morgen die Bibelarbeit machen wollen. Jetzt wäre ich dir doch dankbar, wenn du einfach erzählen könntest: Was bedeutet jüdisch die Macht und die Kraft der Liebe?

Navè: Liebe, das heisst hebräisch Ahawa; ich verstehe, dass ihr da einige Schwierigkeiten mit Agape und Eros habt, wir haben die Schwierigkeit nicht, wir haben ein einziges Wort. Ahawa heisst Liebe. Ahawat hashem ist die Liebe Gottes und die Liebe zu Gott, das Empfangen wie das Geben, im Bund, diesem partnerschaftlichen Miteinander. Ahawat Jisrael ist die Liebe zu Israel, das heisst, zu jedem noch so unbequemen Juden. Das dritte ist Ahawat ha-briot, die Liebe zu den Menschen überhaupt. Nehmen wir einmal Israel, denn Paulus spricht ja hier auch vom Leib Christi im Kapitel davor. Wir müssen also erst einmal sehen, wie ist es mit dieser Liebesbeziehung untereinander und wie ist es mit dieser Liebesbeziehung zwischen Gott und Israel und was hat das mit dem Hohenlied zu tun. Ganz Israel ist ja eine Gemeinschaft, und wenn man das im Hinterkopf hat, dann versteht man vielleicht die Sache mit dem Leib Christi in seiner Konkretheit. Das ist eine Gemeinschaft, ein Ganzes, hebräisch: ein Kahal, eine Versammlung, Knesset und Gemeinde, und das bedeutet ja auch Ekklesia. Das ist auch wie im französischen Eglise. Man hat es vielleicht schwerer, wenn man »Kirche« sagt, weil das nicht mehr von dem Wort Gemeinschaft herkommt, das kann man vielleicht irgendwann auseinanderdividieren, wie man manchmal hört. – Aber nun das Hohelied. Wieso versteht man die Paulus-Worte parallel zum Hohenlied? Weil dieses ja von Juden und von Christen so verstanden wurde, also auch dann von den Gemeinden des Paulus, dass die Braut – das ist die Gemeinde, das ist für uns Israel – zum Liebenden – das ist Gott – spricht (Hohelied 1, 4, das ist gleich der Auftakt): »Deine Liebe ist besser als Wein.« So hat man das doch verstanden. Und nun spricht Paulus von dieser besseren Liebe: Ich zeige euch einen besseren Weg, das ist die Liebe, das ist nicht das Lallen, sondern das ist die Liebe, über die wir noch nachdenken müssen, was sie eigentlich ist.

Marquardt: Verstehe ich das dann richtig, dass das Wort Liebe ein Grundwort und ein Hauptwort ist, mit dem ihr die innere Zusammengehörigkeit des jüdischen Volkes, der jüdischen Gemeinde einerseits mit dem Gott Israels beschreibt und andererseits die innere Zusammengehörigkeit des Volkes, der Glieder des Volkes untereinander, z. B. auch in Zeiten der Trennung des Volkes, seiner Zerstreuung über die ganze Welt. Ist Liebe ein soziologischer Begriff zur Beschreibung des Wesens eures Volkes?

Navè: Ich zögere etwas, es nur soziologisch zu nennen, denn das ist eine ganz persönliche Erfahrung. Ich möchte

da etwas erzählen. Vor einigen Jahren trafen wir in Barcelona einen katholischen Mann, und wir fragten ihn nach jüdischen Sehenswürdigkeiten in dieser Stadt, die wie alle Städte Spaniens seit dem Jahre 1492 keine jüdische Geschichte hat. Und da sagt der: »Ich bin frommer Katholik, aber meine Cousins, das ist die berühmte Rabbinerfamilie da in New York und in London. Das ist zwar schon 500 Jahre her, aber da gehöre ich immer noch mit dazu.« Das heisst, die Zwangstaufen der Vorfahren haben sein Bewusstsein als Jude nicht geändert, und das gilt für sehr viele Menschen. Also es gilt natürlich sehr viel mehr bei denen, die drin sind, sozusagen, die nicht abgetrennt wurden mit Gewalt. Die Liebesbeziehung ist keine theoretische Sache, und es führt auch zu Streit, das gehört ja zu einer gesunden Liebe dazu, dass man auch einen Streit ertragen kann und nicht runterwürgt und dann Ulcus kriegt – der Ulcus heisst dann Schisma, Trennung und Feindschaft.

Marquardt: Hier sehe ich jetzt einen Unterschied sich andeuten zwischen der jüdisch verstandenen Liebe, so wie du sie uns jetzt dargestellt hast, als der Kraft der inneren Zusammengehörigkeit des Volkes Israel mit Gott und untereinander, und dem, was Paulus meint, wenn er in diesem Zusammenhang des 1. Korintherbriefes von der Liebe spricht, denn für ihn ist die Liebe diejenige Kraft, mit der die Gemeinde, die so mit sich selbst beschäftigt ist und mit ihrer Freude an Gott, hinausgreifen soll über ihre eigenen Grenzen, um sie zu öffnen für die noch nicht Begeisterten und noch nicht vom Herrn Christus ergriffenen und zum Volk Gottes hinzugetanen Menschen. Da müssen wir das 14. Kapitel dazunehmen, um zu verstehen, was die Liebe in Kapitel 13 eigentlich für eine Bedeutung und Funktion haben soll. Darüber müssen wir gleich noch sprechen. Ich möchte jetzt erst eine andere Frage stellen: Paulus spricht im 13. Kapitel von der Liebe so sehr personifizierend. »Die Liebe ist sanftmütig, sie ist gütig, sie eifert nicht; sie trägt alles, sie duldet alles usw.« Das ist eine sehr merkwürdige Personifizierung der Liebe. Gibt es solche personifizierenden Reden bei euch auch?

Navè: Paulus macht doch hier etwas pädagogisch ganz Notwendiges: Er spricht zu Korinthern, für die die Liebe vorgestern noch eine Person war, eine Statue, die so und so aussah, wir kennen sie alle.

Marquardt: Du meinst Amor?

Navè: Ich meinte zufällig Venus, aber es kommt auf dasselbe heraus. Die Leute verstehen also nur, wenn er in ihrer Sprache spricht, und da ist er wieder ein guter jüdischer Prediger, denn zum Glück haben uns ja unsere Meister, die Schriftgelehrten und Pharisäer, beigebracht, dass die Thora in menschlicher Sprache spricht. Und wer ein Bibelwort wörtlich übersetzt, der begeht eine Todsünde – das Wort Todsünde wird sehr selten im Judentum gebraucht! Also er übersetzt jetzt etwas für die Korinther, nämlich ein zentrales jüdisches Glaubenswort, das, was er uns zuruft und was wir wiederum im Wechsel Gott zurufen, über sein Wirken. Das ist im 2. Buch Mose 34, 6, da möchte Mose gern wissen, wie man Gott nun eigentlich am besten anruft als sein Bundespartner. Man will wissen, wie unser Bundespartner am besten sich getroffen fühlt, wenn man zu ihm redet. Wir müssen ja in Menschensprache reden, sonst verstehen wir es selber nicht, und das taugt wenig. Und Gott sagt ihm das, wie er angesprochen werden möchte: »Ewiger Gott, langmütig, voller Güte, voller Zuwendung« (chessed, kann man auch Liebe übersetzen und Treue) der Schuld und Vergehen trägt. Der Text spricht dann von Ahndung der

Schuld – aber die Rabbinen sagen: Nicht so will Gott von uns verstanden werden. Sondern sie betonen stets seine Liebe und Geduld mit den Sündern.

Wir sollen nun auf diesem Kirchentag einer des anderen Last tragen, warum denn? Weil es anders doch nicht geht als Juden oder als Christen. Wenn Gott unsere Lasten trägt, ist es ja wohl das mindeste, dass wir versuchen, zu verstehen, das ist eine lange Arbeit, wo wir Lasten haben, die wir dann gegenseitig tragen. Das ist Nachahmung oder Nachfolge Gottes. Und so finden wir denn auch das Weitere: Gott wohnt bei den Demütigen (Jes 57, 15); er will, dass der Sünder sich ihm zuwendet (Hes 33, 11–16); er lässt den Menschen nicht fallen (Ps 90, 3 u. o.). Das ist nichts »Alt«-Testamentliches im Sinne des Es-war-einmal, es gehe uns nicht mehr an. Sondern das ist der Bund, aus dem wir überhaupt leben können. So beten wir, das glauben Juden, und die Korinther sollten das auch so lernen. Und vielleicht gibt es auch heute »Korinther«: Christen, die von neuem, gerade erstmalig die Wurzeln des biblischen Glaubens erfahren möchten. Uns geht es ja genauso: Judesein will in jeder Generation neu gelernt werden. Wenn wir dies wissen, Sie und wir, können wir einen gemeinsamen Weg gehen aus der Halacha der Propheten.

II A »Einer trage des anderen Last, so werdet ihr die Thora Christi erfüllen« Paulus und das Gesetz

Von Dr. Peter von der Osten-Sacken,
Professor für Neues Testament
an der Kirchlichen Hochschule Berlin*

Nachfolgend bringen wir den vollen Wortlaut des Vortrages, den Prof. v. d. Osten-Sacken am 10. Juni 1977 in der Arbeitsgruppe »Juden und Christen« bei dem in Berlin veranstalteten 17. Deutschen Evangelischen Kirchentag hielt, sowie den dort von Dr. Ehrlich gehaltenen Vortrag »Über die Tora«.

1. Bis in unsere Tage hinein besteht die gängigste Kennzeichnung des Judentums von christlicher Seite aus in dem Etikett »Gesetzesreligion«¹. Man verbindet mit ihr Zwang, Enge, Starrheit, Formalismus, Lohnsucht, Selbststium und ähnliches mehr. Selbst in Vorbereitungsheften zum Kirchentag ist das Stichwort von der »jüdischen Gesetzlichkeit« zu finden. Es liefert hier wie sonst auch die dunkle Folie, vor der sich das Evangelium leuchtend abhebt. Es bezeichnet zugleich die Front, die es immer neu durch das Evangelium niederzureissen und zu überwinden gilt.

Die Folgen einer radikal abwertenden Beurteilung des Lebens von Juden mit dem Gesetz reichen weit. Denn ist erst einmal das Recht des jüdischen Volkes auf Leben mit der Thora theologisch bestritten, dann scheint es nach Ausweis der Geschichte nur eine Frage der Zeitumstände, wann solche theologische Bestreitung des Lebensrechtes bedrohliche Auswirkungen auf die leibliche Existenz des Volkes hat.

Dies sind Andeutungen des Hintergrundes, vor dem wir überlegen, was es denn im Verhältnis von Christen zu Juden heissen könne, die Lasten des anderen zu tragen. Dieser Hintergrund lenkt deshalb unser Augenmerk in erster Linie auf keine andere Last als die, die wir selbst dem jüdischen Volk seit Jahrhunderten auferlegt haben

* Der Beitrag ist zuerst im offiziellen Berichtsband des Kirchentages erschienen und mit freundlicher Genehmigung des Verlags nachgedruckt, vgl. o. S. 78, Anm. 1, ibid. S. 609–616.

¹ Vgl. desgl. o. S. 44, S. 47.

und unter der es bis in unsere Zeit hinein geistig, geistlich und leiblich gelitten hat. Abzutragen sind darum die Vorurteile, das Unverständnis und die Verständnislosigkeit gegenüber dem Gesetz, deren Folgen als Last auf den Schultern des jüdischen Volkes liegen².

Der Gewährsmann, auf den sich die antigesetzliche und antijüdische Auslegung des Evangeliums zu allen Zeiten vornehmlich berufen hat, ist der Apostel Paulus. Weil Verständnislosigkeit, ja theologische Aggression gegen das Gesetz zu erheblichem Teil aus seinen Briefen genährt werden, darum fragen wir nach seinem Verhältnis zum Gesetz.

Die Erörterung wird sich auf zwei Ebenen zu vollziehen haben. Es gilt einerseits, eine einseitige, extrem antigesetzliche Paulusdeutung zu korrigieren. Es gilt andererseits, nach solcher Korrektur zu fragen, ob es heute genügt, einige, wenn auch wesentliche, Akzente in der Darstellung der paulinischen Gesetzesauslegung zu verschieben oder ob nicht vielmehr eine durch und durch kritische Paulusaufnahme am Platz ist. Diese Frage stellt sich notwendig dann, wenn es uns mit dem Abtragen der Last des christlichen Antijudaismus ernst ist.

2. Wie selten sonst bilden bei Paulus Biographie und Theologie eine Einheit, insbesondere das Verständnis der eigenen Person und das Verständnis des Gesetzes. Dies gilt für seine Zeit als Pharisäer wie als Apostel.

Paulus ist Glied des erwählten jüdischen Volkes gewesen. In der Gabe des Gesetzes – der göttlichen Weisung, wie sie in den Schriften der Bibel und der mündlichen Tradition ihren Niederschlag gefunden hatte – hat er mit seinem Volk das Unterpfeiler seiner Erwählung und das Medium seines Lebens gesehen. Paulus hat dieser Erwählung durch ein Leben mit der Thora entsprochen. Er hätte sein Verhältnis zum Gesetz wohl ohne weiteres in Anlehnung an Sätze umschreiben können, wie er sie ähnlich später formuliert hat, um seinen Glauben an Jesus anzusagen. Sie hätten dann etwa gelautet: »Ich bin mit meinem Volk ausgesondert worden, damit ich der Thora und mit ihr Gott lebe. Was ich darum in dieser Welt lebe, das lebe ich in der Hingabe an das Gesetz, das Gott uns als Zeichen seiner Liebe gegeben hat. Nicht rühme ich mich meiner selbst, sondern ich rühme mich der Weisung Gottes als unseres Lebensgrundes. Denn in ihr, dem Ausdruck des göttlichen Willens, ist alle Weisheit und Erkenntnis verborgen. Sie bewahrt vor der durch Böses, Leid und Tod gezeichneten Welt. Sie ist für mich keine Last, sondern Grund zur Freude. In der Treue zum Gesetz bezeuge ich den göttlichen Willen vor den Völkern der Welt.«

Spezifisches Kennzeichen des paulinischen Verhältnisses zum Gesetz ist die Intensität, ja Radikalität der Hingabe des Paulus an die Thora³. Diese uneingeschränkte Hingabe hat ihn nach seinen eigenen Aussagen zur Verfolgung der Gemeinde Jesu geführt; denn er habe sich, so sagt er, vor seinen Altersgenossen in der Befolgung der väterlichen Überlieferungen hervorgetan (Gal 1, 13–14).

Der Eifer des Paulus, der vor der Verfolgung anderer nicht zurückschreckt, resultiert nicht, wie oft gemeint wird, aus dem Gesetz selbst. Er ist vielmehr ein Kennzeichen des Menschen Paulus, wie er sich durch die Zeiten hin gleichgeblieben ist. Denn wie Paulus sich für seine Zeit als Pharisäer den Vorsprung vor seinen Altersgenossen

attestiert, so vermag er später von sich als Apostel Jesu zu sagen: »Ich habe mehr gearbeitet als sie alle«, nämlich als die anderen Apostel (1 Kor 15, 10). Wie er früher die Gemeinde aufgrund ihres Abweichens vom Gesetz verfolgte, so hat er später dort unerbittlich zugegriffen, wo man in seinen Gemeinden vom Evangelium abwich, wie er es verstand. Er hat sich so wenig auf ein Gespräch mit seinen Gegnern eingelassen, dass sie uns nur in polemisch verzerrter Gestalt begegnen und ganze Hypothesenwälder gepflanzt werden können, um ihre Positionen zu rekonstruieren. Ein scharfblickender Ausleger um die Jahrhundertwende hat einmal gefolgert: »Kein Zweifel, auch der bekehrte Paulus hätte solche Gegner oder auch Abtrünnige als Feinde Gottes gewalttätig zu verfolgen vermocht, wenn er nur die Macht dazu gehabt hätte« (William Wrede).

Sieht man auf die Mittel, mit denen Paulus in der Polemik gegen Andersdenkende agiert, so hat diese Annahme alles für sich. Der Apostel bezeichnet seine Gegner als »Hunde«, was im Orient dem geläufigsten deutschen Schimpfwort entspricht (Phil 3, 2). Er belegt, um zu überzeugen, seine eigene Vergangenheit als Pharisäer mit einem Vulgärausdruck für Exkremente (Phil 3, 8). Anderen Verkündigern, die an der Beschneidung als göttlichem Gebot festhalten, rät er sarkastisch zur Kastration (Gal 5, 12). Abweichler sind »Lügenapostel« (2 Kor 11, 13). »Wenn« – so Paulus im Galaterbrief – »irgend jemand auch ein anderes Evangelium verkündet als das, was ihr (nämlich von Paulus selbst) empfangen habt, der sei verflucht« (1, 9). Paulus vermag sich im Rahmen solcher Polemik bis hin zu der Behauptung zu versteigen, das Gesetz, die Thora, sei nicht Gabe des *einen* Gottes, sondern den Satzungen der von den Heiden verehrten Mächte gleichzustellen (Gal 3, 19–20; 4, 1–3.8–11).

All dies liesse sich ergänzen, aber es mag genügen, um folgenden Schluss zu begründen: Das alte Paulusbild, das den dunklen Pharisäer Saulus dem leuchtenden Apostel Paulus gegenüberstellt, ist eine Legende. Vielmehr kennzeichnet der Eifer, der Fanatismus, gleichermassen beide Stadien des paulinischen Lebens und Wirkens, seine Zeit als Pharisäer wie die als Apostel Jesu.

3. Person und Theologie des Apostels bilden eine unlösliche Einheit. Dem Extremismus des Paulus als Person entspricht deshalb der seiner Theologie. Durch radikale Entgegensetzung ist so auch jener Zusammenhang bestimmt, der so etwas wie ein konzentriertes Glaubensbekenntnis des Apostels darstellt (Gal 2, 19–20). Die Struktur dieses Textes lag den früher hypothetisch gebildeten Sätzen über das Verhältnis des Paulus als Pharisäer zur Thora zugrunde. Paulus will in Gal 2 begründen, warum die Thora mit ihren Geboten für ihn nicht mehr göttliche Norm zur Scheidung und Trennung von rein und unrein ist, und sagt: »Denn ich bin *durch* das Gesetz (die Thora) *dem* Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe. Mit Christus bin ich gekreuzigt worden. Deshalb lebe nicht mehr ich, sondern in mir lebt Christus. Was ich jetzt aber im Fleisch (als Mensch in der Welt) lebe, das lebe ich im Glauben an den Sohn Gottes, der mir Liebe erwiesen und sich für mich dahingegeben hat.«

Paulus hat als Pharisäer dem Gesetz mit seinen Forderungen und damit Gott gelebt. Jetzt bekennet er, er sei – durch eben dieses Gesetz – dem Gesetz gestorben, damit er Gott lebe. Was zuvor eine Einheit war – Leben für die Thora und Leben für Gott – tritt auseinander. Denn Paulus stirbt gerade dem Gesetz ab, *damit* er Gott lebt. Leben

² Vgl. u. a. K. Thieme: Das Mysterium Israels, in: FR II, Nr. 5/6, S. 12.

³ Vgl. u. a. K. Thieme: Paulinismus u. Judentum, in: FR V/1953, Nr. 19/20, S. 20 ff.

für das Gesetz und Leben für Gott scheinen sich ausschliessende Gegensätze zu bilden. Von hier aus ist es nur ein Schritt hin zu einer dualistischen Entgegensetzung von Gesetz und Gott.

Dieser Schritt wird freilich von Paulus gerade nicht vollzogen. Vielmehr bringt er Gesetz und Gott neu zur Einheit. Er behauptet, dass Tod gegenüber dem Gesetz und Leben für Gott sowohl dem Willen des Gesetzes als auch dem Willen Gottes entsprechen. Denn er ist *durch das Gesetz selbst* dem Gesetz abgestorben. So werden nach seinem Verständnis durch die Absage an das Gesetz Gott und Gesetz nur scheinbar zu Gegensätzen. Sie werden vielmehr in ihrer Gegensätzlichkeit als Einheit erwiesen. Wie kommt Paulus zu dieser Sicht – die Thora nicht Medium des Lebens, sondern des Todes, und nur in dieser Entgegensetzung, unter diesem negativen Vorzeichen, Medium des Lebens?

4. Die zitierten Sätze Gal 2, 19–20 verorten den Tod gegenüber dem Gesetz in der Kreuzigung mit Christus, das heisst in der Taufe. In ihr stirbt der Mensch in seiner unmittelbaren Beziehung zum Gesetz. Denn in Gestalt des heiligen Geistes zieht der auferweckte Christus in den Menschen ein. Der Auferstandene lebt in ihm – so deutet es Paulus – durch den Glauben, die Hingabe an den stellvertretend gestorbenen Jesus. An die Stelle der Beziehung zum Gesetz tritt damit die Beziehung zum Gekreuzigten. Die Aussagen über das Gesetz laufen – ausgesprochen oder unausgesprochen – fortan stets über die Mittlerinstanz Jesus Christus. Sie sind durchweg bestimmt durch den Rückbezug auf jene zentralen Ereignisse, auf die Paulus hier anspielt, nämlich auf Tod und Auferweckung Jesu Christi.

Die Ausführungen in Gal 2 stehen in deutlichem Zusammenhang mit der Kehre, von der Paulus als Apostel herkommt. In einer Vision hat er, noch in der Verfolgung der Gemeinde Jesu begriffen, den gekreuzigten Jesus als lebendig geschaut. Nach seinen eigenen Aussagen ist er in dieser Begegnung zum Apostel ernannt worden (Gal 1, 15–16). Sein spezifischer Auftrag lautete, unter allen Völkern den Tod Jesu Christi als endzeitlichen Rettungsakt Gottes zu verkünden. Juden und Völker sollten in die Gemeinschaft mit Gott geführt werden, und zwar ohne jede Bedingung. Teilhaberschaft am Volk Gottes sollte mithin nicht durch die Übernahme des Gesetzes mit seinen Geboten der Beschneidung, koscheren Essens usw. erfolgen, sondern durch die Bindung an Jesus Christus.

In diesem Verständnis des Sterbens Jesu als eines stellvertretenden Todes für alle war für Paulus zweierlei beschlossen, das für ihn eine untrennbare Einheit bildet. Erstens: Jesus Christus als endzeitlicher Zugang zu Gott für Juden und Völker war die Einlösung der an Abraham und damit an Israel ergangenen Verheissung. Zweitens: Jesus Christus war dergestalt zugleich die Offenbarung, dass alle Menschen unterschiedslos der Macht der Sünde, der Gottentfremdung, verfallen waren, mit und ohne Thora.

Das Gesetz geriet damit für den Apostel aus menschlicher Perspektive zum Mittel, aus eigenen Kräften Herr der Sünde zu werden. Es geriet aus göttlicher Perspektive zum Mittel, um den Menschen bei seiner Gottentfremdung zu behaften: Es sollte, indem es den Menschen als Sünder darstellte und damit des Todes schuldig sprach, die Voraussetzung dafür schaffen, dass Gott als Totenerwecker an ihm handeln könne. Denn eben diese Gewissheit gewann Paulus aus der Begegnung mit dem auferweckten Chri-

stus: Gott handelt nur so an der Welt, dass er Tote auferweckt. In diesem Sinne gilt der Satz: »Ich bin durch das Gesetz dem Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe.« Alle Aussagen sind wie diese beherrscht von der Überzeugung, dass sich durch die Geschehnisse von Kreuz und Auferweckung und damit durch die Erfüllung der göttlichen Verheissung die neue, die endzeitliche Welt des totenerweckenden Gottes aufgetan hat.

Aus dieser Überzeugung vom Anbruch der Endzeit fliessen gesetzlose Sätze wie die Devise: »*Alles* ist erlaubt« (1 Kor 6, 12; 10, 23), eine Parole, die selbst im Munde Gottes zu denken schwerfällt. Derselben Überzeugung entstammen ebenso enthusiastische Bekenntnisse wie die Behauptung: »Ich vermag *alles* durch den, der mich mächtig macht« (Phil 4, 13). Derselben Auffassung vom Anbruch der Endzeit entspringen Entgegensetzungen wie die folgenden: Nicht die Beschneidung am Körper, sondern die des Herzens zählt, nicht der Tempel in Jerusalem, sondern der, den die Gemeinde darstellt, nicht die Unterscheidung von rein und unrein, sondern der Dank, mit dem genossen wird. Paulus kann all dies auf den Nenner bringen: »Weder Beschneidung gilt etwas noch Unbeschnittenheit, sondern neue Schöpfung« (Gal 6, 15). Und er meint damit niemand anders als Jesus Christus und die ihn kraft des heiligen Geistes bekennenden Menschen.

5. Hart daneben tritt die Behauptung: »Die Beschneidung gilt nichts, und die Unbeschnittenheit gilt nichts, sondern – das Halten der Gebote Gottes« (1 Kor 7, 19). Diese Behauptung ist fraglos mit gleichem Gewicht wie die zuvor zitierte versehen und für Paulus gleich gültig. Ausgeklammert und objektiv nicht gelöst ist vom Apostel freilich das Problem, dass auch die Beschneidung zu diesen Geboten gehört (1 Mos 17, 9–14). Möglich sind ihm die Ausklammerung und die gleichzeitige Beibehaltung der Gebote Gottes als Norm aus folgendem Grund: Paulus sieht in Anknüpfung an jüdische Tradition das ganze Gesetz in einem einzigen Gebot zusammengefasst, in dem Gebot der Nächstenliebe, und er unterstellt die übrigen Weisungen diesem einen Gebot. Sie, die Agape, ist die dem anderen Menschen zugewandte Seite des Glaubens. Kann der Glaube nach Paulus sagen: »Alles ist erlaubt«, so schränkt die Liebe, durch die der Glaube wirkt, ein: »Aber nicht alles ist nützlich, nicht alles baut auf« (1 Kor 10, 23). Der Glaube erwächst in der Gemeinschaft, er weist in die Gemeinschaft ein, und er bejaht die Gemeinschaft. Darum bejaht er nach Paulus zugleich das Gebot der Nächstenliebe und erfüllt es. Das Gesetz gehört für den Apostel dieser bestehenden und vergehenden Welt an. Desgleichen leben für ihn Glaubender und Gemeinde noch in dieser Welt. Darum bleiben sie mit dem Gebot konfrontiert. Bejahen sie es, dann nach Paulus nicht, um diese Welt zu bejahen, sondern um sie zu verwandeln und die ihnen selbst widerfahrene Verwandlung zu leben.

Der Mensch ohne Christus ist für den Apostel in seinem Wesen ein Begehrender, der sich vor Gott behaupten und damit letztlich wie Gott sein will. Als solcher wird er vom Gesetz dem Tod überliefert. Durch den Glauben, das heisst mit der Hingabe an die Gnade Gottes, wird nach Auffassung des Apostels das Begehren gestillt. Der Mensch vermag nun nicht auf das Eigene, sondern auf das, was dem anderen dient, aus zu sein. In dieser Ausrichtung hält Gott bzw. der Geist Gottes den sog. »alten« Menschen, den begehrenden, der stets von neuem zum Durchbruch kommen will, im Tode. Die Erfüllung des Gesetzes

durch die Liebe zu anderen ist also nach Paulus die positive Gestalt des Absterbens gegenüber dem Gesetz⁴. Neuschöpfung und Halten der Gebote Gottes sind damit für den Apostel nicht verschiedene Dinge, sondern eine Einheit. Durch die Neuschöpfung des Menschen ist das Gesetz an ihm zur Erfüllung gekommen. Die ständige Erneuerung des Menschen durch die Gnade Gottes hält das Gesetz weiterhin erfüllt. Diese Erfüllung wird in Gestalt der Liebe zum Nächsten gelebt.

6. Die Losung des Kirchentages – »Einer trage des anderen Last« – ist nichts anderes als eine Umschreibung des Liebesgebotes. Seine Befolgung ist nach Paulus die Erfüllung des Gesetzes Christi. Die Thora Christi ist für ihn kein anderes Gesetz, kein neues, sondern das nach seiner Auffassung grundlegende Liebesgebot aus der jüdischen Bibel⁵. Paulus nennt es Gesetz Christi, weil die Erfüllung des Gesetzes für ihn durch Jesus Christus geschieht und nicht losgelöst von ihm zu denken ist. So besagt die Wendung »Erfüllung der Thora Christi« nichts anderes, als dass Jesus Christus ständig neu die Kraft verleiht, den im Gebot der Nächstenliebe zusammengefassten Willen Gottes zu erfüllen. Der Vollzug von Glaube an Jesus Christus und Leben dieses Glaubens in der Agape ist für Paulus identisch mit dem Töten des »alten« Menschen, von dem er in seinen Briefen immer wieder spricht. Glaube und Liebe stellen deshalb gewissermassen die Bewahrheitung der Kreuzigung mit Christus dar.

7. So wie Paulus in verwandelter Form unnachgiebig an der Gültigkeit des Gesetzes festhält, so auch an der Ununtrennlichkeit der Verheissung. Beide sind für ihn untrennbar. Denn die Erfüllung der Verheissung und die Erfüllung des Gesetzes durch den gekreuzigten und auferweckten Jesus fallen für den Apostel zusammen. Wie Paulus deshalb in unüberbietbarer Weise von Gefangenschaft und Tod Israels im Gesetz ohne Christus spricht, so hält er unerschütterlich an der Gewissheit fest, dass Gott seine an ganz Israel ergangene Verheissung einlösen und die Zukunft Israels »Leben aus den Toten« sein wird. In dieser Gewissheit kann er in den oft unterdrückten Kapiteln 9–11 des Römerbriefes ein grosses Treuebekenntnis zu Israel ablegen und sein ganzes Leben und Wirken unter den Völkern als einen einzigen Dienst an Israel bezeichnen.

8. Eine Aufnahme der Theologie des Apostels in der Gegenwart, die meinte, man könne sich unter Umgehung oder Abschwächung von deren destruktiven Seiten auf die konstruktiven werfen, wäre kurzschlüssig. Wie in der Person des Paulus, so sind in seiner Theologie die destruktiven Momente in den konstruktiven mitgesetzt und werden deshalb gewissermassen mit ihnen mittransportiert. Die von Paulus proklamierte Eröffnung der Gottesgemeinschaft durch Christus ohne Gesetz wird, sofern sie absolut gesetzt wird, stets dazu führen, das Leben mit der Thora als Leben zum Tode zu definieren, wie verschlüsselt auch immer.

Einer unmittelbaren und undifferenzierten Übernahme der Struktur paulinischer Theologie und also auch des paulinischen Gesetzesverständnisses steht – mit den eingangs angedeuteten geschichtlichen Folgen für das jüdische Volk – der Faktor entgegen, den Paulus im wesentlichen als beendet angesehen hat: die Dauer von Zeit und Ge-

schichte. Paulus hat den Beginn des Endes der Zeit bereits in seinem Rücken geglaubt. Unterpfand dessen waren für ihn die Auferweckung Jesu und die taufrische Gabe des Geistes Gottes an die Gemeinden. Der Abschluss des Endes der Zeit stand für ihn unmittelbar bevor. Gott hatte das Ende der Welt greifbar nahe herbeigeführt – das war für ihn Grund zur Freude. Unsere Situation heute ist hingegen durch menschliche Bestrebungen gekennzeichnet, der Welt durch ihre zerstörerische Verwaltung ein Ende zu bereiten. Diese Bestrebungen sind Grund grösster Sorge und haben zu stärkerer Rückbesinnung auf Gott als Schöpfer und Erhalter der Welt geführt. Je mehr aber den Institutionen Theologie und Kirche die Schöpfung, die »Welt«, ins Haus steht, um so brennender wird die Notwendigkeit, über »Sein Gesetz« und damit zugleich über unsere Gesetze nachzusinnen – Tag und Nacht.

Der folgende Gesichtspunkt, der konstitutiv in diesen Zusammenhang gehört, führt unmittelbar zur Biographie des Paulus zurück. Der Apostel hat den irdischen Jesus nicht gekannt und seine Kenntnis auch für bedeutungslos erklärt (2 Kor 5, 16). Die Begegnung des Paulus mit Jesus beschränkte sich auf die visionäre Schau des auferweckten Gekreuzigten. Von dieser Grundgegebenheit ist seine ganze Theologie bestimmt. Jesus Christus wird in ihr *nur* als Gekreuzigter und Auferweckter theologisch entfaltet. In Übereinstimmung mit dieser christologischen Orientierung allein an den Grössen Tod und Auferweckung ist die paulinische Theologie durchweg von der Alternative Tod/Leben bestimmt. Nach ihrer destruktiven Seite ist sie reine Todestheologie, nach ihrer konstruktiven hin reine Theologie endzeitlichen Lebens. Nach Paulus werden die an Jesus Glaubenden dem Gekreuzigten und Auferweckten gleichgestaltet. So wird ihr gesamtes Dasein ständig auf jene endzeitliche Alternative Tod/Leben zugespitzt. Die Evangelien malen demgegenüber nicht nur den sterbenden oder toten Jesus vor Augen (Gal 3, 1); sie zeichnen vielmehr Jesu Weg im Land Israel nach – bis hin zum Kreuz zwar, aber auch bis hin zu einer täglichen Tischgemeinschaft, die den peinlichen Vorwurf »Fresser und Säufer« hervorzurufen vermochte (Matth 11, 19). Sie bilden so, wenn auch verhalten, ein heilsames Gegengewicht gegen das spröde Weltverhältnis paulinischer Herkunft.

Einen Zug aus diesem Zusammenhang möchte ich besonders hervorheben. Die Verkündigung von Jesus Christus ist nach Paulus aus einem Grunde Heilsbotschaft: Sie lädt ein, den dem sog. »alten« Menschen zukommenden Tod im Gericht Gottes bereits jetzt mit Christus zu sterben, um aufs Leben hin verwandelt zu werden. Voraussetzung ist, dass der Sünder des Todes sterben muss. Zum *todeswürdigen* Sünder aber wird der Mensch nach Paulus durch das Gesetz. Jene Voraussetzung, der Tod im leiblichen oder geistlichen Sinne sei gerechte Strafe für die Sünde, ist eines neuen Überdenkens wert. Sie mochte im Rahmen eines Weltbildes schlüssig sein, in dem die Todesstrafe im politischen Leben eine selbstverständliche und unhinterfragte Gegebenheit war. Christliche Theologie tritt demgegenüber heute für den Ausschluss der Todesstrafe aus dem Strafrecht ein. Allein schon aus diesem Grunde muss sie sich fragen, ob sie auf der theologischen Ebene weiterhin mit Paulus den Tod als der Sünde Sold auszulegen in der Lage ist. Von solcher theologischen Revision des Strafrechts Gottes her würde auch das Gesetz, die Thora, einen anderen Stellenwert bekommen als den, den sie in der paulinischen Dreiheit von Sünde, Gesetz und Tod hat. Das Gesetz müsste nicht mehr Kraft der Sünde und Medium des Todes, es müsste nicht mehr allein

⁴ Vgl. E. L. Ehrlich: Zur Geschichte des Pharisäismus, s. o. S. 46 ff.

⁵ K. Thieme: Urdiakonie als Heilmittel des Urschismas, in: FR VI/1954, Nr. 21/24, S. 15, 3.

Anmerkungen d. Red. d. FR.

Gegenstand der Furcht sein. Vielmehr könnte es etwas von den freundlichen Zügen bekommen, die es im Judentum stets gehabt hat. Es wären die Züge der Weisung, die dem umkehrwilligen Sünder die Richtung des Weges, die Praxis der Umkehr, anzeigt und deren ständig neue Auslegung zu wahren hat, solange diese Welt besteht.

9. Wir haben Paulus bleibend zu danken, dass er wie kein anderer im Auftrag Jesu unbeirrt die Tür des Gottes Israels zu den Völkern aufgehalten und seinen Reichtum für alle Menschen ausgerufen hat. Wir haben Paulus auch nichts abzumarkieren, wenn er das Gesetz dahingehend zusammenfasst, einander die Lasten zu tragen. Aber wir brauchen uns gerade deshalb keinen Zwang von ihm auferlegen zu lassen, das Gesetz auch im übrigen nur mit seinen Augen zu sehen. Wir brauchen uns nicht dem dankbaren Umgang mit der Thora, ihrer Zusage und ihrem Gebot, auf jüdischer Seite zu verschliessen. Wir würden andernfalls nicht Lasten tragen, sondern neue aufladen. Solche Offenheit für die Thora in ihrem jüdischen Verständnis würde vermutlich nicht zuletzt Gewinn für uns selber bedeuten: Wir könnten die Furcht vor dem Gesetz, der Forderung Gottes, verlieren, aber es gerade darum um so ernster nehmen. Paulus selbst hat auf seine Weise im Zusammenhang des in diesen Tagen vielverhandelten Verses Gal 6, 2 ein eindrückliches Beispiel dafür gegeben: Die der Losung folgenden Verse mit ihren Bezügen auf Gesetz, Gemeinschaft, Verheissung und Gericht sind ein Stück Auslegung des Gesetzes, wie sie nur von jemandem formuliert sein kann, der inmitten seiner jüdischen Brüder Thora gelernt hat.

B Dr. phil. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel: Über die Tora^{*/**}

Wenn Juden heute mit Christen reden, so kommt das Gespräch rasch auf die Gegenüberstellung von »Gesetz und Evangelium«. Mit Gesetz wird dabei meist ein hebräischer Begriff bezeichnet, der »Tora« lautet. Über ihn wollen wir heute sprechen.

»Tora« lässt sich kaum in einer europäischen Sprache wiedergeben. Für die Übersetzung mit »Gesetz« spricht die Verwendung dieses Wortes in den ersten Kapiteln des Buches Leviticus. Versucht man jedoch auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes zurückzugehen, so ergibt sich, dass mit »Tora« die bei Gott eingeholte Weisung, der göttliche Bescheid gemeint war. Das Wort schillert aber in vielen Bedeutungen. Es kann auch für eine menschliche Weisung verwendet werden, etwa der Mutter (Prov. 1, 8; 6, 20); es kann ein einziges Gesetz meinen (etwa das des Brandopfers, Lev 6, 2) oder die Zusammenfassung oder den Inbegriff aller Gesetze: die Tora Gottes (Ex 13, 9). Erschwert wird uns das Verständnis dieses Wortes, dass es nicht selten in Verbindung mit ähnlichen Begriffen erscheint: Recht, Regel, Gebot . . .

So ist der Begriff der Tora allmählich zur Totalität eines Überlieferungsgutes geworden. Wenn man ihn im Judentum verwendet, so schwingt darin etwas vom sozialen Gewissen, der Hoffnung, der Erziehung, der religiösen Durchdringung mit. Es ist also allmählich ein Zustand eingetreten, der in grossem Gegensatz zu dem gesehen werden muss, was man ursprünglich unter »Gesetz« zu verstehen

pflegte, nämlich Vorschrift, Einschränkung, Beschränkung, Verbot.

Nun haben längst schon die biblischen Autoren über den tieferen Sinn des Wortes »Tora« nachgedacht. Einen der frühesten Kommentare finden wir im Psalm 1, Vers 2: »Denn an der Tora Gottes hat der Mensch Wohlgefallen, und über seine Tora sinnt er Tag und Nacht.« Hier ist eine Stimmung eingefangen, die uns verstehen lässt, dass Tora nicht nur ein gesetzliches Kompendium darstellt, sondern ein in Gott verankertes Werk ist, und man wird nicht fehlgehen, Tora, wenn man dieses Wort überhaupt übersetzen mag, die Bedeutung von »Offenbarung« beizulegen.

Sehr klar kommt diese Vorstellung in einem schönen Ausspruch des R. Akiba zum Ausdruck, der sich in den Sprüchen der Väter (III, 18) findet: »Geliebt ist der Mensch, denn er ist im Ebenbilde Gottes erschaffen worden. Aus besonderer Liebe ist ihm kundgetan worden, dass er im Ebenbild Gottes erschaffen worden sei, denn es heisst: ›Im Ebenbilde Gottes machte er den Menschen.‹ Geliebt sind die Israeliten, denn sie heissen Kinder Gottes. Denn es heisst: ›Ihr seid Kinder des Herrn, eures Gottes‹ (Dt 14, 1). Geliebt sind die Israeliten, denn ein kostbares Gerät ist ihnen verliehen worden . . ., durch das die Welt erschaffen wurde: denn es heisst: ›Eine gute Belehrung habe ich euch gegeben, verlasst meine Tora, meine Lehre, nicht‹ (Prov. 4, 2). Dieser Spruch zeigt klar, welche zusätzliche Verpflichtung Israel auf sich genommen hat, obwohl doch jeder Mensch im Ebenbilde Gottes geschaffen wurde und daher jeder Mensch von Gott geliebt wird. Die Liebe Gottes, so meint hier R. Akiba, erstreckte sich also keineswegs allein auf die Israeliten, die nur etwas empfangen haben, was ihnen zur Aufgabe geworden ist: die Lehre, die Tora.

Ähnlich drückt es auch das Hauptwerk der Kabbala, der Sohar aus, ein Werk, das am Ende des 13. Jahrhunderts entstanden ist. Dort heisst es: »Würdig ist das Volk der Heiligen. Er erwählte es unter allen götzendienerischen Völkern und erhob es dazu, IHM zu dienen und segnete es mit SEINEM Segen, mit dem Segen SEINES Namens. Komm und merke auf: Allen übrigen Völkern auf der Welt gab der Heilige, gepriesen sei ER, einige von ihnen als Herrscher, die über sie herrschen. Israel aber machte sich der Heilige, gepriesen sei ER, selbst zum Eigentum, zu seinem Diener und zu seinem Anteil, um mit ihm eins zu sein. So gab ER ihm die heilige Tora« (Sohar III, 260b).

Die Tora konnte so alles allen bedeuten. Dem Theosophen, der schon unter hellenistischen Einfluss gekommen war, war sie der wahre Ausdruck göttlicher Weisheit. Dem Mystiker war sie die himmlische Braut, die Berührung mit der Menschheit bedeutete die Hochzeit von Himmel und Erde. Was konnte einem armen Sterblichen Besseres widerfahren, als diese Tora zu studieren? Für die meisten Lehrer jedoch war die Tora die Manifestation von Gottes Willen, der zum besten der Menschen geoffenbart wurde, oder wie es der Talmud sagt: »Wer sich mit der Tora um ihrer selbst willen beschäftigt, stiftet Frieden zwischen oben und unten« (Sanh. 99b). Es ist übrigens charakteristisch, wie gerade in diesem Talmudabschnitt die Rede vom Toralernen und vom Verdienstlichen des sich mit der Tora Beschäftigten direkt sozusagen nahtlos übergeht in das Veranlassen seines Genossen zur Ausübung einer gottgefälligen Handlung. Beschäftigen mit der Tora und das Verwirklichen von Gerechtigkeit lassen sich nicht voneinander trennen, gehen ineinander über.

* S. o. S. 78, Anm. 1, ibid. S. 616–621.

** Eine ausführliche Fassung dieses Beitrages erschien in der Zeitschrift »Evangelische Theologie« München (37/6). November/Dezember 1977, S. 536–549.

Tora und Liebe zu Gott stehen im Zusammenhang. Die Wunden, so sagt der Midrasch (Mechilta Bachodesch), die Israel zugefügt wurden, weil es die Tora hielt, gaben ihm die Liebe »meines Vaters im Himmel«. Die Tora ist daher ein Mittel, die gegenseitigen Beziehungen der Liebe zwischen Israel und seinem Gott zu stärken. Das Ausüben der Tora ist ein Zeugnis der Juden in ihrer Beziehung zu Gott.

Anknüpfend an Koh 12, 11: »Der Weisen Worte sind wie Stachelstäbe . . . von einem Hirten gestellt« heisst es: »Die Worte der Tora und die Worte der Weisen sind von einem Hirten« (Num. r. XIV, 4, ed. Friedm. 9a-b). So hat die jüdische Tradition den Zugang zur Tora ungemein erweitert und dynamisiert und die Offenbarung für Jahrhunderte weitergeführt. Dieser gesamte Prozess hat natürlich schon recht früh begonnen, längst bevor im 2. Jahrhundert die Mischna-Sammlung entstanden ist. Es gibt tatsächlich eine jahrhundertealte Entwicklung, die von der nachexilischen Periode bis in die ersten Jahrhunderte nach Chr. reicht. Hier wurde immer aufs neue während eines langen Zeitraumes der Versuch unternommen, die Gebote in der Realität des Lebens zu konkretisieren. Man kann es auch anders ausdrücken: Biblischen Vorschriften sollte eine praktische Handhabe für die Führung des Lebens an die Seite gestellt werden. Man muss sich davor hüten, in den Diskussionen der Rabbinen abstrakte Spekulationen zu sehen. Die Lehrer waren sich selbst recht genau der Problematik bewusst, was es bedeuten kann, wenn man nur theoretisiert. Die Warnungen, das Studium und die Weisheit nicht höher zu schätzen als das Tun, werden oft erhoben: »Ein jeder, dessen Taten zahlreicher sind als seine Weisheit, dessen Weisheit wird Bestand haben, ein jeder aber, dessen Weisheit mehr als seine Taten, dessen Weisheit hat keinen Bestand« (Abot III, 9). Ähnlich Rabban Simeon ben Gamliel: »Aber nicht der Midrasch ist die Hauptsache, sondern das Tun« (Abot I, 17). In diesem Sinne zielte alle Beschäftigung mit der Tora darauf hin, den Willen Gottes in dieser Welt zu verwirklichen, und das bedeutet natürlich soziale Gerechtigkeit und Liebe. Man war sich darüber einig, dass das Studium grösser als das Tun ist, weil es letztlich zum Tun führt (vgl. Sifre Ekev, ed. Horovitz p. 84 f., Abschn. 41); das meint in unserem Zusammenhang konkret: Nur wenn man durch die Beschäftigung mit der schriftlichen Tora ihren ganzen Sinn für die damalige Gegenwart erschliessen kann, kommt man zur Verwirklichung des göttlichen Willens.

So wesentlich die Entwicklung der Tora durch die Lehrer auch gewesen ist, es lag in ihr doch eine Gefahr: Tradition konnte zur Offenbarung werden und damit Lehrer zu Trägern des Heiligen Geistes. Dem war aber nicht so. Ein Lehrer jedoch, der innerhalb seiner Erkenntnisse etwas Neues vorbrachte, verstand seine Worte vor allem und zuerst als Diskussionsbasis: meist wurde abgestimmt und danach entschieden, was aber auch keinen unumstösslichen Beschluss für immer bedeutete. Gelegentlich wurde als Stütze für die eine oder andere Meinung eine »bat kol«, eine himmlische Stimme, angeführt. Diese wurde jedoch nicht als Entscheidungsgrundlage akzeptiert: »Da stand jedoch Rabbi Jehoschua als Sprecher der Weisen auf und sprach: »Sie ist nicht vom Himmel« (Dt. 30, 12). Und die Tradition erklärt: »Weil die Tora schon am Berge Sinai gegeben wurde, achten wir nicht auf eine Himmelsstimme, denn Du hast schon in der Tora auf dem Berg Sinai geschrieben: »Man muss sich nach der Mehrheit richten« (Ex 23, 2) / (Baba m. 59-a-b). Im

übrigen sind Entscheidungen oft erst nach Jahrzehnten gefällt worden, oder frühere Beschlüsse wurden verändert. Manche Entscheidungen stammen von Rabbi Jehuda Ha Nasi (190), dem Kodifikator der Mischna, anderes liess er offen.

Die Entscheidung in der Halacha hatte eine grosse Bedeutung für das Leben, daher wurde die Meinung vertreten, eine erschwere Bestimmung dürfte nur auferlegt werden, falls die Mehrheit der Gemeinschaft durch sie nicht überfordert würde (Baba k. 79 b).

Andererseits liess man auch der individuellen Haltung eines Menschen weiten Raum, ohne Dinge, die für das religiöse Leben von entscheidender Bedeutung waren, zu reglementieren. Am Anfang der Mischna Pea findet sich dafür ein charakteristischer Hinweis: »Folgendes sind die Dinge, die von der Tora kein gesetzliches Mass haben: . . . gemilut chassdim: Liebestaten; . . . talmud tora: das Studium der Tora.« Interessanterweise wird in diesem Zusammenhang auch »das Erscheinen« erwähnt (Hara'jon). Damit ist offenbar das beliebige Erscheinen im Vorhof des Tempels am Fest gemeint oder das Darbringen von Wallfahrtsopfern nach Belieben. Für unser Thema von Interesse ist dann auch der Schluss der 1. Mischna Pea: »Folgende Dinge sind es, deren Früchte der Mensch bereits in diesem Leben geniesst, aber der beständige Fonds (hakeren kajemet) bleibt ihm für das künftige Leben (olam haba'): Ehrerbietung gegen Vater und Mutter, Friedenstiften zwischen dem Menschen und seinem Mitmenschen, und Studium der Tora übertrifft sie alle, – weil es eben zu den andern Taten führt.

Die Tora ist zwar an Israel gebunden, Zeichen der Erwählung, Bedingung für den Bund, andererseits besitzt sie auch ein universalistisches Element, das sich von Israel gelöst hat. »Warum war die Tora nicht im Lande Israel gegeben worden? Damit die Völker der Welt keine Entschuldigung haben sollten: Weil sie im Lande Israels gegeben wurde, haben wir sie nicht angenommen. Ein anderer Grund: Die Tora wurde in der Wüste gegeben, öffentlich und offen, an einem Platz, der niemandem gehört. Drei Dingen gleicht die Tora: Der Wüste, dem Feuer und dem Wasser. Das soll dir sagen, so wie diese frei für alle Menschen sind, so sind auch die Worte der Tora frei für alle, die auf die Welt kommen (lechol bae haolam)« (Mek. Bachodesch, Lauterbach II, S. 237).

Es gibt eine Vielzahl rabbinischer Äusserungen, die Tora nicht zu eigennützigen Zwecken zu missbrauchen: »Rabbi Zadok sagte: Mache die Tora nicht zu einer Krone, dich damit zu rühmen, und nicht zu einem Spaten, damit zu graben, so pflegte auch Hillel zu sprechen: Wer sich der Krone bedient, der vergeht. Daraus lernst du, wer die Worte der Tora eigennützig anwendet, der nimmt sein Leben aus der Welt« (Abot 4, 7). Der Begriff des »Lischma«, um seiner selbst willen eigentlich »zu hören«, spielt eine grosse Rolle in der rabbinischen Literatur. Darunter versteht man die Ausübung der Tora, ohne das bewusste oder unbewusste Verlangen, dafür irgend etwas, also Lohn zu erhalten: »Möge es dein Wille sein, o Herr, unser Gott, dass du Frieden stiftest in der oberen und in der unteren Familie und unter den Schülern, die sich mit deiner Tora befassen, sei es, dass sie es um ihrer selbst willen, sei es, dass sie es nicht um ihrer selbst willen tun. Alle aber, die sich damit nicht um ihrer selbst willen befassen, mögen, so sei es dein Wille, sich damit um ihrer selbst willen befassen« (Ber. 17 a).

Der Satz von Antigonos von Socho: »Seid nicht wie Sklaven, ihrem Herrn zu dienen, um Lohn zu bekommen«

(Abot I, 3) ist bekannt, aber diese Tendenz zieht sich durch die ganze rabbinische Literatur. So wurden die Worte Dt 11, 13: »Den Herrn euren Gott zu lieben« so ausgelegt: »Sage nicht, ich will die Tora studieren, um ein Rabbi genannt zu werden oder um Reichtum zu erlangen oder dafür in der kommenden Welt belohnt zu werden, sondern tut es um eurer Liebe zu Gott willen. Alles, was ihr tut, tut nur aus Liebe« (Sifre p. 87, ed. Finkelstein). Eine amüsante Pointe hat der Midrasch zu Ps. 112, 1. Dort heisst es ganz naiv: »Beglückt der Mann, wenn er den Herrn fürchtet... Vermögen, Reichtum sind in seinem Haus.« Der Midrasch aber sagt: »Beglückt der Mann, der sich an seinen Geboten erfreut, aber nicht am Lohn seiner Gebete.« Hier sehen wir, wie die rabbinische Tradition einen Gedanken weiterentwickelt, weil der biblische Text nicht mehr dem religiösen Bewusstsein der Späteren entsprach.

Die Tatsache, dass im jüdischen Kalender ein Fest existiert, das Simchat Tora (Freude am Gesetz) heisst, sagt genug darüber aus, wie bis zum heutigen Tag die Kontinuität der jüdischen Tradition über die Tora nicht erloschen ist. Und es ist kein Zufall, dass dieses Fest, wenigstens an seinem Vorabend, ein Kinderfest ist, um damit zu zeigen, dass die Kette der Generationen nicht abreisst.

III Judentum — jüdisch gesehen* Zur EKD-Studie »Christen und Juden« von 1975 **/***

Von Landesrabbiner
Dr. Nathan Peter Levinson, Heidelberg

Den folgenden Auszug des in der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« bei dem Deutschen Evangelischen Kirchentag in Berlin am 11. 6. 1977 von Landesrabbiner Dr. Levinson gehaltenen Vortrag bringen wir mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und des Kreuz-Verlags (Anm. d. Red. d. FR).

... Das grosse Verdienst der EKD-Studie »Christen und Juden« ist es, nicht mehr auf die Juden als Tolerierte und nicht auf das Judentum als geduldete Religion herabzuschauen. Die Mentalität der Herrschenden ist unpopulär geworden, die siegreiche Kirche nicht mehr gefragt... Sicherlich hat man auch vorher gewusst, dass das Christentum aus dem Judentum hervorgegangen ist, dass der Glaube an den einen Gott, der Gottesdienst, der wöchentliche Ruhetag, der Gebetsgottesdienst, die Predigt im Judentum ihren Ursprung haben, aber es gibt einen Unterschied zwischen rhetorischem Wissen und praktischer Anwendung, und das Bewusstsein der Kirche wurde nicht durch die Gemeinsamkeiten mit dem Judentum, sondern durch die Unterschiede geprägt...

Das Christentum hat es nicht nötig, sich auf Kosten anderer, nämlich des Judentums, zu profilieren. Ich habe zu grossen Respekt vor den gewaltigen Beiträgen christlichen Denkens, die unsere gesamte Kultur geprägt haben, als dass ich zu glauben vermeinte, das Christentum müsse das Judentum als dunkle Folie, als schwarzen Hintergrund zur Aufhellung seiner eigenen Wahrheiten benutzen... Ähnliches müssen wir leider auch von vielen auch noch heute immer und immer wieder nachgedruckten Religionsbüchern sagen, die, genau wie Stauffer, Bornkamm, Braun und andere ständig das ganz andere, das radikal Neue

* In: Kirchentagstaschenbuch Berlin '77, S. 167 (S. u. S. 154), vgl. auch »Deutscher Evangelischer Kirchentag, Dokumente«, s. o. S. 78, Anm. 1, ibid. S. 631–635.

** Christen und Juden. Eine Studie der Kommission »Kirche und Judentum der EKD«. S. in: FR XXVII/1975, S. 68 ff.

*** Vgl. u. a. u. S. 89 ff.

betonen, das mit dem Christentum und Jesus angefangen hat, wobei sie das Judentum genauso behandeln, wie ich es eben anzudeuten versucht habe. Wenn zum Beispiel der Neutestamentler Braun die exegetische Regel aufstellt, dass alles, was uns bei den Jesusworten als eminent jüdisch begegnet, eo ipso nicht von Jesus stammen kann, dann ist man als Jude einfach erschüttert und fragt sich, weshalb die Christen denn immer meinten, wir Juden sonderten uns vom Christentum ab...

Ganz gewiss sind die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum nicht auf dem ethisch-sozialen Sektor zu finden. Die meisten der sittlichen Gebote, insbesondere diejenigen, die den Schutz der Unterprivilegierten zum Inhalt haben, finden sich in der hebräischen Bibel, nicht weil das Christentum sie nicht kannte, sondern weil sie schon in der Bibel, die ja die Bibel aller war, enthalten waren... Die Unterschiede zwischen Christentum und Judentum beziehen sich, wie auch in vorliegender Studie, hauptsächlich auf die Person Jesu.

Allerdings sollten wir uns nicht die beliebte zeitgenössische Interpretierung zu eigen machen, als ob die Hinwendung Jesu zu den Ausgestossenen und den Sündern das Hauptärgernis für das damalige jüdische Establishment gewesen sei, wobei das Judentum der Zeit Jesu aus einer reaktionären Gruppe von Herrschenden bestand, die den Sozialrevolutionär Jesus aus dem Wege räumen wollte... Jesu Hinrichtung hatte sicherlich nichts mit seiner sozialen Einstellung, dagegen alles mit einem von den Römern immer befürchteten patriotischen jüdischen Aufstand zu tun... Auf alle Fälle aber war Jesus kein Hippie, er war ein Rabbi... David Flusser hat überzeugend nachgewiesen, dass Jesus selber kein einziges Gebot der Thora verletzt hat¹ und dass die Erzählung über das Ährenraufen der Schüler am Sabbat eine spätere Fehlinterpretation eines Unterschiedes zwischen jüdischem und galiläischem Brauch war. Selbstverständlich durfte am Sabbat geheilt werden, der nach pharisäischer, und das ist Jesu Lehre für den Menschen und nicht umgekehrt, geschaffen war. Es waren auch und gerade die Pharisäer, die auf Jesu Seite standen²... Vielleicht wäre es auch hilfreicher gewesen anzumerken, dass aus historisch verständlichen Gründen die Evangelien eine römerfreundliche Tendenz zeigen, die darauf abzielt, diese auf Kosten der jüdischen Gruppe von der Schuld am Kreuz zu absolvieren. Durch die Kollektivschuldthese der Juden ist unermessliches Leid über Israel gekommen. Dass der Verräter Judas eine Symbolfunktion für das jüdische Volk bekam, hat Hermann Levin Goldschmidt kürzlich überzeugend aufgezeigt³.

Juden haben ihren Bruder Jesus vielfach in das Judentum heimgeholt. Sie betrachten ihn dann mit Leo Baeck als »einen Mann aus dem jüdischen Volke, auf jüdischen Wegen, im jüdischen Glauben und Hoffen – ... der ... so klar ... das Reine und Gute des Judentums offenbart, einen Mann, der als der, welcher er war, nur aus dem Boden des Judentums hervorwachsen konnte und ... der hier allein, in diesen jüdischen Bereichen, in der jüdischen Zuversicht und Sehnsucht, durch sein Leben und in seinen Tod gehen konnte, ein Jude unter Juden«⁴. Oder in den Worten Martin Bubers: »Jesus habe ich von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden, dass die Christen-

¹ Vgl. dazu: David Flusser: Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum. In: FR XXVII/1975, S. 181 f., Ziff. 7.

² E. L. Ehrlich: Zur Geschichte der Pharisäer, s. o. S. 46 ff.

³ Vgl. dazu: H. L. Goldschmidt: Heilvoller Verrat, in FR XXVIII/1976, S. 82.

⁴ Leo Baeck: Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte. Berlin 1938, Schocken Verlag (Bücherei Nr. 87, S. 69 f.).

heit ihn als Gott und Erlöser angesehen hat und ansieht, ist mir immer als eine Tatsache von höchstem Ernst erschienen, die sich um seinen- und meinen Willen zu begreifen suchen muss... Gewisser als je ist mir, dass ihm ein grosser Platz in der Glaubensgeschichte Israels zukommt...» Und Max Nordau sagte: »Jesus ist die Seele unserer Seele, wie er das Fleisch unseres Fleisches ist.«

... Viele, die den Juden *ihren* Auserwähltheitsanspruch übelnehmen, vergessen, dass die Kirche sich »als das auserwählte Geschlecht, das königliche Priestertum, das heilige Volk, das Volk des Eigentums« bezeichnet und somit genau diesen Auserwählungsgedanken übernommen hat... Ich meine, dass jedes Volk irgendwie zu einer Aufgabe erwählt ist, besondere Gaben hat, die es zum Wohle der Menschheit einsetzt, und dass dagegen nichts einzuwenden ist, solange diese Erwählung nicht dem eigenen Dünkel dient, keine Herrschaft über andere beinhaltet und dem anderen seine Auserwähltheit nicht streitig macht.

Natürlich muss man mit der sogenannten Enterbungstheologie endgültig brechen und das heutige Judentum unter Einbeziehung des Staates Israel ernst nehmen. Man kann nämlich das Judentum als Wurzel schätzen, man kann die hebräische Bibel würdigen und sich mit ihr als mit einer Art Vorstufe des Christentums beschäftigen, um zu sehen, wie die Sache mit Gott eigentlich angefangen hat. Man kann auch die Rechte von Juden verteidigen und den Antisemitismus bekämpfen. Deshalb kann man trotzdem das Judentum und den heutigen Staat Israel theologisch negieren, weil sie eigentlich nach dem Erscheinen des Christentums keine Existenzberechtigung mehr hätten. So hat man jahrhundertlang gedacht, und so denken auch heute noch viele, insbesondere wenn sie meinen, dem Staat Israel keine theologische Bedeutung zu messen zu können... Die Studie verlangt, »die neu aufkommende Judenfeindschaft auch in der Gestalt des politisch und sozial motivierten »Anti-Zionismus« zu bekämpfen«. Zudem betont sie, dass es ein jüdisches Volk gibt, und beschränkt sich nicht darauf, Judentum als Konfession oder Religionsgemeinschaft abzuhandeln. Der Staat Israel sei zwar eine politische Grösse, er stelle sich aber zugleich in den Rahmen der Geschichte des erwählten Volkes. Das ist alles ungefähr das Gegenteil von dem, was man heute aus dem Munde vieler pseudo-progressiver Theologen hören kann... Dass es noch heute ein vitales und lebensfähiges Judentum gibt, das passt überhaupt nicht in ihr theologisches Konzept. Es ist nur gut, dass sich die Geschichte nicht immer nach theologischen Lehrbüchern richtet.

Wenn ein Jude heute von Auschwitz redet, empfinden das viele in Deutschland als eine Taktlosigkeit oder Aggression. Christliche Theologen ausserhalb Deutschlands aber können nicht mehr so theologisieren, als ob es Auschwitz nicht gegeben hätte. Ein theologisch und existentiell so einschneidendes Thema aber darf gerade in diesem Lande nicht ausgeklammert werden. Es ist das grosse Verdienst der Studie, gerade dieses Thema angepackt zu haben. Es erscheint hier, meines Wissens zum erstenmal in einer offiziellen deutschen Verlautbarung, das Wort »Holocaust«⁵... Die Studie betont, dass für das jüdische Volk der Name Auschwitz mit der Vernichtung des europäischen Judentums identisch ist und dass es zu einem Wendepunkt geschichtlichen und theologischen Denkens wurde...

⁵ Vgl. dazu u. a.: Helga Croner, Das »Holocaust«, Jüdische und christliche Versuche zu einer Holocaust-Theologie, sowie N. P. Levinson: Internationale »Holocaust«-Konferenz in Hamburg, in: FR XXVII/1975, S. 20 ff.

2 Juden und Christen — Folgerungen aus einer Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland*/**

Ansprache von Dr. Martin Kruse, Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, in der Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche am 22. Januar 1978

Für die uns zur Verfügung gestellte Ansprache von Bischof Kruse mit den »Folgerungen« aus der »Studie der Kommission »Kirche und Judentum« der Evangelischen Kirche in Deutschland« sind wir sehr dankbar und bringen sie nachstehend (Anm. d. Red. d. FR).

Liebe Freunde!

I. »Juden und Christen — Folgerungen aus einer Studie der Evangelischen Kirche in Deutschland«, so steht es auf dem Programm. Die Frage, die hier gestellt ist, die nach dem Verhältnis von Juden und Christen, darf nicht eine Frage von speziell Interessierten bleiben. Sie geht ja an die Wurzeln unseres Glaubens, und sie geht, nach dem Schauerlichen, das hinter uns liegt, zugleich auch an die Wurzeln unserer Existenz als Deutsche. Was die Kirche betrifft, unsere Kirche, für die ich hier spreche, so besteht ganz zweifellos die Gefahr, dass sich in der Breite die Meinung festsetzt, es genüge doch, was auf dem Felde der jüdisch-christlichen Zusammenarbeit geleistet werde, zumal in unserer Stadt: die Gesellschaft für jüdisch-christliche Zusammenarbeit, die uns hier eingeladen hat, und dazu die Woche der Brüderlichkeit, die in diesem Jahr zum 100. Geburtstag Martin Bubers, jenes grossen Anregers des Gespräches, unter dem Thema »Leben ist Begegnung« stehen wird. Ich nenne die jüdische Volkshochschule mit ihrem vielfältigen Angebot und das Institut für Kirche und Judentum bei der Kirchlichen Hochschule Berlin mit beachtlichen Arbeiten und Publikationen. Und es wäre noch vieles andere hinzuzufügen, Lobenswertes. Und doch sage ich mit allem Bedacht: Das genügt nicht; denn unsere Kirche, ja die ganze Christenheit und damit auch jeder einzelne Christ muss das Verhältnis zum Judentum von Grund auf neu klären. Bleibt dies aber eine Aufgabe speziell Interessierter, so ändert sich im Grunde nichts oder doch zu wenig. Es müssen sich wohl immer erst kleine bewegliche Gruppen auf den Weg machen, um das Unbekannte in der Geschichte zu erkunden, aber sie tun das doch nicht für sich selbst aus ihrem Spezialinteresse, sondern in diesem Falle für die Kirche und für das Judentum. Nach jenen schauerlichen höllischen Judenmorden, nach jener intendierten »Endlösung«, genügt es nicht, bloss dem Antisemitismus abzusagen und auf der Hut zu sein, dass er nicht in neuen Formen in unserem Lande aufkommt, sondern es gilt darüber hinaus, einem unchristlichen, unreflektierten und weithin unbewussten Antijudaismus, den wir Christen in uns tragen, auf die Spur zu kommen. Das Verhältnis von Juden und Christen ist also neu und umfassend zu klären, und ich glaube, das ist eine mühsame, nicht in Jahren zu bewältigende Arbeit. Ja, sie wird erst zur Ruhe kommen, wenn Gott diese seine Welt vollendet hat und alle Völker vor seinem Thron versammelt sind.

II. Nun ist bekanntlich vor zwei Jahren eine Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland erschienen,* die sich eben dieser Aufgabe widmet, das Verhältnis von Christen und Juden neu zu bestimmen. Sie will

* »Christen und Juden. Eine Studie der Kommission »Kirche und Judentum der Evangelischen Kirche in Deutschland«, in FR XVII/1975, S. 68 ff.

** Vgl. u. a.: o. 1/III, s. S. 88, Anm. **.

»dazu beitragen, über die Folgen früherer Fremdheit und Ablehnung hinauszuführen, verfestigte Auffassungen aufzulockern, um ein weiterführendes Gespräch und ein vertiefendes Nachdenken zu ermöglichen«. Sie will »sowohl Gespräche in den Gemeinden als auch die wissenschaftliche Arbeit der Theologen anregen«. Das war vor gut zwei Jahren. Was hat diese Studie bisher bewirkt? Ich kann das nicht im einzelnen abschätzen, aber ich bin mir ziemlich sicher in dem Urteil: sie hat die Evangelische Kirche in Deutschland in der Breite noch nicht wirklich erreicht. Und darum sehe ich es als meine Aufgabe als Bischof an, mit Nachdruck ein Wort für diese Studie einzulegen und die Gemeinden in unserer Stadt zu bitten, sie zu studieren und die Ergebnisse im kirchlichen Unterricht, in den Beratungen der Gemeindekirchenräte, vor allem auch in der Jugendarbeit und in den Gemeindekreisen, aufzunehmen.

Ich will und kann gar nicht verschweigen, dass diese Studie schnell auch Widerspruch gefunden hat, und zwar aus der Kirche und aus dem Judentum. Sie ist nicht das letzte Wort unserer Kirche, und sie versteht sich auch nicht so. Sie ist von 25 an diesen Fragen engagierten Fachleuten entworfen, unter ihnen übrigens fünf aus Berlin, Menschen, die unterschiedliche Positionen in dieser Frage vertreten, die es nicht leicht miteinander hatten, die aber nun für den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland festgehalten haben, was jetzt gemeinsam gesagt werden konnte.

Auf dem Kirchentag bei uns hier in Berlin, im Juni vorigen Jahres, hat einer der Kritiker dieser Studie, Landesrabbiner Dr. Levinson aus Heidelberg, ein Jahr nach seiner ersten kritischen Reaktion dann das Positive dieser Studie herausgestellt. Er schloss seinen Vortrag auf dem Kirchentag mit folgendem Satz: »Wenn die Dinge, die in dieser Studie beschrieben werden, beherzigt würden, wenn überhaupt Christen, die Theologen mit eingeschlossen, von der Existenz dieser Studie wüssten bzw. sie einmal lesen und ernst nehmen würden, dann wären wir ein beträchtliches Mass weiter auf dem Weg zur Verständigung und zur Brüderlichkeit.« Ich nehme diesen Satz dankbar auf und möchte in dieser Richtung helfen. Dabei wende ich mich jetzt nicht an die Fachleute unter uns, an die besonders Interessierten, die werden in dieser knappen halben Stunde, die mir zugemessen war, nicht auf ihre Kosten kommen. Mir geht es vielmehr um das Abc der Verständigung zwischen Christen und Juden, als darum, die für jeden Christen gestellte Aufgabe zu bezeichnen, die uns mit dieser Studie, und wahrlich nicht erst durch diese Studie, unausweichlich als Christenheit am Ende des 20. Jahrhunderts gestellt ist. Dabei haben wir es in Berlin leichter als in anderen Landstrichen, denn wir haben hier eine lebendige jüdische Gemeinde. Wir haben Gesprächspartner, die uns davor bewahren, dass alles nur ein theoretisches Bemühen bleibt. In dem Landstrich zwischen Weser und Elbe, in dem ich früher gelebt habe, ist es viel schwieriger, in den Gemeinden diese Studie aufzunehmen, es sei denn, es passiere das, was einer Landgemeinde in Niedersachsen widerfuhr. Einige, mit dem Leben davongekommene jüdische Mitbürger wandten sich an die evangelische Gemeinde, doch die Namen ihrer im KZ umgebrachten Verwandten auf einer Gedächtnistafel im Kirchenraum neben den Gefallenen festzuhalten. Da war mit einem Mal das Gespräch kräftig und zunächst auch die Auseinandersetzung.

III. Die Studie ist in drei grosse Abschnitte gegliedert: 1. Gemeinsame Wurzeln, 2. das Auseinandergehen der Wege und 3. Juden und Christen heute. Dann folgt ein ziemlich langer, lohnender Informationsteil: Zur Frage

»Wer ist Jude«, zur gegenwärtigen Lage der Juden in der Bundesrepublik und in Berlin West, zur bisherigen ökumenischen Diskussion über die Frage »Kirche und jüdisches Volk«, Zahlen der Vernichtung des europäischen Judentums in der Nazizeit und dann eine Reihe von Literaturangaben und Begriffserklärungen. Man sieht also, diese kleine Studie ist ein gutes Handbuch für jeden Christen, der sich mit diesen Fragen befasst.

Das erste grosse Kapitel steht unter dem Stichwort »Gemeinsame Wurzeln«. Jahrhundertlang schien die Christenheit nur an der Abgrenzung interessiert zu sein, an der Frage also, was Christen und Juden trennt. Es schien so, als sei dies die durch das Neue Testament allein geforderte Haltung. Dabei geriet immer mehr in den Hintergrund, wie stark und unlöslich der christliche Glaube in der alttestamentlich jüdischen Tradition verwurzelt ist, und zwar nicht nur im historischen Sinne.

Diese Tendenz zur Abgrenzung hat ja z. B. auch das Verhältnis zwischen den Konfessionen, zwischen evangelischen und katholischen Christen jahrhundertlang geprägt. Man liess sich in der Regel das Bild von dem anderen in der eigenen Konfession liefern. Man liess den anderen als Gesprächspartner, der über sich selbst Auskunft geben kann, lieber gar nicht erst zu. Die ökumenische Bewegung hat hier zwischen den Konfessionen einen heilsamen Wandel bewirkt und uns in ein neues Verhältnis gerückt.

Ähnliches muss im Verhältnis Juden / Christen zu geschehen haben. Sicher, zwischen Judentum und Kirche bestehen tiefgreifende Unterschiede und unauflösliche Gegensätze, aber deswegen darf doch nicht verschwiegen oder missachtet werden, was Juden und Christen miteinander verbindet. Aus der Abgrenzung wird, wenn sie für sich allein bleibt, Entfremdung. Aus der Entfremdung wird Feindschaft, und die Feindschaft schlägt nur zu leicht in Verfolgung um, wie die Geschichte der Christenheit zeigt. So wurde also die Gemeinsamkeit zwischen Juden und Christen immer mehr überdeckt. Die Studie stellt den Gemeinden und Christen die Aufgabe, diese gemeinsamen Wurzeln wieder freizulegen, um so eine neue Begegnung und ein Stück gemeinsamer Verantwortung in dieser Welt zu ermöglichen.

IV. Eine sechsfache Wurzel der Gemeinsamkeit wird in dieser Studie aufgewiesen. Ich will sie kurz benennen und dann einiges unterstreichen.

1. Juden und Christen bekennen sich zu dem einen Gott, dem Schöpfer und Erlöser.
2. Juden und Christen gründen ihren Glauben auf die gemeinsame Schrift, auf das Alte Testament, wie wir sagen, auf die auch das Neue Testament bezogen ist.
3. Juden und Christen verstehen sich beide als Volk Gottes.
4. Juden und Christen sprechen ihren Glauben im Gottesdienst aus, in dem sich vielfältige Gemeinsamkeiten finden.
5. Juden und Christen sind in ihrem Glauben und Handeln bestimmt durch die Wechselbeziehungen zwischen Gerechtigkeit und Liebe und schliesslich

Juden und Christen leben auch in der Trennung aus der gemeinsamen Geschichte Gottes mit seinem Volk, deren Vollendung sie erwarten.

Wir bekennen den einen Gott, den Schöpfer und Erlöser, nicht einen anderen, einen besseren Gott. Jesus lebte und lehrte innerhalb des jüdischen Volkes. Er selbst, wie seine Jünger hatten ganz selbstverständlich teil am Glauben und an der Geschichte ihres Volkes. Innerhalb ihrer jüdischen Umwelt verkündigten sie, dass die Verheissung an

die Väter erfüllt sei. Sie sahen sich nach Ostern zunächst auch gar nicht veranlasst, sich ausserhalb der jüdischen Gemeinschaft zu stellen. Von den ersten Christen heisst es in der Apostelgeschichte bekanntlich: »Und sie waren täglich im Tempel einmütig beieinander und brachen in den einzelnen Häusern das Brot.« Jesus hat nicht einen neuen, einen anderen Gott verkündigt, es ist der Gott Abrahams, Isaaks, Jakobs, der seine Verheissungen erfüllt, den wir im Vaterunser, durch Jesus den Christus angeleitet, als Christen bekennen. Darum ist es unmöglich zu sagen, der Gott des Alten Testaments sei ein Gott des Zornes und der Gott des Neuen Testaments sei ein ganz anderer, eben ein Gott der Liebe, der gnädigen Zuwendung. Man müsste aus dem Alten Testament die ganze Verheissungs- und Segensgeschichte streichen, wollte man dieses mit Ernst behaupten. Und wollten wir den Vater Jesu Christi bloss auf die Liebe festlegen und seine Gerechtigkeit und seine Heiligkeit unterschlagen, dann müssten wir gleichzeitig das Zentrum unseres Glaubens, nämlich die Kreuzigung Jesu Christi fahren lassen. Es ist derselbe Gott.

Jesus bezieht sich in seiner Verkündigung wie selbstverständlich auf das Alte Testament, auf die hebräische Bibel. Auch als die Kirche in den nichtjüdischen, in den griechischen Raum hinaustrat, hat sie der Versuchung widerstanden, das Alte Testament für alt zu erklären. Freilich, sie begann die Schrift auf Jesus den Christus hin und von ihm her zu lesen, als Zeugnis der Vorbereitung und Vorschattung des Heiles. Aber das Alte Testament wird dabei eben nicht alt, und die Christen können es nicht wie eine alte Haut abstreifen und zurücklassen. Es hat solche Versuche durch die Jahrhunderte immer wieder gegeben. Sie sind immer eine Verbindung mit dem Judenhass eingegangen. Der schlimmste und wohl auch törichteste Versuch in diesem Jahrhundert wurde am 13. November 1933 hier in Berlin unternommen, als im Sportpalast auf einer Grosskundgebung der »Deutschen Christen« vor 20 000 Zuhörern (doch wohl evangelische Christen in der Mehrzahl!) der Hauptredner Dr. Krause »die Befreiung von allem Undeutschen im Gottesdienst und im Bekenntnismässigen, die Befreiung vom Alten Testament mit seiner jüdischen Lohnmoral, von diesen Viehhändlern und Zuhältergeschichten« gefordert hat. »Mit Recht«, sagt er, »hat man dieses Buch als eines der fragwürdigsten Bücher der Weltgeschichte bezeichnet«. Das war entwaffnend ehrlich, aber es musste eigentlich jedem klar sein, wohin die Weichen damit gestellt waren. Der Verlust des Alten Testaments ist immer auch eine Preisgabe Jesus und zugleich der Einbruch der Dämonie in die Kirche. Wir halten also fest: die Schrift, die hebräische Bibel, das Alte Testament – wie wir es nennen – ist Juden und Christen gemeinsam. So wird die Geschichte Gottes mit seinem Volk Israel durch die christliche Verkündigung auch denen bekannt, die keine Juden sind. Aber die Frage ist: warum hat das nicht mehr positive Wirkungen in der Geschichte gehabt? Sicher ist ein Grund, dass man den Juden mit Hilfe jenes unbiblischen, unheilswangeren Vorurteils, sie seien von Gott verstossen, sie seien nicht mehr Gottes Volk, nun seinerseits das Alte Testament streitig machen wollte. Paulus bestätigt den Juden, dass sie Gottes Volk sind und bleiben; denn so heisst es im Römer-Brief im 11. Kapitel: »Gott hat sein Volk nicht verstossen!« Paulus erwartet, dass sie jetzt oder in Zukunft an dem durch Christus erschlossenen Heil teilhaben werden.

Die Studie bemerkt: »So verstehen sich Juden und Christen beide als Volk Gottes, sie sind trotz ihrer Geschiedenheit dazu berufen und bestimmt, Zeugen Gottes in

dieser Welt zu sein, seinen Willen zu tun und der zukünftigen Vollendung seiner Herrschaft entgegenzugehen.« Es kommt dieser Studie nicht darauf an, nun die bestehenden Unterschiede und Gegensätze zu nivellieren. Dies müsste von unseren jüdischen Gesprächspartnern ja auch als ein unehrlicher Anbiederungsversuch oder sogar als ein Versuch der Bestreitung des Eigenrechtes angesehen werden. Vielleicht ist das Wichtigste an dieser Studie, dass sie uns den Weg zeigt, nämlich, dass erst im Entdecken der Gemeinsamkeiten die fundamentalen Trennungen in der rechten Weise erkannt werden können. Dieser Weg wird ja auch in der Ökumene zwischen den christlichen Konfessionen beschritten, nicht immer und zuerst das Trennende nach vorne zu schieben, sondern den Dialog zu wagen, den anderen zu hören und gelten zu lassen und darin gerade zu erkennen, wer man selbst ist. So schliesst die Studie mit folgenden Worten:

»Die Kirche wird es nicht unterlassen dürfen, freimütig auszusprechen, dass sie selbst des Gespräches mit dem Judentum bedarf, denn sie stösst hier auf Erfahrungen mit dem Gott der Bibel, die jedem Christen helfen können, das Verständnis seiner Identität wesentlich zu vertiefen. Das ist von grundlegender Bedeutung für weiterführende Möglichkeiten der Begegnung von Christen und Juden.«

V. In diesen Wochen fällt der Blick der Weltöffentlichkeit wieder in besonderer Weise auf Jerusalem. Der mutige Schritt Sadats, die Eröffnung des Gespräches zwischen den Feinden, der Jubel der Erleichterung in den ersten Tagen in Israel, die Enttäuschung, die sich heute breit macht, und die hämische Schadenfreude derer, die diesen Dialog nicht wollen, dieses alles kann ich in dieser Stunde nicht ungenannt lassen. Es ist gut, dass diese Studie entschlossen auch auf die Gegenwart zugeht und die Frage stellt, welche Aufgaben wir Christen haben, um dem Frieden im Nahen Osten zu dienen.

Ich habe jetzt nicht die Zeit, Ihnen das, was die Studie über den Staat Israel und über die gemeinsamen Aufgaben sagt, im einzelnen zu entfalten, aber vielleicht darf ich hier auch abbrechen, weil ich Ihnen gerade so noch zusätzlich einen Anstoss gebe, sich diese Studie zu kaufen, sie mit anderen Christen und Juden zusammen zu lesen und zu sagen, wo sie ihr zustimmen und wo sie ihr widersprechen.

Ich schliesse, indem ich den Wochenspruch aus dem Buch Daniel aufnehme, der am Anfang in der Begrüssung von Pfarrer Gunther genannt worden ist: »Gott, wir liegen vor Dir mit unserem Gebet und vertrauen nicht auf unsere Gerechtigkeit, sondern auf Deine grosse Barmherzigkeit.«

3 Zum 100. Geburtstag von Jules Isaac (18. 11. 1877 bis 5. 9. 1963)

Zum 100. Geburtstag von Jules Isaac bringen wir biographische Daten über Professor Isaac, den französischen Historiker, und Angaben über einige seiner Werke. Wesentlich ist der *letzte Brief von Madame Laura Isaac*, September 1943, an ihren Gatten¹ vor ihrer Ermordung in Auschwitz.

Wir verdanken dieses uns zur Verfügung gestellte Dokument Madame Claire Huchet-Bishop, Präsidentin der »Amitié Judéo-Chrétienne de France**.

»Das Buch von Jules Isaac, »Jesus und Israel«, erstmals erschienen in französischer Sprache 1946, gehört bereits

* Aus dem Englischen übersetzt, das französische Original war derzeit nicht griffbereit.

** Zuvor auch Präsidentin des »International Council of Christians and Jews«.

¹ Jules Isaac, *Jesus und Israel*, Wien–Zürich 1968, Hans Deutsch Verlag.

der Geschichte an: es hat Geschichte gemacht¹, schreibt Friedrich Heer einleitend zur deutschen Ausgabe¹. »Es hat entscheidend zur Neuorientierung der Kirche in ihrer Haltung dem Judentum gegenüber beigetragen . . .^{2, 3}«. Sein Wirkbereich führte Jules Isaac 1949 zu einer Audienz bei Pius XII.³ in Castelgandolfo und 1960 zu einer Begegnung mit Johannes XXIII. in Rom, der das umfangreiche Material entgegennahm⁴. Es wurde an Kardinal Bea weitergeleitet, wo innerhalb seines Sekretariats für die Förderung zur Einheit der Christen seit dem 22. 10. 1974 eine Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum besteht^{4a}, sowie seit 1970 das internationale Verbindungskomitee offizieller jüdischer Repräsentanten und der katholischen Kirche jährlich tagt⁵.

Seit 1897, seit seiner Studienzeit, war Julius Isaac mit Charles Péguy befreundet bis zu dessen Tod 1914⁶. Die deutsche Besetzung 1940 beendete seine Universitätslaufbahn jäh. Er flüchtete nach Aix-en-Provence und widmete sich historischer Arbeit (s. u.).

Im September 1943 ereilte ihn das Unheil: die Gestapo entriss ihm seinen Schwiegersohn, seine Tochter, seinen jüngeren Sohn und seine Frau, er selbst entkam durch einen ungewöhnlichen Zufall. Sein Sohn überlebte das Konzentrationslager, seine Frau, sein Schwiegersohn, seine Tochter Juliette Isaac kamen nie wieder^{6, 7}.

Bis gegen Ende des Jahres 1943 hielt ihn das Werk fangen; ganz neu für ihn mit biblischer Exegese⁷. Nach der Tragödie vom Oktober 1943 und obwohl selbst gehetzt und verfolgt, bedeutete ihm die Redaktion seines Buches eine heilige Pflicht^{7a}.

² Vgl. Jules Isaac, *Genesis des Antisemitismus vor und nach Christus*, Wien-Frankfurt-Zürich 1969, 4. Umschlagseite (Titel des französischen Originals: »Genèse de l'Antisémitisme«, Calmann-Lévy, Paris).

^{3/4} Vgl. Edward H. Flannery: »Jules Isaac »Jesus und Israel«. Eine Antwort zu christlicher Erneuerung« in: FR XXIII/1971, S. 10-16.

⁴ Papst Pius XII. empfängt den Verfasser von »Jésus et Israël«, in: FR II (August 1950), Nr. 8/9, S. 3; dsgl. ib. XVI/XVII/1965, Nr. 61/64, S. 55 f., dsgl. ib. S. 56 f. Die 18 Thesen Isaacs aus »Jesus und Israel«.

^{4a} S. A. C. Ramselaar: »Zum Gedenken an Jules Isaac«, in: FR XV (Januar 1964), Nr. 57/60, S. 80; Kardinal Léon Joseph Suenens: »Der Dialog: Kirche und Judentum«, in: FR XXIII/1971, S. 44 ff.

⁵ S. u. S. 96 f.; s. o. S. 3 ff.

⁶ Vgl. dazu: »Hommage Solennel à Jules Isaac« (Bericht L'Amitié Judéo-Chrétienne et la B'nai B'rith, 21. 10. 1963 [Florenz 1964] p. 11 sq.; Aus: La parole de M. le Professeur Alba.

^{6/7} Ergänzt seien einige biographische Daten: Geboren in Rennes, doktortiert 1902, 1936 Inspecteur am Ministère de l'Instruction Nationale. Gab mehrere wissenschaftliche Werke heraus, bis er nach der Besetzung Frankreichs, 1940, sich nach Aix-en-Provence zurückzog. Nach dem Krieg widmete er sich mehrere Jahre wissenschaftlicher Forschung und philosophischen Betrachtungen. – Mit Edmond Fleg gründete er die erste »Amitié Judéo-Chrétienne« Europas, veröffentlichte grundlegende Werke, wie *Jésus et Israël* (1948), *La Genèse de l'Antisémitisme* (1956) [s. o.] und *Enseignement du Mepris* (1962). – Nach einer langen, schmerzhaften, mit Gelassenheit ertragenen Krankheit starb er am 5. 9. 1963 in Aix-en-Provence.

Dazu aus: »Genesis des Antisemitismus«: Er wollte herausfinden, ob Jesus, wie innerhalb der Christenheit allgemein angenommen wird, wie auch eine sehr lebendige Tradition lehrt, Israel – das jüdische Volk in seiner Gesamtheit – verstossen, verabscheut, abgelehnt und sogar verflucht hat; und umgekehrt, ob es wahr ist, dass Israel Jesus verkannte und es ablehnte, in ihm den Messias und Gottes Sohn zu sehen, ob es ihn verstossen, geschlagen, gekreuzigt hat. Ob das jüdische Volk mit Recht seit fast zwei Jahrtausenden das schmachvolle Epitheton »Gottesmördervolk« trägt; ob in der langen Aufeinanderfolge seiner Leiden wirklich die »Strafe der Vorsehung für die Kreuzigung« zu sehen ist.

Um dies zu erfahren, um diese gefürchteten Fragen zu beantworten, war es vor allem notwendig, die Heilige Schrift, die Evangelien zu durchforschen und zu versuchen, die Wahrheit, wenn auch nicht die historische Wahrheit, herauszuarbeiten, die in einem solchen Fall eigentlich nicht greifbar ist. Im Grunde handelte es sich also um eine exegetische Arbeit.

^{7a} Anm. 6, ib. p. 13.

Das Werk wurde 1947 vollendet. Professor Isaac erkrankte sehr ernst, aber weigerte sich, sich operieren zu lassen, bevor er die Korrektur ganz gelesen habe. Er vermachte seine Kopie dem Herausgeber, seinen Körper dem Chirurgen⁸. Das Buch erschien 1948. Es trägt die Widmung:

IN MEMORIAM
GEWIDMET
MEINER FRAU UND MEINER TOCHTER,
DIE VON HITLERS SCHERGEN GETÖTET WURDEN,
WEIL SIE ISAAC HIESSEN

1961 schrieb Jules Isaac: »... ich stehe jetzt vor Ihnen . . ., um ein letztes Mal meine Thesen zu vertreten, die ich schon seit fünfzehn Jahren vortrage⁹, um das Wesentliche hier herauszustellen, um dem i den Punkt aufzusetzen (. . .) und einen letzten Aufruf an das Gewissen der Christen zu richten. Denn mein ganzes Handeln, zu dem ich mich seit fünfzehn Jahren verpflichtet weiss und alle von mir veröffentlichten Schriften weisen auf das gleiche Ziel hin, nämlich auf eine Neuorientierung der christlichen Unterweisung . . . im Blick auf Israel.

Dieses Ziel hatte ich schon von Anfang an im Auge, als ich 1943 auf dem Höhepunkt der antisemitischen Verfolgung damit begann, mein Buch »Jésus et Israël« zu schreiben . . .⁹«

Im Verlauf dieser Ausführungen stellt Prof. Isaac die Frage: »... Und wo stehen wir heute? Die Ausbreitung liberaler und demokratischer Ideen hat dem System der Herabwürdigung innerhalb der Christenheit in fortschreitendem Masse ein Ende bereitet, wenn man auch selbst noch in manchen demokratischen Staaten, wie zum Beispiel in den Vereinigten Staaten von Nordamerika, vielfältige Spuren davon findet. Die in jüngster Vergangenheit stattgefundenen Ausbreitung rassistischer Ideen hat dieses System wieder zum Vorschein gebracht und hat es auf die Spitze getrieben. Sechs Millionen Opfer, darunter eine Million und achthunderttausend Kinder! Von dieser zum Martyrium geweihten Unschuld legt das »Tagebuch der Anne Frank« ein deutliches Zeugnis ab.

Gewiss erkenne ich es an, dass heutzutage das Christentum mit diesen Verbrechen nichts mehr zu tun hat. Die Liebestätigkeit der Christen hat sich die Verfolgten anlegen sein lassen; sie hat sich hier manchmal bis zum Heldentum entfaltet. Und doch darf man es unmöglich vergessen – denn dies ist ein wesentlicher Sachverhalt –, dass der hitlerische Rassenhass auf einem Gebiet in Erscheinung getreten ist, das die vorhergehenden Jahrhunderte ihm zubereitet hatten. »Sind die Nazis aus dem Nichts entstanden oder sind sie nicht vielmehr aus der Mitte eines christlichen Volkes aufgetaucht?« Man hat jetzt die Selbstbiographie des Kommandanten des Lagers Auschwitz, Rudolf Höss, veröffentlicht; dieser Mann, der sich mit ungeheuerlichen Verbrechen beladen hat und darüber keine Gewissensbisse empfindet, entstammte einer frommen katholischen Familie und hatte daran gedacht, in einen Orden einzutreten.

Aber wenn das System der Herabwürdigung allmählich verschwindet, so kann man dies nicht in gleicher Weise von der Unterweisung zur Verachtung sagen¹⁰ . . .« Isaac erinnert ferner an eine Untersuchung, die sich auf zwei-

⁸ s. o. Anm. 6, ib. p. 13.

⁹ Vgl. Jules Isaac: »Hat der Antisemitismus christliche Wurzeln?« Aus: *Evangelische Theologie*, Heft 8, August 1961, Chr. Kaiser Verlag, München (aus dem Französischen übersetzt von Pfarrer Pfisterer), S. 1.

¹⁰ ib. S. 10 ff.

tausend französische Bücher der katholischen Unterweisung erstreckte. Sie hat aufgezeigt, dass die Unterweisung zur Verachtung in der überwiegenden Mehrzahl dieser Schulbücher ausserordentlich lebendig geblieben ist. . .

»Zu den Themen des *verfluchten und gottesmörderischen Volkes* . . . kann man lesen: »Dass sein Blut über uns und unsere Kinder komme!« Meine lieben Kinder . . .

An diesem Punkt stehen wir also, und dabei sind noch nicht einmal zwanzig Jahre seit Auschwitz, seit dem Tod der Anne Frank und Tausender ihrer Volksgenossen vergangen. Ist dies alles nicht tieftraurig und bedeuten diese Tatsachen nicht wirklich eine Herausforderung an die Liebe aller Christen?

Diesen peinlichen Feststellungen – auch für mich persönlich sind sie peinlich – darf man jedoch eine unüberwindliche Hoffnung entgegenstellen. Es ist klar, dass man eine fast zweitausend Jahre alte Gedankenrichtung nicht mit leichter Mühe zum Zusammenbruch bringen kann. Aber gerade die Untersuchung von Pater Démann, dieses Werk, das er mit kirchlicher Druckerlaubnis veröffentlicht hat, und das Vorwort des Kardinals Saliège¹¹ legen Zeugnis davon ab, dass in der Kirche eine Gegenströmung vorhanden ist, die zur Reinigung beitragen wird. Mit tiefer Freude darf ich feststellen, dass ich in dem Kampf, den ich seit mehr als fünfzehn Jahren führe, auf katholischer wie auf evangelischer Seite aufrichtige, treue und mutige Bundesgenossen gefunden habe.

Die ersten wichtigen Ergebnisse stammen von dem internationalen jüdisch-christlichen Kongress, der im Jahre 1947 in Seelisberg stattgefunden hat¹². Diesem Kongress hatte ich eine Denkschrift unterbreitet, die mit einem Programm für eine Neuorientierung der Unterweisung in der Form von achtzehn Punkten schloss¹³. Zum erstenmal stand man einem positiven und genau umrissenen Programm gegenüber . . .¹⁴

Ferner erinnert J. Isaac u. a. an die von Pius XII. und Johannes XXIII. ergriffenen Massnahmen zur Änderung der Liturgie der Karwoche und fährt fort: » . . . Derartige radikale Massnahmen berechtigen zu der grossen Hoffnung, von der ich vorhin geredet habe; man kann heutzutage eine solch starke Hoffnung in den Geist der Güte, der Billigkeit, aber auch der Entschlusskraft des gegenwärtigen Papstes (Johannes XXIII.) setzen. Deshalb wenden wir uns an ihn mit dem tiefsten Vertrauen und der grössten Achtung. Wir gestatten uns die Aussage: wenn man endlich mit dem christlichen Antisemitismus aufräumen will – es ist übrigens ein Fluch, zwei Worte wie »christlicher Antisemitismus« beieinander zu sehen –, dann muss man sich mit der Unterweisung beschäftigen; denn die Unterweisung bildet die Grundlage für alles andere. Dabei muss natürlich der Begriff Unterweisung in seinem weitesten Sinn verstanden werden, nämlich die Unterweisung auf allen Stufen und in allen Formen. Allein die Unterweisung ist fähig, das wieder gutzumachen, was die Unterweisung angerichtet hat. Die Unterweisung zur Verachtung hat zu lange gedauert. Sie hat ein zu grosses Unheil angerichtet. Sie hat kein Daseinsrecht mehr. Möge es Gott gefallen, dass sie Gegenstand einer feierlichen Verdammung werde; aber sie möge nicht nur verdammt, sondern auch ganz und gar durchgestrichen, abgeschafft und

geächtet werden. Möge sie für immer aus allen Büchern verschwinden, die sich christlich nennen, und von allen Lippen, die die christliche Botschaft weitergeben.

Ohne Zweifel ist eine derartige Unterweisung – ich weiss dies und erkenne dies auch an – mindestens in Frankreich im Rückgang begriffen. Ich muss die Bemühungen einer mutigen Minderheit loben; aber es ist doch eben nur eine Minderheit. Dabei kommt es heraus, wie schwer es ist, sich von fast zweitausend Jahre alten Gewohnheiten zu lösen, und wie wahr das tiefgründige Wort von Péguy ist: »Es gibt noch etwas Schlimmeres als eine perverse Seele – das ist eine Seele, die der Gewöhnung verfallen ist . . .«¹⁵

» . . . Aber nein! Ich stehe nicht allein. Hinter mir ist eine ungeheure Menge unsichtbar gegenwärtig. Es sind dies die Tausende und Abertausende unschuldiger Opfer, die von Generation zu Generation preisgegeben worden sind. Gerade diese Opfer stehen hinter mir, die ein junger jüdischer Schriftsteller, dessen Name jetzt in aller Mund ist, in seinem Erstlingswerk so stark und so aufwühlend dargestellt hat. Dank sei Ihnen, André Schwartz-Bart!¹⁶ Welche mächtige Stärkung haben Sie mir zugeführt!

Aber ich habe noch eine andere Stärkung erfahren, die von der allerhöchsten geistlichen und religiösen Stelle der katholischen Welt stammt. In einer erst in der letzten Zeit gehaltenen Ansprache hat das Oberhaupt dieser Kirche, Papst Johannes XXIII., geäussert: »Es ist ein lebensnotwendiger Grundsatz, die Wahrheit niemals zu entstellen. Die Wahrheit ist für alle verantwortlichen Menschen grundlegend. Sie muss immer die Oberhand behalten.« Es sind dies edle Worte! Niemals die Wahrheit entstellen – gerade dies fordere ich und dies habe ich immer gefordert. Möge man mir zum Abschluss dazu noch folgende Anmerkung gestatten: Wenn dieser Grundsatz lebensnotwendig ist, dann ist seine Anwendung nicht weniger lebensnotwendig, vor allem, wenn es sich dabei um das Schicksal von Millionen von Menschen handelt. Ich werde nun nichts mehr sagen. Dies sind meine letzten Worte: sie erklären und rechtfertigen die Ungeduld, als deren Zeuge ich immer wieder erscheinen konnte. Möchten diese Worte gehört und verstanden, brüderlich verstanden werden, auch weit über diesen Kreis hinaus.«¹⁷ Jules Isaac beschliesst »Jesus und Israel« mit folgenden Gedanken:

»Ich lade zu dieser Erneuerung, zu dieser Reinigung und zu dieser strengen Prüfung des Gewissens nicht nur alle wahren Christen ein, sondern auch alle wahren Israeliten. Das ist das Ziel, das ich mir gesteckt habe. Das ist die wichtige Lehre, die aus den »Betrachtungen über Auschwitz« gezogen werden muss, der ich mich nicht entziehen kann und der sich auch kein grossherziger Mensch wird verschliessen können.

Der Schein des Krematoriumofens von Auschwitz ist für mich der Leuchtturm, der alle meine Gedanken lenkt. O meine jüdischen Brüder und auch ihr, meine christlichen Brüder, glaubt ihr nicht, dass er sich mit einem anderen Schein, mit dem des Kreuzes, vermengt?« G. L.

Einzig und letzte Nachricht aus dem KZ Drancy, September 1943, von Laura Isaac an ihren Gatten vor ihrer Ermordung in Auschwitz:

Mein Freund, Geliebter,
wir gehen morgen fort. Es ist sehr schwer und am schwersten zu ertragen, dass wir seit dem schrecklichen Tag der

¹¹ Vgl.: Die christliche Katechese und das Volk der Bibel. Eine Enquête mit Vorwort von Kardinal Saliège in FR VI (Februar 1954) Nr. 21/24, S. 24 ff.

¹² Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht in FR XVI/XVII, 1965, S. 57 (dsgl. in FR II/8/9, 1950), S. 5 ff.

¹³ Die 18 Thesen Isaacs aus »Jesus und Israel«, s. o. Anm. 12, ib. S. 56 f.

¹⁴ ib. S. 54 ff.; vgl. dazu o. Anm. 4.

¹⁵ Anm. 9, ib. S. 13 f.

¹⁶ »Der Letzte der Gerechten«, Frankfurt am Main, 1960, E. Fischer-Verlag (s. FR XIII/1961, Nr. 50/52, S. 103).

¹⁷ ib. S. 14.

Trennung nichts von Dir wissen. Mein Freund, pass auf Dich auf um unsertwillen, habe Vertrauen und beende Deine Arbeit, die Welt wartet darauf. Wir sind noch zusammen, wir drei. Die Kinder halten mich aufrecht. Wären sie nur an Deiner Seite. Aber bald werden wir wieder zusammen sein, der Alptraum wird nicht andauern. Wir lieben Dich so sehr und die Prüfung ist für Dich doch am schwersten. Sei geduldig und behutsam, ich bitte Dich. Gehe nicht zu (der Name ist unlesbar), wo Ansteckung noch ein Risiko ist. Wir werden Nachricht geben, sobald wir können. Wir wissen nicht, wohin wir gehen. Aber wir sollten hoffen, dass wir wieder zusammen sein werden, wir sollten nicht entmutigt sein. Mein Freund, lebe wohl. Ich liebe Dich und ich küsse Dich mit meiner ganzen Seele. Wir sind gesund.

4 In memoriam

Pierre-Marie de Contenson OP,

Dezember 1974 bis Juli 1976¹

Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen

Dem »Information Service« des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen Nr. 31 (Vatikanstadt 1976/II, S. 16) entnehmen wir den folgenden Nachruf: »Tod eines geschätzten Kollegen«² sowie eine Würdigung von Msgr. Charles Moeller, Sekretär des Sekretariats³, und jüdischerseits einen Nachruf von Dr. E. L. Ehrlich aus dem *L'Osservatore Romano*⁴.

Am 7. Juli 1976 um 7 Uhr verstarb unerwartet infolge eines Herzinfalles in einem öffentlichen Krankenhaus in Frascati bei Rom Pater Pierre-Marie de Contenson OP, ständiger Mitarbeiter des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen und Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum¹.

Pater de Contenson, am 19. Oktober 1918 in Frankreich geboren, wurde am 16. Juli 1950 zum Priester geweiht. Einige Jahre war er Professor für Moraltheologie an der Theologischen Fakultät Saulchoir und Herausgeber der »Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques«.

Länger als 10 Jahre vor seinem Tod war er Präsident der Päpstlichen Leonine Kommission für die Kritische Ausgabe der Werke von Thomas von Aquin. Die Hauptgeschäftsstelle dieser Kommission befindet sich im Franziskanerkloster von St. Bonaventura in Grottaferrata bei Rom, wo Franziskaner und Dominikaner gemeinsam Forschungsarbeit über die grossen Theologen des Mittelalters betreiben.

Seit Januar 1973 gehörte P. de Contenson zum Stab des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen mit dem Auftrag für die Beziehungen mit dem Weltbund der Reformierten Kirchen. Er war auch einer der Sekretäre der dreigeteilten Studienkommission für die Mischehen zwischen der römisch-katholischen Kirche – dem Weltbund der Reformierten Kirchen – dem Lutherischen Weltbund.

Im Oktober 1975 wurde P. Contenson zum Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum ernannt¹. Deswegen nahm er auch an den Jahresversammlungen des Internationalen Verbindungskomitees der römisch-katholischen Kirche und der offiziellen

Repräsentanten jüdischer Gemeinschaften teil⁵, ebenso wie an vielen anderen nationalen und internationalen Konferenzen.

Die seit seinem Tode eingegangenen zahlreichen Beileidsbezeugungen geben Zeugnis von der engen dreifachen Verbindung, die P. de Contenson in Ausübung seiner Arbeit schuf^{6/7}.

»Das Andenken eines Gerechten ist gesegnet.«⁷

Dem »Allgemeinen Bericht« (Teil V »Das Mysterium des Judentums«) von Msgr. Charles Moeller entnehmen wir ferner die folgende Würdigung:⁸

Es ist P. de Contenson gelungen, in kaum zwei Jahren ein Netzwerk wechselseitigen Verständnisses aufzubauen. Die uns nach seinem Tod zugegangenen Telegramme und Beileidsbezeugungen zeigten, dass viele jüdische Denker ihn nicht nur für einen Mann hielten, der ihm völlig neue Fragen mit grosser Aufgeschlossenheit und Spontaneität aufgriff und verstand, sondern dass er vor allem das Vertrauen vieler jüdischer Theologen und Rabbiner erworben habe. Viele Telegramme geben das Echo der Auffassung des Psalms wieder: »Das Andenken des Gerechten werde gesegnet sein«, ein Ausdruck aus der jüdischen Liturgie. Während der Beisetzung in Santa Sabina wurde nach der Messe das »De Profundis« auf Lateinisch rezitiert, dann auf Hebräisch von Pater Marcel Dubois OP gesungen. Dieser Psalm hatte Pater de Contenson tief bewegt, als er vor dem Mahnmal für die hingerichteten 6 Millionen Juden stand.

Die Lehre, die ich aus der Gesamtarbeit P. de Contenson ziehe, ist einfach: Wir müssen über die christlichen Empfindungen der leisetönenden Art hinausgehen, mit der man allzu oft jüdische Tradition total ignoriert und sie von aussen als Schale ohne Kern betrachtet. Wir sollten den Juden selbst zuhören, die uns sagen, was sie nach ihrer eigenen persönlichen Religion sind. Für die christliche Exegese sind die prophetischen Bücher z. B. nicht mehr, als dass sie die hebräische Tradition nach Art einer weiten Flussmündung ausmünden lassen in das Kommen Jesu. Im Gegensatz dazu sollte für die Juden die Thora immer der Mittelpunkt für den prophetischen Teil der Bibel sein. Statt einer linearen Vision, die sich allmählich entfaltet, haben wir hier eine konzentrische Vision. Überdies gibt es einen Mangel an Symmetrie zwischen den Teilhabern dieses Dialogs: Die Juden wollen nicht die ganze Welt zu ihrer Religion konvertieren.

Das Thema der Konferenz von 1977 wird die Beziehungen zwischen *Zeugnis und Mission* behandeln⁹. Es ist ein Thema, das den Juden sehr viel zu denken gibt.

Zwei Schlussüberlegungen: Jüdisches Denken, das auf die Erwartung des Messias gegründet ist, ist überzeugt, dass er noch nicht gekommen ist, und dies wird uns dazu verhelfen, unseren eigenen Glauben besser zum Ausdruck

⁵ Vgl. FR XXVII/1975, S. 65 f.; s. u. S. 96 f.

⁶ s. u. S. 95.

⁷ Das Staatssekretariat des Vatikans⁸

Telegramm

Seine Eminenz Kardinal John Willebrands, Präsident des Sekretariats für Christliche Einheit.

Sehr betrübt über den unerwarteten Tod von Pater Pierre-Marie de Contenson, Ihrem eifrigen Mitarbeiter im Sekretariat der Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, teilt seine Heiligkeit die Trauer des Sekretariats zur Förderung der christlichen Einheit. Und der Heilige Vater bietet Gott sein inniges Gebet an für die Ruhe und ewige Glückseligkeit dieses betrauten religiösen Mannes und sendet allen seinen Vorgesetzten und Kollegen des Sekretariats Seinen väterlichen apostolischen Segen zum Zeugnis göttlichen Trostes. Indem ich Sie meines eigenen Beileids und meiner Gebetsverbindung versichere.

Kardinal Villot

⁸ In the Sekretariat for Promoting Christian Unity (No. 33, 1971/1) p. M.

⁹ s. u. S. 3 ff. (Hervorhebung d. Red. d. FR).

¹ Vgl. FR XXVI/1974, S. 5 u. 75 f.

² Aus dem Englischen übersetzt.

³ s. u. r.

⁴ s. u. S. 95.

zu bringen, wenn wir sagen, dass in einem Sinne das Königreich Gottes schon in uns ist. Denn je mehr wir über eine Frage reflektieren, die so unseren Horizont vergrößert, desto mehr erkennen wir, dass dieser Dialog kaum begonnen hat.

Aus dem »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (6/49), Vatikanstadt, 3. 12. 1976:

». . . – und reichte ihnen die Hand

Vor wenigen Wochen starb in Rom der Sekretär der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, der Dominikanerpater Pierre-Marie de Contenson. Als er vor etwa vier Jahren sein Amt übernahm, hatte er wenig Kenntnis vom Judentum oder persönliche Erfahrungen mit Juden.

Er stammte aus einer angesehenen französischen Adelsfamilie, sein Vater war General; er selbst schlug ebenfalls die Militärlaufbahn ein. Da geriet er als französischer Artillerieoffizier in deutsche Kriegsgefangenschaft. Er muss dort sehr schlecht behandelt worden sein: Näheres hat er nie darüber erzählt, wohl aber hatte er während dieser Jahre ein ähnliches Schicksal wie viele Juden. Während des Krieges hat de Contenson dann auch den Entschluss gefasst, Priester zu werden. Er trat später in den Dominikanerorden ein. Das Erleben während des Krieges, die Verfolgung der Juden durch die Nationalsozialisten, brachte de Contenson dem jüdischen Menschen näher.

Als der Posten für jüdische Angelegenheiten im Vatikan neu zu besetzen war, dachte ein in der vatikanischen Hierarchie einflussreicher Ordensbruder an de Contenson und schlug ihn für diese Stelle vor.

Er begann nun durch Lektüre und mannigfache Besuche, nicht zuletzt in Israel, sich die fehlenden Kenntnisse zu erwerben. Zugleich setzte er sich zwei Nahziele, die er in relativ kurzer Zeit erreichte: Er wollte das vatikanische Referat für jüdische Angelegenheiten in eine eigene Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum verwandeln – vorher war es nur ein Appendix am Sekretariat für die Einheit der Christen gewesen.

Ferner strebte de Contenson danach, die seit dem Jahre 1969 verschwundene, das Konzildokument über die Juden kommentierende Erklärung wieder zu neuem Leben zu erwecken. Diese Erklärung war bereits im Entwurf aus dem Verkehr gezogen worden. Das Staatssekretariat hatte dem Papst die Ablehnung empfohlen. Die näheren Umstände dieses Vorfalles waren bekannt, und dieser Rückzug trug nicht gerade dazu bei, das vatikanische Verhältnis zu den Juden zu verbessern. Im übrigen hatten die jüdischen Organisationen seit jeher gewünscht, mit den katholischen Partnern nicht mehr im Rahmen des Einheitssekretariats verhandeln zu müssen.

Pierre de Contenson hat sehr rasch verstanden, worum es im wesentlichen in den Gesprächen mit den Juden geht, und so hatte er die Genugtuung, dass am 1. Dezember 1974 die neue Kommission geschaffen wurde. Zugleich erliess der Vatikan die Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra Aetate«, Nr. 4.

Als sich wenig später die jüdischen Partner mit den Mitgliedern der neuen Kommission in Rom im Januar 1975 trafen, wurde der gute Wille des Vatikans und besonders des Sekretärs der soeben errichteten Kommission zwar anerkannt, aber deutlich darauf hingewiesen, dass die Richtlinien eine entscheidende Dimension jüdischer Existenz ignorierten: Die Bedeutung des Staates Israel für das Bewusstsein des jüdischen Menschen. De Contenson war sich natürlich dieser Tatsache längst vorher bewusst geworden, aber vertrat die berechnete Auffassung, selbst

ein rudimentäres Dokument, welches zweifellos sehr wertvolle Anregungen und Hinweise enthält, wäre besser als überhaupt keine Richtlinien. Und so setzte er sich für diesen Text ein und konnte die Genugtuung erleben, dass der Papst die katholische Kommission samt der jüdischen Delegation im Anschluss an die römischen Beratungen im Januar 1975 empfing.

Anfang März 1976 fanden erneute Diskussionen statt, dieses Mal in der Stadt und in dem Lande, welche in den Richtlinien unerwähnt geblieben waren: Jerusalem im Staate Israel. Allein, dass sich die Kommission mit den jüdischen Partnern in Israel traf, war bereits ein Politikum und zeigte, dass man versuchte, wenigstens empirisch die theoretischen Lücken auszufüllen, welche noch immer gegenüber der Wirklichkeit des jüdischen Volkes im Vatikan vorhanden sind.

De Contenson hatte diese Realität des jüdischen Volkes allmählich verstehen gelernt. In der Entwicklung der inneren Struktur seiner Kommission sind die Erfolge nicht ausgeblieben: Der Papst ernannte vor einigen Monaten acht Konsultoren aus aller Welt, die der von de Contenson vertretenen Sache nun ein grösseres Gewicht nach innen und aussen geben.

Mit seinem plötzlichen Hinscheiden, im Alter von 58 Jahren, haben die Juden einen ihnen kritischen Freund verloren, einen Menschen, auf den sie sich jedoch verlassen konnten. Der Dialog mit dem Vatikan ist durch seinen Tod einstweilen zum Stillstand gekommen, denn das Gespräch ist ja nicht die Kommunikation zwischen Folianten, sondern eben Aussprache zwischen Menschen. Es ist derzeit niemand sichtbar, der ohne weiteres Pierre de Contenson ersetzen könnte, ein geeigneter Priester, der diese menschliche Freiheit, die rasche Auffassungsgabe, die rechte Einstellung und den Sachverstand hätte, um dort fortzusetzen, wo er nun aufhören musste¹. Sein Fehlen ist zugleich Zeichen dafür, wie sehr ihn die vermissen, die mit ihm arbeiteten, und dankbar wird man sich seines Namens erinnern, der von weither auf die Juden zugeht, um ihnen die Hand zu reichen.

Wir werden diesen treuen Diener seiner römisch-katholischen Kirche nicht vergessen. Ernst Ludwig Ehrlich«

Aus »Israelitisches Wochenblatt« Nr. 35/1976.

¹ Ende März 1977, bei der in Venedig tagenden Konsultation des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees, konnte als Nachfolger von P. de Contenson der neue Sekretär *Jorge Mejia* vorgestellt werden (s. u. S. 96) [Anm. d. Red. d. FR].

5 Bischof Ramon Torrella Cascante neuer Vizepräsident im vatikanischen Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen*

Am 20. Dezember 1975 wurde bekanntgegeben, dass der Heilige Vater einen Vizepräsidenten ernannt hatte für das Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen: Bischof *Ramon Torrella Cascante*.

Bischof Torrella wurde am 30. April 1923 in Olesa de Montserrat in Spanien geboren. Er arbeitete auf dem Gebiet des Ingenieurwesens der Textilien, ehe er in das Seminar eintrat. Er wurde am 25. Juli 1953 zum Priester geweiht. Er studierte Theologie und Soziologie an der Gregoriana. Seine Doktorarbeit (1958) hiess: »Das Menschliche und das Göttliche in der Kirche: Einige Aspekte des zeitgenössischen katholischen Reformismus«.

* In: »Information Service« des Sekretariats (s. o. S. 94).

Vor seiner Bischofsweihe, am 14. Februar 1968, war Bischof Torrella in seiner eigenen Diözese (Barcelona) Kaplan der »Young Christian Workers«, dann Kaplan für die gleiche zentrale Organisation und Mitglied des internationalen Ausschusses der Kapläne der YCW besonders für Europa. Er war auch Kaplan für die gesamte »Catholic Action of Youth« von Spanien. Er war Mitglied des Ausschusses und Professor am Pastoralinstitut der Päpstlichen Universität von Salamanca in Madrid, Gründer und Direktor der Zeitschrift »Pastoral Misionera«.

Von 1966 bis 1968 war er Rektor des Grossen Seminars von Barcelona. Bei seiner Bischofsweihe, gegen Ende 1968, wurde er einer der vier Weihbischöfe von Barcelona. 1967 wurde er der Präsident der Neuen Theologischen Fakultät in Barcelona, die aus einer diözesanen und einer Jesuiten-Sektion entstand, und bis 1970 blieb er auf diesem Posten.

Im November 1970 wurde Bischof Torrella zum Vizepräsidenten ernannt sowohl des Laienrates wie der Päpstlichen Kommission für »Gerechtigkeit und Frieden« (1970–1975). 1971 wurde er auch Vizepräsident des Päpstlichen Rates »Cor Unum«, und er behielt diese Verbindung als Berater dieses Rates weiterhin bei.

6 Die sechste Tagung des internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum (Venedig, Italien, vom 28.–30. März 1977)

Dem »Service d'Information« (Nr. 34, Vatikanstadt 1977/II) S. 6 f. entnehmen wir den folgenden Bericht über diese 6. Tagung* des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees, die das für die jüdisch-christliche Begegnung bedeutungsvolle Thema behandelte: »Die Mission und die Zeugenschaft der Kirche« (s. o. S. 3 ff. [Anm. d. Red. d. FR]).

Die sechste jährliche Tagung des internationalen Verbindungskomitees zwischen Katholiken und Juden hat vom 28. bis 30. März 1977 in Venedig, Italien, stattgefunden. Die Sitzungen wurden in der Casa Cardinale Piazza, dem Konferenzzentrum des Patriarchats von Venedig, abgehalten.

Das Verbindungskomitee setzt sich zusammen aus Vertretern der römisch-katholischen Kirche und des internationalen jüdischen Komitees für interreligiöse Beratungen (IJCIC).

Die vorausgegangenen Zusammenkünfte des Verbindungskomitees wurden in Paris, Marseille, Antwerpen, Rom und Jerusalem veranstaltet.

Die Konsultation von Venedig wurde von Bischof Monsignore Ramon Torrella, dem Vizepräsidenten des Sekretariats für die Einheit der Christen, eröffnet, der Jorge Mejia aus Buenos Aires, den von der vatikanischen

Kommission neu ernannten Sekretär für die religiösen Beziehungen zu den Juden, vorstellte. Jorge Mejia ist der ehemalige Sekretär der Ökumenischen Abteilung der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM).

Das Hauptthema der Konferenz zwischen Juden und Katholiken war die Vorstellung eines Arbeitspapiers über »Die Mission und das Zeugnis der Kirche«. Das Dokument wurde von Professor Tommaso Federici, Professor für biblische Theologie an der Päpstlichen Universität der Gregoriana und am Liturgischen Institut von San Anselmo in Rom, vorgelesen (s. o. S. 3 ff.).

Informationen über Fragen von allgemeinem Interesse wurden ausgetauscht, insbesondere über die Studienprogramme zwischen Katholiken und Juden in verschiedenen Ländern, die Entwicklung der Zusammenarbeit auf nationaler und regionaler Ebene zwischen Katholiken und Juden und über die Satzung der Menschenrechte. Ein einleitender Gedankenaustausch über die Darstellung des Judentums und Christentums in ihren jeweiligen einschlägigen Bildungsprogrammen fand statt. In seinem Vortrag erklärte Professor Federici, die Katholische Kirche »fordere energisch als ihr erhabenes Gebot... den Namen des EINEN Gottes zu allen Zeiten allen Völkern der Erde zu verkünden.« In diesem Tun weiss sich die Katholische Kirche nach Prof. Federici eng mit der Aufgabe des jüdischen Volkes in der Welt verbunden. Es ist in der Kirche heute klarer geworden trotz allen gegenteiligen Versuchen, dass die von ihrem Meister erhaltene Mission darin besteht, vor allem in Treue Gott und den Menschen gegenüber zu leben; es ist eine Einheit in Liebe-Respekt für alle Brüder, Dienst ohne Unterschied der Personen, es ist Opfer und Güte. Ein solches Missionsverhältnis, so erklärt Professor Federici, weist jede Form von Proselytismus ab: »Die Kirche verwirft daher in einer klaren Weise jede Form von Proselytismus.« Das bedeutet den Ausschluss jeder Form des Zeugnisses und Predigens, die auf irgendeine Weise eine physische, moralische, psychologische oder kulturelle Nötigung für Juden bedeuten könnte. Das gilt für Individuen wie für Gemeinschaften und schliesst alles aus, was in irgendeiner Weise ihr persönliches Urteil, ihren freien Willen und ihre volle Entscheidungsfreiheit auf individueller oder gemeinschaftlicher Ebene zerstören oder auch nur beeinträchtigen könnte.

»In gleicher Weise ist jede Art von diskriminierendem Urteil, Verachtung oder Einschränkung gegen das jüdische Volk auszuschliessen und gegen individuelle Juden, oder gegen ihren Glauben, ihren Gottesdienst, ihre Kultur und in besonderer Weise ihre religiöse Kultur, ihre vergangene und ihre gegenwärtige Geschichte und deren Bedeutung.« Ebenso ausgeschlossen sind die Formen gehässiger Vergleiche und vor allem jener bösartigen, die schon von »Nostra Aetate«, Nr. 4 (die Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Juden) und dann durch die Hinweise und Richtlinien für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra Aetate«, Nr. 4 als der Religion und dem jüdischen Glauben widerstreitend, verurteilt wurden. Solche Vergleiche rühmen christliches Tun, aber diskriminieren jüdische Religion und jüdischen Glauben, sei es in Vergangenheit oder Gegenwart.

Professor Federici erklärte, dass »die Versuche, Organisationen aller Art, insbesondere Erziehungsinstitute oder Wohlfahrtsorganisationen, die sich der Bekehrung von Juden widmen, zu verwerfen sind. Im Gegenteil: Man muss alle Bestrebungen unterstützen, die der Kenntnis der Geschichte Israels dienen, wobei von der Bibel auszugehen und deren Tiefe auszuschöpfen ist, und die Exi-

* Aus dem Französischen übersetzt.

Vgl. dazu: 72. u. 1. Deutscher Nachkriegs-Katholikentag 1948 »Zur Judenfrage« u. »Zur Wiedergutmachung NS.-Unrechts«; auch die folgenden in (»Rundbrief«) FR I 2/3, 2; – Bochumer Katholikentag 1949: »Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts« II 5/6, 3; – 74. Deutscher Katholikentag in Altötting: »Das Alte Gottesvolk« III 10/11, 26; – Arbeitstagung des Katholikentages Altötting-Passau 1952: »Das Verhältnis des kath. Christen zu seinen jüd. Mitmenschen«, J. M. Nielen V 19/20, 3; – Arbeitsgemeinschaft 9 des Berliner Katholikentages: »Wo ist Dein Bruder?« K. Thiem; G. Luckner: Juden u. Christen V 19/20, 7; – 81. Deutscher Katholikentag in Bamberg 1966: G. Luckner: »Der Katholizismus u. d. Juden« XVIII 65/68, 56; – »Die Gemeinde und die jüdischen Mitbürger auf dem 83. Dt. Katholikentag«, Trier, 11.–12. 9. 1970, Berichte: I Juden und Christen auf dem Katholikentag XXII 81/84, 79; – »Juden und Christen« auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen Augsburg 1971« XXIII 85 89, 74.

stenz, die Geschichte und die Mission Israels, sein Überleben in der Geschichte, seine Erwählung und seine Berufung und die vom NT anerkannten Privilegien Israels studieren.«

Professor Federici bestand darauf, dass katholischerseits, in Entwicklung der in der Erklärung über die Juden des Zweiten Vaticanums und in den Richtlinien und Hinweisen des Vatikans zur Anwendung dieser Erklärung entworfenen Richtlinien die folgenden Themen deutlicher herausgestellt werden: 1. Dauer des Judentums in Gottes Plan; 2. Die nicht mehr rückgängig zu machende Haltung der Römisch-Katholischen Kirche in ihrer Beziehung zum Judentum; 3. Die neue Haltung der Römisch-Katholischen Kirche, die den Dialog mit dem jüdischen Volk »ohne geistige Einschränkungen« fördert.

Als Antwort auf die Darlegung von Professor Federici bemerkt Rabbiner Henry Siegman, New York, dass es sich dabei um ein katholisches Dokument handle, das Fragen katholischer Theologie behandelt. Als solches stellt seine vorbehaltlose Verurteilung des Proselytismus und seine Verwerfung »aller Versuche, irgendwelche Organisationen für die Bekehrung von Juden zu schaffen«, in der Römisch-Katholischen Kirche eine bedeutende Entwicklung dar, die dazu bestimmt ist, zu einem tieferen Verständnis zwischen den beiden Glaubensweisen beizutragen.

Professor Shemaryahu Talmon von der Hebräischen Universität in Jerusalem informierte die Konsultation über ein Studienprogramm unter der Mitwirkung und Schutzherrschaft sowohl des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom als auch der hebräischen Universität. Das Programm sieht den Aufenthalt von Studenten des Päpstlichen Instituts an der Hebräischen Universität während zweier Semester intensiven Studiums der hebräischen Sprache, der Bibel, der jüdischen Geschichte, Geographie und Archäologie vor. Nach Professor Talmon dient dieses Programm als Modell für die Einrichtung ähnlicher Programme in Israel und in den europäischen Ländern.

Die katholischen Bischöfe Westdeutschlands haben kürzlich eine ständige Arbeitsgruppe über »Kirche und Judentum« ernannt, die den Dialog mit dem jüdischen Volk fördern will. Dies war Gegenstand einer Mitteilung von Msgr. Karl B. Flügel, Weihbischof von Regensburg. Das Thema »Israel und das Judentum« war einer der regelmässigen Bestandteile der Katholikentage.³

Théodore Freedman, New York, gab in einem Bericht für das Verbindungskomitee Aufschluss über verschiedene aktuelle Bildungsprogramme zur Förderung des Verständnisses von Juden und Katholiken in den USA. Er machte darauf aufmerksam, dass die mit den interreligiösen Beziehungen befassten katholischen und jüdischen Institutionen besonders darauf bedacht seien, ein systematisches Studium über Juden und Judentum in den Erziehungsinstituten in ihre Lehrpläne aufzunehmen.

In Lateinamerika wird der Dialog zwischen katholischer Kirche und Judentum auf höchster Ebene von der lateinamerikanischen Bischofskonferenz (CELAM) und den Vertretern der jüdischen Gemeinschaften Lateinamerikas geführt. Jorge Mejia behandelte dies in seinem Bericht. Die jüdischen Mitglieder und das Verbindungskomitee gaben ihrer Anerkennung Ausdruck für die den Juden Lateinamerikas durch die katholische Kirche zuteilgewordene Unterstützung angesichts antisemitischer Vorgänge in diesem Kontinent.

Die jüdische Gemeinschaft in Venedig gab einen Empfang zu Ehren der Mitglieder des Verbindungskomitees in der Casa Cardinale Piazza. Die Ehrengäste waren

Kardinal Albino Luciani, Patriarch von Venedig, der persönliche Stellvertreter des Bürgermeisters von Venedig und die Rabbiner von Padua und Triest.

Anwesende Konferenzteilnehmer:

Von jüdischer Seite:

Mitglieder

Rabbiner Henry Siegman, geschäftsführender Vizepräsident des Synagogue Council der USA (New York) – Dr. Gerhart Riegner, Generalsekretär des World Jewish Congress (Genf) – Zachariah Shuster, Konsultor des American Jewish Committee, Paris – Dr. Joseph L. Lichten, Konsultor der B'nai B'rith (Rom) – Prof. Shemaryahu Talmon, Präsident des Jewish Council for Interreligious Relations in Israel (Jerusalem) –

Experten

Fritz Becker, World Jewish Congress (Rom) – Rabbiner Balfour Brickner, Union of American Hebrew Congregations (New York) – Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Europa-Direktor der B'nai B'rith (Riehen, Schweiz) – Théodore Freedman, Direktor des Bezirks der B'nai B'rith (New York) – Abraham Karlikow, Europa-Direktor des American Jewish Committee (Paris) – Rabbiner Mordecai Waxman, Präsident des Interreligiösen Komitees des Synagogue Council der USA (New York) –

Von katholischer Seite:

S. E. Mgr. Torrella, Vizepräsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (Rom) –

Mitglieder

Mgr. Charles Moeller, Vizepräsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen der katholischen Kirche mit dem Judentum und Generalsekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (Rom) – Bernard Dupuy OP, Sekretär der Kommission für die Beziehungen zum Judentum der französischen Bischofskonferenz und Direktor der »ISTINA« (Paris) – Roger Le Deaut CSSp, Professor für chaldäisch-aramäische Literatur am Päpstlichen Bibelinstitut (Rom) – S.E. Mgr. Karl B. Flügel, Weihbischof (Regensburg) – Jorge Mejia, Sekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden (Buenos Aires) – S. E. Mgr. Francis J. Mugavero, Bischof von Brooklyn, N. Y.

Experten

Professor Tommaso Federici, Professor für biblische Theologie, Konsultor der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden (Rom) – Mgr. Georges Higgins, Sekretär für Studien der nordamerikanischen römisch-katholischen Bischofskonferenz (Washington D. C.) – Mgr. Pietro Rossano, Generalsekretär des vatikanischen Sekretariats für die Nicht-Christen und Konsultor der Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden (Rom) – Mgr. Eric Salzmann, Sekretariat für die Förderung zur Einheit der Christen (Rom).

7 Umstrittene christliche Missionstätigkeit in Israel*

apr. Jerusalem, im März 1978

Am 1. Januar dieses Jahres sandte der Vereinigte Rat der Christen in Israel ein Protesttelegramm an Ministerpräsident Begin, das sich in scharfen Worten gegen die Verabschiedung des sogenannten *Antimissionsgesetzes*

* Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion entnommen der »Neuen Zürcher Zeitung«, Nr. 54, 6. 3. 1978.

wandte. Das Gesetz, das von dem orthodoxen Rabbiner und Agudat-Israel-Abgeordneten *Yehuda Meir Abramowitz* initiiert wurde und am 1. April in Kraft tritt, bedroht alle mit 5 Jahren Gefängnis, die jemanden mit Geldangeboten oder anderen materiellen Vergünstigungen zum Übertritt zu einer anderen Religion überreden; nimmt jemand das Angebot an, wird er mit 3 Jahren Gefängnis bestraft. Das Gesetz hat eine beachtliche Kontroverse ausgelöst und belastet das Verhältnis zwischen dem Staat Israel und seinen 80 000 Christen.

Grenzen der Toleranz

Verabschiedet wurde das Gesetz Ende Dezember, gerade zu einer Zeit, als der Nahe Osten und die Zukunft Jerusalems wieder Schlagzeilen machten. Im jüdischen Staat leben Christen und Moslems als Minoritäten. Die Stadt *Jerusalem* ist allen drei Religionen heilig. Mit dem kaum gerechtfertigten Vorwurf, die Interessen von Christen und Moslems in Jerusalem würden unter jüdischer Herrschaft nicht genügend berücksichtigt, fordert auf der einen Seite der Vatikan eine internationale Lösung und fordert auf der anderen Seite die arabischen Staaten Rückkehr der Altstadt mit all ihren heiligen Stätten einschliesslich der christlichen Grabeskirche und der jüdischen Klagemauer unter arabische Souveränität. Beide Lösungen werden von Israel strikt abgelehnt, da man den Zugang zur Klagemauer und zum jüdischen Viertel der Altstadt auf keinen Fall aufs Spiel setzen möchte. Israel war immer daran gelegen, zu beweisen, dass es das Prinzip »Leben und leben lassen« beherzige. Daher wird es sich in die Angelegenheiten der anderen Religionsgemeinschaften nicht einmischen, jede ihre eigenen Angelegenheiten verwalten lassen und anderen keine Übergriffe gegen die eigenen Interessen gestatten.

Obwohl das neue Gesetz die Christen nicht beim Namen nennt und generell alle Religionsgemeinschaften vor missionarischen Bestechungsmethoden warnt, war von Anfang an klar, gegen wen es gerichtet ist. Während Moslems nicht missionieren und Juden es selbst willigen Kandidaten schwermachen, zum mosaischen Glauben überzutreten, ist das *missionarische Element* ein integraler Bestandteil des Christentums. Caritative Hilfe und soziale Unterstützung sind dabei nie ganz auszuschliessen. Ist das nun schon Bestechung und mit Gefängnis zu bestrafen? fragen sich die Christen in Israel.

Im Widerspruch mit der Unabhängigkeitserklärung

Doch auch liberale Israeli lehnen das Gesetz ab. Es verstösse gegen die israelische Unabhängigkeitserklärung, welche die Grundlage für Israels ungeschriebene Verfassung bildet und in der volle Religionsfreiheit garantiert wird, sowie gegen die Menschenrechte, in denen Verbreitung des Glaubens verbürgt wird. Das Gesetz sei unnötig, weil es das Missionsproblem masslos übertreibe, und dumm, weil man Angeklagten nie etwas beweisen können. Und schliesslich, so sagen die israelischen Kritiker, ist das Gesetz ein zweiseitiges Schwert, das sich auf unerwartete Weise gegen den Staat selbst richten könne. »Der Übertritt zum Judentum bietet dem Konvertiten in Israel mehr materielle Vorteile, als sie christliche Missionare je haben offerieren können«, sagt der der jüdischen Reformbewegung angehörende Schriftsteller *Schalom Ben Chorin*. »Zwar wird niemand expressis verbis zum Übertritt überredet, doch das Rückkehrergesetz ist zweifellos ein Anreiz dazu. Es bietet jüdischen Israel-Einwanderern bei Bedarf freie Überfahrt, zollfreie Einfuhr ihrer Güter für eine bestimmte Zeit, Steuererleichterungen, Schulgelderleichterungen für die Kinder, Hilfe bei der Arbeitssuche und finanzielle Anleihen zu

günstigen Bedingungen für den Wohnungskauf. Alle diese Vorteile sind an die Zugehörigkeit zur jüdischen Religionsgemeinschaft bei Einwanderung nach Israel gebunden. Die Vorteile sind von hohem Geldwert, so dass zahlreiche christliche Partner von einwanderungswilligen Diaspora-Juden den Übertritt aus rein materiellen Erwägungen vornehmen. Der Staat und die Jewish Agency, die mit solcher Vorzugsbehandlung für Juden locken, verstossen beide gegen das Gesetz.«

Fragwürdige Praktiken

Für die Befürworter des Gesetzes ist christliche Missionstätigkeit nichts anderes als religiöse Arroganz und eine Bedrohung des zahlenmässig kleinen jüdischen Volkes. »Hätte es die Judenverfolgungen und die Zwangsübertritte von Juden zum Christentum in all den Jahrhunderten nicht gegeben, wären wir heute 170 Millionen anstelle von knapp 13 Millionen«, erklärt der liberale Richter *Gideon Hausner*. Christliche Missionstätigkeit hatte auch in Israel zeitweilig bedenkliche Ausmasse angenommen. Angehörige zahlreicher Sekten hatten es sich zur Gewohnheit gemacht, jüdische Kinder in Slums von der Strasse aufzulesen und die Eltern mit dem Angebot freier Schulbildung, freier Kleidung und Verpflegung dahin zu bringen, ihre Kinder in christliche Missionsschulen zu schicken. Die Zahl solcher Kinder, die den Eltern, deren Glauben und ihrer Umgebung in Israel entfremdet wurden, wuchs aufgrund solcher Praktiken eine Zeitlang auf bedrohliche Weise.

Der orthodoxe Rabbiner *Lau* behauptete kürzlich in einer Fernsehsendung über das umstrittene Gesetz, noch immer gebe es in Israel 3600 aktive Missionare verschiedenster Sekten, Hunderte Fälle von offizieller Taufe jedes Jahr und Tausende Fälle von geheimer Taufe. Die Abgeordnete *Schulamit Aloni* legte nun offizielle Zahlen vor. Nach Unterlagen des israelischen Innenministeriums waren 1974 vier, 1975 acht und 1976 wiederum vier Israeli zum Christentum übergetreten. Der israelische Oberrabbiner Goren dagegen habe im Jahre 1977 allein 500 Übertritte zum Judentum betreut. Antwort Rabbiner Lau: »Die Zahl derer, die ihren Übertritt beim Innenministerium registrieren lassen, ist gering. Hunderte von jüdischen Konvertiten haben es vorgezogen, im Ausland überzutreten und dort zu leben.«

Sekten und Privatgruppen

Die grossen, anerkannten Kirchen stehen über dem Verdacht, Mission zu betreiben.¹ Sie haben das nicht nötig und würden ihren Ruf damit nicht gefährden. Missionarisch aktiv sind nach Zeugnissen von Christen und Juden ausschliesslich *kleinere Sekten und Privatgruppen*. Einige bezeichnen sich als »Judenchristen« oder »messianische Juden«, sie betreiben Bibelzentren wie das von Schlomo Hasak, dem ehemaligen Leibwächter von Ben Gurion, auf dem Ölberg und machen sich mit vielen ihrer Publikationen auch bei liberalen Israeli unbeliebt, die im allgemeinen für völlige Religionsfreiheit eintreten. Einige solcher Missionsbroschüren, die in all diesen über Jerusalem verteilten Bibelzentren aufliegen, hatte Rabbiner Lau in die Fernsehdiskussion mitgebracht. Sie alle gaben sich äusserlich wie jüdische Publikationen — hebräisch geschrieben und mit jüdischen Symbolen geschmückt. Erst im Text wird für den Messias Jesus Christus geworben. Diese Form der Werbung stösst auf besonderen Unwillen. Als in höchstem Masse abtossend werden die missionarischen Bilderbücher für jüdische Kinder empfunden. Solche in Israel nicht besonders beliebten *Aussenseitergruppen* sind es, die vielen ignoranten Israeli die gesamte christliche Gemeinde in Israel suspekt vorkommen lassen.

Problematisch ist dabei auch die allgemeine israelische *Unwissenheit* in Sachen Christentum. Nur wenige Seiten in israelischen Geschichtsbüchern sind dem Religionsgründer Christus gewidmet, ebenso wenig übrigens dem Islam. Freundschaftliche Kontakte zwischen Juden, Christen und Moslems sind selbst in Jerusalem, wo alle auf verhältnismässig engem Raum zusammenleben, selten und beschränken sich fast ausschliesslich auf intellektuelle Kreise wie das Interfaith Committee oder den Rainbow Club. In Übernahme ottomanischen Rechts verwaltet jede Religion ihre eigenen Stätten und Angelegenheiten. Das gesamte Personenstandsrecht liegt ausschliesslich in den Händen der Religionsgemeinschaften. Ökumene auf offizieller Ebene ist so gut wie nicht existent.

Probleme zwischen den Religionsgemeinschaften werden fast immer von den *Fanatikern* in allen drei Lagern geschaffen. Während manche jugendliche Moslems besonders gern nach dem Freitagsgebet in der El-Aksa-Moschee steinewerfend durch die Altstadt ziehen und christliche Missionare auf die unbeschriebene Weise jüdische und oft auch moslemische Seelen zu fangen suchen, neigen radikale jüdische Gruppen dazu, christliche Institutionen in Brand zu setzen, Bomben zu legen, Fenster einzuschlagen und Missionsschriften zu verbrennen. Eine dieser Gruppen nennt sich »*Pe'ilim*« (Aktivisten). Sie stellen Listen von christlichen Organisationen auf, die den Verdacht erwecken, Mission zu betreiben, und geben offen zu, dass Gewalt sich manchmal nicht vermeiden lasse. Sie seien zwar nicht gegen Christen im allgemeinen, doch gelte ein Prinzip: »Sei Christ in deinem eigenen Haus, aber versuche nicht, deinen Glauben unter Andersgläubigen zu verbreiten!«

»Man stelle sich einmal vor, solch ein Gesetz, nur gegen jüdische Aktivitäten, würde im Ausland verabschiedet«, gibt der Schriftsteller Schalom Ben Chorin zu bedenken. »Wir würden es sofort als antisemitisch verurteilen. In einer Demokratie kann Religionsfreiheit nicht eingeschränkt werden. In allen demokratischen Ländern der Welt gibt es ständig Übertritte, ohne dass der Staat in den Vorgang eingreift. Solche Eingriffe würden vor allem von den Juden, die als Minderheit überall auf Toleranz angewiesen sind, sehr übel aufgenommen.« Israelische Liberale sind der Meinung, das neue Gesetz spiegle die verstärkte Machtposition der religiösen Politiker Israels, die der konservative Ministerpräsident Begin zur Erweiterung seines Kabinetts braucht. Die auf sozialistischer Basis beruhenden Regierungen Israels hatten die Verabschiedung zahlreicher Antimissionsgesetze blockiert. Damals wurde man mit missionarischen Störenfriedern auf einfachere Weise fertig: man verlängerte ihre Visa nicht und zwang sie, das Land zu verlassen.

Leserbrief von Hanna Kaldany, Bischof der röm.-kath. Kirche in Israel, an die »Jerusalem Post«¹

An die Redaktion der »Jerusalem Post«

Sehr geehrter Herr!

Der Gesetzentwurf gegen »die Mission«, dessen erste Lesung am 5. Dezember [1977] in der Knesset stattfand², betrifft in keiner Weise die Aktivitäten der katholischen Kirche in Israel. Obwohl ich nur in meiner Eigenschaft als Oberhaupt der römisch-katholischen Kirche in diesem Lande sprechen kann, möge es mir erlaubt sein, eine Passage aus der Erklärung zu diesem Thema zu zitieren,

¹ Aus dem Englischen übertragen von Iris Malitz. In: »The Jerusalem Post. International Edition.« No. 894, Jerusalem, 20. 12. 1977.

² Vgl. auch: New law prohibits bribing converts. In: »The Jerusalem Post. International Edition.« No. 896, 3. 1. 1978.

die am 14. Juli 1963 veröffentlicht wurde und unterschrieben ist von den Oberhäuptern aller hier repräsentierten christlichen Kirchen:

»Wir nutzen die ökonomische Situation des israelischen Bürgers, seine Armut, seine Arbeitslosigkeit, seine unzureichenden Wohnverhältnisse oder seinen Wunsch, zu emigrieren, nicht aus, um ihn zur Konversion zu bewegen: Weil Glauben in unseren Augen ein freies Geschenk Gottes und eine uneigennützigste Antwort von Seiten des Menschen ist. Noch schlagen wir, mit Blick auf eine Bekehrung, einen Vorteil aus einer negativen persönlichen Haltung, die einige Juden gegenüber Israel haben mögen, sei es, dass sie durch Gefühle der Bitterkeit oder durch das Verlangen, ihrem Judentum zu entkommen, deutlich ist; denn wir sind davon überzeugt, dass ein Jude, der Christ wird, immer noch ein Angehöriger seines Volkes bleibt, wie er es von Geburt an war.«

Seitdem hat sich dieser Standpunkt nicht geändert. Ich bin deshalb um so mehr von den Ausbrüchen bestimmter Mitglieder der Knesset während der Sitzung am 5. Dezember überrascht, von der Verdrehung der Tatsachen und der Übertreibung von Zahlen, die man bei dieser Gelegenheit gehört hat.

Auf der anderen Seite möchte ich den Mitgliedern der Knesset und den Journalisten meine tiefe Anerkennung aussprechen, die sich bereit zeigten, die Dinge im richtigen Licht zu sehen. Ich entsinne mich, dass bei einem früheren Versuch, dasselbe Gesetz durchzubringen, der verstorbene Levi Eshkol die Argumente der Befürworter durch die Vorlage von Fakten und Zahlen erfolgreich zurückwies.

Es gehört zum Wesen des Rechts, zuerst und vor allem, die Schwachen zu beschützen. Man fragt sich, ob das neue Gesetz in seiner vorgeschlagenen Form auch die Christen, die inmitten einer jüdischen Gesellschaft leben, vor den Nötigungen und Versuchungen schützen wird, die nicht wenige dazu gebracht haben, unter Zwang ihre Religionszugehörigkeit zu wechseln.

Bischof Hanna Kaldany
Oberhaupt der römisch-katholischen
Kirche in Israel
Nazareth

8 Ansprache von Bundeskanzler Helmut Schmidt in Auschwitz-Birkenau am 23. November 1977

Dem »Bulletin« des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung (22/125), Bonn, 8. 12. 1977, S. 1169 entnehmen wir den Wortlaut der folgenden Ansprache:

»Eigentlich gebietet dieser Ort zu schweigen. Aber ich bin sicher, dass der deutsche Bundeskanzler hier nicht schweigen darf.

Wir sind nach Auschwitz gekommen, um uns und andere daran zu erinnern, dass es ohne Erkenntnis der Vergangenheit keinen Weg in die Zukunft gibt, auch keinen Weg zu einem neuen und unbefangenen Verhältnis zwischen Deutschen und Polen. In Auschwitz und in Birkenau kann niemand der Erkenntnis ausweichen, dass Politik etwas anderes ist, dass Politik mehr ist als ein Spiel von Macht und Interessen, dass Politik der moralischen Grundlage und der sittlichen Orientierung bedarf.

An diesem Ort wird zwingend deutlich, dass Geschichte nicht nur als eine kausale Kette von Ereignissen und Handlungen verstanden werden kann, sondern dass Ver-

antwortung und Schuld dazu gehören, dass Verantwortung und Schuld auch geschichtliche Grössen sind.

Die Verbrechen des Nazifaschismus, die Schuld des Deutschen Reiches unter Hitlers Führung begründen unsere Verantwortung. Wir heutigen Deutschen sind als Personen nicht schuldig, aber wir haben die politische Erbschaft der Schuldigen zu tragen, hierin liegt unsere Verantwortung. Aus ihr erwächst der Auftrag, die Zukunft nicht dem Zufall zu überlassen, sondern sie mit Mut, mit Umsicht zu gestalten.

Es braucht sich kein junger Deutscher unfrei zu fühlen, wenn er einem polnischen Altersgenossen begegnet. Aber wissen muss er, was Deutsche im deutschen Namen damals begangen haben. Wissen muss er, was sein polnischer Altersgenosse von seinen Eltern und seinen Grosseltern über Auschwitz erfuhr, und was er über die deutsche Okkupation nach 1939 erfahren hat. Wissen muss er schliesslich, dass sich an ihn als einen jungen Deutschen besondere Erwartungen richten.

Es sind dies Erwartungen, denen auch die Regierung der Bundesrepublik Deutschland gegenübersteht, Erwartungen, denen sie sich stellt und die sie zu erfüllen sucht, seit Konrad Adenauer mit unseren westlichen Nachbarn und seit Willy Brandt mit unseren östlichen Nachbarn bewusst die Verständigung zu suchen begann.

Wir wissen, dass wir nichts ungeschehen machen können, aber wir können Folgerungen für die Zukunft ziehen. Wir tun dies seit 32 Jahren, wir tun es im Blick auf alle Opfer des Nazifaschismus in allen Ländern Europas, auch in unserem eigenen Lande. Und ich denke, unsere polnischen Partner werden, gerade weil sie am meisten zu leiden hatten, am besten verstehen, wenn ich daran erinnere, dass die ersten Opfer Hitlers Deutsche waren und dass bis zum Ende Hitlers in immer zunehmender Zahl auch Deutsche die Opfer seiner Diktatur geworden sind.

Und die Polen werden verstehen, wenn ich daran erinnere, dass in unserem eigenen Lande Widerstand geleistet worden ist von Deutschen, die immer wieder, wenn auch in tragischer Vergeblichkeit, versucht haben, der mörderischen Tyrannei über Europa ein Ende zu machen.

Diese deutschen Kämpfer gegen Hitler, Frauen und Männer aus allen politischen Lagern, gehören auch zur deutschen Vergangenheit, und sie sind ihr achtungswürdigster Teil. Und sie sind für uns Deutsche Grund zu bescheidenem Stolz, vor allem aber zu der Verpflichtung, von der ich eben sprach, zu der Verpflichtung, für die Zukunft Folgerungen zu ziehen.

Auschwitz ist ein Mahnmal. Uns Deutschen steht es nicht zu zu sagen, es sei ein Mahnmal, das zur Versöhnung mahne. Das könnten nur die sagen, deren Mitbürger hier gelitten haben. Wir wissen aber eines, dass die Wege zur Versöhnung Auschwitz nicht ausklammern können, und wir wissen, dass die Wege zur Verständigung hier in Auschwitz nicht enden dürfen.«

9 »Auschwitz« im Lernprogramm

Ein Bericht aus den USA

Im Jahre 1977 wurde von den New Yorker Schulbehörden beschlossen, dass der in der NS-Zeit an den Juden verübte Völkermord an den öffentlichen Schulen im Rahmen der Pflichtstunden zu behandeln sei. New Yorks Beispiel wird bereits in anderen Landesteilen der USA zur Nachahmung in Erwägung gezogen.

Selbstverständlich rief dieser Beschluss bei jüdischen Organisationen und in christlich-jüdischen Gesellschaften, die

sich schon lange für dieses Lernprogramm eingesetzt hatten, ein lebhaftes Echo hervor. Man versucht nun mit grossem Elan, solide Grundlagen für die Vermittlung dieses neuen schulischen Teilfachs – in den USA wird der Genocid der Hitlerzeit »Holocaust«¹ genannt – bereitzustellen. Zum Zwecke der Vermittlung und Interpretierung des Holocaust-Materials für Schulen wurde z. B. unter Leitung von Prof. Franklin H. Littell an der Temple University, Philadelphia, ein »National Institute on the Holocaust« gegründet. Auf Landes- und Regionalebene wurden viele Konferenzen zur Klärung der Vorgangsweise und des Aufgabenbereichs angesetzt.

Im Zusammenhang mit der Erforschung des Holocaust-Geschehens erweisen sich kritisch gedeutete Biographien zunehmend als notwendig. In letzter Zeit sind hier zwei nützliche Veröffentlichungen dieser Art erschienen. Die eine ist Eva Fleischners Artikel »Select Annotated Bibliography on the Holocaust« (Horizons, 4, 61–83, Frühjahr 1977). Die Verfasserin hat aus der Erfahrung, die sie bei ihren eigenen theologischen Kursen für Studenten gesammelt hat, Bücher und Aufsätze zusammengestellt, mit denen sie anderen Lehrern Hinweise geben will. Eine weitere Bibliographie ist kürzlich in Form eines handlichen Heftes bei der Catholic Library Association (Haverford) erschienen. Sie stammt von Harry James Cargas und hat den Titel »The Holocaust, an Annotated Bibliography«. Auch Cargas beschränkt sich auf in den USA erschienene Bücher und Artikel, aber einige sind ursprünglich auf Deutsch erschienen oder später ins Deutsche übersetzt worden. Diese Bibliographie ist ebenfalls hauptsächlich für Lehrzwecke gedacht und nennt daher einige geschichtliche Werke, wie sie auch Material über Widerstandskämpfer, Zustände in Konzentrationslagern usw. aufführt. Theologisches und philosophisches Material soll aufzeigen, wie Christen als Christen in der Hitlerzeit versagt haben. Grossen Raum nimmt die Romanliteratur, teils für Erwachsene, teils auch für Jugendliche ein. Auch dies ist notwendigerweise eine sehr begrenzte, persönliche Auswahl des Autors, der Professor für Literatur am Webster College in St. Louis ist.

Helga Croner, New York

¹ Vgl.: Das »Holocaust«, in: FR XXVII/1975, S. 20 ff.

10 An Gott glauben nach Auschwitz?*

Bericht über eine Tagung der Paulus-Akademie, Zürich, und der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft, Ortsgruppe Zürich, in Zürich, 14.–16. Januar 1978

»Wie können Juden und Christen nach Auschwitz noch an Gott glauben? Ist es nach diesem Abschnitt der langen jüdischen Leidensgeschichte noch erlaubt, vom »Gott der Geschichte« zu reden? Inwiefern sollen die Christen angesichts der historischen – politischen und religiösen – Mitverantwortung der Kirchen für das jüdische Schicksal während des Zweiten Weltkrieges sich neu über die Glaubwürdigkeit der Kirchen besinnen?« Mit diesen Worten hatten die Paulus-Akademie Zürich und die Christlich-Jüdische Arbeitsgemeinschaft, Ortsgruppe Zürich, zu einer gemeinsamen Tagung mit dem Thema »An Gott glauben nach Auschwitz« eingeladen.

Durch das offene Gespräch hierüber, so wurde beigefügt, sollten Juden und Christen einander besser verstehen lernen und zum zuversichtlichen Glauben an Gottes verborgene Gegenwart in der Geschichte ermutigen. Unter den rund 70 jüdischen und christlichen Teilnehmern wa-

* Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion entnommen dem »Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz« (78/4), 19. 1. 1978, S. 9–11.

ren einzelne, die von weither – Sitten, Burgdorf, St. Gallen, Konstanz, Basel, Biel, Winterthur, Einsiedeln, Baar – gekommen waren, was rühmlich hervorgehoben zu werden verdient.

Auch der erste Referent, Professor Dr. *Hermann Greive*, war eigens aus Köln angereist, wo er an der Universität Judaica doziert. Sein Referat war dem Thema »Die Kirchen und das jüdische Schicksal während des Zweiten Weltkrieges« gewidmet. Er stellte eine gewisse anfängliche Gegensätzlichkeit in der Beurteilung des Nationalsozialismus durch die Kirchen und innerhalb derselben fest. An und für sich aber stünden Kirche und Christentum in fundamentalem Gegensatz zum Nationalsozialismus. Wo aber Kirche und Christentum an den Verbrechen des Nationalsozialismus angesichts ihres eigenen moralischen Anspruches, ihrer mangelnden Bewährung und ihres weithin fehlenden Widerstandes mitschuldig wurden, geschah dies, indem sie im Gegensatz zu sich selbst traten, war es in Tat und Wahrheit ein Abfall von sich selbst, im Sinne eines Abfalls von der Politik, und zwar schon lange vor 1933. Christlicher Glaube, christliche Religion waren längst schon unter Verzicht auf politischen Einfluss, auch wenn dieser durchaus noch bestand, zur »Privatsache« erklärt. Dies konnte dem nationalsozialistischen Bestreben, die religiösen Kreise völlig aus dem politischen Kräftespiel hinauszuhalten, nur dienlich sein. Es gab solche »Kirchturmspolitik« auf katholischer wie protestantischer Seite. Die religiösen Gruppierungen zu Beginn der Naziära waren, nach Professor Greive, bestens disponiert, die zweifelhafte These von der »Privatsache« der Religion zu goutieren, wobei die Opferung des jüdischen Volkes bereits mit inbegriffen war. Trotz gegenteiliger Behauptung und Annahme betraf das Konkordat des Vatikans mit Hitler, durch das die katholische Kirche sich glaubte retten zu können, die Juden überaus in dem Sinne, dass es sie dem Schicksal überliess. Auf evangelischer Seite gab es die falsche Identifikation von Christentum und Germanentum, mit der das Judentum geopfert wurde. Andererseits war da aber auch der weitreichende Widerstand durch die Bekenntende Kirche, besonders getragen durch den calvinistisch-pietistischen Flügel. Als erschreckend bezeichnete es aber Professor Greive, dass selbst durch sie das Schicksal der Juden lange nicht als etwas begriffen wurde, das auch sie selbst betraf. Wenn irgend etwas, so hätten die Ereignisse des 9. November 1938 für die Kirche zu einer Herausforderung werden sollen, aber selbst da schwieg sie, von wenigen Ausnahmen abgesehen.

Erst in der letzten Phase des Krieges, als es immer klarer wurde, dass mit der Existenz des Judentums auch die Existenz der Kirche auf dem Spiele stand, und auch dies erst sehr spät, als der Zusammenbruch schon zu erkennen war, kam es zu offiziellen Stellungnahmen, in die auch die Juden einbezogen wurden, zum Beispiel durch Kardinal Graf Preysing, Berlin,¹ oder Erzbischof Frings, Köln, welcher letzter vom himmelschreienden Unrecht sprach, welches den Juden geschah. Und damit hätten die Kirchen, so schloss der Referent, wieder zu sich selbst zurückgefunden.

Von der mehr kirchlich-theologischen auf die kirchlich-politische Ebene führte das Referat von Pfarrer *H. O. Kühner*, Basel, Präsident der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz, über »Das Echo der schweizerischen Christenheit auf die Judenverfolgung im Dritten Reich«. Dass Hitler und seine Trabanten den Juden schon 1920 den Kampf angesagt hatten, wusste man in der Schweiz von Anfang an, konnte der Referent

feststellen. Wie grausam aber die Vorgänge waren, als dieser Kampf legalisiert wurde, wusste man allerdings lange nicht, wenn auch immer wieder vieles durchsickerte, und was man vernahm, war so grauenhaft, dass man es lange nicht wahrhaben mochte. Dabei war die wachsende Zahl von jüdischen Flüchtlingen, die in unser Land kamen, schon Symptom genug dafür, dass das Leben für die Juden in Deutschland unhaltbar geworden sein musste. Aber so grauenhaft, wie es in Wirklichkeit war, konnte man es sich gar nicht vorstellen. Später öffneten insbesondere der Nürnberger Prozess und das »Tagebuch der Anne Frank« vollends die Augen.

Mit Flüchtlingen hatte man in der Schweiz zunächst, so fuhr Pfarrer Kühner fort, Erbarmen. Aber sehr rasch bekam der eidgenössische Samaritertrieb einen tüchtigen Dämpfer, als man gewahr werden musste, dass die Flüchtlinge die Sprache des deutschen Nachbarn, des verhassten »Schwaben«, sprachen und sich entsprechend benahmen. Fremdartig zu sein ist in unserem Volk nicht ratsam. Ausserdem lebt in unserem Land der sogenannte gut-eidgenössische Antisemitismus, und die Juden kamen hier erst 1860 in den Genuss der Freiheit. In einem »Alpsegen« wurden sie noch vor wenigen Jahren »böse Tiere« genannt, vor denen Gott schützen möge. Pfarrer Kühner erinnerte dann an die sogenannten »Fronten«, die jahrelang ihr Unwesen trieben und Juden, Kommunisten und Freimaurer zur Zielscheibe wählten. Der Schweizerische Vaterländische Verband Dr. Birchers sprach etwas »vornehmer« von den unschweizerischen Fremden, meinte aber die Juden. Die Behörden ihrerseits waren überfordert. Als zwei der schlimmsten Ereignisse nannte Pfarrer Kühner die Einführung des J-Stempels für Schweizer Juden in Deutschland und die rigorose Grenzsperrung für Flüchtlinge, letzteres im Jahre 1942. Und dieses Ereignis führte in der Presse von der Linken bis zur Rechten zu heftigsten Protesten. Dazu kamen Persönlichkeiten, die nicht nur protestierten, sondern handelten (Pfarrer Vogt, Gertrud Kurz, Polizeihauptmann Grüniger, Dr. Arthur Frey vom Evangelischen Pressedienst, Redaktor Albert Oeri usw.). Es kam auch zu offiziellen Stellungnahmen deutschschweizerischer kirchlicher Stellen und Hilfeleistungen durch solche. Schliesslich beschäftigte man sich mit dem lange Zeit vergessenen Problem, was denn die Juden den Christen angehen. Es folgte ein Überdenken des theologischen Gedankengutes und kam zur Gründung der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft.

Mit dem Referat von Dr. *Jacob Posen* trat vollends wieder die theologische Besinnung in den Vordergrund. »Der sich verbergende Gott« war es betitelt. Am Anfang der jüdischen Geschichte steht nach der Bibel die Befreiung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft. Vor dem ganzen Volke hat sich dabei Gott als Lenker der Geschichte offenbart. Dann aber hat Gott sich im Laufe der Geschichte immer wieder verborgen. Es gibt Zeiten, in denen seine Allmacht offenkundig wurde, aber auch solche, in denen sie verborgen bleibt. Nach der grossen Katastrophe unter Hitler kamen viele zum Schluss, dass es in der Geschichte überhaupt keinen Gott gebe. Die Katastrophe von Auschwitz war aber nur möglich, weil allzu lange viele Menschen bereit waren, weniger als die Katastrophe in Kauf zu nehmen. Auschwitz war nicht Gottes, sondern Menschenwerk. Auf die Katastrophe von Auschwitz folgte immerhin die Wiedererrichtung des Staates Israel. Die Frage, ob man auch nach Auschwitz noch an Gott glauben könne, ist nach Dr. Posen nicht präzise genug gestellt. Das »holocaust« bedeute keine Zäsur des göttlichen Denkens. Katastrophen sind seit jeher Begleiter des jüdischen Volkes. Jüdisches Geschichtsbewusstsein lässt sich nicht durch Willensentscheidungen

¹ Vgl.: Adventshirtenbrief vom 13. 12. 1942 (Anm. d. Red. d. FR).

erschüttern. Der verborgene Gott der Geschichte greift nicht direkt in die Geschichte ein. Er überlässt es uns, gegen das Böse anzukämpfen.

»Auschwitz und das Ärgernis Kirche« lautete das Thema des Referats von Professor Dr. *Clemens Thoma*, Luzern. Die Kirche hat nach Thoma Auschwitz noch lange nicht bewältigt, wird es auch noch lange nicht bewältigen können. Dr. Thoma befasste sich mit verschiedenen »holocaust-Theologien« und »-Denkern«. Er kam unter anderem zur Feststellung, dass die Kirchen heute aufgerufen sind, das Judentum als erwähltes Volk zu akzeptieren. Nach Auschwitz sei jedes christliche Gerede von der Verworfenheit des jüdischen Volkes eine Gotteslästerung. Professor Thoma kann der Kirche den schweren Vorwurf nicht ersparen, die Aufarbeitung der christlich-jüdischen Geschichte vernachlässigt zu haben. Man habe im christlichen Bereich lange Zeit kein christlich-jüdisches Geschichtsbewusstsein gehabt, man wäre sonst gegenüber dem Schicksal des jüdischen Volkes nicht so hilflos gewesen. Zu wenig beachtet wurde auch die Wirkung von Wörtern wie »Gottesmörder« usw. Auch habe die Kirche allzu sehr gegenüber Pogromen und Lynchjustiz geschwiegen. Andererseits warnte Dr. Thoma davor, nun in den Kirchenleitungen neue Sündenböcke zu suchen. Es bleibe aber das Ärgernis der strukturierten Kirche, die sich autoritär gebärdete und allzu sehr von sich selbst überzeugt war.

Etwas aus dem Rahmen fiel, wenn es auch seinen inneren Zusammenhang hatte, das Referat von *Peter Lotar* über »Die Antwort der Künstler auf die Verfolgung« mit Bildern von Willy Fries und Beispielen von Dichtung der Verfolgten. In einem Podiumsgespräch schliesslich, an dem sich auch Pfarrer Dr. *Paul Bühler* beteiligte, wurde einzelnen, mit dem Tagungsthema zusammenhängenden Fragen noch des näheren nachgegangen.

11 Antisemitismus kritisch betrachtet

»Kritik und Gegenkritik an Christentum und Judentum«. Bericht über ein Symposium von 2. bis 4. Januar 1978 in Luzern

Mit dieser Thematik befasste sich das Symposium jüdischer und christlicher Forscher vom 2.–4. Januar 1978 in Luzern, veranstaltet von der Theologischen Fakultät Luzern und der christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz. Sieben Referate, prägnante Epochen und Persönlichkeiten vom 3. vorchristlichen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts umfassend, beschäftigten sich mit geistigen, religiösen und politischen Hintergründen von Verfolgungen von Juden wie auch von Christen. Die in aller Objektivität geführten Diskussionen zeichneten sich aus durch rege Anteilnahme, Sachinteresse und dem Willen, aus der Vergangenheit zu lernen.

In reicher Fülle ist in den letzten Jahrzehnten Literatur über den Antisemitismus und seine Geschichte erschienen. Dies mit guten Gründen, denn wann wären diesbezügliche Stellungnahmen aktueller als nach der Nazi-Zeit? – Doch leider wurden hie und da zu pauschale Urteile abgegeben, Urteile, die der wissenschaftlich-präzisen Forschung nicht standhalten können. Hier wollte das Symposium grössere Klarheit schaffen und lud zum interdisziplinären Dialog jüdischer und christlicher Wissenschaftler ein. Der heterogene Teilnehmerkreis (Altphilologen, Historiker, Theologen, je ein Slawist und Romanist) war wohl ein Grund, weshalb das Symposium als Erfolg betrachtet werden kann.

Antisemitismus in der Antike und im Mittelalter

Die Gesinnung den Juden gegenüber wird in der *Antike* vorwiegend von dreierlei Komponenten geprägt: der politischen Herrschaft der Griechen und Römer und ihres Religionsverständnisses – des Paulus, des Juden pharisäischer Richtung, der sich zum Christentum bekehrt – den religionspolitischen Verhältnissen der konstantinischen Ära.

Prof. Dr. Olof Gigon (Altphilologe; Bern) beleuchtete die Zeit der griechischen und römischen Vorherrschaft über den Mittelmeerraum. Die Römer sind seit dem 5./6. Jahrhundert v. Chr. immer stärker unter griechischen Einfluss geraten. Ihre Selbstbehauptung hing wesentlich von der Stärke ihrer Religion ab. Der römische Staat war gänzlich an seine Kultreligion gebunden gewesen. Es entstand eine Gleichung der nationalen Gottheiten (Zeus = Gott der Juden = Jupiter usw.). Gründe für die Verständnislosigkeit den Juden gegenüber gab es vor allem folgende: 1. Die Beschneidung (bei den Juden ein religiöses Ritual) betrachteten sowohl Griechen wie Römer als eine Art von Selbstverstümmelung, die sie strikte ablehnten. 2. Ebenso konnten beide Völker bzw. Religionen die Verweigerung von bestimmter Nahrung nicht verstehen. 3. Die Bildlosigkeit des jüdischen Gottes gab Anlass zu Unverständnissen. Ausserdem hatten die Römer – ebenfalls die Juden – ein sehr grosses Auserwählungs- und Sendungsbewusstsein. Die Christen ihrerseits standen in einem ambivalenten Verhältnis: einerseits in Abgrenzung zum Judentum (besonders ab dem 2. Jh.), andererseits in Distanzierung zum Heidentum. Weder Juden noch die ersten Generationen der Christen waren in der Lage, angesichts der Vielfalt der Kulte (die Römer kannten neben dem eigentlichen Staatskult noch zahlreiche Gemeindegulte) ihr Verhältnis zum christlichen bzw. jüdischen Partner ausgewogen zu reflektieren. Doch die Juden wurden unter römischer Herrschaft allmählich harmonisch in den Völkerverband integriert. Sie wurden alle römische Bürger und besaßen alle Rechte. Zudem war ihnen eine beschränkte Selbstverwaltung (unter Synagogarchen) zugestanden worden.

Ein theologisches Referat über »das Problem Paulus« hielt Prof. Dr. Franz Annen (Neutestamentler; Chur). Paulus, der vor seiner Bekehrung voller Eifer für das jüdische Gesetz war, erfuhr nach seinem Damaskus-Erlebnis eine Umwertung des ihm Vertrauten: Ab jetzt galt für ihn Jesus Christus als Herr, Mitte und Ziel seines Lebens. Doch für Paulus bedeutet das Evangelium kein Bruch mit der Geschichte des Volkes Gottes, der Juden, sondern eine tiefere Sicht. Er sieht das Christus-Ereignis als Erfüllung der Torah, des jüdischen Gesetzes. Niemals wollte er eigentlicher »Antisemit« sein! Aber auch Paulus bemüht sich kaum um ein ausgewogenes Verständnis des Gesetzes und des Judentums; gewisse Äusserungen über seine jüdischen Volksgenossen sind – aus seiner konkreten Lage – zwar relativ verständlich, doch steht Paulus nicht immer auf der Höhe seines Herrn! Die diesbezügliche theologisch-tiefste Reflexion findet sich im Römerbrief (Kap. 9–11).

Die Zeit des christlichen Kaiserreichs (312–730 n. Chr.), dargestellt von Dr. Wolfgang Liebeschütz (Historiker: Leicester/England), war für Juden und Heiden recht heimtückisch. Das Judentum war zwar erlaubt, aber im 5. Jahrhundert wurden die Juden bereits mehr unterdrückt als noch zu Lebzeiten Kaiser Konstantins: Die Ausbreitung des Judentums wurde verhindert und der Bau neuer Synagogen verboten; zudem wurden Juden von Ehrenposten im Staatsdienst usw. ausgeschlossen. Trotz

alldem gab es nur selten Zwangsbekehrungen, und es sind keine Massenausweisungen und keine Massenmorde vorgekommen!

Das *Mittelalter*, geprägt von den scheusslichen Geschichten um Brunnenvergiftung und Hostienfrelv zu Lasten der Juden, war auch die Zeit, wo Judenpogrome ihren Platz erhielten. Dr. Piroska Mathé (Mediävistin; Bern) verfolgte in ihren Ausführungen die Judenproblematik im Zusammenhang mit den Kreuzzügen und dem Schwarzen Tod. Daraus resultierend lässt sich sagen, dass das Mittelalter nicht einfach von reinem Antisemitismus dominiert wurde; vielmehr wirkten sich innerkirchliche Konflikte und Kritiken auf das Verständnis des Judentums aus. – Auf dem Reichstag von 1188 (während des 3. Kreuzzuges) wurden allgemeine Schutzbestimmungen für die Juden erlassen. Besonders wertvoll hervorgehoben zu werden scheint das Faktum, dass zusammen mit der Degradierung des Judentums auch Sekten bekämpft werden sollten (z. B. die Chiliasten). Die Ursachen für eine Ansteckungsgefahr vom Antijudaismus lagen, der Referentin folgend, in einer tiefen religiösen Verunsicherung. – Soweit antijüdische Haltungen und Handlungen religiös bzw. theologisch motiviert sind, müsste gerade dies in der heutigen Zeit zu denken geben!

Der Judenmythos in literarischen Texten des 19. Jahrhunderts

Eine literarische Analyse der Werke Dostojewskis in bezug auf die russische Judenfrage präsentierte Prof. Dr. Felix Ingold (Slawist; St. Gallen). In Dostojewskis Romanen erscheinen die Juden nirgends an prominenter Stelle. Sie spielen oft Rollen von lächerlichen Personen. In »Aufzeichnungen aus einem toten Hause« findet sich das »Vorbild« eines russischen Juden; er ist – »selbstverständlich« – Wucherer. In »Der Spieler« konkretisiert James Rothschild eindeutig den jüdischen Materialismus. Der Spieler will Rothschild werden. Beinahe gleich ist es im Roman »Der Jüngling«. Dieser braucht nicht einfach Geld um des Geldes willen, sondern will das, was man durch Geld erwirbt: Macht. In der künstlerischen Summa und dem geistigen Vermächtnis Dostojewskis, »Die Brüder Karamasow«, wird das Ritualmord-Motiv aufgenommen. Alioscha sagt, sie wisse nicht, ob Juden zu Ostern Kinder stehlen und morden. Im Roman »Die Dämonen« wird ein Jude zum Judas, zum Verräter, gestempelt. – Auffallend ist, dass überall, wo von Geld die Rede ist, Dostojewski einen Juden auftreten lässt. Die Tendenz der Forschung geht aber dahin, dass Dostojewski die Juden kaum aus eigener Erfahrung gekannt, sondern dass er sich vorwiegend auf Aussagen jüdischer Apostaten gestützt hat. Abgesehen davon soll Dostojewski selber erklärt haben, dass die Verwendung von Juden in seinen Werken keine besondere, d. h. jüdisch-relevante, Bedeutung habe; diese seien nur »Chiffren«.

Dr. Josef Jurt (Romanist; Regensburg) referierte über literarische Texte von Judenfeindschaften im Frankreich des 19. Jahrhunderts. Dort lassen sich drei grosse Gruppen feststellen, die auf das französische Judentum Einfluss ausübten: eine linke antijüdische Front (Fourier, Proudhon, Toussenel), religiös-konservative Antisemiten (Chiarini, Barruel), nicht antijüdische Frühsozialisten (Pecqueur, Cabet). Der Mythos der Weltherrschaft der Juden blühte auf. Geprägt war die Judenfeindlichkeit im Frankreich des letzten Jahrhunderts von einem sehr starken national-xenophoben Element.

Antisemitismus in der Schweiz?

Dieses Thema, mit Schwerpunkt der Jahre 1866–1900, griff Dr. Friedrich Külling (Historiker; Hünibach/BE)

auf. Er gab zu bedenken, dass der schweizerische Bundesstaat seit 1848 immer noch im Werden begriffen war und dass die Stellung der Juden in der Schweiz stets im Gespräch blieb bis zur Totalrevision der Bundesverfassung 1874. Nach dieser Zeit war die Gleichberechtigung der Juden rechtlich gesichert. Doch die Behörden hatten sich auch nach der Wirtschaftskrise (1873) zunehmend mit der Judenfrage zu befassen. – Die Surbtaler Juden waren seit Jahrhunderten dort ansässig; trotzdem scheiterte ihre Einbürgerung 1862 bei der Volksabstimmung. Politische Gründe bzw. vertragliche Beziehungen zum Ausland, die wirtschaftliche Konsequenzen gehabt haben, verunmöglichten die Einbürgerung der Schweizer Juden vorerst, bis dann 1866 das Volk die Niederlassungsfreiheit der Juden akzeptierte, die Kultusfreiheit aber knapp verwarf. Letztere wurde erst nach 1874 gutgeheissen. Das Problem für die Unterbindung der Rechte der Juden lag auf wirtschaftlicher Ebene. Im allgemeinen könne gesagt werden, dass es kaum Judenfeinde »aus Prinzip« gegeben hat!

Das war ein kurzer Streifzug durch das jüdisch-christliche Gespräch anlässlich des Symposions. Die Referate bestätigten die These, dass Antisemitismus niemals global gesehen und beurteilt werden kann und darf; wo von ihm die Rede ist, muss jeweils klar differenziert und präzisiert werden, welche Konditionen, Möglichkeiten und Ideologien damit verbunden werden.

Es ist zu hoffen, dass dieses Unternehmen, bereits das dritte dieser Art, reiche Frucht trage sowohl im wissenschaftlichen Bereich wie auch in der breiteren Öffentlichkeit. Der Initiative der Veranstalter, Prof. Dr. Clemens Thoma (Theologische Fakultät Luzern) und Prof. Dr. Simon Lauer (St. Gallen) sowie dem Präsidenten der Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft der Schweiz, Pfarrer Heinrich Kühner (Basel), gebührt Anerkennung und Dank.

Rita Egger

12 Statt Reformpassion ein Versöhnungsspiel*

Oberammergauer Passionsspiele nun doch mit revidiertem Text**

Oberammergau, 12. Mai (AP/dpa). Im Jahre 1980 soll in Oberammergau eine »Versöhnungspassion« aufgeführt werden. Der in dieser Woche gewählte neue Passionsspielleiter, der 52 Jahre alte Holzbildhauer Hans Maier, sagte, das Spiel solle zur Versöhnung aller Völker beitragen. Seine Idee der Inszenierung für die nächste Spielzeit sei von zwei Hauptzielen getragen: »Ich möchte dem Vatikanischen Konzil gerecht werden und ausserdem den Juden so weit wie möglich entgegenkommen.« Eine Bibelfälschung werde es allerdings nicht geben. Um eine Anpassung des Textes an das Zweite Vatikanische Konzil hatte der Münchner Erzbischof Ratzinger gebeten.

Im Gemeinderat von Oberammergau hatten sich nach der Kommunalwahl die konservativen Kräfte so stark durchsetzen können, dass der Beschluss des alten Gemeinderates, im Sommer 1980 ein »Reformspiel« aufzuführen, wieder umgestossen wurde und der bisher gespielte und vielfach als antisemitisch kritisierte Text des Oberammergauer Pfarrers Alois Daisenberger mit der Musik von Rochus Dedler aufgeführt werden wird. Spielleiter Hans Schwaig-

* Der Frankfurter Allgemeinen Zeitung, Nr. 98 vom 13. 5. 1978, entnommen mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion.

** Vgl. u. a.: FR XXI/1969, S. 79, XIII, 50/52, S. 79/80, XVIII/65/68, S. 62.

Anmerkungen d. Red. d. FR

hofer, der die »Reformpassion« inszenieren wollte, zog sich zurück, und Hans Maier trat an seine Stelle.

Maier beschrieb weiter, auf welche Weise den in- und ausländischen Vorwürfen gegen das Daisenberger-Spiel begegnet wird. In einem Prolog zur Einleitung des Passionsspiels soll ausdrücklich darauf hingewiesen werden, dass es eine Kollektivschuld des jüdischen Volkes am Tod Jesu Christi nicht gebe. »Für mich gibt es überhaupt keine Kollektivschuld«, sagte Maier. Der Prolog war von einer jüdischen Delegation angeregt worden, die vor einiger Zeit Oberammergeau besucht hatte.

Weiter will Maier die Händlerszenen im Tempel mit dem Ruf nach Rache weitgehend entschärfen. Auch will er die Szene von der Propheten-Mörderin Esther ganz aus dem Spiel entfernen. Mit Streichungen (rund 4500 Wörter) und Raffungen wird der neue Spielleiter die Oberammergeauer Passion um eine ganze Stunde kürzen: Sie soll 1980 nur noch viereinhalb Stunden dauern.

In der Szene, in der vom »Hohen Rat« die Verurteilung Christi betrieben wird, soll aus den Dialogen die Gehässigkeit verschwinden. In der eindrucksvollen Massenszene der sogenannten Empörung der Juden mit der Forderung nach Christi Tod will Maier mit zusätzlichen Texten auch Stimmen einflechten, die für Jesus und dessen Freilassung sind.

Maier sagte, auch im Dorf selbst müssten nun »die Gräben zugeschüttet werden«. Als erstes will sich der neue Spielleiter vor allem auch jüngere Darsteller suchen, um mit ihnen im August bereits das »Pestspiel« zu inszenieren, das traditionsgemäß zur Vorbereitung von Passionsspielen gehört.

13 Judentum als Thema der katholischen Religionspädagogik

Bericht über eine gemeinsame Vorlesung mit Seminar mit Dr. Hildegard Gollinger, Professor für kath. Theologie und Religionspädagogik, an der Pädagogischen Hochschule Heidelberg im Sommersemester 1977

Von Dr. Pnina Navé-Levinson, Heidelberg

Seit einer Reihe von Jahren haben die Studenten der Heidelberger Pädagogischen Hochschule die Möglichkeit der fachwissenschaftlichen und fachdidaktischen Vorbereitung auf das Thema Judentum, das im »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht« der Schuljahre 5–10 mehrfach eingeplant ist¹. Dabei wird die Erkenntnis berücksichtigt, dass ein jüdischer Experte die Lehrveranstaltungen durchführen sollte, weil sonst über die Juden gesprochen wird, sie also zum Objekt anstatt zum Gesprächspartner werden. Gerade beim allgemeinen Mangel an konkreter Begegnung mit Juden sollte daher die Hochschulausbildung die Begegnung mit dem jüdischen Gegenüber betonen. Mit ihm, und nicht im jüdenlosen Bereich, erfolgen dann auch die Stadien des Erstaunens, der Verunsicherung, der Einsicht, die zum Dialog notwendig sind. Für viele künftige Lehrer ist dies die erste Begegnung mit Juden und Judentum. Daher habe ich mich bereit erklärt, diese Aufgabe zu übernehmen. Ausserdem findet jedes dritte Semester die zweistündige Veranstal-

tung als jüdisch-christlicher Dialog statt: die katholische und die jüdische Dozentin planen eine gemeinsame Thematik, die abwechselnd von beiden Standorten aus angegangen wird. Dabei wird möglichst viel Raum für Fragen und Aussprachen der Studenten gelassen. Diese selbst erarbeiten mehrere Themen in Gruppen (Tutorien) und stellen ihre Ergebnisse vor. Praktikanten bereiten für ihre Klasse eine Unterrichtsstunde vor. Diese kann im hochschuleigenen Fernsehen gefilmt werden und dient so der Überlegung weiterer ähnlicher Gruppen. Protokolle der Sitzungen und längere Referate sind ausser ihrem Selbstzweck auch Anreiz zum Erwerb der erforderlichen Leistungsnachweise für die Fächer Evangelische und Katholische Theologie. In deren »Allgemeinen Vorbemerkungen« zur Studienordnung heisst es: »Innerhalb der pädagogischen Aufgabe, den Menschen in ein reflektiertes Verhältnis zu sich selbst und zur Welt einzuführen, erbringt die Theologie ihren Beitrag... (es) soll exemplarisch aufgearbeitet werden, inwieweit Themen wie Hoffnung, Zukunft, Frieden, Liebe, Vertrauen, Entfremdung, Vernunft, Gewissen, Verantwortung, Freiheit... aus dem jüdisch-christlichen Denkhorizont herausgewachsen sind...« Angesprochen sind dabei nicht allein die künftigen Religionslehrer, sondern auch jene Studenten, die eine hier angebotene Übung im »Grundstudium« oder »Ergänzenden Studienfach« wählen. Die Aufteilung der theologischen Thematik sieht in den beiden Konfessionen unterschiedlich aus. Im Fach Ev. Theologie kann zwar der einzelne Student vom Angebot der genuinen Judentumsinformation Gebrauch machen, jedoch wird er von der intern gestellten Thematik nicht dazu aufgefordert. Hier ist leider der Wunsch des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland noch nicht verwirklicht worden, dessen Vorsitzender, der württembergische Landesbischof Class, feststellt, dass die »Möglichkeiten der Begegnung und gemeinsamen Verantwortung zwischen Juden und Christen« und die »wissenschaftliche Arbeit der Theologen« notwendig sind, um Schäden der Vergangenheit zu ändern und »verfestigte Auffassungen aufzulockern«². Demgegenüber findet sich im Fach Kath. Theologie ausdrücklich das Thema, entsprechend den Richtlinien und Hinweisen für die Durchführung der Konzils-erklärung »Nostra Aetate« von 1975 und als Vorbereitung zum obengenannten Zielfelderplan, der in allen Bundesländern (ausser Bayern) jetzt verpflichtend wurde.

Das Thema der gemeinsamen Veranstaltung waren Geschichte und Theologie im Verhältnis von Judentum und Christentum. Erfahrungsgemäss steht es schlecht um das Geschichtsverständnis heutiger Studenten, denn die Schule versagte vielfach. Was gar das Thema Kirchengeschichte anbelangt, so darf keinerlei Kenntnis vorausgesetzt werden. Eine weitere Erschwernis ist die häufige Gleichgültigkeit gegenüber christlichen Grundbegriffen. Dass man Vorurteile gegen Juden haben könnte, wird zumeist bestritten, wobei sich oft zeigt, dass die bisherigen Ansichten und »Informationen« unaufgearbeitete Vorurteile sind. Viele Studenten kommen aus ländlichen Gebieten. Von der älteren Generation werden manchmal irgendwelche Erfahrungen mit jüdischen Kaufleuten vor der Judenvernichtung in verallgemeinernder Form weitergegeben (»die Juden sind gerissene Händler, sie übervorteilen einen immer« etc.). Hingegen hat keiner meiner zahlreichen Studenten jemals als Information beigetragen, dass seine Verwandten einen verfolgten Juden schützten

¹ Vgl. H. Gollinger, »Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht« – eine Chance für den jüdisch-christlichen Dialog? In: FR XXVIII 1976, S. 46 ff.

² Vgl. Vorwort zur Studie »Christen und Juden«. Studie des Rates der EKD. Gütersloh 1975. Vgl. FR XXVII 1975, S. 68 ff.

oder auch nur Mitleid mit den Verfolgten hatten. Offensichtlich ist die gesamte Thematik fast völlig verdrängt worden. Sie bewusst zu machen, war Teil der Übung – ein schmerzhafter Vorgang für alle Beteiligten. Allmählich führt er bei einem Teil der Teilnehmer zu neuen Einstellungen, die ihr künftiges Berufsleben entscheidend mitprägen. Gleichzeitig werden jedoch auch Bedenken laut: wie werden gerade in kleineren Orten die Eltern der Schüler, die Kollegen, der alteingesessene Pfarrer es aufnehmen, wenn man bisher Unerhörtes bringt? Wird es noch schwieriger sein als etwa bei der Mengenlehre? Dass die Kirchenbehörden den Lehrer nicht allein lassen sollten, ist sicher eine vernünftige Forderung.

In diesen schwierigen Interaktionen, die vermutlich das ansonsten übliche Mass in einer Lernsituation überschreiten, kommt eine besondere Bedeutung denjenigen Studenten zu, die aus früheren Semestern schon Reflektionen und neue Haltungen mitbringen. Diese können Ergebnis der kritisch-historischen Darstellung neutestamentlicher Grundtexte sein, in anderen Fällen sind sie direktes Ergebnis judaistischen Angebots und des bereits erworbenen Vertrauens in die jüdische Dozentin. So stellte ein Student fest, der zuvor an einem Priesterseminar lernte, dass er zittere, welche Fehlinformationen er vermutlich die nächsten Jahrzehnte lang seinen Schülern vermittelt hätte, hätte er nicht jetzt an mehreren judaistischen Vorlesungen teilgenommen. Dieser Kommilitone verstand es, besonders sachlich den anderen ebensolche Fehleinstellungen klarzumachen, von denen er sich befreit hatte. Kritisch und der Diskussion offen zeigten sich Studenten, die mehrfach in Israel waren und sich mit jüdischer Geschichte und Zionismus beschäftigten. Hemmend wirkte sich hier und da die Indoktrination einiger Studenten mittels des Heidelberger »Palästina-Komitees« aus, das zu den ständigen Einrichtungen des linken Antizionismus gehört. Theologische Schwierigkeiten ergaben sich bei einigen, die fundamentalistischen Gruppierungen bzw. den »Zeugen Jehovas« nahestanden. Ihnen allen wurde möglichst gleichmässige Offenheit angeboten, auch wo ihre Ausgangsbasis als zu eng oder zu einseitig gekennzeichnet wurde. Das ermöglichte den übrigen Teilnehmern eine differenziertere Kenntnis sehr unterschiedlicher Standpunkte. Einige reagierten verblüfft, weil das Judentum »so positiv« geschildert wurde. Diese Verunsicherung wiederholt sich öfters beim ersten Kennenlernen jüdischer Selbstdarstellung. Sie ist nicht leicht auszuräumen. Ihre Gründe liegen einmal in der dadurch geforderten Reflektion des eigenen Christseins – »weshalb sind wir dann nicht auch Juden?«, zum anderen im Wegfallen der bewusst und vor allem bereits ins Unbewusste verinnerlichten Rolle des Judentums als einer schwarzen Folie, auf der sich im Unterricht das Christentum dramatischer, und daher erfolgreicher, darstellen lässt. Gängige Klischees dieser Art sind bekanntlich nicht nur in Schulen landläufig. Noch immer wird Jesus als Verneiner der Tora oder als Befreier der »unterdrückten, im Judentum verachteten« Frauen und Kinder verstanden³.

Die Teilnahme an der gemeinsamen Veranstaltung war überdurchschnittlich gross und lag bei etwa 70 Studenten vom 1. bis zum 6. Semester⁴. Mehrere wurden dazu moti-

viert, auf diesem Gebiet ihren Arbeitsschwerpunkt zu wählen, entweder für die mündliche Prüfung oder für die Zulassungsarbeit.

Die Themen mussten in jeweils einer Sitzung abgehandelt werden, wie es bei einer »exemplarischen« Darstellung erforderlich ist. Für weitere Informationen stand ein Handapparat zur Verfügung. Das Schema der Durchführung war so, dass beide Dozenten je 15–20 Minuten für ein einführendes Referat benutzten, auf das eine Aussprache folgte. Bei einigen Themen stand jeweils eine Sitzung für die christliche und eine für die jüdische Darstellung zur Verfügung. Gegen Semesterende übernahmen einige Teilnehmer diese Referate.

Aufbau der Thematik

Einführung: Als gemeinsame Aufgaben wurde vorgestellt – das Mitdenken an völlig neuen Lernzielen des Unterrichts, was das Judentum betrifft (Navè), wobei die Motivation jedoch nicht darin besteht, das Christentum zu perfektionieren (Gollinger). Die Studenten wurden mit dem heutigen Stand des Dialogs bekanntgemacht. Dabei wurde die Kritik christlicher Theologen am bisherigen Zustand betont. Als Arbeitspapier diente K. Hruby, »Möglichkeiten einer jüdisch-christlichen Begegnung und Verständigung«⁵. Kernsatz ist hierbei: »Man fürchtet, dem gesamten christlichen Lehrgebäude gleichsam den Todesstoss zu versetzen, sowie man versucht, auch dem Judentum Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und es als eine aktuelle theologische Grösse und als einen aktuellen spirituellen Weg anzuerkennen.« Dass Hruby Paulus als Ausgangspunkt einer Umkehr nimmt, ist wichtig zum Bewusstwerden und Überwinden dieser Furcht.

A. Geschichte umfasste vier Themen: 1. Die Trennung der Urkirche vom Judentum / 2. Gemeinsames und Unterschiedliches in der Bibellexegese / 3. Antijüdische Exegese und ihre Rolle in der Folgezeit / 4. Jüdische Geschichte als kreatives Leben. – Zur Orientierung diente den Teilnehmern eine »Zeittafel zur jüdischen Geschichte« in drei Spalten: Politische Geschichte (unterteilt in Hauptdaten und Leidensgeschichte), Geistesgeschichte (unterteilt in Hauptgestalten, Werke und Autoren), Epochen (von den Stammvätern bis zur Gründung des Staates Israel)⁶.

Zum Verlauf. 1. Herauswachsen der Kirche aus dem Judentum; Ausgrenzung aus dem gemeinsamen jüdischen Gottesdienst, der durch die Anbetung Jesu nicht mehr möglich war, mittels des »Ketzersegens«. Von nun an zwei eigenständige Religionen. Feststellung: Glaube kann nicht »bewiesen« werden, und Frage: sondern – was machen wir daraus? 2. Die Schrift als Grundlage der jüdischen Lebensführung (Sabbat, Speisegesetze, Schaufäden), der jüdischen Hoffnung auf Befreiung. Zum Lesen empfohlen – *Lionel Blue*, Wie kommt ein Jude in den Himmel? (Kösel, 1976)^{6a}. – Christliche Exegese heute: privat besteht die existentielle Bedeutung eines Schriftwortes, kritisch zu fragen ist nach dem geschichtlichen Ort eines Textes, Aufgabe der Wissenschaft ist das Verständnis des wörtlichen Sinnes des ursprünglichen Verfassers. Bald erfolgte die Enterbung des Judentums: Die Gebote des Lebensvollzugs waren nicht mehr interessant, die Geschichte Israels diente pädagogisch als abschreckendes Beispiel, die Texte sind jedoch Legitimation und Schlüssel für das eigene Selbstverständnis und wurden nun auf Jesus hin interpretiert (Adam = Christus; Arche Noah = Kirche;

³ Stellvertretend für zahllose Beispiele, die sich an problembewusste Intellektuelle richten, ist zu nennen E. Klee, »Jesus – in der Jugend ziemlich schwierig«, in: Die Zeit, 23. 12. 1977, Rubrik »Modernes Leben« (!).

⁴ Ähnlich überraschenden Zulauf hat die gleiche Thematik an der Ev.-Theol. Fakultät in Heidelberg im WS 77/78 mit 2 christl. und einem jüd. Dozenten (R. Rendtorff, E. Stegemann, P. Navè).

⁵ In: Concilium 10/1974, 610–613.

⁶ In: Lexikon des Judentums. Bertelsmann, 1966. Sp. 239–240.

^{6a} S. u. S. 140.

Exodus = Taufe). Meliton von Sardes (2. Jh.) formuliert als erster den »Gottesmord«. Die *regula fidei* stellt fest: richtige Exegese »passt« zur kirchlichen Lehre. Jüdische Verteidigung dagegen in Midrasch als Lehre und Predigt zur Stärkung des Glaubens, gegen den Anspruch der Christen, das wahre Israel zu sein. – Noch ist den Studenten all dies fremd, eher antiquarisch. Die Brisanz geht auf in 3., wo als Literatur angeboten wird: *Rengstorff / Kortz-fleisch*, Kirche und Synagoge (2 Bde.); *R. Mayer*, Judentum und Christentum. Die Studenten sind betroffen von der Feststellung, dass seit Konstantin aus Theologie Politik wird, mit normierenden Aussagen von Kirchenvätern: Juden sind blinde Bücherträger, Sklaven anderer Völker (Augustinus), was zur gewaltsamen Verknächtung im Mittelalter führte; Urworten des Antisemitismus (Ambrosius verbietet Kaiser Theodosius den Wiederaufbau einer zerstörten Synagoge, weil Ort des Wahnsinns, der mitsamt den Ungläubigen zerstört werden muss) und Berufsverboten (keine Beamte, kein Militärdienst), weiter über Innozenz III., das 4. Laterankonzil, Thomas von Aquin, bis zum neuen Höhepunkt des theologischen Judenhasses bei Luther. – 4. Jüdische Geschichte ist nicht nur Verfolgungsgeschichte; Land Israel und Diaspora; Selbstverwaltung, Schrifttum; Niederlassung nördlich der Alpen vor der Völkerwanderung; Juden sind die ältesten Europäer, die ununterbrochen die biblische Religion beibehielten. Was bedeutet die Vernichtung im 3. Reich? *B. Engelmann*, Deutschland ohne Juden, sagt: Das schlimmste ist, dass die Bundesbürger nicht einmal wissen, um was sie sich gebracht haben. Als Lektüre empfohlen: *Fritz J. Baer*, Galut (Bücherei des Schocken Verlages, 61, Berlin, 1936). – Es wird sehr viel mitgeschrieben, denn das Fach jüdische Geschichte ist noch existent. Erstmals wird klar, dass die Juden nicht nur eine unbehagliche Grösse aus dem NT sind, die dann trotz ihres Untergangs auf einmal im modernen Europa vorhanden sind und sich in den Kopf setzen, einen eigenen Staat zu gründen.

B. Theologie umfasste weitere 4 Themen (hier weiter-numeriert). 5. Das Gottesbild / 6. Gemeinsames und Unterschiedliches im Beten / 7. Kirchliche Stellungnahme / 8. Jesus in jüdischer Sicht.

Zum Verlauf. 5. Das christliche Gottesbild geht davon aus, dass Jesus Gott ist. Das jüdische Gottesbild: konsequenter ethischer Monotheismus mit einer Heilsgewissheit auch für Nichtjuden; Aufforderung an den Menschen als Partner Gottes und zur Verwirklichung des diesseitigen Gottesreiches. Hinweis auf Werke von *Buber* und *Baeck*. – Studenten wundern sich über Diesseitigkeit und haben Schwierigkeiten mit Jenseitigkeit. Wir betonen, dass es nicht um einen Wettkampf geht und dass die Fragen manchmal wichtiger sind als die Antworten. – 6. Da die Studenten ihr eigenes Gebet kennen, wird das jüdische Beten dargestellt. Literatur: *J. J. Petuchowski*, Beten im Judentum (KBW 1975);^{9b} *Blue*, op. cit.; Navè, Du unser Vater – Jüdische Gebete für Christen (Herder 1975); *Brockel / Petuchowski / Stolz* (Hg.), Das Vaterunser (Herder 1974). Schilderung der »Geographie« des Gemeindegebets; Einübung in Gemeinschaft, zweckfreie Kunstform, die den Menschen formt. Themen: Erlösung aus Unterdrückung, Gottesbund, Volksein, Land Israel. Mittelpunkt: Tora. Neue liturgische Versuche, u. a. Frau-Formeln für Gott (Schöpfer = Vater und Mutter). Keine Mittlerschaft, kein Priesteramt. – Einladung, einmal in die Synagoge zu kommen. Einige nehmen die Einladung an (auch später, mit Schülern). – 7. Lektüre der wichtigsten kirchlichen Stel-

lungnahmen zeigt den Studenten, wie wenig selbstverständlich es noch ist, sich mit dem Judentum zu beschäftigen, und wie notwendig es ist, es mit seinen eigenen Augen zu betrachten, und zwar nicht als eine Vorstufe, sondern als lebendiges Gegenüber. – 8. Zwei Studenten referieren über die Jesus-Darstellungen von *Flusser* und *Ben Chorin*. Zitiert werden weiterhin: *L. Baeck*, Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte, und *E. L. Ehrlich*, Eine jüdische Auffassung von Jesus⁷. Auf die Darstellung von Geschichte und Theologie folgte *C. Zionismus*, in zwei Sitzungen. Die erste wurde von der Studentengruppe geführt, die in einer Reihe von Tutoriums-Treffen den jüdischen und den arabischen Standpunkt erörtert hatten. Dabei gab es eine deutliche Parteibildung der Teilnehmer. Als Arbeitsmaterialien hatten einerseits jüdische bzw. christlich-zionistische Veröffentlichungen gedient, andererseits radikal-palästinensische (PLO) Druckwerke und Thesen. Dabei wurde die PLO als Gruppe dargestellt, die nur um das Recht kämpft, gemeinsam mit den Juden in einem freien, demokratischen Staat zu leben. Dem Wunsch einer pro-palästinensischen Kommilitonin folgend nahmen auch einige weitere Studenten aus dem Heidelberger »Palästina-Komitee« als Hospitanten ohne Diskussionszeit an der Sitzung teil. Navè ergänzte die Materialien durch Informationen über die arabischen Staatsbürger Israels, die »unterschlagen« worden waren. Zur Verfügung stand auch ein Bericht über den Zerstörungswillen der PLO gegenüber dem jüdischen Staat⁸. Er verfehlte nicht die Wirkung auf das kritische Denken und das Gerechtigkeitsgefühl der Teilnehmer.

Die religiösen Wurzeln des Zionismus bildeten das Thema der nächsten Sitzung. Es wurde verdeutlicht, dass der politische Zionismus nicht denkbar gewesen wäre ohne die ständige Beziehung zum Land in Realität und in Religion. Ausgang war das religiöse Grundschema von Exil und Exodus.

Zum Semesterschluss stellte das Tutorium »Judentum im Unterricht« die erarbeitete Unterrichtseinheit vor. Dabei ging es um folgende Themen: In der Synagoge; NS-Prozess. Die Schüler einer 4. Klasse waren dabei gefilmt worden. Zum Thema »Anne Frank« lauteten Schülerreaktionen u. a.: »Christen hätten die Juden nicht umbringen dürfen.« »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst« wurde mehrfach (aufgrund des Unterrichtes?) als eines der 10 Gebote zitiert. – »Anne wurde von jemandem verraten, so wie es der Petrus und der Judas gemacht haben.« – Aber auch: »Auch der barmherzige Samariter hat so schlechte Erfahrungen mit ihnen gemacht.« – Die Diskussion betonte, dass unbedingt die zentralen Glaubensinhalte zu bringen seien (hier in Form einer teils puzzle-mässigen Darstellung der Synagoge, der Tora-rollen, des Gebetes). Gute Erfahrungen waren mit Erzählungen und Dias zum Thema Juden, jüdischer Gottesdienst, Jesus betete so, gemacht worden⁹. Ob das Thema des Umbringens von Men-

⁷ D. Flusser, Jesus. . . . 140. – »Inwiefern kann Jesus für Juden eine Frage sein?« In: Concilium 10 (1974) 10, S. 596 ff. – »Thesen zur Entstehung des Christentums aus dem Judentum«. In: FR XXVII/1975, 181 ff. (Die Thesen wurden von allen Studenten benutzt). – S. Ben Chorin, Bruder Jesus. dtv. – L. Baeck, jetzt in: Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament. Frankfurt 1961 (vergr.). – E. L. Ehrlich, in: Eckert / Henrix (Hg), Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum. Aachen 1976.

⁸ »Nicht »Klein-Palästina«, sondern die Vernichtung Israels.« Der vollständige Wortlaut der Beschlüsse des »Palästinensischen Nationalrats«. In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, 27. 5. 1977, S. 10.

⁹ Im Rahmen eines Praktikums RU, mit ausgewählten Dias der 3teiligen Judaica-Reihe bei Cotta, Hg. K. Schilling, Text P. N. Levinson.

^{9b} Vgl. FR XXVIII/1976, S. 106 f.

schen hineingehöre, konnte nicht einmütig beschlossen werden. Es besteht die Gefahr, dass die Kinder dies völlig emotionslos zur Kenntnis nehmen.

Dass Verfolgungsgeschichte am einzelnen Schicksal effektiver wirkt als in Aufzählungen, ist sicher richtig. Ausserdem wird auf diese Weise auch der Deutsch-Unterricht tangiert¹⁰. In ihm sollten freilich auch positive Schilderungen aus dem jüdischen Leben noch stärker herangezogen werden.

Das ganz besonders starke Engagement der Studenten hielt bis zum Semesterende an. Die Teilnehmerzahl überstieg manche »reguläre« Lehrveranstaltung. Das gleiche kann ich auch von meinen weiteren Angeboten an der PH Heidelberg nur bestätigen. Dass die erworbenen Kenntnisse als Prüfungsthemen gelten, ist dabei ebenso wichtig wie ein neu erwachtes Fragen nach dem Judentum. Daher ist festzustellen, dass die kirchlichen und staatlichen Behörden es in der Hand haben, eine verbal aufgestellte Forderung nach der Kenntnis des Judentums mittels entsprechender Prüfungsordnungen auch wirklich zum Teil der Ausbildung zu machen.

¹⁰ Hinzuweisen ist hier auf ein interdisziplinäres, in vielen Schulen getestetes Programm in der 11. bis 12. Klasse in Philadelphia, USA. Als Buch erschienen für die Religionskunde in einer christlichen und einer adaptierten jüdischen Ausgabe: *Whitney/Howe*, edited and revised for Jewish studies by J. Stern, Comparative Religious Literature. Ktav, New York 1977. Auch der Islam wird vermittelt.

14 Schwerpunktthema: Faschismus im Arbeitsplan der Volkshochschule Freiburg i. Br., Sommersemester 1978*

Die Volkshochschule Freiburg stellt das folgende bemerkenswerte Schwerpunktprogramm an den Anfang ihres Arbeitsplans** für das Sommersemester 1978.

Wissensfriedhof Faschismus

Jeder dritte junge Deutsche räumt auf Befragen ein, kaum etwas über Hitler zu wissen. Jeder dritte ist auch der Ansicht: »Hitler ist für mich kein Thema.« Schwappte aber im vergangenen Sommer nicht eine »Hitler-Welle« übers Land mit aussergewöhnlichen Buch-Erfolgen und einem umstrittenen Hitler-Film? Sie machte deutlich, dass Deutschlands Vergangenheit auch nach dreissig Jahren unbewältigt ist.

Die Volkshochschule Freiburg gibt in diesem Semester mit einem Schwerpunktprogramm Gelegenheit, sich von verschiedenen Seiten dem Problem des Faschismus zu nähern. Auf verständliche, aber nicht oberflächliche Weise werden politische, gesellschaftliche, wirtschaftliche und geistige Aspekte des Faschismus, seine Entstehung und Möglichkeiten seiner Verhinderung in Vorträgen, Arbeitskreisen und Kursen dargestellt und besprochen. Es gibt auch mehrere Veranstaltungen, die anregen, sich auf eigene Faust mit dem Faschismus auseinanderzusetzen. Weil wir meinen, dass Hitler nach wie vor ein Thema ist. Aber nie wieder Thema Nr. 1 sein darf.

Über die Notwendigkeit eines wirksamen Antifaschismus. Vortrag von Priv.-Doz. Dr. Wolfgang Fritz Haug, Berlin. Mittwoch, 26. April, 20.15 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Raum 1010.

Ideologische Schulung im 3. Reich — Umwertung aller Werte oder Radikalisierung bürgerlicher Positionen? Vor-

trag von Prof. Dr. Hans-Günter Zmarlik, Freiburg. Mittwoch, 10. Mai, 20.15 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Raum 1010.

Zur Funktion der Sprache im Faschismus. Vortrag von Dr. Lutz Windkler, Tübingen. Mittwoch, 17. Mai, 20.15 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Hörsaal 1010.

»Entartete Kunst« und »Kunst im Dritten Reich«. Prinzipien und Phänomene nationalsozialistischer Kunstpolitik. Vortrag von Prof. Dr. Bertold Hinz, Berlin. Mittwoch, 31. Mai, 20.15 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Raum 1010.

Militärjunta in Chile. Vortrag von Prof. Dr. Gerhard Stuby, Bremen. Mittwoch, 14. Juni, 20.15 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Hörsaal 1010.

Film im Faschismus. An Filmen, die vom Nationalsozialismus als Propaganda verstanden wurden, sollen ästhetische und politische Zielsetzungen des Faschismus aufgezeigt werden. In Verbindung mit dem Kommunalen Kino werden folgende Filme gezeigt (anschliessend Diskussion):

Triumph des Willens: Mittwoch, 3. Mai, 20.15 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Hörsaal 1010.

Hitlerjunge Quex. Mittwoch, 24. Mai, 20.15 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Hörsaal 1010.

Jud Süß. Mittwoch, 7. Juni, 20.15 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Hörsaal 1010.

Parallel zu diesen Veranstaltungen zeigt das Kommunale Kino in der Gewerbeschule II zu den üblichen Terminen Filme zum Thema »Aufarbeitung des Faschismus nach dem Krieg«.

Das Schöne am Faschismus. Wie und warum faszinierte der Faschismus im Alltag? Was gefiel an Aufmärschen, BDM-Mädchen, strammer Haltung, Führergruss usw.? — In diesem Arbeitskreis soll darüber gesprochen werden, woher nationalsozialistische Propaganda ihre Wirkung bezog, wie Faschismus die alltäglichen Formen des Umgangs bestimmte. Dienstags, ab 4. April, 6 Abende, von 20.15 bis 21.45 Uhr, Universität, Kollegengebäude I, Raum 1132. 5,— DM.

Nationalsozialismus — Wie sag ich's meinem Kinde? Wie sind die Nazis eigentlich an die Macht gekommen? Warum waren so viele Deutsche begeistert von ihnen? Warum haben so wenige Deutsche Widerstand geleistet? Solche Fragen, die immer wieder von Jugendlichen und Kindern gestellt werden, stellen Eltern und Erzieher vor das schwierige Problem, Geschichte zu erklären. Peinlich ist es manchen sogar, das eigene Verhalten in der Geschichte zu erläutern. Der kurze Kursus will Eltern und allen, die in der Erziehungsarbeit tätig sind, Anregungen und Hilfen für die Auseinandersetzung mit Jugendlichen über das Problem des Faschismus geben. Montags, ab 10. April, von 20.00 bis 21.30 Uhr, 6 Abende, Goethe-Gymnasium, Raum 102. 5,— DM.

Theorien zur Massenpsychologie. Ausgehend von Elias Canettis »Masse und Macht« (erschienen 1960 in der Reihe Hanser, Nr. 124/125) sollen anhand klassischer Texte Probleme der Massenpsychologie diskutiert werden. Zur weiteren Auseinandersetzung werden folgende Texte vorgeschlagen: Le Bon »Psychologie der Massen«; Sigmund Freud »Massenpsychologie und Ich-Analyse«; Wilhelm Reich »Massenpsychologie des Faschismus«. Mittwochs, ab 22. Februar, von 20.15 bis 21.45 Uhr, 14 Abende, Universität, Kollegengebäude I, Raum 1036. 42,— DM.

* Arbeitsplan der VHS, S. 5 f.

** Übrigens wird es künftig in jedem Semester ein Schwerpunktprogramm in der VHS Freiburg geben.

15 Leistungen der öffentlichen Hand auf dem Gebiet der Wiedergutmachung (Stand: 1. Januar 1978)

Aus einer Zusammenstellung über Leistungen der öffentlichen Hand auf dem Gebiet der Wiedergutmachung übergibt der Bundesminister der Finanzen eine sehr informative Übersicht, aus der wir den folgenden Abschnitt wiedergeben:

III. Gesamtzahlungen¹

Bundesentschädigungsgesetz	70,000 Mrd DM
Bundesrückerstattungsgesetz (BRüG)	4,250 Mrd DM
Israelvertrag	3,450 Mrd DM
Globalverträge mit 12 Staaten	1,000 Mrd DM
Sonstige Leistungen	6,600 Mrd DM
insgesamt:	85,300 Mrd DM
davon über den Bundeshaushalt ca.:	51,910 Mrd DM

Gesamtaufwand für die Wiedergutmachung:

85,50 Mrd DM

Am 1. 1. 1978 waren von dem Gesamtaufwand von 85,50 Mrd DM unerledigte Verfahren nach dem

Bundesentschädigungsgesetz (BEG)	15 348 (0,35 %)
Bundesrückerstattungsgesetz (BRüG)	1 539 (0,21 %)
Härteausgleich nach § 44a (BRüG)	41 273 (14,5 %)

¹ Diese enthalten I. bereits geleistete, II. voraussichtliche künftige Leistungen (BEG – BRüG – Sonstige Leistungen)

16 Wort an die Gemeinden zum Gespräch zwischen Christen und Juden der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland 1978

1. Die Landessynode nimmt zur Kenntnis, dass die Kirchenleitung gemäss dem Beschluss vom 15. 1. 1976 einen Ausschuss »Christen und Juden« berufen hat.

Dem Ausschuss ist aufgegeben, aufgrund der neu gewonnenen Erkenntnisse zum Verhältnis von Christen und Juden den rheinischen Gemeinden Hilfe für das dringliche Gespräch zwischen Christen und Juden zu geben.

2. Dieses Gespräch kann nicht an dem vorübergehen, was Juden in Deutschland, insbesondere zwischen 1933 und 1945, angetan wurde.

Das Jahr 1978 lässt uns an die Untaten denken, die vor 40 Jahren unter dem bedrückenden Schweigen der Kirchen oder mit Billigung und gar Beteiligung von Christen am 9. November 1938 begangen wurden. Der wenigen Ausnahmen können wir uns nicht rühmen.

3. Weil diese Vorgänge undenkbar sind ohne jahrhundertalte Vorurteile und Entscheidungen der Christenheit und auch in der Unkenntnis der Gemeinden über das geschichtliche und gegenwärtige Judentum ihre Ursachen haben, muss alles getan werden, um Kenntnisse über das geschichtliche und gegenwärtige Israel zu verbreiten; eine neue Sicht des Geheimnisses Israels und des Verhältnisses von Christen und Juden aus der Heiligen Schrift zu gewinnen; verborgene Judenfeindschaft in der Lehre der Kirche aufzuspüren; dem Vergessen und Verdrängen der Vergangenheit zu widerstehen und neu aufkeimendem Antisemitismus in unserem Land entgegenzutreten.

4. Die Landessynode bittet deshalb die Kirchenkreise und Kreissynoden, die Gemeinden und Presbyterien, die Pfarrerschaft, die Lehrerschaft und alle weiteren Mitarbeiter, bei der Ausrichtung des Evangeliums in Predigt, Unterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung Ge-

legenheiten zu suchen und Möglichkeiten wahrzunehmen, unser Verhältnis zum jüdischen Volk gründlich zu überdenken und dabei die Juden der Gegenwart und die Probleme des Staates Israel nicht aus-, sondern einzuschliessen; die Thematik »Christen und Juden« zu behandeln; Begegnungen und Gespräche mit Juden zu suchen, zum Beispiel im Rahmen gegebener Möglichkeiten, damit Israel im Gespräch bleibt und die Christenheit in Deutschland nicht erneut durch Schweigen und Gleichgültigkeit schuldig wird.

5. Die Landessynode dankt den Juden, die sich zur Mitarbeit im Ausschuss zur Verfügung gestellt haben, und beauftragt den Ausschuss, geeignetes Material für die Gemeinden aus christlicher und jüdischer Sicht nachzuweisen, zu erarbeiten oder zu vermitteln. Sie fordert die Gemeinden auf, die Studie des Rates der EKD »Christen und Juden« zum Ausgangspunkt der Arbeit zu machen.

(Bad Neuenahr, am 12. 1. 1978)

17 Überlegungen zum Problem Kirche – Israel*

Herausgegeben vom Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes, Mai 1977

Vorwort

Der Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes ist zutiefst interessiert am Ergehen des jüdischen Volkes als des Bundesvolkes Gottes im Alten Testament, als des Volkes, aus dessen Reihen Jesus von Nazareth, die ersten Apostel und die älteste Christengemeinde stammen. Die Geschichte der Kirche ebenso wie die Geschichte der Juden bis in die heutige Zeit stellt die Frage nach dem Verhältnis Kirche und Israel und nach dem Verhalten der Christen zu den Juden. Die Sammlung vieler Juden in Teilen des verheissenen Landes des Alten Bundes lässt das Denken und Handeln der Kirche mit brennender Sorge teilnehmen an den Problemen des Nahen Ostens, in denen jüdische und arabische Menschen konfrontiert sind.

Dem Vorstand sind durch diese Probleme und durch die religionsgeschichtliche Verbundenheit mit dem Judentum, aber auch durch die innerkirchlichen Verhältnisbestimmungen, die von Solidarisierung mit dem Staat Israel über theologische Dialoge bis zum Ruf nach Missionierung der Juden reichen, Fragen gestellt, die die Aufmerksamkeit aller Christen fordern. Er hat deshalb eine Arbeitsgruppe, bestehend aus den Professoren Robert Martin-Achard in Genf und Martin Klopfenstein in Bern und dem Präsidenten der jüdisch-christlichen Arbeitsgemeinschaft, Pfarrer Heinrich Oskar Kühner in Basel, bestellt, an deren Arbeit auch der Präsident des Kirchenbundesvorstandes, Dr. Walter Sigrist, beteiligt war. Die von dieser Arbeitsgruppe vorgelegten Texte wurden vom Vorstand selber diskutiert und werden hiermit der Öffentlichkeit als »Überlegungen zum Problem Kirche – Israel« im Sinne von Anregungen zu eigenem Nachdenken übergeben.

1. Gottes Bundesvolk

»Hat Gott sein Volk etwa verstossen? Das sei ferne!« (Röm 11, 1).

Das Volk des Alten Testaments, als dessen Erbe sich das heutige Judentum versteht, existiert noch und lebt zum Teil wieder im Lande seiner Väter – dies

* Eine diesen »Überlegungen zum Problem Kirche – Israel« beigelegte Aufstellung einiger Daten von 70–1975 muss leider mangels Raum hier entfallen (Anm. d. Red. d. FR).

trotz mehrerer Versuche zu seiner Vernichtung und trotz eigener Bestrebungen zur Assimilation. Diese Tatsache ruft der Kirche dringlich die Aufgabe in die Erinnerung, sich mit diesem Volke zu befassen. Diese Aufgabe, die auf dem beruht, was Paulus das »Geheimnis Israels« nennt, besteht unabhängig von der Existenz des Staates Israel, und sie steht dauernd vor der Kirche.

Wir stellen fest:

- 1.1 Nach dem Zeugnis des Alten und Neuen Testaments hat Gott das Volk Israel dazu berufen, sein Bundesvolk zu sein. Diese Erwählung ist nichts als freie Gnadenwahl; das heisst: sie hat ihren Grund in keinerlei Qualifikation, die Israel anderen Völkern voraus hätte.
Zweck dieser Berufung ist es, den »Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« in der Welt zu bezeugen und ihm zu dienen. Nach Gen 12, 3 will Gott dadurch allen Völkern seinen Segen zukommen lassen. Dies – und einzig das – macht die Eigenart des Volkes Israel aus. Die Eigenart der Juden lässt sich nicht biologisch erklären.
- 1.2 Dieses Bundesverhältnis soll im gesamten Leben dieses Volkes deutlich werden. Diese Absicht entspricht Gottes Willen, »Fleisch zu werden und unter uns zu wohnen«, »sein Reich zu uns kommen zu lassen« und »seinen Willen wie im Himmel so auf Erden geschehen zu lassen«. Diese Absicht ist schliesslich im Christus Jesus – einem Juden! – vollgültig verwirklicht.
- 1.3 Es ist Tatsache, dass das jüdische Volk in seiner Geschichte oft den Bund gebrochen und Gottes Willen nicht vollzogen hat. Das hebt jedoch Gottes Bundestreue nicht auf. Auch die Nicht-Anerkennung Jesu von Nazareth als Christus durch die Mehrzahl der Juden hebt nach Röm 9–11 die Bundesverheissung für das jüdische Volk nicht auf.
- 1.4 Weil Gott sein Volk nicht verstossen hat, kommt es nicht in Frage, dass die Kirche als »neues Gottesvolk« an die Stelle Israels getreten ist. Es gibt kein »Neues Israel«. Obwohl die Kirche – schon im Neuen Testament – mancherlei dem Judentum gegebene Verheissungen auf sich bezieht, löst sie das Bundesvolk Israel nicht ab. Israel und Kirche stehen vielmehr nebeneinander, gehören in vielfacher Weise zusammen und sind doch gleichzeitig in Wesentlichem getrennt. Es muss uns Christen wichtig sein, zu erkennen, was uns mit den Juden verbindet und was uns von ihnen trennt. Wir sind uns bewusst, dass es innerhalb der Kirche grundsätzlich verschiedene Auffassungen zu diesem Punkt gibt.
2. *Christen und Juden gehören zusammen*
»Der Glaube Jesu verbindet uns...« (Schalom Ben Chorin).
- 2.1 Jesus war Jude, »von einer jüdischen Mutter geboren«. Er ist in erster Linie den Juden gesandt (Matth 15, 24). Seine Botschaft gilt »den Juden zuerst und dann auch den nicht Juden« (öfter in Röm, z. B. 1, 16).
- 2.2 Die Lehre Jesu ist in jüdischem Denken, Lehren und Leben verwurzelt.
- 2.3 Die Kirche hat das Alte Testament in ihren Kanon übernommen. Das Neue Testament kann ohne das Alte nicht wirklich verstanden werden.
- 2.4 Geschichtlich ist die christliche Kirche aus dem Judentum gewachsen. Diese gegebene Beziehung soll jederzeit respektiert werden.

- 2.5 Die ersten Christen waren Juden und verstanden sich als an den Christus Jesus glaubende Glieder des jüdischen Volkes.
- 2.6 Die christliche Kirche hat zahlreiche Bräuche vom Judentum übernommen (z. B.: 7. Tag als Feiertag, Ostern, Pfingsten, Form des Gottesdienstes mit Bibellesungen und Gebete, Singen und Beten der Psalmen u. a. m.)¹.
3. *Christen und Juden sind voneinander geschieden*
»... der Glaube an Jesus trennt uns...« (Schalom Ben Chorin).
- 3.1 Die Stellung zu Jesus ist das zentrale Trennungsmoment zwischen Judentum und Kirche. Dies wird schon im Neuen Testament deutlich, und es ist noch heute so.
Der Graben wird weiter vertieft durch die Tatsache, – dass den Juden oft von christlicher Seite die Kreuzigung Jesu als Kollektivschuld angelastet wird.
– dass den Juden oft von christlicher Seite vorgeworfen wird, sie wählten anstelle der Gnade Gottes ihre eigene Rechtschaffenheit als Weg zu Gott.
- 3.2 Dazu kommt für die Juden, dass für sie die Zugehörigkeit zu Gottes Volk ohne Beachtung der ihnen auferlegten Lebensregeln (z. B. Beschneidung, Speisegebote, Sabbat u. a. m.) undenkbar ist.
Die aus 3.1 folgende Verteufelung der Juden durch die Christen, Verleumdung und Ächtung bis hin zur physischen Vernichtung während rund 1700 Jahren, belastet für Juden jeden Annäherungsversuch von seiten der Christen.
Das Schweigen vieler Kirchen zu den Judenverfolgungen im 20. Jahrhundert und zur Bedrohung des Staates Israel in der Gegenwart ist für die Juden eine bittere Enttäuschung.
- 3.3 Die Verfolgungen liessen Theologen und Laien in christlichen Kirchen die Verbindung zwischen Judentum und Christentum neu entdecken und führten zu einem neuen Verständnis der Zusammengehörigkeit.
4. *Wer sind die Juden und wer die Christen?*
Wir Christen haben oft überhaupt keine oder eine falsche Vorstellung vom Judentum. Eine Korrektur unseres Halbwissens oder unserer Unkenntnis des Judentums ist eine dringliche Aufgabe der christlichen Gemeinden.
- 4.1 a) Dies betrifft ganz besonders Verkündigung und Unterricht an Jugend und Erwachsenen. Die vergrößernde Auffassung von der Kollektivschuld der Juden am Kreuzestod Jesu muss dringend berichtigt werden.
b) Die wahren Gründe für die Trennung von Juden und Christen im 1. Jahrhundert sind genau zu erforschen.
c) Das Kennenlernen des Judentums durch Literatur und persönliche Begegnung gehört ins Programm der christlichen Gemeinden.
- 4.2 a) Solches Bemühen führt auch zur Selbsterkenntnis der christlichen Kirchen. Vieles, was als typisch christlich gilt (z. B. die Nächstenliebe), wird als ebenso typisch jüdisch, als vom Judentum übernommenes und also gemeinsames Gut erkannt. Andererseits wird das wirklich Wesentliche des christlichen Glaubens dabei deutlich.
b) Den Christen hilft die Begegnung mit dem Judentum, Jesus und seine Botschaft besser zu verstehen.

¹ Vgl. o. S. 106. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.)

5. Mission auch an den Juden?²

- 5.1 »Eine Kirche, die nicht missioniert, hat demissioniert« (Emil Brunner). Ohne Mission wäre das Christentum eine innerjüdische Bewegung geblieben.
- 5.2 Mission ist Verkündigung vom Christus Jesus, so wie die Juden ihrerseits uns die Einheit und Heiligkeit Gottes bezeugt haben und bezeugen. Mission ist nicht Bekehrung zu christlicher Kultur und Sitte.
- 5.3 Auch gegenüber den Juden haben Christen ihren Glauben an den Christus zu bezeugen. Auch die Juden sehen wir als Menschen, die »Gott so sehr liebt, dass er seinen Sohn für sie gibt . . .« (Joh 3,16).
- 5.4 Das Neue Testament gibt den Christen eindeutige Weisung, wie sie ihren Glauben bezeugen sollen: »Doch Christus haltet in euren Herzen als euren Herrn heilig! Seid allezeit bereit, jedermann Rede und Antwort zu stehen, der wegen der Hoffnung, die euch beseelt, Rechenschaft von euch fordert. Aber tut es mit Güte und Gottesfurcht« (1. Petr. 3, 15–16a). Wir haben auch zu bedenken, dass nur Gott bekehrt und nicht wir Menschen. Dieses Verhalten als Zeugen ist für Christen auch in ihrem Dialog mit Juden verpflichtend.
- 5.5 Der Ausdruck »Juden-Mission« stellt die Juden den »Heiden« gleich und missachtet des jüdischen Volkes Sonderstellung unter den Völkern (vgl. 1.1) wie auch die Tatsache, dass das Judentum lange vor Entstehung der christlichen Kirche den Gott der Bibel kannte und an ihn glaubte.
- 5.6 Christliches Zeugnis kann sich nicht im reinen Dialog oder in der Wort-Verkündigung erschöpfen. Es ist nur glaubwürdig, wenn es jedermann, so auch den Juden, durch die Tat bezeugt wird.
6. *Zionismus – Staat Israel*
Der Zionismus ist eine in den biblischen sowie nachbiblischen Traditionen verwurzelte Bewegung. Die jüdische Überlieferung enthielt und enthält jederzeit in vielfältiger Gestalt (z. B. Feste, Gebete, Gottesdienste u. a.) die Hoffnung, das jüdische Volk würde in das Land der biblischen Verheissung, in das Land der Väter, heimkehren. Die Zionshoffnung ist im jüdischen Volk bis in die Neuzeit überliefert worden und lebendig geblieben.
Die politische, durch Theodor Herzl begründete Bewegung konnte seit der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts unter anderem deshalb jüdische Menschen begeistern, weil dieser moderne Zionismus an traditionelles jüdisches Bewusstsein anknüpfte. Er erstrebte eine öffentlich-rechtliche Heimstätte im Lande der Väter, um den immer wieder bedrohten und verfolgten Juden in einem eigenen Staat ein menschenwürdiges Dasein zu gewährleisten. Er sollte auch dem jüdischen Volk die Verwirklichung des Selbstbestimmungsrechts ermöglichen.
- 6.1 Die Frucht dieser Bewegung ist die am 29. November 1947 durch die UNO mit Resolution Nr. 181 (II) beschlossene Gründung des Staates Israel, der am 14. Mai 1948 proklamiert wurde.
- 6.2 Manche Christen und viele Juden sehen in der Staatsgründung Israels die Erfüllung biblischer Verheissungen. Andere Christen und Juden sehen darin nur einen politischen Akt, der wie jeder geschichtliche Wandel politische und menschliche Probleme mit sich bringt. Die Würdigung und Erhaltung des jüdischen Volkes muss unsere Überlegungen zwischen diesen beiden Standpunkten bestimmen.

² Vgl. o. S. 3 ff.

- 6.3 Dieser neue Staat ist nicht nur für viele Opfer der westeuropäischen Judenverfolgungen zur Heimstätte geworden, sondern auch für die Auswanderer unter dem Druck osteuropäischer und ebenso nordafrikanischer und orientalischer Staaten.

Bei der Betrachtung des Problems müssen wir alle diese Wurzeln berücksichtigen, die zur Bildung des Staates Israel und seiner heutigen Situation geführt haben.

- 6.4 Wie so oft in der Weltgeschichte ist bei diesem politischen Werden eines neuen Staates das Glück der einen zum Unglück der andern geworden. Neben der Sorge um das jüdische Volk bedrückt uns die Sorge um die palästinensischen Araber inner- und ausserhalb Israels.
- 6.5 Wir sind uns bewusst, dass an der heutigen Situation die antisemitischen Elemente der europäischen Politik in Vergangenheit und Gegenwart mitschuldig sind und dass masslose Hasspropaganda, Terror und das kalte Kalkül der Grossmächte das Leben der im Staat Israel wohnenden Juden bedroht und trotzdem das Los der palästinensischen Araber nicht bessert.
- 6.6 Wir erachten es als Aufgabe der christlichen Kirchen und aller Christen, für das Lebensrecht des uns besonders verbundenen jüdischen Volkes (vgl. 1.4, 2.1–6) und seines Staates einzutreten und Israel in seiner zunehmenden Isolierung beizustehen.
- 6.7 Wir erachten es genauso als Aufgabe der christlichen Kirchen und aller Christen, für die Würdigung des Lebensrechtes und der Lebensgestaltung der palästinensischen Araber einzutreten. In diesem Zusammenhang erachten wir es als dringliche Aufgabe, eine Klärung des Begriffes »Palästinenser« zu erarbeiten und deren Möglichkeit, sich selber zu bestimmen, zu untersuchen.
- 6.8 Vor allem ist es unsere Aufgabe, den Hass abzubauen, uns gegen den Einfluss einseitiger Propaganda zu schützen und der Versöhnung und dem Frieden zu dienen. Wir verwerfen jeden Anti-Judaismus, aber auch jeden Anti-Arabismus.
7. *Jerusalem*
- 7.1 Mancherlei Christen – auch in evangelischen Kirchen – identifizieren die historisch-topographisch feststellbare Stadt Jerusalem mit dem in Offenbarung 21 gezeichneten »neuen Jerusalem« und »dem himmlischen Jerusalem« vieler Lieder.
- 7.2 Die meisten Christen empfinden für Jerusalem eine besondere Verbundenheit, weil sie die Stadt des Ursprungs und die Stätte der grossen Heilsergebnisse ist.
- 7.3 Nach Auffassung der Kirchen der Reformation ist weder die Erfüllung der Verheissung noch die Wirklichkeit des Glaubens an die Heilsergebnisse an geographisch und historisch festlegbare sogenannte »heilige Stätten« gebunden.
- 7.4 Auch die Kirchen der Reformation wünschen sehnlich eine würdige und respektvolle Bewahrung der Orte, an denen die Heilsergebnisse geschehen sind.
- 7.5 Wir sind uns bewusst, dass Jerusalem ein komplexes kulturelles, politisches, religiöses und emotionales Problem darstellt. Wir anerkennen indessen, dass die israelische Regierung grosse Anstrengungen unternimmt, um dieser Situation gerecht zu werden, auch wenn diese nicht zur Zufriedenheit aller Interessenten führen können. Wir stellen fest,
 - a) dass in Jerusalem heute unter der israelischen Verwaltung die Denkmäler im Kontext der hi-

storischen Gegebenheiten soweit als möglich mit Respekt und Sorgfalt erhalten und gepflegt werden.

- b) dass die christlichen Konfessionen gleichermaßen wie die islamischen und die jüdischen Gemeinschaften heute unter der israelischen Verwaltung in Jerusalem ihre Religionen frei ausüben, ihre religiösen Stätten frei benützen und ihre Riten sowie Eheschliessungen, Kindesrechte, Begräbnisse und religiöse Unterweisung nach je ihrem eigenen religiös bedingten Recht vollziehen können.
- c) dass die Religionsfreiheit heute in ausgedehntem Mass gewährt ist als in der Mandatszeit und auch besser als zur Zeit der jordanischen Herrschaft. (In der letzten Phase der Mandatszeit war der Zugang zur Klagemauer für die Israelis verboten. Unter jordanischer Herrschaft konnten Christen von Israel aus die Grabeskirche nur an bestimmten Feiertagen besuchen; Juden durften überhaupt nicht an die Klagemauer; Muslime aus dem Gazastreifen konnten nicht nach Jerusalem reisen.)

Schluss

Wir erachten die Fürbitte für Israel, für seine Nachbarn und für den Frieden im Nahen Osten wie in der ganzen Welt als dringliche Aufgabe der christlichen Kirche. Diese Fürbitte entbindet uns nicht von den oben erwähnten Aufgaben. Sie verpflichtet uns erst recht dazu.

18 Reverend Heinz David Leuner zum Gedenken (15. 9. 1906 — 23. 9. 1977) Eine theologische Würdigung*

Mit freundlicher Genehmigung von Pfarrer Majer-Leonhard und Professor von der Osten-Sacken bringen wir den folgenden Beitrag.

In dankbarer Erinnerung, in Trauer um und in warmer Verbundenheit mit Pfarrer Leuner und an viele fruchtbringende Begegnungen gehen die Gedanken zurück. Lebhaft steht mir mein Besuch im Herbst 1949 in der Familie von Pfarrer Leuner in London noch vor Augen. Ich meine noch die Wärme zu spüren, so wie dies immer wieder bei Begegnungen mit ihm spürbar wurde und im Wissen um viele gemeinsame Anliegen. Er starb nach langem Leiden in London. Wir werden ihn sehr vermissen.

Um so dankbarer ist die Freude, dass ein kleiner Freundeskreis von Pfarrer Leuner mit Pfarrer Majer-Leonhard, Stuttgart, beauftragt wurde, die von Pfarrer Leuner begründete und seit Juni 1950¹ herausgegebene Zeitschrift der »Internationalen judenchristlichen Allianz«: »Der Zeuge« weiterzuführen und eine Erinnerungsnummer mit Beiträgen über und von H. D. Leuner vorlegt.¹ Dieses im Sinne von Pfarrer Leuner gelungene Heft ist wie ein Gruss von ihm. Dankbar auch erinnert es mich an so manches gute »Echo«, das Pfarrer Leuner darin dem »Freiburger Rundbrief« widmete (Gertrud Luckner).

Heinz David Leuner wurde als Jude in Breslau geboren. Sein Leben lang ist dies für ihn bis in die letzten Fasern seiner Existenz hinein bedeutsam gewesen — gerade auch als Christ, als Judenchrist, der er wurde. Es war für ihn gar nichts anderes denkbar. Denn Judentum stellte für ihn die Einheit von Volk und Religion dar, und das Bekenntnis zu Jesus als Messias hob seine Zugehörigkeit zum jüdischen Volk nicht auf, sondern bekräftigte sie². Sie wandelte sich nicht zur alleinigen Gemeinschaft mit

dem Volk, sondern sie blieb Zugehörigkeit zu jener Einheit von Volk und Religion, modifiziert, aber nicht beeinträchtigt durch das Zeugnis für Jesus Christus.

Judenchrist zu sein und damit in unverbrüchlicher Einheit als Jude und Christ zu leben, bedeutete für Leuner Existenz in zweifacher Solidarität. Es hiess Leben in Treue zum jüdischen Volk, Solidarität mit dem Judentum in Diaspora und Staat Israel, und es hiess Dienst an der Christenheit gerade in lebendiger Aufnahme der biblisch-jüdischen Botschaft, die durch den Messias Jesus nicht abgetan war, sondern sich neu erschloss. Zweierlei gehörte so zu seinen vornehmlichen Aufgaben: die Verwurzelung des Christentums im Judentum der Vergessenheit zu entreissen und warnend vor Augen zu führen, dass die Christenheit dort, wo sie diese Verwurzelung verneint oder unterdrückt und damit das leugnet, was sie mit dem jüdischen Volk verbindet, notwendig auf dem Weg des Abfalls vom biblischen Gott ist.

Wie kein Heidenchrist vermochte er auf die jüdische Stimme zu hören, weil sie in ihm lebte und weil jüdisches Schicksal von ihm unsagbar durchlitten wurde. Es war der Christ Leuner, der diese jüdische Stimme vernahm und zu Gehör brachte, aber ihr auch Fragen stellte und das Zeugnis darbot, zu dem er selber gekommen war. Wiewohl er zu denen gehörte, denen in der Zeit der NS-Herrschaft Unrecht über Unrecht angetan wurde, hat er sich als Glied der christlichen Gemeinde zur Schuld der Christen bekannt und diese Schuld mit auf sich genommen³. Von seltener Glaubwürdigkeit war es deshalb, wenn er aus diesem Bekenntnis der Schuld heraus anzeigte, was für die christliche Gemeinde jetzt an der Zeit sei — die endliche Hinwendung zum jüdischen Bruder und in Einheit damit die Hinwendung zu dieser noch nicht erlösten Welt, auf der nach Gottes Willen, wie er in der Bibel bezeugt ist, Gerechtigkeit und Frieden wohnen sollen.

Das Judenchristentum ist seit jenen frühen Tagen der Kirche, als die Judenchristen — wie zuletzt in unserem Jahrhundert — Zug um Zug aus der sich bildenden Heidenkirche heraus und an den Rand gedrängt wurden, mit dem Odium des Sektiererischen, des Konventikelhaften, behaftet. Die Weite des Leunerschen theologischen Denkens, begründet in unverkrampftem Hören auf die ganze Bibel, lässt diese Sicht zumindest im Hinblick auf die Gegenwart von Grund auf bezweifeln. Es weckt darüber hinaus die Frage, ob nicht in dem, was kirchlicherseits als Enge deklariert wurde, viel mehr Universalismus verborgen sein könnte als in der Praxis der seit Konstantin herrschenden Kirche. Die bohrende Frage, wie es denn um die Erlösung der Welt bestellt sei, hat jedenfalls im Judentum wie im Judenchristentum stets grösseres Heimatrecht gehabt als in der Heidenkirche. Von hier aus wird durchsichtig, was zunächst überraschen mag. Während die sog. Theologie der Befreiung vergeblich auf konstruktive Einbeziehung in das Gespräch der hieszulande vorherrschenden Theologie wartet, hat Heinz David Leuner schon früh das Augenmerk auf die Bewegungen gelenkt, welche — von europäisch-amerikanischer Theologie im Stich gelassen — den Weg eigenständiger, auf die Situation der Unterdrückten bezogener Theologie eingeschlagen haben. Mit Nachdruck hat er das Recht, ja, die Notwendigkeit dieses Vorgangs unterstrichen. Es ist urprophetische Botschaft, die hier durch Leuner laut wird, es ist lebendiges Zeugnis dafür, dass und wieviel die Botschaft der Hebräischen Bibel zu sagen hat, wenn man sie nur zu hören weiss. So bekommt

* Peter v. d. Osten-Sacken: Eine theologische Würdigung, in: »Der Zeuge« (XXIX, Nr. 57). Stuttgart, April 1978, S. 6 ff., hg. im Auftrag der »International Hebrew Christian Alliance«; der Beitrag erscheint als *Nachdruck* aus »Veröffentlichungen des Instituts Kirche und Judentum«, Berlin, Heft 6. (Anschrift: Der Zeuge, Pfr. Majer-Leonhard, Boslerstr. 10, 7000 Stuttgart 1.)

¹ Kurz vorher war Pfr. Leuner Europasekretär geworden. (Bem. d. Schriftl.: Der Zeuge.)

² Vgl. H. D. Leuner: Die Messiasfrage im jüdisch-christlichen Dialog. In: Monatszeitschrift für Pastoraltheologie 52/9 (1963), S. 346–352, vgl. dazu u. a.: FR XV/1964, S. 159.

³ S. H. D. Leuner: When Compassion was a Crime. London 1966, Oswald Wolff (Publ.), Deutsch von Hans Lamm: Als Mitleid ein Verbrechen war. Deutschlands stille Helden 1939–1945, Wiesbaden 1967, Limes Verlag, vgl. in FR XIX/1967, S. 167.

gerade auch in diesen Zusammenhängen, in denen er den Ertrag seines gelebten Hörens auf die ganze Schrift in die Scheuer fährt, der Name »Judenchrist«⁴ seinen vollen Klang.

Die unmittelbare Begegnung mit dem Wort der Schrift, unbelastet von verfremdenden wissenschaftlich-philologischen Exkursen, hat bei Heinz David Leuner auch im Hinblick auf das Neue Testament Früchte gebracht. In einer gerade erschienenen Habilitationsschrift ist auf diffizile Weise das 15. Kapitel des Lukasevangeliums mit seinen sog. Gleichnissen vom Verlorenen untersucht worden (F. Schinder, *Die verlorenen Söhne*, 1977). Als wesentliches Ergebnis stellt der Verfasser darin die in der Tat wichtige Erkenntnis heraus, dass es bei den hier vereinigten Gleichnissen nicht einfach um das Wiederfinden von Verlorenem gehe, vielmehr um die damit erfolgende Wiederherstellung einer Ganzheit. Eben dies ist bereits von Leuner in einem seiner Vorträge, vor Jahren gehalten, nachdrücklich betont und ausgewertet worden. Andere Beispiele ähnlicher Art gesellen sich hinzu.

Heinz David Leuner war einundzwanzig Jahre Europa-sekretär der Internationalen Judenchristlichen Allianz sowie fast dreissig Jahre lang Herausgeber der Zeitschrift »Der Zeuge«. In diesem Titel wird deutlich, worum es Leuner selber zutiefst gegangen ist und was er mit seinem Reden und Tun intendiert hat. Weil Zeugnis für ihn kein vom Weltgeschehen abgehobenes Reden war, darum wurde sein eigenes Zeugnis gerade dort aufmerksam gehört, wohin es sonst vielleicht schwerer gelangt. In der Jüdischen Volkshochschule Berlin und in den Schulen Berlins — hier als freier Mitarbeiter des Instituts Kirche und Judentum — ist er ein über lange Jahre hin gern gesehener und immer wieder gebetener Gast gewesen. Mit seinem Zeugnis, das durch seine Existenz glaubwürdig versiegelt war, hat er vor allem in den Schulen wesentlich zum Abbau von Vorurteilen beigetragen.

Das, was Juden und Christen gemeinsam ist und was sie unterscheidet — von Heinz David Leuner ist es als Einheit gelebt worden, vorwärtsweisend und ermutigend. So wird das an den Rand gedruckte Zeugnis des Judenchristentums mit seiner Hilfe zur Anfrage an christliche Theologie und Kirche, in denen dies Zeugnis über Jahrhunderte hin nahezu ungehört verhallt ist. Es ist das Zeugnis derer, die schmähsch behandelt wurden und doch in vorbildlicher Weise beiden treu blieben, dem jüdischen Volk und dem Messias Jesus und mit beiden dem Gott, der im »Schema Jisrael« von beiden bekannt wurde: »Höre, Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig.« Was wissen Theologie und Kirche aus diesem Zeugnis zu hören und was zu ihm zu sagen?

Peter von der Osten-Sacken

⁴ Vgl. H. D. Leuner: Ist die Bezeichnung Judenchrist theologisch richtig?, in: *Pastoraltheologie, Wissenschaft und Praxis* 55/9 (September 1966), S. 372–392, vgl. u. a.: *FR XVIII/1966*, S. 154.

Nachtrag zu:

Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen

Eine Neubesinnung von Rabbiner Henry Siegman (s. *FR XXVIII/1976*, S. 3–11)

Im Interesse einer vollständigeren Dokumentation holen wir folgende Passagen nach, die in der deutschen Übersetzung des Beitrags von Rabbiner Siegman zu unserem Bedauern aus Raumgründen ausgelassen wurden. Die Kürzungen sind durch Auslassungspunkte in der Übersetzung kenntlich gemacht.

Seite 3 r., nach Absatz 3 ist einzuschieben nach dem Satz: »... an die Einrichtung von Kursen über das Judentum an katholischen Universitäten und Seminaren und viele andere Entwicklungen«:

Wenn das Folgende Kern eines solchen Kataloges ist, dann deswegen, weil eine genaue Information nicht leicht zu erhalten ist, und es ist sogar noch schwieriger, solche Daten in qualitative Bezeichnungen zu übersetzen. Ein diesem Papier beigefügter Anhang hat die Erkenntnisse kürzlicher Untersuchungen katholischer Lehrbücher in den USA und in Westeuropa zusammengefasst, die auf einer vom »American Jewish Committee« veranstalteten Untersuchung beruht. John K. Pawlikowski schliesst nach der Durchsicht seiner eigenen Erkenntnisse und der von Claire Huchet-Bishop mit der Feststellung, dass die in diesen Untersuchungen analysierten Bücher nicht mehr allgemein im Gebrauch sind, da ja auch ein gewisser Zeitraum zwischen der Untersuchung und den veröffentlichten Berichten liege.

Wichtiger ist: Man legt einen neuen Nachdruck auf die Freiheit, der sich die Religionslehrer bei der Ausarbeitung von Lehrplänen erfreuen sollen; dies beinhaltet eine Verminderung der Bedeutung von Lehrbüchern, erhöht jedoch die Bedeutung der religiösen Schulung des Lehrers selbst. Unglücklicherweise benutzt man bei der Ausbildung der heutigen Lehrer vielfach die Hilfe der alten Lehrbücher. Das alles kann nur noch mehr dazu anspornen, die Wichtigkeit einer Revision der Seminausbildung zu betonen und ebenfalls eine neue Hermeneutik, was auf lange Sicht weit grössere Bedeutung haben mag als die Lehrbuchüberarbeitung.

Da ich nun schon bei dem Thema bin, wie der Fortschritt in den christlich-jüdischen Beziehungen »gemessen« werden kann, erlauben Sie mir einen kurzen Hinweis auf die Tendenz, die grosse Menge der öffentlichen, von christlichen Kirchenführern zur Unterstützung jüdischer Anliegen abgegebenen Erklärungen abzuwägen. Zweifellos ist es natürlich so, dass das Gespür für das Leid des anderen, das Wissen darum, wo und wann der andere verletztlich ist, und das Bemühen darum, jenes Leid zu erleichtern oder zu verhindern, der höchste Sinn und Zweck brüderlichen Dialogs ist. Aber ich bin zu dem Schluss gekommen, dass es eine besondere Verzerrung der Beziehung ist, die von ihrem eigentlichen Wesen und wahren Sinn wegführt. Und dies liegt an den grossen Anstrengungen, die wir unternehmen mit solch eintöniger Regelmässigkeit, um christlichen Amtspersonen bei jeder Wegkehr in jüdischen Angelegenheiten öffentliche Erklärungen abzurufen. In der Tat scheint es ein Hauptindustriezweig des amerikanischen jüdischen Lebens geworden zu sein, dessen hauptsächlichliche Nutzniesser, so weit ich dies beurteilen kann, die Werbeagenturen und Grosstadtzeitungen sind. Natürlich bleibt die jüdische Existenz weiterhin zerbrechlich und verletztlich und wir brauchen verständnisvolle Freundschaft und öffentliche Unterstützung so dringend wie eh und je. Aber wenn diese irgendeinen Sinn und praktische Folgen haben sollen, müssen sie eher spontane Äusserungen als ritualisierte Antworten, die meinen eingeschlossen, auf harten, von jüdischen Organisationen ausgeübten Druck sein.

Was ich sagen möchte — wobei ich dies womöglich schon überbetont habe —, ist einfach, dass das pure

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 judenchristlichen »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 Judaëis« 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 Bestätigung 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 Täte 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 Altorientalisten 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

HANS JOCHEN BOECKER: Recht und Gesetz im Alten Testament und im Alten Orient. Neukirchener Studienbücher, Band 10. Neukirchen 1976. Neukirchener Verlag. 206 Seiten.

In dem vorliegenden Studienbuch gibt Boecker einen ansprechenden und transparenten Einblick in die alttestamentlichen Rechtsauffassungen und -bräuche. Dass er dies im Rahmen des altorientalischen Rechtes zu vermitteln versucht, ist verständlich. Obwohl die ausgeprägte Besonderheit der alttestamentlichen Rechtsgestaltung bei jedem Vergleich auffällt, gehört das alttestamentliche Recht dennoch in den grossen Zusammenhang des altorientalischen Rechtes. Boecker macht für die Besonderheit des alttestamentlichen Rechtes neben den historischen und soziologischen besonders die theologischen Gegebenheiten verantwortlich.

Rechtsvergleichung, die sich auf so weite geographisch und zeitlich auseinanderliegende Kulturen erstreckt, ist immer problematisch. Es liegen ja vielfach jeweils verschiedene Voraussetzungen vor. Rechtsvergleichung minderwertiger Qualität hat das Unternehmen zudem weitgehend disqualifiziert. Schuld daran war oft der Versuch, die Vergleiche mit Wertungen zu verbinden, die sich auf dubiose Kriterien stützten. Boecker versucht nun dieses Übel zu umgehen, indem er von phänomenologisch fassbaren Ganzheiten ausgeht und auf sie hinzielt. Durch seine grösseren Abschnitte vermeidet er ein allzu punktuell Vergleichendes: alttestamentliches und altorientalisches Recht werden als eigene Grössen für sich gesehen und auch eigenständig dargestellt; es werden jedoch innerhalb der gesonderten Darstellungen Querverbindungen gezogen.

Bei der Darstellung des komplexen Stoffes bereitet die Eingrenzung des Materials Schwierigkeiten. Das räumlich und zeitlich immens ausgedehnte Gebiet des altorientalischen Rechtes ist für den einzelnen kaum noch überschaubar. Boecker trifft seine Stoffauswahl so, dass er das Recht aus Ägypten und aus dem kleinasiatischen Hethiterreich unberücksichtigt lässt. Dagegen stützt er sich vorwiegend auf den sogenannten Codex Hammurabi, den er allerdings als Element in einer langen Rechtstradition richtig einstuft. Für besonders wertvoll kann man Boeckers Ansatz halten, die Spezialkenntnisse der Assyriologie dem Alttestamentler zu erschliessen. Vielfach wird nämlich deshalb nebeneinander gearbeitet, weil kaum jemand beide Wissenschaftszweige zugleich beherrscht.

Im alttestamentlichen Teil steht das Bundesbuch im Mittelpunkt. Deuteronomium und Heiligkeitgesetz werden aber gebührend mitberücksichtigt, wobei besonders die kultrechtliche Rahmung der Rechtssätze als Strukturprinzip der alttestamentlichen Rechtssammlungen herausgearbeitet wird.

Hervorzuheben ist auch Boeckers These, dass der Einfluss des Königs auf die alttestamentliche Rechtspraxis sehr gering war. Ich bezweifle, ob der Satz »als Gesetzgeber spielt der König im Alten Testament keine Rolle« (S. 123) in dieser Schärfe richtig ist. Dirk Kinet, Augsburg

ALFONS DEISSLER: Die Psalmen. Neuausgabe in einem Band. Düsseldorf 1977. Patmos Verlag. 574 Seiten. Der Patmos Verlag präsentiert mit diesem Buch eine Neuauflage der drei Bändchen (Kleinkommentar zu den Psalmen) aus der Reihe »Die Welt der Bibel«, erschienen 1964¹. Sicher ist es für die Brauchbarkeit förderlich, wenn die Arbeit des Freiburger Alttestamentlers nun in einem einzigen bequemen Band zugänglich gemacht wird. Deiss-

¹ Vgl. Die Psalmen, I. u. II. Teil, Düsseldorf 1964, in: FR XVI/XVII, 1965, S. 112 (Anm. d. Red. d. FR).

ler bietet die Psalmentexte in seiner eigenen textnahen Übersetzung an. Der Abstand zu unserer Alltagssprache ist erheblich, manchmal werden aber gerade dadurch neue Verständnisse besser greifbar. Dem Schrifttext werden kurze Angaben zur Textüberlieferung und zur Entstehungszeit zugegeben. In einem dritten Gang folgt die eigentliche Auslegung: Der Text wird in seinem Zusammenhang erklärt, wobei besonders die vielen Verweise auf Parallelstellen und ähnliche Situationen wertvoll sind. Schliesslich folgen noch Hinweise auf die neutestamentliche Sicht des Psalms: Gehalt, Idee und theologische Grundlagen, die für den neutestamentlichen Beter gültig bleiben, sowie die »Erfüllung« des Psalms durch Christus werden dargestellt.

Dem Leser wird eine geraffte wissenschaftliche Information geboten; Deissler stützt sich auf die neueren Erkenntnisse der alttestamentlichen Exegese, auch wenn er bewusst jede engere wissenschaftliche Auseinandersetzung unterlässt. Dem Laien ist damit sicher am besten geholfen.

Dass auf eine Neubearbeitung verzichtet wurde, mag bedenklich erscheinen, dafür aber konnte der Verlag den Preis für diese Arbeit erschwinglich halten.

Dirk Kinet, Augsburg

WERNER DOMMERSHAUSEN: Die Umwelt Jesu. Politik und Kultur in neutestamentlicher Zeit. Freiburg-Basel-Wien 1977. Verlag Herder. 136 Seiten.

Dieser neue Band der bekannten Reihe besteht aus zwei Hauptteilen, die der Untertitel anzeigt. »Die politische Zeitgeschichte des Neuen Testaments« (15-78) umgreift die Zeit vom Ende des babylonischen Exils bis zur Regierung Kaiser Hadrians. Der relativ meiste Platz darin ist Herodes I. gewidmet (34-40). Das übliche düstere Bild seiner Herrschaft wird im Anschluss an A. Schalit etwas aufzuhellen versucht. Ein eigener Abschnitt »Jüdische Selbstverwaltung und Parteien« (54-60) behandelt nicht nur Synedrium sowie Sadduzäer und Phariseer, die das etwas unglückliche Etikett »Herrscher-« bzw. »Bürgerpartei« erhalten, sondern auch die politisch nicht eben profilierten Essener. Im zweiten Teil (81-136) ist »Kultur« weit gefasst, muss dieser Begriff doch für einen Überblick über die wirtschaftliche Lage im römischen Reich und für eine ausführlichere Erörterung der sozialen Verhältnisse vor allem im Judentum ebenso herhalten wie für die Behandlung von Tempelkult und Synagoge (Gottesdienst) einerseits, heidnischer »Volksreligionen« und ihrer Kulte andererseits. Darin ist übrigens auch die Gnosis (eine Seite lang!) mit einbezogen. Dagegen erwartet man unter »Kultur« vergeblich Abschnitte über die Apokalyptik, Philo, Flavius Josephus oder das talmudische Schrifttum, obwohl gerade diesem ein Grossteil der Ausführungen über jüdische Lebensformen und Gottesdienstpraxis verdankt ist. Offensichtlich nötigte Platzbeschränkung den Autor zu solchen Amputationen. Natürlich wird auch die Auswahl der Bezüge zum Neuen Testament stets nach Ermessen erfolgen. Doch zeugt mancher Hinweis von einem historisch kaum zu rechtfertigenden Vertrauen auf den jeweiligen Schrifttext, so etwa S. 40 zum betlehemitischen Kindermord, S. 24 zum Tempelweihfest, wo Jesus »von den Juden in der Messiasfrage angegriffen wird« (mit Joh 10, 22-39), oder S. 43 zur Anwesenheit des Herodes Antipas in Jerusalem während der Gefangennahme Jesu (Lk 23, 7). Nicht recht einsichtig ist die Formulierung, Johannes der Täufer tadele »die ohnehin den Tod des ersten Ehemannes geschlossene Leviratsehe« des Herodes Antipas mit Herodias (44); ebensowenig, dass die Zöllner »als Kollaborateure Roms vor allem von den

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 judenfeindlichen 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

semantischen Einzeldaten. Danach ergibt sich als älteste Belegstelle für 'bd (6) die Entlassforderung des jahwistischen Plageschemas in Ex 7, 16–10, 3. Sodann sind Jer 2, 20 und Ps 2, 11 zu nennen, die der jeremianisch-deuteronomischen Epoche zugehören. Alle anderen ursprünglichen 'bd-(6-)Belege (Mal; Ps 100; 102; Ijob; Chr) sind Bestandteile der nachexilischen Literatur (514).

Der älteste literarische Beleg von 'bd (7) begegnet in 2 Kön 10, 18 ff. im Tradentenkreis um Elia-Elischa. 'bd (7) mit dem Begriffspaar »andere Götter« hat seinen literarischen Sitz in Dtn 13, 7. 14; 17, 3 (= primär deuteronomisch. FLOSS übernimmt für diese Phase von SEITZ die Bezeichnung »dtn Sammlung«). Nachexilische Belege sind Ps 97, 7; 106, 36; 2 Chr 24, 18.

Weder in Ex (J), 2 Kön 10 und Dtn 13; 17 können direkte oder indirekte Abhängigkeiten der ursprünglichen 'bd-Belege beider Untersuchungskategorien festgestellt werden (516). Auch im Dtn und ausserhalb zeigt das Gros der 'bd (7) Belege keinerlei Berührungen zu 'bd (6). Umgekehrt bestätigt sich, dass die dtn Überarbeitung 'bd (6) nicht als Alternativwendung zu 'bd (7) entwickelte, sondern in terminologischer und sachlicher Anknüpfung an das Theologumenon von der Befreiung aus der Knechtschaft in Ägypten neu formulierte (361).

Vor allem in der dtn-dtr Literatur glaubt der Verfasser folgende drei redaktionskritische Entfaltungsstufen der 'bd (6)- und 'bd (7)-Terminologie unterscheiden zu können (517 ff.):

Stufe I (= dtn Stufe):

Untere Grenze: gegeben durch die dtn Überarbeitung.

Obere Grenze: dtn Bearbeitung der dem dtn Gesetzestext angefügten Texte und der dem Dtn folgenden Bücher.

Kennzeichen: 'bd (6) und 'bd (7) werden ihrer unterschiedlichen Herkunft entsprechend nie als Konträrbegriffe miteinander in Beziehung gesetzt.

Stufe II (= primär deuteronomistische):

Untere Grenze: 1. Redaktion der Königsbücher.

Obere Grenze: DtrG und dtr Redaktion des Jer.

Kennzeichen: Die Isolierung von 'bd (6) zum alleinigen Terminus des Jahweverhältnisses bereitet sich vor.

Stufe III (= die sekundär-deuteronomistische):

Kennzeichen: Die bewusste Gegenüberstellung von Jahwedienst und Fremdgötterdienst im Sinne einer Alternativforderung (vgl. Jos 24).

Nach der Rekonstruktion des literarischen Entwicklungsprozesses wird in einem eigenen Kapitel (525–549) die Bedeutungsentwicklung von 'bd in den Kategorien 6 und 7 getrennt dargestellt. Zur Beschreibung des Jahweverhältnisses bleibt 'bd im Plageschema ganz dem Bedeutungsbereich verhaftet, wie er vom altorientalischen Sklavenrecht her geprägt ist (dazu gehört auch die negative Formulierung in Jer 2, 20). Eine explizit theologische Bedeutung von 'bd (6) ist sowohl zur Zeit von J als auch noch beim authentischen Jeremia nicht in Gebrauch, d. h. nicht vor der dtn Überarbeitung. Aber auch in der dtn und dtr Literatur beschreibt 'bd (6) keineswegs speziell nur die kultisch-gottesdienstliche Konkretion der Bindung an Jahwe, sondern dort hat es als geschichtstheologischer Interpretationsbegriff immer das Ganze der Beziehungen Jahwe-Israel im Auge. Erst in der nachexilischen Kultgemeinde (vgl. Mal 3, 14. 18 und die Chr-Belege) fungiert 'bd (6) hauptsächlich, aber nicht ausschliesslich, als Terminus technicus für die Feier des Gottesdienstes.

Eine ähnliche Entwicklung lässt sich bei 'bd (7) verfolgen. Bis zur sekundär-deuteronomistischen Stufe heisst 'bd (7) nie »Götter kultisch verehren«, wie 'bd (6) auf dieser Stufe noch nicht »Jahwe verehren« meint. Erst in 2 Chr 24, 18; 33, 22 hat 'bd (7) kultische Bedeutung. Abschliessend (550 ff.) wird der Gehalt der beiden theologischen Grundaussagen noch einmal im Zusammenhang entfaltet. Es lässt sich erkennen, dass »Jahwe dienen« und die Freiheit des Volkes schon in der Exodustradition identische Grössen sind. Israels Freiheit, von Jahwe erkaufte und in der Bindung an ihn garantiert, ist also der eigentlich letzte theologische Sinn und Zweck des ersten Gebotes (Ex 20, 3; 22, 19; 34, 14). In Fortführung des vom Elia-Elischa-Kreis verfochtenen Ausschlussanspruchs Jahwes und in Anknüpfung an das Fremdgötterverbot des Dekaloges setzt nun auf der Stufe der dtn Sammlung die explizite begriffliche Bewältigung des Fremdgötterverbotes durch 'bd (7) ein (Dtn 13; 17). Dieses theologische Bemühen bleibt aber noch auf der Abwehrebene (= negativ). Dagegen kündigt sich in der dtn Paränese (Dtn 6, 13; 10, 12) durch 'bd (6) eine offensive durch positiven Zuspruch auf Anerkennung des 1. Dekaloggebotes bemühte Theologie an.

Im DtrG beginnt dann die Reflexion über den Kausalzusammenhang von religiöser und politischer Lage. 'bd (7) wird zu einem geschichtstheologischen Interpretament (Ri 3, 7). Fremdherrschaft wird als Folge von Fremdgötterabhängigkeit ausgelegt, mehr noch, sie wird in der primär-deuteronomistischen Stufe (Dtn 29, 33 ff.; Ri 2, 11–19; 1 Kön 9, 9 – DtrG – Jer 5, 19; 22, 9 – dtr Redaktion) als Abfall von Jahwe qualifiziert. Die sekundär-deuteronomistische Phase führt den Umkehrgedanken ein als erstes Anzeichen einer zukünftigen Wendung.

Die gestellte Thematik erforderte einen immensen Arbeitsaufwand besonders für die Durchsicht der im zweiten Hauptteil verwendeten Sekundärliteratur. Die gründlichen Textanalysen – der Verfasser legt die von W. RICHTER entwickelten Methoden zugrunde – können allerdings nicht verhindern, dass man im Detail auch zu anderen Ergebnissen kommen kann. Besonders die zeitliche Einordnung und die literarische Zusammengehörigkeit der einzelnen Texte bieten die grössten Angriffsflächen. Denn hier ist eine terminologisch-thematische Arbeit notwendigerweise auf die unsicheren Prämissen der bisherigen Forschung verwiesen. Josef Wehrle, Freiburg/Br.

GEORG FOHRER: Die Propheten seit dem 4. Jahrhundert, in: Die Propheten des Alten Testaments. Band 6 1976. 134 Seiten.

Derselbe: Prophetenerzählungen, in: Die Propheten des Alten Testaments. Band 7. Gütersloh 1977. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 195 Seiten.

Mit diesen beiden Bänden wird die Reihe »Propheten des Alten Testaments« abgeschlossen.¹ Im 6. Band werden nach einem Überblick über die Geschichte Israels seit dem 4. Jh. die Worte des Kultpropheten Joel sowie die prophetische Überlieferung von Sach 9–11 und 12–14 ausgelegt. Im Anschluss daran werden Worte weiterer unbekannter Propheten aus der Spätzeit Israels in thematischer Anordnung behandelt (1. über die Propheten Am 3, 7; 2. Israel in der Endzeit Jes 10, 20–23; 11, 1–16; 33, 7–24; 52, 1–6; 65; 66, 5–24; Jer 33, 2–18. 20–22. 24–26; Joel 3, 1–2; 3. über die herrschende Fremdmacht und andere Völker Jes 10, 16–19. 24–26. 33–34; 23, 1–18; Joel 4, 4–8; 4. Gericht und Bekehrung der Menschheit

¹ Die Propheten des 8. Jh., Bd 1, sowie die Propheten des 7. Jh., Bd 2, 1974; vgl.: FR XXVII 1975, S. 90 ff.

Jer 4, 23–26; Joel 3, 3–5; Zeph 1, 2–3. 17–18; 3, 6–8; Sach 8, 23).

Den Abschluss des Bandes bilden eine Reihe von Psalmen, die Sprüche von Propheten darstellen oder enthalten (Ps 45; 50; 60; 81; 82; 85; 95; 110), sowie Hinweise auf prophetische Gestalten innerhalb des frühen Judentums, wobei die angeführten Belege vor allem aus den »Jüdischen Altertümern« und dem »Jüdischen Krieg« des Flavius Josephus stammen.

Der abschliessende 7. Band der »Propheten des Alten Testaments« hat – im Gegensatz zu den vorangehenden Bänden – nicht Sprüche und Berichte der sog. Schriftpropheten zum Thema, sondern die erzählenden Überlieferungen über Propheten. Dabei werden neben Einzelüberlieferungen über prophetische Gestalten in den Königsbüchern sowie in der chronistischen Geschichtsdarstellung vor allem die Überlieferungen über die Propheten Elija und Elischa, Jesaja und Jeremia sowie das Buch Jona ausgelegt. Ein Gesamtregister aller behandelten Prophetentexte sowie ein kurzes Sachregister runden diesen Band ab. – Die ganze Buchreihe verdient das Interesse aller, die an einer raschen, dabei immer gut unterrichtenden Information über die Propheten des Alten Testaments interessiert sind.

Peter Weimar, Münster

HEINRICH GROSS: Kernfragen des Alten Testaments. Praktische Einführungen. Regensburg 1977. Verlag Friedrich Pustet. 168 Seiten.

Der Verfasser legt hier eine Sammlung von neun Aufsätzen bzw. Vorträgen vor, darunter sechs, die schon anderwärts veröffentlicht wurden. Das vorliegende Buch arbeitet zu »zentralen Fragen des Alten Testaments« vor allem die theologischen Aussagen der angesprochenen Themen heraus und schliesst sie für die Verkündigung auf.

Der erste Beitrag (9–29) versucht für die ersten Kapitel der Genesis eine kleine Verständnishilfe zu bieten. Es gelingt dem Verfasser, in sechs Einzelthemen »die wichtigsten Aussagen mit dem Rüstzeug der modernen Exegese« herauszuarbeiten.

Im Kapitel »Biblische Grundlegung der eucharistischen memoria. Zur Wurzel zkr« (30–41) zeigt der Autor, dass der Begriff zkr selbst beim menschlichen Gedenken in den weitaus meisten Fundstellen »religiös-kultischen Bezug« hat. Besondere Bedeutung gewinnt die Verwendung der Wurzel, wo sie als liturgische Vokabel steht. Die »neue Gegenwartigkeit, die das Heilsgeschehen im kultischen Gedächtnis erhält«, ist ganz eng »an das historisch einmalige Heilshandeln Gottes« gebunden. Das Heil des Menschen ist also nach dem A.T. auch »aufs engste geknüpft an die je neue Gegenwartigkeit« der Heilstaten im kultischen Gedächtnis. Auf diesem Hintergrund erhält der ntl. Begriff »Gedächtnis« (Lk 22, 19; 1 Kor 11, 24 f.) seine besondere Bedeutung. Wenn auch aufgrund neuerer Untersuchungen die Wurzel zkr kaum primär kultisch zu verstehen ist, so sind doch die entscheidenden Erkenntnisse dieser Arbeit für das ntl. Verständnis des Ausdruckes »Gedächtnis« von grosser Tragweite.

Am Beispiel von Psalm 51 zeigt der folgende Beitrag (42–52), wie die Psalmen mit den Offenbarungsaussagen in Verbindung stehen, diese aufgreifen und sie in einem Bekenntnis und Lobpreis zu Gott zurücktragen. Im altl. Gebet wird deshalb immer wieder »die reactio des Volkes auf Wort und Tat Gottes, die Antwort des Volkes« deutlich. Dieser Artikel bietet nicht nur eine gute Orientierung über den »Dialogcharakter« der Bibel, sondern gibt auch gleichzeitig »gültige Normen für das Gebet«. In einem weiteren Beitrag (53–65) wird auf wenigen Seiten die

»innerbiblische Entwicklung der altl. Heilshoffnung« nachgezeichnet. Der Aufsatz richtet sich auf alle altl. Aussagen, »die über eine nähere überschaubare Zukunftserwartung hinaus von einer Wende im gegenwärtigen Lauf der Geschichte« künden. Die weite Fassung des Begriffs »Eschatologie« im A.T. richtet sich gegen eine Reihe von Exegeten, die behaupten, dass erst in der nachexilischen Prophetie von Eschatologie wirklich die Rede sein könne. In klarer Darstellung versteht es der Autor in einem andern Aufsatz (66–84), drei Erscheinungsformen des altl. Messiasbildes: »der Idealkönig, der leidende Gottesknecht und der Menschensohn« zu erfassen. Der Beitrag lässt durchblicken, dass im A.T. »keine Zusammenschau und keine Synthese der verschiedenen Messiasgestalten« unternommen und erreicht worden ist. Allein der Auftrag ist derselbe, Gottes Herrschaftsanspruch auf Erden sichtbar zu machen.

Im Beitrag über »die Engel im A.T.« (85–104) wird ein einigermaßen geschlossenes Bild über diese Frage gegeben. Der Überblick zeigt auf, dass im A.T. mit der Zunahme des Abstandes Gottes die Engel an Bedeutung zunehmen. Diese Entwicklung lässt sich über die kanonischen Schriften hinaus noch weiter verfolgen.

Während der folgende Aufsatz »Kult und Kanon des Alten Testaments« (105–121), der sich im Anschluss an die Veröffentlichung von G. Østborn: *Cult and Canon* mit dieser These auseinandersetzt, ein besonderer Beitrag zur Kanonfrage darstellt und vor allem für Fachleute von Interesse ist, wenden sich die letzten Beiträge »Die Bibel – Menschenwort oder Gotteswort?« (122–134) und »Die zehn Gebote damals und heute« (135–148) wieder mehr an biblisch interessierte Laien.

Im letzten Artikel weist der Verfasser auf »Wandelbares und Gewandeltes neben dem eigentlich bleibend Unwandelbaren im Dekalog« hin. Aufgrund dieser Überlegungen wird gezeigt, wie im N. T. Jesu Tun und Verhalten »richtungsgebend für unser ethisches Verhalten wird, das sich aber nach wie vor am Dekalog« zu orientieren hat. Besonders erwähnenswert ist der kurze Blick auf die Einzelgebote am Schlusse des Artikels, der wertvolle Anregungen für eine weitere Aktualisierung geben kann.

In den Anmerkungen am Schlusse des Buches finden sich viele Literaturhinweise für weitere Vertiefungen. Es wäre wünschenswert gewesen, wenn der Autor für die bereits seit längerer Zeit veröffentlichten Beiträge eine reichere Auswahl neuerer Literatur verarbeitet hätte.

Dieses Buch ist für den kritischen Leser gedacht, der einen neuen Zugang zur Bibel sucht. Die Ausführungen sind in einer klaren und verständlichen Sprache verfasst. Man kann sich allerdings fragen, ob der Autor nicht besser auf die beiden sehr interessanten, aber für den vorgesehenen Leserkreis zu spezialisierten Artikel »Biblische Grundlegung der eucharistischen memoria« und »Kult und Kanon des Alten Testaments« verzichtet hätte. Wenn das Buch auch nicht einen theologischen Durchblick über die Grundbotschaft des A. T. bietet, so behandelt es doch für Seelsorger, Theologiestudenten, Religionspädagogen, Ordensschwestern und interessierte Laien in überschaubaren Einzeldarstellungen Grundthemen der biblischen Botschaft.

Walter Bühlmann, Luzern

ERNST HAAG: Das Buch Jeremia I (Geistliche Schriftlesung, hrsg. H. Eising u. H. Lubczyk, 5/1). Düsseldorf 1973. Patmos-Verlag. 271 Seiten u. Beilage: Geistliche Schriftlesung des Alten Testaments, 8 S.

DERS.: Das Buch Jeremia II (Geistliche Schriftlesung, hrsg. H. Eising u. H. Lubczyk, 5/2). Düsseldorf 1977.

Patmos-Verlag, 304 Seiten u. Beilage: Geistliche Schriftlesung des Alten Testamentes, 8 S.

Mit dem Erscheinen des zweiten Teiles des Jeremia-Kommentars von Ernst Haag liegt das Buch Jeremia nun in der bekannten Kommentarreihe Geistliche Schriftlesung vollständig vor. Damit ist dem betrachtenden Leser, an den sich diese Kommentarreihe wendet, eines der Hauptwerke des Alten Bundes in einem vollständigen Kommentar zugänglich. Beide Bände sollen hier miteinander als ein Ganzes besprochen werden (I bezeichnet Teil I, II den Teil II).

Zur Kommentarreihe *Geistliche Schriftlesung* bedarf es keiner Worte mehr. Ihre Zielsetzung ist bekannt. Sie wendet sich an christliche Leser, die in der Heiligen Schrift Weisung für ihr persönliches, geistliches Leben suchen und daher die philologischen, literar- und literaturgeschichtlichen und die historischen Fragen nur soweit vertiefen wollen, als sie für die geistliche Lesung der Schrift von Belang sind. So ist der begründende Anmerkungsapparat auf das Notwendigste reduziert. In dem zu besprechenden Jeremia-Kommentar von E. Haag spürt der mit dem Stoff Vertraute jedoch auf Schritt und Tritt die Verarbeitung der Jeremiaforschung, die nur gelegentlich ausdrücklich erwähnt ist. Neben diesem Vorzug ist auch die oft tiefe und schöne Interpretation von Jeremias Werk und Leben hervorzuheben.

HAAG kommentiert das ganze Jeremiabuch (I enthält Kap. 1–24, II die Kap. 25–52). Die zugrunde gelegte Übersetzung ist die des Alten Testaments, Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift, hrsg. von den Bischöfen des deutschsprachigen Raumes, Katholische Bibelanstalt, Stuttgart 1974 (Jeremia erschien schon gesondert 1971).

Zum Schluss sei es dem Rez. gestattet, auf einige Einzelheiten einzutreten, deren Erörterung auf Möglichkeiten der Interpretation aufmerksam machen könnte, die Haag übergangen hat. Haag fasst den wesentlichsten Konflikt Jeremias in die Sätze (I. S. 11): »... Jeremia (wusste) die Katastrophe seines Volkes mit dem Ratsschluss Jahwes nicht recht zu vereinbaren. Man spürt aus seinen Worten, wie schwer es ihm fiel, in dem Untergang seines Volkes Jahwe am Werk zu sehen, den gleichen Gott, der einst sein Volk Israel aus Ägypten ... geführt hatte.« Für Jeremia ist es jedoch gewiss, dass es JHWH ist, der sein Volk durch den Untergang Judas straft. Der Konflikt besteht m. E. vielmehr darin, dass er vor dem unbegreiflichen Rätsel des Bösen, der radikalen Unfähigkeit zu Bekehrung Judas steht. Das Unverständliche liegt nicht in Gottes Vorgehen gegen sein Volk (vgl. Jer 18!), sondern in der unverständlichen Verhärtung auf Seiten der Menschen, die auch nach den Schlägen Gottes und nach den prophetischen Mahnungen in einer Art Raserei ablehnend bleiben.

In der Definition, die H. vom Propheten gibt (II, S. 15) »das Wesen des Prophetenamtes (ist) die Bezeugung der Gegenwart des Offenbarungsgottes und des Kommens seiner Herrschaft in Gericht und Heil ... , wobei dem einzelnen Propheten die Verpflichtung zufällt, sich mit seiner ganzen Existenz dem Willen Jahwes anzugleichen« fehlt das Element der Fürbitte. H. spricht dann von der Fürbitte Jeremias auf S. 17–19 als von »einer ... selbstverständlichen Regung entsprungen« (S. 17). Diese Trennung zwischen prophetischem »Amt« auf der einen Seite und der Fürbitte auf der andern Seite verkennt den inneren Zusammenhang zwischen prophetischem Charisma und Fürbitte. Beide gehören unlöslich zusammen, und das Verbot der Fürbitte, das Jeremia von Gott empfängt, beleuchtet Jeremias Situation in sei-

nem wahren Paradox: Einerseits ist er zum Propheten berufen und andererseits nimmt ihm derselbe berufende Gott das Instrument der Fürbitte, das wesentlich zum Prophetenauftrag gehört, vgl. Gen 20. 7, aus der Hand. Die Fürbitte Jeremias entspringt nicht seinem Gemüt, sondern seinem Auftrag!

Ist der Sinn von Gottes Fragen an Jeremia in 12, 5 zutreffend gedeutet mit der Erklärung: »Wie will er (sc. der Prophet) die persönliche Last der Anfechtung eines Gotteszeugen tragen, wenn ihn schon die allgemeine Ungerechtigkeit der Welt verwirrt? Wie will er die tödliche Einsamkeit des von seiner engsten Umgebung Verlassenen aushalten, wenn er jetzt schon an der Treulosigkeit der Masse seines Volkes zerbricht?« (I, 148)? Die Fragen Gottes stellen eine Steigerung dar: Jeremia wird sich auf Furchtbareres gefasst machen müssen. Aber ist diese Steigerung die von H. angegebene: von der Furchtbarkeit des allgemeinen Unglücks zur Furchtbarkeit des persönlichen Schicksals des Propheten? Dieser Gegensatz: Allgemeine Welt, Masse des Volkes auf der einen Seite, persönliche Anfechtung, Einsamkeit des Verlassenen auf der andern Seite ist mit Gottes Fragen wohl nicht gemeint; dagegen spricht ja das Baruchkapitel Jer 45. Die Klage über das Einzelschicksal verliert in der Masslosigkeit der allgemeinen Katastrophe ihre Berechtigung. Gott lässt in seinen Fragen offen, worin das noch viel Furchtbarere bestehen wird, auf das Jeremia sich vorbereiten muss. Deshalb sollte auch der Erklärer nicht gleich herbeieilen, um zu erklären, was Gottes Fragen viel unheimlicher unausgesprochen lassen.

Dem Rez. sind weitere Stellen aufgefallen, wo der Kommentar den prophetischen Text nicht mit der nötigen Präzision erfasst. Auch der Sprache fehlt bisweilen die Prägnanz: z. B. I, 206: Gottes »Geduld, die auf die Umkehr des Sünders Wert legt«! »Wert legen« ist ein so blasser, leidenschaftsloser, neutraler Ausdruck, dass er aber auch gar nichts von dem Warten Gottes auf die Umkehr des Sünders durchscheinen lässt; oder I, 200, Z. 8. »recht unprophetisch«: entweder ist es prophetisch oder unprophetisch; das abschwächende »recht unprophetisch« nimmt dem Gedanken jede Kraft und jeden Saft; usw. Der Kommentar wirkt wegen solcher unprägnanter Ausdrucksweise stellenweise prosaisch und salzlos, ganz im Gegensatz zum kommentierten Text des Jeremia!

Zum Schluss noch zwei *Desiderata* des Rez.: Warum wird der Gottesname JHWH nicht entweder als Herr wiedergegeben, wie es in der gesamten Septuaginta und Vulgatatradition und deshalb auch in allen liturgischen und geistlichen Texten der Kirchen üblich war, oder in der vokallösen Form JHWH geschrieben, wie es z. B. M. Buber oder H. U. von Balthasar tun? Dies schiene mir eine ökumenischere, der Tradition besser entsprechende und auch wissenschaftlich gerechtfertigte Lösung, da ja die Vokalisierung Jahwe selbst nicht über jeden Zweifel erhaben ist.

Weiter würde eine ganz kurze, ausgewählte und knapp besprochene Bibliographie zu Jeremia vielleicht manchem Leser willkommen sein.

Adrian Schenker OP, Fribourg

MARTIN HENGEL / RUDOLF REINHARDT (Hrsg.): Heute von Gott reden. München–Mainz 1977. Verlage Chr. Kaiser und Matthias Grünewald. 183 Seiten.

Im Rahmen der 500-Jahr-Feier der Tübinger Universität veranstalteten die Fachbereiche der Theologie eine gemeinsame theologische Woche. Der vorliegende Band ver-

einigt die Referate dieser Woche und die Predigt aus dem abschliessenden ökumenischen Gottesdienst. Aus diesem Grund zeichnen die Dekane der beiden Fachbereiche als Herausgeber. So sind die Verfasser der Referate durchweg Tübinger Theologieprofessoren (W. Kasper, W. Korff, G. Lohfink, J. Moltmann, K. E. Nipkow, H. A. Oberman, P. Stuhlmacher). Philip Potter, der Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf, und Forschungsdirektor C. F. v. Weizsäcker vom Max-Planck-Institut Starnberg waren als Gäste eingeladen.

Die Referate zeigen die Reichhaltigkeit der Aspekte, unter denen die »Gottesfrage« sich heute stellen – und beantworten – lässt. Die Frage nach Gott ist zur Frage nach dem Menschen geworden – und umgekehrt. Darin überbietet die heutige Fragestellung jene vergangener Zeiten, und das mindestens insofern, als eine moderne Reflexion unter den uns jetzt möglichen Erkenntnissen damals nicht statthaben konnte. Dadurch löst sich aber auch die alte Frontstellung auf: sowohl das Ja des Glaubens wie das Nein eines Nicht-glaubens tragen andere Züge; sie sind, wenn man so sagen darf, in sich und im jeweiligen Gegenüber »versöhnlicher« geworden. Die Beiträge sind hervorragend geeignet, die gegenwärtige Diskussion entscheidend zu vertiefen. Was hier nur angedeutet werden kann, muss in der dringend nötigen, sachlich höchst engagierten und zugleich emotional-leidenschaftslosen theologischen Diskussion weitergeführt werden. Es wäre wichtig, dass die in der vorliegenden Publikation vielfältig anklingenden unterschiedlichen Aspekte ihre Einbringung in das Gespräch erfahren – und nicht traditionellen, systematisierenden oder anderweitig zu sehr vereinfachenden Perspektiven zu- und damit untergeordnet werden.

O. K.

HANS HERMANN HENRIX / MARTIN STÖHR (Hrsg.): Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen. Diskussionsbeiträge für Religionsunterricht und Erwachsenenbildung (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, Bd. 8). Aachen 1978. Einhard-Verlag*. 245 Seiten.

In diesem 8. Band der Reihe »Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen« (ABPB) werden insgesamt acht Tagungsreferate jüdischer und christlicher Autoren der Öffentlichkeit vorgestellt. Dadurch erhält erfreulicherweise ein grösserer Interessentenkreis die Möglichkeit, an den inhaltlichen Ergebnissen einer Tagung teilzuhaben, die in gemeinsamer Veranstaltung durch die Evangelische Akademie Arnoldshain und die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen unter dem Thema »Juden und Judentum im christlichen Religionsunterricht – Bilanz der Reformbemühungen« im Februar 1977 in Arnoldshain durchgeführt wurde. Die Tagungsreferate werden ergänzt durch je einen Beitrag von R. Schaeffler und H. H. Henrix sowie ein Bibelstellen-, Sach- und Personenverzeichnis. Sowohl in der Form des Sammelbandes als auch in der Thematik stellt diese Veröffentlichung eine Anknüpfung an W. P. Eckert / H. H. Henrix (Hrsg.): Jesu Jude-Sein als Zugang zum Judentum (ABPB, 6, 1976) dar.¹ Dennoch führt diese zweite Veröffentlichung über die erste insofern hinaus, als jetzt nicht mehr eine sich primär als Information verstehende »Handreichung« (vgl. ABPB, 6) beabsichtigt ist, sondern – wie der Untertitel ausweist – Diskussionsbeiträge geboten werden. Nach dem Zugang zum Judentum über Jesu Jude-Sein kann und muss nun der weiter-

führende Dialog beginnen. Offenheit und Freimut eines solchen Dialogs zwischen Juden und Christen sind zwar unerlässliche, aber relativ leicht zu realisierende Voraussetzungen, sein ökumenischer Geist aber – soll er nicht nur verbal beschworen werden – bleibt dabei eine ständige, nicht aus dem Blick zu verlierende Hauptaufgabe. Gerade letzteres wollen die Herausgeber mit dieser Veröffentlichung stützen und fördern.

Im ersten Beitrag stellt der katholische Religionspädagoge H. Jochum »Eine religionspädagogische Grundsatzerflexion als Versuch einer Zwischenbilanz« an. Als Kriterienraster seiner Bilanzierung dienen ihm die im Wortlaut aufgeführten »10 Seelisberger Thesen«. Ob schon der Autor einräumt, dass der »christliche Religionsunterricht den Forderungen der Seelisberger Thesen weitgehend entsprochen« hat, sieht er »die eigentlichen Probleme mit all diesen positiv zu wertenden Versuchen zur sachgerechten Darstellung des Judentums erst gekommen«. Weder genüge zur Dialogdisposition von seiten der Christen der Abbau alter antisemitischer Vorurteile und Einstellungen noch auch eine sachgerechtere historische und theologische Würdigung des jüdischen Glaubens und des Judentums. Denn gerade dabei und dadurch werde die christliche Identität unter der Hand selbst zum Problem, dessen Lösung nicht auf Kosten einer nunmehr indirekten und meist auch ungewollten theologischen Abwertung des jüdischen Glaubens nach dem vereinfachten Schema von Verheissung und Erfüllung gehen dürfe. Die Lösung sei vielmehr von der Zuordnung von Judentum und Christentum her anzugehen.

Der von Jochum dargestellte Ist-Stand wesentlich von Abgrenzungstendenzen bestimmter Zuordnungsmodelle ist in der Tat wenig ermutigend. Seine Postulate zur Veränderung dieser Situation sind in den Detailforderungen weitgehend notwendig, sehr anregend und sicher bedenkenswert. Der Praktiker in Schule und Erwachsenenbildung wäre jedoch vermutlich noch dankbarer, wenn er zu den hier aufgezeigten mittel- und langfristigen Perspektiven schon erste Konkretionen an die Hand bekommen hätte.

»Konkret« in diesem Sinne und dabei durchaus theologisch fundiert ist m. E. der zweite Beitrag des Sammelbandes von Rabbiner Albert H. Friedlander: »Die Exodus-Tradition. Geschichte und Heilsgeschichte aus jüdischer Sicht«. Konkret deshalb, weil hier ein Beispiel rabbinischer Schrift- bzw. Traditionsauslegung vorgeführt wird, das als sprechender Gegenbeweis steht gegen die oft von Christen eifertig, unsachlich und abwertend als »spitzfindig« charakterisierte rabbinische Schriftgelehrsamkeit. Friedlander behauptet nicht nur, dass der Exodus »ein(en) Teil jüdischer Existenz« ausmacht. Seine Auslegung der Exodus-Tradition ist – nicht zuletzt durch mannigfaltige Reflexe auf moderne jüdische und andere Autoren – ein beredtes Zeugnis dafür, welche aktuellen Impulse Juden zu ihrem Existenz- und Weltverständnis aus ihrer zentralen heilsgeschichtlichen Tradition dadurch zu erhalten vermögen, dass für sie Tradition nicht statisch abgeschlossen, nicht Vergangenheit ist, sondern als Prozess verstanden und erfahren wird, der aus der Vergangenheit über die Gegenwart in die Zukunft fortschreitet zur Hoffnung, die deshalb auch über den Tag hinausführt, auch und gerade zur Hoffnung, dass Juden und Christen zu immer besserem gegenseitigen Kennen und Anerkennen gelangen. Denn so sehr auch diese Auslegung »aus jüdischer Sicht« dargeboten wird – man spürt, wie sich das Herz des gläubigen Juden für das Urbekenntnis Israels erwärmt und wie er darin und davon lebt –, nirgends ist Friedlan-

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

¹ S. FR XXVII/1975, S. 135 ff.

der auf Abgrenzung gegenüber dem christlichen Glauben bedacht. Im Gegenteil, er zeigt auf, dass die soteriologische Linie der alttestamentlich-jüdischen Exodus-Tradition auch die Ordinate des neutestamentlichen Christusglaubens ist. »Wir gehen dieselben Wege. Und das müssen wir unseren Kindern erzählen.«

In den drei weiteren Beiträgen von *Ruth Kastning-Olmesdahl* (Die Passionsgeschichte im Religionsunterricht der Grundschule als Quelle antijüdischer Affekte), *Heinz Kremers* (Die Passionsgeschichte Jesu von Nazaret als historisches, theologisches und religionspädagogisches Problem) und *Johannes Beutler* (Die »Juden« und der Tod Jesu im Johannesevangelium) kommen christliche Autoren zu Wort. Kastning-Olmesdahl und Kremers machen in ihren Referaten zu Recht darauf aufmerksam, dass in der Vergangenheit und zum Teil noch in der Gegenwart die Behandlung der Passion Jesu im Religionsunterricht immer dann zur Weckung antijüdischer Affekte führen musste, wenn die Passionsgeschichte primär als Historie und nicht als Teil der kerygmatischen, narrativen Christusverkündigung verstanden wird. Beide Autoren wollen also endlich den Ertrag jahrzehntelanger exegetischer Forschung im Religionsunterricht angewendet sehen. Dass dies nicht geschieht, lastet Kastning-Olmesdahl ziemlich pauschal und Kremers recht dezidiert nun ausgerechnet der neutestamentlichen Wissenschaft an. Vermutlich werden sich Vertreter der neutestamentlichen Exegese dazu selbst noch zu Wort melden. Insofern sind beide Beiträge wirkliche Diskussionsbeiträge. Angemerkt sei nur, dass Kremers zum Teil selbst jene historischen Verkürzungen und »Rückkoppelungen« vornimmt, die er manchen Neutestamentlern vorwirft. Denn man ist nicht allein schon dadurch exegetisch und historisch korrekt, dass man behauptet, aus der neutestamentlichen Passionsgeschichte liesse sich überhaupt nichts Sicheres über die Mitverantwortung der Juden am Tode Jesu ausmachen, zumal auch Kremers bei seinem historischen Rekonstruktionsversuch – der nach allem, was vorher über die historische Fragwürdigkeit der neutestamentlichen Passionsberichte ausgeführt wurde, wie ein *deus ex machina* anmutet – sich immerhin zu der Erklärung entscheidet: »... beschliessen sie (d. i. Hohenpriester) – aus humanitärer politischer Verantwortung –, mit den Römern zu kollaborieren und sich an der Verhaftung Jesu zu beteiligen«. Auch wirkt Kremers Unterrichtsmodell wenig überzeugend, nimmt man (zurecht) ernst, was die in der Tendenz ihm nahestehende Ruth Kastning-Olmesdahl über die Gefährlichkeit einer Evangelienharmonie gerade in der Passionsgeschichte ausgeführt hat.

Wohlthuend differenziert und überzeugend, weil text- und exegetisch-methodenorientiert, wirken dagegen die Ausführungen des Neutestamentlers Johannes Beutler. Sein Beitrag macht deutlich, dass das von Kremers angesprochene Problem nur differenziert anzugeben und zu lösen ist, weil die historische und theologisch-kerygmatische Problematik in den Evangelien, hier insbesondere des Johannesevangeliums, selbst einer historisch-theologischen Schichtung unterliegt, die erst einmal exakt abgetragen werden muss, ehe man zu vorschnellen Urteilen gelangt.

Mit *Pinchas Lapide* (Das Leiden und Sterben Jesu von Nazaret. Versuch einer jüdischen Sinngebung) kommt wieder ein jüdischer Theologe zu Wort. Analog zur Auslegung der Exodus-Tradition von Friedlander versucht Lapide aus der alttestamentlich-jüdischen Tradition einen Zugang zum *scandalum crucis* des Neuen Testaments. Was hier an alttestamentlichen, frühjüdischen,

zeitgenössischen theologischen wie menschlichen Zeugnissen vom Ringen um das Theodizeeproblem zusammengetragen wird, ist beachtlich und sehr geeignet, den jüdisch-christlichen Dialog zu motivieren und zu fördern.

Der Förderung dieses Dialogs auf theologischer Ebene dient m. E. auch der recht beachtliche Beitrag des evangelischen Systematikers *Bertold Klappert*: Der Verlust und die Wiedergewinnung der israelitischen Kontur der Leidensgeschichte Jesu [s. o. S. 21 ff.]. Klappert kommt auf die bereits im Beitrag Jochums angesprochenen Modelle der Verhältnisbestimmung von Israel und Kirche zurück und unterscheidet dabei solche, die den Verlust der israelitischen Kontur der Kirche bedingen, von solchen, die diese Kontur wiederzugewinnen versuchen. Seine systematisch-theologischen Erwägungen gerade bezüglich der israelitischen Kontur wiedergewinnenden Modelle stützt er dann durch eine mehr exegetisch-bibeltheologisch orientierte Ausführung ab. Die neutestamentlichen Zeugnisse von Kreuz, Passion, Paschamahl und Prozess Jesu werden sorgfältig auf ihre israelitischen Konturen befragt. Dabei kommt Klappert zu dem bemerkenswerten Ergebnis, dass die Wiedergewinnung der israelitischen Konturen der Kirche nicht nur vom heutigen ökumenischen Interesse her wünschenswert ist, sondern von den neutestamentlichen Zeugnissen her geradezu gefordert wird.

Unter dem Thema »Das Neue an Jesus. Eine grundsätzliche Erwägung« versucht der evangelische Religionspädagoge *Johann-Friedrich Konrad* der Frage nachzugehen, worin denn das tatsächlich Neue der Predigt Jesu zu fassen sei. Ausgehend von dem synoptischen Logion Mk 2, 21 f. referiert er kursorisch einige gegensätzliche Deutungsversuche namhafter evangelischer Neutestamentler, die ihn alle nicht recht zufriedenstellen. Seine eigene Deutung, die von der im NT zu beobachtenden terminologischen Differenz zwischen »neos« und »kainos« ausgeht, bietet er nur verkürzt und ist deshalb hier nicht recht überzeugend. Vermutlich wird Konrad wie Kremers mit seinem Beitrag Widerspruch von seitens der neutestamentlichen Exegese und damit die durch den Sammelband beabsichtigte Diskussion auslösen. Man darf nur wünschen, dass sie nicht nur innerchristlich geführt, sondern im Blick auf den jüdisch-christlichen Dialog auch ökumenisch fruchtbar wird.

Eine positive Auswirkung auf das ökumenische Gespräch zwischen Juden und Christen, und vorgängig noch das zwischen den christlichen Konfessionen, kann sicher erwartet werden, wenn die von dem Philosophen *Richard Schaeffler* angestellte Betrachtung »Das Gespräch zwischen Christen und Juden als Herausforderung an die Ökumene« auf allen Gesprächsseiten ernsthaft auf den Versuch praktischer Konsequenzen hin bedacht wird. Aufgrund seiner kritischen Diagnose von ökumenischen Gesprächserfahrungen kommt Schaeffler nämlich zu der einleuchtenden Feststellung, dass sich viele immer noch festzustellende Blockierungen im Dialog Juden – Christen und parallel dazu, weil historisch-sachlich bedingt, auch im Gespräch Katholiken – Protestanten durch einseitige historische Perspektiven in der Anschauung der jeweils anderen Seite bedingten. Solange nämlich Juden für Christen (und parallel dazu Katholiken für Protestanten) nur ein Stück eigener, in die Gegenwart hineinreichender Vergangenheit darstellten und umgekehrt das Christentum für Juden (und parallel dazu der Protestantismus für Katholiken) als eine – wenn auch heute akzeptierte – Weg- oder gar Fehlent-

wicklung vom jeweils Ursprünglichen angesehen werde, solange könne der Dialog nicht wirklich fruchten. Beide (bzw. alle vier) Seiten müssten sich als heutig Glaubende aus einer gemeinsamen Wurzel herkommend begegnen, verstehen und als miteinander nach Lösungen Suchende begreifen lernen.

Hans Hermann Henrix rundet mit seinem z. T. andernorts in Vorabdruck bereits veröffentlichten Beitrag »Ökumene aus Juden und Christen². Ein theologischer Versuch« den Sammelband ab, jedoch mehr im Sinne eines gedanklichen und dialogischen Ausblicks. Henrix geht nämlich von der Beobachtung aus, dass der Begriff »Ökumene« bisher im allgemeinen wie auch im theologisch-wissenschaftlichen Sprachgebrauch nur die Bemühungen um die Einheit der Christen signalisiert. Nicht dagegen sei darin auch der Dialog mit den Juden eingeschlossen. Henrix lässt es nun nicht nur bei der Frage nach der Berechtigung solcher Exklusivität in Terminologie und Behandlung bewenden. Er erhebt vielmehr die Forderung einer Kurskorrektur ökumenischer Bemühungen und Theologie durch Berücksichtigung und Hineinnahme des Dialogs mit dem Judentum. Seine Forderung, die er als Plädoyer versteht, begründet er dann durch drei theologische Argumentationsstränge, einen christologisch-inkarnationstheologischen, einen ekklesiologischen und einen heilsökonomischen. Auf diesem Hintergrund wagt Henrix dann eine Prognose über die Konsequenzen einer unaufschiebbaren Kurskorrektur der bisherigen ökumenischen Theologie. In drei Thesen werden dann Möglichkeiten, Schwierigkeiten, aber auch die Notwendigkeit einer längst überfälligen christlichen Theologie des Judentums formuliert, der Henrix eine Bindegliedfunktion zwischen der Begegnung mit Juden (propädeutischer Dialog) und der Verständigung mit ihnen (eigentlicher Dialog) zuspricht. Was im vorausgehenden Beitrag von Schaeffler bezüglich der derzeitigen Gesprächssituation kritisch bedacht zum Be- und Nachdenken einlud, wird hier von Henrix in einem beachtlichen Versuch theologisch aufgearbeitet.

Dem Sammelband sind um der Sache willen und der zahlreichen Impulse für die Sache wegen viele Leser zu wünschen – und nicht nur Leser!

Johannes P. Floss, Aachen

² a. a. O. XXVIII/1976, S. 16–27.

Die Liebe zum »älteren Bruder«, wie sie Johannes XXIII. zum Ausdruck brachte, ist auch durch seinen Ausspruch dokumentiert: »Ich bin Joseph, Euer Bruder« (vgl. Päpstliche Unterweisung über die Juden, in: FR XIII (1961), Nr. 50/52, S. 8 ff.). Das Bussgebet aber, das Johannes XXIII. angeblich zugeschrieben und, wie auch im Geleitwort dieser wertvollen Diskussionsbeiträge, publiziert wird (S. 7), ist nicht authentisch.

»P. Stepan Schmidt SJ, Sekretär von Kardinal Bea, schrieb mir vom 12. 10. 1966: »Auf jeden Fall ist es sicher, dass von einer Bestätigung der Authentizität des Johannesgebetes durch den Vatikan keine Rede sein kann... In Vatikanischen Archiven ist keine Spur eines solchen von Papst Johannes verfassten Gebetes vorhanden. Die besten Kenner des Stiles dieses Papstes, wie z. B. sein Privatsekretär, sind entschieden der Meinung, dass neben einigen Ähnlichkeiten das Gebet viele Ausdrücke enthält, die gar nicht dem Stil des Papstes entsprechen...« (in: FR XIX/1967, S. 106). (Anm. d. Red. d. FR.)

WILFRIED JOEST: Gott will zum Menschen kommen. Zum Auftrag der Theologie im Horizont gegenwärtiger Fragen. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1977. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 169 Seiten.

Der Band enthält eine Reihe von Aufsätzen zu verschiedenen Themenkreisen der Theologie: sowohl Fragen der Kategorien des Denkens (und Glaubens), wie Fragen der Übersetzung und Interpretation, der biblischen Historie und der ethischen Normen werden geboten. Man darf dem Verfasser und seiner Assistenz dankbar sein, dass sie

nicht nur die Mühen der Herausgabe, sondern auch jene einer entsprechend-möglichen Überarbeitung auf sich genommen haben. Und wenn diese Publikation auch nur Theologie »in Bruchstücken« bieten kann, wie der Verfasser einleitend bescheiden bemerkt, so wird eine Konzeption nach meinem Dafürhalten sehr wohl erkennbar – auch dort, wo keine thematischen Ausführungen vorliegen.

Als Beispiel, das ich hier leider nicht in Diskussion stellen kann, sei auf die innere Bezogenheit der beiden letzten, bislang unveröffentlichten Aufsätze verwiesen: »Die Allmacht Gottes und das Leiden der Menschen«, sowie »Die Gegenwart Gottes in dem Menschen Jesus. Zur Interpretation des christologischen Dogmas«. Dass hier äusserst interessante Anknüpfungspunkte für das jüdisch-christliche theologische Gespräch liegen, braucht wohl keine besondere Erwähnung.

O. K.

PLACIDUS JORDAN: Antwort auf das Wort. Zur Sinnbedeutung des Glaubens. München 1969. Verlag Kösel. 248 Seiten.

DERS.: Das göttliche Bild im Menschen. Die Fragestellung heute und in Sicht der Überlieferung. Bergen-Enkheim bei Frankfurt/Main 1976. Verlag Gerhard Kaffke. 73 Seiten.

Was wir hier vor uns haben, ist so etwas wie eine »geistliche Theologie«. Es ist wohl eine »Summe« der geistlich-theologischen Gedanken des gelehrten Verfassers, der als Beuroner Benediktinermönch kürzlich im Alter von 82 Jahren verstarb. Er sagte selbst über das erstgenannte Buch: »Der Verfasser ... wendet sich an einen philosophisch und theologisch interessierten Leserkreis und setzt darum einige Vorkenntnisse auf diesen Gebieten voraus. In der Entwicklung der tragenden Argumente sollte der Bezug auf die vorgetragenen Thesen sowohl der philosophiegeschichtlichen Argumente als einiger wesentlicher Grundzüge der Lehren grosser Fremdreigionen einsichtig werden. Methodologisch wurde dabei mehr auf das Gemeinsame als auf das Trennende hingewiesen, mehr auf Synthese als auf Differenzierung Gewicht gelegt.« (S. 15). Diese Charakterisierung trifft das Anliegen des Verfassers so, wie seine Ausführung in der vorliegenden Publikation es belegt (ein Gleiches wäre für das Büchlein »Das göttliche Bild im Menschen« zu sagen). Beachtet man den Untertitel genau, so wird man nicht enttäuscht: es geht um »Sinnbedeutung«, im einen wie im anderen Fall. Der gelehrte Mönch – ein welterfahrener und stets lebenswürdiger Mensch dazu – entfaltet sein reiches Wissen (über die Theologie der Kirchenväter insbesondere) nicht nur äusserlich; er schafft ein literarisches Zeugnis seiner Lebenseinheit von Glauben, theologischem Denken und Weltverständnis. Und eben als ein solches Zeugnis verlangt das Werk, das den Geist seines Verfassers im besten Sinn des Wortes ausstrahlt, auch dort Respektierung, wo man – wie dies zuweilen für den Rezensenten zutrifft – in Einzelfragen (und in mancher Hinsicht auch darüber hinaus) erheblich anders urteilt als der Verfasser. Pluralität im echten Sinn des Wortes bedeutet das positive Ermöglichen verschiedener Wege. So möchte ich wünschen, dass möglichst viele Menschen, die gerade das suchen, was der verewigte Verfasser zu bieten vermag, mit seinem Werk bekannt werden möchten.

O. K.

KLEINES STUTTGARTER BIBEL-LEXIKON¹. Erarbeitet von H. Obermayer / K. Speidel / K. Vogt / G. Ziegler. Redaktion: Karl Elliger. Stuttgart 1977. Verlag

¹ 1. Aufl. vgl. FR XXI/1969, S. 84.

Katholisches Bibelwerk. 325 Seiten (mit zahlreichen Zeichnungen, Skizzen u. Bildtafeln).

Dass dieses kleine Bibellexikon in 8 Jahren eine 4. Auflage verzeichnen kann, verdeutlicht wohl am besten, wie sehr – trotz verschiedener Angebote – ein Bedürfnis nach einfach einführenden Hilfen zur Lektüre der biblischen Bücher besteht. Und eine solche haben wir in der vorliegenden Publikation in Händen. Schon die äussere Darbietung ist gefällig, und die inhaltliche entspricht dem ersten positiven Eindruck. Angesichts der Knappheit des Raumes ist die Sachinformation ausserordentlich gut und nach Wichtigkeiten konzentriert geboten. Erfreulich ist meines Erachtens, dass die Bearbeiter sich manchen zu modisch-kurzlebigen Tendenzen, die es auch in der Bibelwissenschaft geben kann, nicht angeschlossen haben und dafür einen vermittelnden Weg einschlugen. Das hat den Vorteil, dass der Benutzer langsam an die Probleme, die mit jeder Schriftlektüre nun einmal gegeben sind, herangeführt werden kann (bzw. sich selbst mit ihnen vertraut machen kann).

Die Bearbeiter sollten sich zur Fortsetzung des eingeschlagenen Weges ermutigen lassen: vielleicht liesse sich in Zukunft noch dieses oder jenes Stichwort aufnehmen (z. B. betreffend die »literarische« Seite der Bibel). Wichtig schiene mir dabei, dass die Schlichtheit der Darbietung nicht aufgegeben, sondern eher noch verstärkt würde, so dass wirklich jeder Interessierte, auch bei sehr geringen Vorkenntnissen, sich möglichst gut in den biblischen Text hineinlesen kann. Dazu zu verhelfen ist selbst eine Kunst, die nicht hoch genug eingeschätzt werden kann. Redaktion und Mitarbeitern danken wir das gute Mass an geleisteter Arbeit.

O. K.

PINCHAS LAPIDE: Auferstehung. Ein jüdisches Glaubenserlebnis. Stuttgart/München 1977. Calwer Verlag, Kösel-Verlag. 95 Seiten.

Für die christliche Theologie werden die Zeiten schwieriger – und erfreulicher. Das ist nicht in jeder Hinsicht ein Widerspruch. Der Untertitel des jetzt vorliegenden kleinen Buches von Pinchas Lapide lässt keinen Zweifel daran, dass die *Heimholung Jesu ins Judentum* in vollem Gange ist. *In vollem Gange*: weil nicht allein mehr Einzelzüge oder das Gesamt von Verkündigung und Person des irdischen Jesus zur Verhandlung anstehen – so wie bisher –, sondern die (bislang gerne so benannte) Fundamental-Frage der Auferstehung dieses Jesus aus Nazareth und damit eine ganz andere Dimension der Jesus-Verkündigung, nämlich jene des »kerygmatischen Christus«, um es in einer bekannten Formulierung zu sagen, die der historisch-kritischen neutestamentlichen Wissenschaft entstammt.

Der Verfasser geht die (jüdischen) biblischen Zeugen durch, welche, auf dem Boden verschiedener Kreise von Erzählungen (Rückkehr ins Leben durch wunderbare Wiederbelebung; Ausbildung von Hoffnungen, betreffend eine Überwindung des Todes: im einzelnen recht verschieden), als »Grundlagen« für die über Jesus verkündigte Auferstehung in Betracht kommen können.

Was die neutestamentliche Verkündigung von der Auferstehung Jesu von den Toten anbelangt, so sind für den Verfasser von besonderer Bedeutung: 1. die Unwiderlegbarkeit und die historisch ausweisbare Kraft der Glaubensbewegung, die sich auf den Glauben an die Auferstehung Jesu gründet (und zwar gleichgültig, wie man diese interpretieren will); 2. die Tatsache, dass die Glaubenszeugen, auf welche das Neue Testament verweist, samt und sonders Juden sind; 3. die Feststellung, dass

nach seiner (also des Verfassers) und anderer jüdischer Theologen Auffassung eine (sich gleichsam vorweg ereignende) Auferstehung eines Einzelnen durchaus als akzeptabel erscheinen darf: es gibt keinen theologischen oder anderen Grund, dies bei Lage der Dinge für Jesus zu bestreiten; 4. die Tatsache, dass das Christentum eine – längst in der Geschichte belegbare – positive Deutung durch das Judentum erfahren kann (auf die der Verfasser erneut aufmerksam macht). Mit dem zuletzt genannten Punkt (4.) ist die theologische Konsequenz gezogen. Diese wenigen Hinweise genügen gewiss vollumfänglich, um die Bedeutung dieses Buches für das jüdisch-christliche Gespräch erkennbar zu machen. Es geht um einen Beitrag allerersten Ranges, für den der Dank an den Verfasser weitreichender sein wird als je bisher.

O. K.

XAVIER LÉON-DUFOUR: Wörterbuch zum Neuen Testament. München 1977. Kösel-Verlag. 470 Seiten. Endlich ist nun dieses erfolgreiche französische Werk von 1975 in deutscher Übersetzung erschienen, und zwar in der fachlich korrekten und sprachlich eleganten Übersetzung von Eleonore Beck und Eugen Sitarz. Hatte bereits die französische Edition seinerzeit in Deutschland ein gutes Echo gefunden (ThRev 72 [1976] 454; MünchenerThZ 28 [1977] 198–200), so nimmt man nun die deutsche Ausgabe mit Spannung zur Hand. Xavier Léon-Dufour, geb. 1912, Professor für neutestamentliche Exegese an der Theologischen Fakultät der Jesuiten in Lyon und Paris, wurde im deutschen Sprachraum durch mehrere bedeutende Publikationen der letzten Jahre bekannt, vor allem auch als Herausgeber des grossen »Wörterbuch zur Biblischen Botschaft«, Freiburg (Herder) 1964, XXV–827 Seiten (Franz. 1962, 1970).

Hatte sich der Herausgeber des »Wörterbuch zur Biblischen Botschaft« das Ziel gesetzt, theologisch relevante Begriffe der biblischen Theologie aus ihrem alt- und neutestamentlichen Hintergrund heraus aufzuhellen, so verfolgt er in diesem neuen »Wörterbuch zum Neuen Testament« einen anderen Zweck. Hier will er ein handliches Nachschlagewerk, eine Art kleines Reallexikon für den Gebrauch von Laien anbieten, und zwar für christliche wie nicht christliche, gläubige wie nicht gläubige Leser des NT, indem er alle bedeutenden Begriffe des NT selbst, dann aber auch viele wichtige Fachausdrücke moderner Exegese und ihrer Methoden, sowie Begriffe der Umwelt des NT leicht verständlich und doch wissenschaftlich verantwortlich erklärt. Mit Hilfe dieses neuen Wörterbuchs kann sich jeder Laie in der Hoffnung an den Text des NT heranwagen, ihn besser zu verstehen.

Das Wörterbuch beginnt mit einer von Paul-André Lesort entworfenen Einleitung in die Welt des NT, die in origineller Kürze in 15 Abschnitten S. 19–76 einen Überblick über die historische Situation zur Zeit des NT, über das Land, die Menschen, den Mittelmeerraum, das kulturelle Erbe, Politik und Recht, Wirtschaft, Haus und Familie, das kulturelle Leben, den Glauben Israels, die religiösen Strömungen, die heiligen Schriften, den Kult, das sittliche Leben und die Schriften des NT vermittelt. Durch diese ausgezeichnete pauschale Vorinformation soll dem Leser die Frustration erspart bleiben, nachher nur einer alphabetischen Folge isolierter Artikel zu begegnen, deren inneren Zusammenhang er nicht sehen kann und die ihm nicht das Ganze, um das es im NT geht, erschliessen hilft. Dieser so notwendige Vorspann vor dem eigentlich lexikalischen Teil ist didaktisch geschickt angelegt und vermittelt ein globales Bild vom Milieu des NT, so dass je-

der Bibelleser über diese Informationen verfügen müsste, um das Gelesene richtig einordnen zu können. Der christliche Leser erfährt hier auch das unerlässliche Grundwissen über das Judentum und seine Theologie.

Von den mehr als 5500 griechischen Wörtern des NT sind mehr als 1000 in das Wörterbuch aufgenommen. Personen- und Ortsnamen, die nur einmal vorkommen, wurden ausgelassen. Durchgehend werden die griechischen und hebräischen Äquivalente der deutschen Begriffe angegeben, häufig sogar die Etymologie erläutert. Aus dem Sachgebiet der Archäologie werden viele Ausdrücke behandelt (Qumran, Bronze, Agora, Nag Hamadi), aus dem religionsgeschichtlichen Bereich werden bedeutende Begriffe erörtert (Prozess Jesu, Prokonsul, Präfekt, Kollekte, Apostelkonzil, Anathema), aus dem exegetischen Wissenschaftsbereich gegenwärtige Fachausdrücke erklärt (Dualismus, Mythos, Parabel, Struktur, Allegorie, Kanon, Apokryphen, Agrapha). An jedem Artikelende verweisen zahlreiche Referenzen auf andere Stichworte und Belegstellen.

Graphisch gut gestaltete Tafeln und Karten, grösstenteils von Bernard Lagaille, erleichtern den Überblick: S. 24 eine Synopse der Chronologie von Kaisern, Königen und Hohenpriestern z. Z. des NT; S. 94 eine chronologische Tabelle der atl. Apokryphen; S. 63 eine Synopse der hebr., griech. und latein. Bibelbezeichnungen der einzelnen Bücher; S. 217 die Genealogie der Herodesdippe; S. 250 eine Vergleichstabelle der Jahres-Zeitrechnung vor und nach 4 v. Chr.; S. 307 eine Münztabelle; S. 387 ein Schema der biblischen Tageseinteilung. Eine allgemeine Zeittafel zur ntl. Geschichte fehlt auch in der deutschen Ausgabe immer noch.

Der grösste Artikel ist dem Stichwort »Jesus Christus« gewidmet (S. 237–240), wobei die Christologie in zahlreichen Artikeln wie Sohn Gottes S. 373, Menschensohn S. 299–301; Messias S. 301; Auferstehung S. 101–103 abgehandelt wird. Eine Liste griechischer Vokabeln in lateinischer Umschrift S. 451–464 erleichtert den Zugang zum Urtext.

Die theologische Grundlinie der Stichworterklärungen zeigt sich aufgeschlossen und entschieden. Einzelne Testfälle zeigen das. Zum Thema »Brüder Jesu«, das z. Z. manche Gemüter bewegt, wird S. 126 ausgeführt: »Der Ausdruck bezieht sich nicht unbedingt auf leibliche Brüder, vor allem wenn man den orientalischen Brauch bedenkt, nach dem auch entferntere Verwandte so benannt werden. Der griechische Sprachgebrauch reicht nicht aus, um diese Überlieferung palästinensischer Herkunft zu widerlegen.«

Zum Thema des Verhältnisses Israel-Kirche äussert sich das Wörterbuch sympathisch konzilient und sachlich argumentierend, ohne einem billigen Ökumenismus zu fröhnen. Unter »Bund« wird S. 128 z. B. ausgeführt: »Der Bund, den Gott mit Abraham, mit seinem Volk Israel, mit David geschlossen hat, ist unwiderruflich, ewig, denn die Treue Gottes kann nicht abhängig sein von der Treulosigkeit der Menschen; so kann Paulus sagen, das Ärgernis des Unglaubens der Juden Jesus Christus gegenüber sei beseitigt (Röm 3, 3; 11, 27).« Sehr einführend wird die jüdische Torafrömmigkeit S. 192 umschrieben: »Im strengen Sinn ist das Gesetz die Offenbarung, die Israel von Gott als Lebensordnung empfangen hat. Es darf nie von Gott, der ihm durch sein Wort allein Geltung verleihen kann, getrennt werden. Wenn der Dekalog nicht Dialog wird, erstarrt er zum Katalog. Jesus hat das als lebendige Offenbarung verstandene Gesetz nicht ab-

geschafft, er hat es zur Erfüllung gebracht.« Zutreffend ist auch, was S. 198 f. unter »Glaube« zur atl.-jüd. Emuna gesagt oder was S. 385 zur »Synagoge« ausgeführt wird; hier wird sich der glaubhafte Jude verstanden fühlen. Die Stichworte »Israel« S. 231 f. und »Jude« S. 246 sind zu spärlich ausgefallen; ein Stichwort »Land« fehlt leider ganz und wird auch nicht unter dem Stichwort »Erde« S. 151 aufgearbeitet. Dennoch wird der politisch-territoriale Aspekt der jüdischen Verheissungshoffnung aufgegriffen, wenn S. 433 unter »wiederherstellen« gesagt wird: »Wiederherstellung des ursprünglichen Zustandes etwa in bezug auf die Sammlung der verstreuten Juden im heiligen Land.«

Zum zentralen Thema des Kreuzestodes Jesu wird S. 265 f. offen festgestellt: »Das Kreuz Jesu muss man als erschreckendes Ärgernis akzeptieren, aber man muss es auch im Rahmen des göttlichen Planes verstehen und es nach dem beurteilen, was es bewirkte: Befreiung, Versöhnung mit Gott ebenso wie zwischen Juden und Heiden, Wiederherstellung des Friedens. Der Grund für die Kreuzigung war politisch: Jesus gilt als Aufständischer. Die Verantwortung für das Geschehen wird ohne Zweifel den Juden der damaligen Zeit zugeschrieben, aber das Geschehen selbst wird sofort in den Rahmen des göttlichen Planes gestellt und erhält einen überzeitlichen Wert, der das Geschehen ins Heute überträgt: Wer Christus untreu ist, der »kreuzigt erneut« den Sohn Gottes.« – Der Artikel »Prozess Jesu« S. 340 bleibt im Formal-Juristischen.

Die bedeutendsten jüdischen Feste werden gut dargestellt, Fachausdrücke wie Midrasch, Mischna, Talmud, Targum, Pirke Abot, Qumran, Pharisäer, Samariter, Septuaginta, Talion, Zelot verständlich erklärt. Beachtlich: Im Abkürzungsverzeichnis S. 9 sind die biblischen Bücher des AT und NT nicht sukzessive getrennt aufgeführt, sondern als Einheit konzipiert; S. 62 ist von der »hebräischen Bibel« die Rede, der später die »griechische Bibel« der Septuaginta folgt; so wird die Bezeichnung »Altes/Neues Testament« sachlich aufgeschlüsselt.

Aufs Ganze gesehen fördert dieses neue Wörterbuch zum Neuen Testament bei christlichen Lesern nicht nur das Verständnis des Bibeltextes, sondern auch des Judentums. Und jüdischen Lesern kann es den Weg zu einer vertrauteren Lektüre des christlichen Neuen Testaments und zur christlichen Hermeneutik der hebräischen Bibel eröffnen.

Paul-Gerd Müller, Kerkrade

HORACIO E. LONA: Abraham in Johannes 8. Ein Beitrag zur Methodenfrage. Europäische Hochschulschriften. Bern 1976. Herbert Lang Verlag, 459 Seiten.

Für eine Betrachtung des wichtigen 8. Kapitels des Johannes ist dieses Buch von grossem Interesse. Darüber bietet es mannigfache Einsichten auch über das nachbiblische Judentum. An einem Beispiel, Joh 8, 33, lässt sich etwa zeigen, wie der pharisäische und der urchristliche Freiheitsbegriff durchaus ähnlich sind: Die Juden verwurzeln ihn in Gott, der durch seine heilige Tora zu uns spricht, die Christen in Jesus, in seinen Worten (8, 31 f.). An die Stelle der Tora tritt hier Jesus mit seinem Wort und dem Glauben an ihn. Es ist in diesem Zusammenhang von Interesse, dass die Judenchristen in diesem Übergang von der Tora zu Jesus gar kein Problem sehen: Für sie ist es – jedenfalls nach Joh 8, 33 – eine durchaus unproblematische Angelegenheit, ihren in Abraham verankerten Glauben auch auf Jesus zu erstrecken. »Jedenfalls wird man sagen müssen, dass Joh

die Idee zu 8, 33, sofern er sie seiner jüdischen Umgebung entnommen hat, dem pharisäischen Judentum verdankt« (S. 271).

An anderer Stelle zitiert der Verf. zum gleichen Thema Ernst Käsemann (S. 319). Da ist von »orthodoxer Religion« die Rede, »wie das Judentum des Evangeliums sie zum mindesten auch verkörpert«, und von dem Bestreben, die Gegenwart des Heils in eine historische Kontinuität einzuordnen. »Eine immanente Heilsgeschichte versperrt hier die Ausschau auf das wahrhaftige eschatologische Ereignis« (loc. cit.). H. E. Lona scheint Käsemann hier zuzustimmen, ohne zu merken, welche gefährliche Folgen es für die Christologie hat, wenn man Jesus Christus aus der historischen Kontinuität herausreißt und ihn als »eschatologisches Ereignis« vom Himmel fallen lässt.

Leider wird der Verf. 8, 44 nicht völlig gerecht. Seine Ausführungen (S. 323 ff.) müssten dann doch noch erheblich vertieft werden. »Indem die Juden den Unglauben verkörpern, sind sie als religiöse Gruppe völlig disqualifiziert« (S. 324 f.) scheint doch für die theologische, literarische und religionsgeschichtliche Würdigung dieser dramatischen Stelle nicht ganz auszureichen.

Recht instruktiv sind Lonas Erörterungen zu 8, 54 ff. Hier finden wir einen Reflex der Polemik mit Juden, die dem Anspruch Jesu den Anspruch Gottes gegenüberstellen: »Er ist unser Gott« (8, 54). Jesu Antwort, und damit die Erwiderung der gegen die Juden polemisierenden Christen, kann diesem Anspruch gegenüber nur lauten: »Aber ihr habt ihn nicht erkannt« (8, 55). Erkennen Gottes heisst in diesem Zusammenhang Anerkennen Jesu und dessen Verbundenheit mit dem Vater. »Ohne Zweifel spiegelt die Frage der Juden das Hauptanliegen der jüdischen Polemik gegen die Messianität bzw. gegen die Gottheit Jesu wider« (S. 327).

Zusammenfassend behandelt der Verf. auch die Stellung der Juden bei Joh. Er erkennt, dass man aus Joh 8 keine Folgerungen für das Thema der Juden überhaupt ziehen kann (S. 336). Die Juden erscheinen schematisch als die Vertreter der »ungläubigen Welt« schlechthin, »die den Herrschaftsanspruch Jesu ablehnen und eben damit Juden bleiben.« Die Themen der Dialoge in Joh 8 sind nicht die Fragen, mit denen Juden und Jesus nach den Synoptikern befasst gewesen sind. Bei Joh geht es um den Absolutheitsanspruch: Wer nicht mit mir ist, der ist gegen mich. Hier steht der endgültige Bruch zwischen Synagoge und Kirche im Hintergrund. Die Juden sind *nicht* die historischen Juden, also die, mit denen Jesus Umgang hatte, denen er zustimmte und gegen die er sich abgrenzte. Die Juden sind in Joh 8 »Chiffre des Unglaubens« geworden und zugleich Anlass für die Selbstoffenbarung des joh. Jesus. Es ist daher dem Verf. voll zuzustimmen, dass es wohl unmöglich ist, in den Juden von Joh 8 irgendeine historische Bestimmung zu treffen. Besonders peinlich und töricht zugleich ist es, wenn, wie leider geschehen, die Juden bei Joh 8 als »Jerusalem Kultgemeinde« definiert werden. Dieser Begriff ist ja bekanntlich ohnehin eine Konstruktion jüngerer Datums und nicht einmal für die nachexilische Zeit seit dem 6.–4. Jahrh. v. Chr. brauchbar, geschweige denn für jene Jahrzehnte, deren Reflex wir bei Joh finden. Der Autor bietet schliesslich noch eine Fülle interessanter Exkurse, etwa »Die Abrahamtradition bei Paulus«. Ein weiterer Abschnitt gilt Abraham in der jüdischen Literatur der Apokryphen, Pseudepigraphen und den rabbinischen Texten. Hier hat sich der Autor allerdings allein auf Billerbeck gestützt. Was sich bei ihm also nicht findet, gibt es auch bei H. E. Lona nicht. Gerade hier zeigt

es sich einmal mehr, dass neutestamentliche Wissenschaft ohne judaistische Ausbildung nur fragmentarisch getrieben werden kann. Freilich auch so ist die Arbeit zweifellos eine Fundgrube interessanter Erkenntnisse, wenn gleich man sich fragen kann, ob der Aufbau nicht hätte durchsichtiger gestaltet werden können (und müssen), damit der Leser sich die behandelten Probleme nicht an den verschiedensten Stellen des Buches zusammensuchen muss.

E. L. Ehrlich

JONATHAN MAGONET: *Form and Meaning. Studies in Literary Techniques in the Book of Jonah: Beiträge zur biblischen Exegese und Theologie 2*, Bern/Frankfurt/Main 1976. Verlage Herbert Lang/Peter Lang. 169 Seiten. Der Londoner Rabbiner Jonathan Magonet untersucht in seiner Heidelberger Dissertation Sprache und Thematik des Jonabuches. Kapitel 1 (Analysis of language) behandelt Verteilung und Bedeutungsnuancen (multiple meanings) der wiederholten Wörter und zeigt auf, wie durch Wort- und Satzwiederholungen Szenen und Personen parallelisiert bzw. kontrastiert und Bewegungen und Gegenbewegungen beschrieben werden. Eine besondere Technik ist die Satzwiederholung mit ständiger Erweiterung (growing phrase). Hinter dem Wechsel der Gottesbezeichnungen sieht Magonet zwei verschiedene Systeme: 1. in Jon 1–3 meint Jahwe den Gott Israels, Elohim den »Lokalgott« der Matrosen und Niniviten, HaElohim (im Munde des Kapitäns und des Königs) den höchsten Gott; 2. in Jon 4 hat Gott als Jahwe Mitleid mit seiner ganzen Schöpfung, als Elohim erteilt er Jona eine schmerzliche Lektion. – Kapitel 2 (Analysis of the »Psalm«) führt zum Ergebnis, dass das Jonabuch einheitlich ist, dass also der ganze Text vom selben Verfasser stammt, und zwar aufgrund der Beobachtung, dass im Psalm mit denselben Techniken gearbeitet wird wie im Prosateil und dass der Psalm im Gegensatz zu anderen Psalmen im Erzählstil (narrative technique) verfasst ist. – Kapitel 3 (Analysis of structure) beschreibt nochmals das Phänomen der Wiederholung, nun auf Abschnittsebene. Jon 1, 4–16 und 4, 2–11 haben eine konzentrische Struktur; die Mittelabschnitte 2, 2–10 und 3, 1–10 sind linearfortschreitend aufgebaut (stepwise structure). – In Kapitel 4 (Analysis of quotations) werden die wörtlichen Zitate (quotation) und die freieren Anspielungen (reminiscence) untersucht. Der Verfasser des Jonabuches verwendet viele Zitate ironisch (paradoxical quotation), er teilt zitierte Sätze gerne auf verschiedene Szenen auf und mischt umgekehrt zitierte Texte. Umstrittene Zitate behandelt Magonet besonders aufmerksam. – Im ausführlichen Kapitel 5 (Analysis of themes) werden die Hauptthemen des Jonabuches besprochen. Der Erzählstil bringt es mit sich, dass manche Fragen offen bleiben oder mehrere Antworten zulassen, vor allem die Fragen: warum will Jona über Bord geworfen werden? Wieso flieht Jona überhaupt? Solcher Doppelsinn (ambiguity) soll beim Leser ein Problembewusstsein schaffen. Dieser Intention dienen auch die vielen Voraussetzungen (anticipation), etwa wenn die Matrosen mit dem Rückkehrversuch zum Festland das Richtige vorausnehmen, wenn Jona im Fisch bereits für die Rettung dankt oder die Niniviten den Erlass des Königs im voraus befolgen. Das Jonabuch hat nicht den Bericht einer einfachen Ereignisfolge zum Ziel. Den formell erzielten Spannungen entsprechen inhaltliche Polaritäten (polarity). Magonet nennt vier solche Themenkreise und beschreibt sie jeweils unter drei Gesichtspunkten: vom Erzählablauf (narrative) her, von den Wortspielen und -wiederholungen her, ferner

von den Zitaten und Anspielungen her. Hier seien nur die Themenkreise genannt: 1. Knowledge of God / Disobedience of God; 2. Particularism / Universalism; 3. Traditional Teaching / New Experience; 4. The Power of God / The Freedom of Man. Als Aussage des Jonabuches wird festgehalten: Gottes Freiheit ist jeder Definition enthoben; Gott ist in Jonas Kategorien nicht enthalten. Zunächst glaubt Jona Gott zu kennen und kann deshalb ungehorsam sein – aber letztlich kennt er Gott nicht und kann deshalb nicht ungehorsam sein.

Die Arbeit von J. Magonet bringt eine Fülle neuer Beobachtungen. Zu begrüßen ist der Versuch, die Aussage des Jonabuches durch interne Kriterien (inner biblical criteria) zu bestimmen. Für das Eruiieren von Zitaten und Anspielungen stellt Magonet brauchbare (formale) Kriterien auf. Die stilistische Wertung der Wiederholungen wird dem Sachverhalt im Jonabuch gerechter als die bis in die jüngste Zeit vorgenommene literarkritische Scheidung innerhalb des Prosateiles. Was bei Magonet fehlt, ist eine Untersuchung sämtlicher Spannungen (es wird nur das Problem der divergierenden Gottesbezeichnungen behandelt). Aufgrund verschiedener Spannungen dürfte der Jonapsalm wohl eine spätere Interpolation sein, mit der deutlichen Tendenz, Jona gegenüber den Heiden aufzuwerten. Die von Magonet beobachteten Bezüge vom Psalm zum Prosatext sind als redaktionelle Technik besser zu erklären, da sie gerade nicht so deutlich sind wie die Verknüpfungen innerhalb des Erzählteiles. Die Spannungen werden auch nicht behoben, wenn man den Psalm unter die »Vorausnahmen« einreicht. Im allgemeinen nehmen im Jonabuch nur die Heiden das Richtige voraus, während Jona zunächst immer falsch reagiert. Fragwürdig ist das Gleichsetzen von Kapiteln mit Abschnitten. Eine Untersuchung der Satzreihen führt zu einem differenzierteren Ergebnis, das eine Parallelisierung von Jon 2 und 3 (wegen gleicher Struktur) nicht zulässt. Bei der Strukturbeschreibung von Jon 2–4 wird zu wenig auf formale Elemente geachtet. Unwahrscheinlich ist die von Magonet erwogene Abhängigkeit des Jonabuches von Joel¹. – Diese Einschränkungen mindern den Wert der Arbeit von Magonet als Analyse des endredigierten Textes nicht.

Druckfehler sind nur im Quadratschrift-Satz aufgefallen: S. 22, Z. 38: statt 'gdwlh lies hgdwlh; S. 23, letzte Z. von Diagramm 1: statt 'sh lies n'bd. Bei der Behandlung der Wiederholungen der Wurzel DBR (S. 21) wurde Jon 3,3 übersehen. Hilfreich wäre ein Autoren- und Sachregister gewesen. Das Aufsuchen der Anmerkungen wirkt ermüdend; wenn sie schon im Anhang stehen müssen, wäre es sinnvoller, sie fortlaufend durchnummerieren.

Gottfried Vanoni, Mödling bei Wien

¹ Zur Begründung der Einwände vgl. H. Witzernath: Das Buch Jona. Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung; G. Vanoni: Das Buch Jona. Literar- und formkritische Untersuchung. Beide Studien erscheinen in den »Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament« (Band 6 u. 7), St. Ottilien (Eos-Verlag).

JÜRGEN MELCHERT: Jeremia als Nachricht. Prophetische Texte im Religionsunterricht – Reflexionen und Unterrichtsplanungen. Düsseldorf 1977. Patmos Verlag. 168 Seiten.

Das Buch Jeremia eignet sich nach Meinung des Autors besonders gut, um die Relevanz moderner Kommunikationstheorie für Fachexegese und Bibeldidaktik aufzuzeigen. Die überschaubare Quellenproblematik ermöglicht die Einführung in ein historisch-kritisches Bibelverständnis und gleichzeitig die Erhellung biblischer Kommunikationsprozesse; hinzu kommt, dass das Leben Jeremias

schon in der innerbiblischen Auslegungsgeschichte Verkündigungscharakter hat: »Jeremia ist der leidende Bote eines leidenden Gottes« – dieser Gedanke durchzieht Melcherts Darstellung wie ein roter Faden und ermöglicht ihm die Deutung von Jeremias Schicksal auf dem Hintergrund von Martin Luthers Verständnis der paulinischen Kreuzestheologie. In sechs Unterrichtseinheiten, die sich frühestens im 8./9. Schuljahr realisieren lassen, werden neben der Quellenfrage die Problemkreise Macht und Machtmissbrauch, Selbstverständnis und Legitimation des Propheten, Angefochtenheit im Glauben, Verfolgung und Leiden um der Botschaft willen (mit Parallelisierung zum Kreuzestod Jesu) erarbeitet. Besonders dankbar dürfte der Lehrer für die Vorgabe einer einfallsreich konstruierten, umfassenden Lernkontrolle sein. Dass sich dieses Maximalprogramm von mindestens 32 Stunden nicht en bloc durchführen lässt, ist dem Verfasser bewusst. Entwürfe und Lernkontrolle sind jedoch so angelegt, dass der Lehrer auch einzelne Einheiten herausgreifen kann. Der Autor bietet bewusst nur Entwürfe (nicht Modelle) an, die dem Lehrer helfen, ihn aber nicht von der eigenen Reflexion entbinden. Insbesondere sollte der Lehrer sich gut überlegen, ob er Melcherts grundsätzliche Entscheidung, dass Jeremia »von einem neutestamentlichen Bezugssystem her zu interpretieren« ist (34), mitvollziehen kann. Man kann als christlicher Theologe durchaus die Überzeugung vertreten, dass Jeremias Schicksal auch ohne die Kreuzestheologie sinnvoll dargestellt werden kann!

Hildegard Gollinger, Heidelberg

RUDOLF MOSIS (Hrsg.): Exil – Diaspora – Rückkehr. Zum theologischen Gespräch zwischen Juden und Christen. Mit Beiträgen von Alexander Altmann, Friedrich Heer, Rudolf Mosis, Shemaryahu Talmon und Clemens Thoma. Schriften der Katholischen Akademie in Bayern, Bd. 81. Düsseldorf 1978. Patmos Verlag. 110 Seiten. (S. o. S. 29 ff.) — Eine Würdigung des gesamten Bandes folgt in der nächsten Jahresfolge.

G. L.

JOSEPH SAUER (Hrsg.): Wer ist Jesus Christus? Freiburg–Basel–Wien 1977. Verlag Herder. 200 Seiten.

Zwei einander ergänzende Berichte dienen dieser Aufklärungsarbeit: Professor Dr. C. Thoma behandelt die 6 Referate, die das Ergebnis einer Akademie-Tagung darstellen. Dr. E. L. Ehrlich geht ergänzend auf die bedauernde Beurteilung des Judentums ein in dem Referat von H. U. von Balthasar.

Professor Dr. Clemens Thoma:

Es handelt sich hier um das Ergebnis einer Akademie-Tagung über Jesus Christus, die 1976 in Freiburg i. Br. stattfand. Sechs angesehene Theologen stellen ihre ausgefeilten Referate zur Verfügung. Hans Urs von Balthasar schreibt über »Zugänge zu Jesus Christus« (9–25). Anton Vögtle liefert den exegetischen Beitrag: »Der verkündende und verkündigte Jesus »Christus.« (S. 27–91). Der Dogmatiker Helmut Riedlinger schreibt über »Jesus und die Zukunft« (S. 93–120). Darauf folgt der Dogmatiker Walter Kasper (»Neuansätze gegenwärtiger Christologie«: S. 121–150) und der Religionsphilosoph Bernhard Welte (»Jesus Christus und die Theologie«: S. 151–164). Den Abschluss besorgt Eugen Biser mit »Jesus – der Helfer und die Hilfe« (S. 165–200).

Allen Autoren geht es um historisch-kritische Forschung, um zeitgemäße Darbietung, um neue Vorschläge und um die Aufarbeitung neuester Problemstellungen. Nach wie vor ist der Übergang vom verkündenden vorösterlichen Jesus zum verkündigten nachösterlichen Christus ein Hauptproblem der modernen Theologie. Dieses Problem

lässt sich nicht neutestamentlich eingrenzen. Es durchzieht vielmehr die ganze Kirchengeschichte und beschäftigt die grossen Theologen ebenso wie den einfachen Gläubigen und den theologischen Anfänger. Immer wieder ist in diesem Buch von den diesbezüglichen Gegensatzpaaren »Christologie von oben – Christologie von unten« (z. B. S. 123) und »Aszendenz- und Deszendenz-Christologie« (S. 175) die Rede. Die K.-Rahner-Schule bietet hier die bemerkenswertesten Lösungsansätze (vgl. die »anthropologisch gewendete Christologie«: S. 127–132).

Das zweite Hauptproblem bezüglich Jesus Christus ist die Ermöglichung seiner Zeitgemässheit. Wie kann »das Ereignis Jesus« (Welte) in das heutige nachmetaphysische Zeitalter hinein weiter wirken? Eugen Biser stellt sich dieser »Frage der Anknüpfung« in origineller, von den Kirchenvätern inspirierter Weise (S. 186–200). Man könne nur dann eine human-personale Beziehung zum »Helfer« Jesus Christus finden, wenn man sich selbst verwirkliche und wenn einem die personale Grundstruktur des Gottesreiches aufleuchte. Jesus sei »das Reich in Person, die personale Realpräsenz des Reiches« (S. 193). Es komme für die theologische Verkündigung darauf an, das nur Sachliche im religiösen Fragen und Tun zu überschreiten und sich der Vergegenwärtigung Jesu, der die »Sache in Person« (S. 196) ist, zur Verfügung zu stellen.

Die historischen, spekulativen und praxisbezogenen Ansätze der Autoren dieses Buches sind beeindruckend. Nur eines fehlt fast ganz: ein durchdachter und durchforschter Bezug zum Judentum der Zeit Jesu. Zwar wissen alle Autoren, dass man »vom konkreten Menschsein Jesu Christi« auszugehen hat (S. 132: Kasper). Eugen Biser gesteht an einer Stelle, die Jesusdeutungen von Martin Buber hätten ihn angeregt (S. 166). Anton Vögtle, dessen Untersuchung wohl die wichtigste des ganzen Buches ist, behandelt die Situation und das Selbstbewusstsein Jesu kurz vor seiner Gefangennahme und seinem Tod. Dies schliesst besonders das Leidens- und Hingabeverständnis Jesu, den Sinn des letzten Abendmahles und die Beurteilung der heilsgeschichtlichen Lage des Judentums der Zeit Jesu ein. Aber kein Autor wagt sich zu intensiver Behandlung und Wertung der jüdischen Umgebung Jesu vor. Sie tippen die Probleme nur an, ohne sie in die theologischen Gedankengänge einzubeziehen. Dies ist auch deshalb misslich, weil dadurch die einzige schwerwiegende Fehlleistung dieses Buches – die Abwertung des Judentums durch Hans Urs von Balthasar – nicht angefochten wird. Man kann es gut begreifen, wenn jüdische Autoren von heiligem Zorn angesichts verschiedener Sätze von Hans Urs v. Balthasar gepackt werden (vgl. E. L. Ehrlich, s. u.). Die Balthasarsche Beurteilung des Judentums geht an der jüdischen Wirklichkeit vorbei und ist damit auch untheologisch. Leider gibt es wenige Judaisten, die sich theologisch engagieren. Wenn man aber gründlich fragen will, wer Jesus Christus war und ist, dann muss man auch Fachleute des Judentums beiziehen. Die christliche Theologie, besonders die Exegese und Fundamentaltheologie, muss sich noch gründlicher dem Judentum stellen, sonst hängen ihre Urteile teilweise in der Luft.

Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel: Theologische Judenfeindschaft?

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil, d. h. also seit mehr als 12 Jahren, ist die Beziehung zwischen Juden und Katholiken kontinuierlich besser geworden; man versucht sich zu verstehen, sich des Gemeinsamen zu freuen, und man lernt gegenseitig, das Trennende zu respektieren. Weite Teile der katholischen Bevölkerung, einschliesslich

der Theologen, sind diesen Weg der Überwindung von Vorurteilen gegangen, und die geistigen und menschlichen Beziehungen haben sich in den letzten Jahren in erfreulicher Weise entwickelt, in Deutschland und anderwärts¹. Das Kennenlernen hat beiden, Juden wie Katholiken, eine grosse geistige Bereicherung gebracht; nirgends haben sich Ansätze zu einem Synkretismus gezeigt: Man weiss um die Grenze, die es jeweils einzuhalten gilt. Dennoch hat man sich nicht mit dem Austausch von Freundlichkeiten begnügt, sondern die eigene Existenz dem Partner bezogen: im Glauben und im Sein².

Diese Wandlung in der gegenseitigen Beziehung seit dem Konzil scheint freilich einigen Theologen eher bedenklich zu sein. Einer von ihnen ist Hans Urs von Balthasar. Er gilt bei seinen Anhängern als ein Repräsentant einer tiefen katholischen Spiritualität. Wir jedoch meinen, wahre katholische Geistlichkeit vertrage sich schlechthin nicht mit Judenfeindschaft, ja nicht einmal mit einem Klischeedenken über die Juden.

Wir interessieren uns hier nicht für die Person Hans Urs von Balthasar; wir treiben mit ihm keine Tiefenpsychologie und analysieren auch nicht die derzeitige Situation in der katholischen Kirche; vielleicht wären bei derartigen Untersuchungen Motivationen für seine Haltung zu finden. Wir beschränken uns hier allein auf die kritische Würdigung eines Artikels aus seiner Feder, erschienen in dem Sammelband: »Wer ist Jesus Christus?« (Herder Verlag, Freiburg 1977). In diesem Buche findet sich nun Balthasars Artikel mit dem Titel: »Zugänge zu Jesus Christus«. Im Zusammenhang seiner Ausführungen kommt der Autor auch immer wieder auf das Judentum zu sprechen; wohlverstanden: Balthasar setzt sich nicht mit einzelnen Juden kritisch auseinander, sondern mit dem Judentum schlechthin. Judentum nach dem Kommen Jesu ist für ihn »Schale ohne Kern, unbrauchbar für die letzte Synthese« (S. 12). Diese Synthese besteht nach Meinung Balthasars in der Kirche Christi, »die eine ›Kirche aus Juden und Heiden‹ ist, im fleischgewordenen Wort und Sohn Gottes...«. Judentum wird hier gemeinsam mit »Heidentum« als Vorform des Christentums abgehandelt.

Wie sieht v. Balthasar nun das »heute überlebende Judentum«? Er erkennt einen kleinen, »immer noch gläubigen Rest... aus dem immer neu das liberale, schliesslich gänzlich säkularisierte Judentum hervorgeht, das der Träger der zentralen nachchristlichen Ideologie werden musste«. Das Judentum müsse nun ein »atheistischer Messianismus« sein, »immer mit dem Paradox, dass ein einzelnes irdisches ›Volk‹ das Heil der Gesamtheit bringt, sei es als ›Rasse‹ (›Blut und Boden‹ ist eine typische jüdische Parole, vom heutigen Staat Israel genuin gelebt und bestätigt), sei es als ›Partei‹, sofern diese als Vertreterin der Proletarier aller Länder der proleptischen Gegenwart des endzeitlichen messianischen Reiches der Freiheit verkörpert...« (S. 15).

Was bedeuten diese Wortkaskaden? Müsste man einen Lehrkurs über Antisemitismus geben, könnte man diesen Text wählen, um die verschiedenen Elemente der Judenfeindschaft aufzuzeigen. Im Klartext bedeuten nämlich diese Ausführungen das folgende:

1. Das Judentum ist Schöpfer und Träger des Kommunismus.
2. Das Judentum ist eine »Rasse«.

¹ Vgl. dazu u. a.: Henry Siegman: Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen; Charles Moeller: Aus einem Kommentar zum 10. Jahrestag von »Nostra aetate, Nr. 4«, in: FR XXVIII/1976, S. 3 ff.

² Vgl. u. a.: J. J. Petuchowski: Beten im Judentum, Stuttgart 1976 (s. in: FR a. a. O., S. 106 f. Anm. d. Red. d. FR).

3. »Blut und Boden« sind für den heutigen Staat Israel nicht nur »typisch-jüdische Parolen«, sondern Ausdrucksweisen jüdischer Existenz schlechthin, »genuin gelebt und bestätigt«.

Balthasar gelingt es also, nazistische Termini mit der alten pseudo-theologischen Verwerfungstheorie zu verbinden; freilich weist er etwaige Kritiker gleich von vornherein darauf hin, es meine ja nicht alle Juden, denn er habe ja ausdrücklich vom »gläubigen Rest« gesprochen, »der einst in seiner Hoffnung erhört werden wird«.

Natürlich bleibt ein Mann wie v. Balthasar nicht bei der banalen Judenfeindschaft, er wendet sie sofort wieder ins pseudo-theologische, indem er als Alternative zum Christentum nachchristliches Heidentum und nachchristliches Judentum so definiert: Das nachchristliche Heidentum produziere einen weltabgekehrten oder anarchistischen Atheismus, das Judentum »einen – durch die moderne Technik und Futurologie unterstützten – zielstrebig und wohlorganisierten Atheismus« (S. 16). Das nachchristliche Israel hätte nicht als »gläubig-hoffender Rest«, sondern vielmehr dort »eine gewisse theologische Genialität«, wo »es sein Hoffungsprinzip titanisch und dämonisch verkehrt, indem es dieses aus seiner eigenen Macht des Entwerfens irdischer Heilsideale anpreist«. Man beachte in diesem Zusammenhang die Reizworte »dämonisch und titanisch«. Ein Christ, der aus der Synthese Christi aussteigt, endet entweder beim Anarchismus oder Nihilismus (Heidentum) oder beim nachchristlichen Judentum »als technisch organisierter Zwang (bzw. Terror) zum irdischen ›Glück‹« (S. 16). Man beachte auch hier das Reizwort »Terror«.

Wieder schiebt v. Balthasar rasch eine Reservatio ein: Jesus will nicht, dass ein weiterbestehendes adventisches Judentum und Heidentum von den Christen verurteilt werde: »Gott allein steht das Gericht zu«. Gleichwohl bleibt das Judentum der »negative Beweis«, wenn man die Synthese Christi nicht will.

Wer diese Ausführungen über das Judentum als Jude liest, wird sich fragen, inwieweit er sich selbst, inwieweit er andere Juden in diesen Abstraktionen wiedererkennt.

Was v. Balthasar hier als »Judentum« ausgibt, als »liberales« oder »säkularisiertes«, mag die philosophische Lehre einzelner Menschen jüdischer Abstammung sein. Man wird hier vor allem an Ernst Bloch und sein Buch »Atheismus im Christentum« denken. Andere sind einen ähnlichen Weg gegangen, ohne dass sie das geringste mit dem Judentum zu tun haben, also Kolakowsky, Gardavsky oder Machovec. Hans U. von Balthasar unternimmt es also, alle von der biblischen Religion ausgehenden und die Christologie nicht in seinem Sinne und seiner Begrifflichkeit akzeptierenden Strömungen in der modernen Geistesgeschichte schlechthin mit dem Judentum zu identifizieren.

Auf die Idee, dass Juden in ihrem Judentum schon bei Gott sind, ist v. Balthasar nicht gekommen. Er mag etwas von christlicher Spiritualität verstehen, vom lebendigen Judentum hat er kaum eine Ahnung. Ich bin beinahe sicher, dass er noch niemals einen Blick in den Machsor von Jom Kippur getan hat, in das Gebetbuch für den Versöhnungstag, ein Buch, aus dem seit Jahrhunderten nicht nur ein »Rest«, sondern Millionen von Juden in aller Welt beten. Für Balthasar kann es offenbar eine mittlerlose Erkenntnis Gottes gar nicht geben, daher auch seine Verzeichnungen des Judentums und dessen bedenkenlose Identifizierung mit dem Marxismus, eine fatale Absurdität, weil dieser gerade nach der Überwindung und Auflösung des Judentums strebt.

In den letzten Minuten des Jom Kippur, dieses Fast- und

Einkehrtages des Judentums und der Juden, beten Millionen von Menschen: »Unser Vater, unser König! Tue uns um derer willen, die getötet wurden, um Deines heiligen Namens willen! Unser Vater, unser König, tue es um derer willen, die hingeschlachtet wurden um Deiner Einheit willen. Unser Vater, unser König! Tue es um derer willen, die ins Feuer und Wasser gingen, um Deinen Namen zu heiligen!... Unser Vater, unser König! Sei uns gnädig und erhöhe uns; denn wir haben kein Verdienst. Üb' an uns Gerechtigkeit und Liebe, und hilf uns!« Im ersten Teil des hier zitierten Gebets gedenken wir unserer Heiligen, die durch Judenhasser hingemordet wurden, weil sie an dem *einen* Gott festhielten und sich auf keinerlei Synthesen einliessen; im letzten Teil dieses Gebetes gibt sich der Jude der Gnade und der Liebe seines göttlichen Vaters anheim, ohne »Arrangement mit dem lieben Gott«.

Wie fluktuierend muss wohl ein theologisches Gebäude sein, wenn es einen Feind produzieren muss, um sich gegen ihn abzugrenzen und dieses Phänomen dann »Judentum« zu nennen. Judentum ist bei v. Balthasar abstrakte, lebensferne Chiffre. Es ist blosses Zeichen für den Unglauben an Christus. Uns erscheint es verantwortungslos zu sein, das lebendige heutige Judentum von Millionen von Menschen in dieser Weise zu diffamieren. Das derart verzeichnete Bild vom Judentum ist nichts anderes als nur ein Gerücht über das Judentum.

THEODOR SCHLATTER / KARL GUTBROD / REINHOLD KÜCKLICH (Hrsg.): Calwer Bibellexikon. Dritte durchgesehene und erweiterte Auflage d. 5. Bearbeitung von 1961. Stuttgart 1973. Calwer Verlag. 752 Seiten + XVI.

Das Calwer Bibellexikon gibt dem biblisch interessierten Leser in über 3000 Stichworten eine gute und verständliche Information über alle Begriffe geschichtlicher und bibeltheologischer Art.

Anhand von 64 instruktiven Zeichnungen und 14 Kartenskizzen im Text sowie 48 Bildtafeln mit 62 Fotos, 16 fünffarbigen geographischen Karten mit umfangreichen Ortsregistern gibt es Auskunft über die neusten archäologischen Funde sowie über die Geographie Palästinas. Es erklärt dem Benutzer Stichworte, die heute im Zeitalter der Massenmedien in aller Munde sind, z. B.: »Was ist Entmythologisierung? Werden die biblisch-historischen Berichte durch archäologische Funde bestätigt? Was ist Prophetie? Seit wann gibt es Propheten? Was weiss man wirklich von Jesus? Was wird über die Auferstehung bezeugt?«

Die Ausgabe beruht auf dem neuen Bibeltext in der Revision der Lutherbibel von 1956/64.

Bewusst knapp gehalten wurden auch die weiterführenden Literaturhinweise zu den einzelnen Artikeln. Fast nur in den Beiträgen über die einzelnen biblischen Bücher findet sich ein ausführlicher Hinweis auf weiterführende Literatur. Die Literatur blieb in dieser dritten und durchgesehenen Auflage von 1973 leider auf dem Stand von 1966 stehen. Eine Anpassung an den Stand von 1973 wäre wünschenswert gewesen. Über die sparsame Anwendung der Literaturhinweise mag man sich streiten. Ein Arbeitsbuch jedoch müsste damit grosszügiger umgehen. Dennoch bietet das Calwer Bibellexikon jedem, der die Bibel sowie ihre Umwelt besser kennenlernen will, eine gute und knappe Information. Es ist sicher ein Buch, das dazu verhilft, »die Aussagen der Bibel in ihrem geschichtlichen Werden in ihrer bleibenden Bedeutung recht zu verstehen«.

Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

HEINRICH SCHLIER: Der Römerbrief (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament: Bd. VI). Freiburg/Basel/Wien 1977. Herder Verlag. XX u. 455 Seiten.

Als ausgereifte Spätlesung eines ebenso bewegten wie konsequenten Exegetenlebens übergibt Heinrich Schlier¹ der theologischen Welt einen Römerbriefkommentar, der das zusammenfasst, was ganzen Hörergenerationen in den Vorlesungen dieses Altmeisters der Auslegung über Paulus und seine Theologie ringend und entdeckend dargelegt worden war. Fasziniert von Schliers synthetischer Kraft, konkrete Einzelauslegungen im Kontext eines weiten alttestamentlich – jüdischen – paulinischen Horizontes zu durchleuchten und so immer wieder den ganzen Paulus zum Sprechen zu bringen, folgt man gespannt der Einzelexegese mit ihrem nüchternen und doch tiefgehenden Blick fürs Detail und beendet die Lektüre dieses grossen Kommentars in der Überzeugung, eines der epochalen Werke exegetischen Schaffens dieses Jahrhunderts vor sich zu haben.

In formaler Hinsicht unterscheidet sich Schliers Kommentar spürbar von allen anderen bisher erschienenen Bänden dieser Herder-Reihe. Das hängt mit der herausgeberischen Vorgeschichte des Buches zusammen, geht aber letztlich auf den erklärten Willen des Verfassers zurück. Bereits im Vorwort kündigt er an, »von der unübersehbaren Literatur zum Röm nur eine Auswahl zu bringen« und führt daher in der Literaturliste nur etwa 50 Kommentare seit Thomas v. Aquin auf, während sich andere Kommentare um vollständige Aufzählung aller Auslegungen seit der Patristik bemühten. Auch in der Sekundärliteratur wählt Schlier streng aus, nicht ohne einige wirklich bedeutende Arbeiten unberücksichtigt zu lassen. Aber diese gewollte Selbstbeschränkung im Nennen von Literatur erweist sich nun nicht unbedingt als Nachteil, denn einmal gewinnt Schlier durch den Verzicht auf die Repetition massiger Literatur viel Raum für seine eigene Auslegung, die wir ja erfahren wollen, und andererseits gelingt es ihm damit, den Kommentar mit 475 Seiten in praktikablem Umfang und auf bezahlbarem Preisniveau zu halten. Auch bietet der Band keinerlei Register griechischer oder hebräischer Wörter, theologischer Begriffe oder zitierter Autoren am Schluss. Dieses Fehlen aller Register kann vielleicht in einer Neuauflage behoben werden. Niemand zweifelt daran, dass Schlier ohne Schwierigkeiten auch einen dreibändigen Römerbriefkommentar mit allem Drum und Dran hätte planen und – entgegen ähnlichen Vorhaben in dieser Sparte – auch zu Ende führen können. Schliers hat Mut zur Knappheit, auch im formalen Apparat, ist aus verlagswirtschaftlichen Gründen zu rechtfertigen und im Grunde zu begrüssen. Denn eigentlich wird Schliers Deutung des Röm gewünscht, nicht die Wiederholung von Informationen zum Röm, die man auch sonst woher beschaffen kann.

Damit hängt neben der Literaturbeschränkung ein zweiter Punkt zusammen, nämlich »das darzulegen, was *ich* aus diesem Brief gehört habe. Das mag subjektiv erscheinen. In Wahrheit ist diese »Subjektivität« nur die einer jeden Begegnung« (Vorwort). Der Verfasser untertreibt hier aus demütiger Vorsicht, denn im Verlauf des Kommentars überrascht Schlier mit einer intensiven und breiten Auseinandersetzung mit zahlreichen Auffassungen und fachlichen Kontroversen. Schlier informiert umfas-

send über den kritischen Problemstand exegetischer Diskussion in Einzelfragen zum Röm und zur paulinischen Theologie. Von daher kann Schliers Kommentar wahrlich nicht der abträglichen Subjektivität bezichtigt werden, selbst wenn sich mancher Autor, der zum Röm Wichtiges gesagt zu haben meint, in Schliers Anmerkungen vermisst.

Bei der Prüfung der Inhaltsangabe S. IX zeigt sich, dass Schlier einer traditionellen Gliederung des Röm verpflichtet ist und zu keinerlei neuen oder sogar umwerfenden Strukturbeobachtungen gelangt. Auffallenderweise bringt er nur einen Exkurs, den über Adam bei Paulus S. 179–189. Dieses Fehlen von Exkursen im Inhaltsverzeichnis ist aber in erster Linie eine redaktionelle Massnahme, denn beim Studium des Kommentars zeigt sich rasch, dass Schlier in Wirklichkeit sehr viele Exkurse zu Einzelthemen, Begriffsuntersuchungen und schwierigen Satzaussagen in sein Werk eingebaut hat, ohne sie eigens zu kennzeichnen. Was etwa S. 387 ff. zum paulinischen Nomos-Begriff oder S. 328 ff. zum Thema Israel bei Paulus ausgeführt wird, hat echten Exkurswert.

Die stärkste Unterlassung und Kürzung zeigt sich in der äusserst spärlichen Behandlung der Einleitungsfragen zum Röm. Auf 16 Seiten wird zu wichtigen Fragen klar Stellung bezogen, während viele Detailprobleme von Schlier übergangen werden. Er behandelt folgende vier Fragenbereiche: 1 Die historische Situation der Entstehung des Röm: Er wurde in Korinth geschrieben (Apg 20, 2 f.), zu Beginn 57 oder 58 kurz vor dem Aufbruch in die Spanienmission, adressiert an Judenchristen Roms, mehr noch an die dortigen Heidenchristen. 2 Der Charakter des Schreibens: Ein echter Brief, ein »Evangeliumsbrief«, der ein einführendes und vorbereitendes Evangelium für die Romchristen darzulegen versucht, weil Paulus ihnen bisher unbekannt blieb. 3 Zum Umfang des Briefes wird festgestellt, dass 16, 1–23 paulinisch ist und auch ursprünglich zum Röm gehört, dass die Doxologie 16, 25–27 aber nicht ursprünglich zum Brief gehört. 4 Der Gedankengang des Briefs wird dargestellt: Das Generalthema des Briefs ist das Evangelium von der den Glaubenden rettenden Macht Gottes, die Gottesgerechtigkeit, die im »Jetzt« (3, 21) in der Inkarnation und in der Auferstehung und im Sühneopfer Jesu Christi in der Welt eingebrochen ist. Die soteriologische Konsequenz hieraus lautet, dass die Menschheit aus Juden wie Heiden allein aus Gnade, sola fide et gratia, gerecht gemacht wird. Daher werden in 5, 1–8.39 die Folgen der Gerechtmachung durch Gott dargelegt. Die Sündenmacht, die Nomos-Macht, die Todesmacht sind in Christus Jesus zunichte gemacht und werden durch die Taufe für den einzelnen Glaubenden unwirksam, insofern sie durch die eschatologische Hoffnung auf die Auferstehungs-Zoe überholt werden.

Seite 17 beginnt dann der eigentliche Textkommentar. Schlier arbeitet mit einer exakten philologischen, historisch-kritischen und teilweise auch religionsgeschichtlichen Methode. Er bleibt auch offen für form- und redaktionsgeschichtliche Überlegungen, wo sie ihm rentabel erscheinen. Er praktiziert grammatikalisch-syntaktische Analysen mit geübter Hand und exegetisiert vor allem mit Bedacht zahlreiche für den Gedankenduktus entscheidende Partikel. Interessant sind auch die hier und da eingestreuten methodologischen Reflexionen, etwa S. 107 Anm. 8 zur traditions geschichtlichen Fragestellung und der Manie, überall »Formeln« entdecken zu wollen, oder S. 276 Anm. 1 zu manchen nicht nur Schlier

¹ Heinrich Schlier, geb. 31. 3. 1900 in Neuburg/Donau, Prom. 1925 Marburg, Habil. 1928 Jena, Dozent Marburg 1930, Wuppertal-Elberfeld 1935, Professor 1945 Bonn.

schwer zugänglichen Theorien von G. Schille, S. 140 zur Bedeutung textkritischer Hypothesen. An diesen kleinen Methodenreflexionen zeigt sich nicht nur des Autors kritisches Bewusstsein, sondern auch sein vornehmer Humor im Umgang mit kollegialen Extravaganzen, vgl. etwa S. 385 Anm. 63 gegen Käsemann über Röm 12: »Mir scheint, dass hier der Text unter einen Gesichtspunkt gerückt wird, der keineswegs der Intention des Apostels entspricht. Es ist nirgends eine antikultische und antiamtliche Tendenz sichtbar. Und endlich liegt darauf, dass sich das geforderte Opfer im »Alltag der Welt« abspielt, keinerlei Betonung. Natürlich spielt sich alles dort ab. (Wo denn sonst?) Aber es empfängt von der Distanz vom Weltschema her seine Qualität.« Überhaupt ist der ganze Kommentar vom lebendigen sprachlichen Stil des direkten Vortrags in Vorlesungen gekennzeichnet, so dass er sich flüssig, ja spannend liest und die reichlich belegende Dokumentation nicht als Ballast empfunden wird.

Schlier macht mit dem so viel beschworenen Judesein des Gamalielschülers Paulus auch methodisch ernst, indem er die zentralen Begriffe seiner Theologie und die Hauptkonzepte seiner Soteriologie primär aus dem alttestamentlich-jüdischen Hintergrund erarbeitet und die Sprache und Theologie des zeitgenössischen Judentums reich heranzieht. Laufend werden Begriffe des hebräischen AT in ihrer semantischen Relation zur paulinischen Koine aufgezeigt, so dass diese Reduktion auf die semitischen Äquivalente die paulinische Semantik nicht unwesentlich erhellt, vgl. S. 18, 21, 26, 31, 32, 93, 215, 259, 263, 285, 309, 323, 332, 414. Die Quellenbelege aus Mischna und Talmud werden, über Billerbeck stark hinausgehend, ausgebreitet und die Qumranparallelen durchgängig eingearbeitet. Die Verwurzelung paulinischer Theologie im AT kommt in Schliers Kommentar wieder klar zum Durchbruch, nachdem Paulus in diesem Jahrhundert vielfach religionsgeschichtlich als gnostisch-hellenistisch überformt interpretiert worden war.

Dieser Standpunkt Schliers äussert sich etwa, um ein Beispiel zu nennen, bei der Einschätzung der christologischen Formel von Röm 1, 3, wo er die Auffassung von Bultmann und anderer ablehnt, dass in dieser Formel aus dem Umkreis anfänglich judenchristlich-hellenistischer Theologie der irdische Jesus als messianischer Nachkomme Davids und seine Auferstehung als Adoption und Inthronisation zum Sohn Gottes im Sinn messianischer Königsinvestitur verstanden wird. Schlier hingegen: »Das sind nur Vermutungen, die zudem zur Erklärung des Präskriptes nicht viel beitragen. Die Paulus vorliegende Formel, die vielleicht in den Bereich eines hellenistischen Judentums verweist, hat sich jedenfalls von einer adoptianischen Tendenz entfernt und kennt den absoluten Gegensatz des Jesus Christus kata sarka und, kraft seiner Auferstehung von den Toten, den Jesus Christus im Geist der Glorie« (S. 27). Zur ekklesiologischen Relevanz der Formel »gerufene Heilige« kann jetzt auch J. Hainz, *Ekklesia*, München 1972 herangezogen werden (S. 31). Zur Wertung der Formel im Proömium »aus Glauben zu Glauben« (S. 45) bieten W. Schenk, *Die Gerechtigkeit Gottes und der Glaube Christi. Versuch einer Verhältnisbestimmung paulinischer Strukturen*, ThLZ 97 (1972) 161–174 und D. Lührmann, *Glaube im frühen Christentum*, Gütersloh 1976, Lesenswertes. Die Kommentierung des eigentlichen Hauptcorpus des Briefes beginnt dann S. 47: 1, 18–15, 13. Als exemplarischer Testfall soll Schliers Position in der Darstellung der paulinischen Israelfrage ausführlicher gewürdigt werden.

Anknüpfend an Röm 3, 1–4 kommentiert die Auslegung die Prärogative Israels folgendermassen: »Darin besteht also der Vorrang der Juden, dass sie die Gottessprüche zu treuen Händen überkommen haben. Es ist ein ungeheurer und einzigartiger Vorzug. Aber er ist keine Garantie. Die »logia tou theou« müssen gehört, bewahrt und getan werden« (S. 91). Nach Röm 9, 5 ist nur ein »Rest« der Juden Gott treu geblieben: »Gegenüber der eschatologischen Rettung von ganz Israel sind die jetzigen untreu Gewordenen nur »einige« (91). In Röm 9–11 sieht Schlier dann den »Sonderfall des Volkes Gottes Israel« behandelt (S. 282 ff.). »Der Jude hat ein privilegiertes Verhältnis zu Gott, weil Gott ihn erwählt hat« (282). »Das ist die Mitte des Rätsels Israels, dass es die in Jesus Christus erschienene und im Glauben zugängliche Gerechtigkeit Gottes, die schon von der Tora und den Propheten bezeugt war, abgewiesen hat. Das erwählte Israel, das die »idia dikaiosyne«, die Selbst-Gerechtigkeit in einem fundamentalen Sinn, nicht aufgeben und sich der Gerechtigkeit Gottes nicht übergeben wollte, hat sich aber damit gegen Gottes Einlösung seiner Zusage entschieden« (283).

Beim Ringen um die Charakteristik des paulinischen Nomos-Begriffs tut sich auch Schlier nicht leicht. Warum musste der torafromme Jude am Stein des Anstosses Christus Jesus scheitern und straucheln? Schlier greift, wie selten sonst in seinem Kommentar, zum begrifflichen Instrumentarium bultmannianischer Existenzanalyse, um den Nomos-Juden in seinem Wesenskern zu entlarven und bezichtigt ihn der »Selbst-Gerechtigkeit in einem fundamentalen Sinn« (283, vgl. auch 387). Wird damit Paulus richtig interpretiert, wird damit dem torafrommen Juden ein gerechtes Urteil? Das paulinische Credo zum »Sohn Gottes« Jesus Christus ist exklusiv als Folge der Erscheinung des Auferstandenen vor Damaskus möglich geworden. Die meisten Juden hatten und haben aber kein christologisches Damaskuserlebnis und können daher keineswegs einsehen, wie sie sich der Selbst-Gerechtigkeit schuldig machen sollen, wenn sie streng monotheistisch an Jahwe und seine Tora glauben. Der christologische Sprung von der Jahwe-logie zur Sohn-Gottes-Jesulogie ist wohl ohne eschatologisches Eingreifen Gottes unpaulinischen frommen Juden nicht zuzumuten. Daher vertritt auch Schlier eine konsequent eschatologische Deutung von Röm 9–11, indem er einmal entsprechend Röm 9, 6b das empirische Volk Israel als sozial-politisches Gebilde von dem heilsgeschichtlichen Volk Gottes Israel unterscheidet (S. 290 ff.) und indem er dennoch festhält, dass alle und jeder Jude auf Rettung im eschatologischen Endakt Gottes hoffen darf. »Dass die Juden noch nicht untergegangen sind, dass die Synagoge noch heute besteht, das ist ein Zeichen der eschatologischen Langmut Gottes, die immer noch auf die Bekehrung des falschen Israel wartet. Keine Macht der Welt wird das Judentum ausrotten können, ja nicht einmal die Juden selber werden sich ausrotten können, solange Gottes Langmut die Gefässe des Zorns noch erträgt« (S. 301). Schlier muss natürlich das paulinische Vokabular »Herzensverhärtung«, »straucheln« und – dem Sinn nach – »falsches Israel« auf das Judentum anwenden, findet aber in seinem weiteren Kommentar dann so ermutigende Worte brüderlicher Zuneigung zu den nur an Jahwe Glaubenden, dass jede missionseifrige Judenapologetik christlicher Theologie und Exegese hinfällig wird, weil das ganze Mysterium Israels der endzeitlichen Gnadentat Gottes anheimgestellt wird. Schlier misstraut in der Israelfrage dem Überzeugungswert theo-

logischer Argumentation, als ob man den Juden durch logische Deduktion die Insuffizienz des Jahweglaubens und die Notwendigkeit der Konversion zur Christologie zeigen könne, er bleibt vielmehr respektvoll vor der Mauer des Mysteriums Israels stehen und schliesst ab: »Aber all das macht das Rätsel eines sich Gott versagenden Israels nicht geringer« (283).

Bei allen anderen Vorzügen dieses hervorragenden Kommentars darf hier das eine betont werden, dass er ausgewogene und offener Impulse zum jüdisch-christlichen Dialog in Fülle enthält und dass dieser Kommentar ein neues Gespräch über den »Juden Paulus« und dessen einzigartige Fähigkeit, Jesus von Nazaret als den Christos Jahwes zu akzeptieren, mit jüdischen Theologen in Gang setzen wird. Dafür haben wir Heinrich Schlier zu danken. Paul-Gerd Müller, Kerkrade

DIETER SCHOENEICH (Hrsg.): Altes Testament heute gesagt. Jüdische und christliche Predigten der Gegenwart. Gütersloh 1977. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 142 Seiten.

Dieser Predigtband wurde von Juden und Christen gemeinsam erarbeitet.

Die Idee zu diesem Predigtband – er enthält 24 jüdische und christliche Predigten –, so schreibt der Herausgeber, entstand vor 10 Jahren, als Rabbiner Dow Marmur den Herausgeber mit einer Jugendgruppe als Gäste jüdischer Familien der South-West Essex Reform-Synagoge nach London einlud. Seither gab es viele Kontakte sowie Tagungen mit Rabbinern aus mehreren europäischen Ländern und Pastoren.

Der Predigtband »dokumentiert etwas von dem Weg, den wir gegangen sind. Die Autoren der hier gesammelten Predigten haben an der Entstehung und der Verwirklichung eines Klimas neuer Offenheit füreinander in besonderer Weise Anteil gehabt« (S. 57).

Im zweiten Vorwort legt Albert Friedlander die Unterschiede zwischen jüdischer und christlicher Predigt dar. »Der christliche Leser muss sich mit einiger Geduld in eine Atmosphäre hineinfühlen, die mehr der Lehrstätte und der Schule gleicht, als er es von der Predigt gewohnt ist, und für den jüdischen Leser gilt es zu beachten, dass sich nicht jeder Satz und jede Idee der christlichen Predigt auf Beweise und Argumente stützen muss.«

Albert Friedlander hat der Predigt den Text Jes 58, 5–12 zugrunde gelegt, der zur Gerechtigkeit und tätigen Nächstenliebe aufruft. Wie können wir diesem Gebot folgen? Die Antwort, so Albert Friedlander, kommt von den Rabbinern alter Zeit: »Sage nicht, dass es zu schwer ist, sonst tust du nichts! Fange mit der Arbeit an. Du wirst die Arbeit nie zu Ende bringen, aber du darfst dich nie entziehen, weil du dir einer Schwäche bewusst bist« (S. 15).

Harry Jacoby und Ingrid Homan stellen die Abrahams-geschichte (1. Mose 15, 6) unter das Leitmotiv »Vertrauen haben auf die Zusage Gottes«.

Dow Marmur und Dieter Schoeneich sprechen anhand von 3. Mose 19, 18 (Mt 22, 34–40) über das Liebesgebot. Im christlichen Bereich wurde der jüdische Ursprung dieses Gebots oft übersehen. So pflegte man meist das Judentum als die strenge Gesetzesreligion darzustellen, in der kein Raum für die Liebe zu Gott oder dem Nächsten vorhanden ist.

»Frei sein« (3. Mose 25, 9–11). Diesem biblischen Grundthema stellen sich Nathan Peter Levinson und F.-W. Marquardt. Freiheit bedeutet Verantwortung. »Nicht die Freiheit für mich allein ist es, der ich mich verpflichtet habe, sondern die Freiheit für alle Menschen... Terroristen

»befreien« ihre Anhänger, indem sie andere völlig Unbeteiligte zu Geiseln machen. Die Freiheit anderer wird der eigenen Freiheit geopfert. Freiheit geht aber den Exodus von der Eigenliebe zur Nächstenliebe. Freiheit im letzten Sinn ist aber erst jene, die wir Erlösung nennen, die universale Freiheit, die das Königreich Gottes meint und auf die Juden und Christen hoffen« (S. 44).

»Sich bewähren« (5. Mose 4, 5 und 6, 5–7) ist eine Grundform des Glaubens (Roland Gradwohl und Hans-Jürgen Brandt). Der Glaube wird stets an die nachfolgende Generation überliefert. Dies bedeutet aber nicht nur eine Überlieferung der Tradition, sondern des lebendigen Glaubens. Das will 5. Mose 6, 20–25 besagen. Diesen Text nehmen Jakob J. Kokotek und Dieter Scharf zur Grundlage ihrer Überlegungen.

Mit menschlichen Grundfragen, wie »Zeit« (Ps 31, 16, Louis Jacobs und Tim Schramm), »Leben und Sterben« (Ps 139, 1–12, Uri Thelma und Claus Jürgensen) wird der Band weitergeführt.

Anhand der Friedensvision von Jes 11, 1–10 meditieren Henry Brandt und Martin Stöhr über »Schalom«. Schalom ist weder Pazifismus noch einfach Abwesenheit von Streit und Krieg. Es ist treffend als Harmonie der Gegensätze bezeichnet worden. Im menschlichen Miteinander bedeutet das die positive Zusammenarbeit von Menschen verschiedener Ansichten, Charaktere und Temperamente.

»Wo sind wir zu Hause?« (Jer 29, 4–8) von Pnina Navé-Levinson und Gerhard Bauer beleuchtet das Wirken des Propheten Jeremia und versucht es in unsere Situation umzusetzen.

Die Predigten über 1. Mose 1, 26–31 (»Anfangen«) von Jonathan Magonet und Jörg Sontag sowie über Hesekiel 18, 30–32 (»Was war – was ist?«) von Ignaz Maybaum und Helmut Gollwitzer beschliessen diesen Predigtband. Dieser anregende Predigtband zeigt, »dass uns nicht steriles »Interesse« aneinander, nicht nur Neugier und das Bedürfnis nach Information übereinander zusammengeführt hat, sondern der Wunsch, den anderen zu verstehen und ihm im Gespräch mit demselben Gott näherzukommen. Für Juden und Christen ein unbekanntes Land, aus dem erste Kundschafter berichten, dass es ein gesegnetes Land ist« (S. 8).

Der Band ist für jeden Prediger eine gute Anregung, sich für einen alttestamentlichen Text als Predigtgrundlage zu entschliessen.

Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

NORBERT SCHOLL: Gott begegnet im Aufbruch. Ein Grundmotiv biblischer Gotteserfahrung. Düsseldorf 1977. Patmos Verlag. 143 Seiten.

Gott bricht auf zum Menschen und ruft ihn, zu ihm aufzubrechen. Scholl versucht, dieser im Alten und Neuen Testament erfahrenen Wirklichkeit ihre ursprüngliche Leuchtkraft zu geben. Als Einstieg dient die Deutung und Entfaltung des an Abraham ergehenden »Befehls zum Aufbruch«. Dasselbe Motiv des Aufbruchs ist nach dem Vf auch dem Namen Jahwe eingestiftet, so dass dieser dem Mose offenbarte Name »ein permanenter Appell zum Aufbruch« (20 f.) ist. Nach den Gotteserfahrungen, in die Abraham und Mose initiiert wurden, fragt Scholl nach Situationen, in denen sich derselbe Glaube an den je neu sich gewährenden und sich erweisenden Gott bewährt. So wird der Jakobskampf als ein Gleichnis gedeutet »für das ständige Ringen Israels mit seinem Gott, für das mühevollen und beschwerlichen Unterwegssein und das Suchen nach ihm« (39). Eine weitere Aufbruchssituation wird mit dem langen und beschwerlichen Weg des Elija illustriert. Jeremia, der Gott anklagt: »Wie ein Trugbad wardst du mir« (Jer 15, 18), begegnet Gott

»in der Aufgebrochenheit der Existenz bis zum Nicht-mehr-Zurechtkommen« (47). – Die Gotteserfahrung des AT ist nach Scholl besonders darin gekennzeichnet, dass Gott sich als ein Gott *vor* den Menschen erweist. »Er wird tätig *bevor* Menschen etwas unternehmen (Ex 3). Er geht ihnen auch im Aufbruch *voran* (Ex 13. 21). Er erweist sich als »Gott-vor-uns« (48).

Unter der Überschrift »Gott mit uns« spricht Scholl in einem 2. Abschnitt über Jesus, der als gläubiger Jude den Glauben seiner Väter teilt. Die Ausführung steht auf dem Niveau einer zeitgemässen Christologie und verfolgt vor allem das Motiv des Aufbruchs in der Botschaft und im Handeln Jesu. »Umkehr als Aufbruch« meint die von Jesus geforderte totale und ganzheitliche Neuorientierung, das »totale Sich-Einlassen auf die Wirklichkeit des in der Person und Sache Jesu angebrochenen Gottesreiches« (56). Jesu Ruf zur »Nachfolge« ist radikaler als der Aufbruchsbefehl an Abraham. Es wird ein »Mehr an Dreingabe« verlangt, aber auch »ein Mehr an Erfüllung und Segen« verheissen (60). Nach einer Besinnung auf den (bzw. die) Jesus gegebenen Namen fragt Scholl nach dem »tragenden Grund« der Freiheit Jesu und sieht ihn darin, »dass Jesus sich ohne Einschränkung in das Jahwe-Sein und -Erweisen Gottes mithineinnehmen lässt« (73), d. h. in das befreiende Handeln Gottes, in seine radikale Hinwendung zum Menschen. So ist Jesus Gottes Ebenbild, »der Mensch par excellence« (73), der Gott-Mensch. Für den Weg Jesu war nicht der Tod die Grenze, sondern Gott, der jenseits des Todes wohnt. »Jesus hat diesen Aufbruch in letzter Konsequenz durchgehalten wie keiner zuvor. Und darum hat sich Gott an ihm erwiesen wie an keinem zuvor« (79). – Bemerkenswert mag der kurz angedeutete christologische Ansatz sein: Wenn das »Sein für andere«, »für Mensch und Welt« auch das Kennzeichen des alttestamentlichen Gottes sei, dann dürfte Jesus zu Recht »das Ebenbild des unsichtbaren Gottes« (Kol 1,15) genannt werden. Auch wenn damit zunächst nur eine Aussage über die Handlungsähnlichkeit oder -identität gemacht sei, so erscheine nach dem scholastischen Axiom »agere sequitur esse« »auch der Schluss auf die Wesensidentität damit nicht ausgeschlossen und absurd« (80).

Der 3. Abschnitt »Gott in uns« dient weiteren Aussagen heilsgeschichtlicher Erfahrung, dass und wie Gott im Aufbruch begegnet. In drei Kapiteln (1. Treibkraft neuen Lebens. 2. Der, der weiterführt. 3. Verborgene Gegenwart) ist vom Atem-in-uns, vom Wirken des Hl. Geistes die Rede.

Aufbruch zielt auf Zukunft, auf »Gott als Zukunft« (4. Abschnitt). Die »pilgernde Kirche« (2. Vat. Konzil) hat im »Bekenntnis zur Vorläufigkeit« unterwegs zu bleiben. Scholl weist ausführlich auf die Versuchung hin, Gott dadurch aus dem Wege zu gehen, dass man ihn erhöht (»Erhöhung als Entfremdung«).

Der Abschluss des Buches (»Gott alles in allem«) reflektiert die gesamtbiblische Gotteserfahrung: den Gott-vor-uns, Gott-mit-uns, Gott-in-uns. Die Kapitel »Einheit in Vielfalt« und »Dreifaltige Einheit« künden vom Geheimnis der im Aufbruch begegnenden Gottes-»Wirklichkeit« und lassen diese so noch anziehender werden.

Mit Recht verweist der Autor auf die Gefahren der Stagnation (Ruhe) und der Formalisierung des Kultes. Gerade dies könnte aber anregen, auch einmal der positiven biblischen Sicht der Ruhe und des Kultes nachzugehen. Für ein ganzheitliches Denken mag sich dabei der Gedanke der »coincidentia oppositorum« in der Gottesherrschaft nahelegen. Aufbruch und Ruhe: zwei Seiten einer Medaille.

Ludwig Hauser, Mödling

HANS WALTER SCHÜTTE / FRIEDRICH WINTER (Hrsg.): Theologie und Wirklichkeit. Festschrift für Wolfgang Trillhaas zum 70. Geburtstag. Göttingen 1974. 240 Seiten.

Sowohl für die christliche Neuinterpretation der Heilsfrage und -antwort des Menschen als auch für die fundamentaltheologische Frage der Konstitution von christlicher Theologie überhaupt hat das Alte Testament eine hervorragende Rolle gespielt. Man kann geradezu von einer »Wiedergewinnung des Alten Testaments« (D. Wiederkehr) für die christliche Theologie sprechen. Besonders in den verschiedenen Bemühungen um eine den neuzeitlichen Fragenhorizont ernst nehmende und für den heutigen Menschen relevante Reformulierung der christlichen Soteriologie haben die umfassenden alttestamentlichen Ganzheitsvorstellungen des menschlichen Heils den Blickwinkel und den Horizont christlich verstandenen Heils geweitet. Es sei nur unter vielen anderen Motiven an das aus dem Alten Testament gewonnene und in den gegenwärtigen soteriologischen Bemühungen im Vordergrund stehende Stichwort des Exodus aus hamartiologisch verschlossener Vergangenheit in die offene Zukunft des alttestamentlichen Bundesgottes erinnert. Von dieser materialen Neuentdeckung angestossen, hat sich das die Ganzheit der menschlichen Wirklichkeit ernst nehmende und den Horizont weitende Alte Testament auch auf die Frage nach dem neuzeitlichen Selbstverständnis christlicher Theologie ausgewirkt.

Das Formalprinzip »Zukunft«, das Materialprinzip »Hoffnung« und »Verheissung«, der Prozess tätiger christlicher Praxis und die Wiedergewinnung der Geschichte als umfassendsten Horizont der Theologie verweisen auf die Relevanz des alttestamentlichen Wirklichkeitsverständnisses. Dieses zeichnet sich gerade dadurch aus, dass Glaube und Erkennen, Glaube und Vernunft, Glaube und Erfahrung eine fundamentale dynamische Einheit darstellen. Jede Theologie, die sich um die Ganzheit des Menschen bemüht und für die Erfahrungswirklichkeit überhaupt relevant werden will, verrät damit bereits ihre aus dem Alten Testament genährte Blickrichtung. Noch vor jedem explizit materialen Dialog mit dem jüdischen Glauben stellt der umfassende Wirklichkeitsbezug christlicher Theologie eine zwar noch unthematische, implizite, aber nichtsdestoweniger wichtige und zentrale Begegnung mit der jüdischen Glaubenswelt dar. Von einer impliziten Begegnung mit der jüdischen Lebens- und Glaubenswelt ist das gesamte theologische Werk des emeritierten evangelischen Göttinger Systematikers Wolfgang Trillhaas getragen. Das zeigen nicht nur seine Publikationen, zuletzt vor allem seine soeben erschienenen autobiographischen Aufzeichnungen »Aufgehobene Vergangenheit« (Göttingen 1976), sondern davon legen auch, gleichsam in der Perspektive der befruchtenden Anregungen, die ihm von seinen ehemaligen Schülern, seinen Freunden und Kollegen gewidmeten Festschriften zum 65. und 70. Geburtstag Zeugnis ab. Bereits im Vorwort machen die Herausgeber darauf aufmerksam, das Thema »Theologie und Wirklichkeit« sei ein »übergreifendes Motiv der theologischen Wissenschaft – auch über ihre verschiedenen Positionen hinaus« und – wie sich gezeigt hat – auch über die verschiedenen Religionen hinaus. Theologie ist im Sinne von Trillhaas stets von der Absicht getragen, Wirklichkeit überhaupt zu erschliessen. Das ist das bestimmende und tragende Motiv in der wissenschaftlichen Arbeit des mit dieser Festschrift Geehrten. Es bezeichnet den »Grund-sachverhalt, der in Dogmatik und Praktischer Theologie,

in Ethik und Religionsphilosophie zur Entfaltung kommt« (5).

Im Fachbereich beschäftigt sich *Carsten Colpe* mit der »Logik« »religionsgeschichtlicher und historisch-theologischer Erkenntnis« (9–30), wobei das Problem von Identität und Differenz zwischen Religionsgeschichte und historischer Theologie im Mittelpunkt steht. Ebenfalls unter religionsphilosophischem Gesichtspunkt und deshalb für den jüdisch-christlichen Dialog wichtig, eignet sich doch das Stichwort Religion in besonderer Weise für die Artikulation des Unbedingten in verschiedenen Glaubenswelten, erarbeitet *Gernot Wiessner* »Prolegomena zu einer Religionsphänomenologie als einer systematischen Religionswissenschaft« (192–208).

Aus derjenigen theologischen Disziplin, die von sich aus am stärksten den Kontakt mit der Wirklichkeit insgesamt provoziert, nämlich der systematisch-dogmatischen, sind die Beiträge von *Hans Martin Müller*, »Vom Umgang mit dem theologischen Pluralismus« (91–104), von *Hans-Walter Schütte*, »Einige Bemerkungen zur Mitteilung und Mitteilbarkeit von Religion« (167–175) und von *Trutz Rendtorff*, »Wirklichkeitswissenschaft im Streit. Über die Bedeutung der Sozialwissenschaften für die Theologie« (105–122) hervorzuheben.

Auch dort, wo Theologie sich mit vielleicht entlegenen Gegenständen ihrer Tradition beschäftigt, ist sie doch stets von der Absicht bestimmt, Wirklichkeit zu eröffnen. Der Beitrag von *Herbert Donner*, »Prophetie und Propheten in Spinozas Theologisch-politischem Traktat« (31–50) konfrontiert das Prophetenverständnis Spinozas mit den heutigen Erkenntnissen und untersucht die Frage, wieweit Spinoza noch einer vorkritischen Tradition verpflichtet ist. Spinozas Prophetenbegriff wird dahin charakterisiert, dass er auf der »Schwelle zweier Zeitalter« (41) liegt. Spinozas Leistung liegt vor allem darin, dass sich seine Kritik im Grunde gegen den »wesentlichen Inhalt der vorkritischen Anschauungen über die Hl. Schrift im ganzen« (49) richtet. Ebenfalls aus dem Gebiet der Biblischen Theologie stammt der Beitrag von *Rudolf Smend*, der die Biblische Theologie von Heinrich Ewald auf Bedeutung und Grenze einer heutigen Biblischen Theologie hin untersucht (176–191).

Diese recht summarischen Hinweise, die zudem nur eine Auswahl darstellen, wollen nicht mehr, als auf das für Wolfgang Trillhaas zentrale Problem von »Theologie und Wirklichkeit« in den Konstellationen der verschiedenen theologischen Disziplinen aufmerksam zu machen. Denn diese Problematik führt von selbst zu dem Judentum und Christentum gemeinsamen Quellgebiet, zum realistischen umfassend-ganzheitlichen Wirklichkeitsverständnis des Alten Testaments. Christliche Theologie möchte deshalb nicht nur in material-thematischer Hinsicht mit dem Judentum in einen Dialog eintreten, sondern auch in der Frage nach dem formalen Vollzug von Theologie liegt ein Anknüpfungspunkt für das Gespräch zwischen Judentum und Christentum. Man könnte ihn die Ökumene der Problemstellungen unter den Konstellationen der Gegenwart nennen.

Unter den Bedingungen der Neuzeit gestaltet sich das Problemverhältnis von Theologie und Wirklichkeit – nicht zuletzt durch jüdisch-christliche Impulse selbst angestoßen – als Verhältnis zwischen der göttlichen und der menschlichen, zwischen der theologischen und der anthropologischen Wirklichkeit. Deshalb sei abschliessend noch auf den Aufsatz von *Walther Zimmerli*, »Die Quellen der alttestamentlichen Gotteserkenntnis« (226–240) hingewiesen. Denn wer nach diesen Quellen fragt, bewegt

sich bereits im Bereich der konkret-geschichtlichen menschlichen Lebenswirklichkeit, die nicht ohne Auswirkungen bleibt auf die Erkenntnis Gottes. Theologisch erschlossene anthropologische Wirklichkeit und Gotteserkenntnis korrespondieren sich deshalb. So bildet das durch das Alte Testament massgeblich erschlossene Verständnis der Wirklichkeit insgesamt als Geschichte des Judentums und Christentums gemeinsamen Boden für die Frage nach Gott, dem Herrn Abrahams, Isaaks, Jakobs und dem Vater Jesu Christi.

Kurt Koch, Luzern

KLAUS SEYBOLD: Der aaronitische Segen. Studien zu Numeri 6, 22–27. Neukirchen 1977. Neukirchener Verlag. 79 Seiten.

Gerade weil der sogenannte aaronitische Segen besonders in der (protestantischen) Liturgie nahezu täglich gesprochen wird, droht ihm die Aussagekraft verlorenzugehen. Nach der bald hundert Jahre alten wissenschaftlich-exegetischen Untersuchung von F. Delitzsch (Der mosaische Priestersegens, 1882) streifen nur noch Kommentare zu Numeri, einige Lexikonartikel oder monographische Studien zu verschiedenen Begriffen diesen Text. Der Verfasser hat nun diesem theologisch und liturgisch bedeutsamen Text wieder Aufmerksamkeit gewidmet, indem er nacheinander die Textgestalt, die analogen Redeweisen, das theologische Profil, den Handlungszusammenhang sowie den Skopus dieses Textes behandelt. Seybold bezeichnet den Priestersegens als ein »jüngeres Kunstprodukt« aus den Kreisen der Jerusalemer Tempelpriesterschaft, das erst nach und nach zum festen Bestandteil der Gottesliturgie in Tempel und Synagoge geworden ist. Nach dem Verfasser weist der Text einen Gruss-, Wunsch- und Rechtscharakter auf. Abschliessend erhebt Seybold die Frage nach der Unabdingbarkeit des Jahwe-Namens, nach der Bedeutung der Redeweise vom Angesicht Jahwes sowie nach der Berechtigung der Weiterverwendung dieses Priestersegens.

Die Untersuchung vermag gewiss neue Einsichten zu vermitteln, indem sie den umfassenden sprachlichen, geschichtlichen, kulturell-soziologischen und theologischen Rahmen erläutert, in den diese Segensworte hineingesprochen wurden. Es wäre zu hoffen, dass diese Einsichten für die Erneuerung und ehrliche Durchführung des Gottesdienstes fruchtbar werden.

Dirk Kinet, Augsburg

WILHELM TH. IN DER SMITTEN: Einführung in die alttestamentliche Geschichte Israels. Europäische Hochschulschriften. Bern–Frankfurt/M.–München 1976. Verlag Herbert Lang. 76 Seiten.

Die Geschichte Israels in alttestamentlicher Zeit wird hier in insgesamt 19 Abschnitten dargestellt. Zwei dieser Abschnitte erreichen je knapp 6 Seiten, die übrigen haben einen Umfang von einer (!) bis etwa drei Seiten. So wird zum Beispiel unter der Überschrift »Die Agonie des Südreichs« die Zeit von Manasse bis zur Zerstörung Jerusalems, also von ca. 700 bis 586 v. Chr. auf exakt drei Seiten abgehandelt. Das Ganze ist in einem plaudernden Erzählerton gehalten. Einige wenige Bibelstellen werden im Text angegeben, auf Anmerkungen sowie auf die Angabe weiterführender Literatur wird völlig verzichtet. Eine Zeittafel, wie sie etwa in den gängigen Bibelausgaben zu finden ist, fehlt.

Es ist unklar, für welchen Personenkreis diese Veröffentlichung gedacht ist. Der Informationswert ist gering, es gibt mehrere preiswerte Grundrisse der Geschichte Israels, die als erste Einführung für Studenten oder auch für die Arbeit in der Erwachsenenbildung bzw. für den Reli-

gionsunterricht in weiterführenden Schulen weit besser geeignet sind als dieses Büchlein. Andererseits kann die vorliegende »Einführung« wegen ihrer dürren Sprache auch nicht für Kinder oder untere Schulklassen geschrieben sein. Verlag und Autor müssen sich fragen, welchen Sinn eine solche Veröffentlichung haben kann.

Rudolf Mosis, Eichstätt

KURT A. SPEIDEL: Das Urteil des Pilatus. Bilder und Berichte zur Passion Jesu. Stuttgart 1976. Verlag Katholisches Bibelwerk. 176 Seiten.

Selbst für gutwillige Christen wird der Prozess Jesu oft zum entscheidenden Hindernis im jüdisch-christlichen Dialog. Zwar wissen historisch-kritisch arbeitende Neutestamentler schon lange, dass die Passionsdarstellung der Evangelien nicht den historischen Ablauf wiedergibt, doch wirkt sich diese Erkenntnis bisher erschreckend wenig in der Praxis kirchlicher Verkündigung aus. Speidels Buch könnte dazu beitragen, dass sich das ändert. Der Autor legt die Erkenntnisse der neuesten historischen, juristischen und neutestamentlichen Forschung in verständlicher, überzeugender Sprache vor, so dass sich das Ergebnis fast zwangsläufig herauskristallisiert: Alle historisch gesicherten Fakten weisen darauf hin, dass der eigentliche Prozess Jesu vor Pilatus (nicht vor dem Hohen Rat) stattfindet und dass Pilatus (nicht der Hohe Rat) Jesus zu einer römischen (nicht jüdischen) Todesstrafe verurteilt, die auf politische Motivation schließen lässt. Das in den Evangelien gezeichnete Bild eines Pilatus, der Jesus widerwillig und gegen besseres Wissen kreuzigen lässt, »um den Juden einen Gefallen zu tun«, ist historisch unzutreffend; erst unter dem Eindruck christlicher Missionserfolge im römischen Weltreich und zugleich zunehmender Entfremdung von jüdischen Ursprung konnte die Gestalt des Pilatus immer mehr idealisiert und die jüdische Seite – zunächst die jüdischen Führer, dann aber auch, besonders bei Johannes, das jüdische Volk in seiner Gesamtheit – immer stärker mit der Verantwortung für den Tod Jesu belastet werden.

Dieses Ergebnis kommt ohne jede Schönfärberei zustande; die nüchtern dargestellten und sorgfältig belegten Fakten (die übrigens durch jüdische Forschungen zum Prozess Jesu bestätigt werden) sprechen für sich und zwingen den Leser, aus dem Ergebnis Konsequenzen zu ziehen. Geschichte ausgewählte Bilder und ausserbiblische Texte erhöhen den Informationswert dieses Arbeitsbuches, das zur Versachlichung des Verhältnisses von Juden und Christen beiträgt.

Hildegard Gollinger, Heidelberg

PETER WELTEN: Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern (WMANT 42). Neukirchen 1973. Neukirchener Verlag. 227 Seiten mit einer Karte.

Die Arbeit lag im Sommersemester 1971 dem Fachbereich »Evangelische Theologie« der Universität Tübingen als Habilitationsschrift vor. – In einem ersten grossen Abschnitt stellt der Autor »Elemente chronistischer Geschichtsschreibung« (S. 7–175) heraus und konzentriert sich auf die Themen/Topoi »Festungen und Bauten«, »Heeresverfassung« und »Kriegsberichte«. Er analysiert sie nach Form, Aufbau, sprachlichen Eigentümlichkeiten und ihrer Stellung im Kontext. Diese literarische Aufarbeitung weist die genannten Topoi weitgehend als chronistisch aus. – So spiegeln die *Baunachrichten* weniger das alte Jerusalem, sondern die Stadt der nachexilischen Zeit. Den Angaben zur *Heeresverfassung* sind ebenfalls keine konkreten Einzelheiten, weder für die vor- noch für die nachexilische Zeit, zu entnehmen. Vielmehr entwirft der Chronist aus der militärischen Tradition der griechischen

Söldnerheere seiner Zeit (Grösse der Heere; die Unterscheidung von Schwer- und Leichtbewaffneten; Bewaffnung durch einen König) ein Bild des voralexilischen jüdischen Militärwesens. Die *Kriegsberichte* mit ihren auffallend wunderhaften Zügen wiederum stellen beispielhaft die »Auseinandersetzungen des nachexilischen Juda mit seinen Nachbarn im Rahmen einer Geschichte der Königszeit« dar (S. 169 f.).

Der zweite, kürzere Abschnitt des Werkes handelt von der »Geschichte und Geschichtsdarstellung in den Chronikbüchern« (S. 177–206). Hier werden die literarischen Ergebnisse zusammenfassend gesichtet (S. 177–194) und mit Erkenntnissen der historischen und archäologischen Forschung konfrontiert (S. 195–200); daran schliessen sich Bemerkungen »Zur Geschichtsschreibung des Chronisten« (S. 201–206). – Als Ergebnis kann festgehalten werden, dass die erwähnten Topoi nicht einem zweiten Chronisten – wie bislang vielfach angenommen – zugeschrieben werden dürfen. Vielmehr sind sie »so bruchlos in den Kontext eingefügt, dass man sie niemals einer Überarbeitung eines ursprünglich kürzeren Werkes zuordnen könnte« (S. 187). Die Chronikbücher seien demnach als *literarisches* Werk – im Unterschied zu deren Vorlagen – anzusehen. Anlass für den Schreiber mag das samaritanische Schisma gewesen sein. Die Eigenart der Chronikbücher liegt für Welten »gerade in ihrer Mittelstellung, dass sie einerseits literarisch auslegend mit vorgegebenen Texten umgehen, zugleich aber doch frei schaffend, bestimmte Züge ihrer Zeit deutend, dem nachexilischen Juda des 3. Jahrhunderts Hoffnung schenken« (S. 205), Hoffnung »auf eine grundsätzliche Verbesserung der so bedrohlichen aussenpolitischen Lage« (S. 204).

Den Ausführungen beigegeben sind drei Exkurse: 1. »Samaritanisches Schisma und Chronikbücher« (S. 172 f.); 2. »Zur Frage eines zweiten Chronisten« (S. 189–191) und 3. »Zur Datierung der Chronikbücher« (S. 199 f.). Erschlossen wird das Werk durch angefügte Register (Orte; Sachen; Bibelstellen; Hebräische Termini und Wendungen). Ein ausführliches Literaturverzeichnis rundet den Band ab.

Franz Schicklberger, Würzburg

CLAUS WESTERMANN: Der Aufbau des Buches Hiob. Mit einer Einführung in die neuere Hiobforschung von Jürgen Kegler. Calwer Theologische Monographien A/6. 2., erw. Aufl. Stuttgart 1977. 149 Seiten.

Obwohl diese Arbeit von Westermann inzwischen zwölf Jahre alt ist, wirkt sein formgeschichtlicher Neuansatz bei der Hiobforschung sicher noch immer nach. Westermann geht aus von der Annahme, dass man das Hiobbuch so lange fundamental missverstanden hat, als man es als Diskussion eines *Problems* deutete. Dieses Missverständnis findet man sogar schon in den Elihu-Reden (Kap. 32 ff.), weil der Schriftsteller dieser Kapitel nicht verstanden hat, dass es sich in der Rede Hiobs nicht um ein Reden über Gott handelt, sondern um zu Gott hingewandte Klage. Der Verf. der Elihu-Reden spricht vor dem Forum der Weisheit, die über die Normen menschlichen Redens über Gott verfügt und von daher imstande ist, Hiob als Frevler zu entlarven.

Der Hauptteil des Buches befasst sich mit den Redeformen und literarischen Gattungen des Hiobbuches. In der konsequenten Verwendung der formgeschichtlichen Methode hofft Westermann eine Patentlösung zu haben, mit der er das richtige Verständnis des Hiobbuches erschliessen kann. Ganz massiv wird deshalb die Untersuchung der Redeformen zur Aufhellung der Gesamtstruktur des Hiobbuches durchgeführt. Mit der Einordnung und Wertung der Himmelsszene im Prolog, der Gottesreden sowie des

Epilogs im Hiobbuch beschäftigt der Verf. sich spürbar weniger. Man kann aber die Frage stellen, ob nicht gerade auch diese Teile des Hiobbuches die theologische Grundintention der Dichtung mitbestimmen und ob nicht auf diese Weise die einzelnen Formelemente isoliert betrachtet wurden.

Der Aufbau des gesamten Buches ist, nach Westermann, von dem Vorgang des Klagens bestimmt; »hier werden nicht abstrakte Gedanken über das Leiden geäußert, nicht Probleme des leidenden Gerechten diskutiert, sondern geschrien aus der Not heraus, voller Verzweiflung, Aufbäumung und Aggressivität«. Weil Hiobs Freunde diese Klage missverstehen, ja sie missverstehen müssen, entsteht ein Streitgespräch, das ergebnislos endet und den klagenden Hiob allein lässt.

Den Umbruch zum Gotteslob begründet Westermann mit dem Heilsorakel, das auch im Gottesdienst Israels auf die Klage folgt. Aber diese Hypothese scheint mir nicht erforderlich zu sein, um diesen Übergang zu erklären. Genau wie in den Psalmen, kann hier der Durchbruch zum gläubigen Vertrauen auch ohne solches Heilsorakel auskommen. Hiobs Bekenntnis am Ende der Reden ist Ausdruck der Erkenntnis, dass der majestätische Schöpfergott nicht der bedrohende, vernichtende Gott, sondern der helfende und rettende ist, der die Klage des Verzweifelnden erhört und sich ihm zuwendet. Die vom Dichter übernommene Rahmenerzählung versteht Westermann als Hinweis darauf, dass es sich im Hiobbuch nicht um einen konstruierten Fall, sondern um ein Geschehen handelt, das an einem wirklichen Menschen geschah. Dr. Jürgen Kegel verstand es durch seine Einführung in die neuere Hiob-Forschung, die Aktualität der Arbeit Westermanns zu erhöhen und die Diskussion um Methode und Ergebnisse dieser Studie zu aktivieren. / Dirk Kinet, Augsburg

WALTER WINK: Bibelauslegung als Interaktion. Über die Grenzen historisch-kritischer Methode (Urban-Taschenbücher Nr. 622). Stuttgart 1976. Verlag Kohlhammer. 84 Seiten.

Die Kritik an der historisch-kritischen Methode hat seit K. Barth (»Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein«) immer wieder beredte Wortführer gefunden. Ihre Zahl scheint in letzter Zeit anzusteigen. Davon zeugt auch die vorliegende kleine Schrift eines amerikanischen Theologen, der die Auseinandersetzung mit der »bankrotten Bibelkritik« besonders temperamentvoll führt. Dabei wird nicht ganz klar, ob die Angriffe sich gegen die Methode als solche richten oder gegen »das Akademische« und die diese Methode handhabende »Gelehrtenzunft« (S. 10). Faktisch trifft beide der Vorwurf des »Objektivismus«, des »Intellektualismus«, der »Blindheit gegenüber allem Irrationalen und Unbewussten« und des mangelnden Praxisbezuges. Theologisch gravierender ist der Vorwurf, dass diese Methode »einen funktionalen Atheismus voraussetzt« (S. 9), der sie ungeeignet erscheinen lässt, das Anliegen der Bibel zu treffen. »Aufgeblasen mit dem Anspruch »reiner Wissenschaft« ist dieser Ansatz gerade nicht wissenschaftlich genug, weil er sich oft dagegen sperrt, das in den Blick zu nehmen, was entscheidend ist für das Verständnis der Absicht des Textes und unseres Interesses, diesen zu lesen« (S. 13). Nach solchen grundsätzlichen (im einzelnen nicht immer begründeten) Ablehnungen wird nachfolgend jedoch die Methode als solche wieder rehabilitiert und nur gefordert, dass sie »einer adäquaten Hermeneutik unterworfen werden muss« (S. 13). Der Akzent ist wohl auf das Adjektiv »adäquat« zu legen, weil der Autor nicht bestreiten wird, dass die historisch-kritische Methode in der

Exegese selbstverständlich mit der modernen Hermeneutik zusammengeht. An einer Stelle anerkennt er sogar den Wert einer solchen Verbindung, nämlich im Falle der »existentialen Interpretation« R. Bultmanns, der immerhin einen »Brückenkopf« (S. 12) für das neu zu gewinnende Gebiet errichtet hat. Der Autor selbst möchte das Neuland weiter erschliessen durch den Entwurf einer »dialektischen Hermeneutik« (S. 20), welche bestimmt ist von der Negation des Objektivismus, von der Freudschen Distanzierung zu sich selbst (die »psychotherapeutische Beziehung« zwischen Leser und Text: S. 29), die zu einer »Archäologie des Subjekts« (S. 30) führt, und der Öffnung für das sozio-politische Ziel, »Veränderungen möglich zu machen« (S. 48). Die diesem neuen »Denkraster« entsprechende Technik der Bibelauslegung hat das »Experten-Ethos des professionellen Wissenschaftsbetriebes« zu überwinden, wozu »Dinge wie Ton, Farbe, geschriebene Dialoge, Musik, Bewegung, Stille oder Rollenspiele« (S. 49) als Medien zur Erschließung des Textes dienen können. Was dadurch zutage gefördert werden soll, ist die Wahrheit »unserer persönlichen und gesellschaftlichen Existenz« (S. 49).

Das dem Ganzen beigegebene Beispiel der Exegese der Erzählung von der Heilung des Gelähmten (Mt 9, 1–8 par.) vermag das Gemeinte zu veranschaulichen, erbringt jedoch im Ergebnis nicht mehr als gewisse psychologische und soziologische Abzweckungen einer unchristologischen Betrachtung des Lebens Jesu. Wenn der Verfasser der historisch-kritischen Exegese an einer Stelle den (nicht unzutreffenden) Vorwurf macht, dass in ihren Ergebnissen nichts anderes aufscheine, als was in ihr von vornherein angelegt und gewusst ist, so darf dieser Vorwurf der neuen Methodik gegenüber ebenfalls erhoben werden, nur mit dem Unterschied, dass der neue Raster weiter gehalten ist als der existentialtheologische und von psychologischen wie soziologischen Linien geätzt ist.

So bleibt die Frage, die schliesslich an das in manchem anregende Büchlein im ganzen zu stellen ist, ob nämlich eine Erweiterung des »Interesses« am Text durch Hinzunahme psychologischer und soziologischer Leitlinien das grundsätzliche Problem der Verwendung der historisch-kritischen Methode in einer Exegese löst, die zugleich auch christliche Theologie sein will. Der Historiker, der in seinem angestammten Bereich den Übergang von der historisch-kritischen Einstellung zur theologischen Aussage als problematisch ansehen muss, wird diese Problematik genau so beim Übergang zu existential- und sozialphilosophischen Wertungen empfinden. So darf wohl auch gesagt werden, dass es dem interessanten Büchlein weniger um eine innere, wesentliche Begrenzung der historisch-kritischen Methode geht, sondern um das Anbringen einiger relativ neuer »Zusatzstücke«. Das scheint auch der Übersetzer in seinem Nachwort indirekt zugeben, wenn er in dieser neuen »psycho-gesellschaftlichen« Ausrichtung der Exegese die Kontinuität zur bisherigen Hermeneutik (u. a. R. Bultmanns) betont und dabei die zu erwartenden kritischen Beurteiler davor warnt, dieses von Amerika herüberkommende Buch als »Treibgut« und als »Allotria höherer oder niedrigerer Art« anzusehen (S. 74). Diese Besorgnis erscheint unbegründet, obgleich die Prinzipien dieser »dialektischen Hermeneutik« mehr verbal entwickelt als denkerisch abgesichert sind. So wäre z. B. auch die Grundfrage einer eigenen Beantwortung wert, welcher Verbindlichkeits- und Wahrheitscharakter den alles umfassenden »psycho-gesellschaftlichen« Zielen zukommt, bei denen es sich ja auch um falsche subjektive oder kollektive Bedürfnisse handeln könnte.

Leo Scheffczyk, München

HANS WALTER WOLFF: Dodekapropheten 3: Obadja und Jona. Biblischer Kommentar Altes Testament, Band XIV/3. Neukirchen 1977. Neukirchener Verlag. X-161 Seiten.

Mit seinem Kommentar über die Propheten Obadja und Jona erweitert H. W. Wolff das Angebot des Biblischen Kommentars um einen weiteren Band. Wolffs bewährte und fundierte alttestamentliche Exegese zu diesen beiden Prophetenbüchern liefert der Fachwelt damit einen weiteren, für viele Jahre grundlegenden und richtungweisenden Kommentar. Dass er sich damit ungewollt in einem ständigen Konkurrenzkampf zu einem anderen verdienstvollen Alttestamentler (Wilhelm Rudolph mit seinem Kommentar zu den Kleinen Propheten im »Kommentar zum Alten Testament«, Gütersloh) befindet, fruchtet der alttestamentlichen Wissenschaft eher, als es ihr schadet.

Mit Obadja und Jona liegen zwei prophetische Bücher vor, die sich beide mit der Frage beschäftigen, was Gott mit den Völkern vor hat. Aber diese Frage wird durch beide Bücher höchst unterschiedlich beantwortet. In der kleinen prophetischen Schrift des Obadja (nur 21 Verse) wettert der Prophet gegen Israels Nachbarland Edom, das sich getraut hat, das Volk Israel in äusserst akuter Not zu überfallen und hinterlistig zu bedrängen. Wolff bezeichnet Obadja als einen typischen »Kultpropheten«, der in den Gottesdiensten der Exilszeit überlieferte Prophetensprüche aufnimmt, interpretiert und aktualisiert. Die geschichtliche Situation ist die des Volkes Israel in allergrösster Bedrängnis: Die Weltmacht Assyrien hat das Volk nahezu völlig ausgelöscht.

Dagegen vermittelt das Jonabuch ein völlig anderes Gottesverständnis, das sicher mit der Verschiedenheit der geschichtlichen Situation, der geschichtlich Angesprochenen und der geschichtlichen Botschaft der beiden Bücher zusammenhängt. Statt einer Sammlung verschiedener Sprüche stellt das Jonabuch eine äusserst kunstvolle Erzählung dar. Mit Ironie versteht es der Erzähler, seinem Volk eine neuartige und überraschende Einsicht zu vermitteln. Die Verschiedenheit der geschichtlichen Stunde wird vor allem darin deutlich, dass das Jonabuch den selbstsicheren frommen Israeliten anspricht, der Gottes Mitleid keinem anderen gönnt. Das Jonabuch zeigt auch, wie die biblische Botschaft sich nicht nur der Form des Geschichtsberichtes bedienen, sondern dass man dafür genauso die freie Dichtung einsetzen kann. Der Erzähler weiss für seinen Zweck die verschiedenen Spielarten des Humors zu verwenden. Gerade diese wechselnden Tonarten des Komischen sind imstande, uns die Erkenntnis von Gottes liebevollem Lachen über unsere engstirnige Frömmigkeit zu erleichtern.

Dirk Kinet, Augsburg

ERNST WÜRTHWEIN: Die Bücher der Könige. 1. Könige 1–16: Das Alte Testament Deutsch 11, 1. Göttingen 1977. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. XVI und 204 Seiten.

Eine endgültige Beurteilung des neuen Kommentars von E. Würthwein wird erst nach Vorliegen des zweiten Teilbandes möglich sein, für den eine »ausführliche Einleitung zum Gesamtwerk der Königsbücher« angesagt ist. Würthweins Verständnis der Königsbücher lässt sich vorläufig nur annähernd aus den spärlichen traditions- und redaktionskritischen Bemerkungen des ersten Teilbandes eruieren. So ist beispielsweise eine genauere Einordnung der mindestens drei verschiedenen deuteronomistischen Kreise oder Schulen, die am Werk der Königsbücher mitbeteiligt waren (S. XVI), noch nicht möglich. – Im Vergleich mit

dem letzten ausführlichen deutschen Kommentar zu 1 Kön 1–16 von M. Noth fallen aber schon deutliche neue Akzentsetzungen im Verständnis der Königsbücher auf, vor allem auf der Ebene der Literarkritik. Im allgemeinen rechnet Würthwein mit mehreren Bearbeitungen, hält viele Texte für weniger einheitlich, als es Noth annimmt, nimmt dort Scheidungen vor, wo Noth den Text zwar auch nicht für einheitlich hält, jedoch keine sicheren Kriterien für eine Scheidung in Schichten findet (vgl. etwa 1 Kön 8, 1–14). Bei wichtigen Texten wie 1 Kön 3, 16–28 (salomonisches Urteil) und 10, 1–13 (Besuch der Königin von Saba) stimmt das literarkritische Ergebnis im grossen und ganzen überein, die literargeschichtliche Zuordnung jedoch divergiert. Während Noth die beiden Texte für vordeuteronomistisch ansieht, plädiert Würthwein für nachdeuteronomistische Redaktion. Aus dieser Sicht resultiert ein neues deuteronomistisches Salomo-Bild, das in etwa auch dem archäologischen Befund entspräche: Die Deuteronomisten zeichnen Salomo sehr zurückhaltend. Die besondere Hervorhebung seiner Bemühungen für den Tempel diene dann nicht so sehr dem Ruhm Salomos, sondern erklärt sich aus dem deuteronomistischen Eintreten für den einen Jahwekult an der Stätte des auf Salomo zurückgehenden Tempels. Die deuteronomistischen Redaktoren lägen dann in der Einschätzung der Herrlichkeit Salomos auf der Linie der alten Thronfolgegeschichte, die bis 1 Kön 2, 46 reicht, freilich nur noch stark bearbeitet erhalten ist. Erst spätere Kreise brauchten dann den Glanz Salomos als Aufrichtung in trostloser Zeit. Die Aufbesserung Salomos durch Texte wie 1 Kön 3, 16–28; 10, 1–13 enthält viel (nicht negativ zu bewertendes!) Wunschenken. – Bei der Behandlung von 1 Kön 14, 19–16, 34 geht Würthwein ziemlich mit Noth einig. Neue Wege beschreitet er bei der Beurteilung der schwierigen Kapitel 1 Kön 12–13, die nach Noth im grossen und ganzen einheitlich sind. Würthwein hält sie für komplexe Gebilde und unterscheidet Schichten mit annalenhaftem Stil, deuteronomistische Einschübe, eine Legende im chronistischen Stil und im Kern (1 Kön 12, 1. 3–19) eine Geschichte mit einer grossen Gedankenverwandtschaft zur Thronfolgegeschichte, die wie diese im Nordreich lokalisiert wird.

Die Darstellung weiterer Einzelheiten sprengt den Rahmen dieser Besprechung. Es sollte deutlich geworden sein, dass die Thesen Würthweins Beachtung und eine weitere Diskussion verdienen. Dazu noch einige kritische Anmerkungen: Die Kriterien der Literarkritik wären zum Teil noch zu hinterfragen. Zunächst müssten eher formale Kriterien herangezogen werden. Um Zirkelschlüsse zu vermeiden, sollte man erst auf der Ebene der Redaktionskritik nach Tendenzen eines Textes fragen. Manchmal wird ein Fragment zu unkritisch als Glosse eingestuft. Grundsätzlich ist zu fragen, ob in einem Kommentar nicht mehr auf die Endredaktion geachtet werden müsste (die für die Kommentierung der Königsbücher unerlässliche literarkritische Arbeit könnte im Rahmen einer Monographie vielleicht besser geleistet werden) und ob der vorliegende Kommentar dem (wenigstens vom Klappentext) angesprochenen Laien nicht zu viel überflüssiges Material vorlegt. Umgekehrt wäre für die wissenschaftliche Auseinandersetzung ein ausführliches Literaturverzeichnis notwendig gewesen. Positiv mag der Versuch gesehen werden, die herausgearbeiteten Hauptschichten des Textes auch drucktechnisch zu kennzeichnen. Zu begrüssen ist ferner, dass nun auch im ATD die Loccumer Richtlinien eingehalten werden.

Gottfried Vanoni, Mödling bei Wien

WALTHER ZIMMERLI: 1. Mose 12–25: Abraham: Zürcher Bibel-Kommentare AT 1.2. Theologischer Verlag Zürich. Zürich 1976. 156 Seiten.

Mit dieser Auslegung der Abraham-Geschichte wird die 1943 erstmals herausgegebene Auslegung der »Urgeschichte« Gen 1–11 (3. Aufl. 1967) fortgeführt. Seine Absicht, die ihn bei der Auslegung von Gen 12–25 geleitet hat, charakterisiert der Verfasser dabei so: »Durch das Menschenwort hindurch, in dem auch das Erzählen von Abraham auf uns gekommen ist, möchte das über allen Wandel der Zeit und menschlicher Erkenntnis hinweg gültige Zeugnis vom Handeln des Herrn aller Geschichte – »Gott des Himmels und der Erde« nennt ihn 1. Mose 24, 3 – zu Gehör gebracht werden. Aller fundamentalistischen Vergesetzlichung des Bibelbuchstabens möchte dabei ganz ebenso abgesagt sein wie der Auflösung des biblischen Redens in blosser Existenzkunde, die von einem »extra nos«, dem echten Gegenüber des uns anredenden Gottes nicht mehr zu reden wagt. In beiden Fällen wäre das »wahrer Gott, wahrer Mensch«, das christlicher Glaube von seinem Herrn zu bekennen wagt, verraten« (S. 7).

Nach einer knappen Einleitung, die die Bedeutung der Gestalt Abrahams für den Glauben des atl. wie des ntl. Gottesvolkes hervorhebt, die nach der Verankerung Abrahams im Kontext der Geschichte des Vorderen Orients fragt sowie das dreifache Zeugnis der priesterschriftlichen, jahwistischen und elohistischen Geschichtsdarstellung charakterisiert, folgt eine abschnittsweise vorgehende Auslegung der Abrahamgeschichte Gen 12–25. Ein Nachwort lässt noch einmal die Grundlinien der Auslegung hervortreten. – Der allgemein verständliche Kommentar bietet eine ausgezeichnete Hilfe zum Verstehen der Abrahamgeschichte, so dass man ihm eine grosse Leserschaft wünschen darf.

Peter Weimar, Münster

FREDERICK P. BARGEBUHR: Salomo Ibn Gabirol. Ostwestliches Dichtertum. Karl Wolfskehl und Franz Rosenzweig zu Dank und Gedächtnis. Wiesbaden 1976. Verlag Otto Harrassowitz. 199 Seiten.

Frederick P. Bargebuhr, gebürtiger Hamburger des Jahrgangs 1904, fragte als Dreiundzwanzigjähriger – also 1927 – den schon schwer erkrankten Philosophen und Bibelübersetzer Franz Rosenzweig, ob es im hebräischen Bereich einen Dichter gäbe, der etwa Stefan George oder Hölderlin ähnlich gewesen sei. Mit tiefer Einsicht habe Rosenzweig ihm Ibn Gabirol genannt. Wie weit allerdings, schreibt Bargebuhr, Rosenzweig in die tatsächliche Übereinstimmung eingedrungen sei, die sich nicht zuletzt auch beim grundlegenden Verhältnis – und Nichtverhältnis – zur Frau herausstellt, »wusste ich freilich gern«. Aber jedenfalls hat nun Bargebuhr selber – wie Ibn Gabirol ein der Heimat Beraubter und Umhergetriebener – einem vollen halben Jahrhundert böser Not und harter Bedrängnis das hier vorgelegte Meisterwerk abgerungen, das den spanischen Juden des 11. Jahrhunderts den Dichtern – und Denkern – an die Seite stellt, die Hölderlin und George gewesen sind: auf der Schwelle und beim Ausklang des 19. Jahrhunderts. Nur Heine hatte die geschichtliche Bedeutung Ibn Gabirols bereits einmal vergewärtigt, als seine »Hebräischen Melodien« diesen »treuen, gottgeweihten Minnesänger« heraufbeschworen, »diese fromme Nachtigall, deren Rose Gott gewesen«:

Diese Nachtigall, die zärtlich
Ihre Liebeslieder sang
In der Dunkelheit der gotisch
Mittelalterlichen Nacht:
Unerschrocken, unbekümmert

Ob den Fratzen und Gespenstern,
Ob dem Wust von Tod und Wahnsinn,
Die gespuht in jener Nacht . . .

Was später – später und in unmittelbarem Anschluss an den von ihnen bald verdrängten Ursprung des abendländischen Aufbruchs zur Geistesfreiheit – von den französischen Troubadouren und deutschen Minnesängern bis zur italienischen Renaissance an neuem und schliesslich neuzeitlichem Humanismus aus der gotisch-mittelalterlichen Nacht heraus ans Licht getreten ist, beginnt in der goldenen Stunde arabisch-jüdischer Hochblüte auf dem Boden Spaniens. »Ein schlummerndes Potential« erscheine hier für einen »kurzen Kairos: den befreitesten ciceronianischen Augenblick des Hochmittelalters«. Auf der einen Seite hatte die Verwüstung von Cordoba durch die Berber, die bei ihrem Einzug am 3. Mai 1013 über zwanzigtausend Menschen ermordeten, eine Selbstzerstörung eingeleitet, die mit derjenigen verglichen werden kann, die der Erste Weltkrieg ebenfalls eingeleitet hat. Auf der anderen Seite konnte Ibn Gabirol, dessen Familie nach Malaga geflohen war, auch wieder nach Spanien zurückkehren, wo sich zwischen der Erhebung Samuel ha-Nagids zum Wesir im Jahr 1025 und dem Jahr 1066, als sein Sohn und Nachfolger Joseph erschlagen wurde, die arabisch-jüdische Zusammenarbeit nun erst wirklich vollendet. Ihr architektonisches Zeugnis bleibt die nach jüdischen Plänen mit dem Blick auf den salomonischen Palast- und Tempelbau errichtete Alhambra: wegen dieses schon seit Jahren von Bargebuhr aufgrund von Gabirols Gedicht »Schloss, Gärten und Löwenbrunnen des Gönners« unzweideutig nachgewiesenen Ursprungs dem arabischen Stolz heute ein Ärgernis und der spanischen Diplomatie eine Verlegenheit. Auch als Beispiel der Übersetzungskunst Bargebuhrs hier fünf der vierundvierzig Zweizeiler des Alhambra-Gedichts:

Im Anschau solcher Pracht sank hin der Schmerz mir,
der Schwermut-Kranke fühlt ein sanft Beschwichten.

Beschwingt, als trügen Adler ihn, entschwebt fast
der Leib auf Fittichen, auf federsachten.

Ein »Meer«, nicht Rinder freilich bürdend, gleich doch
dem Guss-Meer Salomos, dem Erz-gemachten;

Gereiht um seinen Rand stehn Löwen, die uns
entbrannt in Beutelust zu brüllen deuchten;

Hervor, im Strome, bricht durch ihre Mäuler
der Quell aus ihren Hohlleibs Innenschächten . . .

Ibn Gabirol, auf hebräisch wohl ein Gabriel, war zunächst der Dichter frommer Gesänge, die in die Liturgie der Synagoge Aufnahme fanden. Ihr unvergleichlicher Gipfel, die »Königskrone«, sind die achthundertfünfzig Zeilen einer Reimprosa, die viele Jahrhunderte lang das Gebet der Nacht vor dem Versöhnungstag gewesen sind. Und gleichzeitig bezeugen die – ebenfalls hebräischen! – Gedichte auf den Wein, die Natur, grosszügige Gönner, hassenswerte Feinde oder die Liebe sowie eigene Krankheit (bis hin zur ebenso peinlich genauen wie dichterisch verklärten Beschreibung eines Hautausschlags) aufgeklärteste Weltlichkeit, die ihrerseits – und jetzt arabisch! – auf der »Lebensquelle« beruht, die Psalm 36, 10 rühmt: »Bei dir ist die Quelle des Lebens!« Weltlich ist aber auch sie, diese »Fons vitae«, die von der Scholastik für ein Werk des Muslim Avicbron gehalten wurde, bis Salomon Munk sie mit Hilfe von Resten ihrer Übertragung ins Hebräische als ein Werk Gabirols nachwies: kühnster Neuplatonismus ohne jeden Rückgriff auf das biblische Zitat. Ibn Gabirol – wie der von ihm »tief beeinflusste Meister Eckhart« – fühlt sich als Weltgeist und die ihn umfassende Sphäre, das heisst »implicite (ohne es

ausdrücklich betonen zu müssen) Ebenbild Gottes«. Auch Gabirols »Lehre von der Urmaterie, die der Sitz des All-Sehnens ist, das eigentliche schöpferische Prinzip in aller Kreatur, bewahrt vor dem Dualismus von zwei Mächten, Gut und Böse«. Ist ja alles ein Geheimnis-Ein, heisst es in der »Königskrone«. Ein Glaubender erhebt sich hier zu einem Wissen, dessen Philosophie zur liebenden Heimkehr der Heimnahme zu Gott hinführt als zu Umkehr, Läuterung, Vergeistigung.

Bargebuhr begnügt sich aber und muss sich hier mit der Erschliessung der bisher kaum jemals und noch niemals dermassen schlüssig erfassten Persönlichkeit Gabirols begnügen und mit der Erklärung und Eindeutschung seines von der Neuzeit zu Unrecht vergessenen Dichtertums. Was dabei – auf fast achthundert Seiten im Lexikonformat, die (leider) über zweihundertfünfzig Franken kosten – gelingt, ist kongenial Vergegenwärtigung des Zeitalters Ibn Gabirols als noch immer oder gerade heute wieder beispielhaft hoher Stunde arabisch-jüdischen Einklangs und einmaliger Schöpfungen, von denen – bewusst oder unbewusst – alle seitherige Bildung zehrt. Darstellungen, Übersetzungen, Kommentare, Exkurse und nicht zuletzt geistreiche »Arabesken«, die zunächst verblüffen, aber bald so notwendig vorkommen, wie sie es für Bargebuhr sind, bieten hier das Vermächtnis von Goethes Westöstlichem Diwan aus der umgekehrten Richtung heraus: nämlich ostwestlich. Ein noch immer lebendiger und von Grund auf jüdischer Beitrag zur Menschheitskultur wird sichtbar und erfassbar, auf dem alles mitberuht, was seit einem Jahrtausend der Okzident ist: dank des Orients! Mag der durchschnittliche Leser sich diesen Band auch nicht anschaffen können, von den Bibliotheken darf er es verlangen. Das deutsche Sprachgebiet ist um einen Klassiker reicher geworden.

Hermann Levin Goldschmidt, Zürich

DONALD L. BERRY: Buber View of Jesus as Brother, *Journal of Ecumenical Studies* 14 (1977) 203–218.

Im Zusammenhang mit den Hundertjahrfeiern zu Ehren Martin Bubers verdient der vorliegende Artikel Beachtung. Der Verfasser untersucht Bubers Jesus-Deutung. Er kommt zu folgendem Ergebnis: Nach Buber ist Jesus keine Inkarnation der Gottheit, sondern eine in seiner Gottesbeziehung erfüllte menschliche Person. Als Person des Glaubens (im Sinne der Buberschen Emuna) ist Jesus wohl ein Vermittler des Glaubens, aber kein Objekt des Glaubens. Er ist schliesslich eine messianische Gestalt, nicht der Messias.

Dieses Ergebnis wird primär- und sekundärliterarisch solide gestützt. Nach Ansicht des Rezensenten würde die von Buber vorgenommene zweifache messianische Charakterisierung Jesu – als erfüllender König und als jesajanischer Gottesknecht – eine noch eingehendere Behandlung verdienen. Ferner darf man nicht vergessen, dass Buber *nur* Jesus, keine andere Gestalt der jüdischen Geschichte messianisch tituliert. Mag diese Einstufung christlich ungenügend sein – sie war ein gewaltiges und kühnes Bekenntnis Bubers. Dem Verfasser ist zu danken, dass er all dies andeutet. Man möchte wünschen, dass er sich zu diesem Thema noch ausführlicher zu Wort meldet.

Clemens Thoma

LIONEL BLUE: Wie kommt ein Jude in den Himmel? Der jüdische Weg zu Gott. Mit einem Nachwort von Heinrich Spaemann. München 1975. Kösel-Verlag. 127 Seiten.

Rabbiner Blue gehört dem englischen liberalen Judentum an, also der gemässigt reformierten Richtung (die dort

jedoch den Namen »Reform« trägt, während die durchgreifendere Theologie und Praxis dort »Liberal« heisst). Er ist Dozent für jüdische Theologie am Londoner Leo Baeck College, dem liberalen Seminar für Religionslehrer und Rabbiner, Mitautor des neuen Gebetbuches seiner Richtung und Gründer der »Ständigen Konferenz von Juden, Christen und Muslimen« in England und Deutschland. Er wurde gebeten, ein Buch über »Spiritualität« der Juden zu schreiben. Dieses Thema ist in den letzten Jahren von grossem Interesse bei verschiedenen Religionsgemeinschaften. Wie er betont, muss man jedoch Judentum anders, pragmatischer angehen, vom ganzen jüdisch durchdrungenen materiellen Leben gewöhnlicher Cohns und Levys, die keine Heiligen sind. Aber auch die Rabbiner sind keine weltabgewandten, »vergeistigten« Gottesmänner, die sich einer eremitischen Geistigkeit verschreiben. Im Vorwort betont Blue: »Ich dachte an meine Freunde und Kollegen. Im Geiste zog ich ihnen Lendenschürzen (gemeint ist: Schurze) und Soutanen an und stellte mir ihre Gesichter dem Unendlichen zugewandt vor. Es passte nicht.«

Blues liebevolle, einfühlsame Darstellung jüdischen Lebens ist eine heilsame Medizin für eine oft allzu abstrakte oder idealisierende Darstellung des Judentums, mit Vorstellungen eines getragen sakral sich anbietenden Lebens, sowie der völlig unangemessenen Auffassung, dass Juden immer klug seien. Blue nimmt dem Leser die wohl oft versteckte Angst vor den »klugen Juden«, angeblich begabtere Leute als andere. Da stellt sich eine Religion der schlichten Leute dar, die ganz durchdrungen sind von ihrem Jüdissein und es kaum in Worte fassen können. Der Jude »nimmt die Geschichte des jüdischen Volkes in seine Verdauung und in sein Gedächtnis auf, sie ist keine Theologie, sondern eine Erfahrung, die ihn an eine lange Vergangenheit bindet. . . . In der Synagoge sucht er Gott mit seinem Verstand zu erkennen, aber in der Intimität seines Heims gesellt Gott sich zu seiner Familie, und mühelos erfüllt Seine Gegenwart den Raum, so natürlich wie der Geruch und Geschmack der religiösen Symbole« (S. 47).

Freilich ist Judentum mehr als ein unbewusstes Geniessein der Gegenwart Gottes: »Jahrhundertlang hat sich die Religion der Pharisäer . . . nach innen an die jüdische Welt gerichtet. So konnte die Aussenwelt nicht ignorieren, weil es die von Gott für sie gewählte Umgebung ist. Wenn ihre Interessen materialistisch sind, dann darum, weil die Materie nicht irgendein Abfallprodukt, sondern Gottes Schöpfung ist, die ihre eigene Würde besitzt« (S. 110). »Aber die anderen Welten sind da. Das zu wissen ist grundlegend für alles jüdische Verständnis, wie es grundlegend ist für alle jüdische Praxis, sich nicht davon überwältigen zu lassen. Es ist in der Tat die Aufgabe des Judentums, Knoten zu knüpfen, um die eine Wirklichkeit mit der anderen, jenseitigen, zu verbinden, um die Küchentöpfe und Pfannen zu Toren des ewigen Lebens zu machen. . . . Das Fleisch im Schlachterladen und die Kleider, die wir tragen, offenbaren Gott ebenso gut wie Moral und Poesie. Er ist in ungeschickten, schwerfälligen und hässlichen Dingen ebenso gegenwärtig, wie Er es in den offensichtlich schöneren Dingen und hochfliegenden Gedanken ist. Sein Wesen findet sich in den Gesetzen über das Martyrium und in den Vorschriften für die Fälle, in denen Zorn zulässig ist« (S. 111).

Eine solche Darstellung macht sicher Nichtjuden Mut, sich diesem nahe verwandten und doch mit Scheu betrachteten Gebiet zu nähern. Dazu trägt auch Blues sehr jüdische Selbstkritik bei. So betont er in einem besonderen Vorwort zur deutschen Ausgabe als eine dringende Aufgabe

für das Überleben des Judentums die Offenheit für die Probleme des palästinensischen Volkes, aber auch für die jüdischen Minoritäten und Aussenseiter der Gesellschaft, also Juden, die ökonomisch, rassisch und sexuell als Aussenseiter gelten. (Ob der Leser weiss, wen alles er damit meint, ist fraglich.)

In seiner englisch-provokativen Art wählte Blue möglichst »ungeistige« Überschriften für die Kapitel, wie: Den Lebenshalt im Kosmos verdienen – Heiligkeit am Abwaschbecken – Offenbarung in der Zeitung. Zugleich aber weist er auf die anhaltende Gefährdung der Juden hin. Nicht nur die Vernichtung in Vergangenheit und Gegenwart macht Juden aufmerksam für die Umwelt, sondern sie »sind in bezug auf Israel sehr empfindlich. An seiner Existenz hängt die in geschichtlichen Ereignissen sichtbar gemachte Gerechtigkeit Gottes«, hier ist die Antwort auf den Holocaust. Das suchende, tastende Erfragen neuer Antworten bei den Juden ist für Christen notwendig zu lernen, damit Jesus aufhören kann, für sie »eine Ikone zu sein«. Diese Notwendigkeit betont Rektor Spaemann auch im Nachwort. Er weist auf die Folgen hin, »die es hatte (und vielleicht noch hat), dass die Liturgeniker im römischen Hochgebet schon früh den biblischen Abendmahlsbericht insofern änderten, als sie Jesus sagen liessen: »Dieser Kelch ist der neue und ewige Bund.« Das steht in keinem der vier sogenannten Einsetzungsberichte des Neuen Testaments; in keinem finden sich die Worte »und ewige«. Das hätte Jesus nicht gesagt.« Spaemann vergleicht Alten und Neuen Bund mit Einübung und Beherrschung einer Instrumentaltechnik. Auch der geübte Spieler braucht weiterhin die Übung. »Wann werden wir uns endlich als Brüder erkennen?« (S. 121 ff.).

In mancher Hinsicht ist das vielleicht in Deutschland schwerer als in England. Denn während es in England erreichbar war, das abfällige Shakespeare-Wort »to jew – betrügen« aus dem Oxford Dictionary zu streichen, konnte Blues Buch in der Übersetzung nicht den gleichen Titel tragen wie im Original: »To Heaven with Scribes and Pharisees« – »In den Himmel mit Schriftgelehrten und Pharisäern.« Seit den bahnbrechenden Arbeiten von R. Travers Herford vor mehreren Generationen weiss der gebildete Engländer, wer die Pharisäer waren. Aber hierzulande braucht man noch das Fragezeichen, um den Leser nicht allzu sehr vor den Kopf stossen. Vor allem aber sind die Meister Israels noch immer ein deutsches Schimpfwort, gleichbedeutend mit »Heuchler«, wie man Politiker und Schriftsteller andauernd hören kann. Das sollte möglicherweise auch noch in einer Vorbemerkung zur nächsten Auflage stehen. – Einige Ungeschicklichkeiten der Übersetzung sind zu berichtigen. Das betrifft z. B. den Gebrauch des Titel Rabbi, dessen Pluralform »die Rabbinen« (der talmudischen Zeit) lautet, und nicht die Rabbinen (S. 18 u. ö.). Das englische »Lord of the universe« ist zu übersetzen »Herr der Welt« und nicht völlig verfremdend »des Universums« (S. 86). Beth Jisrael im Kaddischgebet heisst zu deutsch »Israel« und nicht »Familie Israel« (S. 97), auch wenn Blue es englisch so bringen will. Der Vater als Priester »reinigt« nicht das »Haus« am Freitagabend (S. 48), sondern läutert, oder weiht, die Familie (purifies the household), deren Aufgabe nicht etwa die Reinigung der Welt ist (dort), sondern deren Läuterung oder Weihe. Dem Leser unbekannte englische Namen bedürfen der Erklärung (z. B. Samuel Pepys, S. 53). Abgesehen von solchen Schnitzern ist die Übersetzung flüssig und adäquat. – Blues Buch ist eine gute Weiterführung für Leser, die bereits einen Einstieg begehen konnten, mittels Gisela Hommels Buch »Der

siebenarmige Leuchter. Erster Blick auf Judentum. Ein Erfahrungsbericht für Christen« (Pfeiffer, 1975). Beide Bücher ergänzen auch das theoretische Wissen vieler Theologen, die keine Gelegenheit zum Austausch mit einer jüdischen Gemeinde haben. Pnina Navé, Heidelberg

KURT BLUMENFELD: Im Kampf um den Zionismus. Briefe aus fünf Jahrzehnten. Herausgegeben vom Miriam Sambursky und Jochanan Ginat. Stuttgart 1976. Deutsche Verlagsanstalt. 311 Seiten.

Wenn die Briefe eines hochbegabten Zionisten, der die zionistische Bewegung in Deutschland vor der Hitlerära als leitender Funktionär mitprägte, publiziert werden, kann man neue Einblicke in die Geschichte des Zionismus erwarten. Die Herausgeber der Briefe Kurt Blumenfelds gaben sich alle Mühe, um solche Einblicke zu ermöglichen und zu erleichtern. Auf den Seiten 7–37 schildern sie Leben und Werk Kurt Blumenfelds (1884–1963). Dann folgen 162 Briefe Blumenfelds. Der erste wurde 1911 in Berlin, der letzte 1963 in Tel Aviv geschrieben. Auf S. 297 f. befindet sich ein Glossar, in dem die in den Briefen vorkommenden hebräischen Ausdrücke, Abkürzungen und dergleichen erklärt werden. Dann folgt eine Liste der Briefempfänger (299–303). Ein Namenregister schliesst das Buch ab (305–311).

Die für die Geschichtsforschung bedeutsamsten Briefe sind wohl jene an Chaim Weizmann (14 Briefe) und Albert Einstein (3 Briefe). Aber auch andere grosse Gestalten der Judenheit des 20. Jahrhunderts tauchen als Adressaten und als Charakterisierte auf: Hannah Arendt, Leo Baeck, Ben Gurion, Martin Buber, Nachum Goldmann, Wladimir Jabotinsky, Georg Landauer, Salman Schoken, Robert Weltsch usw. Kurt Blumenfeld entpuppt sich in den Briefen als treffsicherer Beschreiber von Persönlichkeiten und Situationen. Er beeinflusste zwei Generationen deutscher und mitteleuropäischer Zionisten nachhaltig. Als Mitstreiter Chaim Weizmanns und als einer der Gründer des Staates Israel bleibt er unvergessen, auch wenn nachher vieles anders lief, als er es sich vorgestellt hatte. Man kann nur dankbar sein, dass die Blumenfeld-Briefe nun zugänglich sind. Clemens Thoma

MARTIN BUBER: Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre. Heidelberg 1977. Lambert Schneider. 56 Seiten.

Auch dieses Buber-Büchlein ist zum Buber-Jubiläum rechtzeitig und gefällig neu aufgelegt worden (vgl. FR XIII, 1960/61, S. 111; XXIV/1972, S. 86).

Clemens Thoma

MARTIN BUBER: Ich und Du. Heidelberg 1977. Lambert Schneider/Lothar Stiehm. 160 Seiten.

Am 8. Februar 1978 wäre Martin Buber 100 Jahre alt geworden. Der Verlag Schneider/Stiehm, der sich um das Opus Bubers schon seit Jahren hohe Verdienste erworben hat, brachte dieses Büchlein rechtzeitig zu den Zentenarfeiern in 9. Auflage heraus. Da »Ich und Du« in der Vergangenheit teilweise in verschiedenen Buber-Editionen enthalten war und die vorliegende Ausgabe ein unveränderter Abdruck der 1974 erschienenen 8. Auflage ist, erübrigt sich eine erneute Besprechung (vgl. z. B. FR VII, Nr. 25/28, S. 54 f.; XIV, Nr. 53/56, S. 34–36; XXIV, S. 98). Auf keinen Fall aber darf darauf verzichtet werden, der Freude darüber Ausdruck zu geben, dass dieses für Buber besonders typische Werk den geistig Interessierten in gefälliger Aufmachung wieder zur Verfügung steht.

Clemens Thoma

S. u. S. IM 172/IM 4 ff.

FRITZ CRONHEIM: Deutsch-Englische Wanderschaft. Lebensweg im Zeichen Stefan Georges. Heidelberg 1977. Lothar Stiehm Verlag. 152 Seiten.

Nicht mit der Verzweiflung des Terrors hat die Jugend, von der dies kostbare Buch berichtet, auf das Verruchte ihrer Umwelt geantwortet: einer Welt, die sich seit zwei Jahrhunderten zu einem immer raffinierteren Kult des Goldenen Kalbes gewandt hat, ob rot oder schwarz oder braun, ob bewusst oder unbewusst. Die Antwort der Jugend dieses Buches war das Suchen nach einer neuen Sprache der Religion, die man nur vom Dichter lernen kann. Seit seinem einundzwanzigsten Jahr war George für Cronheim »nicht nur der höchste Dichter, sondern ein gewaltiger Strom, welcher diejenigen verwandelte und umgebar, die unter seinen Einfluss oder den seiner nächsten Folger kamen«. Wieviel oder wie wenig man auch von George verstehen mag: der religiöse Ernst Cronheims spricht aus seinem Stil und aus dem Bildnis neben dem Titelblatt.

Fritz Cronheim hat von 1901–1974 gelebt. Er schildert in seinen Erinnerungen einen bewundernswerten Weg mit bescheidener Würde: erst die tastende Jugend in einem der Berliner Häuser, in denen sich das Geschäft mit dem besseren Herkommen zu einer zwielichtigen Atmosphäre verband. Sie wurde von den religiös so begabten jüdischen Menschen besonders empfunden. Cronheim erkannte diese Atmosphäre als Schüler in dem »ironischen und etwas künstlichen Stil von Thomas Mann« wieder, »das Unvereinbare der bürgerlichen Tüchtigkeit mit der künstlerischen Lebensform, die ironische Selbstanzweiflung des Künstlers als eines unbehausten Zigeuners, der, verglichen mit dem Handelsherrn, nichts fertig bringt, als in Geist und Musik zu schwelgen... Damals wussten wir nicht, dass hier kein Weg sei und dass diese Welt erst vergehen müsse, ehe eine neue aus ihrer Asche entstehen konnte, die von ganz anderer Beschaffenheit, aus den Ursprüngen selber stammte.«

Mit wohlbemessenen liebevollen Sätzen schildert C. dann, wie er aus dem grauen Zwischenreich der Gewöhnlichkeit als Knabe zu Vorbildern und belebender Freundschaft fand. Sein guter Stern führte ihn vom Unpersönlichen der Berliner Universität in die damals noch kleinen Hochschulen in Marburg und Heidelberg und in ihre noch wenig entstellte Landschaft. In Marburg fand er Ernst Robert Curtius und Friedrich Wolters, in Heidelberg Friedrich Gundolf und Edgar Salin, bei dem er 1928 seine Dissertation »Erweckung und Gefolgschaft im Urchristentum« abschloss, bezaubert vom Wirken Augustins unter seinen Schülern. Noch von Marburg aus ging er, von Curtius angeregt, einige Wochen ins Benediktinerkloster Maria Laach, und es schien ihm, dass dort »ein altes kostbares Gut wie in einem Museum bewahrt« werde, und die »harmlosen und entgeistigten dichterischen und künstlerischen Werke« hätten die Blässe eines ermüdeten Glaubens. Nur von wahren Dichtern sei eine Neu-Inkarnation im Worte zu erwarten.

Man ist dankbar für jede gute Schilderung jenes Wunders von der Heidelberger Universität der zwanziger Jahre, in denen dort zusammen Friedrich Gundolf, Ernst und Ludwig Curtius, Alfred Weber, Karl Jaspers, Otto Regenbogen, Arnold Bergstraesser und Edgar Salin lehrten, der von keinem mit solcher Liebe gezeichnet worden ist wie von C. Nach der Promotion folgte die »ungekannte Seligkeit« einer italienischen Reise: was er von dieser Reise, zumal von Piero und Giorgione, berichtet, ist ein Vorklang dessen, was das Lebenswerk C.s nach seiner Emigration in England werden sollte: die kunst-

geschichtlichen Studien, die er unter dem Namen F. M. Godfrey veröffentlichte, die vor allem Italien gelten und die in der 176 Nummern umfassenden Bibliographie am Ende des Buches aufgeführt sind. Möglich wurden sie auch durch das Erlebnis von Wilhelm Steins Raffaelbuch, dem C. wie kein anderer gerecht geworden ist, diesem mythenerschaffenden Werk, »dessen Aussagen erleuchten und bewegen«.

Das Staatsexamen bestand C. in Kiel. Dort wurde ihm Friedrich Wolters, den er so warm wie kein anderer geschildert hat, zum Vorbild dafür, wie Dichtung das Leben bestimmen kann: »Von solcher Ausschliesslichkeit war sein Dienst, seine Hingabe an das Werk, dass ihm alle Kräfte daraus zuwuchsen und er in allen Lagen und bei allen Geschehnissen des Lebens in seinen Formen denken und handeln musste.« Von hier aus gewinnt C. sein neues Bild Georges, mit dem er den zweiten Teil des Buches abschliesst, bevor der dritte die Emigration und ihre Vorgeschichte schildert, ohne ein Wort der Klage über diese schwerste Zeit.

»Bis zu dem Jahre... des Zusammenbrechens aller die menschliche Gesellschaft ermöglichenden Sittengesetze, durch welche der Mensch sich von den Raubtieren unterscheidet, reiste ich noch unbehindert zwischen Berlin und Basel.« Dort blieb ihm Salins Haus eine geistige Heimat, und er arbeitete eine Zeitlang für die »Basler Nachrichten«, denen damals Albert Oeri ihre einzigartige Bedeutung gab. Kleinodien sind die Schilderungen der Odenwaldschule, der Landerziehungsheime Glarisegg, Salem, Herrlingen. Mit »Neu-Herrlingen« konnte er nach England auswandern, und so beginnen die englischen Jahre mit dieser und englischen Schulen, an denen er unterrichtete. »Was mich aufs höchste erstaunte war aber, dass gewisse Werte, die im George-Kreis als unentbehrlich galten, gerade weil sie dem Deutschen schwerer zugänglich waren, wie zum Beispiel die Diskretion, die anmutigen Formen, eine vorbildliche Haltung und die naturhafte Einheit von Wesen und Erscheinung uns hier entgegen traten.« Jedoch fehlt nicht Kritik und der Sinn für geniale englische Erzieher, die erstarrte Systeme verwandelten. Das Buch enthält Leitsätze der Pädagogik, denen man weite Verbreitung wünschen möchte.

Bewundernswert ist es, wie der Vierunddreissigjährige Englisch nicht nur zum täglichen Gebrauch, sondern als literarisches Ausdrucksmittel erlernt, dass er nun noch 40 Jahre in einer solchen Fülle von Arbeiten meistert. Wie seinem Vorbild Walter Pater gelingt es ihm, das Dichterische der Künstler, über die er schreibt, »dichterisch zu beschwören«. Der Herausgeber eines literarischen Wochenblattes leitet ihn an: »Er öffnete denjenigen ein Fenster auf die geistige Welt, die keine höhere Erziehung genossen hatten, aber diese nun nachholen wollten; ihnen zu zeigen, was Dichtung, Sprache, Kunst und Musik zu bieten haben.« Durch den Sammler Denis Mahon wird er mit den Methoden neuerer Kunstforschung vertraut.

Daneben berichtet er bis zu seinem Tod 1974 unermüdlich in Contemporary Review und The Modern Language Review über die Publikationen der George-Stiftung und andere Werke, die diesen Dichter angehen. Was er als Vermittler der englischen und der deutschen Dichtung geleistet hat, ist wohl ohne Beispiel. So bekrönt er denn auch sein Buch mit kostbaren Seiten über die Dichter Robert Boehring (der noch nie so gewürdigt worden ist) und Stefan George; seine letzten Worte über diesen sind: »Es ist auch wahrscheinlich, dass für eine absehbare Zukunft alle für sein Volk fruchtbare Schönheit und alles Wissen nur in seinem Werk beschlossen liegt, ob es von

den Zeitgenossen erkannt wird oder nicht. Ein neuer Adel, nicht des Blutes, sondern des Seins, aus heimatlicher Erde entsprossen, erschien in unserer Zeit und nahm in seinem Genius Gestalt und in einigen, die seinem Rufe folgten und in seinem Geiste umgeschmolzen wurden.«

Karl Schefold, Basel

LOUIS GINZBERG: An Unknown Jewish Sect. Moreshet Series vol. I, Studies in Jewish History, Literature and Thought, The Jewish Theological Seminary of America. New York 1976. pp. XV, 457.

Louis Ginzberg (1873–1953) ist einem weiteren Publikum vor allem durch seine Sammlung und Bearbeitung der jüdischen Legenden bekannt geworden (*Legends of the Jews*, 7 Bände, 1909 ff.). Verhältnismässig geringen Nachhall hatte indessen seine Arbeit über die Damaskusschrift aus der Geniza von Kairo, die Schechter 1910 veröffentlicht hatte und die durch die Funde von Qumran erneut in den Mittelpunkt wissenschaftlichen Interesses rückte. So ist es erfreulich, dass dieses Werk Ginzbergs, 1911–1914 in der *Monatsschrift* und dann auch als Buch erschienen (*Eine unbekannte jüdische Sekte*, New York 1922), hier vermehrt um drei Kapitel (die wohl aus derselben Zeit wie der Rest des Werkes stammen) in englischer Übersetzung neu zugänglich gemacht wird. Das Werk bespricht zuerst Einführungsfragen, geht kurz auf die Orthographie der Schrift ein und befasst sich dann ausführlich mit Textkritik und Auslegung des Textes. Es folgen Kapitel über die Halakha der Schrift, ihre Theologie und ihre messianische Lehre, die Entstehung der Sekte, der das Dokument zuzuschreiben ist, sowie drei erstmals veröffentlichte Kapitel zur Sprache des Dokumentes sowie zur frühen Erforschung des Werkes.

Das Buch ist nicht nur forschungsgeschichtlich von Interesse, auch wenn zum Beispiel die textkritischen Bemerkungen Ginzbergs vielfach durch die in Qumran später gefundenen Fragmente der Schrift hinfällig geworden sind. Ginzberg ist es gelungen, ohne die Informationen der Qumranschriften eine weithin zutreffende Rekonstruktion der Gruppe zu bieten, die hinter der Damaskusschrift steht, und die von Schechter vertretene sadduzäische Einordnung zu widerlegen. Von Interesse ist auch weiterhin die Widerlegung der Auffassung A. Büchlers, die Damaskusschrift sei eine karäische Fälschung, nachdem diese These ja auch nach der Entdeckung der Qumranschriften (vor allem von S. Zeitlin) wieder vehement vertreten wurde. Ohne Schaden unterbleiben können hätte hingegen meines Erachtens die Veröffentlichung von Kapitel IX, in dem sich Ginzberg mit der Literatur der Jahre 1911–1914 zur Damaskusschrift (vor allem mit R. H. Charles) oft recht polemisch auseinandersetzt. Der bleibende Wert des Buches liegt vor allem in den Ausführungen zur Halakha der Damaskusschrift, aber auch zu ihrer Theologie. Hier kann Ginzberg auf seine umfassende Kenntnis der jüdischen Traditionsliteratur zurückgreifen, um die Anschauungen der Schrift in einen grösseren Zusammenhang einzufügen. Zwar liegt auch zur Halakha von Qumran inzwischen eine neue Veröffentlichung vor (L. H. Schiffman, *The Halakhah at Qumran*, Leiden 1975), doch ist Ginzbergs Werk auf diesem Gebiet noch immer eine wertvolle Fundgrube.

Günter Stemberger, Wien

PINCHAS PAUL GRÜNEWALD: Eine jüdische Offenbarungslehre. Samson Raphael Hirsch = Judaica et Christiana, Band 2; Bern—Frankfurt a. M.—Las Vegas 1978. Verlag Peter Lang. 261 Seiten.

Das Werk Samson Raphael Hirschs, des genialen jüdi-

schen Denkers des 19. Jhrs., übt auch heute eine bemerkenswerte Faszination aus. Mit Freude darf festgestellt werden, dass immer wieder Publikationen erscheinen, die dem heutigen Leser die verschiedenen Aspekte der Gedankenwelt von Hirsch nahebringen.

Eine bemerkenswerte Neuerscheinung dieser Art ist das Werk von Dr. Pinchas Paul Grünewald, Lehrer am jüdischen Lehrhaus in Basel, das den Begriff der Offenbarung bei Hirsch eingehend erläutert.

Das Buch von Dr. Grünewald ist als Band 2 der Reihe »Judaica et Christiana« publiziert worden*. Die von den Professoren Simon Lauer, St. Gallen, und Clemens Thoma, Luzern, betreute Reihe hat zum Ziel, den eigenen Standpunkt der Religionen deutlich zu machen und so das Gespräch über trennende Grenzen hinweg zu ermöglichen. Das hier besprochene Buch ist mit seinen Erklärungen so ausgestaltet, dass es auch dem Nichtjuden zugänglich und verständlich ist.

Ganz besonders wertvoll ist diese Darstellung von Aspekten des Denkens von Samson Raphael Hirsch aber gerade auch für den jüdischen Menschen, der sich in diesen Zeiten der allgemeinen Verunsicherung fundiert darüber orientieren will, was authentisches Judentum ist, was es bietet und was es fordert.

Im Hauptteil seines Werkes stellt uns Dr. P. Grünewald die Offenbarungslehre von Hirsch in drei Hauptaspekten vor: *Offenbarung und Geschichte*: Das Judentum versteht Gott als den Lenker der Geschichte, derjenigen des jüdischen Volkes und derjenigen aller Völker. Am Sinai hat das jüdische Volk die Offenbarung Gottes als Erfahrungstatsache erlebt, und es ist seine Aufgabe, die »Realität des Gottesbewusstseins« in die Welt zu tragen. Der Verfasser analysiert diesen Begriff, wie er sich im Laufe der jüdischen und der Menschheitsgeschichte darbietet. Er setzt sich mit den Auffassungen von Maimonides und Mendelssohn auseinander und stellt fest: »Hirsch plädiert für den Gott Abrahams gegen den Gott der Philosophen«.

Offenbarung und Natur: Das eigentliche Wunder sollte nicht die gelegentliche Durchbrechung des Naturgeschehens sein, vielmehr ist in dem ständig sich erneuernden Lauf der Natur, in seiner Gesetzmässigkeit die göttliche Offenbarung zu erblicken. Zum Unterschied vom menschlichen Meister bleibt Gott der Herr und Meister seiner Schöpfung auch nach deren Vollendung. Nur Er garantiert ihren Fortbestand. Der Verfasser stellt die Auffassungen Hirschs denjenigen von Salomon Ludwig Steinheim gegenüber und betont das Originelle von Hirschs Pflichtenlehre, nämlich die Verbindung von Offenbarungsanspruch mit freier wissenschaftlicher Begründung der Mizwot, den Versuch zur begrifflichen Erfassung der Gebote, ohne deren Offenbarungscharakter aufzugeben. Bedeutungsvoll für Hirsch ist die Vermeidung pantheistischer Tendenzen: Gott offenbart sich der Welt nicht in den Dingen, sondern durch diese, er spricht nicht im Menschen, sondern zu ihm.

Zu Hirschs grossen Leistungen gehört es, dass er das überlieferte Judentum zur offenen Konfrontation mit der allgemeinen Bildung und der Kultur der Welt bewusst hingeführt hat. Bei diesem Prozess bleibt der Tora die leitende Stellung, und die allgemeinen Erkenntnisse werden als Hilfswissenschaften bezeichnet.

Offenbarung und Gesetz: Hirsch stellt sich gegen Maimonides, weil dieser dem jüdischen Gesetz Massstäbe anlegt, die er ausserhalb des Judentums gewonnen hat,

* S. Clemens Thoma: Zukunft in der Gegenwart. Gedanken zu einem jüdisch-christlichen Symposium. Reihe Judaica u. Christiana, Bd. 1. vgl. in FR XXVII/1975, S. 13 ff., FR XXVIII/1976, S. 122 ff.

nämlich im griechisch-arabischen Denken. Es gilt, den jüdischen Geist von innen heraus zu erschliessen. Weil das Judentum vollendeter Humanismus ist, bedarf es keiner Ergänzung durch andere Kulturen. J. J. Weinberg sieht im Prinzip von »Tora im Derech Erez« von Hirsch »einen tiefen Glauben an die Kraft der Tora, alle Kulturinhalte nicht nur sich zu assimilieren, sondern deren dynamisches Formprinzip zu sein, sie so umgestalten zu können, dass sie Tora werden«. Mit der Tora hat Gott dem jüdischen Volk ein Werkzeug zur Leitung in Natur und Geschichte gegeben. Eine Lehre, die Geist und Leben erzeugen soll, aber keine asketische Lebensflucht verkündet.

Hirschs Offenbarungslehre will das Judentum nicht wissenschaftlich objektivieren, sondern zu einer umfassenden Lebenskraft formen, nicht die Transzendenz Gottes in unendliche Sternenferne entrücken, vielmehr den jüdischen Menschen in ein lebensnahes Verhältnis zu Gott treten lassen, damit er sich von den göttlichen Geboten leiten lasse.

Biographische Angaben über Hirsch und sein Werk sowie ein kurzer Überblick über »Zeit und Zeitgenossen« leiten den ersten, dreigliedrigen Teil des Werkes ein. In einem ausführlichen zweiten Teil hat der Verfasser zu den behandelten Themenkreisen Ausschnitte aus den Werken Hirschs zu einer wertvollen Anthologie zusammengestellt. Hier hat der Leser Gelegenheit, die im ersten Teil des Buches dargelegten Gedanken nochmals aufgrund der direkten Aussage Hirschs zu vertiefen.

Das ganze Werk ist reichhaltig mit sorgfältig zusammengestellten Anmerkungen ausgestattet, ferner enthält es eine Bibliographie, ein Stellenverzeichnis der im Werk erwähnten biblischen und talmudischen Stellen sowie ein Namen- und Sachverzeichnis. Es kann also in hervorragender Weise als Instrument dienen, um in das Denken von Samson Raphael Hirsch einzudringen, und der aufmerksame Leser kann eine Fülle von Anregungen daraus schöpfen.

Emanuel Lang, Basel

JOSEPH HACOEN AND THE ANONYMOUS CORRECTOR: The Vale of Tears (Emek Habacha), Translated and with critical commentary by Harry S. May. The Hague 1971. Martinus Nijhoff. XIII und 146 Seiten.

Vorsehen mit einer Einführung, einer Bibliographie zum Thema und einem Namenverzeichnis, hat Harry S. May von der Universität Tennessee diese wichtige Quelle zu den Judenverfolgungen des Mittelalters in englischer Übersetzung zugänglich gemacht. Er hat verschiedene Handschriften verglichen und eine moderne, gut lesbare, im Stil überarbeitete Ausgabe geschaffen, die um so notwendiger ist, als die deutsche Übersetzung von Meir Wiener aus dem Jahr 1858 kaum mehr zugänglich ist.

Joseph Hacoen hatte das typische Schicksal eines spanischen Juden im 16. Jahrhundert, umgetrieben von einem Ort zum andern. Er wurde 1499 in Avignon geboren, wohin seine Eltern von Cuena und Huete geflohen waren. Bald musste die Familie nach Genua, dann nach Novi fliehen. Dort heiratete Joseph 1522 die Rabbinerstochter Paloma, kehrte 1538 nach Genua zurück und war dort als Arzt bis 1550 tätig, musste aber später wieder wandern, nach Voltaggio und nach Costoletto, Provinz Montferat, wo er um 1575 starb. Nach zwei Geschichtswerken über die Konflikte zwischen Christentum und Islam in der Kreuzfahrerzeit, in denen die Schicksale der Juden nur beiläufig erwähnt wurden, schrieb Joseph Hacoen die vorliegende Geschichte der Leiden des Judentums von der Zeit nach der Zerstörung des Tempels bis in seine Gegenwart. Trotz mancher Irrtümer, die May

in seinen zahlreichen Fussnoten, die das Werk als Kommentar begleiten, berichtet, ist das »Tränental« eine beachtliche chronistische Leistung, die Hacoen eine Wertung als grösstem Historiker des Judentums seit Josephus durch J. C. Bosnaghe eingetragen hat. Obwohl manche seiner Aufenthaltsorte sehr abgelegen waren, muss Hacoen Zugang zu wichtigen Quellen gehabt haben und für die Beschreibung seiner eigenen Zeit wohl auch Zugang zu bedeutenden Persönlichkeiten. Welchen Anteil der Korrektor an dem Werk hat, geht leider aus der Einleitung, den Anmerkungen und dem Text selber nicht deutlich hervor, ausser einer Weiterführung der Chronik um noch eine Generation bis etwa 1605. Der bedeutende italienische Gelehrte Samuel D. Luzzatto, mit dem der Korrektor identifiziert worden ist, hat aber von 1800–1865 gelebt, und es bleibt die Frage offen, warum er schon so früh abgebrochen hat.

Joseph Hacoen versucht, einen sachlichen Bericht der Ereignisse zu geben, schliesst aber oft gebetsartige Abschnitte an, die seine eigenen Empfindungen, Klage über die schweren Leiden, Hoffnung auf endliche Erlösung oder auch Danksagungen an Gott für Errettungen aus der Gefahr ausdrücken. Das durchgehende Thema ist die Unmenschlichkeit der Gegner, mit der sie grundlos Juden verfolgen und quälen, und die Standhaftigkeit und Würde, mit der diese ihr Schicksal zu tragen versuchen. Hacoen verfehlt aber nie, helfende und verschonende Christen zu nennen, seien sie Bürger oder Herrscher, und auch gelegentliches Versagen von Juden zu vermerken. So ist das Ergebnis keine schematische Aufzählung der Leiden, sondern ein bei aller Sachlichkeit lebendiger und ergreifender Bericht, dem man bald auch eine neue deutsche Übersetzung wünschen möchte.

Annemarie Mayer, Tübingen

FROWALD HÜTTENMEISTER/GOTTFRIED REEG: Die antiken Synagogen in Israel. Teil 1: Die jüdischen Synagogen, Lehrhäuser und Gerichtshöfe. Teil 2: Die samaritanischen Synagogen*. Wiesbaden 1977. Verlag Dr. Ludwig Reichert. Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B Nr. 12/1 und 2 XXII u. 724 u. 4* Seiten, 4 Karten.

* S. o. S. 52 ff.

GIDEON KAMINKA: »... ins Land, das ich dir zeigen werde. Geschichte einer ruhigen Auswanderung in stürmischer Zeit«. Zürich 1977. Judaica Verlag. 137 Seiten.

Das ist die Geschichte eines in Wien geborenen jüdischen Architekten, der 1933 nach Palästina einwanderte, dort seit langem in Haifa Stadtrat ist und auf sein Leben zurückblickt. Um den jüdischen Menschen verstehen zu lernen, sind derartige Zeugnisse notwendig; sie stellen Mosaiksteine für das Bild vom Juden und vom jüdischen Volke dar. Es gibt kaum ein Thema der jüdischen Existenz, das in diesem menschlich ergreifenden und gescheiterten Buch nicht anklingt. Wir erwähnen hier nur die Araberfrage, von der Kaminka meint, dass die Juden sie zu spät in allem Ernst begriffen, weil sie die Entwicklungsfähigkeit der Araber unterschätzt hätten. Aus dem Nationalismus der Zionisten erwuchs schliesslich der Nationalismus der Palästinenser, aus »pittoresken Eingeborenen« wurden die gelehrigen Schüler der Juden, die Araber, die es nun den jüdischen »Vettern« gleichmachen wollten.

Dem Verlag Judaica sei dafür Dank gesagt, dass er dieses schöne Buch herausgebracht hat. Es vermittelt manche Einsicht, um den jüdischen Menschen von heute zu verstehen.

E. L. Ehrlich

ANTJE KLEINWEFERS: Das Problem der Erwählung bei Richard Beer-Hofmann. Hildesheim-New York 1972. Georg Olms Verlag. 99 Seiten.

Durch den Titel: Das Problem der Erwählung bei Richard Beer-Hofmann rückt die Fragestellung in der Arbeit Kleinewefers in das richtige Licht. Da man mit dem Namen Beer-Hofmann »Jaakobs Traum« und »König David«, Arbeiten, in deren Mittelpunkt zwei von Gott begnadete biblische Persönlichkeiten stehen, assoziiert, liegt die Vermutung nahe, dass der Schriftsteller sich mit den Helden seiner Werke auch bisweilen und in mancher Hinsicht identifiziert.

Um den Leser von vornherein abzuhalten, von einem falschen Motivationshorizont an die Arbeit heranzugehen, wird auf zwei Grundsätze der Untersuchung hingewiesen: Obwohl das Alte Testament die geistige Voraussetzung für Beer-Hofmann ist, bleibt es jedoch nicht die grundlegende. Und das hier zu behandelnde Problem der Erwählung ist keine theologische Studie. Es ist vielmehr jene aus der Einsamkeit eruierte Erwählung vieler Schriftsteller und Dichter (vgl. *Studia Judaica Austriaca* Nr. IV).

Von einer zusammenfassenden Darstellung der Erwählung Israels ausgehend, die bei Beer-Hofmann an der Liebe und persönlichen Hingabe gemessen wird, gelangt Kleinewefers zu dem Begriff »der Dichter als Erwählter«, der aufgrund seiner Sendung den Menschen eine Botschaft zu vermitteln habe. Dieser Dichter und seine Kunst wird im Lichte Beer-Hofmanns Auffassung analysiert (S. 61–65).

In ihr nimmt er verschiedene Dimensionen an: Schöpfer, Beschwörer und Priester: »Der Dichter-Priester nährt mit seinem Wort die Opferflamme auf dem Altar, und er teilt mit den Menschen, die seinen Dienst annehmen und mitvollziehen, sein Opferbrot.«

Die Parallele Dichter und Erwählter Gottes einerseits sowie Jaakob und David (Prophet und Dichter) als Auftrag und Sinn der Erwählung Israels andererseits erscheinen als Analog der Erwählung des Dichters zur Erwählung Israels.

Wenngleich das Szenarium Kleinewefers konziser Arbeit vom Erwählungsproblem beherrscht wird, erscheint in dessen Hintergrund meisterhaft untergebracht das als »Jung-Wien« bekannte Schriftstellermilieu in seiner bunten Nuancierung und verleiht dieser ohnehin interessanten Untersuchung ein besonderes Decorum.

Jacob J. Allerhand, Wien

LIONEL KOCHAN: The Jew and his History. London 1977. The Macmillan Press. 164 Seiten.

Hier wird der Versuch unternommen, die Geschichtsbetrachtung der Juden im Laufe der Jahrhunderte einmal von innen her zu betrachten. Wie verstanden die Juden ihre Geschichte? In einem ersten Abschnitt (The Affirmation of History) behandelt der Autor die talmudische Periode, das Zeitalter des rabbinischen Judentums. Der Talmud drängt zu einer Identifizierung mit der Vergangenheit: In jeder Generation soll man sich so betrachten, als ob man selbst aus Ägypten herausgeführt worden wäre (b Pes. 116 b). Andererseits soll eine bedrohende Gegenwart bereits zusammen gesehen werden mit einer sicher eintretenden heilbringenden Zukunft, die Gott dem Volke Israel offenbart hat, daher ist das Eintreffen der Erlösung absolut gewiss (Ex. r. XIX, 7). Im übrigen hat Gott vieles, was ER in der kommenden Welt erneuern wird, bereits in dieser Welt andeutungsweise getan, wenn auch noch nicht vollständig, so doch immerhin teilweise

(Lev. r. XXVII, 4). Nun hat es auch vor dem 16. Jahrh. schon Werke über jüdische Geschichte gegeben. Zu nennen wäre hier etwa die Martyriologie von R. Ephraim aus Bonn (nach 1170), der über die Massaker während des 2. Kreuzzuges berichtet. Für die sphardische Histiographie ist das messianische Element von Bedeutung gewesen (vgl. Maimonides' Brief nach Jemen, ca. 1172). Zeitgenössische Ereignisse im Lichte messianischer Perspektive enthält das Werk von R. Abraham Ibn Daud aus Toledo (ca. 1160): *Sefer Ha-Kabbalah*. Der Autor aktivierte Verheissungen in der Vergangenheit, um Trost für die Gegenwart zu geben.

Der Interpret jüdischer Geschichte am Ende des 15. Jahrhunderts war Don Isaac Abrabanel (geb. 1437 in Lissabon, gest. 1508 in Venedig), aus Spanien 1492 vertrieben. Er meinte, im letzten Zeitalter vor der Erlösung zu leben, zumal die Juden seinerzeit einen Trost inmitten von Blutvergiessen und Vertreibung besonders nötig gehabt hatten. Die einzigartige Verbindung zwischen Gott und Israel würde die Rettung ermöglichen. Gesetze historischer Kausalität wären in einer derartigen Beziehung unanwendbar.

Das erste wirklich als Geschichte zu bezeichnende Werk eines aschkenasischen Juden stammt von R. David Gans: *Zemach David* (Prag 1592). Seit 1564 war der in Westfalen geborene Gans Schüler des R. Juda Löw b. Bezalel (Maharal). Diese Zeit war durch eine grosse geistige Offenheit bestimmt, die von Kaiser Rudolf II. gefördert wurde. Daran nahmen auch Juden auf ihre Weise teil. Gans unterhielt gute Beziehungen zu Johannes Müller, Kepler, Tycho Brahe. In diesem Zusammenhang sei darauf hingewiesen, dass es von André Néher seit kurzem ein wichtiges Buch über David Gans gibt (Paris 1974), in welchem Néher auch den zeitgenössischen Hintergrund beleuchtet.

Weitere Kapitel dieses erhellenden Buches von L. Kochan handeln von Krochmal und Graetz, Dubnow und Franz Rosenzweig. Ein interessantes Buch mit manchen neuen Einsichten.

E. L. Ehrlich

SAMSON H. LEVEY: The Messiah: An Aramaic Interpretation, The Messianic Exegesis of the Targum. Cincinnati 1974. Hebrew Union College Press. 180 Seiten.

Der Verfasser hat sich die Aufgabe gestellt, solche targumischen Texte zu übersetzen, und wenn nötig, zu interpretieren, die eine messianische Bedeutung besitzen. Dieses Unternehmen ist bisher vernachlässigt worden; über das Thema hat es noch keine wissenschaftliche Studie gegeben. Für den Pentateuch verwendet der Verf. den Targum Onkelos, den Targum Pseudo-Jonathan sowie den Fragmenten Targum (auch Jeruschalmi genannt). Der Targum Onkelos zum Pentateuch behandelt nur Gen 49, 10–12 sowie Num 24, 17–20, 23–24 in messianischer Bedeutung. Der Messias erscheint als Symbol der Sicherheit, Kultur und Bildung sowie als politischer Führer, der Israel militärisch und politisch wiederherstellen wird. Es werden Frieden, Gerechtigkeit und Wohlstand herrschen, die Tora wird als universales Gesetz angenommen. Pseudo Jonathan kennt einen ephraimitischen Messias (zu Ex. 40, 11) oder führt gemeinsam mit dem Messias auch Elijah zum Einsammeln der Verbannten ein (zu Dt 30, 4). Der Fragmenten-Targum fügt zu den bisherigen Zügen noch den Hinweis hinzu, der Messias würde aus Rom, nicht aus Palästina kommen.

Was die übrigen Teile der Bibel anbetrifft, so fällt auf, dass 2 Sam 7. im Targum keine messianische Deutung erfährt. In Jes 9, 5 führt der Targum den Messias ein, im hebräischen Text findet sich diese Bezeichnung nicht,

ebenso in Jes 11, 1, was im übrigen auch der rabbinischen Literatur entspricht. Anders ist es in Dt Jes 42, 1, wo nur der Targum den Knecht als »Messias« bezeichnet. Rabbinische Quellen bieten dazu keinen Beleg. Hier befindet sich der Targum insofern in Übereinstimmung mit dem NT, als Mt 12, 18 die Stelle Jes 42, 1 als messianischen Beweistext auf Jesus deutet. Ähnlich wird auch in Jes 43, 10 (im Unterschied zum NT) der Begriff des Messias eingeführt (»und Mein Knecht ist der Messias«). Die Gesamtkonzeption des Gottesknechtes von Jes 52 und 53 unterscheidet sich vom NT erheblich: Nicht der Gottesknecht wird Leid erfahren, sondern die Königreiche der Welt, die der Messias zu einem Ende bringt (Targ. Jes 53, 3). Er wird auch die Herrschaft der Nationen vom Lande Israels nehmen (Targ. 53, 8). Der Messias betet für Israel, er bittet um Vergebung seiner Sünden, er selbst leidet aber nicht. Einen leidenden und sterbenden Messias kennt der Targum zu Jes also nicht. In diesem Zusammenhang sei erwähnt, dass die frühen Christen hier auf den Targum als messianische Deutung rekurren mussten, weil sie in der LXX dafür keine messianische Handhabe hinsichtlich Jes 52–53 fanden. Auf die übrigen Belege können wir hier nicht eingehen, wollen aber nur noch bemerken, dass der Targum Ps 2 nicht messianisch deutet. Erst Ibn Esra hält eine messianische Bedeutung für möglich, Raschi bezieht den Psalm auf David. Eine höchst nützliche, instruktive Studie.

E. L. Ehrlich

HANS LIEBESCHÜTZ / ARNOLD PAUCKER (Hrsg.): Das Judentum in der Deutschen Umwelt 1800–1850. Studien zur Frühgeschichte der Emanzipation (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 35). Tübingen 1977. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). XIV, 445 Seiten.

In dieser schon rühmlich bekannten Reihe (vgl. zuletzt FR XXVIII/1976 S. 103) ist ein neuer Sammelband erschienen, der die erste Hälfte des 19. Jhs behandelt. Zuerst seien die Titel der neun Beiträge aufgezählt: H. Liebeschütz, Judentum und deutsche Umwelt im Zeitalter der Restauration; J. Carlebach, Deutsche Juden und der Säkularisierungsprozess in der Erziehung; G. Schulz, Der späte Nationalismus im deutschen politischen Denken des 19. Jhs; J. Toury, Der Eintritt der Juden ins deutsche Bürgertum; J. Philippson, L. Philippson und die Allg. Zeitung des Judentums; P. E. Rosenblüth, Samson Raphael Hirsch – Sein Denken und Wirken; H. G. Reissner, Begegnung zwischen Deutschen und Juden im Zeichen der Romantik; J. Toury, Die Revolution von 1848 als innerjüdischer Wendepunkt; H. Liebeschütz, Schlusswort – Werten und Verstehen. Hierauf nennen wir zusätzlich einige der wichtigsten Persönlichkeiten auf jüdischer und deutscher Seite, deren Rolle in dem hier behandelten Zeitraum dargestellt wird: Börne, v. Dohm, Gans, Gervinus, Grimm, Hardenberg, Hegel, Heine, Humboldt, Jahn, v. d. Marwitz, Marx, Mendelssohn, Niebuhr, Riesser, Rotteck, Savigny, Stahl, v. Stein. Mit dieser keineswegs vollständigen Liste, die sich bis zu Chamberlain, Preuss, Troeltsch, Weber usw. erstrecken liesse, soll hier nur angedeutet werden, dass geistes-, wirtschafts- und sozialgeschichtliche Forschungen über den deutschen Vormärz – nicht nur, was das eigentliche Thema dieses Bandes, die Frühgeschichte der Emanzipation betrifft – an dem vorliegenden Werk inskünftig nicht vorbeigehen können. Besondere Hervorhebung verdienen die zwei Beiträge des Mitherausgebers H. Liebeschütz; vergleicht man damit bisherige Spezialliteratur, so wird der hier erzielte Fortschritt erst recht deutlich. Vermisst habe ich die Nennung

des Buchs »Judentaufen« von G. Kisch (Berlin 1973) und desjenigen von K. Epstein »Die Ursprünge des Konservatismus in Deutschland« (1974), während andererseits viele kaum bekannte Quellen erschlossen werden. So sei etwa ein Hinweis auf das ausführliche Zitat S. 199 in dem Beitrag von J. Toury aus einem Buch von 1833 gestattet: »Hätte man vor 30 Jahren wirklich in Gasthöfen und Speisehäusern einen Juden erblickt, der an der Tafel der christlichen Gäste teilgenommen und mit ihnen ungezwungen sich unterhalten, mit ihnen gleiche Speise und gleichen Trank genossen hätte?« Wie zögernd, gehemmt und widerspruchsvoll sich gleichwohl die Emanzipation vollzog, welch verhängnisvollen Einfluss das Jahr 1848 teilweise gehabt hat, das erfährt der Leser dieses wertvollen Buchs mit Bewegung.

Hans Thieme

JACOB NEUSNER: Eliezer Ben Hyrcanus, The Tradition and the Man. Leiden 1973. E. J. Brill. 500 Seiten.

Der Autor unternimmt es, die Geschichte der rabbinischen Tradition am Beispiel eines tannaitischen Lehrers zu untersuchen. Er wählt dafür R. Eliezer b. Hyrcanus aus, weil er als eine der hervorragendsten Persönlichkeiten nach 70 gelten kann und weil von ihm weit mehr Traditionen vorhanden sind als von seinen Zeitgenossen. Mit der Behandlung dieses Komplexes möchte Neusner beginnen, die Geschichte der Periode von Yavne zu studieren, d. h. die Grundlegung des rabbinischen Judentums.

Neusner untersucht nun im einzelnen alle gesetzlichen Traditionen, die sich mit einiger Wahrscheinlichkeit auf R. Eliezer ben Hyrcanus zurückführen lassen. Der 2. Komplex sind die historischen und biographischen Traditionen sowie Weisheits-Aussprüche. Schliesslich behandelt der Verf. im letzten Abschnitt exegetische und theologische Traditionen.

Es ist hier nicht der Ort, im einzelnen kritisch auf die Ausführungen des Verfassers einzugehen. Das Buch kann aber denen gute Dienste leisten, die sich tiefer mit der rabbinischen Tradition beschäftigen wollen.

E. L. Ehrlich

JACOB NEUSNER (Editor): Soviet Views of Talmudic Judaism. Five Papers by Yu. A. Solodukho in English Translation. With a Commentary by Jacob Neusner. Leiden 1973. E. J. Brill. 110 Seiten.

Jacob Neusner präsentiert fünf Aufsätze von Julii Aro-novich (Judel Orelevich) Solodukho aus Osmiany, Kreis Wilna. Der 1877 Geborene lernte bis 1899 in der berühmten litauischen Jeschiva in Voloschin. Im Jahre 1905 bestand er das Lehrereexamen und unterrichtete im Lehrerseminar im Kreis Riga. Von 1934 bis 1950 war er Mitarbeiter der Akademie der Wissenschaften der UdSSR in Leningrad. Im Jahre 1938 legte er als Dissertation die im obengenannten Buche publizierten Aufsätze vor. Seine Arbeit ist ungewöhnlich und auffallend, nicht zuletzt wegen der beständigen Mühe, der Religion, das Recht und die Geschichte des Talmud einer marxistisch motivierten Untersuchung zu unterziehen.

Alle fünf Artikel wurden übersetzt von Professor Sam Driver, Brown University. Der erste: Sklaverei in der hebräischen (jüdischen) Gesellschaft des Iraks und Syriens vom 2. bis zum 5. Jahrhundert, versucht zu zeigen, wie sehr die ausbeutenden Gesellschaftsstände die talmudische Literatur für ihre eigenen Zwecke benutzten. Obwohl es wenig Unterlagen über die Zahl der Sklaven in der Gesellschaft oder der individuellen Sklavenbesitzer gibt, bestanden in den jüdischen Gegenden des Iraks Ortschaften, die gänzlich von Sklaven besiedelt waren. Daher entspreche die Behauptung bourgeoiser Wissenschaftler, dass

Sklavenarbeit im Judentum nur wenig Bedeutung hatte, nicht den Tatsachen.

Der zweite Aufsatz lautet: Zur Frage der sozialen Struktur des Iraks vom 3. bis zum 5. Jahrhundert.

Laut Solodukho sollen der Ausgangspunkt für die Gemara Kompilationen gewesen sein, die aus den Phänomenen des Alltags bestanden. Diejenigen, welche als die Schöpfer der Gemara bezeichnet werden, bildeten einen neuen Typus von Grossgrundbesitzern, deren Reichtum mit der sozialen Stellung im Leben wuchs. Bei Solodukho werden der erbliche Adel und dessen Verhältnis zu den kleinen Landbesitzern mit den Zuständen im zaristischen Russland verglichen (23 was sold with the land). In diesem feudalistischen System, in dem Schuldner bei Nichterfüllung der Schuld in die Sklaverei genommen wurden, begnügte man sich nicht nur mit den ökonomischen Mitteln, es hatte auch den juristischen Apparat in seinen Händen.

Dazu meint J. Neusner, dass Solodukho zwar recht hatte, als er 1956 meinte, dass der Talmud auch vom wirtschaftsgeschichtlichen Aspekt betrachtet werden müsse, dann aber zählt er eine Reihe von Arbeiten aus dieser Sparte auf, von denen Solodukho wohl kaum Notiz genommen hatte. Das gleiche gilt auch für Solodukhos Bemerkung, der Talmud sei in keine europäische Sprache übersetzt.

Dann fährt Neusner fort, mit Genauigkeit Solodukhos Fehler, die eine Folge seiner einseitigen oder tendenziösen Betrachtungsweise sind, aufzuzählen. Hier sollen nur paradigmatisch einige aufgeführt werden: Aus einer geschichtlichen Betrachtung ist zu ersehen, dass nicht alle Gesetze gleichermassen in Kraft getreten sind. Die babylonischen Gelehrten legten wohl das Gesetz ihnen entsprechend aus, wichen aber von der Grundlage der Mischna nicht ab und akzeptierten diese als eine autoritative Basis. Eine weitere Schwäche in Solodukhos Untersuchung: seine Ohnmacht bei der Behandlung der Relation zwischen der Substanz des Gesetzes und dessen Exekution (Anwendbarkeit).

Das dritte Kapitel der fünf Arbeiten von Solodukho lautet: »Die Mazdak-Bewegung und der Erhebung der jüdischen Bevölkerung im Irak in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts«.

Am Ende des 5. und der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts wurde die Iranische Regierung von den revolutionären Strömungen der Mazdakiden erschüttert, die sich nach dem Urheber, dem Priester Mazdak, benannte. Seine sozialen Grundsätze basierten auf dem Prinzip der Gleichheit, wie etwa: Es ist eine Ungerechtigkeit, dass unter den auf gleiche Weise geschaffenen Menschen die materiellen Güter und Frauen ungleich verteilt sind. Die zunehmende Bewegung geriet 528 oder 529 zur Zeit Mazdaks oder dessen Sohnes wegen Erbfragen der Thronfolge in Schwierigkeiten.

Seder olam zuta, ein aramäischer Text aus dem 9. Jahrhundert, berichtet von den grossen Ereignissen, spricht über bedeutende Ereignisse in der jüdischen Gesellschaft als Reflex der Mazdak-Bewegung. Die Macht der Grossgrundbesitzer soll gebrochen und die Autorität der Exilarchen geschwächt gewesen sein bis zur arabischen Eroberung.

Der vierte Aufsatz von Solodukho lautet: The Persian Administrative-legal, Socio-economic, and Everyday Lexicon in the Jewish-iraqi Monument of the Sassanian Period.

Die Aufklärung dieser Fragen in bezug auf die hebräisch-irakischen Monumente ist besonders wichtig und kom-

plex. Da der Irak vom 3. bis 5. Jahrhundert ein integraler Teil Persiens war und aufgrund seiner geographischen Lage günstig für den Handel und infolge seines Bewässerungssystems sehr fruchtbar, war er mehr entwickelt als andere Teile des persischen Staates. Den Schlüssel zur Beantwortung der Frage, ob die Änderungen im Irak die Situation im ganzen Sassanidenreich reflektieren, glaubt Solodukho in verschiedenen Hinweisen der Gemara zu finden. Es ist die Zeit, nämlich das 5. Jahrhundert, in der das Mittelpersische seine phonetische Entwicklung durchgemacht hat, so dass man in der Gemara noch zwei verschiedene phonetische Formen persischer Worte findet.

Mit einem Aufsatz »Concerning Certain Persian Borrowings in the Babylonian Gemara« beschliesst Solodukho seine Studie.

Es handelt sich hier um eine kurze Untersuchung, in der Solodukho Gemara Ausdrücke wie GWWN für Farbe, SDR für Mantel, Kappe oder sogar Tischtuch und einige andere einer Analyse in bezug auf ihre persische Abstammung unterzieht.

Laut Neusner besteht Solodukhos Fehler als Historiker darin, dass er bei einer echt kritischen Untersuchung talmudischer Aussagen in bezug auf die Historizität der Fakten versagt. Sein Argument, die babylonische Gemara sei ein Beleg für ganz Babylonien sowie andere Gegenden des Sassanidenreiches, ist – laut Neusner – dubiös. In den westlichen Satrapien waren die Juden eine unbedeutende Minderheit. Schmuels dina de malkhuta dina (das Gesetz des Landes ist auch für uns gültig) heisst, dass er das Recht dieses Gesetzes und dessen Gültigkeit für die Bürger anerkannt hat, es heisst nicht, dass auch er nach diesem Gesetz urteilte. Neusner hat mit der ihm eigenen Methodenkritik gegen Irrtümer Stellung genommen, die für ihn in der Forschung kennzeichnend waren. Talmudische Begriffe und Vorstellungen dürfen nicht als evident angenommen werden, ohne auf frühere oder andere Formen im Judentum relativiert zu werden.

Solodukhos Ideen sind nicht zu verwerfen, seine Forschungsmethode und Folgerungen jedoch einseitig und fehlerhaft.

Ganz entschieden ist aber dieses Gebiet einer Untersuchung wert und Neusners Arbeit sehr anregend.

Jacob J. Allerhand, Wien

CHAIM POTOK: Am Anfang. 1977, 512 Seiten.

DERS.: Meine Name ist Asher Lev. 1972. 968 Seiten.

DERS.: Die Erwählten. 2. Aufl. 1975. 283 Seiten.

DERS.: Das Versprechen. 1976. 343 Seiten.

Tübingen: Rainer Wunderlich Verlag.

Von den vier Romanen des Amerikaners Chaim Potok erschien zuerst der Künstlerroman »Mein Name ist Asher Lev«, dann die beiden zusammengehörigen Bücher »Die Erwählten« und »Das Versprechen«, und jetzt liegt bereit: »Am Anfang«. Das Milieu, in dem sich jeweils das Schicksal der Hauptgestalten entwickelt, ist immer dasselbe: das Leben der jüdischen Welt in New York. Nichts könnte einen Aussenstehenden besser einführen in diese vielfältigen, ja gegensätzlichen Erscheinungsformen jüdischen Daseins als die Bücher Potoks: Da sind die streng in sich abgeschlossenen Gemeinden der Chassidim, die inmitten des turbulenten modernen New York ein Leben führen wie vor Jahrhunderten in Osteuropa, patriarchalisch angeführt von ihrem Rebbe, dem Zadik, streng und fröhlich, nur dem Studium und dem Gehorsam des Gotteswortes und ihren Traditionen zugeban; da sind jüdische Geschäftsleute, die ihrer Arbeit nachgehen wie jeder amerikanische Bürger, doch treue

Glieder ihrer synagogalen Gemeinde sind und die traditionellen Gebote selbstverständlich halten; da sind Intellektuelle, die sich zwar als Juden fühlen, aber nicht mehr bereit sind, die Überlieferung in ihrem ganzen Umfang auf sich zu nehmen; da sind Zionisten, die leidenschaftlich für die Rettung ihrer von den Nazis bedrohten Gemeinden in Europa arbeiten und sich mit den Siedlern im Land Israel und deren Schwierigkeiten und Kämpfen solidarisch fühlen; da ist die Welt der jüdischen Schulen und Hochschulen mit ihren Auseinandersetzungen zwischen Orthodoxen und Reformern, die zum Teil mit einer Ausschliesslichkeit, ja mit einem geradezu fanatischen Eifer geführt werden; und da ist schliesslich die Intimsphäre jüdisch geführter Hausgemeinschaften mit ihrer Wärme und Innigkeit.

Asher Lev wächst in einer chassidischen Gemeinde auf, in der sein Vater als Sendbote des Rebbe eine wichtige Rolle spielt. Aber der Junge ist nur besessen von seinem zeichnerischen Talent und seinen künstlerischen Visionen. Konflikte mit seinen Eltern, der Schule, der Gemeinde können nicht ausbleiben und müssen ebenso durchgestanden werden wie die Gefahr der »Anderen Seite«, des Bösen. Der fast unmerklichen klugen Leitung des Rebbe ist es zu verdanken, dass sich seine jüdisch geprägte Seele frei entwickeln kann, dass er aus der engen Welt der chassidischen Gemeinde in die Welt der Kunst hinauszuwachsen vermag, in einem Mass, das seine Lieben nicht mehr verstehen, ohne dass aber das Band zu seinen Ursprüngen zerreiss.

»Die Erwählten« und »Das Versprechen«: Eines traditionell frommen, aber aufgeklärten Talmudlehrers Sohn, der den Wunsch hat, Rabbiner zu werden, obwohl ihn sein Vater gerne Mathematik studieren lassen will, und der Sohn eines chassidischen Rebbe, zu dessen Nachfolge bestimmt, aber mit der Neigung zur Psychologie, werden Freunde. Beide erkämpfen sich den von ihnen gewählten Weg, der eine vor allem in der Auseinandersetzung mit streng orthodoxen Lehrern, der andere mit seinem strengen, verschlossenen Vater, der seinen Sohn durch Schweigen dazu erzieht, das Leid der Menschen zu verstehen. Die Entwicklung zur Selbstverwirklichung dieser beiden ungleichen Freunde, die nicht nur durch geistige Begabung, sondern auch durch die Reinheit ihres Willens und Fühlens herausragen, ist ein Abenteuer, das ans Herz greift. Wie im zweiten Band »Das Versprechen«, der auch ohne den vorhergehenden verständlich ist, sich die beiden jungen Leute an dem psychisch kranken Michael bewähren, dem sie bei der Überwindung seiner Krise helfen, ist mit einer wunderbaren Einfühlungsgabe und Eindringlichkeit erzählt. Die Umwelt in diesem Buch ist wieder besonders vielfältig, und alle Menschen und Gruppen, seien sie auch noch so seltsam, werden mit einer verstehenden Liebe gezeichnet.

In seinem neuen Buch »Am Anfang« vervollkommenet sich Potok's Stil zu einer epischen Dichte und Fülle. Die schlichte, ernste und folgerichtige Sprache wirkt eindringlich beschwörend. Potok spricht kaum über die inneren Erlebnisse seiner Gestalten: in den Worten des Erzählten sind sie gegenwärtig. Im Mittelpunkt steht wieder ein ausserordentlich begabter Junge, dessen ruhiges, dem Lernen hingeegebenes Leben immer wieder von unglücklichen Zwischenfällen gestört wird, die sich leitmotivisch durch die Erzählung ziehen. Auf David liegt schwer das verpflichtende Schicksal, Jude zu sein. Das allgemeine Leid seines Volkes – wie bei *Asher Lev* in der Mutter symbolisiert – wird ihm schon in früher Kindheit persönlich fühlbar, und so lernt er das Leiden der Gemeinde als

das eigene auf sich zu nehmen. Doch wie seine Nächte und dunklen Stunden von diesem Leid erfüllt sind, so seine hellen Tage von dem verzehrenden Durst, zu erkennen. Es ist jedoch kein wahlloser Wissensdrang, der den Jungen beseelt, schon früh wendet er sich dem Bleibenden und Wesentlichen zu: der Bibel und den jüdischen Überlieferungen. Aber auch sein Verstand ist nicht nur ein aufnehmender, und so kann es nicht ausbleiben, dass er weiter fragt, als ihm der Rahmen seiner Schule und ihrer Tradition erlaubt. Kämpfe und Anfeindungen sind die unausbleiblichen Folgen, aber David entschliesst sich angesichts der Nachricht vom Tod aller seiner europäischen Familienangehörigen in Bergen-Belsen, einen neuen Anfang zu wagen, eingedenk der Wurzeln seines Volkes, aber in eigener Verantwortung nach dem Richtigen und Wahren zu suchen.

Ein wie breiter Raum der intellektuellen Erkenntnis und vielen Einzelheiten der Bibelforschung auch gewidmet ist, das Eigentliche dieses jüdischen Wesens besteht in der Bewährung der Wahrheit im Leben. Und damit wird aus einem jüdischen ein menschliches Buch, und darin liegt der grosse, aufrufende Wert dieses Romans auch für nichtjüdische Leser. Wir erleben nicht nur eine spannende und ergreifende Geschichte in dichterischer Vollendung, lernen nicht nur ein Stück Judentum von innen kennen, wie es nur selten geschieht, sondern erhalten einen Impuls für den eigenen Weg in einer Welt mit ihren religiösen, politischen und gesellschaftlichen Traditionen, die auf Menschen wartet, die in persönlicher Verantwortung das Risiko einer Neubestimmung eingehen, derer diese Welt in der Gegenwart so dringend bedarf.

Annemarie Mayer, Tübingen

MONIKA RICHARZ (Hrsg. und Einleitung): Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780–1871. Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts. Stuttgart 1976. Deutsche Verlagsanstalt. 500 Seiten.

Monographien über berühmte Juden gibt es viele. Die Verfasserin hat sich jedoch hier die Aufgabe gestellt, Selbstzeugnisse von Alltagsjuden aus rund einem Jahrhundert auszuwählen, um auf diese Weise Quellen zur jüdischen Geschichte vorzulegen. Dieser Band liest sich im übrigen ausgezeichnet und ist nach folgenden Gesichtspunkten gegliedert worden: Händler in napoleonischer Zeit, Landjudentum, Handwerker, Kaufleute und Bankiers, Textilindustrie, Lehrer, Schächter, Vorsänger, Akademiker und Beamte, Milieu der Kindheit, Auswanderung. Diese Zeugnisse geben ein farbiges Bild von den sozialen Wandlungen des deutschen Judentums beim Übergang vom Getto in die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts. Neben den für die Wissenschaft wichtigen Quellen in diesem Buche bildet es zudem noch eine ausgesprochen amüsante Lektüre.

E. L. Ehrlich

OTTO RÖSSLER (Hrsg.): Hebraica. Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde. Serie B: Asien, Band 4. Berlin 1977. Verlag von Dietrich Reimer. 140 Seiten.

Der kleine Band enthält vier Aufsätze, die alle direkt oder lose im Zusammenhang mit der hebräischen Bibel stehen.

1 *David Daube*, The Rabbinic treatment of »and he said, saying«.

Den in der hebräischen Bibel zur Einleitung einer Rede dem »er sagte« häufig hinzugefügten Infinitiv »zu sagen«, »lemor« hält Daube nicht nur für eine direkte Rede einführende Floskel, sondern misst ihm eine bestimmte Bedeutung für das Gesagte zu. Dies haben

schon Exegeten des Altertums erkannt, nicht nur Akiwa, der allen Besonderheiten des Textes und der Schreibweise Beachtung schenkte, sondern auch schon in der Generation vor ihm etwa die Gelehrten Eliser und Jehoschua und sogar sein Zeitgenosse Jischmael, der nach dem Grundsatz auslegte, die Schrift spreche in der normalen Sprache der Menschen. Wenn die recht verschiedenen Interpretationen, die Daube im einzelnen aufführt, auf einen Nenner gebracht werden, so ist es ein Infinitiv mit einer imperativischen Bedeutung, Hinweis auf eine Pflicht, auf die Ausführung des Gesagten, die allerdings von den einzelnen Gelehrten manchmal verschieden ausgelegt wird.

2 A. Ehrhardt, Ein Busspsalm aus den Toten-Meer-Rollen und seine Verwandten. (Aus dem Englischen, in: *Studia Evangelica*, 1959)

A. Ehrhardt vergleicht in einem ersten Teil ein Stück aus dem Psalm von Columnne VII (die Zeilen 26–33) der Hodajot mit je einem Stück aus den Psalmen und Oden Salomos. Der Qumranitische Psalm wird gedeutet als Ausdruck der reuigen Seele, wie sie auch im Neuen Testament gezeigt wird, während der Psalm Salomos, als pharisäisches Gebet im Gegensatz dazu die »Rechtfertigung durch Gesetzeswerke« beinhalte, allerdings auch den Glauben an die Totenauferstehung zum Ausdruck bringe, wogegen der dritte, als christlicher Psalm, einen starken Missionseifer als neues Element bringe, den Drang, Jesu Erlösungstat zu verkündigen. Nach diesem Aufstieg im ersten Teil wird im zweiten der Abstieg in der Gnosis gezeigt und an einem Psalm der Naasener, einer hermetischen Hymne und einem Psalm der Manichäer verdeutlicht. Obwohl diese Vergleiche manche guten Anregungen geben, können sie mit der Schematisierung dieses knappen Materials nicht überzeugen. Manche der Ergebnisse erscheinen als Vorurteile, die den Texten übergestülpt werden. Allerdings schränkt A. Ehrhardt im Schlussabschnitt die Allgemeingültigkeit ihrer Urteile wieder ein.

3 O. Rössler, Zum althebräischen Tempussystem. Eine morpho-syntaktische Untersuchung.

Rösslers Aufsatz ist die Antwort auf verschiedene Angriffe gegen seine beiden früheren Arbeiten zu diesem Thema, das er nun präzisiert und modifiziert. Im Hebräischen unterscheidet Rössler zwei verschiedene ursprüngliche Präfixkonjugationen, deren eine in der Sprache der Bibel nur noch in Resten, bei einer einzigen Verbform erhalten ist, und die von den Masoreten – und den nachfolgenden Gelehrten – schon nicht mehr verstanden wurde. Rössler führt alle Fälle noch einmal auf, erläutert sie und lässt seine Auffassung von der Funktion der Verbformen mit einfließen, die er etwa – vereinfacht – in schnelle (Chamet) und langsame (Mare) und innerhalb in erzählende und wünschende, vergegenwärtigende und verheissende einteilt. Das einfache Schema am Schluss kann aber nicht über die Kompliziertheit des Sachverhalts wegtäuschen, dessen Verständnis nur für wenige Fachleute zugänglich ist. Es wäre sehr wünschenswert, wenn O. Rössler seine interessanten Erkenntnisse einmal ausführlich und auch für einen breiteren Kreis verständlich entfalten würde.

4 W. Wodke, Oikos in der Septuaginta. Erste Grundlagen.

Dieser längste, sehr ausführlich angelegte, sich aber auch wiederholende Beitrag ist einer Untersuchung des Begriffes Haus – von Herrscherhaus im heutigen Sinn – in der Septuaginta gewidmet. Die Verwendung des Wortes spiegelt zum Teil griechische Verhältnisse wider, lässt aber auch die Rechtsordnungen in der Zeit des frühen Israel

erkennen. Wodke zeigt die hierarchische Struktur der Gesellschaft und ihre rechtliche Funktion anhand der Vätergeschichten und einigen Aspekten der Königszeit auf, wobei interessante und einleuchtende Sachverhalte zutage treten, die eine Exegese der hebräischen Bibel verlebendigen und bereichern können.

Annemarie Mayer, Tübingen

FRANZ ROSENZWEIG: Der Stern der Erlösung. Der Mensch und sein Werk. Gesammelte Schriften. II. Abteilung. 4. Auflage. Im Jahre der Schöpfung 5736. Mit einer Einführung von Reinhold Mayer. Haag 1976. Martinus Nijhoff. 516 Seiten.

Es gibt in jedem Jahrhundert einige Bücher, die weit über ihre Zeit hinaus Bedeutung haben, weil sie zu allen entscheidenden neuen Einsichten führen. Zu diesen Büchern gehört Franz Rosenzweigs »Stern der Erlösung«. Der gegenwärtig an der Sorbonne lehrende Religionsphilosoph Emmanuel Levinas schrieb 1965, in Rosenzweig habe das moderne jüdische Denken seinen pascalischen und kirkegaardschen Ausdruck gefunden (Franz Rosenzweig: Une pensée juive moderne, in: *Revue de théologie et de philosophie*. Lausanne, 208–221). Und damit ist gerade angesichts des Hauptwerkes Rosenzweigs nicht zuviel gesagt. Denn in diesem im Ersten Weltkrieg an der mazedonischen Front unter den widrigsten Umständen konzipierten Werk findet nichts weniger als eine jüdische Auseinandersetzung mit der Philosophie des Deutschen Idealismus statt und darüber hinaus eine Auseinandersetzung mit den Denkfiguren der Metaphysik, die das Abendland seit den Griechen geprägt haben.

Die Grösse des Rosenzweigschen Denkens besteht darin, dass Rosenzweig das kennt, womit er sich auseinandersetzt. Rosenzweig war ein hervorragender Kenner des Deutschen Idealismus. Er hatte u. a. das »Älteste Systemprogramm des Deutschen Idealismus« entdeckt. Was sich im I. Teil des Sterns der Erlösung aber nun zuträgt, ist, dass gerade anhand der Ausarbeitung der äussersten Einsichten, die von dem überkommenen Denken dargelegt wurden, die Erkenntnis aufbricht, dass solches Denken zu der *zeitlich geschehenden* Erfahrung noch gar nicht kommt. Beinahe ein Jahrzehnt vor Heideggers »Sein und Zeit« stösst Rosenzweig zu der das neuere philosophische Denken bestimmenden Einsicht durch, dass die zeitlich/geschichtlich verfasste Erfahrung der Ursprung von »sein« und Erkennen sei. Wesentlich aber für diese fundamentale neue Einsicht wird für Rosenzweig der Ausgang von dem Phänomen der *Verantwortung*; d. h. vom Phänomen der Metaethik. Der Mensch ist das in seiner Freiheit sich selbst aufgebene Wesen. Und das ist sein eigentliches Problem und die Basis seiner Erfahrung.

Rosenzweigs Bedeutung wäre schon aufgrund dieser im wesentlichen im I. Teil des Sterns der Erlösung angelegten und im II. Teil durchgeführten Einsichten genügend gross, um in ihm einen Denker zu sehen, der für die Selbsterkenntnis des Menschen Entscheidendes geleistet hat. Karl Löwith: »Wenn Heidegger je einen Zeitgenossen gehabt hat, der diese Bezeichnung nicht nur im chronologischen Sinne verdient, dann war es dieser deutsche Jude, dessen Hauptwerk sechs Jahre vor »Sein und Zeit« erschien.«

Die ganze Tiefe des Rosenzweigschen Werkes erschliesst sich aber erst dem, der mit dem II. und III. Teil des Sterns der Erlösung sieht, dass die antropologischen und phänomenologischen Grundeinsichten Rosenzweigs erst wirklich fruchtbar werden in der Auslegung des Geschehens von *Offenbarung* und von Hoffnung auf Erlösung. Es ist für den Menschen immer wieder die Frage,

von welchen äussersten Erfahrungen her er lebt. Rosenzweig zeigt im II. Teil des Sterns der Erlösung, inwiefern gerade für den denkenden Menschen die Erfahrung der biblischen Offenbarung zu der das Menschsein tragenden Wirklichkeit wird: zu dem Geschehen zwischen Gott und Mensch. Mit einem der christlichen Theologie vertrauten Terminus könnte man sagen, dass hier Offenbarung und das ihr antwortende Leben ihren »intellectus« finden. Nur ist dieses Verständnis des Lebens aufgrund der Offenbarung kein reduktives Verständnis im Horizont einer zeitlosen Ontologie. Sondern es ist ein Verständnis, das aus dem »ereigneten Ereignis« der Offenbarung selber hervorgeht. Gleichwohl ist es kein »offenbarungspositivistisches«, sondern ein die anthropologischen Grundphänomene ausdrücklich aufnehmendes Verständnis. Rosenzweig hat sich kritisch mit der dialektischen Theologie auseinandergesetzt. Die seit dem Beginn unseres Jahrhunderts das Glaubensdenken immer wieder beunruhigende Frage, ob die »Hellenisierung der biblischen Botschaft« diese nicht verfälscht habe, erfährt durch den Juden Rosenzweig eine positive weiterführende Antwort dadurch, dass Rosenzweig ein »neues Denken« entfaltet, das der biblischen Botschaft angemessener ist und dennoch Denken bleibt. Das entscheidende Charakteristikum dieses neuen Denkens ist, dass es dauernd seiner eigenen doppelten Bedürftigkeit eingedenk ist. Um zu sein, bedarf der Mensch »des anderen und der Zeit«. Erst in dieser doppelten Bedürftigkeit kommt die unbedingte Relation zustande, die den Menschen als das Geschichte verantworten müssende Wesen ausmacht. Dass diese Erkenntnisse, die in der Epoche der Säkularisierung des »Fehls Gottes« einen ganz neuen Zugang zur »Transzendenz« und Offenbarung eröffnen, nicht nur für das jüdische, sondern auch für das christliche Selbstverständnis entscheidend sind, bedarf keiner langen Darlegung. Rosenzweig selbst hat sein Werk als ein Werk für Juden und Christen verstanden. Er versuchte, für seine christlichen Freunde, mit denen er im ständigen Gespräch stand, mitzudenken. Und er hat denn im III. Teil seines Hauptwerkes, der von dem Weg zu der Erlösung handelt (und u. a. herrliche Texte über den Sinn des Gebetes, des jüdischen Festes und der Tora bietet), auch ausdrücklich eine Theorie der Zuordnung von Judentum und Christentum zu entwerfen versucht. Mag diese Theorie heute auch einseitig erscheinen, weil sie ganz und gar von der Situation des Golus her entworfen ist, so ist sie doch dadurch bedeutsam, dass sie Judentum und Christentum überhaupt auf einem gemeinsamen Wege angesichts der Eschata sieht. Sie stellt Juden und Christen in das Licht einer gemeinsamen Hoffnung. Sie scheint mir auch dadurch heute nach wie vor bedeutungsvoll, dass sie nicht Judentum und Christentum (»alle Religionen sind Exile«) zugunsten einer transgeschichtlichen Grösse relativiert, sondern dass sie Judentum und Christentum als konkrete Wege ernst nimmt. Dies hängt aber wiederum mit dem Ernstnehmen »des anderen und der Zeit« in Rosenzweigs Denken zusammen.

Es ist schwer, zu einem so epochalen Werk wie dem Stern der Erlösung Erschöpfendes auf knappem Raum zu sagen. Rosenzweigs Werk ist, wenn dieser Vergleich hier erlaubt ist, viel komplexer, vielschichtiger und insofern umsichtiger als das Werk Bubers. Wer aber den reichen Briefwechsel liest, den Buber und Rosenzweig in den sieben Jahren der Krankheit Rosenzweigs (1922–1929) miteinander führten, der wird leicht erkennen, wie bestimmend für Buber die Begegnung mit dem Verfasser des Sterns der Erlösung geworden ist. Und man hat sehr

häufig den Eindruck, dass der Jüngere hier der Gebende war.

Es war höchste Zeit, dass das Werk dieses grossen jüdischen Denkers der Öffentlichkeit in der Originalsprache wieder zugänglich gemacht wurde. In den letzten Jahren waren nur die englische und die hebräische Übersetzung im Buchhandel erhältlich. Man kann deshalb dem niederländischen Verlag Martinus Nijhoff – in dem schon das Werk Husserls eine Heimat gefunden hat – nicht genügend Dank wissen, dass er es unternommen hat, eine Ausgabe der Gesammelten Schriften Franz Rosenzweigs herauszubringen. Der Stern der Erlösung erscheint als II. Abteilung dieser Werkausgabe. Reinhold Mayer hat ihn mit einer guten Einführung versehen, die vor allem das Verhältnis Rosenzweigs zu der zeitgenössischen evangelischen Theologie bedenkt. Annemarie Mayer hat in vorbildlicher Weise die Hinweise auf frühjüdisches Schrifttum mit Einschluss des Neuen Testaments und auf die jüdische Liturgie sowie das Personen- und Sachregister ausgearbeitet.

Noch in diesem Jahr soll als I. Abteilung eine mehrbändige Ausgabe der Briefe und Tagebücher erscheinen. Diese wird auch manches bisher unveröffentlichte bringen, so vor allem die Tagebücher. In den kommenden Jahren sollen Rosenzweigs Kleinere Schriften und seine Schriften zum Problemfeld des Übersetzens, insbesondere auch eine Auswahl aus den Übersetzungspapieren zur gemeinsam mit Buber unternommenen »Verdeutschung der Schrift«, folgen.

Es ist zu hoffen, dass durch diese Ausgabe das Werk Franz Rosenzweigs einer breiteren deutschen Öffentlichkeit wieder mehr – oder vielleicht zum erstenmal überhaupt wirklich – bekannt wird. Das in diesem Werk Gedachte ist in vieler Hinsicht zukunftsweisend. Es ist zukunftsweisend nicht zuletzt für das christlich-jüdische Verhältnis.

Bernhard Casper, Augsburg

S. SAFRAI / M. STERN (Ed.) in co-operation with David Flusser and W. C. van Unnik, *Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum*, Section One: The Jewish People in the First Century, Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions, Vol. I, Assen 1974, Vol. II, Assen/Amsterdam 1976. Vol. I 560, Vol. II 561–1283 Seiten

Die hier anzuzeigenden Bände sind der erste Teil eines monumentalen und grossangelegten Werkes, das in Fachkreisen lange seine Schatten vorauswarf (das erste working committee trat 1964 zusammen, also genau zehn Jahre vor dem Erscheinen des ersten Bandes). Der Intention und Anlage nach ist es eine Art Kombination aus Schürers »Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi« (von der der erste Band der völlig neu bearbeiteten englischen Ausgabe 1973 erschien) und Billerbecks »Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch«, jedoch, anders als Schürer und bekanntlich auch Billerbeck, nicht das Werk eines Autors, sondern die Gemeinschaftsarbeit zahlreicher Spezialisten. Der wissenschaftlichen Zuverlässigkeit des einzelnen Beitrags wurde somit der Vorrang vor der einheitlichen Komposition des Gesamtwerkes gegeben. Dies ist eine angesichts der Masse des Materials verständliche und sinnvolle Entscheidung, die freilich mit zahlreichen Überschneidungen in den einzelnen Artikeln erkaufte wurde. Hier wäre eine etwas rigorosere Redaktionsarbeit der Herausgeber zweifellos von Nutzen gewesen. Immerhin zeigt der glänzende erste Band des englischen Schürer, dass auch heute noch ein einheitlicher »Wurf« möglich und die kon-

sequente Redaktion nicht unbedingt zu Lasten der Qualität gehen muss.

Das Gesamtwerk ist auf fünf Sektionen angelegt, die neben der bisher erschienenen ersten Sektion die »Oral and Literary Tradition in Judaism and Early Christianity« (II), die »Social and Religious History of Judaism and Early Christianity« (III), eine »Comparative Study of Jewish and Early Christian Thought« (IV) und »The History of Jewish-Christian Relations from the Third Century to Modern Times« (V) zum Thema haben werden. In diesem breit ausgefächerten Rahmen wollen die beiden Bände der ersten Sektion nur »the political, cultural and religious *realia* of the Jewish people in the Land of Israel and the Diaspora in the first century« beschreiben (S. XIII), soweit sie sich aus den archäologischen und literarischen Quellen erheben lassen. In gewisser Weise wird hier allerdings das Pferd vom Schwanz her aufgezäumt, denn die ausführliche Diskussion und Würdigung der literarischen Quellen erfolgt erst in Sektion II. So wird vorläufig mit Voraussetzungen gearbeitet, die – nicht nur aus didaktischen Gründen – vorweg hätten abgeklärt werden müssen (im englischen Schürer ist dieses Problem besser gelöst). Insbesondere der dürftige einleitende Abschnitt über die rabbinische Literatur beseitigt diesen Mangel nicht, sondern macht ihn erst recht spürbar.

Im einzelnen behandeln die ersten beiden Bände folgende Themen:

S. Safrai, M. Stern, M. de Jonge und M. Avi-Yonah geben einen vorläufigen Überblick über die literarischen und archäologischen Quellen, soweit sie für die Zielsetzung der ersten Sektion von Interesse sind (Kap. 1); sehr nützlich und von selbständigem wissenschaftlichen Wert ist der Appendix von M. Stern über chronologische Probleme von der Regierung des Herodes bis zum römischen Prokurator Felix. Mit einer Einführung in die historische Geographie Palästinas eröffnet M. Avi-Yonah die Reihe der wissenschaftlichen Beiträge (Kap. 2), während M. Stern in zwei ausgezeichneten Artikeln die Regierung des Herodes und seiner Nachfolger sowie den Status und die Geschichte der römischen Provinz Judäa bis zum Vorabend des jüdischen Aufstandes nachzeichnet (Kap. 5 und 6; hier wieder einige sehr interessante Appendices); der Aufstand selbst ist merkwürdigerweise der »Social and Religious History« der dritten Sektion vorbehalten. Der jüdischen Diaspora sind insgesamt fünf Artikel gewidmet: »The Jewish Diaspora« von M. Stern (Kap. 3), »Relations between the Diaspora and the Land of Israel« von S. Safrai (Kap. 4), »The Legal Status of the Jewish Communities in the Diaspora« (Kap. 8), »The Organization of the Jewish Communities in the Diaspora« (Kap. 9) und »The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora« (Kap. 13) von S. Applebaum. Den Hauptteil der Artikel nimmt, wie zu erwarten, das soziale, religiöse und kulturelle Leben der Juden in Palästina ein. Behandelt werden die jüdische Selbstverwaltung (Kap. 7, S. Safrai), Aspekte der jüdischen Gesellschaft (Kap. 11, M. Stern), das ökonomische Leben in Palästina (Kap. 12, S. Applebaum), Heim und Familie (Kap. 14, S. Safrai), Religion im täglichen Leben (Kap. 15, S. Safrai), der Kalender (Kap. 16, M. D. Herr), der Tempel (Kap. 17, S. Safrai), die Synagoge (Kap. 18, S. Safrai) sowie Erziehung und Torahstudium (Kap. 19, S. Safrai). Manches in diesen Kapiteln ist sehr deskriptiv und hätte eine gründlichere historisch-kritische Aufarbeitung der Quellen verdient. Gesondert behandelt werden schliesslich das jüdische und hellenistische Privatrecht (Kap. 10,

Z. W. Falk und H. J. Wolff; der Charakterisierung dieses Kapitels durch die Herausgeber ist nichts hinzuzufügen: »The chapter on law is schematic and gives no description of the history of either Jewish or Hellenistic law«, S. XIV), Kunst und Architektur (Kap. 20, G. Foerster), die hebräische, aramäische und griechische Sprache in Palästina und in der Diaspora (Kap. 21 und 22, Ch. Rabin und G. Mussies), das Heidentum in Palästina (Kapitel 23, D. Flusser) sowie die Darstellung der Juden in der griechischen und lateinischen Literatur (Kap. 24, M. Stern). Den Abschluss bilden Indices zu beiden Bänden (Quellen, Orte, Eigennamen, Sachindex, hebräische/aramäische, griechische und lateinische Termini) und eine erweiterte Inhaltsübersicht. Etwas kurz geraten ist vielleicht der Sachindex, und mancher Leser wird ein Autorenregister zur besseren Verwertbarkeit der Literaturangaben vermissen.

Wie bei einem solchen Sammelwerk zahlreicher Autoren nicht anders zu erwarten, sind die einzelnen Beiträge von unterschiedlichem Gewicht. Am besten gelungen scheinen mir die Artikel zu sein, die den Mut zur problembewussten Darstellung auch angesichts der anvisierten Zielgruppe der »pastors, priests, rabbis, teachers and other non-specialists« (S. IX) nicht verleugnen, am schwächsten diejenigen, die allzu offenkundig um eine fragwürdige Popularität bemüht sind (letzterer ist offenbar auch in vielen Fällen eine ausführliche Bibliographie zum Opfer gefallen). Ein endgültiges Urteil über die vorliegenden Bände wird erst möglich sein, wenn wenigstens die ersten drei Sektionen komplett sind, da erst dann der Stellenwert der einzelnen Beiträge genauer einzuschätzen ist. Insgesamt bieten jedoch beide Bände der ersten Sektion eine Leistung, die für den Fortgang des Werkes zu berechtigten Erwartungen Anlass gibt. Peter Schäfer, Köln

LEO SIEVERS: Juden in Deutschland. Die Geschichte einer 2000jährigen Tragödie, ein Sternbuch. Hamburg 1977. Verlag Gruner & Jahr. 282 Seiten.

Mit gutem Recht hatte seinerzeit die Serie über die Juden in Deutschland im »Stern« positive Aufnahme gefunden, denn hier wird in leichtfasslicher Weise für jedermann über Juden berichtet. Man kann daher nur wünschen, dass dieses Buch auch Eingang in deutsche Schulen findet. Der gut informierte und im sog. »Feature-Stil« schreibende Autor bemerkt in seinem Vorwort: »Die deutschen Juden waren die unglücklichsten von allen Juden, weil sie nicht von Landesfeinden gedemütigt und getötet wurden, sondern von ihren Mitbürgern, ihren Nachbarn, die sie für ihre Freunde gehalten hatten. Dieses ist die Geschichte eines zweitausendjährigen Zusammenlebens, und es ist die Geschichte einer selbstmörderischen Amputation. Folgerichtig vernichteten Deutsche zugleich mit den deutschen Juden auch das Deutsche Reich.« E. L. Ehrlich

GÜNTER STEMBERGER: Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung. München 1977. Verlag C. H. Beck (Becksche Elementarbücher). 257 Seiten.

Eine »Geschichte der jüdischen Literatur« hat gerade in deutscher Sprache gefehlt, ist das, was man im Wissenschaftsdeutsch ein Desideratum nennt. Nicht nur der frühe Versuch von G. Karpeles (Geschichte der jüdischen Literatur, 2 Bände, Berlin 1920/21, Nachdruck Graz 1963), auch die ausführliche Darstellung von M. Waxman (A History of Jewish Literature, 5 Bände, New York-London 1960), eine wahre Fundgrube von Inhaltsangaben, und das zunächst jiddisch (Wilna 1929–1937),

dann hebräisch und englisch erschienene umfangreiche Werk von I. Zinberg (A History of Jewish Literature, I–II Cleveland–London, ab III New York 1972 ff.) sind mehr oder weniger überholt. Freilich war in diesem Falle eine derart umfassende Behandlung des Themas wie insbesondere die von Waxman und Zinberg nicht intendiert. Doch herrscht auch an einführender Literatur zum Themenkreis Mangel. Die greifbaren zusammenfassenden Darstellungen, wie etwa die (spanische) von D. Gonzalo Maeso (Manual de historia de la literatura hebrea, Madrid 1960), um nur eine der weniger alten zu nennen – in der Bibliographie des neuen Buches wird der Titel nicht erwähnt, lassen doch allzu viele Erwartungen offen.

Dass einer der jüngeren deutschschreibenden Judaisten – Dozent für Judaistik in Wien – sich dazu entschlossen hat, die Lücke zu füllen, ist hocherfreulich. Die Aufmachung der Publikation und der Platz, an dem sie erschien (in der Reihe der Beckschen Elementarbücher) wird ihr sicherlich einen für judaistische Veröffentlichungen vergleichsweise grossen Leserkreis verschaffen.

Im Hinblick auf diesen Leserkreis und die verbreitete Unkenntnis der jüdischen Geschichte ist es vielleicht zu begrüßen, dass Stermberger das Gebiet, in das er einführen will, sehr weit fasst: »Der Begriff ›Literatur‹ gilt hier im weitestmöglichen Umfang« (S. 9). Das Ziel einer halbwegs homogenen und das gewählte Gesamtgebiet einigermaßen vollständig – d. h. (wie unklar dies sein mag) in seinen wesentlichen Erscheinungen – repräsentierenden Darstellung war damit indessen kaum mehr erreichbar. Jedenfalls ist das Ergebnis keine gängige Literaturgeschichte und soll es wohl (nach der Einleitung) auch nicht sein. Sehr nachdrücklich tritt dies bei der Behandlung der Neuzeit, in der die Literatur (im engeren oder weiteren Sinne) und die historisch-kritische Auseinandersetzung mit der Literatur als verschiedene Zweige literarischen Schaffens deutlich auseinandertreten, in Erscheinung, wenn die »Wissenschaft des Judentums« in den Gegenstandsbereich einbezogen wird.

Die erdrückende Fülle des Stoffes, die mit einem derart weiten Literaturbegriff gegeben ist, lässt für die kritische Würdigung des einzelnen wenig Raum. Wie wird er verteilt? So dass den frühen Perioden (von der biblischen Zeit bis zum Abschluss des Talmuds) der Hauptanteil, fast die Hälfte des Buches (sieht man von Bibliographie und Register ab) zufällt, obwohl die aus dieser Zeit überlieferte Literatur ihrem Umfang nach nur einen Bruchteil der späteren ausmacht. Diese Aufteilung oder Gewichtung hängt wohl mit dem Forschungsschwerpunkt des Autors zusammen und mag so gesehen eher zufällig sein, spiegelt jedoch zugleich – gewollt oder ungewollt – eine ganz bestimmte Sicht der jüdischen Geschichte, die Auffassung nämlich, dass in den biblischen und talmudischen Ursprüngen eigentlich schon alles oder doch alles Wesentliche enthalten sei. Diese – letztlich theologische – Konzeption ist zweifellos legitim, aber nicht selbstverständlich – deshalb der Hinweis. Und natürlich ist damit ein Ansatzpunkt möglicher Kritik (aus abweichender Sicht, in der etwa der grösseren Gegenwartsnähe – und so auch dem Mittelalter – grösseres Gewicht zukommt), andererseits aber auch einer angemesseneren Würdigung des vorgelegten Bandes gegeben. Weniger glückliche Formulierungen bei der Behandlung von Mittelalter und Neuzeit, wie etwa (es sei nur das eine oder andere Beispiel genannt) die allzu pauschale Charakterisierung Isaak Abravanel: »Bei ihm ist die Philosophie scholastisch er-

starrt, die Kraft des selbständigen Denkens . . . erschöpft« (S. 124), oder die das Denken Nachman Krochmals betreffende Feststellung: »Die verschiedenen Religionen [einschliesslich der jüdischen] unterscheiden sich nicht wesentlich« (S. 186), auch die rasche Kritik an Heinrich Graetz: »weithin von L. v. Ranke abhängig, strebt er nicht nach einer Darstellung, wie es eigentlich gewesen ist, sondern lässt seinen subjektiven Vorlieben und Abneigungen weiten Raum« (S. 190), sind unter dieser Voraussetzung vielleicht weniger streng zu beurteilen.

Bibliographie und Register werden für viele hilfreich sein. Doch hätte sich gerade an der Bibliographie, auf die der Verfasser nach der Einleitung »besonderen Wert« legen wollte (S. 9), noch einiges tun lassen; wie ersichtlich wird, wenn man sich vor Augen hält, dass beispielsweise zu der Geschichte von Joseph und Aseneth gleich zwei Titel notiert werden, während Handbücher wie das eingangs erwähnte von D. Gonzalo Maeso oder auch ein für die Leser einer Einführung in die jüdische Literatur so aufschlussreiches Werk wie die Religionsgeschichte von J. Maier fehlen.

Ungeachtet solcher Einwände – und an welcher Arbeit liesse sich keine Kritik üben – ist das Erscheinen des Bandes nur zu begrüßen. Der Sache der jüdischen Literatur, die noch längst nicht die ihrer Bedeutung angemessene Beachtung gefunden hat und die mit dieser Einführung, wie zu hoffen ist, einem breiteren Kreise bekannt werden wird, ist damit in anzuerkennender Weise gedient.

Hermann Greive, Köln

KENNETH R. STOW: Catholic thought and papal Jewry policy 1555–1593. The Jewish Theological Seminary of America. New York 1977. XXVIII, 411 Seiten.

S. o. S. 13 f.

EUGEN TAEUBLER: Aufsätze zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung 1908–1950. (= Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 36). Tübingen 1977. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 63 Seiten.

In der Einleitung zu diesem schmalen, aber gehaltvollen Bande schildert Selma Stern-Taeubler aufgrund vieler – auch unveröffentlichter – Quellen die Bedeutung Eugen Taeublers (1879–1953) für die Wissenschaft des Judentums anhand seines Lebenslaufs, der den in der Provinz Posen geborenen, an der Berliner Universität durch bedeutende Gelehrte – vor allem Theodor Mommsen – ausgebildeten Historiker und Archivar zum Leiter des 1906 gegründeten Gesamtarchivs der deutschen Juden, zum Herausgeber seiner »Mitteilungen« – in denen er zahlreiche wichtige Beiträge veröffentlichte –, zu einem hervorragenden Kenner der Geschichte des Judentums und zum Vorkämpfer des Zionismus werden liess. Als Dozent an der »Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums« in Berlin bereits seit 1910 bewährt, habilitierte er sich nach dem Kriegsdienst an der Ostfront 1919 an der dortigen Universität für griechische und römische Geschichte, wirkte gleichzeitig entscheidend mit bei der Gründung der Akademie für die Wissenschaft des Judentums und ihres Forschungsinstituts und folgte 1922 einem Ruf nach Zürich, 1925 einem solchen nach Heidelberg als Ordinarius für Alte Geschichte. Nach einer freiwilligen Niederlegung seiner Professur 1933 und seiner Mitgliedschaft in der Heidelberger Akademie kamen schwere Jahre – ausgefüllt durch erneute Lehrtätigkeit an dem Berliner Institut, vor allem aber durch weltweite Bemühungen, vielen

Glaubensgenossen ein Führer, Helfer und Tröster zu sein – bis zur Emigration 1941 nach Cincinnati, wo Eugen Taubler bis zu seinem Tode als Research Professor für Bibelkunde und Hellenistische Literatur am Hebrew Union College wirkte. Besonders hervorzuheben ist sein Plan (1938), ein »Jewish Bible Institute« in Palästina zu begründen, weil die Bibel »im Mittelpunkt des seelischen und geistigen Regenerationsprozesses des Judentums« stehen müsse. Von seinen eigenen biblischen Studien ist 1958 ein Teil erschienen (vgl. FR XI 41/44, 1958, S. 108). Es war sein letztes Anliegen, dass der Jude, der die Bibel zu den Fundamenten der europäischen Kultur herbeigetragen hat, noch einmal teilnehme an der Wiederaufrichtung eines zerstörten Menschentums, einer zusammengebrochenen humanistischen Welt. – Die auf diese eindrucksvolle Einleitung folgenden acht Aufsätze Taeublers zur Problematik jüdischer Geschichtsschreibung spiegeln seinen vielfältigen Einsatz, seinen Einfallsreichtum, aber auch die Grösse der von ihm gestellten Aufgaben und die Tragik, die sie umwittert, wider. Zwei davon sind bisher unveröffentlicht, die übrigen zum Teil kaum mehr greifbar, so dass auch deren – durch ein Personen- und Sachregister erschlossener – Neudruck sehr zu begrüßen ist.

Hans Thieme

GERHARD WEHR: Martin Buber, der deutsche Jude. München 1977. Kindler Verlag, 288 Seiten.

Der Verfasser hatte schon früher in Rowohlt's Bild-Monographien ein Buch über Martin Buber geschrieben, das Ernst Simon in der NZZ (11. Mai 1969) mit gutem Recht als »bedenklich« bezeichnete. Wehr hat jetzt zwar Ernst Simons kritische Bemerkungen offenbar beachtet, wenngleich er Simons ausführlichen Aufsatz in der Bibliographie der Sekundärliteratur nicht zitiert, was eine Unterlassung ist, da dort auch das unzulängliche Taschenbuch erwähnt wird. Leider hat Wehr für das vorliegende Buch jedoch einen Haupttitel gewählt, der trotz des angegebenen Rosenzweig-Zitates irreführend ist: »Der deutsche Jude«. Das war Buber nicht, so hat er sich auch nicht verstanden, selbst wenn Rosenzweig ihn in einer bestimmten historischen Situation auch so interpretierte, weil Bubers Wirksamkeit sich weitgehend auf das deutsche Judentum erstreckte. Mit diesem falschen Titel wird jedoch Bubers geistige Struktur verschoben, und so ist diese Angabe schlicht falsch. Es ist erfreulich, daß Wehr die dreibändige Briefausgabe Bubers ausgiebig verwendet. Irrtümer finden sich freilich auch noch in diesem Buche: »Kampf um Israel« erschien 1933 (nicht 1934). Das 1936 erschienene Buch heisst: »Die Stunde und die Erkenntnis«, das so wichtige Buch von Buber »Israel und Palästina, zur Geschichte einer Idee« (1950, als dtv-Taschenbuch 1968 erschienen) fehlt völlig. Es ist auch nicht sinnvoll, nur die 1. Auflage von »Königtum Gottes« (1932) zu zitieren, wenn sich in der 3. Auflage (1956) eine ausführliche Auseinandersetzung Bubers mit seinen Kritikern befindet. In eine neue Buber-Biographie gehören auch Bubers wissenschaftliche Aufsätze, nicht nur seine Bücher. So fehlt u. a. die interessante Studie »Genesisprobleme«, Monatsschrift f. Geschichte u. Wissensch. des Judentums, N. F., 44. Jg., 1936, S. 81–92. Diese Unebenheiten zeigen, dass der Verfasser zwar inzwischen viel dazugelernt hat, aber mit seinem Thema doch noch nicht eng genug vertraut ist. Man fragt sich daher, welchen Sinn diese neue Buber-Biographie neben den vorhandenen eigentlich haben soll, es sei denn, dass Wehr den inzwischen erschienenen Briefwechsel auswerten kann.

E. L. Ehrlich

TRUDE WEISS-ROSMARIN (Hrsg.): Jewish Expressions on Jesus. An Anthology. New York (Ktav) 1977. XIX/421 Seiten.

Eine Anthologie hat nur dann einen wissenschaftlichen Wert, wenn sie Charakteristisches bietet. Wer kennzeichnende Forschungen jüdischer Autoren über Jesus herausgibt, muss die getroffene Wahl, die fast notwendigerweise umstritten bleibt, begründen und rechtfertigen können. In der von T. Weiss-Rosmarin besorgten Anthologie ist Charakteristisches und Erstklassiges mit Zufälligem und Randmässigem vermischt. Auch einige dokumentarische Lücken kommen vor. Aus S. VII f. wird nicht immer deutlich, wo, wann und in welcher Sprache eine betr. Untersuchung ursprünglich erschien. Die Einleitung der Herausgeberin (IX–XIX) ist eher ein beiläufiger Rundgang durch Ansichten von Neutestamentlern über den historischen Jesus und den Stand des heutigen jüdisch-christlichen Dialogs, als eine Auseinandersetzung mit den im Buch wiedergegebenen Artikeln.

Uneingeschränkte Zustimmung verdient die Herausgeberin dafür, dass sie die Arbeit von Jacob Z. Lauterbach, Jesus in the Talmud (S. 1–98) sowie Teile aus dem Jesus-Buch von Joseph Klausner (The Teaching of Jesus: S. 157–193) in ihrer Anthologie wiedergibt. Beide Autoren nahmen solide Korrekturen am Jesusbild bestimmter christlicher Kollegen vor. Sie gelten auch heute noch mit Recht als prominente Vertreter der jüdischen Jesusforschung. Unerfindlich bleibt aber, weshalb keinem Artikel oder Buchteil von David Flusser, dem momentan vielleicht prominentesten jüdischen Jesusforscher, Eingang in die Anthologie gewährt wurde.

Als besonders interessant dürften die beiden Arbeiten von Haim Cohn (The Crucifixion: S. 305–343) und Abba Hillel Silver (On Rejecting Treasures: S. 344–367) bei christlichen Lesern empfunden werden. Haim Cohn unternimmt den waghalsigen Versuch, humane Aktionen der jüdischen Behörden zur Linderung und Verkürzung der Leiden Jesu besonders aus dem Johannesevangelium herauszulesen. Abba Hillel Silver stellt in gedrängter Kürze traditionelle, teilweise wissenschaftlich nicht reflektierte Ansichten über Jesus und das Christentum dar.

Beide Autoren zeigen exemplarisch, dass jüdischerseits Jesus kaum je allein zur Debatte steht, sondern gewöhnlich im Zusammenhang von Judentum und Christentum. Vor allem der christliche Juden Hass und die im Staat Israel neu errungenen jüdischen Selbstauffassungen und Hoffnungen bilden den Hintergrund für Jesusbeschreibungen von jüdischen Autoren.

Mit Fug und Recht kann bezweifelt werden, ob Untersuchungen, die fast nur über das jüdische Glaubensverständnis im Gegenüber zum Christentum handeln, in diese Anthologie hinein gehören. Dies gilt für »Two Types of Faith« von Martin Buber (S. 230–252) und für »Letters on Christianity and Judaism« von Franz Rosenzweig (S. 410–421). Von anderen Artikeln weiss man, dass sie nicht zu den besten der betreffenden Autoren gehören. »The Career of Jesus« von Salomon Zeitlin (S. 116–147) hätte man sich sparen können. Typischer und fundierter ist dagegen Zeitlins Arbeit »Jesus and the Pharisees« (S. 148–156).

Die vorliegende Anthologie weist in ihren Vorzügen und Fragwürdigkeiten darauf hin, wie notwendig eine umfassende kritische Würdigung des breiten Spektrums von jüdischen Jesus-Deutungen wäre.

Clemens Thoma

HELGA CRONER (Ed.): Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations, An unabridged collection of Christian Documents, Foreword by Edward A. Synan, London/New York 1977 (Stimulus Books). XV/157 S.

»Über dem ganzen Buch steht die . . . Forderung, die Juden müssten so verstanden werden, wie sie sich selbst verstehen. Auch die Christen seien so zu sehen, wie sie sich selbst definieren. Ohne die Erfüllung dieser Bedingung kann nichts erhofft werden« (E. A. Synan im Vorwort XII). Die 39 hier vorliegenden offiziellen oder zumindest offiziellen römisch-katholischen, protestantischen und christlich-ökumenischen Dokumente, die gerechte christliche Haltungen und Tätigkeiten den Juden und dem Judentum gegenüber rahmenmässig zu umschreiben suchen, atmen in der Tat einen verständnisvollen und grossmütigen Geist. Sie stammen aus den Jahren 1948–1975 und sind somit ein gültiger Widerschein der Bemühungen der christlichen Kirchen aller Denominationen, eine positive Judentumstheologie, eine dem Judentum gerecht werdende Verkündigung und auf »living room dialogues« (S. 30) nach allem christlichen Versagen rund um Auschwitz zu erreichen. Bei den römisch-katholischen Dokumenten (S. 1–68) werden 4 vatikanische Erklärungen, 5 Dokumente aus den USA, 8 Erklärungen europäischer Landeskirchen und Diözesen und 2 lateinamerikanische jüdisch-christliche Beschlüsse angeführt. Unter dem zweiten Haupttitel: »Protestant Documents« finden sich 3 Erklärungen des Weltrates der Kirchen (WCC) und 16 Erklärungen verschiedener kirchlicher Gruppen. Am Ende des Buches wird noch ein gemeinsames protestantisch-katholisches Dokument wiedergegeben, das 1969 von einer Studiengruppe von »Faith and Order« in Zusammenarbeit mit dem Sekretariat für katholisch-jüdische Beziehungen, das der nationalen Bischofskonferenz der USA untersteht, herausgegeben wurde.

Die von Helga Croner besorgte Dokumentensammlung zeigt, dass der Antijudaismus heute keine offiziell oder offiziöse kirchliche Maske mehr tragen kann. Es wäre falsch, wenn man die Kehrtwendung der christlichen Kirchen im Verlaufe der letzten 30 Jahre in Richtung auf ein positives Judenverständnis übersehen oder minimalisieren würde. Die vorliegenden Dokumente sind keineswegs nur Solidaritäts-Flugblätter. Sie bergen durchdachte Israel-Theologien in sich und schrecken auch vor heissen Eisen (Judenmission, Staat Israel, Mischehen etc.) nicht zurück. Die Herausgeberin verdient Dank, weil man nun endlich eine Übersicht über das kirchlicherseits in Europa und Amerika offiziell Unternommene hat. Sie wollte allerdings nur eine erste Handreichung bieten. Diese müsste bald versanden, wenn ihr nicht eine kritische Edition aller einschlägigen Dokumente aus der ganzen christlichen Welt folgen würde. Man muss wissen, wie die Dokumente zustande kamen, welche »Schicksale« sie erfuhren, welchen Stellenwert sie im Gesamtgefüge einer Diözese, Landeskirche oder Konfession haben, wie sie untereinander zusammenhängen, ob Übersetzungen autorisiert wurden, welche Anlässe zur Publizierung zwangen oder sie ermöglichten. Wie wichtig kritische Details sein können, sieht man etwa aus folgendem: Die Herausgeberin placierte die »Reflections and Suggestions for the Application of the Directives of Nostra Aetate (Nr. 4)«, die sie einem offiziellen Informationsdienst der US-Katholiken vom Jahre 1969 entnahm (S. 6), mit Recht vor den »Vatikanischen Richtlinien und Hinweisen für die Durchführung der Konzils Erklärung Nostra Aetate Nr. 4« vom 3. Januar 1975 (S. 11–16). Eine kritische Edition wird darüber hinaus das für Aussenstehende unklare Verhältnis beider Erklärungen darzulegen haben. Ebenfalls wird wichtig sein, ein Sachregister zu erstellen, da eine Dokumentensammlung per se auch ein Nachschlagewerk ist.

Die vorliegende Sammlung stellt einen mutigen Versuch einer Zusammenschau des neuen kirchlichen Denkens und Handelns bezüglich Juden und Judentum dar. Dadurch ist der Boden für eine hoffentlich bald erscheinende kritische Edition der Erklärungen aller christlichen Kirchen über Judentum und Juden in neuester Zeit bereitet. Das Buch könnte auch als Anregung für Editionen wichtiger jüdischer Erklärungen über Christen und Christentum dienen.

Clemens Thoma

DAS KIRCHENTAGSTASCHENBUCH BERLIN '77: hrsg. im Auftrag d. Leitung d. Dt. Evang. Kirchentages von Carola Wolff in Zusammenarbeit mit Wolfgang Fietkau, Kreuz Verlag, Stuttgart 1977, 256 Seiten.

Dieses von einem kleinen Kreis von Publizisten und Theologen zusammengestellte Buch enthält Berichte und Zusammenstellungen. »Es gibt Anregungen aus dem Kirchentag über den Kirchentag hinaus. Es bietet Materialien und Texte an, die auf dem Kirchentag eine Rolle gespielt haben«¹; sie werden zudem durch zahlreiche ansprechende Illustrationen ergänzt.

G. L.

¹ Vgl. o. S. 79.

DEUTSCHER EVANGELISCHER KIRCHENTAG BERLIN 1977. Dokumente. Kreuz Verlag, Stuttgart, Berlin 1977, 659 Seiten.

Vgl. o. S. 79.

KARL DIPPER: Gerechtigkeit für Israel. Gottes Volk braucht sein Land. Wuppertal 1977. R. Brockhaus Verlag. 271 Seiten.

Die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes wird anschaulich und klar dargestellt. Dazu gehört seine immerwährende Orientierung nach Zion, noch lange bevor diese Sehnsucht Ende des letzten Jahrhunderts in der politischen Bewegung des Zionismus Gestalt gewann und in unseren Tagen zur Bildung des Staates Israel führte. Dieser Staat ist nicht nur Zuflucht für verfolgte Juden, sondern Heimat für das ganze Volk. Schon 1770 schrieb Rabbiner Emden: »Wem es nur irgend möglich ist, der trachte nach Zion zu gelangen.« (105)

Diese Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land ist von seiten der Christenheit im ganzen mit Zurückhaltung, manchmal sogar mit unverhohlener Ablehnung, von seiten der durch den Islam geprägten Araber mit erbitterter Feindschaft beantwortet worden. »Der Antizionismus ist nicht einfach dem Antisemitismus gleichzusetzen . . . In ihm tritt die universalste und widergöttlichste Gestalt des Antisemitismus auf den Plan.« (198) Ziel einer von daher geprägten Propaganda ist es, nicht nur den einzelnen Juden, sondern ganz Israel in die Isolierung zu treiben und Israel zum Juden der Völker abzustempeln. Wenn innerhalb der Christenheit auch nur noch ein winziger Funke von Einsicht über die von Gott verfügte und darum durch nichts aufzuhebende Zusammengehörigkeit von Juden und Christen vorhanden ist, darf man dieses Spiel nicht mitmachen. Mehr noch: man muss hier entschlossen Widerstand leisten!

Dazu verhilft dieses Buch durch seine klaren theologischen Aussagen und seine gründliche Dokumentation. »Gerechtigkeit für Israel« (268) muss aus der Einsicht erwachsen: »Wer den Zionismus auflöst, trifft Israel ins Mark« (151). Jeder derartige Angriff unterminiert auch die Fundamente des Christentums.

Der beste Dank an den Verfasser besteht darin, zur Information und Vertiefung zu diesem fundierten Buch zu greifen.

Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall

A. FALATURI / J. J. PETUCHOWSKI / W. STROLZ (Hrsg.): *Drei Wege zu dem Einen Gott. Glaubenserfahrung in den monotheistischen Religionen*. Mit Beiträgen von Hasan Askari, Michael Brocke, Wilhelm Dantine, Abdoljavad Falaturi, Albert H. Friedlander, Richard Friedli, Erwin Gräf, Heinrich Gross, Franz Mussner, Engelbert Mveng, Jakob J. Petuchowski, Michael Winter. Freiburg i. Br. 1976. Verlag Herder. 247 Seiten.

Die Stiftung »Oratio Dominica« legt eine überaus reiche und ansprechende Sammlung von Referaten zu der Frage vor, worin die Glaubenserfahrungen des Judentums, des Christentums und des Islam konvergieren. Die Beiträge wurden auf einem Symposium der Stiftung vorgetragen. Und ihr Auszeichnendes liegt zunächst einmal darin, dass die Verfasser die Situation des Symposiums offensichtlich annehmen. Sie gehen bei allem Ernst der Selbstdarstellung dennoch aufeinander zu und suchen die Brücken zueinander so sehr wie das Unterscheidende und Eigene. Der theologisch wichtigste Ertrag der christlichen Beiträge dürfte in der Herausarbeitung des prophetischen Charakters der Gotteserfahrung liegen. Dabei eröffnet insbesondere der glänzende Beitrag von Franz Mussner »Vom »Propheten« Jesus zum »Sohn« Jesus« ganz neue Perspektiven der Christologie, die zugleich ein Angebot an das dem Judentum und dem Islam mögliche Verständnis Jesu sein könnten. Dass auf dem Symposium selbst, jedenfalls soweit es sich in der vorliegenden Publikation niedergeschlagen hat, dieses Angebot seitens der jüdischen und muslimischen Partner nicht angenommen werden konnte, hängt offensichtlich damit zusammen, dass alle Gesprächsteilnehmer ihre Referate zu dem Symposium bereits mitbrachten. Eine sich an die Referate möglicherweise anschließende Diskussion dokumentiert der Band nicht.

Dabei sind die abgedruckten Beiträge in sich wichtig genug; so zunächst die jüdischen, nämlich der von Friedlander, der sich dem Zusammenhang von Überzeitlichkeit und Geschichtsmächtigkeit der Tora zuwendet, und der von Petuchowski, der – endend bei Franz Rosenzweig – das Offenbarungsverständnis im neuzeitlichen jüdischen Denken darlegt. Michael Brocke steuert einen kenntnisreichen und sorgfältig ausgearbeiteten Beitrag über »Nachahmung Gottes: im Judentum« bei.

Die islamischen Beiträge eröffnen besonders dem mit dem Islam nur aus Handbüchern Vertrauten wichtige Einsichten in das Wesen und die Vielfalt islamischer Gotteserfahrung. Der tiefeschürfendste Beitrag dürfte der von Hasan Askari sein, der u. a. die These vorträgt: »Der radikale Monotheismus des Islam könnte . . . besser auf dem Hintergrund von einigen der grösseren religiösen Motive, die die jüdische Religion und die frühchristliche Geschichte konstituieren, verstanden werden« (175). Askari geht auch auf die zentrale Frage der soziologischen Relevanz der Glaubenserfahrung ein. Sein Aufsatz mündet in der Frage: »Aber sollte eine soziale Revolution der monotheistischen bedürfen? Dies ist die Frage, die unsere Sinne ausfüllen sollte, indem auf ihr das Schicksal des gesamten Menschengeschlechtes und seiner Zivilisation beruht.«

Diese Frage nimmt am Ende des Buches der Missionswissenschaftler R. Friedli/Fribourg auf, der eine »Weltverantwortliche Kooperationstheologie« der monotheistischen Religionen fordert.

Der Vorbereitung einer solchen weltverantwortlichen kooperativen Theologie könnten die Veröffentlichungen der Stiftung »Oratio Dominica« dienen.

Bernhard Casper, Augsburg

EVA FLEISCHNER: *Judaism in German Christian Theology since 1945: Christianity and Israel Considered in Terms of Mission*. Metuchen, N. J. 1975. 205 Seiten. The Scarecrow Press and The American Theological Library Association, 205 Seiten.

Bereits der Untertitel verdeutlicht, dass die Verfasserin die Behandlung des Judentums in christlicher Theologie an einem Hauptkriterium messen wollte, nämlich an der Frage nach theologischen Begründungen für Mission an Juden. Wie sie selbst sagt, kennt die evangelische Kirche Judenmission in Institutionsform (im Gegensatz zur katholischen), und deshalb kommt sie und ihre Repräsentanten im christlich-jüdischen Dialog viel häufiger in dieser Untersuchung vor. Doch ist dies nicht der einzige Grund dafür; das Thema »Judentum« nimmt im Bereich der katholischen Theologie einen weitaus geringeren Raum ein als in der protestantischen. So sind kaum namhafte katholische Theologen im deutschsprachigen Raum zu nennen, die sich mit dieser Thematik auseinandersetzen oder sie gar in ihre dogmatischen oder systematischen Überlegungen einbeziehen. Ein erstes Ergebnis dieser Arbeit, auch wenn es kein Novum ist.

Die Verfasserin beginnt ihre Untersuchung mit dem Jahr 1945 und betont, dass das Ende des Zweiten Weltkrieges, also auch das Ende der Vernichtung des europäischen Judentums, eine tiefgreifende Zäsur darstellt. Erst nach 1945 konnte eine neue Periode des christlich-jüdischen Dialogs beginnen. Unter dem Schock der Erkenntnis, dass das Holocaust auch christlich-religiöse Wurzeln hat, versucht die Verf. diese festzumachen und ein wenig zu analysieren. Und gerade weil das Holocaust der Hintergrund für ihre Überlegungen ist, ist es auch schlüssig, dass sie die Haltung zur Mission an Juden als das zentrale Kriterium für die Verhältnisbestimmung des Christentums zum Judentum sieht, denn Auslöschen oder Bekehren sind die zwei einzigen Möglichkeiten dann, wenn man einen Absolutheitsanspruch auf Wahrheit seitens des Christentums erhebt. Und deshalb heisst es dann am Ende eines langen Fragekatalogs (S. 29–30): »How is the church to understand the universality of its mission, so long as one group – the Sons of Abraham, sharing the same faith in the God of Abraham – reject Christ?« Das christliche Selbstverständnis also ist angesprochen¹, und dies nicht erst »nach 1945«, sondern als substantielle Frage an die christliche Theologie, seit dem »Auseinandergehen der Wege«.

Auch die Eingrenzung der Untersuchung auf die Bundesrepublik Deutschland begründet die Verf., und zwar mit einem Wort eines deutschen Theologen, denn nirgendwo sonst »war die Kirche in ihrer eigenen theologischen Existenz so bedroht wie in Deutschland«. Und da der Gegenstand der Untersuchung die christliche Theologie ist, nimmt sie in Kauf, dass der Dialog mit einem jüdischen Partner geführt wird – geführt werden muss –, der sicherlich nicht das lebendige Judentum von heute repräsentiert. So sieht die Verf. auch den Berliner Kirchentag von 1961 als einen Durchbruch im christlich-jüdischen Dialog; bis dann waren die Aktivitäten in diesem Bereich vielen einzelnen überlassen, die den Dialog in ihrem jeweiligen Wirkungsbereich auch aktiv vorantrieben – bei dem Kirchentag von 1961 gab es zum ersten Mal eine offizielle Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen«, die das Thema »Judentum« auf die Tagesordnung einer grossen christlichen Versammlung in institutionalisierter Form einbrachte.²

¹ Vgl. dazu: »Mission und Zeugnis der Kirche« s. o. S. 3 ff.

² Vgl. dazu: »Die Judenfrage auf dem Katholikentag« (September

Das gesamte Buch, vor allem aber die abschliessenden Bemerkungen (S. 139–154) sind von besonderem Interesse für deutsche Leser, und es wäre hilfreich und sinnvoll, wenn dieser Überblick über gewisse Aspekte der Entwicklung des christlich-jüdischen Dialogs in Deutschland auch auf Deutsch vorliegen würde. Edna Brocke, Duisburg

1948) in: FR Nr. 2/3, März 1949, S. 1–5; »Das Alte Gottesvolk auf dem 74. Deutschen Katholikentag« 1950 (in Altötting u. Passau) in: FR III, 10/11, Januar 1951, S. 26 f.; Bochumer Katholikentag 1949: »Wiedergutmachung ns. Unrechts« in: FR II, 5/6, S. 3 ff.; »Das christlich-jüdische Verhältnis« auf dem Berliner Katholikentag, 1952 in: FR V, 19/20, S. 7 u. a. Vgl. auch: »Kirche und Judentum« Studientagungen des Dt.-Evang. Ausschusses für Dienst an Israel 1948, 1950, 1951, 1952 u. a. in: FR I, 2/3, S. 33 ff.; II, 7, S. 14 ff.; III/IV, 12/15, S. 16 ff.; VI, 21/24, S. 9 ff.; VII, 25/28, S. 34 usw. (Anm. d. Red. d. FR).

UDO TWORUSCHKA: Religionen heute. Themen und Texte für Studium und Unterricht. München 1977. Verlag Diesterweg/Kösel. 184 Seiten.

Die nichtchristlichen Religionen finden zu Recht in letzter Zeit in Studium und Religionsunterricht eine grössere Beachtung als in der Vergangenheit. Allerdings bestehen bei dieser Thematik auch erhebliche, zum Teil unausräumbare Schwierigkeiten. In dieser Situation kommt der vorliegende Band dem Studenten und Religionslehrer zu Hilfe. Er ist von sachkundigen Religionswissenschaftlern erarbeitet, die im allgemeinen auch pädagogisches Geschick zeigen. Didaktisch ist er am Konzept der Problemorientierung angelegt. So umfasst er folgende Gebiete: Gott, Christus, Erlösung und Zukunft, Mensch, Geschichte, Tod, Tradition und Moderne, Frieden, Politik. Leider ist es aber nun nicht so, dass zu diesen zweifellos wichtigen Fragekomplexen alle Religionen gehört werden. Meist kommen jeweils nur zwei Religionen zu den genannten Themen zu Wort. Das bedeutet für das Judentum, das hier im »Freiburger Rundbrief« allein interessiert, dass es in dem ganzen Band nur zu den Stichworten »Erlösung und Zukunft«, »Religion und Politik« sowie »Frieden« vorkommt. Die einzelnen Beiträge, für die H. J. Loth verantwortlich zeichnet, sind so aufgebaut, dass einer einführenden systematisierenden Dauerstellung ein kurzer Quellenteil folgt, alles in allem jeweils ca. 6–8 Seiten. Auch wenn man die Ausführungen, die sich mit einem so knappen Raum begnügen mussten, begrüssen wird, so seien doch folgende Wünsche an den Herausgeber und Autor formuliert. 1. Es wäre gut gewesen, wenn das Judentum auch zu den anderen Komplexen hätte zu Wort kommen können. Welch grosse Bedeutsamkeit hat zum Beispiel das Thema »Gott« und »Christus« im christlich-jüdischen Gespräch. 2. Die von Loth angeführten Texte aus dem Alten und Neuen Testament, rabbinischer Literatur und jüdischer Theologie, aus Politik und Philosophie – alle diese Texte sind sehr dicht und konzentriert, sicherlich auch alle ad rem, aber für die Schule wünschte man sich auch erzählende oder anschaulichere Texte, die den Schülern rascher den Zugang zum betreffenden Thema eröffnen. 3. Man vermisst in dem Band einen einführenden bzw. zusammenfassenden Beitrag, der die Möglichkeiten und Schwierigkeiten im Gespräch zwischen Juden und Christen formuliert. Erst auf dem Hintergrund einer solchen Darstellung kann man die genannten Themen richtig einordnen. Trotz dieser Wünsche – ein für den Religionslehrer nützliches Buch. Werner Trutwin, Bonn

LEONHARD BAKER: Days of Sorrow and Pain. Leo Baeck and the Berlin Jews. New York. Macmillan Publishing Co. / London 1978. Collier Macmillan Publishers. 396 Seiten.

In dieser *Baeck-Biographie* eines Amerikaners wird, dem Titel entsprechend, das Schwergewicht auf die Verfolgungszeit 1933–1945 gelegt; gleichwohl behandelt der Autor jedoch das ganze Leben Baecks, bis zu seinem Tode im Jahre 1956. Leonhard Baker hat Baeck nicht selbst gekannt; daher war er auf schriftliche Dokumente angewiesen, vor allem jedoch auf Interviews. Hiervon macht Baker einen weiten Gebrauch, was der Lebendigkeit des Buches zugute kommt. Es muss einer ausführlichen Würdigung vorbehalten werden, sich kritisch mit diesem Buche auseinanderzusetzen. Sein unbestreitbarer Vorteil liegt in dem Engagement des Autors für sein Thema, ferner in der Gabe einer populären Darstellungsweise, ohne der Gefahr flacher Oberflächlichkeit zu erliegen. In jedem Fall ist hier ein ernster Versuch jüdischer Zeitgeschichtsschreibung unternommen worden, für die man dem Verfasser dankbar sein darf. E. L. Ehrlich

MARGARETE BUBER-NEUMANN: Milena, Kafkas Freundin. München 1977. Langen-Müller Verlag. 317 S.

»Milena Jesenska war Kafkas Freundin; sie ist aus seinem Leben nicht wegzudenken; ihr Leben aber umfasst mehr als ihn«, so formuliert es Heinz Politzer, wenn er Milenas Persönlichkeit definiert, und zu dieser Erkenntnis verhilft auch das Buch von Margarete Buber-Neumann, trotz seines Titels »Milena, Kafkas Freundin«.

Es skizziert eine wache, lebendige, spontane Frau, die sich immer wieder und immer von neuem den Herausforderungen des Lebens gestellt hat; eine Milena, die ihre Ängste erkannte und bekämpfte, die sich nicht in Krankheit flüchtete, sondern die Schläge und Schwierigkeiten, die ihr Leben kennzeichneten, nicht passiv oder geduldig ertrug, sondern ihre Hoffnungen und Wünsche zu verwirklichen suchte; eine Frau, die sich in ihrer Grosszügigkeit und Treue ihren Freunden gegenüber so unvergesslich machte, durch ihr politisches und soziales Engagement jedoch für jedermann zum Vorbild.

Unterschiedlich akzentuiert werden verschiedene Phasen in Milenas Leben wiedergegeben, zum Teil so, wie sie von Milena der Verfasserin im Konzentrationslager Ravensbrück erzählt wurden, zum Teil durch eine Zusammenstellung von Dokumenten und Briefen, die bekannt sind. Enttäuschend ist deshalb auch der Abschnitt »Franz Kafka und Milena« (S. 94–117), der nur aus bereits veröffentlichten Briefen und bekannten Gegebenheiten aus der Freundschaft der beiden besteht. Bei einem Titel wie dem dieses Buches erwartet man gerade in diesem Kapitel die eine oder andere Bemerkung, die aus den Dokumenten nicht hervorgeht.

Die dann folgenden Abschnitte schildern primär Milenas politische Entwicklung, ihren Weg in die kommunistische Partei, ihre Zweifel und Fragen während ihrer Mitgliedschaft bis zu ihrem Ausschluss aus der Partei; daneben aber auch die Aspekte ihres beruflichen Lebens, ihre Freude und Talente im publizistischen Bereich.

Abgerundet ist dann das Bild jener Frau durch viele kleine Einzelheiten aus den Jahren im Konzentrationslager Ravensbrück, wo sie am 17. Mai 1944 starb.¹ All die geschilderten Details zeichnen eine Frau, die selbst unter den unmenschlichsten Bedingungen des Lagers so hilfreich blieb, wie sie es in der Freiheit immer war.

Edna Brocke, Duisburg

¹ Geboren 1896 in Prag, verhaftet Herbst 1939 (Anm. d. Red. d. FR).

ALFRED GROSSER: Wie war es möglich? Die Wirklichkeit des Nationalsozialismus. Neun Studien. München 1977. Hanser Verlag. 183 Seiten.

Die Frage, welche Literatur im Unterricht zu verwenden ist, wenn über Nationalsozialismus gelehrt wird, kann durch dieses Buch beantwortet werden. Das von Alfred Grosser betreute Buch enthält im historischen Abriss die Geschichte der NS-Zeit aus der Feder verschiedener Autoren, meist Franzosen. Besonders verweisen wir hier auf den Aufsatz von Rita Thalmann, das Protokoll der Wannsee-Konferenz: »Vom Antisemitismus zur Endlösung der Judenfrage«. Grosser warnt in seiner Einleitung zu diesem instruktiven Buche davor, für das Entstehen und Wirken des Nazismus ideologisch gefärbte Globaldeutungen zu verwenden. Die einen verwenden den »Begriff Kapitalismus wie eine Zauberkugel, mit der man gleichsam automatisch den Kern einer jeden historischen und politischen Wirklichkeit trifft«, andere wiederum sehen im Nazigeschehen eine Art »Betriebsunfall der freien Marktwirtschaft«; damit meinen sie, sie seien des kritischen Nachdenkens über die eigentlichen Ursachen enthoben. Dazu gehören etwa die gesellschaftlichen und geistigen Strukturen der deutschen Geschichte, »die nicht zwangsläufig alle durch den grossen Einschnitt von 1945 beseitigt worden sind« (S. 10). E. L. Ehrlich

RICHARD GUTTERIDGE: *Open the Mouth for the Dumb, The German Evangelical Church and the Jews, 1879–1950.* Oxford 1976. Basil Blackwell. 374 Seiten.

In einem ersten, sehr knappen Teil behandelt der Verf. den christlichen Antisemitismus von 1879–1918 (34 S.). Obwohl der Verf. erkennt, dass Stöcker dem späteren brutalen Judenhass den Weg gebahnt hat, verkennet er leider, dass sich auch bereits bei Stöcker rassistische Elemente in seiner Judenfeindschaft finden (vgl. W. Holsten, Stöcker als Symptom seiner Zeit in: W.-D. Marsch-K. Thieme, Christen und Juden, Mainz, 1961, S. 182 ff.). Leider konnte der Verf. die wichtige Arbeit von Uriel Tal, *Christians and Jews in Germany* (Ithaca, 1975) auch nicht mehr benutzen. In ihr werden – jedenfalls bis 1914 – die gleichen Probleme behandelt. Der Verfasser zeigt dann im einzelnen auf, wie es weiten Teilen der Evangelischen Kirche nicht gelang, mit dem Judentum in fairer Weise sich auseinanderzusetzen. Als dann der Nationalsozialismus mit seiner völkischen Ideologie im Anmarsch war, versuchte man eine Synthese, wobei sich hier Althaus, Hirsch, Gogarten und Elert hervortaten. Dieser Trend war freilich nicht eindeutig, andere wie Heinrich Frick-Marburg, Paul Tillich, Martin Rade etc. bekämpften den Antisemitismus. Ausführlich behandelt der Verf. die widerwärtige Bewegung der »Deutschen Christen«, ein Thema, das bekanntlich in den vergangenen Jahren wiederholt beschrieben worden ist. Im übrigen ist mancher, der sich später im Widerstand gegen die Nazis fand, in den ersten Monaten des Jahres 1933 ein nazistischer Mitläufer gewesen (vgl. S. 78). Ferner interessierten sich die meisten Protestanten – wenn überhaupt – nur für die getauften Juden (S. 81). Walther Künneth machte ausdrücklich den Unterschied zwischen Judenchristen, denen man mit Nachsicht und Milde begegnen sollte, und den Juden (S. 98). Juden galten ihm als Ferment der Disintegration für das deutsche Volkstum. Gegen derartige bösartige Spinnereien hatte sich die Marburger Fakultät gewandt; Namen wie Bultmann, Deissmann, Jeremias, Lietzmann, K. L. Schmidt müssen des weiteren im Zusammenhang des Kampfes gegen den arischen Unsinn genannt werden. Pronazistisch entschieden sich Elert, Althaus, Wobbermin, G. Kittel u. a.

Über die späteren Jahre ist viel geschrieben worden. Die Namen von Niemöller und Gollwitzer, Grüber und

Wurm stehen hier für den Kampf gegen die Verbrechen und die Verbrecher.

In seinen abschliessenden Bemerkungen stellt der Verf. mit Verwunderung fest, wie es für Theologen überhaupt möglich war, dass sie meinten, zwischen dem Nazismus und der Kirche hätte es ein Übereinkommen geben können. Dietrich Bonhoeffer hat dabei schon klarer gesehen, wenn er angesichts der sogen. »Kristallnacht« bemerkte, dass wenn heute die Synagogen brennen, man morgen die Kirchen anzünden würde.

In einem Exkurs behandelt der Verf. das Thema »Luther und die Juden«, in einem andern das Problem der Judenmission, die sich wacker gegen den Judenhass der Nazis stellte, aber politisch auch im innerkirchlichen Bereich bedeutungslos war.

Richard Gutteridge stellt den geschichtlichen Ablauf im wesentlichen zwar korrekt dar, aber damit zusammenhängend müsste auch die tiefere Frage behandelt werden, warum die Christenheit das Judentum als religiöses und geistiges Phänomen nicht ertragen kann und in diesem Zusammenhang auch die Juden verfolgt, sie aus ihrem Bewusstsein verdrängt. Die vielen vom Verf. beigebrachten Erklärungsversuche, wozu etwa auch die Tatsache gehört, dass die Mehrheit der deutschen Lutheraner sich mit dem parlamentarischen System von Weimar nicht abgefunden hatte, reichen natürlich nicht aus. Ebenfalls kann die lutherische Auslegung von Röm 13 und die damit zusammenhängende Obrigkeitshörigkeit vieler deutscher Protestanten als Deutungsversuch nicht genügen. Dies und sehr vieles anderes, was der Autor richtig vorbringt, kann darüber nicht täuschen, dass das Judentum in die christliche Theologie nicht integriert ist und man daher auch jüdischen Menschen gegenüber hilflos und ratlos bleibt. Diese Unbeholfenheit kann dann in politischen Krisenzeiten zur Katastrophe werden, und an dieser Tatsache ändern leider auch die vielen anständigen Deutschen nichts, die aus der Tiefe ihrer christlichen Verwurzelung heraus sich für Juden einsetzten. Diese Einzelfälle zeugen eher gegen die institutionalisierten Kirchen als für sie. Sehr typisch ist in diesem Zusammenhang die Haltung von Landesbischof Wurm, der zwar allzu spät sich gegen die Verbrechen der Nazis auflehnte, letztlich zu Juden und Judentum aber auch keine geistige Beziehung besass, was der Verfasser eindrücklich belegt (S. 243 ff.). Hier liegen tatsächlich grundlegende Probleme vor, über die man nicht mit apologetischen oder pastoralen Phrasen hinwegwischen darf. Sonst können sich Christen niemals aus diesem Teufelskreis befreien, einerseits den Juden Jesus als ihren Christus zu haben, andererseits aber das jüdische Volk, aus dem er stammt, als nichtdazugehörige Sache zu betrachten, die ausserhalb der christlichen Interessen liege.

Das Buch des christlichen Theologen Richard Gutteridge bietet so viel nützliches Material, dass es dazu dienen kann, mit den historischen Fragen zugleich die theologischen aufzurollen. Dass Antisemitismus schlecht und böse ist, wissen heute wohl fast alle bewussten Christen beider Konfessionen. Was sie allerdings mit den Juden anfangen sollen, darüber müssen sie erst noch sehr ernst nachdenken.

E. L. Ehrlich

GERTRUD KURZ: *Unterwegs für den Frieden. Erlebnisse und Erfahrungen.* Hg. von Rosmarie Kurz. Basel 1977. Friedrich Reinhardt Verlag. 152 Seiten.

Es war ein sinnvolles Unternehmen, verschiedene Aufzeichnungen von »Mutter Kurz« in diesem Buche zu sammeln, weil viele heute schon einen dokumentarischen

Wert besitzen. Dazu gehört in erster Linie der Bericht von Gertrud Kurz über ihren Kampf mit Bundesrat von Steiger im Sommer 1942, die Grenzen für die Flüchtlinge zu öffnen. Das konnte dann in einer Reihe von Fällen (wenn auch nicht in allen) geschehen, und dieser Beschluss ist vor allem Gertrud Kurz zu verdanken. Als Dank für ihre mutige Tat und ihr zähes Ringen mit Eduard von Steiger überwies Paul Dreyfus-de Günstburg ihr 50 000 Franken, damit Frau Kurz damit die Kautiolen für 10 Frauen stellen konnte, deren Männer bereits in der Schweiz waren; die Frauen hatte man jedoch nach Frankreich zurückgesandt. In einem anderen Kapitel berichtet Frau Kurz, wie sie nach dem Krieg den Chef der Polizeiabteilung, Dr. H. Rothmund, traf: »Ich weiss nicht mehr, was wir gesprochen haben, das meiste blieb unausgesprochen zwischen uns. Einmal sagte er, dass die Erinnerung hart und das Weiterleben eher schwer sei...« (S. 36). Einmal, auch nach dem Krieg, entdeckte sie im Vortragssaal einer Berner Gemeinde Herrn von Steiger. In der Diskussion erhob er sich plötzlich und erklärte, er wolle Frau Kurz für alles, was sie im Krieg getan habe, »im Namen der Schweiz danken. Wir hätten durch unser stetes Warnen und Betteln und Protestieren doch oft dazu beigetragen, das Land vor unrechtem Tun zu bewahren. Ich war versteinert – also doch! Aber es war eine späte Einsicht – wieviel mehr Menschen hätten bei früherer Einsicht gerettet werden können« (S. 37). Rosmarie Kurz ist zu danken, dass sie diese anspruchsvollen, aber so ungemein menschlichen und daher wichtigen Betrachtungen in Druck gegeben hat. Wir wünschen diesem Büchlein viele Leser!

E. L. Ehrlich

ADALBERT RÜCKERL (Hrsg.): NS-Vernichtungslager im Spiegel deutscher Strafprozesse: Belzec, Solibor, Treblinka, Chelmov. Mit einem Vorwort von Martin Broszat. München 1977. Deutscher Taschenbuch-Verlag (dtv dokumente Nr. 2904). 198 Seiten.

Auf diesen zeitgeschichtlich bemerkenswerten Band mit wichtigsten und schlüssigsten der zum Thema einschlägigen Dokumente sei nach Redaktionsschluss des FR hingewiesen. Eine Besprechung folgt in der nächsten Rundbrief-Folge.

Der Autor, Dr. jur. Adalbert Rückerl, Leitender Oberstaatsanwalt, arbeitet seit 1961 an der Zentralen Stelle der Landesjustizverwaltungen zur Aufklärung nationalsozialistischer Verbrechen in Ludwigsburg, seit 1966 als deren Leiter¹.

G. L.

¹ Vgl. Einführung zu dem Band.

RITA THALMANN: Jochen Klepper. Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen*. München 1977. Chr. Kaiser Verlag. 403 Seiten.

In dieser Biographie beschreibt die Verfasserin am Beispiel einer Familie, eines preussisch-deutschen Schriftstellers, seiner jüdischen Frau und jüdischen Stieftochter, den physischen Untergang einer Familie und den moralischen Untergang eines Volkes. Das besondere Verdienst der Autorin besteht darin, die Zusammenhänge der persönlichen Existenz mit dem literarischen, kirchlichen und politischen Zeitgeschehen einsichtig gemacht zu haben. »10. Dezember 1942. Nachmittags die Verhandlung auf dem Sicherheitsdienst. Wir sterben nun – ach, auch das steht bei Gott. Wir gehen heut' nacht gemeinsam in den Tod. Über uns steht in den letzten Stunden das Bild des

* Vgl. Klepper, Jochen: Unter dem Schatten Deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932–1942. Hrsg. von Hildegard Klepper. Mit einem Geleitwort von Reinhold Schneider. Stuttgart 1956. Deutsche Verlagsanstalt (S. FR X 37/40, 1958/59, S. 108).

segnenden Christus, der um uns ringt; in dessen Aufblick endet unser Leben.« Das sind die letzten Zeilen Jochen Kleppers, der mit seiner Frau und Stieftochter in den Tod ging, als man der jüdischen Stieftochter die Ausreisegenehmigung endgültig verweigert und sie damit der Deportation ausgeliefert wird. Dieses Buch erzählt vom Irrweg und Untergang eines rechtschaffenen deutschen Bürgers, dessen preussisch-lutherisch konservatives Weltbild nicht nur ihn, sondern die Mehrheit des deutschen Volkes in eine Sackgasse geführt hat.

E. L. Ehrlich

FRIEDRICH DÜRRENMATT: Zusammenhänge. Essay über Israel. Eine Konzeption. Zürich 1976. Im Verlag der ARCHE. 240 Seiten.

Dürrenmatt ist Dramatiker, und so ist sein Denken ein dramaturgisches. Auch die literarische Form der Rede gehört in den dramatischen Bereich, und eine Rede zu halten, war der Schweizer Autor nach Israel eingeladen worden. Er hat sie daheim vorbereitet und in Israel dreimal gehalten, sie immer wieder mit einer neuen Vor-Rede versehen, sie um- und überarbeitet, und noch Monate später, längst wieder in der Schweiz, finden wir ihn in dramatischer Auseinandersetzung mit seinem Text, den er abermals umschreibt, immer wieder unterbricht, ihn einbettet in einen stückweise gebotenen Erfahrungs- und Erlebnisbericht und ihn anreichert durch die tiefsinnig-symbolische Legende des unendlichen, stummen Dialogs zwischen dem islamischen Gottesgelehrten Abu Chanifa und dem frommen Rabbi Anan ben David.

Dürrenmatt, durchaus kein Christ im Sinn kirchlichen Bekenntnisses, wohl aber bewusst der kulturell-historischen »Christenheit« zugehörig, ist keineswegs unempfindlich für das religiöse Phänomen, dessen elementare Bedeutung für den Staat Israel, aber auch für dessen Auseinandersetzung mit der arabisch-islamischen Umwelt er deutlich spürt und in immer neuen Versuchen einzukreisen sich bemüht. Trotz der Einsicht, dass »das jüdische Volk überlebte allein durch die Permanenz seiner Kultur«, also ohne Staat und ohne Land, ist D. von der Notwendigkeit des Staates Israel überzeugt. Seinen Gedankengängen zu folgen ist nicht immer leicht; manchmal hat man den Eindruck, das angesammelte geschichtlich-philosophisch-theologische Bildungsgut sei nicht gut verstaubt in dem schlingernden Schiff leidenschaftlich bewegter Gedanken. Wie kann er schreiben (S. 77): »Paulus ... löste den Bund Gottes mit seinem Volk auf«? (Gegen Röm 9–11!). Oder: »Zwischen Paulus und seinen menschengewordenen Gott schob sich die Kirche, ihr Grundverbrechen«? Was soll die Rede von den »magischen Künsten der Kirche«? (S. 79) oder von der »halsbrecherischen Aufwertung der Mutter Jesu zu einer jungfräulichen Muttergottheit«? (S. 112) Auch dichterische Freiheit hat ihre Grenzen, zumindest diejenigen des guten Geschmacks. (Und da wir schon beim »Beckmessern« sind: Wie kann einem Schriftsteller von diesem Rang ein – offenbar typisch schweizerischer – grammatischer Schnitzer passieren wie in dem Satz von der »klassen- und staatenlosen Gesellschaft, in welcher der Mensch sich nicht entfremdet ist, sondern sich selber wird, frei«? Wo es doch heissen müsste: *er selber wird!*)

Das Buch hinterlässt ein Gefühl der Verwirrung: Hoch zu loben ist die noble Gesinnung, die ehrfürchtige Zuwendung zur Vergangenheit des Volkes Israel und zu Gegenwart und Zukunft dieses so gefährdeten Staates, seine Erlebnisfähigkeit, die suggestive Kraft der Sprache vor allem in der breit ausgesponnenen Legende, die bereits erwähnt wurde. Aber D. wäre nicht der Dramatiker,

der er ist, wenn es ihm nicht gelänge, durch die Art seiner Darstellung die eigene Denkmühe, die Vertracktheit einander widerstrebender Gefühlswelten, die Qual von Entfremdungserfahrungen auf den Leser zu übertragen. Wenn das seine Absicht war – und man kann daran wohl kaum zweifeln –, dann ist sie ihm hervorragend gelungen.

Paulus Gordan OSB, Salzburg

DAVID POLISH: *Israel – Nation and People*. New York 1975. Ktav Publishing House, Inc. 200 Seiten.

Der Autor dieses Buches, ein amerikanischer Reformrabbiner, hat sich die Aufgabe gestellt, mit diesem Buche zu demonstrieren, dass Zionismus kein borniertes nationalistisches Phänomen sei, welches man als Gegenpol zum Universalismus definieren könnte, sondern tiefe Wurzeln im gesamten der jüdischen Tradition besitzt. Einen guten Eindruck, was moderne Juden heute über ihr Judentum denken, wie sie sein »Wesen« darstellen, bietet der Aufsatz »The Uniqueness of Judaism« (S. 31–40). Dem schliesst sich eine Studie über das Problem des »erwählten Volkes« an. Dieser Vorstellung liegt für einen modernen Juden der Gedanke des Kiddusch-Ha-Schem zugrunde, der Heiligung des göttlichen Namens. Damit zusammenhängend, und aus dieser Wurzel stammend, haben Juden oft »Nein« gegenüber der Welt sagen müssen; nein zu den Göttern, um für den *einen* Gott zu zeugen, nein gegenüber einer Welt, welche die Gebote der Tora, die auf die Menschlichkeit hinzielen, ausser Kraft setzte. Die Juden sind so zu Nonkonformisten geworden. In dem Aufsatz »Israel and Christian Conscience« untersucht der Verf. eine Reihe von Dokumenten des World Council of Churches über Juden und den Staat Israel; diese Texte reichen bis zum Jahr 1967. Polish scheinen diese Erklärungen allzu mager zu sein; von jüdischem Selbstverständnis wissen die Autoren wenig. Nur, dass der Antisemitismus schlecht sei, dürfte heute allgemein anerkannt sein. Immerhin kann man feststellen, dass inzwischen der WCC in diesen Fragen auch weitergedacht hat und nicht zuletzt im Dialog mit Juden zu

neuen und tragfähigeren Vorstellungen gelangte. Das gilt auch hinsichtlich des Staates Israel. Auch die katholische Kirche hat in dieser Beziehung noch ihre Schwierigkeiten, und nur einzelne Bischofskonferenzen (die französische sowie die amerikanische) haben versucht, dieses Problem des Staates Israel in seiner Relevanz für den christlich-jüdischen Dialog zu behandeln. Es hat den Anschein, dass für viele Christen der verschiedenen Denominationen die Existenz des Staates Israel noch leicht unheimlich erscheint, von dem sie nicht recht wissen, wie sie dieses Phänomen in ihre eigene christliche Weltanschauung integrieren können. Um Christen dazu zu verhelfen, etwas besser Juden in ihrer Beziehung zur Religion, zum Zionismus, zum Staate Israel verstehen zu können, ist dieses Buch geschrieben worden. Es sind kultivierte Essays; man könnte sich vorstellen, manches sei vorher in der »Free Synagogue« von Evanston, Illinois, gepredigt worden. Aus guten Predigten sind nicht die schlechtesten Bücher geworden! Juden und Christen werden diese Aufsätze in gleicher Weise mit geistigem Gewinn lesen.

E. L. Ehrlich

SUSANNA RICHTER-FRIED: *Das Notariat in Israel. Abriss seiner geschichtlichen Entwicklung bis zum Notargesetz von 1976*. Zürich 1977. Juris Verlag, 143 S.

Diese von K. S. Bader angeregte Dissertation behandelt nach einem Abriss der Entwicklung des Notariats verschiedener europäischer Länder eingehend seine Geschichte in Israel bis zum Erlass des 1977 in Kraft getretenen neuen Notargesetzes und der Ausführungsverordnung dazu. Man erfährt viel von dem »Mosaik« des israelischen Rechts, das sich aus ottomanischen, moslemischen, französischen und vor allem englischen »Kieselsteinen« zusammensetzt – nach dem Urteil dortiger Juristen fehlt es auch nicht an deutschen – und das eine Elastizität aufweist, die der Dynamik seiner gesellschaftlichen Ordnung entspricht. Hervorgehoben sei die Bedeutung des religiösen Rechts für das Personalstatut von Juden, Christen und Moslems sowie die erst jetzt verwirklichte Gleichberechtigung der Frau.

Hans Thieme

Nachtrag zu Seite 77 f.:

Im Anschluss an das Präsident Sadat von Ministerpräsident Begin unterbreitete Programm, Punkt 26, ist zu ergänzen:

1. Die Regierung Israels sieht es als lebensnotwendig an, das zum Frieden führende Verfahren zwischen Israel und seinen Nachbarn fortzusetzen.
2. Die Regierung von Israel stimmt zu, dass 5 Jahre nach Gebrauch der administrativen Autonomie in Judäa, Samaria und im Bezirk Gaza, die bei Verwirklichung des Friedens in Kraft tritt, von den Parteien das We-

den der künftigen Beziehungen unter den Parteien erwogen wird und diese über den Vorschlag jeder der Parteien übereinkommen.

3. Um zur Vereinbarung zu kommen, werden die Parteien Verhandlungen untereinander erwägen unter Teilnahme von in Judäa, Samaria und im Bezirk Gaza Vertretern der Bewohner, die gewählt sind gemäss der administrativen Autonomie.

19. Juni 1978

Aus israelischem Pressebericht

(Aus dem Englischen übersetzt).

14 Aus unserer Arbeit

I Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)

Über die Entstehung des Altenwohnheims in Israel wurde in den beiden vorangehenden Jahresfolgen des FR* berichtet. Anfang August 1978 werden die den Einzug ersöhnenden künftigen 20 Bewohner 20 Wohnzimmer in dem schönen Hause beziehen, das unmittelbar am Mittelmeerstrand, nur wenige Minuten vom Stadtzentrum von Nahariyya entfernt, liegt.

Entgegen der ursprünglichen Planung konnte der Heimbetrieb nicht unverzüglich nach dem Kauf des Hauses auf-

* Vgl. FR XXVII/1975, S. 147 ff.; *ibid.* XXVIII/1976, S. 138 f.

genommen werden, weil die ursprünglichen Planungen eines Innenausbau nach dem Kauf nicht mehr der Verordnung betreffend »Aufsicht über Altenheime« entsprachen. Diese unerwartete und vorher nicht einzuschätzende Verordnung des israelischen Sozialministeriums zwang zur Umplanung und Erweiterung. Langwierige Verhandlungen mit der örtlichen Baubehörde und ein Mehrbedarf finanzieller Mittel waren erforderlich. Dankenswerterweise hat die Allgemeine Treuhand-Organisation (für NS-Verfolgte nicht jüdischen Glaubens¹) den fehlenden

¹ Die Allgemeine Treuhand-Organisation (ATO) ist eine Körperschaft des öffentlichen Rechts. Sie leistet Linderung und Beseitigung von Not, die durch die NS-Gewaltherrschaft entstanden ist.

Betrag von 150 000 DM zur Verfügung gestellt; eine organisatorisch erforderliche Kooperation wurde getroffen. Wir sind glücklich, dass nun die Bewerber für einen Heimatplatz dort, nach langen, schweren Jahren, endlich Geborgenheit finden. Wie erwähnt, handelt es sich bei dem aufzunehmenden Personenkreis meist um röm.-kath. Frauen aus den Ostblockstaaten. Sie retteten in der NS-Zeit jüdische Kinder und Männer, Letztüberlebende, teilten die Verfolgung mit ihnen, die sie nach dem Krieg heirateten und mit ihnen in Israel einwanderten. Das Altenwohnheim wird für den Kreis der hebräisch sprechenden Christen in Israel von besonderer Hilfe und Bedeutung sein.

Aus dem Kreis hebräisch sprechender Christen in Israel

Elisabeth Hemker, die seit Ostern 1962 als Sozialarbeiterin in Israel lebt, verbrachte mit 20 jungen Familien der hebräisch sprechenden röm.-kath. Gemeinde ein längeres Wochenende am Wochenfest (Schawuot), dem Fest der Offenbarung, am Sinai (11./12. 6. 1978) in Tabgha². Die Gemeinschaft beschäftigte sich an einem Besinnungstag mit dem Inhalt des jüdischen Festes und zugleich mit ihren eigenen jüdischen Wurzeln. Auch Neueinwanderer aus der UdSSR waren unter ihnen mit stark östlicher neutestamentlicher Prägung, im Gegensatz aber zu den im Lande geborenen Christen mit wenig Kenntnis über die Geschichte der Juden im AT.

Im Leben der jungen Gemeinden entfaltet sich ein an das Urchristentum anknüpfendes neues religiöses Leben.

Elisabeth Hemker hat entscheidend dazu beigetragen, dass die Kinder dieser Gemeinden, anders als zuvor, sich sowohl als Israelis wie auch als Christen ihrer Verantwortung bewusst sind und demgemäss leben³.

Unter den jungen Frauen der kinderreichen Familien mit ihren Babys, oder die solche erwarten, waren auch jene, die das nebenstehende Bild aus dem Jahre 1964 als Kinder zeigt. Sie sind die Kinder, die Elisabeth Hemker damals erstmals in einer solchen Ferienkolonie in Israel, ebenfalls in Nahariyya, um sich sammelte. Die Ferienkolonie ist seither zu einer jährlichen Einrichtung geworden.

Die Bewohner des Altenwohnheims sind aus der gleichen Generation wie die Eltern oder Grosseltern der Kinder, die das Bild zeigt. Dies ist ein Zeichen der Entwicklung dieser Gemeinden⁴.

Für die Gemeinde Galiläa, wie auch für einzelne Angehörige, ist es eine grosse Beruhigung, ihre älteren Mitglieder nun endlich geborgen zu wissen. Schon während der Renovationsarbeiten haben Mitglieder der Gemeinde mit Rat und Tat Anteil am Geschick des Hauses genommen. Die jüdische Umgebung, die zuvor nicht recht begriff, was wohl diese christlichen Frauen in ihre Mitte geführt hat, beginnt nun zu erkennen, dass auch Christen Juden halfen und nach der Staatsgründung in Israel leben wollten.

Allen, die den Bau und seine Renovation ermöglicht haben, und allen Spendern danken wir von Herzen für ihre grosse Hilfe. Mit Ihren Geldern haben Sie mit noch einem zinslosen Überbrückungsdarlehen ermöglicht, dass die zusätzlichen Renovationsarbeiten sich nicht noch länger verzögerten. Wir würden uns sehr freuen, wenn das Anliegen weiter mitgetragen und vielleicht auch weiterhin unterstützt wird. (Wir erlauben uns, unten noch eine kleine Liste von Gegenständen anzuführen, die beispielsweise dringend gebraucht werden.)

² Kirche der Brotvermehrung mit früheren, aus dem 5. Jh. stammenden byzantinischen Mosaiken.

³ Vgl. dazu: E. Hemker: Kirche in der Verkündigung in Israel. In FR XIX/1967, Nr. 69/72, S. 61 f.

⁴ In Israel gibt es ausser der hebräisch sprechenden röm.-kath. Gemeinde in Galiläa weitere solcher Gemeinden in Jerusalem, in Tel Aviv-Jaffo, in Beer Sheva mit dem Negev.



9. Juli 1964 bei der Ferienkolonie der hebräisch sprechenden röm.-kath. Gemeinde Galiläa mit 16 Kindern (Alter 7–14 Jahre): Obere Reihe links: Helferin Terese; mittlere Reihe links aussen: Gertrud Luckner; rechts aussen: Elisabeth Hemker, Assistentin der röm.-kath. Gemeinde Galiläa.

Vermerk aus meinem damaligen Notizbuch vom 9. 7. 1964: 15.45 Uhr mit P. Tomas OCD und P. Daniel OCD von Haifa aus zu Elisabeth Hemker in das Ferienhaus nach Nahariyya zu Besuch bei ihrer Ferienkolonie [damals erstmals von ihr durchgeführt, seither jährlich]. Im Garten u. a. Vorbereitung der danach zelebrierten hl. Messe (hebräische Gemeinschaftsmesse), Text und Melodie von Jochanan Elihai, Priester der Kleinen Brüder Jesu. – Abendessen. (Aufnahme: G. L.)

Für das Zustandekommen des Heimes gebührt den Persönlichkeiten, Institutionen und Organen aller Dank für die zur Verfügung gestellten Mittel, ihre viele Mühe, das ausserordentliche Verständnis und ihr Engagement. Wir danken der Allgemeinen Treuhand-Organisation, dass sie durch ihre Hilfe die unvorhergesehenen erforderlichen Mittel zum Gelingen des Heimes gab. Wir wiederholen und bekräftigen den Dank an die Persönlichkeiten, die beim Bonner Bundesfinanzministerium den Hilfsfonds verwalten für die von den Nürnberger Gesetzen Betroffenen nicht jüdischen Glaubens, den deutschen Bischöfen, die über den Deutschen Caritasverband halfen, Herrn Direktor Walter Sylten, Geschäftsführer und Vertreter der Dachorganisation caritativer Verbände im Hilfswerk für den HNG-Fonds im Beirat der ATO. Herr Sylten hat sich bei der Kooperation durch seine unermüdliche Hilfsbereitschaft und mit besonderem Engagement eingesetzt.

Für jede weitere Hilfe wären wir sehr dankbar. Es fehlen u. a. Einrichtung des zuvor auch nicht vorgesehenen Zimmers für die Krankenschwester (u. a. Sterilisator, Blutdruckmesser); Kücheneinrichtung: wie Küchenmaschinen; Vorhänge, Gardinen; für den Gemeinschaftsraum Fernseher mit Stereoanlage; Radioapparate für Behinderte, Plattenspieler mit Schallplatten.

Wie bereits erwähnt, pflegt Frau Anne Jünemann, Leverkusen, Lehrerin für geistig Behinderte, die das Haus und die Bewohner kennt, die Kontakte. Sie wird im Laufe des Jahres in einem Rundschreiben von dem Haus und seinen Bewohnern berichten. Wir würden uns freuen, wenn Sie uns Ihre Anschrift mitteilen, damit wir Sie informieren können. Etwaige Schreiben erbitten wir an:

FREIBURGER RUNDBRIEF

Postfach 420, 7800 Freiburg i. Br.

Der Deutsche Caritasverband hat für das Altersheim ein Treuhandkonto errichtet. Spenden sind erbeten an:

Deutscher Caritasverband, 7800 Freiburg i. Br.

Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 7926

Mit Vermerk: ALTERSHEIM ISRAEL

Gertrud Luckner

II Letzter Gruss von Dr. Hermann Schäufele, Erzbischof von Freiburg (14.11.1906–26.6.1977)

Wir trauern um den Freiburger Erzbischof Dr. Hermann Schäufele. Als Studentenseelsorger in der NS-Zeit (21. 10. 1937–19. 9. 1946) hat er die Schrecken dieser Zeit kennengelernt und war mit den Problemen persönlich konfrontiert worden. Seit dem 11. Mai 1955 Weihbischof und seit 14. Juni 1958 Erzbischof von Freiburg, Protektor des Deutschen Caritasverbandes, Mitglied der Bischöflichen Kommission »Gesellschaftliche und sozial-caritative Fragen« und Leiter von deren »Ständiger Arbeitsgruppe für sozial-caritative Fragen«, vertrat er diese Belange in der Deutschen Bischofskonferenz. Wenn Rat und Hilfe nötig waren, hatte er auch für die Anliegen von NS-Verfolgten und damit zusammenhängende Fragen Jahre hindurch eine immer offene Tür und ein verstandenes Herz. So manches Mal durften wir die Ermutigung auch im Freiburger Rundbrief zum Ausdruck bringen, auch wenn es um Anliegen für Israel ging. Beispielsweise hat er u. a. zum 85. Geburtstag von Martin Buber am 8. 2. 1963 den Aufruf zur »Baumspende für Israel zu Ehren Martin Bubers« mit unterzeichnet^{*/**/**} und hat sich unseren Anliegen nie versagt. Wir haben ihm auch zu danken, dass seine Sorge noch unmittelbar vor dem unerwarteten, erschütternden Hinscheiden auch dem Freiburger Rundbrief galt. Die folgenden Worte in einem Schreiben vom 4. Juni 1977, kurz vor seinem Tod am 26. Juni, zeugen von seinem Verständnis und aller Ermutigung, für die wir ihm dankbar bleiben:

»... unter dem 25. Mai [1977] haben Sie mir Nr. 105/108 des Freiburger Rundbriefs zukommen lassen. Für die Zusendung der beiden Exemplare und für Ihr wertvolles Begleitschreiben danke ich Ihnen sehr... Ich benutze die Gelegenheit, um Ihnen für Ihren unermüdlichen Einsatz und all Ihre Bemühungen um die christlich-jüdische Begegnung herzlich zu danken und grüsse Sie mit guten Wünschen als Ihr Hermann, Erzbischof.«

* Vgl. FR XV (Januar 1964), S. 165 f.

** Offizielle Sammelgenehmigung vom 30. 5. 1963.

*** Vgl. Die Einweihungsfeier des Martin-Buber-Waldes im Kibbuz Hasorea am 29. 10. 1970 in: FR XXII/1970, S. 153 ff.

III Dank

Zu dem mir am 5. Juni 1977 vom Hebrew Union College/Jewish Institute of Religion in Cincinnati und New York verliehenen Grad des Doctor of Humane Letters, honoris causa*, ist mir eine überwältigende Fülle von Wünschen von bischöflichen Seiten, von Bund, Land und Stadt, aus dem Inland und aus der weiten Welt zugegangen. Bei meinem Aufenthalt im Juni 1977 in New York habe ich bewegende Begegnungen und Wiederbegegnungen, nach oft langen Jahren, erfahren dürfen. Die Feier im Rahmen der allgemeinen jährlichen Ordinationen von Rabbinern und Promovierungen durch das Hebrew Union College/Jewish Institute of Religion im Temple Emanu-El der Gemeinde Emanu-El der Stadt New York^{**/**} bleibt unvergesslich. Diese besondere Gastfreundschaft des Hebrew Union College mit Quartier: »The Plaza« im Zentrum New Yorks war für die mannigfachen Kontakte die beste Gelegenheit in diesen gefüllten und erfüllten Tagen.

Der im Plan einer italienischen Basilika angelegte Tempel Emanu-El, vergleichsweise wie eine Kathedrale, beherrscht die Gegend im Herzen von New York City an der Fifth

* Vgl. dazu: Echo von seiten der jüdischen Wissenschaft, in: FR XXVIII/1976, S. 138.

** Aus der Einladungskarte: »The President, the Faculty, the Board of Governors and the Class of 1977 of Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion request the Honor of your Presence at the Ordination and Investiture Services of the 102nd Academic Year. Sunday Morning the fifth of June 1977 9.30^h at Temple Emanu-El Fifth Avenue at 65th Street, New York, N. Y. – Adress Frank R. Lautenberg, jr., General Chairman, United Jewish Appeal. – Honorary Degrees Doctor of Humane Letters: Alice R. Badrach, New York, N. Y. – Frank R. Lautenberg, jr., Clifton, N. J., Gertrud Luckner, Freiburg im Breisgau, Germany – Dr. Eisig Silberschlag, Austin, Texas [Dichter u. Schriftsteller, Gastprofessor für Judaistik, Universität Texas, früherer Präsident des Hebrew Union College, Brooklin, Mass.]...«

*** Bei der Gradverleihung wurden 13 als Rabbiner ordiniert und 3 andere als Kantor investiert.

Avenue an der 65th Strasse. Die 2500 Sitzplätze im eindrucksvoll gestalteten Tempel waren von einem anteilnehmenden Auditorium bis zum letzten Platz gefüllt. Die bedeutungsvollsten Symbole der Synagoge enthält das Heiligtum. Das Auge fällt auf den heiligen Schrein. Die Akustik des Raumes im Verein mit dem hohen Standard der musikalischen Ausbildung im College, die Liturgie und die Musik des Gottesdienstes durch Kantor, Chor, mit der grossen Orgel und dem Gemeindegesang gaben dem Ganzen ein besonders festliches Gepräge.

Ein gebührender Dank lässt sich schwer in Worte fassen. Auch bedrückt mich, dass ich nicht mit einem persönlichen Schreiben danken kann. Ich bitte den Rundbrief als meinen Fürsprecher anzunehmen und um Verständnis für den späten, nicht minder aufrichtigen Dank, auch dass nur einige Namen hier stehen.

Für die mir in mannigfacher Form erwiesene Güte, für alle Aufmerksamkeiten und Zeichen der Verbundenheit, die eine bleibende Ermutigung und Freude bedeuten, danke ich sehr herzlich. Ich danke Herrn Rabbiner Professor Dr. *Gottschalk*, Präsident des Hebrew Union College, dem Senat, Rabbiner *Raphael*, der mich am Flugplatz abholte, Professor *Bamberger* und Frau *Bamberger* und allen, die es sich angelegen sein liessen, mir den Aufenthalt derart zu gestalten.

Ich danke dem Deutschen Generalkonsulat in New York, Frau Dr. *Russell* und Frau *von Kotzebue* für unser Zusammensein und für den »lift«, mit dem mir das Deutsche Generalkonsulat die Fahrt in das ausserhalb gelegene behagliche jüdische Altersheim ermöglichte zur Wiederbegegnung mit Frau *Klara Caro*¹. Das Wiedersehen mit *Eileen Egan* von Catholic Relief Services² und das »lunching« zu dritt war auch eine Freude mit Gelegenheit, am Abend noch gemeinsam anlässlich eines Vortrags in den »Catholic Worker« zu gehen. *Dorothy Day* war anwesend in ihrem einzigartigen Werk, der Strasse des Elends, der gescheiterten Existenzen, wo die Ärmsten der Armen sich u. a. bei Klubabenden mit wachem Interesse zusammenfinden. Auch ein Besuch im Leo Baeck Institute, der Stätte zur Erforschung der Geschichte des deutschen Judentums, war wiederum eine grosse Bereicherung. Die Stunden bei *Helga Croner*, die sich meiner sehr annahm, die Zusammenkünfte im kleinen Kreis, Zusammenkünfte in grösseren Kreisen, Besuch alter Freunde, auch ehemaliger Freiburger, im »Plaza«, der Abend bei Prof. *Luppoli*, eine Wiederbegegnung nach 23 Jahren, damals im Haus der Berliner Caritas, jetzt im 27. Stock über dem abendlichen Lichtermeer New Yorks, bleibt mir im Gedächtnis.

Wiederholen möchte ich, dass mich die Verbindung mit dem Hebrew Union College in der Erinnerung an Dr. *Leo Baeck* besonders berührt, der nach seiner Befreiung dort lehrte. In Dankbarkeit nahm ich diese Auszeichnung 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 die aus den Verfolgungsjahren erwachsene Rundbriefarbeit mit begannen. Gertrud Luckner

¹ S. u. a. Fahrt der Begegnungen durch USA, 4. 11.–14. 12. 1964, in: FR XVI/XVII, 1965, S. 169.

² Vgl. *Eileen Egan/Elizabeth Clark-Rice*, Transfigured Night, The Cralog Experience, New York 1964.

* Herr dipl.-theol. *Hansjörg Rasch*, Mitarbeiter beim Freiburger Rundbrief, schliesst im Frühsommer '79 seine Ausbildung in St. Peter bei Freiburg i. Br. ab (Thema seiner Diplomarbeit »Nostra aetate, Nr. 4 des II. Vatikanum und der jüdisch-christliche Dialog«, Hauptquelle: FR). Er wird dann dem Freiburger Rundbrief hauptamtlich zur Verfügung stehen.

15 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

- H. U. v. Balthasar: D. Absolutheit d. Christentums u. d. Katholizität d. Kirche, in: W. Kasper (Hrsg.), Absolutheit d. Christentums
- M. Barth / J. Blank / J. Bloch / F. Mussner / R. J. Z. Werblowsky: Paulus – Apostat o. Apostel? Jüd. u. christl. Antworten [s. u. IIa]
- J. Bauer / J. Marböck (Hrsg.): Memoria Jerusalem. Freundschaft F. Sauer zum 70. Geb. [s. u. Ib]
- K. Berger: D. griech. Daniel-Diegeese. Eine altkirchl. Apok.
- W. Beyerlin (Hrsg.): Religionsgesch. Textbuch zum AT [s. u. IIa]
- H. J. Boecker: Recht u. Gesetz i. AT u. i. Alten Orient
- A. Deissler: D. Psalmen. Neuausg. i. 1 Bd.
- W. Dommershausen: D. Umwelt Jesu. Politik u. Kultur i. ntl. Zeit [s. u. Ib]
- E. Fleischner (Hrsg.): Auschwitz. Beginning of a new Era? Reflections on the Holocaust [s. u. Ib, IIa, III]
- J. P. Floss: Jahwe dienen – Göttern dienen. Terminolog., lit. u. sem. Unters. einer theol. Aussage z. Gottesverh. i. AT
- G. Fohrer: D. Proph. seit d. 4. Jh., in: D. Proph. d. AT Bd. 6
- H. Gross: Kernfragen d. AT. Prakt. Einf.
- E. Haag: D. Buch Jer I (Geistl. Schriftles.)
- Ders.: D. Buch Jer II
- M. Hengel / R. Reinhardt (Hrsg.): Heute v. Gott reden
- H. H. Henrix / M. Stöhr (Hrsg.): Exodus u. Kreuz i. ökum. Dialog zw. Juden u. Christen. Diskussionsbeitr. f. Religionsunterricht u. Erwachsenenbildung [s. u. IIa]
- W. Joest: Gott will z. Menschen kommen. Z. Auftr. d. Theol. i. Horiz. gegenw. Fragen
- P. Jordan: Antw. auf d. Wort. Z. Sinndeut. d. Glaubens
- Ders.: D. göttl. Bild i. Menschen
- Kl. Stuttgarter Bibellexikon: Erab.: H. Obermayer / K. Speidel / K. Vogt / G. Ziegler
- P. Lapide: Auferstehung. E. jüd. Glaubenserlebnis [s. u. IIa]
- X. Léon-Dufour: Wörterb. z. NT
- H. E. Lona: Abraham i. Joh 8. E. Beitr. z. Methodenfrage
- J. Magonet: Form and Meaning. Studies in Lit. Techn. i. the Book of. Jon: Beitr. z. bibl. Exeg. u. Theol.
- J. Melchert: Jer als Nachricht. Prophet. Texte i. RU [s. u. IIa]
- R. Mosis (Hrsg.): Exil, Diasp., Rückkehr. Z. theol. Gespräch zw. Jud. u. Christ. [s. u. IIa]
- S. Safrai / M. Stern (Ed.) in coop. with D. Flusser and W. C. v. Unnik: Compendia Rerum Iudaicarum ad. NT, Sect. One: The Jewish People in the 1st Century, Vol I, II [s. u. Ib, IIa]
- J. Sauer (Hrsg.): Wer ist Jesus Chr.? [s. u. Ib, IIa]
- Th. Schlatter / K. Gutbrod / R. Kücklich (Hrsg.): Calwer Bibellex.
- H. Schlier: Der Römerbrief (Herders theol. Komm. z. NT Bd. VI)
- D. Schoeneich (Hrsg.): AT heute gesagt. Jüd. u. chr. Predigten d. Gegenwart [s. u. IIa]
- N. Schöll: Gott begegnet im Aufbruch. Ein Grundmotiv bibl. Gotteserf.
- H. W. Schütte / Fr. Winter (Hrsg.): Theologie u. Wirklichkeit. Festschrift f. W. Trillhaas z. 70. Geb.
- Kl. Seybold: Der aaronit. Segen. Stud. z. Num 6, 22-27
- W. Th. in der Smitten: Einf. i. d. atl. Gesch. Israels [s. u. Ib]
- K. A. Speidel: Das Urteil des Pilatus. Bilder u. Berichte z. Passion Jesu [s. u. IIa]
- P. Welten: Gesch. u. Geschichtsdarst. in d. Chronikbüchern (WMANT 42) [s. u. Ib]
- Cl. Westermann: Der Aufbau d. Buches Hiob. Mit einer Einf. i. d. neuere Hiobforschung v. J. Kegler
- W. Wink: Bibelauslegung als Interaktion. Über d. Grenzen hist.-krit. Meth.
- H. W. Wolff: Dodekapropheten 3: Obadja und Jona, Bibl. Komm. AT, Bd. XIV/3
- E. Würthwein: D. Bücher der Kön. 1. Kön. 1-16: Das AT Deutsch 11,1
- W. Zimmerli: 1. Mose 12-25: Abraham: Zürcher Bibel-Komm. AT 1.2

Seite

Ib Jüdische Geschichte und Judentum

Seite

- L. Baker: Days of Sorrow and Pain. Leo Baeck and the Berlin Jews [s. u. III]
- Fr. P. Bargebuhr s. A.: Salomo Ibn Gabirol. Ostwestl. Dichtertum
- J. Bauer / J. Marböck (Hrsg.): Memoria Jerusalem. F. Sauer z. 70. Geb. [s. u. Ia]
- D. L. Berry: Buber View of Jesus as Brother [s. u. IIa]
- L. Blue: Wie kommt ein Jude in d. Himmel? Der jüd. Weg zu Gott [s. u. IIa]
- K. Blumenfeld: Im Kampf um d. Zionismus [s. u. IV]
- M. Buber: Der Weg d. Menschen nach d. chassid. Lehre
- M. Buber: Ich und Du
- M. Buber-Neumann: Milena, Kafkas Freundin [s. u. III]
- Fr. Cronheim: Dt.-Engl. Wanderschaft. Lebensweg i. Zeichen Stefan Georges
- K. Dipper: Gerechtigkeit f. Israel. Gottes Volk braucht s. Land [s. u. IIa, IV]
- W. Dommershausen: Die Umwelt Jesu. Politik u. Kultur in ntl. Zeit [s. u. Ia]
- E. Fleischner (Hrsg.): Auschwitz. Beginning of a new Era? Reflections on the Holocaust [s. u. Ia, IIa, III]
- Diess.: Judaism in German Christ. Theology since 1945: Christianity and Israel Considered in Terms of Mission [s. u. IIa, III]
- L. Ginzberg: An Unknown Jewish Sect. Moreshet Series, vol. I
- A. Grosser: Wie war es möglich? D. Wirklichkeit des NS [s. u. III]
- P. P. Grünwald: Eine jüd. Offenbarungslehre. Samson R. Hirsch
- J. Hachohen and the anonymous corrector: The Vale of Tears (Emek Habacha)
- F. Hüttenmeister / G. Reeg: Die antiken Synagogen i. Isr. Teil 1: D. jüd. Synagogen, Lehrhäuser u. Gerichtshöfe. Teil II: D. samar. Synagogen
- G. Kaminka: ... ins Land, das ich dir zeigen werde. Geschichte einer ruhigen Auswanderung in stürmischer Zeit [s. u. IV]
- A. Kleinewefers: Das Problem d. Erwählung bei R. Beer-Hofmann
- L. Kochan: The Jew and his History
- S. H. Levey: The Messiah: An Aramaic Interpretation. The Messianic Exeg. of the Targum
- H. Liebeschütz / A. Paucker (Hrsg.): Das Judentum i. d. Dt. Umwelt 1800-1850
- J. Neusner: Eliezer Ben Hycranus. The Tradition a. the Man
- J. Neusner (Ed.): Soviet Views of Talmudic Judaism. Five Papers by Y. A. Solodukho
- Ch. Potok: Am Anfang
- M. Richarz (Hrsg. u. Einl.): Jüdisches Leben in Dtschld. Selbstzeugn. z. Sozialgesch. 1780-1871
- O. Rössler (Hrsg.): Hebraica. Marb. Stud. z. Afrika- u. Asienkunde. Serie B: Asien, Bd. 4
- Fr. Rosenzweig: D. Stern d. Erlösung. D. Mensch u. s. Werk [s. u. IIa]
- S. Safrai / M. Stern (Ed.): The Jewish People in the 1st Century [s. u. Ia, IIa]
- J. Sauer (Hrsg.): Wer ist Jesus Chr.? [s. u. Ia, IIa]
- L. Sievers: Juden in Dtschld. D. Gesch. einer 2000jähr. Tragödie, ein Sternbuch
- W. Th. in der Smitten: Einführung in d. atl. Geschichte Israels [s. u. Ia]
- G. Stemberger: Geschichte d. jüd. Literatur. E. Einführg.
- K. R. Stow: Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555-1593 [s. u. IIa]
- E. Taubler: Aufsätze z. Problematik jüd. Geschichtsschr. 1908-1950
- Rita Thalmann: Jochen Klepper. Ein Leben zw. Idyllen u. Katastrophen [s. u. III]
- G. Wehr: Martin Buber. D. dt. Jude
- T. Weiss-Rosmarin (Hrsg.): Jewish Expressions on Jesus [s. u. IIa]
- P. Welten: Gesch. u. Geschichtsdarst. i. d. Chr.-Büch. [s. u. Ia]

Ila Christlich-jüdische Beziehungen

- M. Barth / J. Blank / J. Bloch / F. Mussner / R. J. Z. Werblowsky: Paulus – Apostat o. Apostel? Jüd. u. christl. Antworten [s. u. Ia] 113
D. L. Berry: Buber View of Jesus as Brother [s. u. Ib] 140
W. Beyerlin (Hrsg.): Religionsgeschl. Textbuch z. AT [s. u. Ia] 115
L. Blue: Wie kommt ein Jude i. d. Himmel? D. jüd. Weg z. Gott [s. u. Ib] 140
H. Croner (Ed.): Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations 153
Das Kirchentagstaschenbuch Berlin '77 154
Deutscher Evang. Kirchentag Berlin 1977. Dokumente 154
K. Dipper: Gerechtigkeit f. Israel. Gottes Volk braucht sein Land [s. u. Ib, IV] 154
F. Dürrenmatt: Zusammenhänge. Essay ü. Israel [s. u. IV] 158
A. Falaturi / J. J. Petuchowski / W. Stolz (Hrsg.): Drei Wege z. d. Einen Gott. Glaubenserfahrung i. d. monotheistischen Relig. [s. u. IIb] 155
E. Fleischner (Hrsg.): Auschwitz: Beginning of a new Era? [s. u. Ia, Ib, III] 117
Diess.: Judaism in German Christian Theology since 1945: Christianity and Israel Considered in Terms of Mission [s. u. Ib, III] 155
R. Gutteridge: Open the Mouth for the Dumb, The German Evangelical Church and the Jews 1879–1950 [s. u. III] 157
H. H. Henrix / M. Stöhr (Hrsg.): Exodus u. Kreuz im ökum. Dialog zw. Juden u. Christen [s. u. Ia, III] 122
P. Lapide: Auferstehung. Ein jüd. Glaubenserlebnis [s. u. Ia] 125
J. Melchert: Jerem. als Nachricht. Prophet. Texte im Religionsunterr. [s. u. Ia] 128
R. Mosis (Hrsg.): Exil, Diasp., Rückkehr. Z. theol. Gespr. zw. Jud. u. Christ. [s. u. Ia] 128
Fr. Rosenzweig: D. Stern d. Erlösung [s. u. Ib] 149
J. Sauer (Hrsg.): Wer ist Jesus Chr.? [s. u. Ia, Ib] 128
S. Safrai / M. Stern (Ed.): The Jewish People in the 1st Century [s. u. Ia, Ib] 150
D. Schoeneich (Hrsg.): AT heute gesagt [s. u. Ia] 133
K. A. Speidel: Das Urteil d. Pilatus. Bilder u. Berichte z. Passion Jesu [s. u. Ia] 136
K. R. Stow: Catholic Thought and Papal Jewry Policy 1555–1593 [s. u. Ib] 152
U. Tworuschka: Religionen heute. Themen u. Texte f. Studium u. Unterr. 156

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.

Seite

T. Weiss-Rosmarin (Hrsg.): Jewish Expressions on Jesus [s. u. Ib] 153

Iib Christlich-jüdische-muslimische Beziehungen

A. Falaturi / J. J. Petuchowski / W. Stolz (Hrsg.): Drei Wege z. d. Einen Gott. Glaubenserfahrung i. d. monotheistischen Relig. [s. u. IIa] 155

III Verfolgung und Widerstand

- L. Baker: Days of Sorrow and Pain. Leo Baeck and the Berlin Jews [s. u. Ib] 156
M. Buber-Neumann: Milena, Kafkas Freundin [s. u. Ib] 156
E. Fleischner: Auschwitz: Beginning of a new Era? [s. u. Ia, Ib, IIa] 117
Diess.: Judaism in German Christian Theology since 1945: Christianity and Israel Considered in Terms of Mission [s. u. Ib, IIa] 155
A. Grosser: Wie war es möglich? Die Wirklichkeit d. NS [s. u. Ib] 156
R. Gutteridge: Open the Mouth for the Dumb, The German Evangelical Church and the Jews 1879–1950 [s. u. IIa] 157
H. H. Henrix / M. Stöhr (Hrsg.): Exodus u. Kreuz im ökum. Dialog zw. Juden u. Christen [s. u. Ia, IIa] 122
Jules Isaac: Jesus und Israel 91
G. Kurz: Unterwegs für d. Frieden. Erlebnisse u. Erfahrungen 157
A. Rückerl (Hrsg.): NS-Vernichtungslager i. Spiegel dt. Strafprozesse: Belzec, Solibor, Treblinka, Chelmov 158
R. Thalmann: Jochen Klepper. Ein Leben zw. Idyllen u. Katastrophen [s. u. Ib] 158

IV Zionismus und Staat Israel

- K. Blumenfeld: Im Kampf um den Zionismus [s. u. Ib] 141
K. Dipper: Gerechtigkeit f. Israel. Gottes Volk braucht s. Land [s. u. Ib, IIa] 154
F. Dürrenmatt: Zusammenhänge. Essay über Israel [s. u. IIa] 158
G. Kaminka: ... ins Land, das ich dir zeigen werde. Geschichte einer ruhigen Auswanderung in stürmischer Zeit [s. u. Ib] 144
D. Polish: Israel – Nation and People 159
S. Richter-Fried: Das Notariat in Israel 159

Seite

16 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXIX

Standortangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

I. Aufsätze und Berichte

I/1. Bibel und Theologie

- 1 »Mission u. Zeugenschaft d. Kirche«. Studienentwurf, Tommaso Federici, Gregoriana, Rom, gehalten anlässl. d. 6. Tagg. d. kath.-jüd. Verbindungskomitees, Venedig, 30. 3. 1977 [s. u. I/3, I/4, I/6, I/II] 3
2 Die kath. Meinung u. d. päpstl. Judenpolitik d. Jahre 1555–1593 von Kenneth R. Stow, Buchbericht, Friedhelm Jürgensmeier [s. u. I/3, I/4, I/6, I/8] 13
3 Jüd. u. chr. Exilserfahrungen u. Exilsteologien. Deutung d. nachbibl. Judentums aus chr.-theol. Sicht, Clemens Thoma [s. u. I/3, I/4, I/6] 15
4 D. Verlust u. d. Wiedergewinnung d. israelitischen Kontur d. Leidensgeschichte Jesu, Bertold Klappert [s. u. I/3, I/4, I/6, I/II] 21
5 D. relig. Grundlage d. Pluralismus, J. J. Petuchowski, Referat, Detroit, April 1977 [s. u. I/3, I/6, I/II] 33

I/2. Katechese

- 7 Versuch einer Zwischenbilanz d. Reformbemühungen d. Redens v. d. Juden im chr. RU. Bericht über ein Symposium b. ZdK, Kath. Akad., Frbg., 21./22. 6. 1977 38

Seite

I/3. Jüdische Geschichte und Judentum

- 1 »Mission u. Zeugenschaft d. Kirche«. Studienentwurf, T. Federici [s. u. I/1, I/4, I/6, I/II] 3
2 D. kath. Meinung u. d. päpstl. Judenpolitik d. Jahre 1555–1593 von Kenneth R. Stow, Buchbericht, Friedhelm Jürgensmeier [s. u. I/1, I/4, I/6, I/8] 13
3 Jüd. u. chr. Exilserfahrungen u. Exilsteologien. Deutung d. nachbibl. Judentums aus chr.-theol. Sicht, Clemens Thoma [s. u. I/1, I/4, I/6] 15
4 D. Verlust u. d. Wiedergewinnung d. israelit. Kontur d. Leidensgeschichte Jesu, Bertold Klappert [s. u. I/1, I/4, I/6, I/II] 21
5 D. religiöse Grundlage d. Pluralismus, Jakob J. Petuchowski [s. u. I/1, I/6, I/II] 33
8 Z. Geschichte d. Pharisäer, E. L. Ehrlich [s. u. I/II] 46
9 D. antiken Synagogen in Israel, F. Hüttenmeister/Gottfried Reeg, Buchbericht, Michael Krupp 52

I/4. Kirche und Synagoge

- 1 »Mission u. Zeugenschaft d. Kirche«. Studienentwurf, T. Federici [s. u. I/1, I/3, I/6, I/II] 3

Seite

I Judentum im vorkonziliaren RU, Ingrid Maisch 38

II Judentum im heutigen RU, Hildegard Gollinger [s. u. I/6, I/II] 40

	Seite		Seite
2 D. kath. Meinung u. d. päpstl. Judenpolitik d. Jahre 1555–1593 von Kenneth R. Stow. Buchbericht, <i>Friedhelm Jürgensmeier</i> [s. u. I/1, I/3, I/6, I/8]	13	IV Wortlaut d. Reden v. 20. 11. 1977 auf einer Sondersitzung d. Knesset:	64
3 Jüd. u. chr. Exilserfahrungen u. Exilsteologien. Deutung d. nachbibl. Judentums aus chr.-theol. Sicht, <i>Clemens Thoma</i> [s. u. I/1, I/3, I/6]	15	A Präs. <i>Muhammad Anwar al Sadat</i>	64
4 D. Verlust u. d. Wiedergewinnung d. israelit. Kontur d. Leidensgesch. Jesu, <i>Bertold Klappert</i> [s. u. I/1, I/3, I/6, I/II]	21	B Ministerpräs. <i>Menachem Begin</i>	70
I/5. Ökumene		C <i>Simon Peres</i> , Vors. d. Arbeiterpartei	73
6 Erstes Gespräch zw. griech.-orthodoxer Kirche u. Judentum, Luzern, 16.–18. 3. 1977 [s. u. I/II]	37	V D Gemeinsame isrl.-ägypt. Erklärung in Ismailia, 25. 12. 1977 [s. u. I/10]	76
I/6. Christen und Juden		VI Friedensvorschlag an Präs. Sadat, 28. 12. 1977	76
30 Jahre FR 1948–1978	US 2	Selbstverw. f. paläst. Araber – Bewohner Judäas, Samarias u. d. Bezirks Gaza. d. m. Beginn d. Friedens verwirkl. werden soll [s. u. I/10, IV/14]	76
1 »Mission u. Zeugenschaft d. Kirche«. Studienentwurf, T. Federici [s. u. I/1, I/3, I/4, I/II]	3	Israels Friedensplan (Karte)	77
2 D. kath. Meinung u. d. päpstl. Judenpolitik d. Jahre 1555–1593 von Kenneth R. Stow. Buchbericht, <i>Fr. Jürgensmeier</i> [s. u. I/1, I/3, I/4, I/8]	13	I/15. Erzählungen und erzählende Berichte	
3 Jüd. u. chr. Exilserfahrungen u. Exilsteologien. Deutung d. nachbibl. Judentums aus chr.-theol. Sicht [s. u. I/1, I/3, I/4]	15	I/3. Jüdische Geschichte und Judentum	
4 D. Verlust u. d. Wiedergewinnung d. israelit. Kontur d. Leidensgesch. Jesu, <i>Bertold Klappert</i> [s. u. I/1, I/3, I/4, I/II]	21	<i>Jules Isaac</i> : Aus: Charles Péguy an A. Spire (über feierliche Begehung d. Karfreitags)	14
5 D. religiöse Grundlage d. Pluralismus, <i>Jakob J. Petuchowski</i> [s. u. I/1, I/3, I/II]	33	I/6. Christen u. Juden	
7 Versuch einer Zwischenbilanz d. Reformbemühungen d. Redens v. d. Juden i. chr. RU.	38	<i>Karl Wolfskehl</i> : Hiob oder Die 4 Spiegel	20
I Judentum im vorkonziliaren RU, <i>Ingrid Maisch</i>	38	I/II. Tagungen	
II Judentum im heutigen RU, <i>Hildegard Gollinger</i> [s. u. I/2, I/II]	40	1 »Mission u. Zeugenschaft d. Kirche«, Studienentwurf, T. Federici. Gehalten anlässl. d. 6. Tagg. d. kath.-jüd. Verbindungskomitees in Venedig, 28.–30. 3. 1977 [s. u. I/1, I/3, I/4, I/6]	3
I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche		4 D. Verlust u. d. Wiedergewinnung d. israelit. Kontur d. Leidensgesch. Jesu, <i>Bertold Klappert</i> [s. u. I/1, I/3, I/4, I/6]	21
11 <i>Rudolf Küstermeier</i> (vgl. Wandlungen d. israelischen Gesellschaft) [s. u. I/10, I/12]	56	5 D. religiöse Grundlage d. Pluralismus, <i>Jakob J. Petuchowski</i> , Referat, Detroit, April 1977 [s. u. I/1, I/3, I/6]	33
I/8. Verfolgung und Widerstand		6 Erstes Gespräch zw. griech.-orthod. Kirche u. Judentum, 16.–18. 3. 1977 in Luzern [s. u. I/5]	37
D. kath. Meinung u. d. päpstl. Judenpolitik d. Jahre 1555–1593 von Kenneth R. Stow. Buchbericht, <i>Fr. Jürgensmeier</i> [s. u. I/1, I/3, I/4, I/6]	13	7 Versuch einer Zwischenbilanz d. Reformbemühungen d. Redens v. d. Juden im chr. RU. Symposion b. ZdK i. d. Kath. Akad. Freiburg, 21.–22. 6. 1977	38
I/9. Sühne und Wiedergutmachung		I Judentum im vorkonziliaren RU, <i>Ingrid Maisch</i>	38
Der Architekt d. Versöhnung. Erinnerungen an Franz Böhm, <i>Moshe Tavor</i> [s. u. I/12]	54	II Judentum im heutigen RU, <i>Hildegard Gollinger</i> [s. u. I/2, I/6]	40
I/10. Staat Israel		8 Z. Gesch. d. Pharisäer, <i>E. L. Ehrlich</i> [s. u. I/3]	46
11 Zum 30. Jahrestag d. Gründung des Staates Israel (Proklamation 14. 5. 1948): Die Schechina u. Israel	55	IV. Rundschau	
I Wandlungen d. israel. Gesellschaft, <i>Rudolf Küstermeier</i>	56	IV/1. Bibel und Theologie	
II Endergebnisse d. Wahlen z. 9. Knesset, 17. 5. 1977	63	I Gemeinsame Bibelarbeit über 1 Kor 13, 1–13 u. Parallelen aus jüd. Tradit., <i>P. Navè-Levinson/ Fr.-W. Marquardt</i>	79
III D. Wortlaut d. gemeinsamen amerik.-sowjet. Verlautbarung über d. Nahen Osten (A. A. Gromyko – Cyrus Vance), 1. 10. 1977 [s. u. I/14]	64	IIa »Einer trage d. anderen Last, so werdet ihr die Thora Christi erfüllen.« Paulus u. d. Ges. <i>Peter v. d. Osten-Sacken</i> [s. u. IV/6, IV/II]	82
IV Wortlaut d. Reden auf einer Sondersitzung der Knesset, 20. 11. 1977	64	2 Folgerungen aus d. Studie der EKD, Ansprache in d. Berliner Kaiser-Wilh.-Gedächtniskirche, 22. 1. 1978, Bischof <i>Martin Kruse</i> [s. u. IV/6]	89
A Präsident <i>M. A. al Sadat</i>	64	10 An Gott glauben n. Auschwitz. Bericht ü. eine Tagg. d. Paulus-Akad., 14.–16. 1. 1978 [s. u. IV/8, IV/II]	100
B Ministerpräsident <i>M. Begin</i>	70	15 Überlegungen z. Problem Kirche – Israel, Hrsg.: Vorstand d. Schweiz. Ev. Kirchenbundes	108
C <i>Simon Peres</i> , Vors. d. Arbeiterpartei	73	Nachtrag zu: 10 Jahre kath.-jüd. Beziehungen. Eine Neubestimmung, Rabb. <i>Henry Siegman</i> (insb. ibid. S. 3, 10) [s. u. IV/6]	112
V Die gemeinsame isrl.-ägypt. Erklärung in Ismailia, 25. 12. 1977 [s. u. I/14]	76	IV/2. Katechese	
VI Friedensvorschlag an Präs. Sadat (Ministerpräs. <i>Begin</i> , v. d. Knesset, 28. 12. 1977): Selbstverw. f. paläst. Araber – Bewohner Judäas, Samarias u. d. Bezirks Gaza, d. mit Beginn d. Friedens verwirklicht werden soll	77	9 Auschwitz im Lernprogramm. Bericht aus den USA [s. u. IV/3, IV/8, IV/9]	100
Israels Friedensplan (Karte)		13 Judentum als Thema d. kath. Religionspädagogik, Bericht einer gemeins. Vorlesung mit <i>H. Gollinger</i> , <i>P. Navè-Levinson</i>	104
[IV–VI s. u. I/14]		IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum	
I/12. Deutschland und Israel		I Gemeinsame Bibelarbeit über 1 Kor 13, 1–13 u. Parallelen aus jüd. Tradition [s. u. IV/1, IV/6, IV/II]	79
10 Der Architekt d. Versöhnung. Erinnerungen an Franz Böhm, <i>Moshe Tavor</i> [s. u. I/9]	54	IIb Über d. Tora, <i>E. L. Ehrlich</i> [s. u. IV/6, IV/II]	86
11 <i>Rudolf Küstermeier</i> (vgl. Wandlungen d. israelischen Gesellschaft) [s. u. I/7, I/10]	56	III Judentum jüdisch gesehen. Z. EKD-Studie »Christen u. Juden«, <i>N. P. Levinson</i> [s. u. IV/6, IV/II]	88
I/14. Juden und Araber			
III D. Wortlaut d. gemeinsamen amerik.-sowj. Verlautbarung über d. Nahen Osten (A. A. Gromyko – Cyrus Vance) [s. u. I/10]	64		

	Seite		Seite
Umstritt. chr. Missionstätigkeit in Israel [s. u. IV/6, IV/11]	97	An Gott glauben nach Auschwitz, Bericht über e. Tagg. [s. u. IV/1, IV/II]	100
8 Ansprache in Auschwitz-Birkenau, 23. 11. 1977, Bundeskanzler Schmidt [s. u. IV/6, IV/7, IV/9, IV/12]	99	Schwerpunktthema: Faschismus im Arbeitsplan der Volkshochschule (VHS) Freiburg	107
9 Auschwitz im Lernprogramm. Bericht aus den USA [s. u. IV/2, IV/8, IV/9]	100		
Antisemitismus kritisch betrachtet. Kritik u. Gegenkritik an Christent. u. Judent. [s. u. IV/6]	102	<i>IV/9. Sühne und Wiedergutmachung</i>	
<i>IV/5. Ökumene</i>		8 Ansprache in Auschwitz-Birkenau (23. 11. 1977), Bundeskanzler Schmidt [s. u. IV/3, IV/6, IV/7, IV/12]	99
In memoriam Pierre-Marie de Contenson OP (7. 7. 1976) [s. u. IV/6]	94	9 Auschwitz im Lernprogramm, Bericht aus den USA [s. u. IV/2, IV/3, IV/8]	100
Bischof Ramon Torrella Cascante, Vizepräs., Sekretariat z. Förd. d. Einheit d. Christen [s. u. IV/6]	95	14 Leistungen d. öffentlichen Hand auf dem Gebiet der Wiedergutmachung	108
Tagg. d. intern. kath.-jüd. Verbindungskomitees, Venedig, 28.–30. 3. 1977 [s. u. IV/6, IV/II]	96	<i>IV/10. Staat Israel</i>	
<i>IV/6. Christen und Juden</i>		Pkt. 26, Programm Begin–Sadat [s. u. IV/14, vgl. I/10]	159
1 Juden u. Christen auf dem Dt. Ev. Kirchentag, Berlin, 8.–12. 6. 1977	78	<i>IV/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel</i>	
I Gemeinsame Bibelarbeit ü. 1 Kor 13, 1–13 u. Parall. aus jüd. Tradit., P. Navè-Levinson / Fr.-W. Marquardt [s. u. IV/1, IV/3, IV/II]	79	Umstritt. chr. Missionstätigkeit in Israel [s. u. IV/3, IV/6]	97
IIa »Einer trage d. anderen Last, so werdet ihr d. Thora Christi erfüllen«, Paulus u. d. Gesetz, P. v. d. Osten-Sacken [s. u. IV/1, IV/II]	82	Altenwohnheim für vom NS verfolgte Christen in Israel [s. u. VII]	159
IIb Über d. Tora, E. L. Ehrlich [s. u. IV/3, IV/II]	86	<i>IV/12. Deutschland und Israel</i>	
III Judentum jüd. gesehen. Z. EKD-Studie »Christen und Juden«, N. P. Levinson [s. u. IV/3, IV/II]	88	8 Ansprache Bundeskanzler Schmidt in Auschwitz-Birkenau, 23. 11. 1977 [s. u. IV/3, IV/6, IV/7, IV/9]	99
2 Juden u. Christen. Folgerungen aus d. Studie d. EKD, Bischof Martin Kruse [s. u. IV/1]	89	<i>IV/14. Juden und Araber</i>	
4 In memoriam Pierre-M. de Contenson, OP [s. u. IV/5]	94	Nachtrag zu S. 77 f.; Ergänzg. zu Pkt. 26 d. Programms Begin – Sadat [s. u. IV/10, vgl. I/10]	159
5 Bischof Ramon Torrella Cascante, Vizepräs. im Sekretar. z. Förd. d. Einh. d. Christen [s. u. IV/5]		<i>IV./II. Tagungen</i>	
6 Tagg. d. internat. kath.-jüd. Verbindungskom., Venedig, 28.–30. 3. 1977 [s. u. IV/5, IV/II]	95	I Gemeinsame Bibelarbeit über 1 Kor, 1–13 u. Parallelen aus jüd. Tradition, P. Navè-Levinson / Fr.-W. Marquardt [s. u. IV/1, IV/6]	79
7 Umstrittene chr. Missionstätigkeit in Israel [s. u. IV/3, IV/II]	96	IIa »Einer trage des anderen Last, so werdet ihr die Thora Christi erfüllen«, P. v. d. Osten-Sacken, [s. u. IV/1, IV/6]	82
8 Ansprache in Auschwitz-Birkenau, Bundeskanzler Schmidt, 23. 11. 1977 [s. u. IV/3, IV/7, IV/9, IV/12]	97	IIb Über die Tora, E. L. Ehrlich [s. u. IV/3, IV/6]	86
11 Antisemitismus krit. betrachtet. Kritik u. Gegenkritik an Christent. u. Judent. [s. u. IV/3]	99	III Judentum jüdisch gesehen. Zur EKD-Studie »Christen u. Juden«, Rabb. N. P. Levinson [s. u. IV/3, IV/6]	88
12 Statt Reformpassion ein Versöhnungsspiel. Oberammergauer Passionsspiele doch in rev. Fassung	102	Tagg. des internat. kath.-jüd. Verbindungskomitees, Venedig, 28.–30. 3. 1977 [s. u. IV/5, IV/6]	96
17 Überlegungen z. Problem Kirche-Israel. Hrsg.: Vorstand d. Schweiz. Ev. Kirchenbundes	103	An Gott glauben n. Auschwitz, Bericht [s. u. IV/1, IV/8]	100
18 Heinz David Leuner (1906–1977) – In memoriam. Eine theolog. Würdigung, Peter v. d. Osten-Sacken [s. u. IV/VI]	108		
Nachtrag zu: 10 Jahre kath.-jüd. Beziehungen, Rabb. Siegman [s. u. IV/1]	111	<i>IV./VI. In memoriam</i>	
<i>IV/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche</i>		In memoriam H. D. Leuner (23. 9. 1977). Eine theolog. Würdigung, P. v. d. Osten-Sacken [s. u. IV/6]	111
Bundeskanzler Schmidt, Ansprache in Auschwitz-Birkenau, 23. 11. 1977 [s. u. IV/3, IV/6, IV/9, IV/12]	112	Letzter Gruss von Dr. Hermann Schäufele, Erzb. v. Frbg.	161
<i>IV/8. Verfolgung und Widerstand</i>		<i>VII. Aus unserer Arbeit</i>	
Auschwitz im Lernprogramm, Bericht aus den USA [s. u. IV/2, IV/3, IV/9]	99	Altenwohnheim für vom NS verfolgte Christen in Israel [s. u. IV/11]	159
	100	Dank, G. Luckner	161

17 Personenregister Jahrgang XXIX*

Das Personenregister umfasst alle Namen einschliesslich der Namen und Autoren aus dem Alten Testament und Neuen Testament, jeweils nachgewiesen mit Seitenangabe. Berufsbezeichnungen oder Titel sind soweit übernommen, als es der eindeutigen Bestimmung von Personen dienlich ist. Statt des im Deutschen gebräuchlichen ß ist das international übliche ss verwendet. Vornamen sind bei neuzeitlichen Namen nachgestellt, bei Namen des Altertums oder Mittelalters ist hingegen die natürliche Wortfolge beibehalten oder der bekannteste Teil des Namens vorangestellt. – Für arabische oder hebräische Namen ist die Schreibweise verwendet, in der sie am häufigsten im FR erscheinen. – Nicht in allen Fällen konnte der Vorname angegeben werden.

Aaron (AT) 49f	Abraham Ibn Daud	Adam (AT) 105, 131	al-Sadat s. u. Sadat
Aboth, Natan, Rabbi 50	s. u. Ibn Daud	Adenauer, Konrad 54, 100	Althaus, Paul 157
Abrabanel, Isaac	Abram (AT)	Akiba, Rabbi 19, 48, 55, 80, 86, 149	Altmann, Alexander 15, 128
s. u. Abravanel, Isaak	s. u. Abraham (AT)	Albeck, Theodor 36	Ambrosius 106
Abraham (AT) 4, 5, 6, 9, 11, 24, 28, 51, 66, 69, 70, 91, 126, 127, 133, 134, 135, 139, 143, 155	Abramowitz, Yehuda Meir 98	Alexander Jannai 50	Amorai, Josef 17
	Abravanel, Isaak 145, 152	Allerhand, Jacob 145, 147	Amos (AT) 20, 21, 31, 119
	Abtaljon 50	Aloni, Schulamit 98	Anan ben David, Rabbi 158
	Abu Chanifa 158		Annen, Franz 102

* Für »IMMANUEL« sind separate Register in der folgenden Jahresfolge vorgesehen.

- Antigonos von Sacho 87
Antiochus IV. Epiphanes 24, 30, 49, 115
Applebaum, S. 151
Arendt, Hanna 141
Aseneth (AT) 152
Askari, Hasan 155
Augustinus 47, 106, 142
Avicbron s. u. Ibn Gabirol, Salomo
Avineri, Shlomo 118
Avi-Yonah, M. 151
- Bachrach, Alice R. 161
Bader, Karl S. 159
Baek, Leo, Rabbiner 32, 88, 106, 141, 156, 161
Baer, Fritz J. 106
Baker, Leonhard 156f
Balthasar, Hans Urs von 51, 113, 121, 128, 129f
Bamberger, Fritz 161
Bamberger, Maria 161
Bargebuhr, Frederick P. 139f
Bar-Kochba, Simeon 48, 52
Barruel, Augustin 103
Bartels, Christoph 79
Barth, Karl 23, 106, 113, 137
Barth, Markus 103ff
Baruch (AT) 121
Bauer, Fritz 40
Bauer, Gerhard 78, 79, 133
Bauer, Johannes 115
Baum, Gregory 118
Bea, Augustin Kardinal SJ US 2, 92, 113, 124
Beck, Eleonore 125
Becker, Fritz 97
Beer-Hofmann, Richard 145
Begin, Manechem 70, 76, 77, 97, 99, 159
Ben Ananias, Jehoschua s. u. Jeschua b. Ananias
Ben Chorin, Schalom 79, 98, 99, 106, 109
Ben David. Anan s. u. Anan Ben David, Rabbi
Ben Gamaliel (Gamliel), Simeon, Rabbi 48, 80, 87
Ben-Gurion, David 55, 57, 70, 98, 141
Ben Hyrkanus, Eliezer, Rabbi 146
Ben Zakkai s. u. Jochanan b. Zakkai, Rabbi
Berger, Klaus 115
Bergsträsser, Arnold 142
Bernhardt, Karl-Heinz 115
Berry, Donald L. 140
Betz, Otto 30, 31, 32
Beutler, Johannes 123
Beylerlin, Walter 115
Biemer, Günter 41, 44
Billerbeck, Paul 127, 132, 150
Bircher 101
Biser, Eugen 128, 129
Blank, Josef 113f
Blasius, B. 41
Blinzler, Josef 29, 30
Bloch, Ernst 113, 130
Bloch, Jochanan 113f
Blue, Lionel 105, 106, 140f
Blumenfeld, Kurt 141
Boecker, Hans Jochen 116
Böhm, Franz 16, 54f
Boehrer, Robert 142
Börne, Ludwig 146
Bonhoeffer, Dietrich 157
Bornkamm, Günther 25, 88
Bosnage, J. C. 144
Botterweck, G. J. 118
Bousset, Wilhelm 115
Bouyer, Louis 113
- Brahe, Tycho 145
Brandt, Hans-Jürgen 133
Brandt, Henry 133
Brandt, Willy 100
Braun, Herbert 88
Brickner, Balfour, Rabbiner 97
Brocke, Edna 79, 106, 156
Brocke, Michael 155
Broszat, Martin 158
Brütsch, Charles 17
Brunner, Emil 110
Brunner, Helmut 115
Buber, Martin 11, 12, 55, 80, 88, 89, 106, 121, 129, 140, 141, 150, 153f
Buber-Neumann, Margarete 156
Büchler, Adolph 143
Bühler, Paul 102
Bühlmann, Walter 120
Bultmann, Rudolf 137, 157
- Cabet, Étienne 103
Canetti, Elias 107
Cargas, Harry James 100
Carlebach, J. 146
Caro, Klara 161
Carstens, Karl 54
Casper, Bernhard 150, 155
Chamberlain, Houston Stewart 146
Charles, R. H. 143
Chiarini 103
Chronik (AT) [1+2] 118, 119, [2; 24, 18] 119, [2; 33, 22] 119, [1; 2] 136
Clark-Rice, Elizabeth 161
Class, Helmut, Landesbischof 104
Cohn, Haim 153
Colpe, Carsten 135
Contenson, Pierre-Marie de, OP 94f
Conzelmann, Hans 26
Croner, Helga 3, 15, 33, 38, 89, 100, 153 f., 161
Cronheim, Fritz 142
Curtius, Ernst Robert 142
Curtius, Ludwig 142
- Daisenberger, Alois 103f
Daniel (AT) 18, 21, 22, 24, 29, 30, 50, 115
Dantone, Wilhelm 155
Daube, David 148f
David (AT) 49, 67, 80, 126, 132, 145, 146
Day, Dorothy 161
Dedler, Rodus 103
Deichgräber, Reinhard 25
Deissler, Alfons 116
Deissmann, Adolf 157
Delitzsch, Franz 135
Démann, Paul NDS 13, 93
Dibelius, Martin 21
Dipper, Karl 154
Dohm, Christian Wilhelm von 146
Dommershausen, Werner 116
Donahue, J. R. 117
Donner, Herbert 135
Dostojewski, Fedor M. 32, 103
Dreyfus-de Günzburg, Paul 158
Driver, Sam 146
Dubnow, Simon M. 145
Dubois, Marcel (Jacques) OP 94
Dürrenmatt, Friedrich 158
Dupuy, Bernard OP 97
- Eckert, Willehad Paul OP 30, 41, 106, 122
Eckhart, Meister 139
- Egan, Eileen 161
Egger, Rita 103
Elasar, Rabbi 19
Ehrenberg, Hans 43
Ehrhardt, Arnold A. T. 149
Ehrlich, Ernst Ludwig 46, 79, 85, 86, 88, 94, 95, 97, 106, 115, 127, 128, 129, 144, 145, 146, 148, 151, 153, 156 ff.
Eichmann, Adolf, SS-Obersturmbannführer 33
Einstein, Albert 141
Eising, H. 120
Elert, Werner 157
Eliezer ben Hyrkanus, Rabbi s. u. Ben Hyrkanus, Eliezer
Elihai, Yohanan 160
Elija (Elias, AT) 17, 18, 19, 48, 119, 120, 133, 145
Elischa (AT) 119, 120
Eliser 149
Elliger, Karl 124
Emden, Jakob, Rabbiner 154
Engelmann, Bernt 106
Ephraim, R. 145
Epstein, K. 146
Erhard, Ludwig 55
Erni, Raymond 37
Eshkol, Levi 74, 99
Esra (Ezra, AT) 20, 37
Esther (AT) 20
Ewald, Heinrich 135
Ezechiel (Hesekiel, AT) 5, 20, 26, 82, 118, 133
- Fackenheim, Emil 117, 118
Falaturi, Abdoljavad 155
Falk, Ze'ev W. 151
Federici Tommaso 3, 5, 6, 10, 11, 12, 13, 96f
Feisal, Emir 72
Felix, römischer Prokurator 151
Fessard, Gaston 113
Fiedler, Peter 117
Fietkau, Wolfgang 154
Finkelstein, Louis, Rabbiner 36, 88
Flannery, Edward H. 92
Flavius Josephus 49f, 51, 116, 120, 144
Fleg, Edmond 92
Fleischner, Eva 15, 100, 117, 155
Floss, Johannes Peter 118f, 124
Flügel, Karl B., Bischof 3, 97
Flusser, David 23, 28, 31, 32, 88, 106, 150f, 153
Foerster, G. 151
Fohrer, Georg 119
Fourier, Charles 103
Frank, Anne 92, 93, 101, 106
Freedman, Théodore 97
Freud, Sigmund 107, 137, 154
Frey, Arthur 101
Frick-Marburg, Heinrich 157
Friedlander, Albert, Rabbiner 122f, 133, 155
Friedli, Richard 155
Fries, Willy 102
Frings, Joseph Kardinal, Erzbischof 101
- Gabirol s. u. Ibn Gabirol, Salomo
Galling, Kurt 115
Gandhi, Mahatma 64
Gans, David 145, 146
Gardavský, Vítězslav 130
George Stefan 139, 142
Gervinus, Georg Gottfried 146
Gigon, Olof 102
Ginat, Jochanan 141
- Ginzberg, Louis 143
Godfrey, F. M. 142
Goethe, Johann Wolfgang v. 140
Gogarten, Friedrich 157
Goldberg, Arnold M. 18, 19
Goldmann, Nachum 62, 141
Goldschmidt, Hermann Levin 88, 140, 154
Gollinger, Hildegard 40, 104, 105, 128, 136
Gollwitzer, Helmut 133, 157
Gordan, Paulus OSB 159
Goren, Schlomo, Oberrabbiner 98
Gortschalk, Alfred 161
Gortschalk, Walter 16
Gradwohl, Roland 133
Gräf, Erwin 155
Graetz, Heinrich 145, 152
Greenberg, Irving 117f
Greive, Hermann 101, 152
Grimm, Jakob 146
Gröber, Conrad, Erzb. US 2
Gromyko, Andrej A. 64
Gross, Heinrich 120, 155
Grosser, Alfred 156 f.
Grüber, Heinrich 157
Grünwald, Pinchas Paul 143
Grüniger, Polizeihauptmann 101
Gundolf, Friedrich 142
Gunter, Horst 91
Gutbrod, Karl 130
Gutteridge, Richard 157f
- Haag, Ernst 115, 120f
Hacohen s. u. Joseph Hacohen
Hadian, römischer Kaiser 116
Haefner, J. 42
Hainz, J. 132
Hallstein, Walter 54f
Hammerstein, Franz von 37
Hammurabi 116
Hardenberg, Friedrich Leopold von (Novalis) 146
Hasak, Schlomo 98
Haug, Wolfgang Fritz 107
Hauser, Ludwig 134
Hausner, Gideon 98
Heer, Friedrich 19, 92, 128
Heermann, Johann 33
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 146, 154
Heidegger, Martin 149
Heine, Heinrich 43, 139, 146
Hemker, Elisabeth 160
Hengel, Martin 16, 121
Henoch (AT) 17
Henoch, äthiopischer 28
Henrix, Hans Hermann 21, 41, 115, 122, 124
Herberg, Will 6
Herford, R. Travers 141
Herodes der Grosse, König von Judäa 50f, 52, 116, 151
Herodes Antipas 116
Herodias 116
Herr, M. D. 151
Herzl, Theodor 62, 110
Hesekiel s. u. Ezechiel
Higgins, Georges 97
Hillel d. Ältere 87
Hinz, Bertold 107
Hiob s. u. Ijob
Hirsch, E. 157
Hirsch, Leo 43
Hirsch, Samson Raphael 143 f, 146
Hitler, Adolf 100, 101, 107, 117
Höfer, Josef US 2
Hölderlin, Friedrich 139
Höss, Rudolf, Kommandant von Auschwitz 92
Holsten, Walter 157

- Holz, Traugott 63
Homan, Ingrid 133
Hommel, Gisela 141
Horowitz, A. 87
Hašaja, Rabbi 19
Hosea (Osee, AT) 28, 42
Howe, William T. 107
Hruby, Kurt 105
Huch, Ricarda 54
Huchet-Bishop, Claire 91, 112
Hüttenmeister, Frowald 52f, 144
Humboldt, Wilhelm von 146
Hussein, König von Jordanien 71
Hveng, Engelbert 155
Hyrkan s. u. Johann Hyrkan
- Ibn Daud, R. Abraham 145
Ibn Esra 146
Ibn Gabirol, Salomo (Avic-
bron) 139 f
Ijob 51, 117, 119, 136 f
Ingold, Felix 103
Isaac, Jules 14, 91 ff
Isaac, Juliette 92
Isaac, Laura 91, 93
Isaak (AT) 28, 52, 69, 91, 135, 154
Ismael (AT) 69
- Jabotinsky, Wladimir 141
Jacobs, Louis 133
Jacoby, Harry 133
Jahn, Friedrich Ludwig 146
Jakob (AT) 28, 36, 69, 91, 133, 135, 145, 154
Jakobus d. Jüngere (Alphei) 20
Jaspers, Karl 142
Jehoschua, Rabbi 87, 149
Jehuda-ha-Nassi (Rabbi Juda
»der Fürst« 87
Jepsen, A. 115
Jeremia (AT) 5, 18, 20, 30, 31, 33, 75, 118, 119, 120, 121, 128, 133
Jeremias, Joachim 25, 26, 27, 28, 114, 157
Jesaja (AT) 4, 5, 7, 16, 17, 18, 20, 21, 27, 28 f., 36, 42, 82, 114, 118, 119, 120, 133, 145 f.
Jeschua ben Ananias 31
Jesenska, Milena 156
Jischmael 149
Jizchak, Levi, Rabbi 81
Jochanan ben Zakkai, Rabbi 48, 51
Jochum, Herbert 41, 122, 123
Joel (AT) 5, 21, 119, 128
Joerger, Kuno US 2
Joest, Wilfried 124
Johannes (Apk) 15, 17, 18, 19, 20, 34, 110
Johannes (Evangelist) 6, 7, 9, 15, 19, 20, 25, 26, 27, 31, 110, 116, 123, 126 f., 136, 153
Johannes der Täufer 116
Johannes XXIII., Papst 13, 14, 92, 93, 124
Johann Hyrkan, König 49 f
Jona (Jonas, AT) 5, 120, 127 f, 138
Jonathan (Ps.-Jonathan) 145
Jonge, Marianus de 151
Jordan, Placidus OSB 124
Joschua s. u. Jehoschua
Joseph (AT) 18 f, 152
Joseph, Sohn ha-Nagids 139
Joseph Hachohen 144
Joseph von Arimathäa (NT) 48
Josephus Flavius
s. u. Flavius Josephus
Josua (AT) 118
- Juda Löw ben Bezalel (d. »Hohe
Rabbi Löw«) s. u. Löw, Juda
Judant, D. 113
Judas Iskariot 25, 88, 103, 106
»Jud Süß« s. u. Süß
Jünemann, Anne 160
Jürgensen, Claus 133
Jürgensmeier, Friedhelm 13
Jupiter 102
Jurt, Josef 103
Just, Helmut 79
- Käsemann, Ernst 127, 132
Kafka, Franz 156
Kahana, Rabbi 19
Kahane, K., Rabbiner 63
Kaiser, Odilo OP 122, 124, 125
Kaldany, Hanna, Bischof 99
Kaminka, Gideon 144
Karlikow, Abraham 97
Karpeles, G. 151
Kasper, Walter 122, 128, 129
Kastning-Olmesdahl, Ruth 123
Kegler, Jürgen 137
Keppler, Johannes 145
Kern, Artur 41, 44
Kinet, Dirk 116, 135, 137, 138
Kisch, Guido 146
Kittel, Gerhard 157
Klappert, Bertold 21, 123
Klausner, Joseph 153
Klee, E. 105
Kleinewefers, Antje 145
Klemens VIII., Papst 13, 14
Klenicki, Léon, Rabbiner 3, 12
Klepper, Hildegard 158
Klepper, Jochen 158
Klopfenstein, Martin 108
Knecht, L. 43
Koch, Kurt 135
Kochan, Lionel 145
Könige (Königsbücher, AT)
[1+2] 118, [2; 10] 119, [1;
9, 9] 119, [1; 1-16] 138,
[1; 8, 1-14] 138, [1; 3,
16-28] 138, [1; 10, 1-13]
138, [1; 2, 46] 138, [1; 14,
19-16, 34; u. a.] 138
Königin von Saba¹ 138
Kohélet (Prediger, AT) 87
Kohl, H. 52, 53
Kokotek, Jakob J. 133
Kolakowski, Leszek 130
Konrad, Johann-Friedrich 123
Konstantin d. Gr., Kaiser 102,
106, 111
Korff, W. 122
Kortzfleisch, Siegfried von 106
Kotzebue, Frau v. 161
Kraft, Heinrich 17, 18
Kraschutski, Heinz 55
Krause, Reinhold, Gauobmann
d. Deutschen Christen 91
Kremers, Heinz 123
Krochmal, Nachman 145, 152
Krupp, Michael 52
Kruse, Martin 78, 89
Kücklich, Reinhold 130
Kühne, Cord 115
Kühner, Heinrich Oskar 101,
103, 108
Külling, Friedrich 103
Küneth, Walther 157
Küster, Otto 54
Küstermeier, Rudolf 56
Kuhn, Peter 18
Kurz, Gertrud 101, 157 f.
Kurz, Rosmarie 157 f.
- Läpple, A. 40
Lagaillarde, Bernard 126
¹ Vgl. 1 Kg 10, 1.
- Lamm, Hans 111
Landauer, Georg 141
Lang, Emanuel 144
Lapide, Pinchas 123, 125
Lau, Rabbiner 98
Lauer, Simon 103, 143
Lautenberg, F. R. Jr. 161
Lauterbach, Jacob Z. 87, 153
Le Déaut, Roger CSSp 97
Lenin, Wladimir I. 113
Léon-Dufour, Xavier 125
Lesort, Paul-André 125
Lessing, Gotthold Ephraim 34
Leuner, Heinz David 111 f
Levey, Samson H. 145
Levinas, Emmanuel 149
Levinson, Nathan Peter, Rab-
biner 30, 78, 88, 90, 106, 133
Lichten, Josef L. 97
Liebeschütz, Hans 146
Liebeschütz, Wolfgang 102
Lietzmann, H. 157
Lipinski, Edward 115
Littell, Franklin H. 100
Löw ben Bezabel, Juda 145
Löwith, Karl 149
Lohfink, Gerhard SJ 122
Lohse, Eduard 17, 18, 26
Lona, Horacio E. 126 f
Lotar, Peter 102
Loth, H. J. 156
Lubczyk, H. 120
Luciani, Albino Kardinal 97
Luckner, Gertrud US 2, 54, 56,
96, 111, 154, 158, 160 f.
Lührmann, D. 132
Lukas, Evangelist 4, 5, 6, 7, 18,
20, 23, 25, 27, 28, 30, 31, 43,
91, 112, 114, 116, 120, 131
Lukaschek, Hans US 2
Luppoli, Santiago 161
Luther, Martin 21, 23, 47, 79,
106, 128, 157
Luzzatto, Samuel D. 144
- Machoveč, Milan 130
Maeso, D. Gonzalo 152
Magonet, Jonathan, Rabbiner
127 f., 133
Mahon, Denis 142
Maier, Hans 103 f.
Maier, Johann 17, 152
Maimonides
s. u. Moses Maimonides
Maisch, Ingrid 38
Majer-Leonhard, Fritz 111
Maleachi (Malachias, AT)
5, 119
Malitz, Iris 63, 64, 99
Mann, Thomas 142
Manning, Henry Edward
Kardinal 12
Marböck, Johannes 115
Marcion 114
Markus, Evangelist 6, 7, 12, 20,
21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
30, 31, 43, 44, 45, 49, 114,
117, 123
Marmur, Dow, Rabbiner 133
Marquardt, Friedrich-Wilhelm
78, 79 ff., 133
Marquardus de Susannis,
s. u. Susannis
Marsch, W.-D. 157
Martin-Achard, Robert 108
Marwitz, Ludwig von der 146
Marx, Karl 113, 146, 154
Mathé, Piroška 103
Matthäus, Evangelist 5, 6, 10,
23, 27, 28, 43, 45, 51, 85, 109,
114, 133, 137, 145
May, Harry S. 144
Maybaum, Ignaz 133
- Mayer, Annemarie 144, 148,
149
Mayer, Reinhold 106, 149, 150
Mazdak 147
Meir, Golda 74
Mejia, Jorge, Generalsekretär
der Vatikanischen Kommis-
sion für die religiösen Be-
ziehungen zum Judentum 12,
44, 96, 97
Melchert, Jürgen 128
Meliton von Sardes 106
Mendelsohn, Moses 143, 146
Micha von Moreschet (AT) 30
Michal (AT) 80
Moeller, Charles 94, 97, 129
Moltmann, Jürgen 122
Mommssen, Theodor 152
Morone, Giovanni Kardinal 14
Mose (Moses, AT) 5, 6, 7, 9, 10,
18, 19, 21, 22, 24, 25, 26, 27,
29, 31, 36, 38, 41, 43, 47, 67,
69, 80, 82, 84, 86, 88, 109,
118, 119, 120, 121, 133, 134,
139, 145
Moses Maimonides 36, 143, 145
Mosis, Rudolf 15, 128, 136
Müller, Hans Martin 135
Müller, Johannes 145
Müller, Paul-Gerd 126, 133
Müller, Ulrich B. 17
Mugavero, Francis J., Bischof
97
Munk, Salomon 139
Mussies, G. 151
Mussner, Franz 113 f., 115, 155
Mveng, Engelbert 155
- Navé-Levinson, Pnina 78, 79 ff.,
104, 105, 106, 133, 141
Nebukadnezar (AT) 115
Nehemia (AT) 51
Néher, André 145
Neusner, Jacob 146 f.
Niebuhr, B. G. 146
Nielen, Joseph Maria 96
Niemöller, Martin 157
Nieto, Jacob, Rabbiner 34
Nipkow, K. E. 122
Noach (Noah, AT) 6, 105
Nordau, Max 89
Noth, Martin 138
- Obadja (AT) 138
Oberman, H. A. 122
Obermayer, H. 124
Oeri, Albert 101, 142
Östborn, G. 120
Oesterreicher, Johannes 13
Ohlig, K. H. 41
Omar ibn el-Khattab 68
Osten-Sacken, Peter von der 78,
82, 111, 112
- Papandreou, Damaskinos,
Metropolit 37
Papys, Samuel 141
Parkes, James 36
Pater, Walter 142
Paucker, Arnold 146
Paul IV., Papst 13, 14
Paul VI., Papst 7, 11
Paulus, Apostel 4, 5, 6, 7, 8, 9,
10, 20, 21, 24, 25, 26, 27, 28,
29, 32, 40, 42, 47, 51, 78, 79,
80, 81, 82, 83 ff., 91, 102,
105, 106, 108, 109, 113, 114,
120, 126, 127, 131, 132, 133,
134, 157 ff.
Pawlikowski, John T. 6, 112,
118
Pecqueur 103
Péguy, Charles 14, 92, 93

- Peres, Simon 173
Perrin, N. 117
Pesch, Rudolf 117
Peterson, Erik 113
Petrus, Apostel 5, 6, 11, 20, 31, 106, 110
Petuchowski, Jakob J. 33, 106, 129, 155
Pfisterer, Rudolf 154
Philipsson, J. 146
Philipsson, Ludwig, Rabbiner 146
Philo von Alexandrien 116, 117, Pilatus (NT) 26, 32, 33, 44, 45, 117, 136
Pinsker, Leo 34
Pius IV., Papst 13
Pius V., Papst 13, 14
Pius XII., Papst 92, 93
Pole, Reginald Cardinal 14
Polish, David 159
Politzer, Heinz 157
Posen, Jacob 101
Potok, Chaim 147 f.
Potter, Philipp 122
Prediger (AT) s. u. Kohelet
Preuss, Hugo 146
Preysing, Konrad Graf v., Kardinal, Bischof 101
Proudhon, Pierre 103
Proverbien (AT) s. u. Sprüche, Buch der
Pryke, John 17
Pryzwara, Erich SJ 113
Psalmen [135, 13] 5, [99, 3. 5. 9] 5, [7, 18] 5, [5, 12] 5, [103, 8] 7, [136, 25] 7, [105, 42-45] 7, [106, 45-47] 7, [58, 9] 16, [91, 15] 18, [22] 22, [22, 2] 22, 23, [115-118] 26, [27, 12] 30, [90, 3] 82, [1, 2] 86, [2, 11] 119, [100 u. 102] 119, [97, 7; 106, 36] 119, [45; 50; 60; 81; 82; 85; 95; 110] 120; [51] 120, [31, 16] 133, [139, 1-12] 133, [36, 10] 139, [2] 146
Pseudo-Jonathan s. u. Jonathan
Rabin, Ch. 151
Rabin, Jitzchak 74
Rabinovitch, Nachum, Rabbiner 37
Rade, Martin 157
Rahner, Karl SJ 106, 129
Ramselaar, S. A. C. 92
Ranke, Leopold von 152
Rasch, Hansjörg 130, 133, 161
Raschi, Rabbiner 146
Ratzinger, Joseph Kard., Erzbischof 103
Reeg, Gottfried 52, 53, 144
Regenbogen, Otto 142
Reich, Wilhelm 107
Reinhardt, Rudolf 121
Reissner, Hans Günther 146
Rendtorff, Rolf 78, 105
Rendtorff, Trutz 135
Rengstorff, Karl Heinrich 23, 106
Richarz, Monika 148
Richter (Buch, AT) 118, 119
Richter, Wolfgang 119
Richter-Fried, Susanne 159
Riedlinger, Helmut 128
Riegner, Gerhart 97
Riesser, Gabriel 146
Röper, Erich 77
Rössler, Otto 148 f.
Rosenblüth, Pinchas E. 146
Rosenstiehl, Jean-Marie 17
Rosenzweig, Franz 32, 36, 43, 80, 139, 145, 149 f., 153, 155
Rossano, Pietro 3, 97
Roth, Joseph 42
Rothmund, H. 158
Rothschild, James 103
Rotteck, Karl von 146
Rudolf II., Kaiser 145
Rudolph, Wilhelm 138
Rückert, Adalbert 158
Ruether, Rosemary R. 117 f.
Ruteisen, Daniel OCD 160
Russell, Haide 161
Ryan, Michael D. 118
Sabetaj, Elie, Rabbiner 37
Sacharja (Zacharias, AT) 29, 69, 73, 119, 120
Sadat, Muhammad Anwar al-S. 64, 70, 72, 76, 77, 91, 159
Safrai, Shmuel 23, 150 f.
Saladin, Sultan 68
Saliège, Jules Kard. 93
Salin, Edgar 142
Salome Alexandra 50
Salomo (AT) 48, 67, 81, 86, 138, 139, 149
Salomo ibn Gabirol s. u. Ibn Gabirol, Salomo
Salzmann, Eric 97
Sambursky, Miriam 141
Samuel (AT) 19, 30, 31, 81, 118, 145
Samuel ha-Nagid 139
Sauer, Franz 115
Sauer, Joseph 128
Saulus s. u. Paulus (NT)
Savigny, Friedrich Carl von 146
Seitz, Gottfried 119
Seybold, Klaus 135
Sharet, Moshe 74
Sharon, Ariel 63
Shinnar, Felix E. 55
Shuster, Zachariah 97
Siegman, Henry, Rabbiner 97, 112, 129
Sievers, Leo 151
Sigrist, Walter 108
Silberschlag, Eisig 161
Silver, Abba Hillel 153
Simeon ben Gamliel (Gamaliel), Rabbi s. u. Ben Gamaliel
Simeon
Simeon von Zyrene 23
Simon, Ernst 153
Simon, Helmut 78
Sinuhe 115
Sitarz, Eugen 125
Sixtus V., Papst 13
Smemd, Rudolf 135
Smitten, Wilhelm Th. in der 135
Solodukho, Julii Aronovich (Judel Orelevich) 146 f.
Sontag, Jörg 13
Sontheimer, Kurt 78
Spaemann, Heinrich 140 f.
Speidel, A. Kurt 124, 136
Spinoza, Baruch de 135
Spire, André 14
Sprüche, Buch d. (AT) [1, 8; 6, 20] 86
Suenens, Léon Joseph Kard. 92
Süss (Josef) »Jud Süss«² 107
Susannis, Marquardus de 13, 14
Sylten, Walter 160
Synan, Edward A. 153 f.
² Vgl. Der Fall Harlan in: u. a.: FR III/IV, Nr. 12/15 (1951), S. 44 f.; Die Freiburger Veit-Harlan-Demonstrationen u. ihre Folgen in: ib. V, Nr. 17/18 (1952) S. 38 f.
Schäfer, Peter 18, 19, 151
Schäffer, Fritz 54
Schaeffler, Richard 122, 123, 124
Schalit, Abraham C. 116
Schäufele, Hermann, Erzbischof 161
Schart, Dieter 133
Schedter, Salomon 143
Scheffczyk, Leo 137
Scheffold, Karl 143
Schenk, Wolfgang 132
Schenker, Adrian OP 121
Schicklberger, Franz 136
Schiffman, L. H. 143
Schille, Gottfried 132
Schilling, Konrad 106
Schimon ben Schettach 50
Schinder, F. 112
Schlatter, Theodor 130
Schlier, Heinrich 131 ff.
Schlösser, Manfred 20
Schmaja 50
Schmid, Carlo 54
Schmid, Rudolf 37
Schmidt, Helmut, Bundeskanzler 99
Schmidt, K. L. 157
Schmidt, Stepan SJ 124
Schmidthüs, Karlheinz US 2
Schmölke, Hartmut 115
Schnegg, M. 42
Schneider, Hans 154
Schneider, Reinhold 158
Schoeneich, Dieter 133
Schokken, Salman 141
Scholl, Norbert 133 f.
Schramm, Tim 133
Schubert, Kurt 16
Schürer, Emil 150 f.
Schütte, Hans Walter 134 f.
Schulz, G. 146
Schwaighofer, Hans 103
Schwartz-Bart, André 93
Stahl, Friedrich Julius 146
Stalin, Josef 113
Staufer, Ethelbert 88
Stegemann, E. 105
Steiger, Eduard von 158
Stein, Karl Frh. vom 148
Stein, Wilhelm 142
Steinheim, Salomon Ludwig 143
Stemberger, Günter 143, 151 f.
Stern, J. 107
Stern, M. 150 f.
Stern-Taeubler, Selma 152
Stöcker, Adolf 29, 157
Stöhr, Martin 21, 30, 122, 133
Stow, Kenneth R. 13, 14, 152
Stoyannos, Basilios 38
Strolz, Walter 106, 155
Stubny, Gerhard 107
Stuhlmacher, Peter 122
Tabitha 17
Taeubler, Eugen 152 f.
Tal, Uriel 157
Talmon, Shemaryahu 15, 17, 37, 97, 128
Tavor, Moshe 54
Terese 160
Thadden-Trieglaff, Reinhold v. 78
Thalmann, Rita 157 f.
Thermal, Uri 133
Theodosius, Kaiser 106
Therese von Lisieux 51
Thieme, Hans 146, 153, 159
Thieme, Karl US 2, 83, 85, 96, 157
Thiering, Beatrice 17
Thoma, Clemens SVD US 2, 15, 16, 37, 102, 103, 118, 128, 140, 141, 143, 153 f.
Thomas von Aquin 94, 106, 131
Tillich, Paul 157
Tobia (AT) 18
Torrella Casante, Ramón, Bischof 95 f., 97
Tourn. J. 146
Toussenet 103
Trillaas, Wolfgang 134 f.
Troeltsch, Ernst 146
Trutwin, Werner 156
Tworuschka, Udo 156
Unnik, Willem Cornelius van 150
Vance, Cyrus 64
Vanoni, Gottfried 128, 138
Villot, Jean Kardinal 94
Vögtle, Anton 128, 129
Vogt, K. 124
Vogt, Paul 101
Watzinger, C. 52, 53
Waxman, Mayer 151 f.
Waxman, Mordecai, Rabb. 97
Weber, Alfred 142
Weber, Günter 41, 43
Weber, Max 146
Wehling, Rosemarie 77
Wehr, Gerhard 153
Wehrle, Josef 119
Weimar, Peter 115, 120, 139
Weinberg, J. J. 144
Weisheitsbücher 5
Weiss-Rosmarin, Trude 153
Weizmann, Chaim 72, 141
Weizsäcker, Carl Friedrich von 122
Welte, Bernhard 128
Welten, Peter 136
Weltsch, Robert 141
Werblowski, R. J. Zwi 113 f.
Westermann, Claus 22, 136 f.
Whitney 107
Wiederkehr, D. 134
Wiener, Meir 144
Wiesel, Elie 117
Wiessner, Gernot 135
Willebrands, Jan, G. M., Kard., Erzbischof 94
Winckler, Lutz 107
Wink, Walter 137
Winter, Friedrich 134
Winter, Michael 155
Winter, Paul 24, 30
Witzenrath, H. 128
Wobbermin, Georg 157
Wodke, W. 149
Wolff, Carola 154
Wolff, H. J. 151
Wolff, Hans Walter 138
Wolff, Oswald 111
Wolffsohn, Michael 77
Wolfskehl, Karl 20, 139
Wolters, Friedrich 142
Wrede, William 83
Würthwein, Ernst 138
Wurm, Theophil, Landesbischof 157 f.
Zacharias (AT) s. u. Sacharja
Zadok, Rabbi 87
Zahrnt, Heinz 78
Zefanja (AT) s. u. Zephania
Zephania (Sophonias, AT) 5, 118, 120
Zeitlin, Salomon 143, 153
Zeus 102
Ziegler, G. 124
Zimmerli, Walther 24, 27, 28, 32, 135, 139
Zinberg, I. 152
Zmarlik, Hans-Günther 107
Zuckermendel, Moses Samuel 36

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) s. A.,* Direktor der Public
Relations and Press Department der Jewish Agen-
cy – 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

* s. u. S. 208/IM 40.

IMMANUEL VI/1977 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

- | | |
|---|-----------|
| I Gershom Scholem und die »Wissenschaft
des Judentums«. Zum 80. Geburtstag
am 5. 12. 1977 | 170/IM 2 |
| II Buber im heutigen Israel. Zum 100. Ge-
burtstag von Martin Buber (8. 2. 1978).
Von Dr. Rivka Horwitz, Professorin
für jüdische Geistesgeschichte an der
Ben Gurion-Universität im Negev . . | 172/IM 4 |
| III Die verschiedenen Strömungen inner-
halb des deutschen Judentums, kon-
frontiert mit der allgemeinen Kultur.
Von Professor Dr. Moshe Schwarcz, s. A. | 176/IM 8 |
| IV Von Einsammlung der Zerstreuten und
Integration ethnischer Gruppen zu
einer einheitlichen Nation. Von Jehuda
Gotthelf | 183/IM 15 |
| V Staat und politische Macht im jüdi-
schen Denken. Von Dr. Pinchas Rosen-
blüth | 190/IM 22 |
| VI »Erziehung und Weltanschauung im
Militär«. Aus einem Symposion in Je-
rusalem, Frühjahr 1976, mit acht hohen
Offizieren der israelischen Armee und
Redaktionsmitgliedern der Zeitschrift
»Petachim« | 202/IM 34 |

I Gershom Scholem und die »Wissenschaft des Judentums«*

Professor Scholem zum 80. Geburtstag am 5. 12. 1977

Professor Scholems Kabbala-Studien, die sich bereits über ein Menschenalter hinziehen, stellen nicht nur den wichtigsten Beitrag zu diesem weitläufigen Thema dar, das von den verschiedenen Geheimlehren innerhalb des Judentums bis zu Sabbatianismus und Chassidismus reicht, sondern mit ihnen hat die moderne Kabbala-Forschung überhaupt erst eigentlich begonnen. Er hatte auf diesem Gebiet zahlreiche eingefleischte Vorurteile zu überwinden, welche sich die Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert bereits zu eigen gemacht hatte. Obwohl die Zahl der gedanklichen Strömungen und Schattierungen innerhalb dieser geistigen Bewegung fast ebenso gross war wie die der daran Beteiligten – umfasste sie doch Rationalisten wie Nachman Krochmal in Galizien und Anti-Rationalisten wie David Luzzatto in Italien, mit dem breiten Spektrum von jüdischen Denkern und Gelehrten in Deutschland dazwischen und einem romantischen Rationalisten wie dem Historiker Graetz an der Seite – lässt sich doch für all diese Männer ein »gemeinsamer Nenner« feststellen, ein Punkt, an dem sie aller übereinstimmen: in ihrer entschiedenen Ablehnung von Kabbala und Chassidismus. In ihren Augen war die Mystik gewissermassen eine Entartung, die im jüdischen Denken eigentlich keinen Raum hatte. So definierte etwa Abraham Geiger – auf Scholems Verhältnis zu ihm wird noch einzugehen sein – einer der grossen jüdischen Gelehrten im vorigen Jahrhundert, den Chassidismus als »Unwissenheit und Denkfaulheit«, gewissermassen einen missratenen Abkömmling der Kabbala, die ihrerseits »niemals irgend Etwas producirt«, sich vielmehr »an gegebene Denkresultate angelehnt und diese verunstaltet« hat¹. Dermassen extrem abschätzige Äusserungen über die Kabbala waren in den Schriften von Zunz, Luzzatto und anderen gang und gäbe. Diese Gelehrten vertraten – laut Scholem – den Standpunkt »eines aufklärerisch gesonnenen, eines geläutert rationalen Judentums«, dem »grosse Gebiete der jüdischen Literatur, des jüdischen Lebens, der Kultur«, nämlich die der jüdischen Mystik, »nicht recht verwertbar schienen und daher als unjüdisch, allenfalls als halbheidnisch, herausgeworfen wurden...«² Mir kam es darauf an, auf diese »anti-kabbalistische« Tendenz der Wissenschaft des Judentums hinzuweisen, denn als Forscher setzt Scholem das wissenschaftliche Werk fort, mit dem dort begonnen wurde. Was die Methoden einer exakten und kritischen Wissenschaft anbelangt, ist er in ihre Fussstapfen getreten. Dessen ist er sich auch voll bewusst, wenn er etwa sagt: »die Wissenschaft vom Judentum hat sich nicht im luftleeren Raum entfaltet, sie hat vielmehr historische Funktionen erfüllt.«³ Mit seiner eigenen Arbeit hat er sich einem Gebiet zugewandt, das »die Bauleute verworfen hatten«, wo er selbst die primitivsten Voraussetzungen für die wissenschaftliche Erforschung erst schaffen musste. Daran er-

weist sich der grosse Denker, dass er sich von geläufigen und festgefahrenen Denkschemata frei macht. Scholem war selbst in derselben geistigen und intellektuellen Atmosphäre aufgewachsen, aus der seinerzeit die Wissenschaft des Judentums hervorgegangen war, und ihn be-seelte derselbe Wille, das jüdische Schaffen über die Jahrhunderte hin auf wissenschaftliche Grundlagen zu stellen; und doch hat er als erster darauf hingewiesen, dass die Kabbala einen integralen, und nicht den unbedeutendsten, Bestandteil des jüdischen Denkens ausmacht, und er hat viel zur Erforschung ihrer Stellung darin und ihrer Rückwirkungen auf dasselbe beigetragen. Wenn sich auch Scholem selbst in erster Linie als Historiker betrachtet, der ein wichtiges Kapitel der jüdischen Geistesgeschichte ins rechte Licht rückt – und auch damit unwillkürlich die Tradition der Wissenschaft des Judentums fortsetzt, welche in der Geschichtswissenschaft den Hauptgaranten für ein angemessenes Verständnis des Judentums erblickte – so haben uns doch seine Bemühungen eine ganze Welt hochinteressanten philosophischen Gedankenguts enthüllt, die zuvor irrtümlich – wenn nicht böswillig – ins »finstere Mittelalter« (mit Betonung von »finster«) verwiesen wurde. Während der Jahrzehnte, die er sich in die Welt der jüdischen Mystik vertiefte, zog er sich jedoch niemals in die engen vier Wände der reinen Wissenschaft zurück, so dass er den Problemen, die jeweils die jüdische Welt erschütterten, den Rücken gekehrt hätte, vielmehr befasste er sich von Zeit zu Zeit auch mit Fragen, die das geistige und gesellschaftliche Leben des Judentums sowie das gesamte jüdische Volk angingen – mochte es sich um mehr spekulative oder mehr konkrete Angelegenheiten handeln. Hier begegnen wir Scholem als dem Manne, der – in Abwandlung des bekannten römischen Sprichworts – von sich gesagt hat: *Nihil Iudaeum a me alienum puto*.⁴

Aus der Fülle dieser mannigfaltigen Fragestellungen möchte ich einige Aspekte herausgreifen, die mit Scholems Verhältnis zu dem Bereich zu tun haben, aus dem er – wie bereits oben bemerkt – selbst hervorgegangen ist, gegen den er dabei doch nicht müde wurde zu polemisieren, nämlich die »Wissenschaft des Judentums«. Zweimal hat sich Scholem in den letzten Jahren ausführlicher zu diesem Thema geäussert: in seinem Essay »Einige Betrachtungen zur Wissenschaft des Judentums«, das ursprünglich 1944 auf Hebräisch erschienen ist,⁵ und in der Ansprache »Wissenschaft vom Judentum Einst und Jetzt«, die er 1959 auf Deutsch am Leo-Baeck-Institut gehalten hat;⁶ aus beiden spricht scharfe Kritik, die eines polemischen Beigeschmacks nicht entbehrt.

Die deutsche »Wissenschaft des Judentums« ist in den ersten beiden Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts entstanden, innerhalb des »Vereins für Kultur und Wissenschaft der Juden«, der von Männern wie Ed. Gans, L. Zunz, I. Wolf, M. Moser und H. Heine ins Leben gerufen wur-

* Beitrag von Zeev Levi in der israelischen Tageszeitung »haAretz« vom 2. 12. 1977 zum 80. Geburtstag von Prof. Scholem. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

¹ Literaturbrief vom 28. 7. 1853, in: Abraham Geigers nachgelassene Schriften II, Berlin 1875, S. 313.

² Im angegebenen Aufsatz S. 15 u. Anm. 6.

³ Ebda S. 10.

⁴ »Nichts Jüdisches ist mir fremd«, zitiert in: G. Scholem. *Explications and Implications* (hebr.), Tel Aviv 1975, S. 66, ursprünglich erschienen in der Zeitschrift *Molad* 20 (1962).

⁵ Im Jahrbuch der Tageszeitung »haAretz« von 1944, S. 94–122, wiederabgedruckt im o. Anm. 4 genannten Sammelband S. 385–403.

⁶ In: BLBI (1960), S. 10–20.

de, wobei es sowohl um wissenschaftliche, als auch um politische und soziale Belange ging. Wegen seines unrühmlichen Endes – zwei seiner Hauptinitiatoren, Gans und Heine, traten zum Christentum über – ist diesem Verein nicht immer eine gerechte und ausgewogene Beurteilung zuteil geworden; so konnten seine Mitglieder sogar als »Erstlinge der Entjudung«⁷ bezeichnet werden. Ohne die Mängel dieses jugendlichen Unternehmens beschönigen zu wollen, bleibt doch zu bedenken, dass die Begründer des Vereins aufrichtig glaubten und hofften, durch die wissenschaftliche Erforschung des Judentums die rechtliche und bürgerliche Gleichstellung der Juden zu ihrer Zeit vorantreiben zu können. Der tragische oder vielleicht tragi-komische Zwiespalt, der zwischen den feierlichen Verlautbarungen zur Notwendigkeit wissenschaftlicher Erforschung des Judentums und den politischen Zielsetzungen – betreffs Verbesserung des jüdischen Status, die leider auf sich warten liess – aufbrach, war dem Verein sicher abträglich und führte zu den negativen Erscheinungen, auf die seine späteren Kritiker, unter ihnen G. Scholem, hingewiesen haben. Zu einer Zeit, da jüdische Kaufleute in Deutschland von ihrer Umgebung ohne weiteres akzeptiert wurden, sahen sich diese jungen jüdischen Akademiker unüberwindlichen Hindernissen gegenüber, und der Zugang zum universitären Leben blieb ihnen versperrt. Dies war einer der Beweggründe für die Begründung des Vereins, hofften seine Mitglieder doch, eine wissenschaftliche Fundierung des Judentums werde sowohl zur Verbesserung der bürgerlichen Stellung der gesamten Judenheit, als auch zu ihrer – auch kulturellen – Anpassung an die moderne Zeit, als auch zu ihrer Anerkennung als Erforschern eines Wissenschaftszweiges beitragen, der von nun an zu einem integralen Bestandteil der Gesamtwissenschaft werden sollte.

Scholem lenkt die Aufmerksamkeit auf zwei grundsätzliche Widersprüche in der Ideologie der »Wissenschaft des Judentums«: den Widerspruch zwischen dem rationalistischen Ausgangspunkt ihrer aufgeklärten Vertreter und den allgemeinen Idealen, denen diese unter dem Einfluss der Romantik anhängen, und den Gegensatz zwischen den konstruktiven und den destruktiven Tendenzen innerhalb dieser Wissenschaft, die nichtsdestoweniger Hand in Hand gehen. Er weist mit Recht auf den bedauerlichen Umstand hin, dass einem der originellsten und ernsthaftesten Denker auf diesem Gebiet zu jener Zeit, Nachman Krochmal, nur weil er in Galizien sass, kein Einfluss auf die Entwicklung der »Wissenschaft des Judentums« beschieden war. Zwar war es Zunz, der Aktivste im Kulturverein und der einzige, der dessen Sache auch nach seiner Auflösung weiterführte, der später den »Führer der Verirrten unserer Zeit« von Krochmal herausgab, aber Scholem hat doch recht mit seiner Feststellung, dass »R. Nachman Krochmal keinen Einfluss ausübte, weil sein geniales Buch . . . den Interessen der Wissenschaft des Judentums zu jener Zeit nicht im geringsten entsprach . . . und erst nach grundlegendem Wandel der geistigen Atmosphäre begann dieser verborgene Schatz zu leuchten«.⁸ Besonders scharf attackierte Scholem die Tendenzen, die das Judentum auf ausschliesslich geistige Grundlagen stellen wollten, wie sie sich unter jüdischen Gelehrten und Religionsphilosophen in Deutschland im 19. Jahrhundert ausbreiteten. Dabei dürfen wir jedoch nicht übersehen,

dass dieselbe Tendenz auch in jenem »verborgenen Schatz« unverkennbar zum Ausdruck kommt, wo Krochmal nämlich die Hauptbedeutung von Judentum und jüdischer Religion auf deren Identität mit dem »absoluten Geist« begründet. Insofern hätte obige Kritik auch ihn mit einbeziehen müssen; Scholem dagegen begnügte sich mit der Feststellung, dass »die Vergeistigung der jüdischen Geschichte in ihrer Zweischneidigkeit (worin besteht, übrigens, diese?)« sowohl bei Geiger als auch bei Krochmal zutage tritt.⁹ Überhaupt kann ich mich des Eindrucks kaum erwehren, dass sich Scholem in seiner Polemik gelegentlich zu affektgeladenen Verdammungsurteilen statt sachlicher Kritik von Meinungen und Anschauungen hat hinreissen lassen. Dies scheint mir in bezug auf Abraham Geiger der Fall zu sein; denn meines Erachtens verbietet es der historische und wissenschaftliche Anstand, ihn als »den begabtesten unter den Erstlingen der Entjudung« darzustellen, »der es verstanden hat, in der vergänglichen Welt ein gewaltiges Gebäude von Nichts aufzurichten« und »dessen Worte nach pfäffischer Heuchelei riechen«.⁹ Dies ist keine Art und Weise, mit erstrangigen Denkern der Wissenschaft des Judentums wie Zunz, Steinschneider, Geiger und anderen umzugehen, die letzten Endes doch nicht Erstlinge der Entjudung waren, sondern Erstlinge unter den jüdischen Gelehrten jener Zeit, die den Grund gelegt haben zur Wissenschaft des Judentums, wie sie heutigentages existiert. Insbesondere gegenüber Geiger ist dieser Vorwurf – trotz dessen Neigung zur Reform – besonders unberechtigt. Zunz betrachtete allerdings – nachdem seine anfängliche Begeisterung aus den Tagen des Kulturvereins verflogen war – das Judentum mit stets wachsender pessimistischer Resignation, mochte kaum an eine Zukunft des Judentums glauben und meinte deshalb, die gesamten intellektuellen Bemühungen um die »Wissenschaft des Judentums« müssten darauf gerichtet sein, die reichen Schätze des literarischen Schaffens des jüdischen Volkes in der Vergangenheit zu heben und vor dem Absinken in die Vergessenheit zu bewahren; eine ähnliche Haltung spricht aus dem berühmten Ausspruch von Steinschneider, den auch Scholem anführt: »Wir haben nur noch die Aufgabe, den Überresten des Judentums ein ehrenvolles Begräbnis zu bereiten.«¹⁰ Geiger dagegen hielt bis ans Ende seiner Tage an der Idee fest, dass die Erforschung des Judentums – abgesehen von ihrer wissenschaftlichen Bedeutung – doch keinen reinen Selbstzweck darstellt, sondern die Kontinuität des Judentums als lebendiger Organismus in Gegenwart und Zukunft sicherzustellen hat. Auch wer Geigers Auffassung vom Judentum, die dessen nationalen Charakter leugnet und es auf ein geistig-ethisch-religiöses Dokument zu beschränken sucht, für verfehlt hält, darf sie deshalb noch nicht als »Destruktion« oder »Heuchelei« bezeichnen. Darüber hinaus ist, auch wenn die Apologetik unter den gegebenen historischen Umständen »lange eine ungeheure Rolle gespielt (hatte), eine unerhört positive Rolle, die wir nicht vergessen sollen«¹¹ doch der Umstand unübersehbar, auf den auch Scholem wiederholt hinweist, dass es die Männer der Wissenschaft des Judentums waren, die – ohne ihr Wissen und sicher ohne entsprechende Absicht – jüdisch-nationalen Werten den Weg bereitet haben. Abschliessend möchte ich festhalten, dass ich Scholems historisches oder historiographisches Urteil über den Ort der »Wissenschaft des Judentums« in der Neuzeit zwar in Umrissen akzeptiere, mich aber von der meines Erachtens übertriebenen

⁷ So ist ein Aufsatz von Salman Rubaschoff (der sich später Schasar nannte), dem nachmaligen Präsidenten des Staates Israel, überschrieben, der im ersten Jahrgang der Zeitschrift »Der jüdische Wille« 1916 erschienen ist.

⁸ Im o. Anm. 5 genannten Aufsatz S. 390.

⁹ Ebda S. 392.

¹⁰ Im o. Anm. 6 genannten Aufsatz S. 13.

¹¹ Ebda S. 14.

und gefühlsbelasteten Kritik distanzieren möchte, die ihn gelegentlich aus den Bahnen einer gleichmässigen Objektivität geworfen hat, wie sie der Einschätzung des wissenschaftlichen Beitrages der Wissenschaft des Judentums angemessen wäre.

Dies waren nur einige Betrachtungen im Gefolge von Scholems »Betrachtungen zur Wissenschaft des Juden-

tums«. Sie bieten ein, hoffe ich, gutes Beispiel dafür, wie sich dieser Mann auch in Fragen des modernen jüdischen Denkens engagiert hat, die nicht in den Bereich gehören, in dem sich Prof. Scholem durch seine jahrelange Arbeit, die sich durch wissenschaftliche Präzision und sprachliche Prägnanz auszeichnet, hauptsächlich den Ruhm der wissenschaftlichen Welt erworben hat.

II Buber im heutigen Israel*

Von Dr. Rivka Horwitz, Professorin für jüdische Geistesgeschichte
an der Ben Gurion-Universität im Negev, Beer Scheva**

Martin Buber ist für das israelische Publikum eine in mancher Hinsicht paradoxe Gestalt. Er war ein grosser Gelehrter auf vielen Gebieten: Den Kulturen des Fernen Ostens, der Philosophie, Soziologie, Chassidismus und Bibel; und bei alledem erkannte er dem Wissen nur eine untergeordnete Bedeutung zu. Von Herzls Zeiten an war er mit Leib und Seele Zionist, der seinen Zionismus auf die göttliche Landverheissung gründet; er selbst kam jedoch erst relativ spät ins Land. Er sprach mit Enthusiasmus vom Leben in der Gemeinschaft und von der Verwirklichung der zionistischen Idee, nahm seinen Wohnsitz aber nicht im Kibbuz. Als religiös gläubiger Denker predigte er in der Jugend wie im Alter das Gebot von der Liebe zu Gott und zum Nächsten, forderte dazu religiöse Hingabe und geistige Erneuerung, war dabei aber nicht bereit anzuerkennen, dass das Judentum als Religion mit der Verpflichtung zur Gebotserfüllung verbunden ist.

In Israel ist Buber weniger populär als im Ausland, denn er fügt sich nicht in überkommene Schemata. Auf deutsch schrieb er einen ausgezeichneten Stil; seine Bearbeitungen der chassidischen Erzählungen sind Perlen der deutschen Literatur. Sein hebräischer Stil dagegen ist nicht so überragend. In den Vereinigten Staaten verbreitete sich sein Ruhm von den fünfziger Jahren an, begünstigt durch das dortige geistige Klima und die Propaganda von Maurice Friedman, der über Buber schrieb¹ und seine Schriften in englischer Übersetzung herausbrachte, Übersetzungen, deren Authentizität allerdings fragwürdig ist². Eine geistige Atmosphäre, wo die existentialistische Entscheidung im religiösen Bereich obenan steht, samt der entsprechenden theologischen Einstellung bilden nämlich einen günstigen Nährboden für Interesse an Bubers Schriften. Sowohl Christen als auch Juden im Ausland haben ihn überschwänglich gepriesen; wenn er sich in ihre Gedankenführung nicht fügen mochte, haben sie seine Auffassung »korrigiert«, sich jedenfalls mit seinem Namen zu identifizieren gesucht. In Israel dagegen hat man sich dieser Tendenz nicht angeschlossen, vielmehr von verschiedenen Seiten Kritik an ihm geübt; seinen nächsten Brüdern, den israelischen Juden, ist seine Weise fremd geblieben. In der Tat besteht eine erhebliche Diskrepanz zwischen israelischen Denkern und Bubers Lehre. In

Israel werden Bubers Schriften nicht zu Tausenden verkauft; sie sind nicht in jedem gebildeten israelischen Haushalt anzutreffen. Die wenigen, die Bubers Linie in Israel weiterführen, gehören Minderheitsgruppen an; im wesentlichen handelt es sich um einige Kibbuzim, wo sein Gedankengut weiter gepflegt wird. Manche haben von Buber nur seine politische Einstellung übernommen und lehnen seine religiös-philosophische Lehre ab, andere wiederum identifizieren sich mit seiner philosophischen Richtung, nicht aber mit seinen politischen Ansichten. Die einen wie die anderen stellen jedoch eine Minderheit dar.

Buber und die Universität

Die israelischen wie die Universitäten in aller Welt sind auf Vermittlung von historisch-kritischer, objektiver Wissenschaft ausgerichtet. Solches Wissen erscheint uns überaus wichtig, denn es hilft uns, unsere Kenntnisse der Vergangenheit sowie der Geschichte unserer Vorfahren zu erweitern; und keine Generation hat jemals solche Schätze aus den vielschichtigen Minen der Vergangenheit zutage gefördert wie die unsrige. Dinge wie eine Weltanschauung, welche die Persönlichkeit zu gestalten trachtet, dem menschlichen Leben einen Sinn verleiht, dem Menschen einen Fixpunkt bietet, von dem aus er sich orientieren kann, sind in unserer Erziehung ins Abseits geraten: sie sind in den Bereich der Jugendbewegung abgedrängt worden, und dort werden religiöse, ethische und sozialistische Gedankengänge erörtert, und dort war dann auch von Verwirklichung der Ideale, von Pioniergeist und Zionismus die Rede.

Zwar gehörte Buber zu den bedeutenden Gelehrten an der Universität, aber eigentlich in seinem Element war er doch erst als Denker, der Impulse und Anleitung gab, sich etwa mit Jugendlichen über ihre Lebensfragen unterhielt. Seine Position in Israel als Professor für Soziologie der Kultur, der Studenten Wissen vermittelt, sie prüfen und ihre Arbeiten korrigieren muss, war sicher nicht der geeignetste Rahmen für seine überragenden Fähigkeiten. Die Universität verlangt Spezialwissen auf einem bestimmten Gebiet, und Buber gehört zu den Geistesgrössen, die sich in solche Kategorien nur schwer fügen. Seine Bildung war ungewöhnlich vielseitig, was in unserer auf Spezialisierung ausgerichteten Generation durchaus aus dem Rahmen fällt. Heutzutage gibt es keinen religiösen Denker, sei er Jude oder Christ, Muslim oder Hindu, der sich in diesem Stück mit Buber vergleichen könnte. Nicht umsonst konnte Rosenzweig sagen: »Gegen Bubers Gelehrsamkeit empfinde ich mich als ein Zwerg.«³ Und trotzdem ist es nicht Wissen, sondern der Mensch, der

* Hebräisch erschienen in der israelischen Tageszeitung *Jediot Acharonot* vom 3. 2. 1978 zum hundertsten Geburtstag von Martin Buber; übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** Mitglied im Organisationsausschuss der daselbst stattgehabten Buber-Konferenz (vom 3.-5. 1. 1978).

¹ M. Friedman, *Martin Buber – The Life of Dialogue*, London 1955.

² So fehlen etwa in dem Band »Between Man and Man«, New York 1965, in dem Aufsatz »To the History of Dialogical Principle« auf Seite 215 sechs Zeilen.

³ Brief an Eugen Mayer vom 23. 1. 1923, mitgeteilt in: *BLBI* 3 (1960), S. 50.

Mensch und sein Glaube, der Mensch vor seinem ewigen Du, um den sich Bubers ganzes Sinnen und Trachten drehte.

Bubers Denkweise fand Anhänger in den Vereinigten Staaten, und so waren seine Besuche dort in den fünfziger Jahren von Erfolg gekrönt, und seine Freunde, die protestantischen Theologen Tillich und Niebuhr, verhalfen ihm dort zu Ruhm und Ehren. In den vierziger Jahren dagegen, als Professor in Israel, stiess er auf geringere Resonanz. Wir, die wir damals an der Hebräischen Universität studierten, hatten keinen Kontakt mit ihm, sofern unser Fach nicht gerade »Soziologie« hiess. In Jerusalem wohnte ich schräg gegenüber von Buber, aber kennengelernt habe ich ihn im Ausland. Der bekannte Denker Abraham J. Heschel erzählte mir einmal, während seiner Berliner Zeit sei es vorgekommen, dass Julius Guttman die Bitte seiner Studenten, sie mit Bubers Gedankengut vertraut zu machen, abschlug. Wir in Israel wussten unsere Universitätslehrer, Hugo Bergman, Chaim Jehuda Roth, Julius Guttman, Gerschom Scholem schon gar nicht darum zu bitten. Sie kannten Buber freilich, aber von ihrer Auseinandersetzung mit seiner Lehre liessen sie uns kaum etwas wissen.

Von Zion bricht an der Morgenschein

Buber gehört einer Generation von Revolutionären an, die unserem Sein ihren Stempel aufgeprägt haben. Er selbst ging nicht den Weg der kontinuierlichen Weiterführung, sondern den des Umsturzes. Die Lebensformen, die er im Abendland vorfand, erschienen ihm als Verfallsprodukte. Die rationalistische jüdische Philosophie des 19. Jahrhunderts, die das Judentum als ethischen Monotheismus hatte darstellen wollen, lehnte er ab. Die wunderbaren Erzählungen des ostjüdischen Chassidismus bearbeitete er zwar und übermittelte sie der westlichen Welt, der Chassidismus galt ihm jedoch nicht als eine Art Judentum, zu der ein moderner Mensch zurückkehren und sich darin heimisch fühlen könne, vielmehr als eine Fundgrube, deren Schätze erzählenswert sind. Mit seinem geistigen Auge sah er den Untergang des Ostjudentums voraus und wollte nur dessen verborgenes Licht noch ein letztes Mal aufleuchten lassen. In welchem Blutbad die ostjüdische Kultur untergehen sollte, hat er allerdings nicht geahnt, wie er überhaupt das politische Kräftespiel offenbar nicht völlig durchschaute – aber er beobachtete das langsame, aber sichere Vordringen der westlichen säkularen Bildung und den Rückgang des Lebens in Helligkeit unter den Juden in Osteuropa. Er sah, wie dort ein Licht unterging, während sich in Zion ein neues erhob. Die Zukunft, die jüdische Erneuerung und neue Kreativität sollten sich in Zion vollziehen, durch Verwirklichung im Leben des Individuums wie der Gesellschaft und durch Bebauung von Grund und Boden im Lande Israel.

Innerhalb des Komplexes der zionistischen Bewegung stand Buber Achad haAm am nächsten. Die beiden konzentrierten ihre Hoffnung auf die Schaffung neuen geistigen Lebens im Lande Israel und erblickten darin einen Wert, der in der langen jüdischen Exilsgeschichte einen Wendepunkt darstellt. Beide waren Kultur-Zionisten und als solche natürlich gegen den Uganda-Plan. Sie erhofften sich von der Erneuerung des jüdischen Volkes im Land Israel entscheidende Impulse, sowohl für die jüdische Bevölkerung und Gesellschaft im Lande, als auch für das Diaspora-Judentum. Beide waren grosse Gelehrte und bedeutende Erzieher ihrer Generation, und beide waren so in geistige Dinge vertieft, dass sie sich mit der

praktischen Anwendung ihres zionistischen Ideals Zeit liessen. Auch Achad haAm siedelte erst spät nach Israel über, nachdem er jahrzehntelang in Europa dafür geworben hatte. Sie beide verkannten auch die Bedeutung der politischen Probleme, mit denen sich das Judentum ihrer Zeit auseinanderzusetzen hatte, und sie erblickten im Antisemitismus nicht das zentrale Problem, dessen Lösung vorrangig ist. Möglicherweise vertraten sie auch beide eine atheistische Haltung, obwohl ich an diesem Punkt noch nicht völlig klar sehe. So stellte der bekannte Aufsatz von Achad haAm, »Moses«, etwa einen Versuch dar, zu zeigen, dass das Volk sich seinen Helden Moses geschaffen habe und dass die göttliche Anrede an Moses aus dem Dornbusch nur ein seelisches Erlebnis gewesen sei, das Moses widerfahren. Andererseits gibt es auch Buber-Interpreten, die seine frühe Mystik, wo es u. a. heisst: »Dieser Gott selbst war aus dem Streben nach Einheit hervorgegangen, aus einem dunklen, leidenschaftlichen Streben nach Einheit«,⁴ als atheistisch auffassen in dem Sinne, dass das Volk sich einen Gott schaffe. Rosenzweigs polemischen Aufsatz »Atheistische Theologie« von 1914, der an Buber adressiert war,⁵ kann man ebenso gut gegen Achad haAm wie gegen Buber gerichtet sehen.

Geteilter Meinung jedoch sind Buber und Achad haAm in ihrer Auffassung des Judentums. Laut Achad haAm handelt es sich bei dem geistigen Zentrum um ein intellektuelles, und das Judentum stellt die absolute Gerechtigkeit dar. Achad haAm vertrat eine rationalistische Ethik, während Buber von nationaler Erneuerung im Land Israel sprach, von Wiedererweckung der schöpferischen Kräfte des jüdischen Volkes durch seine Beziehung zum uralten Heimatland.

Die Bewertung des Mythos

Was die für das Judentum charakteristischen Inhalte angeht, vertritt Buber eine Gegenposition zu Achad haAm, der sich auf den Verstand berief. Buber dagegen interessierte sich ausgesprochen für Mythologie, die nach seiner Ansicht ein typisch jüdisches Phänomen darstellt. Diese Erscheinung, welche die Wissenschaftler des 19. Jahrhunderts auszurotten suchten, wurde bei ihm zum Eckstein. In seiner Hochschätzung des Mythos hat Buber in Gerschom Scholem einen Nachfolger gefunden. Und zu ihrem Glück gingen in unserem Jahrhundert viele geistige Strömungen in dieser Richtung auf die Suche, und was vor dem Ersten Weltkrieg die Sache Einzelner war, fand später zahlreiche Anhänger. Buber interessierte sich auch für Nietzsche. Er schrieb über »Nietzsche und die Lebenswerte«⁶ und sprach in seinen Aufsätzen von den schöpferischen Kräften, die im Volke schlummern. Buber betrachtete die intellektuellen und wissenschaftlichen Fähigkeiten als ärmlich im Vergleich zur wahren Schöpferkraft, wie sie aus dem innersten Wesen des Volkes hervorgeht. »Der antike Jude kann gar nicht anders als mythisch erzählen, weil ihm erst dann eine Begebenheit erzählenswert ist, wenn sie in ihrem göttlichen Sinn gefasst worden ist.«⁷ Und eine solche Erzählung bringt eine tiefere Wahrheit zum Ausdruck als ein rationaler Bericht. Die Typologie von Priester und Prophet bei Buber lässt sich sogar noch als eine Fortführung der ausgesprochen Nietzsche'schen Züge in seinen frühen Schriften betrach-

⁴ Das Judentum und die Menschheit, in: Reden über das Judentum, Martin Buber – Der Jude und sein Judentum, Köln 1963, S. 22.

⁵ F. Rosenzweig, Kleinere Schriften, Berlin 1937, S. 278–290.

⁶ In: Die Kunst im Leben, 2. Heft, Berlin, Dezember 1900; dazu G. Schaeder, Martin Buber – Hebräischer Humanismus, Göttingen 1966, S. 30 ff.

⁷ Reden über das Judentum, Frankfurt 1923, S. 140.

ten. Der Prophet ist der kreative Neuerer, während der Priester die äusserliche, erstarrte rationale Tradition vertritt.

In seinem Aufsatz ›Die Schaffenden, das Volk und die Bewegung‹ vom Jahre 1902 verkündet Buber feierlich: ›Die Schaffenden sind nicht ›die Intellektuellen‹. Die reinen Intellektuellen haben zu viel Logik und zu wenig Geheimnis. Sie stehen auf der Wahrheit, nicht auf der Wirklichkeit. Das wissen sie nicht, dass Wahrheit nur Bearbeitung, aber nicht Sinn des Lebens ist. Ihr Weg ist eine gerade Linie. ›La vérité est en marche . . .‹. Sie schlagen sich nicht wund an der Vieldeutigkeit, sie stehen nicht schwindelnd am Abgrunde des Nein, sie vergehen nicht an dem Widerspruch, sie kämpfen nicht mit dem Elohim, bis er sie segnet, sie erfahren nicht die grosse Erneuerung der Seele. Die Intellektuellen treten für Ideen ein und wirken im Dienst der Zivilisation. Die Schaffenden erleben das Einmalige und – schaffen das Einmalige.‹⁸ Im Jahre 1909 erhielten Bubers Gedanken zum Zionismus eine neue Ausprägung in der Auseinandersetzung mit einer Gruppe von Intellektuellen in Prag. Das Niveau dieser Studentengruppe – innerhalb der Vereinigung ›Bar-Kochba‹, die Buber zum Vortrag eingeladen hatte – war ungewöhnlich hoch, und so kam eine ausserordentliche Begegnung zustande. Unter den Anwesenden waren Max Brod, Franz Kafka, Robert Weltsch, Felix Weltsch, Hans Kohn, Leo Hermann und Schmuël Hugo Bergman. Bubers erste drei Reden über das Judentum erschienen im Jahr 1911, und daraufhin nahm sein Einfluss auf junge jüdische Intellektuelle in Mitteleuropa, darunter auch Gerschom Scholem, erheblich zu. In diesen Aufsätzen wollte Buber zeigen, dass das Judentum sich auf schöpferische Kräfte gründet, die zutiefst im Wesen des Menschen verankert sind. Judentum ist kein äusserliches Attribut des Menschen. Dies ist ein Argument gegen Herzls These, wonach wir Juden sind, weil uns die Völker der Welt dazu machen; selbst wenn wir in der allgemeinen Gesellschaft aufgehen wollten, würden sie es doch nicht zulassen.⁹ Hinter einer solchen Äusserung steht nach Bubers Meinung eine äusserliche Auffassung vom Judentum. Ohne Antisemitismus gäbe es sozusagen kein Judentum. Andererseits lehnte Buber auch die in orthodoxen Kreisen übliche Definition des Judentums als einer Religion, die vorwiegend aus Ritualvorschriften besteht, ab und suchte das Judentum vielmehr aus der Innerlichkeit des Menschen zu begründen. In diesem Zusammenhang kann Buber von ›Blut‹ sprechen, allerdings nicht im rassistischen Sinne, sondern als Antithese zur bleichen Geistigkeit des 19. Jahrhunderts; er wollte damit etwa sagen, dass uns das Judesein im Blut liegt, wir empfinden den fernsten Juden als unseren Bruder, und dieses Verhältnis ist für uns kein äusserliches. So sagt er: ›Was ein auf die einsamste, unzugänglichste Insel verschlagener Jude noch als ›Judenfrage‹ anerkennt, das einzig ist sie‹,¹⁰ mit anderen Worten: unser Judesein ist nicht bloss Reaktion auf Judenhass oder Antisemitismus, wie Herzl gemeint hatte, es besteht auch nicht nur aus routinemässiger überkommener Religionsausübung, sondern ist etwas Innerliches. Nur in völliger Abgeschiedenheit, auf einer einsamen Insel, wo wir in unserer Selbstäusserung auf niemanden Rücksicht zu nehmen brauchen, können wir unser Judesein frei zum Ausdruck bringen. Buber spricht vom Gebot der Stunde und von der notwendigen Empfindung, dass

›mein Volk meine Seele ist‹. Jeder Ostjude ist mein eigen Fleisch und Blut, und nur durch eine Erneuerung des ganzen Volkes haben wir eine Zukunft. Drei Hauptforderungen erhebt er in seinen Reden: nach Einheit, Verwirklichung und Messianismus.

Bubers Worte übten auf viele Jugendliche aus dem Prager Kreis sowie an anderen Orten in Europa eine sehr starke Wirkung aus; ein Teil von ihnen ist schliesslich nach ›Palästina‹ eingewandert, um ihr Ideal dort in die Tat umzusetzen. Buber verlangte seiner ganzen Einstellung nach nicht äusserliche Gefolgschaft, sondern wollte jedem Menschen zu seiner eigenen Freiheit und Innerlichkeit verhelfen. Bubers Religiosität war damals wie später von dem, was man unter Religion versteht, ziemlich weit entfernt. Gegen die überkommene, statische Religion betonte er das Moment der ständigen Erneuerung, der Dynamik der Religiosität. Die Wurzeln seines Judentums fand er in der Bibel und im Chassidismus, während er sich von der jüdischen rationalistischen Philosophie und später auch von der Kabbala distanzierte. Eine dynamische Religiosität, wie Buber sie verlangt, ist in ständiger Erneuerung begriffen und von Tradition und Institutionen ungebunden. Der Prophet – laut Buber – ›will die Wahrheit, er kennt die Erschütterung, ohne die keine Erneuerung der jüdischen Religiosität möglich ist‹.¹¹ Die Schätze, die in der jüdischen Überlieferung, im Leben des jüdischen Volkes, das sich um die Synagoge kristallisiert, verborgen liegen, wusste Buber nicht zu würdigen.

Bubers ›Reden über das Judentum‹ erstreckten sich – mit Intervallen – bis ins Jahr 1919. Die letzte davon trägt die Überschrift ›Cheruth, Eine Rede über Jugend und Religion, ›Gottes Schrift eingegraben auf den Tafeln‹ – lies nicht *charuth* eingegraben, sondern *cheruth*: Freiheit¹²‹. Dort weist Buber wiederum nachdrücklich auf die Entscheidungsfreiheit hin, deren der Mensch bedarf.

Die Vorgeschichte von ›Ich und Du‹

Gegen Ende des Ersten Weltkriegs wurde Buber seines mystischen Monismus allmählich überdrüssig und begann selbst, den Mystiker anzugreifen, der sich ›von der Welt der Dinge abwendet und selbstvergessen in die Sonne starrt‹.¹³ Im Februar 1918 machte Buber die ersten Aufzeichnungen zu dem, was später ›Ich und Du‹ werden sollte: schon dort legt er Wert darauf, dass Gott das Gegenüber sein muss. Bis zum Erscheinen des Buches sind jedoch noch nahezu fünf Jahre vergangen. Zur Aufklärung der Vorgeschichte dieses Buches sowie der Stationen, die Buber auf dem Weg vom mystischen zum dialogischen Denken durchlaufen hat, ein Thema, das viele Buber-Forscher beschäftigt hat, habe ich in den letzten Jahren durch Forschungsarbeiten und Entdeckung von handschriftlichem Material beigetragen. Die bislang in der Forschung üblichen Auffassungen werden daraufhin von Grund auf revidiert werden müssen. Unter anderem habe ich festgestellt, dass die Vorlesungsreihe ›Religion der Gegenwart‹, die Buber in den Monaten Januar und Februar des Jahres 1922 am Freien Jüdischen Lehrhaus in Frankfurt am Main gehalten hat, eine frühe Fassung von ›Ich und Du‹ darstellt. Dieser hochinteressante Text der Vorlesungen liegt uns vor, und daraus lässt sich exakt auf die Entwicklung des Buches schliessen; die Vorlesungen sind einfacher und klarer formuliert als das Buch. Ausserdem wird deutlich, dass sich schon damals die ausserordentliche Freundschaft zwischen Buber und Rosen-

⁸ M. Buber, Die jüdische Bewegung – Gesammelte Aufsätze und Ansprachen 1900–1914, 2. Auflage Berlin 1920, S. 67.

⁹ Dazu: Der Judenstaat, Kapitel 1.

¹⁰ Ein Ausspruch von Moritz Heimann, von Buber gebraucht im oben unter 4 angeführten Band, S. 16.

¹¹ Jüdische Religiosität, op. cit. S. 73 f.

¹² Ursprünglich steht dieser Satz in der Mischna, Sprüche der VI 2.

¹³ Im oben unter 4 genannten Band, S. 90.

zweig anbahnte und dass diese beiden sich in eben den Monaten, als Buber an seinem Buch schrieb, über dialogisches Denken unterhielten. Mein Buch »Buber's Way to ›I and Thou‹«, das dieser Tage in Heidelberg erscheinen soll,¹⁴ enthält neben reichem neuem historischem Material zum Thema auch die Erstveröffentlichung von Bubers Vorlesungen über ›Religion als Gegenwart‹.

Das Buch ›Ich und Du‹, erschienen im Januar 1923, bildet die Krönung von Bubers Schaffen. Von diesem Buch werden jährlich Zehntausende von Exemplaren verkauft. An Universitäten, insbesondere in Japan, den USA und der Bundesrepublik Deutschland, wird es studiert; in Israel dagegen ist es weniger populär. Buber spricht in diesem Buch von der Problematik des Menschen. Er hielt die Methode von Denkern früherer Generationen, die zunächst vom Menschen als vereinzelter Selbst ausgehen und die Kategorien von Zeit und Raum sowie seine Beziehung zu denselben erst in zweiter Linie in Betracht ziehen, für völlig verfehlt. Ein solches Wesen hat es nie gegeben; der Mensch hat nie als isoliertes Selbst bestanden, zu dem dann nachträglich die Beziehungen hinzugekommen wären, sondern »im Anfang ist die Beziehung«, wie Buber in ›Ich und Du‹ sagt.¹⁵ Der Mensch unterliegt von vornherein Beziehungen und ist kein isoliertes Selbst.

Liebe gegenüber Intellekt

Buber sagt: »Die Welt ist dem Menschen zwiefältig nach seiner zwiefältigen Haltung«;¹⁶ er kennt die Ich-Du-Beziehung, die das authentische, unmittelbare Verhältnis zwischen zwei Menschen zum Ausdruck bringt, zwischen einem Menschen und seinem Du, zwischen Liebendem und Geliebter. Dies ist eine auf Liebe gegründete Beziehung, Vertrauen oder Bund genannt; »alles wirkliche Leben ist Begegnung«.¹⁷ Ich-Du stellt ein überwältigendes Erlebnis dar; dies sind die Du-Momente, in denen Licht unser ganzes Leben neu erstrahlt. Von einer solchen Begegnung gilt: »So kam ich Dir entgegen – sieh! entgegen kommst Du mir«.¹⁸ Sie beruht auf keinerlei intellektueller Erfahrung zugänglichen Gesetzen. In diesen seltenen Begegnungen von Ich und Du enthüllt der Mensch dem Du sein Ich: »Ich werde am Du; Ich werdend spreche ich Du.«¹⁹ Das menschliche Leben erhält durch Ich-Du-Beziehungen seinen Sinn.

Auf der anderen Seite bestehen die Ich-Es-Erfahrungen, die rational oder utilitaristisch ausgerichtet sind. Mit Ich-Es bezeichnet Buber die sozusagen neutrische Beziehung, an der nicht der ganze Mensch beteiligt ist. »Das Grundwort Ich-Es kann nie mit dem ganzen Wesen gesprochen werden.«²⁰ Ich-Es kann, nach Bubers Auffassung, nie zu Gott führen. In dieser Art von Beziehung erfährt der Mensch »etwas«, lernt und arbeitet, ordnet die Es-Welt, benützt Dinge, fasst die Welt unter die Kategorien von Raum und Zeit. Er macht und analysiert Erfahrungen, dies alles ist jedoch von untergeordneter Bedeutung; das Eigentliche des Menschen liegt im Ich-Du. Buber sieht die »erhabene Schwermut unseres Loses darin«, dass »jedes Du unserer Welt Es werden muss. Wir gelangen immer

nur für einen Augenblick zur Ich-Du-Beziehung und dann müssen wir wieder ins Ich-Es zurückkehren.«²¹ Buber ist der Meinung: »ohne Es kann der Mensch nicht leben. Aber wer nur mit ihm allein lebt, ist nicht der Mensch.«²²

Buber ging darauf aus, zu zeigen, dass die Ich-Du-Beziehung das wirkliche Leben bildet, während die intellektuellen Kräfte nie das Hauptstück sein können. Bubers Buch ist ein Versuch der Gegenüberstellung von Liebe und Intellekt, um dem Menschen deutlich zu machen, was in seinem Leben eigentlich Haupt- und was Nebensache ist. Durch die Überschätzung der intellektuellen Kräfte und der Technologie sowie durch Nützlichkeitsbetrachtungen wird die menschliche Individualität unterdrückt, und der Mensch wird zum winzigen Rädchen innerhalb der Welt der Technik herabgewürdigt. Die Wahrheit offenbart sich dem Menschen in der Ich-Du-Beziehung, in der Begegnung, in der Freundschaft, im Gebet des Menschen vor seinem Gott. Auch in der Redeform kommt diese Zweifaltigkeit, von der Buber spricht, zum Ausdruck: das Gespräch der Seele vollzieht sich in Ich und Du, im Dialog, in direkter Rede und Anrede, während die objektive Sprache in dritter Person vor sich geht.

Bubers Buch hat neue Horizonte in mannigfaltigen Bereichen, auf dem Gebiet von Sprache, Gesellschaft, Anthropologie und Religion eröffnet. Zahlreiche Kommentare sind dazu gegeben worden. Die Religion steht darin an bedeutender Stelle; Ich-Du ist auch die Beziehung zu Gott, denn die göttliche Offenbarung an den Menschen wird von Buber als Ich-Du-Beziehung gedeutet. Die Gesellschaft, die Gemeinschaft oder das Wir, dem Buber solche Bedeutung beimisst, ist eine Gemeinde von Gläubigen, eine Gesellschaft, die an Gott glaubt und nach Verwirklichung ihres Ideals auf Erden trachtet. ›Ich und Du‹ ist aus tiefer religiöser Motivation heraus geschrieben. »Die Momente der höchsten Begegnung sind da nicht Blitze in der Finsternis, sondern wie aufsteigender Mond in einer klaren Sternennacht. Und so besteht die echte Bürgerschaft der Raumstetigkeit darin, dass die Beziehungen der Menschen zu ihrem wahren Du, die Radian, die von all den Ichpunkten zur Mitte ausgehen, einen Kreis schaffen.«²³ Buber selbst spricht von ›Ich und Du‹ als von seinen religionsphilosophischen Prolegomena.²⁴ Als eine Ich-Du-Beziehung sucht Buber auch Gottes Offenbarung an die Propheten, die Sinai-Offenbarung und Israels Erwählung zu deuten. Auf diesem seinem Wege – bei dessen Gestaltung anti-idealistische Erwägungen mitgewirkt haben mögen – gelangt Buber zu einem Denken, das uns zu einer neuartigen Betrachtung der Bibel führt. Er versucht, uns von den Pfaden der mittelalterlichen Religionsphilosophie abzubringen, wo es darum gegangen war, welche Attribute Gott beigelegt werden dürfen und welche nicht. In seiner überaus lehrreichen Bibelübersetzung, die er zum grossen Teil gemeinsam mit Franz Rosenzweig in den Jahren 1925–1929 unternommen hat, und in seinen Schriften zur Bibel hat Buber in der Bibel eine neue Dynamik, eine Dynamik der direkten Rede aufgetan.

Buber und der konkrete Lebensvollzug

Seit dem Erscheinen von ›Ich und Du‹ bis ans Ende seines langen Lebens war Buber auf mancherlei Gebieten tätig. Er führte die Bibelübersetzung weiter und brachte

¹⁴ R. Horwitz, Buber's Way to ›I and Thou‹, An historical Analysis and the First Publication of Martin Buber's Lectures ›Religion als Gegenwart‹, Heidelberg 1978.

¹⁵ In: Das dialogische Prinzip, Heidelberg 1973, S. 22.

¹⁶ Ebda S. 7.

¹⁷ Ebda S. 15.

¹⁸ Ein Vers von Jehuda haLevi in der Übersetzung von R. Rosenzweig, Zweiundneunzig Hymnen und Gedichte, Berlin o. J. (1927), S. 44.

¹⁹ Das dialogische Prinzip, S. 15.

²⁰ Ebda S. 7.

²¹ Ebda S. 20.

²² Ebda S. 38.

²³ Ebda S. 116.

²⁴ In: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten, hrsg. G. Schaeder, Heidelberg 1973, Band II, S. 66.

sie zum Abschluss, er leistete bedeutende Beiträge zur biblischen Exegese, kam noch einmal auf die Erzählungen der Chassidim zurück, schrieb zu gesellschaftlichen und theologischen, nationalen und religiösen Fragen. In gewissem Masse hat er die Grundhaltung von ›Ich und Du‹ weiterentwickelt, aber mit grösserem Recht lässt sich in seinen weiteren Schriften ein Versuch sehen, die Gedankengänge dieses seines Buches in verschiedenen Bereichen auszuführen und zu exemplifizieren.

Bubers dialogisches Denken kann anderen existentialistischen Denkern gegenübergestellt werden. Schon die Kategorien Ich-Du und Ich-Es sind in philosophischer und gesellschaftlicher Hinsicht nicht über jede Kritik erhaben. Der wichtigste Massstab, der an sein Denken angelegt werden muss, ist jedoch die Frage, ob Bubers Haltung als solche für das praktische Leben relevant ist. Lassen sich seine Gedanken – theoretisch und praktisch – in die Tat umsetzen? *Kann man nach Bubers Lebensphilosophie leben?* Buber selbst hat aufrichtig und ernsthaft versucht, nach seinen eigenen Idealen zu leben; die Tatsache ist jedoch unleugbar, dass er einsam geblieben ist und auf all den Gebieten, wo er sich engagiert hatte – Zionismus, Sozialismus und Religion – nur eine sehr geringfügige Anhängerschaft hatte.

Oben habe ich auf einige Punkte hingewiesen, die es

seinen Freunden in Israel selbst schwer machten, seine Denkweise zu akzeptieren. Der Hauptgrund dafür liegt meines Erachtens jedoch tiefer, in seinem Denken selbst begründet. Einerseits erklärt Buber, das Leben spiele sich überwiegend in der Sphäre von Ich-Es ab; andererseits konzentriert er sich in seinem Denken auf die seltenen authentischen Momente, die voneinander wie vom übrigen Leben isoliert sind, die kurzen Höhepunkte des Ich-Du. Ist diese Scheidung in zwei völlig getrennte Bereiche wirklich so eindeutig? Reichen die Augenblicke des Ich-Du wirklich aus, den grauen Alltag des Ich-Es zu erleuchten?

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass die Entfaltung der Ich-Du-Beziehung das Wertvollste in Bubers Denken ist; allerdings war er sozusagen »berauscht von Ich und Du«, wie Rosenzweig es ausgedrückt hat.²⁵ Letzten Endes ist dies doch nur ein selten erreichter Gipfel des Lebens, und zum übrigen Leben hatte Buber nicht viel zu sagen. Auf allen anderen Gebieten, auf denen Buber Verbindliches geleistet hat, richtet er jeweils ein allzu hohes Ideal vor uns auf; als Ansatz zur Selbstkritik mag dies vielleicht sehr wertvoll sein, aber das alltägliche Leben erhebt sich nur selten auf solchen Höhen.

²⁵ Ebda S. 126.

III Die verschiedenen Strömungen innerhalb des deutschen Judentums konfrontiert mit der allgemeinen Kultur*

Von Dr. Moshe Schwarcz s. A., Professor für Philosophie an der Bar Ilan Universität, Tel Aviv

Mit grosser Bestürzung mussten wir davon Kenntnis nehmen, dass Professor Dr. Schwarcz als erst 52-jähriger am 27. November 1977 in Luzern starb. Indem wir diese Untersuchung hier veröffentlichen, möchten wir Prof. Schwarcz posthum ehren. Er war ein bedeutender jüdischer Religionsphilosoph. Ihm ging es um die theologische Bedeutung aller jüdischen Eigenwege und aller jüdischen Konfrontationen mit dem Christentum. Sein letzter Wunsch war ein Gespräch mit denkenden Christen. Deshalb folgte er im Sommer 1977 einer Einladung als Gastprofessor an die Theologische Fakultät Luzern. Sein Luzerner Vorlesungsthema »Theologische Konzepte in der modernen jüdischen Religionsphilosophie« musste ein Fragment bleiben. Der Tod riss ihn mitten aus seiner Vorlesungstätigkeit heraus. (Die Schriftleitung des FR)

1. Die Problemlage

Den Hauptgegenstand unserer Betrachtungen soll der intellektuelle, philosophische Hintergrund bilden, auf dem das deutsche Judentum Gestalt gewann. Eines der Charakteristika des deutschen Judentums, wodurch sich dieses von anderen jüdischen Zentren unterschied (zur Frage steht hier besonders das 18./19. Jahrhundert sowie das erste Drittel des 20. Jahrhunderts), bestand wohl darin, dass die Auseinandersetzung mit dem Sinn der jüdischen Identität in allen Strömungen und Richtungen, welche dieses Judentum kannte, von der Reformbewegung bis zur Ultra-Orthodoxie innerhalb des Lebensraumes der allgemeinen

Kultur stattfand. Die kulturelle Integration wurde eines der hervorstechendsten Merkmale sämtlicher Richtungen des deutschen Judentums, so dass das deutsche Judentum – um mit S. R. Hirsch (1808–1880) zu sprechen – ein Judentum wurde, »das sich selbst erkannt hatte«. Aber worin bestand diese Bewusstheit seiner selbst, und inwiefern war diese Erkenntnis beschränkt? Wie behauptete sich das religiöse Judentum in Deutschland gegenüber der allgemeinen Kultur? Und welches ist die theologische Bedeutung der Konfrontation von Judentum mit allgemeiner Kultur?

Erhebliche Bedeutung für unser Thema kommt der Polemik zu, die Leo Strauss (geb. 1899) gegen Julius Guttmann (1880–1950) in seiner kritischen Besprechung von dessen Buch »Die Philosophie des Judentums« führte. Wenn auch »der Streit um die Bewertung des Alten und des Neuen in der Philosophie des Judentums«¹ den Hauptgegenstand seines polemischen Aufsatzes bildet, so ist dieser doch eine zwar einseitige, aber treffende Zusammenfassung der Stärken und Schwächen der religiösen Gedankenwelt des deutschen Judentums.

Julius Guttmann betrachtete – wie aus seinem Buch »Die Philosophie des Judentums« hervorgeht – die Begegnung von Judentum und allgemeiner Kultur in der neueren Zeit als eine positive und fruchtbare Verbindung, die aufgrund

* Diese Untersuchung bildet das erste Kapitel des von Prof. Schwarz 1966 in Tel Aviv herausgegebenen Buches »Jüdisches Denken und allgemeine Kultur«. Die Übersetzung aus dem Hebräischen besorgte Dr. Angela v. Kries, Jerusalem.

¹ Leo Strauss, Der Streit des Alten und der Neueren in der Philosophie des Judentums, in: Philosophie und Gesetz, Berlin 1935, 30–67.

der ideellen Nähe und Gleichheit der Werte zwischen Judentum und allgemeiner Kultur, d. h. der Kultur der Aufklärung, eine echte Integration zwischen beiden Kulturen ermöglichte. Nach seiner Auffassung kann man völlig rückhaltlos von einer jüdisch-deutschen *Symbiose* sprechen, zum einen wegen der Ursprünglichkeit der jüdischen Ideenwelt, die sich auf zwei Grundpfeiler stützt: die *Ideale der Humanität* und das *Streben nach Klarheit des religiösen Denkens*, zum anderen, weil auch in der deistisch und kantianisch geprägten Aufklärung die beiden Grundelemente humaner Grundwerte einerseits und klares kritisches religiöses Denken andererseits zum Durchbruch kamen. »In der unbeirraren Festigkeit, mit der es in allen Wirren der so wandlungsreichen religiösen Entwicklung des vergangenen Jahrhunderts an den Idealen der Humanität und dem Streben nach Klarheit des religiösen Denkens festgehalten hat, prägt sich neben dem eigenen Geist des Judentums doch auch die Tatsache aus, dass es von den Ideen der Aufklärung und insbesondere von den Kantischen Ideen aus in die moderne Kultur hineingefunden hat.«²

Einerseits konnte das Judentum zu »einem besonderen Faktor der Weltgeschichte«³ werden, denn »es war eine besonders glückliche Fügung, dass das Judentum den Anschluss an die moderne Bildung gerade in einem Augenblick suchte, in dem sie von einer Richtung beherrscht war, die diesem Streben wie keine andere entgegenkam«⁴. Andererseits konnte sich das jüdisch-religiöse Denken infolge der Vertrautheit mit dem allgemeinen Denken und dem modernen religiösen Bewusstsein die zuverlässige Methodik aneignen, welche für einen philosophisch-kritischen Zugang erforderlich war. Guttman betrachtet es als ein Verdienst des modernen religiösen – jüdischen wie allgemeinen – Denkens, dass es die unter mittelalterlichen Denkern übliche Gleichsetzung des durch wissenschaftlich-theoretischer Erkenntnis gewonnenen Wahrheitsbegriffs mit der Wahrheit religiöser Erkenntnis aufgab. Mit anderen Worten: Als Resultat des Eingehens in die allgemeine moderne philosophische Kultur wurde den jüdischen Denkern ein richtigeres Verständnis des Wesens religiöser Erfahrung und verschiedener Aspekte innerhalb der religiösen Tradition zuteil. Leo Strauss wehrt sich mit Händen und Füßen gegen die Ansicht, die moderne Philosophie biete eine bessere Möglichkeit zum Verständnis von Art und Gehalt der religiösen Überlieferung als die mittelalterliche. Kann Guttman's These denn richtig sein – fragt Strauss –, wonach das moderne Judentum, das bereits nicht mehr fest auf der Grundlage des religiösen Glaubens steht, zu wahrhaftigerem philosophischem Verständnis von Wesen und Inhalt der religiösen Tradition gelangen konnte als das mittelalterliche Judentum, das an Vitalität und Treue zu den religiösen Geboten ungleich höher stand?⁵ Strauss behauptet im Gegensatz zu Guttman, das in Deutschland unter dem Einfluss der allgemeinen Philosophie und Religion entstandene jüdisch-philosophische Bewusstsein sei nicht nur unfähig gewesen, geeignete Wege zum Verständnis religiösen Denkens zu schaffen, sondern stehe auch in striktem Widerspruch zum »Geist des Judentums«. Es wurzelte in den Grundwerten des aufklärerischen säkularen Humanismus, der die Grundlage der jüdischen Tradition unweigerlich zerstören musste⁶. Die Grundbegriffe der Religion – Schöpfung, Offenbarung, Erlösung – büssten ihre ursprüngliche Bedeutung da-

durch ein, dass sie gewissermassen verinnerlicht und ihre objektive »äusserliche« Bedeutung gezeugnet wurde. Anstelle der übernatürlichen Offenbarung als einzig autoritativer Quelle der Erkenntnis und der religiösen Lebensführung taucht der ursprünglich nicht jüdische Begriff »Glauben« auf – eine moderne Weiterbildung von mystischer Frömmigkeit und pietistischem religiösem Gefühl! Im Mittelalter – so fährt Strauss fort – bezog sogar die philosophische Tätigkeit ihre Verbindlichkeit aus göttlichem Gebot, während in der Neuzeit selbst religiöses Verhalten auf nichts anderes als Gefühl oder subjektive Erfahrung zurückgeht.

Ich möchte die beiden in der Bewertung der Errungenschaften und in den ideell-methodischen Folgerungen der Begegnung von Judentum und allgemeiner Kultur polar entgegengesetzten Positionen von Guttman und Strauss als unzulänglich, wenn nicht sogar völlig verfehlt bezeichnen. Guttman neigt dazu, von der Begegnung der beiden Kulturen, der jüdischen und der allgemeinen, ein idealisiertes Bild zu entwerfen, weil er die allgemeine Kultur auf die Grundwerte der Aufklärung beschränkt und das Judentum in die Begriffe »messianischer Idealismus« und »sozialer Humanismus« fasst. Damit kommt er in die Nähe von Hermann Cohen, der in seinem Aufsatz »Deutschtum und Judentum« schreiben konnte: »Für die tiefe, wahrhaftige Verständigung zwischen Deutschtum und Judentum erscheint es demgemäss als eine theoretische Vorbedingung: dass dieser Wert des israelitischen Monotheismus für den allgemeinen Idealismus der Welt- und Lebensauffassung immer freier, immer tiefer, immer unumwundener erkannt und gewürdigt werde.«⁷ Ferner: »Und was unser eigenes Seelenleben betrifft, so hat sich uns die innigste religiöse Gemeinschaft in der Übereinstimmung aufgetan, die zwischen dem *jüdischen Messianismus* und dem *deutschen Humanismus* besteht.«⁸

Zwar geht Guttman nicht ganz so weit wie Hermann Cohen (1842–1918), die Nähe zwischen jüdischem Messianismus und deutschem Humanismus hervorzuheben. Er betont aber die Affinität des Judentums zur allgemeinen kantianischen Aufklärung und sieht darin die Grösse des modernen Judentums beschlossen. Strauss dagegen entwirft ein eher negatives Bild von der Verquickung des modernen Judentums mit einer Subjektivität, in der »Glaube«, religiöses Erleben und frommes Empfinden die transzendente supranaturale Haltung des originalen Judentums verdrängt haben. Guttman rückt die beiden Kulturen einander so nahe, dass die erhebliche Spannung zwischen ihnen völlig verwischt wird – eine Spannung, die meines Erachtens die besten und ursprünglichsten Bestandteile des modernen jüdischen Denkens hervorgebracht hat –, während Strauss zwischen dem echten und dem modernen Judentum einen so energischen Trennungsstrich zieht, dass dem modernen Judentum die jüdische Zugehörigkeit überhaupt abgesprochen wird.

Zur Klärung der besonderen Wege, welche die kulturelle Integration eingeschlagen hat und die zu verschiedenen Versuchen der Eigendefinition des religiösen Judentums in Deutschland führten, sind drei Grundzüge hervorzuheben, mit welchen sich das religiöse Bewusstsein des deutschen Judentums herausbildete: Auseinandersetzung, Ablehnung und partielle Anpassung.

1. Zunächst muss betont werden, dass die allgemeine Kultur, in der sich die deutschen Juden wiederfanden und in deren Lichte sie erzogen wurden, im Grunde eine christli-

² J. Guttman, Kant und das Judentum, Leipzig 1908, 48 f.

³ Ebda, 44.

⁴ Derselbe, Die Philosophie des Judentums, München 1933, 304.

⁵ Ebda, 35.

⁶ Ebda, 11.

⁷ H. Cohen, Deutschtum und Judentum, in: Jüdische Schriften II, Berlin 1924, 312.

⁸ Ebda, 316, Hervorhebung M. S.

che Kultur war. Darin bestand zweifellos ein grundlegender Unterschied zwischen der intellektuellen Situation, die im Mittelalter vorherrschte, und derjenigen, die in der Neuzeit entstand. Im Mittelalter hatten sich die jüdischen Denker auf der einen Seite mit christlicher oder islamischer Kultur, auf der anderen mit griechisch-philosophischem Bewusstsein konfrontiert gefunden. Hellenismus und Christentum, Hellenismus und Islam gelangten nicht auf Anhieb zu einer organischen Verbindung. Aber mit dem Zeitalter der Reformation und den Anfängen der neueren Philosophie trat eine einzigartige Vermischung des Christentums mit dem allgemeinen philosophischen Bewusstsein ein. Die erste Etappe in der Eroberung des abendländischen philosophischen Bewusstseins hängt mit der Reformation und der Philosophie der Subjektivität und Reflexion zusammen, die sich auf deren Hintergrund erhob. Die Reformation brachte die frohe Botschaft von der individuellen Freiheit, von der Befreiung des menschlichen Gewissens aus dem Joch der metaphysischen Schuld der Erbsünde und hauptsächlich von der Erhöhung des inneren Lebens, ohne dass dieses Freiheitsbewusstsein zur Grundlage eines gedanklichen und religiösen Radikalismus geworden wäre und ohne dass daraus kirchliche, politische oder gesellschaftliche Revolutionen gefolgt wären. In der Verstärkung dieses Bewusstseins innerer Freiheit verband sich die Bewegung der Reformation mit der deutschen Musik (Meister Eckhart, Böhme, Oetinger, Bengel), und diese ›vergeistigte‹ Form war es, die dem deutschen Geistesleben den Weg bahnte. »Das deutsche Geistesleben bekam durch die Reformation einen theologischen Grundzug.«⁹

In Deutschland war die philosophische Tätigkeit von einer Selbstreflexion geprägt, die ›ohne das christliche Selbstbewusstsein nicht denkbar‹ ist¹⁰. Demnach nimmt es nicht wunder, dass einer der prominentesten Vertreter des deutschen Idealismus, F. W. J. Schelling, diesen insgesamt als direkten Abkommen des Christentums einschätzte: »Der Idealismus gehört ganz der neuen Welt an, und wir brauchen daraus keinen Hehl zu machen, dass ihm das Christentum die zuvor verschlossene Pforte aufgetan.«¹¹

Den Anteil des Christentums an der geistigen Gestaltung der abendländischen Kultur betonte später auch Hermann Cohen, wenn er sagt: »Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Christentums besteht darin, dass es in der dogmatischen Hülle der Humanisierung Gottes der Menschheit die Humanisierung der Religion gebracht hat und damit die Grundlage des modernen ›Gedankens der sittlichen Autonomie‹, wie er zumal in der deutschen Reformation und in der Kantischen Philosophie ausgebildet ist.«¹² Durch Kant jedoch und insbesondere durch die Entfaltung gewisser Grundzüge der Kantischen Philosophie im deutschen Idealismus und in der Romantik wurde die Gemeinsamkeit von Christentum und abendländischem philosophischem Bewusstsein noch vertieft. Bei dieser Entwicklung des philosophischen Denkens sind für die Entstehung und Gestaltung des jüdischen philosophischen Bewusstseins zwei gegensätzliche Aspekte von Bedeutung.

2. Hermann Cohen nennt zwar die deutsche Reformation und Kants Lehre im selben Atemzug, weil nach seinem Ansatz jüdischer Messianismus und deutscher Humanis-

mus ideell identisch sind. Der fundamentale Unterschied zwischen der neuen Idee der Freiheit, wie sie in der Reformation aufkam, und der Idee der kantischen Autonomie ist jedoch unübersehbar. Obwohl die Reflexion bzw. die Wendung nach innen in Kants Lehre eine Tiefe und Prägnanz erreicht hat, die in früheren Philosophien nicht ihresgleichen kennt – wodurch Kant als der Erbe des modernen, pietistischen Evangelismus kenntlich wurde –, ist als ein besonderer ideeller Zug hervorzuheben, dass Kant sie mit der ›Idee der Moral und der Idee der absoluten Unterwerfung unter das gebieterische Gesetz der Pflicht‹ identifiziert¹³.

Durch diese innere Konsolidierung des Grundsatzes der Freiheit konnte die Idee der Moral und des Gesetzes zur Quelle der sittlichen Pflicht werden, zum geistigen Fixpunkte des Judentums in der intellektuellen Landschaft Deutschlands, und zwar ungeachtet des *innerlichen, subjektiven* Ursprungs der Freiheit. Eine der erstaunlichsten Erscheinungen innerhalb des deutsch-jüdischen Denkens ist der enge gedankliche Anschluss sämtlicher Denker – welcher jüdischen Strömungen sie auch immer angehören mochten – an Kants Philosophie. Nicht an jedem Brennpunkt der jüdischen Diaspora wäre folgende Äusserung des Leiters von Agudat Israel in Deutschland ohne weiteres akzeptiert worden: »Will man wissen, wo reines Menschentum zwangsläufig in Judentum mündet, so mag man – Kant studieren.«¹⁴

3. Ein weiteres Stadium in der Vertiefung der Gemeinsamkeit von Christentum und abendländisch philosophischem Bewusstsein hängt nun gerade mit der Epoche zusammen, in der das deutsche Judentum aktiven Anteil am allgemeinen Geistesleben zu nehmen begann. Dies ist dazu angetan, die Spannung zwischen der ideellen Ausrichtung des Judentums und der Entwicklungsrichtung der allgemeinen Kultur deutlich hervorheben zu können. Im ausgehenden 18. Jahrhundert vertiefte sich das Bewusstsein der Identität von griechischer Kultur und Christentum, bis diese beiden Kulturbereiche zu den beiden ausschliesslichen Stützpfeilern des weitgespannten Bogens abendländischer Kultur wurden. Der Beginn dieses Prozesses historiosophischer Rekonstruktion ist in Winkelmanns ästhetischem Klassizismus zu sehen und sein Höhepunkt im deutschen Idealismus und in der Romantik, die auf die Gestaltung eines hellenistisch-christlichen Weltbildes hinarbeiteten.¹⁵

Die hervorragendsten Vertreter der Auffassung, die europäische Kultur sei eine hellenistisch-christliche Symbiose, waren Schiller, die Brüder Schlegel, Hölderlin, Schelling und Hegel. Ein Blick auf die grossen philosophischen und systematisch-ästhetischen Werke jener Zeit lehrt, dass sie hauptsächlich im Zeichen der Identifizierung mit dem Begriff der ›ästhetischen Idee‹ standen. Sie kreisten um das Postulat der Einheit von Gegensatzpaaren wie Notwendigkeit und Freiheit, Natur und Historie. Die betreffenden Denker brachten diese Gegensatzpaare mit den beiden historischen Kulturbereichen Christentum und Hellenentum in einen unmittelbaren Zusammenhang. Als Beispiel soll Schellings Konstruktion einer ›neuen Mythologie‹ genügen, welche die langvermisste Verbindung von griechisch-heidnischer Mythologie, der eine allgemeine, ›natürhafte‹ Gründlichkeitsschau zugrunde liegt, und christlicher historischer Mythologie, die sich auf eine uni-

⁹ W. Lütgert, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Gütersloh 1923, 1. Teil, 3.

¹⁰ K. Löwith, Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik, Göttingen 1967, 28 Anm 9.

¹¹ Schellings Werke, ed. M. Schröter, Bd V, 649.

¹² Hermann Cohens jüdische Schriften, in: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 315.

¹³ J. J. Guttmann, Religion und Wissenschaft (hebr.), Jerusalem 1955, 277 (Vorlesung gehalten 1944).

¹⁴ Isaac Breuer, Der neue Kusari – ein Weg zum Judentum, Frankfurt/M. 1934, 359.

¹⁵ Umfassend behandelt dieses Thema G. Stefansky, Das hellenistisch-deutsche Weltbild, Bonn 1925.

versale ideelle Wirklichkeitsschau gründet, darstellt. »Der Stoff der griechischen Mythologie war die Natur, die allgemeine Anschauung des Universums als Natur, der Stoff der christlichen die allgemeine Anschauung des Universums als Geschichte, als einer Welt der Vorsehung.¹⁶

Eigentlich ist die neue Mythologie – fährt Schelling fort – zwar weder mit der griechischen noch mit der christlichen identisch, sie muss aber die wirkliche Vereinigung beider zustande bringen. Es wird eine Zeit kommen – so prophezeit Schelling – da das Nacheinander der modernen (christlichen) Welt zum Nebeneinander der griechischen Welt wird – ein getreues Abbild der Identität von Natur und Geschichte.¹⁷

Diese Kultur – nach ihren reifsten theoretischen Ausserungen zu urteilen – entledigte sich also des Judentums durch Herabsetzung seines geistigen Formats, durch seine Definierung als blosse Gesetzesreligion, die als solche im Widerspruch steht zu Reflexion, Leben der Innerlichkeit und Subjektivität. Kant sah z. B. in Mendelssohns »Jerusalem« sowie in der gesamten Tendenz zu spiritueller und philosophischer Erneuerung im Judentum nicht mehr als »taktische Klugheit«, die hauptsächlich auf Apologie des Judentums gegenüber dem Christentum ausgerichtet war. Eine weitere Distanzierung vom Judentum geschah durch eine historiosophische Konzeption, die den Bereich der allgemeinen Kultur absteckte und dabei die ideelle Gemeinsamkeit zwischen Griechentum und Christentum einseitig hervorhob.

Wie aber fand das Judentum seinen Weg innerhalb einer Gesellschaft, die ihm auf politisch-rechtlichem Gebiet Tür und Tor auftrat, gleichzeitig aber darauf bedacht war, ihm auf ideellem, ideologischem Gebiet den Zugang zu versperren?

Bei der Beantwortung dieser Frage muss gegen Guttman darauf hingewiesen werden, dass nicht die Kultur der Aufklärung, die dem Judentum entgegenkam, sondern die allgemeine Kultur samt ihren hellenischen und christlichen Zusätzen, in ihrer aus jüdischer Sicht problematischen Zusammensetzung, den ideellen Hintergrund für die positivsten und wesentlichsten Denkprozesse des religiösen Judentums in Deutschland bildete. Ausserdem muss – gegen Strauss – betont werden, dass zu einer positiven Wertung der Begegnung von deutschem Judentum und allgemeiner Kultur nur zu gelangen ist, wenn die originellen Versuche der Auseinandersetzung mit den theoretischen Problemen, die dem Judentum infolge dieser Begegnung aufgedrängt wurden, beachtet werden. Diese Versuche geschahen nicht durch Distanzierung von der allgemeinen Kultur, sondern aus dem Willen und der Notwendigkeit, sich mit ihr zu messen.

Eine erste Antwort auf diese Herausforderung zum kulturellen Wettbewerb – die wiederum gewisse theologische Folgerungen implizierte – finden wir in der liberalen Theologie.

II. Die Integration des Judentums in die allgemeine Kultur im Rahmen der liberalen jüdischen Theologie

So erstaunlich es anmuten mag: Es war die liberale jüdische Theologie, deren Hauptanliegen nach landläufiger Auffassung in der Integration des Judentums in die allgemeine Kultur bestand, die der allgemeinen Kultur nicht mit der Bereitschaft zur Selbstaufgabe gegenübertrat, sondern aus kritischer Sicht ihres Wesens und ihrer vom jüdischen Standpunkt problematischen Zusammensetzung.

Diese theologische Richtung, deren prominente Vertreter Salomo Formstecher (1808–1889), Samuel Hirsch (1815 bis 1889) und in gewissem Masse auch Ludwig Steinheim (1789–1866) sind, konfrontierte sich mit den geistigen und historischen Voraussetzungen der allgemeinen philosophischen Kultur und bemühte sich um die Festigung einer theoretischen Position, die mit der »Weltanschauung« des Judentums vereinbar sein sollte.

Aus dem Wirken der liberalen Theologie sind drei Aspekte beachtenswert, aus denen erkennbar wird, welchen Beitrag sie für ihre und die folgenden Generationen geleistet hat:

1. Zunächst ist die kritische kompromisslose Einstellung zum Christentum zu nennen. Man könnte meinen, zur Zeit der Emanzipation mit dem Umsichgreifen der Assimilationstendenz und dem Erstarken der Forderungen nach religiöser Reform habe sich im Reform-Judentum gegenüber der herrschenden Religion eine Haltung der Selbstaufgabe oder der Nachahmung herausgebildet. Dem ist aber nicht so. Die kritischen Stimmen, die sich in der liberalen Theologie gegen das Christentum erhoben, finden in der Neo-Orthodoxie im Sinne von S. R. Hirsch nicht ihresgleichen und ebensowenig, wenn auch aus völlig anderen Gründen, bei Denkern religiös-nationaler Schattierung wie F. Rosenzweig (1886–1929) und M. Buber (1878–1956).

Hier wollen wir nur die harten Vorwürfe anführen, die A. Geiger (1810–1874) gegen das Christentum erhob. Nach seiner Ansicht war das Christentum nicht nur kein positives Element in der Geschichte des menschlichen Fortschritts und dem Streben des Menschen nach Verbesserung seiner Welt, sondern es entpuppte sich sogar als der grösste Feind des kulturellen Fortschritts der Menschheit.

»Im Laufe dieser zwölf Jahrhunderte (kirchlicher Vormachtstellung) entstand keine neue Wissenschaft, keine Volksliteratur von den frischen Kräften und Säften genährt; eine lange Wüste mit kargen abgerungenen Früchten, eine vertrocknete Gelehrsamkeit, abquälende Zerlegung unbegriffener Gedanken«¹⁸.

Und dies richtet sich nicht nur gegen die petrinische Kirche. »Nicht bloss der Katholizismus ist in offenen Kampf getreten gegen alle geistigen Errungenschaften, ... auch die evangelische Kirche verbittert sich immer mehr im Übelwollen gegen allen Fortschritt in Wissenschaft und Kunst, in Staatsleben und Bürgertum.«¹⁹

Gegen die deutsche idealistische Historiosophie stellt Geiger fest, dass die abendländische Kultur nicht auf Griechentum und Christentum, sondern auf Griechentum und Judentum basiert: »Die moderne Bildung hat religiös sich an den jüdischen Monotheismus, wissenschaftlich und künstlerisch sich an das Griechentum angelehnt, das spezifisch Christliche entweder ignoriert oder geradezu abgewiesen.«²⁰ Im Hinblick darauf, dass Geigers Äusserungen gegen eine historiosophische Anschauung gerichtet waren, die der denkerischen und schöpferischen Elite der deutschen Aufklärung als Leitschnur diente, nämlich gegen die Annahme einer Integration zwischen Griechentum und Christentum, sei es als bestehende Wirklichkeit oder als ästhetisch-philosophisches Ideal, ist zu sagen, dass die kulturelle Integration, nach der das Judentum innerhalb des Lebensraums der allgemeinen Kultur strebte, unmöglich war ohne vorherige Disintegration, d. h. Aufhebung von

¹⁶ Schellings Werke, ed. M. Schröter, Bd III, S. 447.

¹⁷ Dazu ebda., 448.

¹⁸ A. Geiger, Das Judentum und seine Geschichte, 2. Auflage Breslau 1865, 2. Abtheilung, 176.

¹⁹ Ebda 3. Abtheilung, 162 f.

²⁰ Ebda 2. Abtheilung, 189.

philosophischen Voraussetzungen und Ideen, die in der allgemeinen Kultur vorherrschten.

2. Bedeutsamer in jüdisch-theologischer Hinsicht ist jedoch der zweite Punkt der Kritik, der den Wirkungskreis der liberalen Theologen Hirsch, Formstecher und Steinheim betrifft. Geiger erfasste das komplexe Gebilde der abendländischen Kultur noch als eine Mischung von Judentum und Christentum. An die Stelle des Christentums setzte er das Judentum, übernahm aber die historiosophische Konzeption der Romantik und der ästhetischen abendländischen Kultur (Schiller u. a.), wonach die abendländische Kultur insgesamt ein Konglomerat heterogener Elemente ist und der rettende Ausweg nicht nur für den jüdischen, sondern für den abendländischen Menschen überhaupt in einer historischen Reintegration besteht, der eine richtige Einschätzung des geistigen Gewichts des Judentums zugrunde liegt.

Im Gegensatz dazu erblicken die systematischen liberalen Theologen in den Hauptbereichen der abendländischen Kultur – Vorwelt der Mythen, griechische Philosophie und christliche Welt – Offenbarungen eines gemeinsamen Wesens, das zur Welt des Judentums in grundsätzlichem Widerspruch steht. Damit beabsichtigten sie nicht nur, dem Christentum Abbruch zu tun – wie Geiger –, sondern die Grundhaltung der idealistischen Historiosophie insgesamt abzuweisen. Am deutlichsten ist der Trennungsstrich zwischen Judentum und dem griechischen und christlichen Denken in Ludwig Steinheims Buch *Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge* gezogen, wenn sich auch die Grundlagen dieser Anschauung – mit unterschiedlicher Schwerpunktsetzung – ebenfalls bei S. Hirsch und Formstecher finden. Judentum und abendländische Philosophie sind nicht aus derselben geistigen Wurzel hervorgegangen. Die griechische Kultur und das Christentum beruhen auf der Idee der Immanenz. Dort ist Gott als ein Prinzip definiert, das sich in der Welt wesentlich-leiblich manifestiert, nicht als personhafter Gott, der sich in der Welt offenbart: »Offenbarung als Manifestation bedeutet die Verleiblichung eines geistigen Wesens, die Versinnlichung eines Nichtsinnlichen in der Vorstellung: Offenbarung, als Lehre, bezeichnet die Enthüllung über das Wesen und die Eigenschaften eines geistigen Wesens, namentlich des höchsten, Gottes.«²¹

Von der Religion der Tora aus betrachtet besteht kein wesentlicher Unterschied zwischen den Erkenntnisgrundlagen der verschiedenen heidnischen Mythen und den höchsten Prinzipien der rationalistischen Philosophien: »Das Heidentum in seiner Doppelgestalt als Religion und als Philosophie war die Negation der Freiheit.«²² Es stützt sich auf den Begriff der Notwendigkeit, der *Ananke* des Mythos, auf die Idee der christlichen Inkarnation, auf den Begriff der Kausalität und das Prinzip der Emanation in der Philosophie. Sie alle leugnen die Möglichkeit des Handelns ohne gedankliche Motivation und drängen die Begriffe: Schöpfung, Offenbarung, Prophezie, sittliches Handeln, die zu den Grundlagen des Judentums gehören, in den Hintergrund.

3. Damit kommen wir zum dritten Punkt, dem wichtigsten und problematischsten in der liberalen jüdischen Theologie. Durch die Befreiung von der langen metaphysischen Vormundschaft wurde eine kategoriale Änderung von Werten zur Existenznotwendigkeit. Infolge der sich verschärfenden »Vertrauenskrise« zwischen Judentum und allgemeiner philosophischer Kultur waren die Den-

ker der Neuzeit darauf angewiesen, echt jüdische Begriffe und Deutungsweisen zu entdecken. Mit dieser Forderung ging Steinheim noch weiter als seine liberalen Zeitgenossen. Er behauptete, das Judentum fordere nicht nur die Befreiung der Erkenntnis von den mythischen, philosophischen und christlichen Anschauungen (eine gründliche »Entmythologisierung«, um mit R. Bultmann zu sprechen), sondern er legte auch Richtlinien fest im Hinblick auf Entledigung von jeglichem mythisch-christlichen Weltbild. Mit Steinheims entschiedener Darstellung der Idee der »Schöpfung aus dem Nichts« als gedankliche und methodische Trennungslinie zwischen Judentum und Heidentum war der Weg offen für die begriffliche Erneuerung der jüdischen Theologie.

Trotz allem darf auch die problematische Seite dieser Entwicklungslinie in der liberalen Theologie nicht ausser acht gelassen werden. Die Forderung nach Auffrischung des jüdisch-theologischen Denkens ging im Bewusstsein dieser Theologen mit der kulturellen und gesellschaftlichen Utopie zusammen. Als »aktive Religion der Freiheit« (S. Hirsch) oder »ethischer Monotheismus« (Formstecher) oder »Religion der Lehre« (Steinheim) verkündet das Judentum die Botschaft der Freiheit, von der das Christentum nur eine verschwommene Vorstellung habe, ohne dass es in bezug darauf zu voller erkenntnismässiger Bewusstheit gelangt wäre. Diesen Denkern zufolge erfüllte also das Judentum eine erhabene kulturelle Mission, in deren Zug die Menschheit ihrer Selbsterlösung entgegenschreite. Die Tendenz dieser Theologie war auf Gleichheit zwischen Judentum und allgemeiner Kultur gerichtet. Gerade von dieser Gleichheit fühlten sich solche Denker angesprochen, deren theologische Ausrichtung nicht *zentrifugal*, d. h. nicht auf Scheidung vom nationalen Partikularismus ausgerichtet war, sondern *zentripetal*, d. h. auf Einung und Stärkung der national-jüdischen Wesenheit bedacht.

III. Die Integration von allgemeiner Kultur ins Judentum im Werk von Samson Raphael Hirsch

Die Frage nach dem Verhältnis des Judentums zur allgemeinen Kultur stand auch im Zentrum von S. R. Hirschs geistigem und erzieherischem Werk. Programmatisch verkündet Hirsch, dass die Aufgabe der jüdischen Theologie nicht darin besteht, das Judentum an der allgemeinen Kultur, sondern umgekehrt, die allgemeine Kultur am Judentum zu messen. Dieser nachdrückliche Hinweis der kulturellen Integration birgt in sich eine hoffnungsvolle Andeutung auf eine kategoriale Umwertung, wie sie zur Wahrung der Echtheit des jüdisch-theologischen Denkens erforderlich ist. Der Eindruck, dass Hirschs Richtung tatsächlich auf eine Erneuerung des religiösen Denkens auf der Grundlage des Judentums ausgeht, verstärkt sich beim Lesen der scharfen Kritik, die Hirsch an Maimonides übt. Entschieden verwirft er die Denkweise des Maimonides, weil sie – nach seiner Ansicht – das Judentum Prinzipien und Werten unterwerfen will, die nicht aus dem Judentum stammen. Er schreibt über Maimonides: »Seine eigentümliche Geistesrichtung war arabisch-griechisch, auch sein Lebensbegriff war es. Er drang von aussen ins Judentum und brachte Ansichten mit, die ihm *anderweitig* feststanden, – und glich damit aus. Höchstes Ziel war auch ihm: Selbstvervollkommenung durch Erkenntnis der Wahrheit; ihr war das Praktische untergeordnet.«²³ Die abendländische (arabisch-griechische) Philosophie kann – nach Hirschs Meinung – nicht als Grundlage einer

²¹ S. L. Steinheim, die Offenbarung nach dem Lehrbegriffe der Synagoge, vierter Teil, Altona 1865, 133.

²² Ebda, 86.

²³ S. R. Hirsch, Neunzehn Briefe über Judentum (18. Brief), Berlin 1919, 103 f.

jüdischen Lebensauffassung dienen, denn ihr (scil. der abendländischen Philosophie) oberster Lebenswert ist die intellektuelle Vervollkommenheit und die Betrachtung, d. h. ein ausgesprochen theoretisches Tun, und nicht das praktische, ethische Leben, welches dem Judentum als Fundament dient.

Aus diesem Grunde gibt Hirsch Mendelssohns Haltung eindeutig den Vorzug vor der des Maimonides. Wenn L. Steinheim, Hirschs liberaler Zeitgenosse, mit Mendelssohn ins Gericht ging, weil er dem Judentum jegliches intellektuelles und theoretisches Element absprach, es vielmehr auf die Gesetze allein gründen wollte, und wenn demgegenüber H. Cohen Mendelssohn rühmte, »weil er mit dem Geiste des Deutschtums das Judentum erfüllte« und zur »Neubelebung des gesamten religiösen Judentums« einen wichtigen Beitrag leistete,²⁴ so nimmt Hirsch zu Mendelssohn eine positive Haltung ein, denn er »zeigte (seinen) Brüdern und der Welt: man könne streng religiöser Jude sein und *doch* hochgeachtet als deutscher Plato!«²⁵

Mendelssohns Abneigung gegen Theologisierung und Dogmatisierung des Judentums – indem er das Judentum als offenbartes Gesetz, nicht als offenbarte Religion betrachtete – wurde von Hirsch sehr positiv aufgenommen. Die Tora ist dem Volk Israel nicht gegeben, um ein transzendentes Dogma darauf zu begründen oder um einen Glauben im Sinne eines innerlichen Kultus, einer Herzensangelegenheit daraus zu machen. Daher sieht Hirsch in der Weise der liberalen Theologie eine Art Fortsetzung des Weges des Kompromisses, wie ihn Maimonides einschlug, während er seinen eigenen Weg (den der »Tora *im Derech Erez*«) als Weiterentwicklung der mendelssohnschen Methode begreift.²⁶

Aber über diese Analogie hinaus lässt sich sagen, dass Hirsch Mendelssohns Zugang noch vertieft. Aber mit dieser Abwandlung treten die Vorzüge und die Schwächen seiner Lehre deutlich zutage. S. R. Hirsch wollte seinen Zeitgenossen zeigen, dass der Jude, sofern er streng orthodox ist, automatisch auch hochgeachtet ist, wenn nicht wie der Grieche Platon, so doch wie die Deutschen Kant und Schiller.

In Hirschs geistiger Welt rangen zwei scheinbar widersprüchliche Tendenzen um die Vorherrschaft. Die eine ist die Vision des Judentums als einer in sich selbst verwurzelten Wesenheit, einer eigenständigen geistigen Grösse, die vollkommen auf sich selbst beruht. Die Auffassung des Judentums als einer sich selbst genügenden Ganzheit hebt Hirschs Anschauung von der Art und Weise, wie seine liberalen Zeitgenossen das Judentum betrachteten, sicherlich vorteilhaft ab. Aber hinzu kommt die zweite Tendenz, die ohne die Verbundenheit durch Kultur und Erfahrung des deutschen Judentums mit der deutschen Kultur nicht zu verstehen ist, nämlich die Tendenz zur Gleichsetzung des offenbarten Gesetzes mit den höchsten Werten der allgemein humanen Kultur.

Wie stark dieses Gefühl der Identität bei Hirsch war, lässt sich an seiner Darstellung der verschiedenen Seinsweisen sowie der Stellung und des Anteils des Judentums darin aufweisen.

Das Judentum steht ganz und gar auf dem Gesetz, auf den Geboten der Tora. Wie bei Mendelssohn ist das Gesetz keine historische partikuläre Gegebenheit, für ein bestimmtes Volk verbindlich, dem es zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt offenbart wurde. Das Gesetz ist ein *Seinsprinzip*, ein die verschiedenen Bereiche der Wirk-

lichkeit konstituierender und bestimmender Faktor. Die Wirklichkeit gliedert sich in drei Hauptbereiche: *Natur, Menschheit und Israel*.

Dem Naturgesetz ist alles unterworfen, es ist das Gesetz der blinden Notwendigkeit, wo Wissen und Wille keinen Raum haben. »Wenn alles, kleinstes und grösstes, gottgesandte Kraft ist, mit gegebenen Mitteln, an angewiesener Stelle, in angewiesenem Kreise *nach Gottes Gesetzen wirksam zu sein*, – zu nehmen, nur um zu geben.«²⁷

Das menschliche Gesetz hingegen ist das Gesetz der Freiheit und des reinen Willens. Wie Kant und der Idealismus geht auch Hirsch davon aus, dass das Gesetz der Freiheit nicht freien Willen, Willkür, unmotiviertes Tun bedeutet, sondern »*dem Gesetz, dem alle Kräfte bewusst- und willenlos dienen müssen, dem sollst auch du, aber mit Bewusstsein und frei dich unterordnen*.«²⁸

Der dritte, höchste Seinsbereich ist das Gesetz der Tora. So wie das Gesetz der Freiheit das Naturgesetz nicht aufhebt, sondern es deutet und ergänzt durch Hinzufügen der Dimension von Bestimmung und Selbstbewusstsein, will auch das Gesetz der Tora eine neue Dimension zum Wesen des Gesetzes hinzufügen, indem es die verbindliche Beziehung zwischen göttlichem Willen und Gottes Gesetzen, auf denen diese Welt beruht, hervorhebt.

Das Judentum dient also einer überaus hohen allgemeinen menschlichen Bestimmung, denn durch das blosses Festhalten dieses Volkes an der Tora offenbart sich die zwangsläufige Verbindung von Gesetz und reinem göttlichem Willen, die Kant dem autonomen Handeln der sittlichen Persönlichkeit zugrunde legt.

Damit ist erwiesen, dass Hirschs Kritik an den Vertretern der liberalen jüdischen »Kompromiss-Theologie« keineswegs darauf gerichtet war, die geistige Gemeinschaft von allgemeiner Kultur und Judentum aufzuheben. Im Gegenteil, sie postuliert die Existenz einer innerlich-organischen Gemeinsamkeit – einer Art *Deus ex Machina* – deren der Jude durch seine grenzenlose Treue zur Verfassung der Tora teilhaftig wird. Max Wiener hat recht mit seiner Feststellung: »Theoretisch bleibt er (Hirsch) so in nichts hinter dem radikalsten Liberalismus zurück. Denn in Wahrheit ist Hirsch so »modern« und »aufgeklärt« wie nur irgendeiner von der Gegenseite.«²⁹ Wir können sogar noch weiter gehen und die These aufstellen, dass Hirsch – im Unterschied zu den liberalen Theologen – die problematische Zusammensetzung der allgemeinen Kultur, durch die jeglicher Versuch einer schlichten Mischung von Judentum und allgemeiner Kultur ernsthaft in Frage gestellt wird, gar nicht so ganz bewusst war. Die liberalen Denker hatten einen wacheren Sinn für den Konsolidierungsprozess der modernen Kultur, waren empfindlicher für die philosophischen Verschiebungen, die im intellektuellen Leben Deutschlands in negativer Richtung vor sich gingen, und zogen daraus die erforderlichen theologischen Konsequenzen. Daher werteten sie das idyllische, ideale Bild einer ethisch-humanistischen, allgemeinen Menschheits-Kultur, das Hirsch in seinen Schriften entwarf, als naiv.

Diese kritischen Bemerkungen wollen den Wert von Hirschs Erziehungswerk und seinen erheblichen Beitrag zur Schaffung eines kulturellen Rahmens, um den Funken jüdischer Lehre auf deutschem Boden vor dem Erlöschen zu bewahren, keineswegs herabsetzen. Ich wollte nur Zweifel an seinem theologischen Beitrag anbringen, was die Lebensnotwendigkeit des Gedankenguts des Gründers der Neo-Orthodoxie in Deutschland betrifft. Hirschs

²⁴ H. Cohen, op. cit. 260.

²⁵ Hirsch, op. cit. 107.

²⁶ Ebda, Anm.

²⁷ Op. cit. (4. Brief), 29.

²⁸ Op. cit., 30.

²⁹ M. Wiener, Jüdische Religion im Zeitalter der Emanzipation, Berlin 1933, 72 u. 78.

symbolisch-romantische Hermeneutik, die er mit solcher Systematik entwickelt hat, war der von vornherein zum Scheitern verurteilte Versuch, die beiden Kulturen auf dem Weg der Angleichung und im Stile einer *captatio benevolentiae* zusammenzubringen.³⁰ Und mit seiner Verankerung im Gesetz, wie Hirsch es interpretierte, trat das Judentum nicht aus dem Lebensraum der deutschen Kultur heraus. Denn die Betonung des gegebenen Gesetzes als Quelle des moralischen Verhaltens ist ein wesentlicher Bestandteil des Erbes der katholischen Philosophie, wenn auch das Gebot seine Autorität aus dem göttlichen Willen herleitet und nicht aus dem rein humanen Willen.

IV. Die jüdische Integration der allgemeinen Kultur im Werk Franz Rosenzweigs

In F. Rosenzweigs denkerischem Werk haben wir eine Neuauflage von der Auffassung des Verhältnisses von Judentum zur allgemeinen Kultur vor uns, die an intellektuellem Anspruch sowie echter Jüdischkeit sämtliche früheren Versuche deutsch-jüdischer Denker übertrifft.

Offenkundig erwiesen sich in Rosenzweigs Denken sämtliche Voraussetzungen einer möglichen Begegnung zwischen dem religiösen Judentum und der allgemeinen Kultur als im Grunde nichtig. Und wenn auch Rosenzweig selbst gar nicht daran dachte, die Gemeinschaft des bürgerlichen, freiheitlichen und kulturellen Lebens von Deutschland und Judentum aufzuheben, so ergaben sich doch aus der – gleichzeitig liberalen und orthodoxen – Kritik, die er an den früheren Formen dieser Gemeinsamkeit übte, Folgerungen, die weit über die Konsequenzen hinausgingen, die Rosenzweig persönlich daraus zog.

In Rosenzweigs Lehre lassen sich mindestens zwei ideelle Elemente wahrnehmen, die zwangsläufig in die Aufhebung jeglicher möglichen Symbiose zwischen Judentum und allgemeiner Kultur münden.

Das erste Element hängt mit seiner *historiosophischen* Anschauung zusammen, welche die historische Betrachtungsweise der – liberalen wie orthodoxen – Theologie des neunzehnten Jahrhunderts strikt ablehnte, und ebenso die Historiosophie der Aufklärung und Hegels, die den ideellen Hintergrund dieser Theologie bildeten. Rosenzweig übt scharfe Kritik am Historizismus unter Betonung des negativen Charakters der historischen Zeitlichkeit und der säkularen historischen Realität. Der allgemeine Geschichtsraum unterliegt willkürlichen irrationalen Mächten, und die Erhebung des geschichtlichen Seins zu einem geistigen, göttlichen Wesen im hegelianischen Sinne ist keineswegs gerechtfertigt. Es ist ein Faktum, dass die Welt sich selbst in Kriegen zerfleischt und die Geschichte der Schauplatz brutalen Ringens und blutigen Kampfes ist. Die zerstörerischen negativen Elemente siegen in jedem Augenblick über die erhaltenden positiven.

Die liberale Theologie, die ihre Hoffnung auf den geschichtlichen Fortschritt setzte, mit dem sich die Ideale sozialer Gerechtigkeit und prophetischer Ethik verwirklichten, schuf die Illusion vom Bestehen eines harmonischen Verhältnisses zwischen messianischer Utopie und idealer Gesellschaftsordnung, die Schritt für Schritt in die Tat umgesetzt wird. Mit dem Verlust des Glaubens an den geschichtlichen Fortschritt löste sich jedoch auch das Binde-

mittel auf, das bis dahin Deutschtum und Judentum zusammengehalten hatte.³¹

Als Hermann Cohen, bei dem Rosenzweig gelernt hatte, noch von »jüdischem Messianismus« und »deutschem Humanismus« als zwei identischen Kultur-Begriffen sprach, nannte Rosenzweig bereits »das Heidentum des humanen Heiden« und »das Christentum des menschlichen Christen« im selben Atemzug. Nach seiner Ansicht ist der *abendländische Humanismus* im Grunde heidnisch, denn er basiert auf der Idee mythischer Verslossenheit, auf der Autarkie des Humanismus und auf der Immanenz der abendländischen Kultur, wo Offenbarung, Herrschaft Gottes auf Erden keinen Raum hat. Die Ideen des geschichtlichen Fortschritts und der humanitären Ideale, welche die Welt der liberalen Theologie sowie der Neo-Orthodoxie in Hirschs Sinne völlig ausfüllten, wirkten auf Rosenzweig und viele seiner Altersgenossen abstoßend.

Seinen Haupteinwand gegen den »jüdischen Messianismus« im Sinne des deutschen Humanismus spricht Rosenzweig in einem seiner Briefe an seinen Vetter Hans Ehrenberg aus. Im neunzehnten Jahrhundert war es üblich, »Gott in der Geschichte« zu sehen, denn die Geschichte war zu einer eigenständigen Gestalt geworden. Sie wurde zum Schauplatz der göttlichen Offenbarung. Aber – fragt Rosenzweig – »wozu brauchten wir einen Gott, wenn die Geschichte göttlich wäre...?«³² Nur die Hegelianer (sowie die liberalen Theologen und Wissenschaftler des Judentums, die in ihre Fuststapfen traten) waren imstande, ihre Hoffnung auf die Geschichte zu werfen und der Religion oder dem realen Verhältnis, das zwischen dem Einzelnen und seinem Gott besteht, den Eigenwert zu rauben.

Das zweite Element in Rosenzweigs Lehre, das auf die Ablehnung der Idee kultureller Integration hinausläuft, ist seine metahistorische Auffassung vom Judentum. Von Integration zwischen verschiedenen Kulturen kann nur die Rede sein, sofern sie sich im selben Raume befinden. Das Judentum jedoch kann mit keiner anderen Kultur eine Verbindung eingehen, weil das Geheimnis der Ewigkeit des Volkes in seiner Verwurzelung im tiefsten Selbst besteht.³³ Das Judentum gewinnt Realität durch ständige Einkehr bei sich selbst. Das Gesetz, in dem Hirsch den Ursprung der Ewigkeit und das Geheimnis des Seins des jüdischen Volkes erblickt hatte, liess sich immer noch geistig-intellektuell interpretieren. Es wurde auch bei Hirsch als Deutung der nationalen Existenz in der Tat so aufgefasst. Demgegenüber entzieht – laut Rosenzweig – das nationale Selbst sein innerstes Wesen der geistigen Belichtung, denn »die ungeheure Wirklichkeit des jüdischen Seins hat sich hier einen Selbstschutz geschaffen.«³⁴ Bietet dieses Fehlen eines bewussten Verhältnisses des Volkes zu sich selbst aus Rosenzweigs Sicht nicht schon ausreichenden Grund, die Bemühungen von Denkern des deutschen Judentums um kulturelle Integration in dieser oder jener Form zu verdammen?

³⁰ Scharfe, aber treffende Kritik an Hirschs Stil übt Baruch Kurzweil: »In mir hat der Stil von S. R. Hirsch schon vor vierzig Jahren Unwohlsein und tiefe Enttäuschung hervorgerufen. Dieser Stil strotzt von unerträglichem Pathos, das in abgeschwächter Form an das Pathos von Schillers weniger gelungenen Werken erinnert – genauer gesagt: an Schiller, gesehen durch die Brille des Kleinbürgers.« (Im Kampf um die Werte des Judentums [hebr.], Schocken 1970, 275).

³¹ Diese post-liberale Haltung, genährt vom Kulturpessimismus eines Schopenhauer, Nietzsche und Spengler, findet sich auch bei Isaac Breuer, dessen historiosophische Anschauungen denen von Rosenzweig sehr viel näher stehen als denen seines eigenen Grossvaters S. R. Hirsch. So heisst es im Neuen Kusari (S. 324): »Das geschichtliche Wesen des Judentums kann man nicht ohne Einsicht in die Tragik der geschichtlichen Nation erfassen, auf der sich die Metageschichte der jüdischen Nation als in ihrer Notwendigkeit erkannte göttliche Korrektur erhebt.«

³² F. Rosenzweig, Brief an Hans Ehrenberg vom 26. 9. 1910, Briefe, Berlin 1935, 55.

³³ Dazu F. Rosenzweig, Der Stern der Erlösung, 3. Auflage Heidelberg 1954, III, S. 57.

³⁴ Apologetisches Denken, in: Kleinere Schriften, Berlin 1937, 32.

Es ist aber charakteristisch für das Mass der Beteiligung des deutschen Judentums an der deutschen Kultur, dass selbst Rosenzweig, Anhänger einer kompromisslosen national-existentialen Auffassung, der die Auflösung jeglicher Schicksals- und Kulturgemeinschaft zwischen Deutschtum und Judentum fordert, nicht nur keine Haltung einnimmt, die den Integrationsbestrebungen des deutschen Judentums die Berechtigung absprach, sondern im Gegenteil. Gerade er erreichte auf dem Weg der Definition des Wesens der kulturellen Integration eine weit radikalere Position als all seine Vorgänger. Das Ideal des »seiner selbstbewussten Judentums« bestand in Rosenzweigs Welt in seiner vollen Bedeutungsschwere.

Am deutlichsten hat Rosenzweig seine Haltung ausgesprochen, als er von Hermann Cohens jüdischem Deutschtum sagte: »Nicht minder umfassend, nicht minder all-durchdringend und nicht minder allem sich verbindend wie das Christentum des menschlichen Christen, das Heidentum des humanen Heiden muss dem jüdischen Menschen sein Judentum sein.«³⁵

Und in anderem Zusammenhang: »Nicht »Beziehungen« zwischen Jüdischem und Ausserjüdischem gilt es aufzuweisen – das ist lange genug geschehen. Nicht Apologetik zu treiben, sondern die Einkehr zu finden ins Herz unseres Lebens. Und das Vertrauen zu haben, dass dies Herz ein jüdisches Herz ist. Denn wir sind Juden.«³⁶

Anstelle der Apologetik, die zur allgemeinen Kultur hinüberschielte zwecks Anknüpfung einer – wenn auch noch so unsicheren – Beziehung zwischen Judentum und allgemeiner Kultur, fordert Rosenzweig einen umfassenden Zugang, der keine Scheidung zwischen Jüdischkeit und Menschlichkeit des Menschen mehr duldet. Ohne jüdische Integration der allgemeinen Kultur fällt die jüdische Substanz der Umwelt zum Opfer, wie dies in der liberalen Theologie zu beobachten ist, oder büsst ihren Bedeutungs-

gehalt ein – ein Schicksal, das der atheistischen nationalen Ideologie bevorsteht (wogegen Rosenzweig in seinem Aufsatz »Atheistische Theologie« zu Felde zog).

Diese Anschauung, die wohl als Kern der systematischen Konzeption des »Stern der Erlösung« zu betrachten ist, gründet sich eigentlich auf die metahistorische Auffassung vom Judentum. Denn das Eigentümliche der jüdischen Realität liegt in der primären Identität von Existenz und Gedanke, zwischen nationalem Selbst und Bedeutung. »Der als Jude Gezeugte bezeugt seinen Glauben, indem er das ewige Volk fortzeugt. Er glaubt nicht an etwas, er ist selber Glauben; er ist in einer Unmittelbarkeit, die kein christlicher Dogmatiker für sich je erschwingen kann, gläubig.«³⁷ Mit anderen Worten: Das Judentum ist ein nationales Selbst, dem zwar die ausdrückliche Bewusstseinsbeziehung zu sich selbst fehlt, das aber nichtsdestoweniger durchdrungen ist von der Bedeutung einer göttlichen Weltordnung in all ihrem Denken und Tun. Um mit Rosenzweig zu sprechen: »... das jüdische Volk (versammelt) in seinem eigenen Innern die Elemente, Gott, Welt, Mensch, aus denen ja das All besteht.«³⁸ Die Besonderheit des Volkes besteht in seinem universalen Partikularismus, darin, dass es das »All«, die Vollkommenheit des Seins, in seinem gesonderten Selbst birgt.

Wie gesagt war es seine Deutung der jüdisch-nationalen Identität, die Rosenzweigs Geisteswelt beherrschte und ihn zur Schaffung eines »Systems der Philosophie auf besonderer jüdischer Grundlage« anregte. Mit Rosenzweigs kompromiss- und illusionsloser Haltung, wie sie im »Stern der Erlösung« zum Ausdruck kommt, gelangte das deutsche Judentum im Endstadium der problematischen Koexistenz von Deutschtum und Judentum zu einem neuen Verhältnis zur allgemeinen Kultur, welches den beiden früheren Positionen – der Orthodoxie und der liberalen Theologie – konträr entgegengesetzt war.

³⁵ Op. cit., 81.

³⁶ Neues Lernen, op. cit., 97.

³⁷ Ebda, 57.

³⁸ Stern der Erlösung III, S. 105 [s. o. S. 182/IM 14, Anm. 33].

IV Von Einsammlung der Zerstreuten und Integration ethnischer Gruppen zu einer einheitlichen Nation*

Von Jehuda Gotthelf**

Der Staat Israel, der nach der Konzeption seiner Gründer auf den Grundfesten einer intakten Gesellschaftsordnung ruhen sollte, steckt immer noch in Feindseligkeiten, Gegensätzen und gesellschaftlichen Abgründen. Sollte es daraus keinen Ausweg geben?

Der schärfste Gegensatz besteht natürlich zwischen den im Lande wohnenden Juden und Arabern. Dieser Gegensatz ist ein ethnischer, religiöser, sprachlicher etc., und seine Lösung wird etliche Zeit in Anspruch nehmen. Ich gehöre jedoch nicht zu den Anhängern der nationalistischen, im Grunde pessimistischen These, die glauben, dass Feindschaft von Nationen ein unüberbrückbarer Abgrund des Hasses ist und bleibt. Eigentlich ist der Grund dieser Feindschaft in staatlichen, politischen und sozialen Konflikten zu suchen, die durchaus lösbar sind. Auch was das Verhältnis von Israelis und Arabern

betrifft – handelt es sich hier um keine ewige Feindschaft innerhalb Israels, die zu Kriegen und Spannungen zwischen den ethnischen Gruppen führt, sondern die Spannung wird durch den Kriegszustand an den israelischen Grenzen geschürt. Die Weltgeschichte kennt allerdings nicht wenige Fälle von Nationen, die als »geschworene« Feinde galten, zwischen denen »ewige Feindschaft« herrschte – und die im Laufe der Zeit doch zu Verbündeten wurden, sogar Seite an Seite gegen einen gemeinsamen Feind zu Felde zogen.

Es gibt sicher etliche unter den israelischen Arabern, die nicht gerade judenfreundlich sind, aber bei vielen von ihnen setzt sich doch allmählich eine loyale Haltung zum Staat durch; und wenn erst an den Grenzen ein Friede geschaffen sein wird, wird auch der Prozess ihrer Integration in den Staat bessere Fortschritte machen. Wahrscheinlich wird es den israelischen Arabern leichter fallen, das bedrückende Gefühl einer zur (nationalen) Minderheit gewordenen Mehrheit loszuwerden, wenn sie dem Staat Israel bei der friedlichen Eingliederung in eine

* Erschienen in der Zeitschrift *Gesher* 22 no 84/5 (1976), S. 95–106. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** Ehemals Herausgeber der Tageszeitung *Davar*, bekleidet führende Positionen in der israelischen Gewerkschaft und in der Arbeiter-Partei.

Konföderation von Völkern des Nahen Ostens behilflich sind: Auf diese Art und Weise wird der Minderwertigkeitskomplex einer *Minderheit*, die emotional der Mehrheit innerhalb der Konföderation angehört, befriedigt und damit überwunden.

Israels Hauptproblem im Innern ist allerdings die Einsammlung der Zerstreuten und die Integration ethnischer Gruppen zu einer einheitlichen Nation. Seit die Einwanderungswellen eine nach der anderen anrollen, hat sich der Gegensatz zwischen Neuankömmlingen und Einheimischen mit jeder neuen Welle vertieft und trat erst allmählich, mit dem Auftauchen der jeweils nächsten Welle zurück. Die schon lange im Lande ansässigen sephardischen Juden empfingen die nach ihnen ankommenden aschkenasischen¹ nicht eben freundlich. Die Einwanderer aus Russland schauten geringschätzig herab auf Polen und Galizier. Die osteuropäischen Einwanderer spoteten über die deutschen (»Jekkes«), und diese wiederum distanzierten sich von den rumänischen, und so weiter und so fort. Jede neue Woge von Einwanderern sah sich benachteiligt gegenüber den bereits im Land Befindlichen, die ihnen zuvorgekommen waren und die »besten Böden« sowie die Führungspositionen u. ä. weggeschnappt hatten. Als etwa spätere Einwanderer nach Cholon kamen und dort Land zur Ansiedlung zugewiesen erhielten (das sich in nichts von dem unterschied, das seinerzeit die Gründer bekommen hatten), ereiferten sich doch einige unter ihnen, die Einheimischen hätten die guten, bebauten und bewachsenen Grundstücke für sich genommen und den Neuankömmlingen nurmehr die puren Sanddünen überlassen. Mit der Zeit und mit den Jahren werden sämtliche Einwanderungswellen aufgenommen und integriert, und alle tragen ihr gerüttelt Mass zu Entwicklung und Verteidigung des Landes, zum Aufbau von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft bei. Die schärfste Trennungslinie ist jedoch immer noch die zwischen »Ost« und »West«. Gelegentlich scheint dieser Riss bereits behoben, gelegentlich bricht er von neuem auf. Besteht das Problem wirklich wie seit eh und je, oder haben wir doch wenigstens Ansätze zu seiner Lösung aufzuweisen?

Manchmal wird das Problem der Volksgruppen in Israel mit der Rassenfrage in den angelsächsischen Ländern oder in Südafrika verglichen, wo eine Lösung überaus schwierig ist – aber der Vergleich hinkt. In Südafrika sucht die weisse Minderheit ihre Herrschaft über die schwarze Mehrheit durch das Regime der »Apartheid« zu erhalten und zu festigen, während Israel ein demokratisches Regierungssystem hat, das jede Art von Diskriminierung grundsätzlich ablehnt. In den Vereinigten Staaten bilden die Schwarzen eine Minderheit; und trotz der verzweifelten Versuche, die Reste der Diskriminierung abzubauen, bestehen die objektiven rassischen Gegensätze, die eine vollständige Integration vereiteln, weiter. Der Staat Israel dagegen ist aus dem Zionismus entstanden, zu dessen Grundkonzeptionen die Einsammlung der Zerstreuten gehört. In Israel ist die Integration der verschiedenen Volksgruppen nur eine Frage der Zeit, und der Wille zu möglichster Abkürzung dieses Prozesses ist vorhanden.

Darüber hinaus ist mit der Niederlage des Nationalsozialismus auch das Ende des Rassen-Mythos gekommen, der

schwere Schatten auf die Wissenschaft vom Menschen geworfen hatte. Eine Kommission von Biologen und Anthropologen, die sich 1964 im Auftrag der UNESCO mit der Rassenfrage befasste, stellte einstimmig fest, dass »die Völker der Welt heutzutage über dasselbe biologische Potential zur Erreichung eines gewissen zivilisatorischen Niveaus verfügen«; ausserdem heisst es dort: »die Gründe für die unterschiedlichen Errungenschaften der verschiedenen Völker sind einzig und allein in ihrer jeweiligen Kulturgeschichte zu suchen«. Das bedeutet: »Im Lauf der Jahrtausende hat sich der menschliche Fortschritt auf allen Gebieten in zunehmendem, wenn auch nicht ausschliesslichem Masse auf die Kultur verlagert, beruht weniger auf der Vererbung »genetischer« Eigenschaften als vielmehr auf der Vermittlung kultureller Errungenschaften.« Daraus haben die Wissenschaftler den Schluss gezogen, dass rassistische Theorien jeder wissenschaftlichen Grundlage entbehren«. Auch in der International Encyclopaedia of the Social Sciences (1968) steht, dass »aufgrund Erforschung der mannigfaltigen Formen von Kultur unter verschiedenen rassischen Gruppen der rassistischen Erklärung jegliche Fundierung abzusprechen ist« und dass es »abgesehen von wenigen erblichen pathologischen Gebrechen kein Beispiel für Unterschiede in der Lernfähigkeit verschiedener Völkerschaften gibt, die sich nicht auf dem Hintergrund unterschiedlicher äusserer Bedingungen erklären liessen«.

Das ist die heutzutage in der wissenschaftlichen Welt allgemein anerkannte These – abgesehen von einigen Wissenschaftlern (wie John Baker und H. I. Eisenach), die weiterhin versuchen, kulturelle Unterschiede auf die Gen-Struktur zurückzuführen, wenn es ihnen auch nicht gelungen ist, diese ihre Ansicht wissenschaftlich zu fundieren. Eine solche Erklärung ist um so weniger möglich, wo es sich um *ethnische Gruppen* handelt, die sich nur in ihren Kultur-Eigenschaften unterscheiden, aber *derselben Rasse* angehören.

Demnach gleicht das Problem der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Israel den Rassegegensätzen oder Unterschieden zwischen verschiedenen ethnischen Gruppen in anderen Ländern nicht.

Möglicherweise gehört auch die rassische Reinheit des jüdischen Volkes (gibt es überhaupt ein Volk, das sich rassisch rein erhalten hat?) in den Bereich der Sage, denn in den Jahrtausenden israelischer Wanderexistenz – von Ur in Chaldäa nach Ägypten, dann zur Landnahme nach Kanaan, danach zweitausend Jahre Diaspora – sind sicherlich neue biologische Elemente hinzugekommen. Nichtsdestoweniger hat sich der ethnische Ursprung des Volkes Israel relativ gut erhalten. Obgleich sowohl der polnische als auch der marokkanische Jude gewisse Züge seiner Umwelt übernahm, wurden letzten Endes die spezifischen Eigenschaften des jüdischen Volkes doch durch seinen Existenzkampf unter Diaspora-Bedingungen bestimmt, was »seinen Geist schärfte«. Auch wenn es – nach Auffassung der Anthropologen – keine rein jüdische Rasse gibt, so ist es doch nicht nur der ethnische Ursprung, der den besonderen Charakter des jüdischen Volkes ausmacht, sondern das religiöse und kulturelle Erbe, Lebens- und Denkweisen. Solche Eigenschaften sind nicht genetisch vererbbar, aber sie machen das kulturelle Erbe aus, das auf dem mühsamen Weg von Erziehung und Unterricht von Generation zu Generation weitergegeben wird.

Kiplings Ausspruch »Ost bleibt Ost, und West bleibt West, sie können zusammen nicht kommen« war eine rassistische Anmassung, die den Keim ihrer Widerlegung

¹ Sephardische Juden sind die Nachkommen derer, die 1492 aus Spanien (*Sepharad*) vertrieben wurden und vorwiegend in die Länder rings ums Mittelmeer zogen. Aschkenasische Juden stammen ursprünglich aus Deutschland und Nordfrankreich (*Aschkenas*). Heutzutage werden diese Bezeichnungen auch allgemeiner auf Juden orientalischer bzw. europäischer Herkunft angewandt. (Anm. d. Übers.)

bereits in sich trug. Im Fall der verschiedenen Bevölkerungsgruppen in Israel ist ein solches Verdikt um so weniger gerechtfertigt, als hier nicht nur der ethnische Ursprung, Geschichte und Schicksal in der Vergangenheit gemeinsam sind, sondern auch in der Gegenwart eine Verbindung besteht durch Glauben, Kultur und Sprache, das zionistische Ideal (Einsammlung der Zerstreuten) u. a. m.

Allerdings lässt sich nicht leugnen, dass der geistig-soziale Integrationsprozess noch keineswegs abgeschlossen ist – was auf Nachwirkungen der langen historischen Getrenntheit der Diaspora-Gemeinden zurückzuführen ist. Wie Ben Gurion einmal sagte: »Es gab eine Zeit, da die Länder des Islam – und nicht nur ihre jüdischen, sondern auch ihre arabischen Bewohner – die Vorkämpfer von Kultur und Fortschritt in der Welt waren. Damals waren die Juden dieser Länder die Lehrmeister des Judentums. Sie haben uns ein gewaltiges Erbe hinterlassen: die Schriften von Saadja Gaon, Jehuda haLevi, ibn Gabirol, Maimonides und anderen Denkern, Dichtern und Philosophen des Mittelalters. In den Jahrhunderten danach setzte in diesen Ländern ein Prozess des Niedergangs ein, und der Schwerpunkt des Judentums verlagerte sich nach Europa. Abgesehen von wenigen Einzelnen in Jerusalem war die gesamte jüdische Renaissance – die Aufklärung, Wissenschaft des Judentums, Zions-Sehnsucht, die zionistische Bewegung, die Arbeiter-Bewegung und die Pionier-Bewegung von vier Generationen – das Werk europäischer Juden. Europa wurde zum Schauplatz jüdischer Kreativität, denn Europa war das Zentrum von Kultur und Fortschritt, während die Juden in den islamischen Ländern unterdrückt und jeglicher Bildungsmöglichkeiten beraubt waren, wie die Völker, in deren Mitte sie wohnten. Gründung und Aufbau des Staates Israel lagen in den Händen von europäischen Juden; aber ihr zahlenmässiger Anteil an der Bevölkerung nimmt ab.

In zwanzig Jahren werden die Einwanderer aus Asien und Afrika mit ihren Nachkommen die Mehrheit der israelischen Bevölkerung ausmachen. Wir stehen vor der entscheidenden Frage: Wie wird die Nation in zwanzig Jahren aussehen? Die Antwort auf diese Frage wird unsere eigentliche Existenz materiell und ideell bestimmen.«^{1a} Bei anderer Gelegenheit sagte D. Ben Gurion weiter, die gesellschaftliche Kluft zwischen den Bevölkerungsgruppen bedeute eine erheblichere Gefahr als die Geschosse des Feindes und müsse so schnell wie möglich überwunden werden.

Tatsächlich ist »orientalische Juden« gar kein historisch-kultureller Begriff. Die Geschichte der nordafrikanischen, jemenitischen oder indischen Juden etwa ist auf keinen gemeinsamen Nenner zu bringen. Trotzdem fasst man sie der Einfachheit halber unter der Bezeichnung »orientalische Juden« zusammen.

Die Behauptung, diese seien erst nach der Staatsgründung ins Land gekommen, ist nicht richtig.² Zwar kamen in den Jahren 1919–1948 nur 10,4 % aller Einwanderer aus Afrika oder Asien, aber man darf nicht vergessen, daß die dortigen Juden damals nur 6–8 % der Juden in der ganzen Welt ausmachten. Die Gesamtbevölkerung des Landes bestand im November 1948 aus 9,8 % orientalischen, 54,8 % europäischen und amerikanischen und 35,4 % im Lande geborenen Juden. Infolge der Masseneinwanderung nach der Staatsgründung stieg

der Bevölkerungsanteil der Juden aus Asien und Afrika, so dass sie heute an die 55 % der jüdischen Bevölkerung des Landes ausmachen.

Bereits mit den ersten Einwanderungswellen setzte eine kulturelle Differenzierung, wenn auch begrenzten Ausmasses, ein. Die europäischen, vorwiegend von Pioniergeist getragenen Elemente dominierten, während ethnische Gruppierungen eine Randerscheinung bildeten. »Ost« und »West« gingen getrennte Wege, so dass sie sich kaum begegneten. Die Einwanderer nach 1948 kamen – jedenfalls zum grössten Teil – nicht aus ideologischen Beweggründen. Wenn es auch der zionistische Impetus war, der sie alle – bewusst oder unbewusst – zur Einwanderung trieb, so bestanden doch erhebliche Unterschiede zwischen Juden aus den verschiedenen Ländern, was den ideellen Überbau, Formen politischen Lebens und allgemeinen Bildungsniveau betrifft. Für viele der orientalischen Juden (wie Jemeniten, Kurden u. a.) war die Einwanderung gleichzeitig die erste Berührung mit westlicher Zivilisation, mit neuartiger Technologie, anderen gesellschaftlichen und politischen Beziehungen und einem neuen Wertsystem.

Es ist keineswegs erstaunlich, dass trotz des Gesetzes der Heimkehr und den gewaltigen Anstrengungen, die der junge Staat unternommen hat, um die Einwanderungswogen, welche innerhalb weniger Jahre die Zahl der Einwohner aufs Drei- bis Vierfache erhöhten, aufzunehmen, noch erhebliche Unterschiede bestehen auf dem Gebiet von Erziehung, Wohnung, Beschäftigung u. a.

Die *Berufs- und Beschäftigungsstruktur* der Einwanderer aus Asien und Afrika weist eine übermässige Konzentration auf dem landwirtschaftlichen und industriellen Sektor auf, wo das Einkommen relativ niedrig liegt, während die Einwanderer aus Europa und Amerika und ihre Nachkommen vorwiegend in freien Berufen und Dienstleistungen wie Verwaltung und Verkehrswesen tätig sind, wo das Pro-Kopf-Einkommen höher ist. Infolge des Wohlstands ist das Bevölkerungsniveau insgesamt gestiegen; aber dieser Anstieg war beim »ersten Israel« grösser als beim »zweiten Israel«.

Auch im *Wohnungswesen* ist der Unterschied unverkennbar. Die Masseneinwanderung aus den islamischen Ländern kam in der Frühzeit des Staates an, als seine Mittel noch überaus gering waren. Zwar wurden die »Durchgangslager« so schnell wie möglich aufgehoben, aber nicht allen konnte ausreichender Wohnraum zur Verfügung gestellt werden. Auch wenn sich die Institutionen der Jewish Agency und der Regierung bewusst vor Diskriminierung einzelner Einwanderungsgruppen hüteten, kam die Ungleichheit schon dadurch zustande, dass dieselbe Wohnung im einen Fall eine Familie mit zwei Kindern und im anderen Fall eine zehn- und mehrköpfige Familie aufnahm. Somit nimmt es nicht wunder, dass die Wohngebiete der orientalischen Juden, sei es in den Entwicklungsstädten oder in den Aussenbezirken der grösseren Städte, sich rasch in Elendsviertel verwandelten.

Der erheblichste Unterschied, der wiederum andere nach sich zieht, besteht auf dem Gebiet von *Erziehung und Bildung*. 25 Jahre nach Gründung des Staates Israel sah die Situation folgendermassen aus: Unter den vierzehnjährigen und älteren Schülern lernten von den Kindern aus Europa und Amerika 19,7 % dreizehn Jahre und mehr, während von den Kindern aus Asien und Afrika nur 6,4 % eine entsprechende Zahl von Jahren zur Schule gingen; das Verhältnis beträgt also 1:3,5. In der Grundschule machen die Kinder orientalischer Juden 60 % der Schüler aus, in der höheren Schule nur noch

^{1a} D. Ben Gurion, Ein werktätiges Volk von Akademikern (hebr.), 1962.

² Ch. J. Cohen, Das Problem der Aufnahme von Juden aus Asien und Afrika in Israel (hebr.), in der Zeitschrift *haUniversita haIvrit*.

45 % und an der Universität nicht mehr als 15 %. Der Anteil derer, die ein Staatsexamen ablegen, ist noch geringer.

Das »Bildungsgefälle« erhöht das »Einkommensgefälle« und umgekehrt. Das obere Fünftel der Erwerbstätigen, überwiegend aus Europa und USA stammend, geniesst 44 % des Nationaleinkommens, während sich das untere Fünftel (das zu 90 % aus orientalischen Juden besteht) mit ganzen 6 % des Nationaleinkommens begnügen muss. An die 200 000 Menschen hausen noch zu dritt und mehr in einem einzigen Zimmer.

Die gravierenden Unterschiede im Bereich von Bildung, Einkommen und beruflicher Tätigkeit verstärken die Spannung zwischen den Bevölkerungsgruppen, zumal in einer Gesellschaft, die auf allgemeine soziale Gleichheit ausgerichtet ist. Daraus folgen Verbitterung und Frustration sowie der verhältnismässig hohe Prozentsatz von Kriminellen, der seinen Grund nicht nur in der Chancengleichheit hat, sondern auch im Zerbrechen religiöser und familiärer Traditionen, dem gesunkenen Ansehen des Familienvaters und einem Minderwertigkeitskomplex aufgrund der Herkunft. Leider ist sogar festzustellen: »Je mehr die Menschen ein formal mehr oder weniger gleiches Bildungsniveau erreichen, desto stärker schlägt die Ungleichheit, soweit sie bestehenbleibt, um und wird zu einem Moment, das von der emotionalen Reaktion her, die es nach sich zieht, noch gefährlicher ist. Aggressivität z. B. kann in gewissen Situationen eine gesunde Reaktion sein; diffuse Aggressivität hingegen, die nicht gegen einen bestimmten Anlass gerichtet ist, wird zu einer Gefahr.³

Gegen den Staat Israel wird der schwere Vorwurf erhoben, die Juden aus dem Irak oder aus Ägypten hätten in ihren Heimatländern einen grösseren Anteil an Abiturienten und Akademikern gestellt als nunmehr in Israel. Demnach wäre die gesellschaftliche, wirtschaftliche und bildungsmässige Kluft in Israel unter den im Land Geborenen grösser als unter den im Ausland Geborenen. Mit anderen Worten: der Abgrund zwischen den verschiedenen Bevölkerungsgruppen wird immer tiefer. Ist dies wirklich der Fall, und wer ist schuld daran?

Auch wer den Grundsatz der Gleichheit vertritt und die Integration so rasch wie irgend möglich vollziehen will, kann die *diskriminierende Realität* nicht ignorieren, die diesen Prozess bis zum heutigen Tage erschwert.⁴

Von den Einwanderern aus Asien und Afrika konnten nur 58,5 % lesen und schreiben (in irgendeiner Sprache) gegenüber 95 % der Einwanderer aus Europa (unter den Frauen war die Unwissenheit noch grösser); und nach den Erhebungen des statistischen Amtes für die Jahre 1972–1974 betrug der Durchschnittslohn von Arbeitern, die wenigstens vier Jahre eine Schule besucht hatten, 11,4 IL – gegenüber 5,1 IL von solchen, die gar keine formale Schulbildung aufzuweisen hatten. Auch der Anteil der Erwerbstätigen aus orientalischen Ländern war geringer: 32 % unter ihnen gingen einer regelmässigen Tätigkeit nach, während dies unter den Einwanderern aus Europa und USA 57 % waren. Die Vergleichszahlen aus der schon länger im Lande wohnhaften Bevölkerung betragen 54 % bzw. 63 %. Wegen Familiengrösse und aufgrund orientalischer Tradition waren von den sephardischen Frauen nur 24 % berufstätig gegenüber 34 % von den aschkenasischen.

³ The Immigration of Immigrants from Different Countries of Origin in Israel (hebr), Symposium gehalten an der Hebräischen Universität Oktober 1966, erschienen Jerusalem 1969.

⁴ Aryeh Rubinstein, Israel's Integration Problem, in: Midstream.

Auch die Wiedergutmachungszahlungen aus Deutschland hatten einen gewissen Einfluss, denn sie kamen natürlich nur europäischen Juden zugute.

Die Mehrheit der algerischen Juden sowie die reichen und gebildeten unter den marokkanischen, tunesischen, libyschen, ägyptischen und irakischen Juden wanderte nach Frankreich, in die USA, Kanada und andere Länder aus: demnach ist es gar nicht erstaunlich, dass das durchschnittliche Niveau derjenigen, die nach Israel gelangten, niedriger lag als das derjenigen, die in andere Länder zogen.

Wer weniger verdient, kann auch für Bildung weniger ausgeben. Es hat sich jedoch herausgestellt, dass auch bei entsprechender Höhe des Einkommens die aschkenasischen Juden für die Erziehung ihrer Kinder mehr Geld aufwandten als die sephardischen.

Nachteile im Bildungsgang erwachsen zuweilen auch aus den wirtschaftlichen Bedingungen. Lernen basiert – unter anderem – auf der Fähigkeit des Lernenden zu langfristiger Planung und seiner Bereitschaft, die unmittelbare Bedürfnisbefriedigung hintanzustellen. In sehr jungem Alter bereits lernt der Mensch zu lernen: sprachliches Ausdrucks-, objektives und abstraktes Denkvermögen.⁵

Eine wirtschaftlich schwache Familie kann (abgesehen von den beschränkten Wohnverhältnissen) die jüngere Generation schulisch kaum unterstützen. (Prof. Frankenstein nennt diesen Umstand eine »Schule ohne Eltern«, d. h. eine Schule, die sich nicht auf die Mithilfe der Eltern verlassen kann.)

Bei einem Grossteil der Kinder aus orientalischen Familien kommt der Unterricht nicht gut an, denn die Schule geht, wie gesagt, von der Voraussetzung aus, dass das Vermögen zu Verallgemeinerung und abstraktem Denken bei den Kindern bereits entwickelt ist. Es besteht eine Beziehung zwischen Bildungs- und Beschäftigungsniveau des Vaters und dem Intelligenzquotienten der Kinder. (Wenn nicht der Intelligenzquotient sephardischer Kinder in einer »gemischten« Wohngegend in Jerusalem höher läge als der von Kindern in vernachlässigten Entwicklungsgebieten, wäre dieser Unterschied auf genetische Ursachen zurückzuführen. Es ist aber eine Tatsache, dass sephardische Kinder, die mit aschkenasischen zusammen lernen, denen in nichts nachstehen, d. h. die anregende Umwelt kommt ihnen zugute.) Das Bildungsgefälle ist – wie sich Abba Eban als Erziehungsminister einmal ausdrückte – das Ergebnis von 500 Jahren jüdischer Geschichte: die Mehrzahl der Einwanderer aus islamischen Ländern kam aus Entwicklungsländern, und nicht selten waren ihre Kinder die erste Generation, die überhaupt eine geordnete und umfassende Ausbildung erhielt.

Solange sich nicht in erster Linie unter den Einwanderern aus orientalischen Ländern selbst ein Umschwung vollzieht – eine Art Auto-Emanzipation – sie sich vielmehr weitgehend passiv verhalten und nur Forderungen stellen, wird der erhoffte Wandel nicht eintreten.

Nun aber unabhängig von den Hintergründen – was ist bis jetzt geschehen, was ist im Hinblick auf die Überbrückung der gesellschaftlichen Kluft zwischen Bevölkerungsgruppen in Israel erreicht bzw. versäumt worden?

Das Gefühl der Benachteiligung und Diskriminierung ist erheblich grösser, als es diese Erscheinungen in Wirklichkeit sind. Der Hauptansatzpunkt zur Überbrückung des Abgrunds liegt – wie gesagt – im Bereich von Erziehung und Bildung, und auf diesem Gebiet ist in den knapp dreissig Jahren, die der Staat Israel besteht, nicht wenig

⁵ J. Praver im oben erwähnten Sammelband.

geleistet worden. Zunächst die Einführung der Schulpflicht zu Beginn von Israels staatlicher Existenz (1950). Israel ist der einzige Staat in ganz Asien und Afrika (abgesehen von Japan), wo diese verwirklicht wurde. Allerdings standen in den Elendsvierteln und Entwicklungsstädten weniger qualifizierte Lehrkräfte zur Verfügung (unter den Angehörigen dieser Bevölkerungskreise befanden sich nur wenig gute Lehrer), die ausserdem häufiger wechselten. Um den Übergang in weiterführende Schulen zu erleichtern, wurde ein niedriger Standard festgesetzt. Ein langer Schultag wurde eingeführt, Mittel zur Förderung von Begabten bereitgestellt, differenziale Lehrmethoden gewählt, um das Problem der Kluft zwischen Kindern verschiedener Herkunftsländer anzugehen. Seit der Staatsgründung ist das Erziehungssystem auf das Siebenfache angewachsen, doppelt so viel wie die Bevölkerung.

Die Anhebung des kulturellen Niveaus geht jedoch nur schrittweise vor sich, zumal die Unterschiede zwischen den Kindern bereits in zartem Alter angelegt werden (in letzter Zeit werden zusätzliche Mittel für die Errichtung von Kindergärten und Kinderkrippen zur Verfügung gestellt).

Zwischen Berufstätigen etwa desselben Bildungsstandes bestehen keine erheblichen Unterschiede im Einkommen. Auf der untersten Bildungsstufe (1–4 Jahre Schulbesuch) ist das Einkommen der Juden aus Asien und Afrika sogar höher als das der aschkenasischen. Berechnung des durchschnittlichen Einkommens auf allen Bildungsstufen ergibt, dass Berufstätige aus orientalischen Ländern auf jeweils entsprechendem Niveau 95 % vom Einkommen der Juden aus Europa und Amerika verdienen. Soweit diese Unterschiede auf geringerer Anciennität beruhen, nehmen sie mit längerer Dauer des Aufenthalts im Lande ab.⁶

Was das Wohnungsproblem betrifft: Vor zwanzig Jahren hatten an die 500 000 Menschen nur ein provisorisches Dach über dem Kopf. In den zehn Jahren von 1962 bis 1972 konnte die Zahl der Familien, die zu dritt in einem Zimmer hausen, von 90 000 auf 50 000 gesenkt werden. Allerdings ist die Zahl der Familien, die nicht jedem ihrer Kinder ein eigenes Zimmer, eigenes Bett und eigenen Tisch bieten können, immer noch gross. Auch beim sozialen Wohnungsbau wurden Fehler gemacht, etwa Wohnviertel ohne Gemeinde-Institutionen errichtet oder Einwanderer aus verschiedenen Herkunftsländern gemischt, obwohl es sich mehr und mehr herausstellt, dass eine ›Streuung bei gleichzeitiger Ballung‹ günstiger ist, denn dann fühlt sich jede Gruppe unter sich und kann ihr eigenes kulturelles Leben führen.⁷

Die Einwanderer aus orientalischen Ländern leugnen nicht, dass sich ihre materielle Situation gebessert hat, beschwerten sich allerdings, dass andere noch bessere Fortschritte erzielt hätten; ausserdem leiden sie unter ihrem niedrigen ›Status‹. Die Vorurteile, die eine Bevölkerungsgruppe gegen die andere hegt, müssen entschieden abgebaut werden. Zweifellos wird jedoch die Anhebung des Niveaus auf dem Gebiet von Erziehung, Beschäftigung und Wohnung zur raschen Überwindung von Minderwertigkeitsgefühl und vorgefassten Meinungen beitragen. Neben dem Erziehungswesen kommt auch den *Mischehen* zwischen orientalischen und westlichen Juden eine entscheidende Bedeutung zu; 1960 machten sie 14,5 %, 1970 bereits 17,6 % aller Eheschliessungen aus, und es steht zu erwarten, dass ihr Anteil bis zum Ende

der siebziger Jahre bis auf 20 % steigen wird. Mit dem Steigen des Bildungsstandes der ›Orientalen‹ erhöht sich auch die Wahrscheinlichkeit einer Heirat zwischen ihnen und aschkenasischen Juden. Und durch solche Mischehen werden die gesellschaftlichen und kulturellen Schranken auch bei den jeweiligen Eltern und Angehörigen überwunden.

Wie *sollte* die angestrebte Integration aussehen? Nach dem zionistischen Ideal wäre das ganz einfach: In einem grossen Schmelzofen werden die Heimkehrer aus den Ländern der Diaspora zu einem einzigen Volk. Der Prozess ist jedoch komplexerer Natur. Angesichts des überwiegenden Einflusses des Westens sehen orientalische Juden in einer solchen Verschmelzung Assimilierung unter Verzicht auf ihren Eigenwert.

Die Alteingesessenen – so behauptet der Schriftsteller S. Balas⁸ – betrachten sich selbst als eine Art Institution zur Aufnahme von Massen von Einwanderern, die sich ihrerseits nur eingliedern zu lassen brauchen. Die Alteingesessenen, die zahlenmässig eine Minderheit in der jüdisch-israelischen Gesellschaft sind und auf geistigem und praktischem Gebiet die Führungsschicht bilden, machen zur Zeit eine Krise durch, die zur Aufgabe von Werten führt; andererseits sollen Massen von Einwanderern nach dem seelischen Muster eben dieses Establishments gestaltet werden, dessen Gestalt immer undeutlicher wird. Ein Orientale kann auf seine Vergangenheit stolz sein. Kultur und Zivilisation sind nicht unbedingt identisch. Die Völker des Orients, die ihr kulturelles Erbe nicht preisgegeben haben, haben sich die Errungenschaften der westlichen Zivilisation angeeignet und bewiesen, dass alte Kultur und europäische Zivilisation einander nicht nur nicht ausschliessen müssen, sondern sogar fördern können. Balas schreibt weiter: »Wir würden uns die Sache zu einfach machen, wenn wir nur die Gemeinsamkeiten aufsuchen und darüber die Unterschiede vernachlässigen wollten. Es entspricht nicht der Natur des Menschen, sich einfach damit abzufinden, dass er keine eigene Identität haben soll. Aber warum wird die Geschichte der Juden in Nordafrika und im Fernen Osten in den Lehrplänen der Schulen dermassen vernachlässigt?«

Und der Komponist Abraham Amselg, Nachkomme von marokkanischen Juden, schreibt: »Ich bin in Marokko geboren und habe die Kultur der marokkanischen Juden mitgebracht, wie ich erzogen worden bin; und ich verkünde feierlich: Ich pfeife auf die ganze Integration. Ich will keine ›Integration‹, die doch nur Selbstaufgabe bedeutet; lieber will ich meine eigenen Werte pflegen. Das allein befähigt mich, die Werte von anderen aufzunehmen.«

Eine objektive Überprüfung des kulturellen und gesellschaftlichen Integrationsprozesses erweist, dass obige Behauptung ziemlich stark übertrieben ist. Von echter und scheinbarer Benachteiligung war bereits die Rede; dem wäre hinzuzufügen:

Wir sind alle Juden, und das uns Verbindende (Religion und Überlieferung, Sprache und Kultur, nationales Bewusstsein und das Festhalten am Ideal von der Einsammlung der Zerstreuten, sowie die Beziehung zu einer demokratischen Regierungsform) überwiegt das uns Trennende bei weitem. Es stimmt nicht, dass das sephardische Judentum im israelischen Kultur- und Bildungsleben ignoriert wird. Die Schöpfungen des sephardischen Judentums werden von – vorwiegend aschkenasischen –

⁶ Ruth Kalinov, ebenda S. 97–108.

⁷ Symposion in: *Ot* 1974.

⁸ S. Balas, Bemerkungen zu einer alt-neuen Diskussion (hebr.), in: *Ammot* 4 Heft 19 (1965) mit Fortsetzung in Heft 20.

Gelehrten erforscht und in den Schulen nicht weniger als die Schriften von osteuropäischen Juden gelehrt. (Möglicherweise ist der moderneren Geschichte der Juden in orientalischen Ländern – wegen der Menge dieser Länder – nicht genügend Aufmerksamkeit gewidmet worden, und diesem Mangel muss abgeholfen werden.) Die sephardische Gesellschaft hat die aschkenasische unter Druck gesetzt, und der sephardische Ritus ist in den israelischen Synagogen sehr verbreitet.

Wenn die aschkenasischen Juden ein gewisses Übergewicht haben, dann nicht nur aus den oben angeführten Gründen, sondern auch weil der Nachahmungstrieb bei den jungen Orientalen stärker war als der Stolz auf das väterliche Erbe. Die Frage ist berechtigt, ob das Verschwinden der Kulturwerte, die das orientalische Judentum mit sich gebracht – aus Selbstaufgabe nach aussen und Selbstverleugnung nach innen, auf seine religiöse und kulturelle Tradition hin – mit der Übernahme eines westlichen Lebensstiles ein unabwendbares Verhängnis ist. Nur soll niemand sich bei anderen beklagen, statt sich selbst mit dem Problem auseinanderzusetzen.

In der Tat sind in der israelischen Gesellschaft die Meinungen geteilt, in welche Richtung die Entwicklung gehen soll: ist Pluralismus vorzuziehen oder auf Homogenität hinzuarbeiten?

Nach Ansicht des Soziologen M. Lissek liegt in Israel kein »institutioneller Pluralismus« vor, wie er in Gesellschaften besteht, wo eine Rasse die andere beherrscht und unterschiedliche Auffassungen und Systeme nebeneinander existieren; ebenso wenig ein »gesellschaftlicher Pluralismus«, der darauf beruht, dass gesellschaftliche Gruppen vorhanden sind, deren Kontakte untereinander – insbesondere die informellen wie Heirat, Freundschaften, gemeinsames Ausgehen – durch Normen eingeschränkt sind. Aber in kultureller Hinsicht lässt sich die israelische Gesellschaft als eine pluralistische bezeichnen.⁹ Nach Ansicht der Soziologin Riwka Bar-Josef dagegen ist die heutige jüdische Gesellschaft in Israel trotz ihrer Mannigfaltigkeit keine pluralistische. Sie hat ein breites homogenes Fundament, das sich mit erstaunlicher Schnelligkeit entfaltet. Schliesslich sind Juden ins Land gekommen, um hier ein Teil von Israel zu werden, und nicht, um eine abgeschlossene Sonderkultur zu pflegen. Sie sind interessiert an kultureller Integration, nicht am Nebeneinanderherbestehen von Kulturen. Das Einbringen des orientalischen Kulturerbes äussert sich hauptsächlich auf dem Gebiet des Ausdrucks, in der Folklore, in der bildenden Kunst und im Lebensstil. Im Bereich von Gesellschaftsstruktur, technologischem Niveau und Fortschrittlichkeit dagegen sucht die israelische Gesellschaft – wie alle Entwicklungsländer – den Anschluss an die Industrienationen.¹⁰

Zu Beginn der zionistischen Verwirklichung war die Meinung verbreitet, Einsammlung der Zerstreuten bedeute völliges Aufgehen der verschiedenen Volksgruppen. Später erhob sich die Furcht vor der »Levantinisierung« – wegen des zahlenmässigen Übergewichts der Orientalen, die nur die Zivilisation mit einem Anflug von Kultur übernehmen würden, »im Geiste der zynischen und unbeständigen Levante«. Dieser Alptraum war jedoch nur »eine Rationalisierung der inneren Krise, welche das europäische Judentum durchmachte«.¹¹

Jedenfalls ist das heutige Israel eine pluralistische Gesellschaft nach westlichem Muster, wo trotz der Tendenz zu kultureller Universalisierung die Besonderheit von Volksgruppen in gewissem Masse erhalten geblieben ist. Wie es Aharon Jadlin als Kultusminister ausgedrückt hat: »Die scheinbare Notwendigkeit eines Schmelzofens, eines Drucktopfs, allen Stämmen Israels gewisse einheitliche Werte aufzuoktroieren, führt völlig überflüssigerweise zu Spannung, die sich gewaltsam entladen muss. Ich plädiere zwar nicht für den kulturellen Pluralismus als letztes Ziel, aber zur Erleichterung der gegenseitigen Anpassung aller Bevölkerungsteile ist doch die Schaffung einer neuen kulturellen Synthese anzustreben.«

Nissim Rejwan¹² hat geschrieben, dass eine pluralistische Gesellschaft verschiedenen Gruppen die Möglichkeit bietet, ihre kulturelle, religiöse und sonstige Besonderheit zu wahren unter der Bedingung, dass sie das politische und soziale Regime auf sich nehmen. Gesellschaftliche Gruppenbindung beeinträchtigt die Konsistenz der demokratischen Gesellschaft nicht, sondern verstärkt sie sogar: sie schützt das Individuum vor Verletzung durch den Staatsapparat und verleiht ihm Gleichheit zugleich mit Stolz auf die Zugehörigkeit zu seiner Gruppe.

Manchmal wird der Frage der Repräsentanz übermässiges Gewicht beigemessen. Anderen dagegen (die nicht unbedingt aschkenasische Juden sein müssen) gilt dies als ein untergeordnetes Problem. »Repräsentanz ist nicht ausschlaggebend. Was wäre damit geändert, dass einige Regierungspositionen mit orientalischen Juden besetzt würden? Ben Gurion hat einmal von einem jemenitischen Oberkommandierenden der Streitkräfte gesprochen. Selbst wenn der Präsident ein Orientale wäre, was wäre damit gewonnen?« (Schem-Tow in der Zeitung »al ha-Mischmar«).

Es ist kein Zufall, dass die heute bestehenden politischen Parteien keinen Volksgruppen zugeordnet und auch die Gruppenverbände, die politisch aktiv waren, nach der Staatsgründung von der parteipolitischen Bühne abgetreten sind. Bei den Wahlen zur siebten Knesset tauchten neun Listen von Volksgruppen auf, aber keiner von ihnen gelang der Sprung über die Sperrklausel. Listen von Volksgruppen vertreten die Interessen von einigen Dutzend oder hundert Geschäftsleuten, mehr nicht. Sie stehen für Herkunftsländer, nicht für eine Ideologie oder öffentliche Bewegung.

Führt der Weg zur Integration über die Repräsentanz, oder muss diese aus der Integration folgen? Jedenfalls gibt es noch viele dringlichere Probleme, deren Lösung dazu angetan ist, den Integrationsprozess zu beschleunigen und den gesellschaftlichen Abgrund zu überbrücken. So wird zum Beispiel von den 160 in Israel bestehenden Talmudhochschulen (*Jeschiwot*) nur eine von sephardischen Juden unterhalten, alle übrigen von aschkenasischen. Dabei machen die orientalischen Juden 55 % der jüdischen Bevölkerung aus, und der Anteil der Religiösen unter ihnen ist sogar grösser als unter den aschkenasischen Juden! Hier handelt es sich weder um Repräsentanz noch um Diskriminierung, sondern ganz einfach um einen Mangel an eigener Aktivität nach innen, denn das nötige Geld kommt ohnehin von Spendern und Wohltätigkeitsorganisationen. Ein im Lande geborener sephardischer Jude, dessen Familie bereits drei bis vier Generationen hier ansässig ist, hat nie Jemeniten, Kurden oder Marokkaner vertreten. Das Streben nach Repräsentanz

⁹ Im oben erwähnten Sammelband S. 51/3.

¹⁰ Riwka Bar-Josef, Kulturelle Integration in Israel (hebr.), in: *Dappim*, herausgegeben vom Zentrum für Kultur.

¹¹ A. Weingrod, Israel, Group Rehabilitation in a New Society, New York 1966, S. 77.

¹² Nissim Rejwan, The Communal Front, in: *Jewish Frontier* 36 (May 1969).

und der Kampf um die Beteiligung an Regierung und Macht wird in erster Linie von den Wogen des Gefühls der Benachteiligung und der Abneigung gegenüber den aschkenasischen Juden getragen, und im Wahlkampf werden Stimmen in der Regel durch Anheizung dieses Gefühls gewonnen.¹³

Allerdings darf das legitime Bedürfnis der orientalischen Volksgruppen nach Artikulation und Beteiligung an der Repräsentanz auch nicht nur abgewimmelt werden. In einer demokratischen Gesellschaft – sagt J. Kaiser¹⁴ – werden Entscheidungen nicht von einzelnen, überragenden Genies getroffen, sondern aus dem Bestreben heraus, die Bevölkerung an der Willensbildung, an Findung und Ausführung von Beschlüssen zu beteiligen. Jeder Mensch, in jeder Generation, möchte seine Persönlichkeit entfalten, und es ist nicht damit getan, dass sich die fürsorglich Veranlagten der Nation der als benachteiligt geltenden Gruppen annehmen. Zumal es sich bei der angeblichen Leistungs- in Wahrheit um eine Zugehörigkeitsgesellschaft handelt.

Nach Meinung von J. Navon sind hier einige Begriffe durcheinandergeraten: islamische Länder, sephardische Juden, orientalische Volksgruppen. Die Intelligenz der orientalischen Volksgruppen hatte vor der Staatsgründung in der Regel keinen Hang zum politischen Leben. Eine zur Lösung solcher Probleme geeignete Kraft müsste eine politische mit Sinn für soziale Probleme sein. Es geht nämlich nicht um ein Gruppenproblem, sondern um ein nationales und gesellschaftliches Problem ersten Ranges.

Um der Wahrheit die Ehre zu geben, auf dem Gebiet der Repräsentanz von orientalischen Juden in Israel sind erhebliche Fortschritte erzielt worden. Von 951 Gemeinderäten sind 421 orientalische Juden, hauptsächlich Mitglieder der Arbeiter-Partei. 37 % der Bürgermeister sind heutzutage Orientalen. 135 (von 610) Mitgliedern im Zentralkomitee der Arbeiter-Partei sind orientalischer Herkunft (in anderen Parteien sind sie in geringerem Masse vertreten). Im Rat der Gewerkschaft (*Histadrut*) stellen sie 21 %; im Koordinierungsrat 25 %. In höheren Positionen ist der Anteil der Orientalen allerdings (noch) geringer. Von den 39 Parlamentsmitgliedern der Nationalen Einheitspartei (*Likud*) sind 6 Orientalen, in der Regierungskoalition (1976!) 11 von 50 Parlamentariern. In der Regierung selbst sind sie kaum vertreten.

Dagegen gibt es Bereiche, in denen ethnische Repräsentanz keine Rolle spielen darf, sondern Begabung und Qualifikation den Ausschlag geben müssen, weil sonst das Niveau darunter leidet. Es gibt gute und schlechte Studenten. Einer der Vorkämpfer für Gleichberechtigung der Schwarzen wurde gefragt: Wären Sie bereit, sich in ein Flugzeug zu setzen, dessen Pilot nach dem Grundsatz der Repräsentanz angestellt worden ist?« (Riwka Bar-Josef). Festlegung des prozentualen Anteils im voraus ist ein zweischneidiges Schwert; sie verhütet zwar ein zu grobes Missverhältnis, kann aber auch zu einer Art *Numerus clausus* werden, der nichts Erhebendes mehr hat.

Die Integration der verschiedenen Volksgruppen ist nicht nur ein *kulturelles*, sondern auch ein *soziales* Problem. Die kulturelle Frage ist nicht allein Sache der Orientalen und wird sich nicht anders als auf gesellschaftspolitischem Wege lösen lassen, durch eine angemessene Sozial-

politik, welche die Unterschiede im Bereich von Einkommen, Beschäftigung und Erziehungswesen beseitigt.

Scheinbar ist die Existenz von sozial schwachen Bevölkerungsschichten in Israel nichts Neues. Es ist noch gar nicht so lange her, dass die Pioniere aus dem leidenschaftlichen Verlangen heraus, am Aufbau des Landes mitzuarbeiten – lange vor Hitler – einwanderten und Arbeitslosigkeit oder eine Zweitgewoche vorfanden, in Zelten wohnten und sich vorwiegend von Fieber ernährten. Trotz alledem gab es damals keine – schwarzen oder weissen – »Panther«.

Es sind die Veränderungen, die in der israelischen Gesellschaft stattgefunden haben, durch die sich das Problem verschärft hat. In der israelischen Bevölkerung vor den Masseneinwanderungen gab es aschkenasische, sephardische und jemenitische Arbeiter, die zwar über ihre bedrängte wirtschaftliche Lage nicht glücklich waren, aber keinerlei Minderwertigkeitsgefühle gegenüber den begüterten Schichten hegten. Im Gegenteil, sie fühlten sich sozial-ethisch überlegen. Schon von daher konnten sie gar keine Komplexe ob ihrer Zugehörigkeit zu dieser oder jener Volksgruppe entwickeln, sondern sahen sich als Angehörige desselben Arbeiterstandes, desselben Volkes. Die Werktätigen in Stadt und Land glaubten, dass Arbeit – und ihnen war keine Arbeit zu gering – ein grundlegendes Element der Gesellschaft ist und dass die Zukunft der arbeitenden Bevölkerung gehört.

Das Rad der Geschichte lässt sich nicht zurückdrehen. Aber man darf nicht vergessen, dass nach der Staatsgründung Politiker und Intelligenz zu der Auffassung gelangt sind, die Zeiten der Ideologie seien vorüber, nunmehr müsse eine »Normalisierung« angestrebt werden, die in der Hauptsache auf beruflicher Streuung, staatlicher Bürokratisierung, einer Klassengesellschaft und ökonomischem Gefälle beruht. In Israel setzten sich die Grundsätze einer Leistungsgesellschaft (anstelle gesellschaftlicher Solidarität) durch, und die gesellschaftlichen Schichten wurden zu unverrückbaren Grenzen (statt so altmodischer Begriffe wie Arbeiterklasse, Klassenkampf und konstruktivem Sozialismus). Das Tauziehen um den Status hat begonnen; und wer sich nicht Industrieller, Bankier, leitender Angestellter oder Akademiker nennen darf, sondern »einfach« Landwirt oder Fabrikarbeiter bleiben muss, fühlt sich benachteiligt.

Daher das »bittere« Geschick so vieler orientalischer Juden. Sie haben zwar teil am allgemeinen Fortschritt der Bevölkerung, aber die Abendländer, deren Ausgangspunkt höher lag, sind schneller vorwärts gekommen. Darüber hinaus weiss in einem Feudalsystem »jeder, wohin er gehört«, und aus einem solchen stammen viele der orientalischen Israelis. In einer Leistungs- oder kapitalistischen Gesellschaft dagegen sieht sich jedermann gezwungen, die höchste Stufe der Leiter zu erklimmen, und bei diesem Wettrennen sind manche erfolgreich, und andere brechen sich das Genick. Im Rahmen einer solidarischen Gemeinschaft könnten sie ungestört leben, aber die gesellschaftlichen Begriffe sind nicht mehr, was sie einmal waren. Einwanderer aus europäischen Ländern, deren Väter Geschäftsleute, Ladenbesitzer o. ä. waren, betrachteten es seinerzeit nicht als Schande, Arbeiter zu werden. In einer Leistungsgesellschaft dagegen gilt der Übergang zu Produktionstätigkeit als ehrenrührig und Statusminderung. Wohin eine solche Trothaltung der Klassenlosen und Halbgebildeten führen kann, haben wir anderswo gesehen, wenn das Kleinbürgertum nicht in den Arbeiterstand »hinabsteigen« will, in eine höhere Schicht aber nicht »aufsteigen« kann und deshalb eine

¹³ S. Epstein, in: *Temurot*, Monatsschrift für Politik und Gesellschaft, Tel Aviv.

¹⁴ Betrachtungen (zur praktischen Überbrückung von Gegensätzen), Tagung über Volksgruppen in *Bet Berl*, 1974.

nationalistische, reaktionäre, scheinbar klassen-unabhängige Bewegung wählt.

Die Alteingesessenen sind auch nicht von aller Schuld freizusprechen. Mit der Staatsgründung hat die israelische Gesellschaft notgedrungen einen Staatsapparat an die Stelle von Pionierhaltung, die auf freiwilliger Basis beruhte, gesetzt. Staatlicherseits wurde allerdings vorwiegend die orientalische Bevölkerung übers ganze Land verteilt (in Entwicklungsgebiete) und ausserdem – aus nationalen Erwägungen – angehalten, im Sinne von »seid fruchtbar und mehret euch!« zu leben, ohne dass die entsprechenden Bedingungen im Wohnungs- und Erziehungswesen sichergestellt wurden. Auch wenn sich die wirtschaftliche Lage der minderbemittelten Schichten *objektiv* gebessert hat, war ihre *relative* Verarmung doch unaufhaltsam, weil die Abgründe schneller aufbrachen, als die ausgleichende Tendenz nachziehen konnte. Wir sollten uns nicht der Täuschung hingeben, dass die Zeit allein alles heilen wird. In der ersten Generation sind die objektiven Gegebenheiten ausschlaggebend. Wenn die Unterschiede aber in der zweiten und dritten Generation immer noch bestehen, so bedeutet dies eine Zementierung des verhängnisvollen Zusammenhangs von ethnischer Herkunft und kultureller Unterlegenheit und erhöhte Gefahr für die Demokratie und die Zukunft des Staates, wenn Herkunfts- und Standesgrenzen sich decken.

Die Dinge dürfen nicht sich selbst überlassen werden, und insofern ist das erwachende Interesse unter den orientalischen Volksgruppen zu begrüßen. Die grössten Feinde zurückgebliebener Völker sind Gleichgültigkeit und Passivität; bei den unterprivilegierten Gruppen in Israel ist ein verstärktes Bildungsverlangen wahrzunehmen, die beste Gewähr für Überbrückung der Abgründe. Nun ist ein geplantes Eingreifen des Staates vonnöten, um diesen Bildungshunger zu befriedigen. Wie gesagt, sind Bildungsunterschiede zur Zeit die Hauptursache des sozialen Zwiespalts, und mit Erweiterung und Vertiefung der Erziehungsarbeit beginnt sich eine Lösung abzuzeichnen.

Ein weiteres Moment zur allmählichen Überbrückung des Abgrunds bildet die Umfunktionierung des Antagonismus von ethnischen Gruppen zu einem sozialen Kampf. Durch Standesunterschiede werden die ethnischen nur vertieft; daher ist den benachteiligten Bevölkerungsgruppen nicht mit antizionistischer und antiso-

zialer Demagogie zu helfen, sondern mit ihrer Einbeziehung in eine gesellschaftliche Bewegung, deren ausdrückliches Ziel im Ausgleich der Gegensätze und in der Schaffung einer standesunabhängigen Gesellschaft besteht.

Forscher der amerikanischen Einwanderung haben darauf hingewiesen, dass sich einer der Züge des amerikanischen Lebens im vorigen Jahrhundert in dem Satz zusammenfassen lässt: »Klassenunterschiede treten an die Stelle der ethnischen Herkunft«. Das heisst, wenn die ethnischen Gruppen im Lauf der Zeit klassenmässig heterogener werden, bestimmt sich die Position eines Menschen vorwiegend nach seiner Klassenzugehörigkeit und immer weniger nach einer ethnischen Herkunft.¹⁵ Der amerikanische Soziologe Nathan Glazer hat geschrieben, dass der Hauptgrund für die erfolgreiche Eingliederung von Massen von Einwanderern in den USA darin zu suchen ist, dass an die Stelle des ethnischen Moments verschiedener Volksgruppen eine Ideologie des »Amerikanertums« getreten ist. Eine Losung von jüngst Eingewanderten lautete: »Werdet Staatsbürger und tretet in die Berufsgenossenschaften (d. h. die gewerkschaftlichen Verbände) ein!«

Aus einem Auffanglager für Auswanderer muss Israel wieder zu einer neuen Heimat für Einwanderer werden. Überheblichkeit führt zwangsläufig zur Verengung des geistigen Horizonts ihrer Träger. Vor hundert Jahren verfügte das osteuropäische Judentum längst nicht über den Lebensstandard und die Bildungsmöglichkeiten wie heute, aber sein Gegensatz zum westeuropäischen Judentum war fast derselbe, wie er heute zwischen den einzelnen Volksgruppen in Israel besteht.

Allmähliche Annäherung oder Einschmelzung von ethnischen Gruppen ist in allen Völkern eine Sache vieler Generationen. Dank des gemeinsamen Fundaments der jüdischen Gruppen wird in Israel die erforderliche Zeitspanne kürzer sein. Diesmal ist der Einsammlung der Zerstreuten nämlich keine vierzigjährige Wüstenwanderung vorgeschaltet, sondern der Weg führt unmittelbar aus der Diaspora in die staatliche Unabhängigkeit. Aber die Zeit drängt, und deshalb müssen wir unsere nationale Einheit so rasch wie möglich und in einer Qualität erreichen, die uns für unsere quantitative Unterlegenheit entschädigt.

¹⁵ A. Antonovsky, Politisch-soziale Standpunkte in Israel (hebr.), in: *Ammot* 1 Heft 6 (1963), S. 11–22.

V Staat und politische Macht im jüdischen Denken*

Von Dr. Pinchas Rosenblüth**

Viele haben daran gezweifelt, vor wie nach der Staatsgründung, dass wir von unserer Vergangenheit und unserer Veranlagung her in der Lage sein sollten, ein hebräisches demokratisches Staatswesen aufzubauen und zu erhalten. Die lange Zeitspanne des Exils – über 1700 Jahre – war nicht sonderlich geeignet für die Entwicklung politischen Denkens und politischen Verhaltens,

obwohl Juden selbst in der Diaspora, soweit dies unter ständigen Ausnahmebedingungen überhaupt möglich war, Elemente von Demokratie und innerer Autonomie zu wahren trachteten. Als ein Volk ohne Erfahrung und Tradition auf diesem Gebiet standen wir vor der Aufgabe, ein Staatswesen zu errichten – dabei will es die Ironie der Geschichte, dass viele, insbesondere die angelsächsischen Völker, sowie die Denker vieler Völkerschaften, es verstanden haben, politisches Gedankengut aus unserem geistigen Erbe zu schöpfen, und zwar Gedanken, die wesentlich zur Gestaltung des modernen politischen Denkens beigetragen haben, während wir diesen Quell ausser acht lassen (ein trauriges Beispiel dafür

* Erschienen in der Zeitschrift *Molad* N. S. 7 (Winter 1975), S. 114–126; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Angela D. von Kries, Jerusalem.

** Langjähriger Leiter der religiösen Abteilung der Landwirtschaftsschule *Mikwe Israel* bei Tel Aviv, Dozent für Politikwissenschaft an der Universität Bar-Ilan.

sind unsere Lehrbücher für Geschichte und Gemeinschaftskunde), abgesehen etwa von schönen Phrasen und allgemeinen unverbindlichen Schlagworten.

1. Der Gedanke des »Bundes«, der die dem alten Israel eigentümliche Herrschaftsform kennzeichnen sollte, findet sich bereits angedeutet in Abrahams Bestimmung »zum grossen, mächtigen Volk zu werden« – »auf dass er gebiete seinen Söhnen und seinem Hause nach ihm, dass sie wahren den Weg des Herrn, zu tun Recht und Gerechtigkeit« (Gen 18, 18 f.). Dies bewegt sich auf dem Hintergrund des göttlichen Beschlusses, Sodom zu vernichten, und Abrahams Bitte um Gnade. Die Erkenntnis, dass Abraham an der Entscheidung beteiligt sein muss, gibt Aufschluss über das besondere Verhältnis der beiden Partner des Bundes: der Eine, verborgene Gott, Verkörperung der absoluten Gerechtigkeit sowie des Erbarmens über alle Geschöpfe auf der einen Seite – und auf der anderen Seite der Mensch, dessen Leben nach einer moralischen Verfassung geordnet ist, die das Materielle durch das Geistige heiligen soll. Von Anbeginn strebte das Judentum nicht nur nach Vollkommenheit des Einzelnen, sondern nach einer vollkommenen Gesellschaftsordnung – »ein Königreich von Priestern und heiliges Volk« – wo nicht Könige und Fürsten regieren sollten, sondern Gott selbst. Dies war ein kühner Versuch, die Wirklichkeit nach dem Vorbild des Absoluten zu gestalten.¹ Dennoch ist es das *Volk*, das den Staat trägt, wenn es auch die Regierungsform und das Wesen der Verfassung nicht allein bestimmt, denn es bestehen religiöse und ethische Grundsätze göttlichen Ursprungs, die unanfechtbar sind. (Solche Grundsätze, die weder das Volk noch der Herrscher aufzuheben vermochten, gab es auch bei anderen Völkern.) Die Einzelheiten der Verfassung jedoch sowie die Ausführungsbestimmungen werden dem Volk und seinen Vertretern vorgelegt und treten erst nach deren prinzipieller Zustimmung in Kraft. Nach jüdischer Auffassung werden Verfassung und Regierung dem Volk nicht aufoktroziert.²

Und wenn das Hauptproblem, mit dem sich jede Obrigkeit auseinanderzusetzen hat, darin besteht, den Weg zu effektiver Herrschaft bei gleichzeitiger Selbstbeschränkung zu finden, so ist in der von der Tora intendierten Gesellschaft angesichts einer obersten geistigen Macht und deren Verfassung kein Raum für Autokratie. Der Bund, eine Art Beteiligung an der Herrschaft, vollzieht sich durch freie Entscheidung des Volkes (»wir wollen tun und hören«) und wird bisweilen, nach Zeiten des Niedergangs und der Auflösung, erneuert, wie es unter Josia und unter Esra geschah. Ein Nachhall dieser hohen Stellung des Volkes als Teilhaber an der Herrschaft findet sich in der rabbinischen Deutung des Verses »Die Juden hielten und nahmen auf sich, auf ihre Nachkommen und alle, die sich ihnen anschliessen würden« (Esther 8, 27) darauf, dass die freiwillige Übernahme der Verfassung durch das Volk eine neuerliche Bestätigung erhalten habe.

Ebenso verhält es sich mit der mündlichen Weisung. Woher wissen wir, dass die Weisung des Mose Gottes Wort ist? Laut Raw Hai Gaon von den Israeliten, die für sie Zeugnis ablegen. Die Aussage der Vielen ist der entscheidende Beweis für die Gültigkeit der mündlichen Weisung, Mischna und Talmud (so in: *Ozar haGeonim* zum Traktat *Rosch haSchana*). Rabbi Abraham ben

David sowie Maimonides³ stellen fest, dass der Talmud kraft der Zustimmung ganz Israels als Corpus von Rechten und Gesetzen, die für das ganze Volk verbindlich sind, angenommen worden ist. »Die Zustimmung ganz Israels – sie ist die konstitutionale Grundlage dafür, dass der Talmud auf nationaler Ebene als das in Israel bis zum heutigen Tag übliche Gesetzbuch akzeptiert wurde.« Die Zustimmung des Volkes ist die Grundvoraussetzung für jeglichen gesetzgeberischen Akt in Israel. Der oberste Gerichtshof in der Quaderhalle hatte die Vollmacht, die Tora nicht nur auszulegen, sondern auch durch Verordnungen und Erlässe zu ergänzen. Mit derselben Vollmacht war auch »der Richter, der zu jener Zeit existieren wird«, ausgerüstet, d. h., der jeweils bedeutendste Gerichtshof in jeder Generation war befugt, Verordnungen zu erlassen, musste dabei aber auf die Öffentlichkeit Rücksicht nehmen. Eine Verordnung oder Verfügung, die nicht in der Bevölkerung verwurzelt ist, hat keine Rechtskraft in der Nation.⁴

Der Midrasch weiss zwar zu erzählen, dass Gott Israel die Tora aufgezwungen habe, aber dies bringt nur den Gedanken zum Ausdruck, dass das Volk – und im Grunde auch die Welt – letzten Endes ohne Gesetz nicht bestehen kann. Das Prinzip der Teilhaberschaft findet sich auch im vorletzten Kapitel der Tora ausgedrückt: »Weisung gebot uns Mose, Erbteil der Gemeinde Jakobs. Da war in Jeschurun ein König, in der Versammlung der Häupter des Volkes, der Stämme Israels insgemein.« (Dt 33, 4 f.) Was soll das heissen, »da war in Jeschurun ein König«? Offenbar ist dieser Vers bewusst rätselhaft, und vielleicht soll damit angedeutet sein, dass das Gesetz der König, die oberste Instanz in Israel ist, seine Herrschaft aber zustande kommt durch Versammlung des Volkes und seiner Oberhäupter, welche die Herrschaft freiwillig auf sich nehmen. Bereits hier ist die Bemerkung am Platze, dass die Anerkennung der Verfassung in den Vereinigten Staaten, dem klassischen Staat moderner Demokratie, als Richtern, Präsidenten und Volksvertretern übergeordnete Instanz in nicht geringem Masse von der Bibel beeinflusst ist.

2. Öffentlich-rechtliche Entscheidungen werden von den öffentlichen Institutionen getroffen: angesichts der Meinungsverschiedenheiten jedoch, die sich in jedem solchen Prozess ergeben, wurde festgelegt, dass die Entscheidung der *Mehrheit* als die Entscheidung der Gesamt-Öffentlichkeit gilt und für die Minderheit verbindlich ist. Dies ist ein gewichtiger Grundsatz, nach dem sowohl im obersten Gerichtshof zu Jerusalem als auch allgemein in den Institutionen der jüdischen Gemeinschaft, zumindest seit dem zehnten Jahrhundert, verfahren wurde. Und selbst für diese Art der Rechtsetzung gilt: »Der Gemeinde wird keine Verordnung auferlegt, die für die Mehrheit der Gemeinde untragbar ist.« Dieses Prinzip, das die Zustimmung der Mehrheit der Gemeinde fordert, soll die Entscheidungsfällung nicht etwa – technisch oder formal – erleichtern, sondern beruht auf der Erkenntnis, dass die Gemeinde ein Partner des Bundes zwischen Gott und Volk ist, sowie auf der Anerkennung des Menschen als einer Persönlichkeit, die nach dem Ebenbild Gottes geschaffen ist (Mischna Sanhedrin IV 5). An die mehrheitliche Entscheidung der Gemeinde war jeder Einzelne gebunden, und sie wusste notfalls drastische Massnah-

¹ Einleitung in die Verfassung des Staates Israel von J. P. Cohen, Entwurf, der Verfassungskommission des Staatsrates 1949 vorgelegt.

² Dazu A. Ch. Freimann, Wege der Gesetzgebung in Israel (hebr.), in: *Jawne* 1 (1946), S. 41–44.

³ Moses ben Maimon, genannt Maimonides oder RaMBaM, wirkte in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts vorwiegend in Ägypten; Rabbi Abraham ben David, genannt RaBeD von Posquières, 12. Jahrhundert.

⁴ Dazu Freimann, a. a. O.

men, wie die verschiedenen Grade von Ausschluss aus der Gemeinschaft, zu ergreifen. Nichtsdestoweniger schützte die jüdische Gesellschaft die Rechte des Einzelnen – insbesondere des Schwachen – auch gegenüber der Öffentlichkeit, und die Tatsache, dass die Rechte von Sklaven und Fremdlingen, Witwen und Waisen, unter den Bestimmungen der Tora so weit voraneinstehen, ist der beste Beweis für den hohen Rang der Grundrechte, die dem Menschen als solchem zukommen.

Aufgrund derselben Haltung entbindet die Tora nicht nur aus verschiedenen Gründen den »Furchtsamen und Zartbesaiteten« vom Kriegsdienst, sondern nimmt sogar auf das Ehrgefühl eines Verbrechers Rücksicht.⁵ Dies ist in der Tat der Grund, weshalb die Rabbinen die Todesstrafe von Gerichte wegen – ausser in Sonderfällen – aufhoben.

Von daher wird auch die Meinung einer Minderheit oder eines Einzelnen, die von den staatlich anerkannten Positionen abweicht, respektiert, sofern sie auf Gewissensgründen beruht. »Lasset uns einen Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei« – somit soll der Grosse sich mit dem Kleinen beraten und dessen Zustimmung einholen« (Raschi zu Gen 1, 26). »Weshalb wurden Bet Hillel gewürdigt, dass die Halacha nach ihrer Entscheidung verbindlich wurde? Weil sie freundlich und demütig sind, ihre und Bet Schammais Äusserungen zusammen überliefern und sogar die Entscheidung von Bet Schammai jeweils zuerst nennen« (b. Eruwin 13b). Was hier auffällt, ist der Wille, die Meinung des Gegners zu verstehen, sie zu respektieren und sogar bekannt zu machen. Daher wurden in der Regel die Worte des Einzelnen neben denen der Mehrheit her tradiert. Die Mehrheit muss der Gegenpartei ermöglichen, ihre Meinung frei zu äussern; daher ist eine Verhandlung oder Entscheidung der Mehrheit unter Ausschluss der Minderheit ungültig. Eine Mehrheit muss auf der Gesamtheit beruhen.⁶ So kam etwa die geplante Erneuerung der rabbinischen Ordination, welche die Neuerrichtung des Sanhedrins ermöglicht hätte, wie Rabbi Jaakow beRaw in Safed vor 437 Jahren vorgeschlagen hatte, nicht zustande, obwohl die Rabbiner von Safed damals die Mehrheit bildeten, weil Rabbi Levi ben Chawi und die Gelehrten von Jerusalem einwandten, sie seien an den Überlegungen nicht beteiligt worden – und ohne öffentliche Diskussion ist die Entscheidung der Mehrheit nicht verbindlich. Andererseits wird auch darauf geachtet, das öffentliche Leben nicht lahmzulegen, falls die Minderheit dieses ihr Recht missbraucht, indem sie sich weigert, an Beratungen teilzunehmen.

Der Mensch hat die Grundrechte von Freiheit und Eigenständigkeit, damit er die Verfassung sowie die Grundsätze von Recht und Gerechtigkeit der Gesellschaft in die Tat umsetzen kann. Daher darf weder eine Mehrheit noch ein Einzelner die Menschenrechte oder die Grundverfassung aufheben, denn sie bilden die Voraussetzung für die Existenz des Menschen, wie sie ihm vom Sinai her zugeschworen ist. Ebenso heisst es: »Geh nicht nach den Vielen zum Bösen« (Ex 23, 2). Demnach haben Doktrinen, welche die Menschenrechte leugnen und auf Unterdrückung von Minderheit oder Mehrheit ausgehen,

keine Meinungs- und Aktionsfreiheit. Dies dient zur Verhütung von Missbrauch freiheitlicher Begriffe durch deren rein formale Anwendung, wie es etwa 1933 bei Hitlers Machtergreifung in Deutschland oder 1938 bei der Annexion eines Teiles der Tschechoslowakei geschehen ist, als die Gebiete der deutschen Bevölkerungsminderheit dort Hitler ausgeliefert wurden unter Berufung auf den Grundsatz der Selbstbestimmung.

3. Die jüdische Auffassung von Theokratie, welche die Freiheit des Menschen ermöglicht und sichert, steht nicht grundsätzlich im Widerspruch zur demokratischen Idee, denn Theokratie bedeutet im Judentum nicht die Herrschaft einer Priesterkaste, wie gelegentlich angenommen wird.⁷ »Und ihr – d. h. das ganze Volk – sollt mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein«, daher: »wäre doch das ganze Gottesvolk prophetisch begabt« (Num 11, 29). Alle sind in der Gesellschaft gleich und heilig vor Gott. Alle sind Königskinder, Nachkommen von Abraham, Isaak und Jakob (MBaba mezia VII 1), und deshalb gleichberechtigt. Wenn Unterschiede zwischen ihnen bestehen, so sind diese rein funktionaler Art, d. h., sie ergeben sich aus ihren verschiedenen Aufgaben.

Tatsächlich bestanden hat ein Regime, unter dem jeder Mensch den anderen als seinesgleichen und Gottes Ebenbild anerkennt, wie es sich aus Bundesschluss und freiwilliger Übernahme der Verfassung ergeben musste, vielleicht nur selten, aber diese Gedanken bildeten den Massstab, an dem die Gesellschaft ständig gemessen wurde – von den Propheten, danach den Ältesten und so weiter. Die Hauptbedeutung der Idee des Königtums Gottes besteht in der Negation jeder anderen Obrigkeit (»meine Untertanen sind sie – nicht Untertanen von Untertanen«), womit die Illusion widerlegt wird, als ob der Mensch kraft seiner Vernunft imstande sei, eine vollkommene Gesellschaftsordnung zu entwerfen und sie anderen aufzuzwingen. Diese Anmassung ist – von Platon bis auf unsere Tage – entweder gescheitert oder hat unendliches Blutvergiessen verursacht.⁸ Andererseits ist damit auch die Grundtatsache anerkannt, dass finstere Mächte im Geiste des Menschen über den Einzelnen oder eine Gemeinschaft die Oberhand zu gewinnen drohen und der Mensch daher einer Oberhoheit und rechtlichen Leitung bedarf, um seine Triebe in Zaum zu halten.⁹

In dieser Hinsicht sieht Martin Buber einen Höhepunkt in der Richterzeit, als der Versuch gemacht wurde, auf menschliche, institutionalisierte Herrschaft überhaupt zu verzichten und das Königtum Gottes unmittelbar zu verwirklichen. Bekanntlich brachen gerade zu dieser Zeit zahlreiche Gegensätze auf, das enttäuschte Volk forderte ein Königtum, und in der Gewährung dieser seiner Bitte lag ein gewisser Verzicht auf die ursprüngliche Bestimmung. Jecheskel Kaufmann dagegen sieht in der Einführung des Königtums kein Zugeständnis, sondern einen neuerlichen erhabenen Gnadenerweis Gottes an sein Volk, und seiner Ansicht nach stellt das Königtum von vornherein eine Blütezeit nach dem Tiefstand der Richterzeit dar. Das Regiment des jeweiligen Mannes Gottes war richtig für die primitive Volksherrschaft der israelitischen Stämme. In seinen Augen war Samuels Widerstand gegen das Königtum eine vorübergehende Erschei-

⁵ »Rabban Jochanan ben Sakkai sagte: Gott nimmt Rücksicht auf die Ehre der Geschöpfe. Für einen Stier, der auf eigenen Füßen geht und den auf den Schultern zu tragen nichts Verächtliches hat, zählt der Dieb den fünffachen Gegenwert. Für ein Schaf dagegen bezahlt er nur den vierfachen Gegenwert, weil er sich verächtlich gemacht hat, als er es auf der Schulter trug.« (Raschi zu Ex 21, 37)

⁶ Dazu A. Ch. Freimann, Mehrheit und Minderheit in der Öffentlichkeit (hebr.), in: Jawne 2 (1947), S. 1–6.

⁷ Dazu gibt es eine reiche Literatur, angefangen von Tocquevilles Buch über die Demokratie in Amerika.

⁸ Dazu z. B. J. Talmon, Anfänge totalitärer Demokratie (hebr.), Einleitung.

⁹ Dieser Gedanke wird besonders hervorgehoben in den Gebeten und religiösen Dichtungen zu den Hohen Feiertagen, insbesondere zu Neujahr.

nung, Ausdruck einer ausgehenden Epoche.¹⁰ Ich habe den Eindruck, dass Buber den Grundgedanken des Königtums Gottes besser verstanden hat als Kaufmann, aber nicht davon soll hier die Rede sein.

4. Die höchste Autorität, die in Gottes Hand liegt, findet ihren Ausdruck in der Herrschaft des *Rechts*. Dies bedeutet politisch, dass in keines Menschen Hand zuviel Herrschaftsfunktionen konzentriert werden. Demnach pflegte der oberste Gerichtshof – gegen das Votum der Sadduzäer – neben der strafenden Gerechtigkeit auch Erbarmen walten zu lassen, nach dem Vorbild des göttlichen Gerichts. Priesterstand und -amt hatten erheblichen Einfluss durch Lehre und Rechtsetzung, jedoch wird immer betont, dass nicht der Priester allein diese Funktionen wahrnimmt, sondern auch der Levit, der Richter oder Älteste. Die wirtschaftliche Abhängigkeit des Stammes Levi von den übrigen Stämmen Israels, die Tatsache, dass der Stamm Levi, abgesehen von den Levitenstädten, kein Land zu eigen hatte, verhüteten den gesellschaftlichen oder politischen Missbrauch seines Sonderstatus (vgl. dazu die Idee der Beteiligung am Leben der oberen Stände in Platons Idealstaat). Eine weitere Einschränkung priesterlichen Einflusses war das *Königtum*, das – wie gesagt – seinerseits in der ursprünglichen Staatsvision nicht intendiert war (was insbesondere Isaak Abarbanel hervorhebt) und für die Dauer seines Bestehens eines ausgleichenden Gegengewichts bedarf. Das »Königsgesetz« (Dt 17, 14–20) enthält in der Hauptsache Verbote und Beschränkungen: »der soll sich nicht viele Pferde halten« u. ä. Das einzige positive Gebot besteht darin, dass er sich eine Torarolle schreiben und diese immer vor Augen haben soll. Das Königtum hat seine Berechtigung nicht in sich selbst, sondern soweit es sich als Mittel zur Gewährleistung des Gesetzes im Staate und zur Verteidigung nach aussen versteht. »In erster Linie wird ein König eingesetzt, um Recht zu schaffen und Kriege zu führen, wie geschrieben steht: ›Unser König soll über uns richten, vor uns herziehen und unsere Kriege führen‹« (Maimonides, *Hilchot Melachim*).

Das Königtum wiederum hat die Beziehung zu seinem Volk zu wahren und sich vor fremdländischen Einflüssen zu hüten. »Aus deinen Brüdern sollst du einen König über dich setzen«, wozu der Hohe Rabbi Löw von Prag eine Begründung in demokratischem Sinne gibt, nämlich dass der König vom Volk ausgeht und nicht umgekehrt. Der König bezieht seine göttliche Vollmacht durch das Volk, »das Königtum ist vom Volk abhängig«.¹¹ Dem Königtum gebührt Respekt, und seine Herrschaft ist verbindlich, daher wird Auflehnung gegen den König mit dem Tode bestraft – wer jedoch ein königliches Gebot zugunsten eines göttlichen missachtet, geht straffrei aus. Demgegenüber wird ein König, der sein Amt missbraucht hat, abgesetzt und wenn er unrecht getan hat, zur Rechenschaft gezogen, wie David nach der Ermordung des Hethiters Uria oder Ahab ob der Enteignung von Nabots Weinberg. Auch Herodes wurde vom Hohen Rat vor Gericht gestellt, weil er die Aufständischen gegen Rom getötet hatte. Die Kombination der Priesterwürde mit dem Königsamt wurde den Hasmonäer-Königen übel angerechnet. Wie Nachmanides schreibt: »Sie hätten nicht die Königsherrschaft ausüben, vielmehr nur den

Gottesdienst versehen sollen.« Bekanntlich wurde auch König Usia bestraft dafür, dass er sich auch die Priesterwürde angemasst hatte (2. Chr 26).

Gemäss dem Charakter des jüdischen Staates hatte der *Prophet*, insbesondere dem König und den Priestern gegenüber, eine besondere Aufgabe zu erfüllen. Er hatte auf Lauterkeit der politischen Führung zu achten, sich für Gerechtigkeit einzusetzen, das Volk und seine Führer zur Verantwortung zu ziehen und sie zur Rückkehr zu den geistigen Ursprüngen des Staates aufzurufen. Auffällig ist hier die Absicht, eine übermässige Konzentration von Regierungsmacht zu verhindern – ein Moment, das bekanntlich die Entwicklung des politischen Denkens in neuerer Zeit in nicht geringem Masse beeinflusst hat.¹²

Ein zentraler Faktor in der rechten Leitung des Staates war das System der Rechtsinstitutionen, an seiner Spitze das Gremium von siebenzig Männern, zunächst die Grosse Versammlung, seit der Hasmonäer-Zeit dann der *Hohe Rat*.¹³ In der Frühzeit bestand diese Einrichtung aus je sechs Vertretern jedes Stammes (daher waren Eldad und Medad keine Mitglieder). Die Kandidaten wurden offenbar vom Volk vorgeschlagen und von Moses ernannt: »Versammle mir siebenzig Mann von den Ältesten Israels, die du als Älteste des Volkes kennst« (Num 11, 16; dazu bSanhedrin 17). So wurde auch mit einer anderen Körperschaft, den Richtern und Ratgebern, die zur Zeit des Ersten Tempels fungierten, verfahren: es gab Vorgesetzte über tausend, über hundert, über fünfzig und über zehn. »Nehmt euch weise und verständige Männer, die euren Stämmen bekannt sind, und ich will sie zu Häuptern über euch setzen« (Dt 1, 13) gegenüber: »Da wählte Moses tüchtige Männer aus ganz Israel und setzte sie zu Häuptern über das Volk, zu Fürsten über tausend« (Ex 18, 24). Wieder sehen wir hier die Verbindung zwischen den beiden komplementären Gegensätzen im Sinne des Bundesgedankens. Die oberste rechtsprechende und legislative Behörde setzte sich aus Delegierten zusammen, die von allen Teilen der Bevölkerung gewählt waren, während der Fürst das Recht hatte, unter den Kandidaten seine Wahl zu treffen. Diese Zusammensetzung sowie die abgestufte Hierarchie der Ämter waren dazu ange-tan, die Verbindung der Delegierten, der Ältesten oder Vorgesetzten mit den ihnen Untergebenen zu garantieren.

5. Dieser zweifache Aufbau und die Art der Zusammensetzung der Institutionen können eine Antwort auf das zentrale Problem der Demokratie seit eh und je geben: der geringe Einfluss des Bürgers auf die Wahl der Machthaber und ihre politischen Entscheidungen; und die allzu lose Verbindung zwischen Wählern und Gewählten. Die Neigung zu übermässiger Konzentration von Regierungsbefugnissen von oben und zu Lähmung der Bürgerinitiative von unten liegt vielen Aufständen und Revolutionen zu verschiedenen Zeiten zugrunde. Und es ist interessant, dass sich die Soldatenräte in der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts bei ihrer Forderung von allgemeinen geheimen Wahlen ausdrücklich auf die Bibel beriefen. Überflüssig zu sagen, dass in den bolschewistischen Räten in Sowjet-Russland und ihren Nachahmern in anderen Ländern die demokrati-

¹⁰ M. Buber, Der Glaube der Propheten, in: Werke II (1964), S. 299–309; Jecheskel Kaufmann, Geschichte des israelitischen Glaubens (hebr.), I 3, 16 und II 1, 4.

¹¹ A. Gottesdiener, Der »Löwe« unter den Prager Gelehrten (hebr.), Jerusalem 1928.

¹² Dazu u. a. J. Locke, On Political Government, Kap. VIII, S. 109; J. Harrington, Oceana, erstmals London 1656: dieses Werk hat das politische Denken in den Vereinigten Staaten erheblich beeinflusst.

¹³ Dazu Y. F. Baer, Israel among the Nations (hebr.), Jerusalem 1955, sowie seinen Beitrag, Die historische Grundlage der Halacha (hebr.), in: Zion 17 (1952); ferner H. Mantel, Studies in the History of the Sanhedrin, 1961.

sche Idee ihres Gehalts beraubt und nurmehr von einer kleinen Gruppe zur Zerstörung der parlamentarischen Demokratie und zur Unterdrückung der Rechte des Individuums missbraucht wurde. In Wahrheit sollte dieses System nicht in Gegensatz zur parlamentarischen zentralisierten Regierung gestellt werden, sondern in Gestalt von lokalen Räten oder Zellen an Wohnstätten und Arbeitsplätzen als willkommene Ergänzung zur zentralisierten Demokratie gesehen werden – im Geiste der altjüdischen Gesellschaft, wie sie jedenfalls intendiert war.¹⁴

An wichtigen politischen Vorgängen war das ganze Volk samt seinen Vertretern beteiligt; so etwa, zu verschiedenen Zeiten, bei der Erneuerung des Bundes, bei der Königskrönung und zu anderen wichtigen Anlässen. In biblischer Zeit werden die Volksvertreter gelegentlich »Landvolk« (*Am haArez*) genannt. Manche sehen darin eine kleine Gruppe von Leuten mit institutionellem Charakter und ausdrücklichen Regierungsfunktionen. Man hat sie verglichen mit einem Nationalrat, der gleichzeitig Gerichtshof ist, das Volk von Juda gegenüber dem König repräsentiert und zu dessen Befugnissen die Königskrönung und die Entscheidung über Krieg und Frieden gehören; andere wiederum sehen in »Landvolk« die Gesamtheit der freien Bürger, die an der politischen, militärischen und kultischen Ordnung von Juda beteiligt waren.¹⁵ Diese Tradition erstreckte sich bis in die Zeit des Zweiten Tempels: »Da stimmten die Juden und die Priester zu, dass Simon Fürst und Hochpriester über sie sein sollte, auf Lebenszeit, bis in Israel ein wahrer Prophet erstünde« (1. Makk 14, 41). Hier ist darauf abgestellt, dass die Wahl von der religiösen Autorität her eine vorläufige ist, denn eine dem Volk vergleichbare religiöse Instanz existierte damals nicht.

Entsprechend beruhte die Vollmacht des *Hohen Rates* zu der Zeit nicht auf den persönlichen Qualitäten seiner Mitglieder, sondern darauf, dass er die Gemeinde Israels verkörperte. In diesem Sinne ist die Grosse Versammlung eine Art Versammlung des gesamten Volkes, sie ist sozusagen gleichzeitig Fundament und vorgesetzte Behörde des *Hohen Rates*. Andere meinen jedoch, sie sei eine Eliteversammlung gewesen – im Unterschied zur »Gemeinde« (*Eda* oder *Kahal*), welche das gesamte »Landvolk« bezeichnet.¹⁶ Sie ist gewissermassen eine ständige Einrichtung, die während der ganzen Zeit des Zweiten Tempels, wenn auch nicht ununterbrochen, funktionierte. Ähnlich standen die »sieben Honoratioren der Stadt« an der Spitze der Stadtverwaltung, aber ihre Macht war ebenfalls eingeschränkt, denn sie unterstanden der Aufsicht der Gesamtbürgerschaft oder des »Standes der Städter«, welche die oberste Instanz darstellte. Zu Beginn hatten die Priester unter den Mitgliedern dieser Gremien die Überzahl, aber im Lauf der Zeit – noch vor der Tempelzerstörung – ging ihr Einfluss zurück, und der Anteil der Schriftgelehrten oder Pharisäer, deren Ansehen sich nicht nur aus ihrer Gelehrsamkeit, sondern aus der Macht der breiten Öffentlichkeit herleitete, nahm zu.

¹⁴ Dazu Gerhard Ritter, *Parlament und Demokratie in Grossbritannien*.

¹⁵ 2. Kö 11, 17: »Da schloss Jehojada den Bund zwischen Gott und dem König und dem Volk, dass es ein Gottesvolk sein sollte, sowie zwischen König und Volk.« Dazu E. E. Urbach, *Am haArez*, in: *World Congress of Jewish Studies I* (Summer 1947), Jerusalem 1952, S. 362–366.

¹⁶ Dazu E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs I*, Jerusalem 1975, S. 567; L. Finkelstein, *The Pharisees and the Men of the Great Synagogue* (hebr mit engl. summary), New York 1950, S. 53; G. Alon, *Die Einstellung der Pharisäer zur römischen Obrigkeit und zum herodianischen Königshaus* (hebr), in: *Zion* 3 (1938).

Darunter befanden sich offenbar auch Repräsentanten der Städte, gewissermassen die Nachfolger der »Ältesten« in biblischer Zeit. Der Hohe Rat diente als gesetzgebende Körperschaft, führte die Aufsicht über das öffentliche und religiöse Leben und wurde zur obersten Entscheidungsinstanz in Sachen des kultischen und profanen Rechtes. Daraus folgt, dass die Pharisäer keine dem politischen Leben und der Gemeinschaft abgekehrten Männer der Religion waren, wie dies die meisten nichtjüdischen Forscher – offenbar unter dem Einfluss des Neuen Testaments – annehmen, denen sich einige wenige jüdische Forscher, darunter Fritz Baer, angeschlossen haben.¹⁷ In Wirklichkeit waren die meisten pharisäischen Gelehrten am politischen Geschehen beteiligt, wenn auch ihre Haltung nicht einheitlich war. In der Nachfolge der Propheten engagierten sie sich im politischen Leben, zogen die Machthaber öffentlich zur Verantwortung und nahmen den Kampf gegen das Unrecht auf, eben weil ihre Einstellung zu den Einrichtungen des Volkes und Staates eine durchaus positive war. Daher richteten sich ihre Angriffe gegen Alexander Jannai nicht gegen das Königtum als solches, vielmehr waren sie darauf bedacht, das Recht und die Würde des Hohen Rats als dem Repräsentanten des Volkes gegenüber dem Königtum zu wahren.

Dieser Zug zur Einschränkung der Rechte des Hohen Rats lässt sich bekanntlich auch an den Münzen beobachten, die Alexander Jannai prägen liess, auf denen die Inschrift »Gemeinschaft der Juden« (*Chewer haJehudim*), womit der Hohe Rat von ganz Israel bzw. der gesamten Nation gemeint war, nicht mehr erscheint. Als die Abgesandten des Volkes vor Pompeius mit der Bitte auftraten, die Priesterherrschaft wiederherzustellen, wollten sie die Herrschaft *des Volkes* wiederherstellen, nicht etwa ihre politische Freiheit zugunsten römischer Bevormundung aufgeben, wie von manchen Forschern unterstellt wird. Sie plädierten gegen die Gewaltherrschaft der Hasmonäer und für Wiederherstellung der Regierung von Hochpriester und Hohem Rat, die in persischer und hellenistischer Zeit demokratischen Charakter getragen hatte (dazu Josephus, *antiquitates* XIV 3, 2). Während der Hochpriester für die Belange des Tempels zuständig war, lag die Sorge für die öffentlichen Angelegenheiten in den Händen der »Besten des Volkes« (des *Hohen Rates*).¹⁸

6. Der beste Weg zur Aufhebung der Unterschiede zwischen verschiedenen Volksgruppen und Beteiligung der gesamten Bevölkerung an den staatlichen Belangen bestand in der Förderung des *Tora-Studiums*. Im Unterschied zu anderen Staaten und Religionen war die jüdische Regierung in erster Linie dazu verpflichtet, für Verbreitung der religiösen Bildung zu sorgen. Auch dies ist ein Zeichen für die demokratischen Bestrebungen von Esra, den Männern der Grossen Versammlung und den Pharisäern, dass sie daran interessiert waren, dass die Bevölkerung sich in der Weisung auskannte und nicht auf die Priester als Mittler angewiesen war. Laut Maimonides ist die Grösse und Vollkommenheit eines Staates danach zu beurteilen, wieweit er seinen Bürgern die Möglichkeit bietet, sich dem intensiven Lernen der Weisung zu widmen. Dazu waren Lehrhäuser und Synagogen bestimmt. Auch im *Synagogengebäude* kommt seit eh und je die zweifache Orientierung der jüdischen Gemeinschaft zum Ausdruck. Bereits in der Stiftshütte befand

¹⁷ G. Alon, a. a. O.

¹⁸ G. Alon, a. a. O., ferner J. Ephron, *Der Makkabäer-Aufstand in der modernen Historiographie* (hebr), 1963.

sich einerseits die goldüberzogene Lade, mit Gold bekränzt, ein Zeichen für die »Krone der Tora« (laut Raschis Kommentar zur Stelle) und andererseits der ebenfalls goldüberzogene Tisch, goldbekränzt, ein Zeichen für die »Krone des Königtums«: die Verwaltung des Staates hat nämlich zwei Aspekte, zum einen die Legislative und die übrigen Funktionen des Staates im Innern, zum anderen die Verteidigung des Staates gegen Bedrohung von aussen (dazu der Kommentar des *Seforno* zu Ex 25, 23). Nach Auskunft der archäologischen Befunde bestanden auch in der antiken Synagoge die beiden Zentren: Schrein und Podest. Die Ausrichtung auf den Tora-Schrein steht für die Erhebung der Gemeinde und ihre Hinwendung nach Jerusalem und zu Gott, während das Podest, von dem aus die Tora gelesen und das Volk angeredet wird, die Bedeutung der Gemeinde hervorhebt. Deshalb sind insbesondere in sephardischen und italienischen Synagogen die Sitzplätze von beiden Seiten auf das Podest hin orientiert und in der Mitte ein freier Raum, wie dies in den alten Ghetti (Venedig) oder an den zentralen Plätzen (Siena) in Italien zu beobachten ist. Der freie Raum diente zur Versammlung der Gemeinde, denn neben Gebet und Studium war die Synagoge auch zur Versammlung der ganzen Gemeinde bestimmt.¹⁹ Zwischen Schrein und Podest bestand ein dauernder Wettbewerb. Ziel war die Versöhnung von beiden, die Vereinigung von Himmlischem und Irdischem, von Gemeinde und Heiligkeit des Schöpfers, von Ratio und Mysterium.²⁰ Als Abkömmling der Aufklärung hätte die jüdische Reformbewegung eigentlich eine Form der Synagoge mit Podest in der Mitte wählen müssen; die Wahl einer Art Kirchenraum dagegen ist dazu angetan, die Besonderheit zu verwischen und die Ähnlichkeit zum christlichen Gottesdienst zu betonen.

Bei der Sorge um Freiheit und Gleichheit der Bürger im Staate ist die Tora auch auf deren *wirtschaftliche* Unabhängigkeit bedacht. Jedem war sein Teil an Grund und Boden, der Hauptquelle für Produktion und Erwerb, zugesichert; daher waren Grund und Boden nicht sein privates Eigentum und konnten nicht unbefristet verkauft werden. Auch wer sein Land aus triftigen Gründen verkaufen musste, hatte die Möglichkeit, es zurückzuerwerben, und spätestens im »Jubeljahr« kehrte es an ihn zurück. In jedem siebten Jahr war der landwirtschaftliche Ertrag Allgemeinbesitz. Und wenn ein einzelner wirtschaftlich zusammenbrach, war die Gesellschaft insgesamt zu seiner Unterstützung verpflichtet: »Wenn dein Bruder herabsinkt und seine Hand wankt neben dir, fest halte ihn, Gast und Beisass, so lebe er neben dir!« (Lev 25, 35). Die Tora lehnt eine Weltordnung ab, in der ein Mensch den andern ausnützt, einer den andern unterdrückt und Menschen über Menschen herrschen. Der italienische Bibel-Kommentator *Seforno* (1470–1550), der in der Regel einen wachen Sinn für die politischen Implikationen des Bibeltextes hat, schreibt zum Vers Lev 25, 38: »Ich bin euer Gott, der ich euch führte aus dem Land Ägypten, euch zu geben das Land Kanaan, euch Gott zu sein.« – »Zu diesem Ziel sollt ihr alle gelangen, daher sollten die politischen Angelegenheiten bei euch dergestalt geregelt sein, dass ihr *miteinander* leben könnt und einer dem andern hilft, diesen Vorsatz hinauszuführen.«

7. Die ideale israelische Regierungsform kennt keine Herrscherpersönlichkeit, der als solcher Respekt zu zollen wäre. Gott wohnt gerade nicht unter Helden und Gewaltmenschen, sondern unter den Niedrigen und Demütigen. Von Moses, der die Führergestalt in edelster und vollkommenster Form darstellt, heisst es: »Der Mann Mose aber war sehr demütig, mehr als alle Menschen« (Num 12, 3). Personenkult hat im Judentum keinen Raum, weder zu Lebzeiten noch nach dem Tod einer überragenden Persönlichkeit. Auch ihre Verfehlungen und Schattenseiten werden keineswegs verheimlicht, wie dies bei Moses, David und anderen festzustellen ist. Besonders im Midrasch wird dieses Moment ausgeführt. Aufgrund von sorgfältiger Analyse von Schriftversen (Ex 33, 8 und 38, 21) kommt der Midrasch zu der Auffassung, dass Moses über sämtliche mit der Errichtung der Stiftshütte verbundenen Ausgaben Rechenschaft ablegen musste, weil der Verdacht geäussert wurde, er habe öffentliche Gelder für seinen privaten Gebrauch unterschlagen.²¹ Und zu Num 16, 15 bemerkt *Seforno*: »Meine (d. h. Moses) Herrschaft über sie (die Israeliten) diente ausschliesslich ihrem Wohl und der Besorgung ihrer Angelegenheiten, keineswegs meinem persönlichen Nutz und Frommen, wie dies unter Herrschern sonst üblich ist.« Und *Raschi* schreibt zu dem Fürsten, der schuldig geworden ist (Lev 4, 22): »Wohl der Generation, deren Fürst sich die konkrete Wiedergutmachung seines Fehlers angelegen sein lässt – von innerlicher Reue ganz zu schweigen.« Und als Moses Gott bat, einen Mann über die Gemeinde zu setzen, sprach er laut Raschi ungefähr folgendermassen: »Der Sinn jedes einzelnen ist dir bekannt, wie keiner dem andern gleicht; setze über sie einen Leiter, der jeden einzelnen nach seinem Sinne trägt.«

Könige, Fürsten, leitende Persönlichkeiten, alle Besitzer von Macht – so auch die Gemeindebeamten in späterer Zeit – sind gewarnt, der Gemeinde gegenüber nicht anmassend, überheblich und ausschweifend zu sein: vielmehr werden Hingabe an ihr Amt, Tapferkeit, Durchsetzung von Disziplin und persönliches Vorbild von ihnen verlangt.²²

Wenn das Volk sich vergeht, werden in erster Linie seine Leiter zur Verantwortung gezogen. Unsere Meister lasen den Vers Dt 1, 13 dergestalt, dass er besagt: die Schuld des Volks ruht auf seinen Leitern, wenn diese von ihrem Einspruchsrecht keinen Gebrauch gemacht haben. Andererseits ist die politische Leitung in erster Linie zu milder Regierung angewiesen: »Er (Moses' Nachfolger) soll vor ihnen hinaus- und hineingehen, und sie sollen ihm aus eigenem Antrieb folgen, nicht wie jemand, der gewaltsam geschleppt wird.«²³

Dieser Staat und dieses Volk unterschieden sich also von anderen Völkern und Staaten darin, dass sie »den Schauplatz der Geschichte betraten als eine Gemeinde, die in dieser Welt einzigartige religiöse und gesellschaftliche Ideale verwirklichen wollte.«²⁴ Nach F. Baer entstand unter den Hasmonäern jene beispielhafte natürliche Gesellschaft von Gelehrten und Frommen, die bestrebt war, die menschlichen Ideale von Gerechtigkeit, Gleichheit und Schlichtheit – die ihren Ursprung in göttlicher Inspiration haben – in die Tat umzusetzen. Tatsächlich hielten die Aristoteliker, als sie zum ersten Mal Juden

¹⁹ Dazu die jüngsten Ausgrabungen von Synagogen in Tiberias, Bet Schean, auf den Golan-Höhen, in Eschtamoa, Susia u. a. – Ferner die Beiträge von verschiedenen Gelehrten zur Institution der Synagoge, in: *Machanaim* 95 (1964).

²⁰ Dazu J. Carlebach, in: *Jeschurun* 12 (1925), S. 93–111 (deutsch!).

²¹ Midrasch Tanchuma zur Stelle.

²² H. H. Ben-Sasson, *Denken und Leitung* (hebr.), Jerusalem 1959, S. 145 ff.

²³ *Kli jakar* (Kommentar des R. Ephraim Salomo ben R. Aharon von Luntschitz, 1550–1619) zu Num 27, 18.

²⁴ Y. F. Baer, *Israel among the Nations* (hebr.), Jerusalem 1955, S. 12.

begegneten, diese insgesamt für einen Stamm von Philosophen. Schon in biblischen Zeiten wurde dem Volk auferlegt, einen Staat nach dem Grundsatz der Verwirklichung der Tora zu errichten, »dass nicht euch ausspeie das Land, wann ihr es bemakelt« (Lev 18, 28). Selbst wenn hier einiges an Platons Idealstaat erinnert, so sind die Unterschiede doch unübersehbar. Platon entwirft eine vollkommene Gesellschaft, in der die verschiedenen Klassen völlig voneinander geschieden sind, wo sich nichts mehr verändert und wo die Herrscher auf jegliches Privatleben verzichten. Aber wie können – laut Platon – Menschen, die ihrer Natur nach unvollkommen sein müssen, eine Herrschaft auf metaphysischen, abstrakten, unantastbaren Grundlagen errichten?²⁵ Demgegenüber weiss der Prophet, dass sein Werk von vornherein zum Scheitern verurteilt ist, dieses Scheitern aber eine vorübergehende Erscheinung ist und die Zukunft seines Volkes nicht beeinträchtigt.²⁶ »... die transmundane Gottesidee... schuf sich eine konkrete Volkssubstanz: eine adäquate Staatsverfassung sollte der lebendige Träger dieser Idee sein, die sich als Volkssitte, als individuelle Gesinnung in inneren weiteren Schwingungen realisieren soll. – ... die Gottesidee soll zugleich Staatsidee sein.«²⁷

8. In den Jahrhunderten nach der Tempelzerstörung hielt dieser Zustand im wesentlichen unverändert an, denn Juden bildeten weiterhin die Mehrheit der Bevölkerung im Lande und genossen, hauptsächlich nach innen, ein beträchtliches Mass an Selbständigkeit, wie aus Stellung und Wirksamkeit der Fürsten und des Hohen Rates hervorgeht. Das Fürstenhaus davidischer Abstammung stellte sozusagen das israelische Königtum unter den veränderten Zeitumständen dar und verkörperte die Hoffnung auf dessen völlige Restauration. Schon die Tatsache, dass dieses Amt im Wandel der Zeiten über Jahrhunderte hin in derselben Familie blieb, zeugt für seine bedeutende Stellung. Ähnlich auch die Funktion des »Oberhaupts der Diaspora« in Babylonien, im Sinne des Schriftverses: »Nicht weicht von Juda das Zepter, nicht zwischen seinen Füßen der Richtstab« (Gen 49, 10, dazu *Raschis* Kommentar). Es kam wohl zu gelegentlichen Zusammenstössen, wie etwa der Kontroverse zwischen Rabbi Jehoschua und dem Fürsten Rabbi Gamliel, oder zwischen Raw Saadja Gaon und dem Exiloberhaupt David ben Sakkai. In beiden Fällen wurde ein *Kompromiss* erzielt, ganz im Sinne der jüdischen Politik im Laufe der Zeiten (»Kompromiss ist besser als striktes Recht« – bSanhedrin 5b). Der Historiker Gedalja Alon fasst die Epoche unmittelbar nach der Tempelzerstörung folgendermassen zusammen: »Zweierlei Kräfte liegen hier im Widerstreit: 1. Gemeindefreiheit und -disziplin, 2. Kollektiv und monarchisches Prinzip, 3. geistiger und nationaler Führungsanspruch... Die beiden Gegenpole bestanden jeweils neben- und miteinander: die Freiheit bestand, wenn auch eingeschränkt: die Monarchie bestand – aber unter Aufsicht: national-politische Führung bestand – und daneben die kollektive religiöse Leitung, der eigene Autonomie zukommt und die mit jener eng zusammenhängt.«²⁸

Folglich hat das Königtum in Israel nie aufgehört, nur jeweils eine neue Gestalt angenommen.²⁹ Und so definiert der grosse Historiker Fritz Baer die besondere Eigenart der jüdischen Geschichte: »Das mittelalterliche Judentum verfügt über keinen freien Staat, besitzt aber einen ausgeprägten politischen Willen, und eben dieser Wille ist es, der – im Unterschied zu den übrigen Völkern – die Forscher geradezu dazu zwingt, diesen besonderen Lebenswillen des jüdischen Volkes im Exil eingehend zu betrachten und daraus auf das Schicksal der Nation zu schliessen.«³⁰

Dieselbe politisch-religiöse Strömung, aus der die Geschichte des jüdischen Volkes Gestalt gewann, hat auch die *Ortsgemeinde* hervorgebracht, das letzte Glied in der Kette jüdischer Repräsentativorgane in der Diaspora: Fürstentum, Oberleitung der Diaspora, Gaonat. Und man kann sagen, dass die Einheit der Nation durch das Fehlen einer zentralen Leitung nicht schwächer, sondern stärker geworden ist. Die Gemeinde, diese originale Schöpfung unserer Geschichte, die längst vor dem Exil entstand, passte sich allen Umständen an, und ihre Grundlagen haben sich sowohl in Osteuropa als auch in den muslimischen Ländern bis in die Moderne erhalten.³¹ In talmudischer Zeit ist allerdings, wie F. Baer auseinandersetzt, von der Gemeinde nicht viel zu vernehmen, wiewohl sie offenbar sowohl im Land Israel als auch in Babylonien weiterbestand; dies ergibt sich aus dem Gebet für die Gemeinde nach der Toralesung, das babylonischen Ursprungs ist, sowie aus dem bereits damals gebräuchlichen Terminus »heilige Gemeinde« zur Bezeichnung eines Ortes, an dem Juden wohnten, ferner aus den aus dieser Zeit erhaltenen Synagogeninschriften. Daneben war jedoch damals der Einfluss der Gelehrtenherrschaft besonders gross, vor allem in Babylonien zur Zeit der Geonim, als das zentralistische und autoritative Moment der religiösen Leitung in den Vordergrund gestellt wurde. Diese Zentralisierungstendenz griff von Babylonien nach *Spanien* (Sephara) über, während im Land Israel der Gemeinde ihr demokratischer Charakter erhalten blieb. Dies wirkte sich, über Italien, insbesondere auf die jüdischen Gemeinden in *Deutschland* (Aschkenas) aus, wie aus den kaiserlichen Privilegien und aus den Responses der rabbinischen Autoritäten jener Zeit hervorgeht. Diese Literatur zeugt davon, dass sich die jüdische Öffentlichkeit mit der ethischen und religiösen Tendenz der Gemeindeleitung identifizierte, die ihrerseits auf der Beziehung zu jedem Einzelnen sowie zur Gesamtöffentlichkeit basierte. Über den verbindlichen Charakter der Gemeindeinstitutionen herrschten offenbar zweierlei Ansichten. Nach einer Auffassung galt die Stadt oder Gemeinde nicht als juristische Person, sondern die Bewohner einer Stadt bilden eine öffentliche Körperschaft, die einer vertraglichen Grundlage bedarf, um für jedes einzelne Mitglied verbindlich zu werden (so nach Rabbenu Tam, *Raschis* Enkel). Die meisten Kommentatoren und Dezisoren jedoch betonten, dass nach Aufhören der obersten Instanzen des Volkes die Mehrheit jeder einzelnen Stadt den Rang eines hohen Gerichtshofes erhalten habe und diese Gemeinschaft somit über dieselbe Autorität verfüge

²⁵ Angeführt bei J. Talmon, *Die Anfänge der totalitären Demokratie* (hebr.), Tel Aviv 1955, Kapitel I.

²⁶ M. Buber, *Die Forderung des Geistes und die geschichtliche Wirklichkeit*, Antrittsvorlesung gehalten an der Hebräischen Universität Jerusalem am 25. April 1938, in: *Der Morgen* 14 (1938).

²⁷ H. Graetz, *Die Konstruktion der jüdischen Geschichte*, in: *Zeitschrift für die religiösen Interessen des Judentums* 3 (1846), S. 87.

²⁸ G. Alon, *Geschichte der Juden im Land Israel zur Zeit von Mischna und Talmud* (hebr.) I, Tel Aviv 1953, S. 201.

²⁹ S. Dubnow, in der Einleitung zum *Pinkas Medinat Lita*, 1925.

³⁰ Y. F. Baer, *Prinzipien der jüdischen Geschichtsforschung* (hebr.), 1931, S. 11.

³¹ Y. F. Baer, *Grundlagen und Anfänge der jüdischen Gemeindeorganisation im Mittelalter* (hebr.), in: *Zion* 15 (1950).

wie seinerzeit Fürst und Hoher Rat.³² Rabbi Eliahu Misrachi (Ende 15. Jh.) begründet diese Auffassung damit, dass die Macht des obersten Gerichtes in jeder Generation sich auf die Zustimmung der Gesamtbevölkerung stützt.³³ Die jeweiligen Gelehrten suchten einerseits willkürliche Entscheidungen der Mehrheit, die sich allein aus ihrer Position als Mehrheit ergaben, sowie die Unterjochung des Einzelnen unter die Mehrheit zu verhüten, vertraten andererseits aber nachdrücklich die Autorität der Gemeinde gegenüber dem Einzelnen sowie die Priorität der Gemeinschaftsinteressen gegenüber den Belangen des Einzelnen. »Die jüdischen Richter, ausgerüstet mit den richterlichen Attributen Stab, Geißel und Schofar, stellten den Rest der Königsherrschaft in Israel dar, und jede Verletzung der jüdischen Rechtsordnung galt als Verrat und als Anschlag auf die nationale Existenz.«³⁴ Ein ausgesprochenes Mittel zur Verteidigung des Einzelnen gegen willkürliches Vorgehen von Institutionen oder einer Mehrheit war der demokratische Brauch, »die Lesung aufzuhalten«, d. h., ein Einzelner konnte im öffentlichen Gottesdienst aufstehen und die öffentliche Meinung dadurch aufrütteln, dass er den Beginn der Toralesung verhinderte, bevor ihm nicht Wiedergutmachung des Unrechts, das ihm seiner Ansicht nach zugefügt worden war, zugesichert wurde. Im Zusammenhang mit dem öffentlichen und moralischen Charakter der Gemeindeinstitutionen ist auf die Bedeutsamkeit des häufigen, jährlichen oder dreijährlichen Wechsels hingewiesen worden.³⁵

9. Im Mittelalter bildete – jedenfalls in Mitteleuropa – jede Gemeinde eine gesonderte Einheit, sowohl nach der Verteilung der Bevölkerung als auch durch die Intensität des religiös-öffentlichen Bewusstseins. Gegen Ende des 15. Jahrhunderts finden wir erstmals einen Landesverband von jüdischen Gemeinden: bekannt sind besonders der Verbund der Gemeinden von Mähren, sowie der Vier-Länder-Rat (Polen, Galizien, Litauen und Reussen) und der Rat des litauischen Staates. Gewählte Vertreter jedes Distrikts bildeten die Exekutive, das legislative Organ setzte sich aus Vertretern der einzelnen Gemeinden zusammen. Dieses Führungsgremium, in dem die materiellen und geistigen Leiter der Gemeinden sowie die bedeutendsten Gelehrten sassen, war das Zentrum einer Art jüdischer Autonomie. Nathan Hannover, der die Geschichte der Verfolgungen seines Volkes zu Beginn des 17. Jahrhunderts schrieb, berichtet: »Die Leiter der ›vier Länder‹ waren wie seinerzeit der Hohe Rat in der Quaderhalle; sie hatten die Vollmacht, ganz Israel im Königreich Polen zu richten, Beschränkungen aufzu-erlegen und Verfügungen zu erlassen und jedermann nach ihrem Dafürhalten zu bestrafen – alle schwierigen Fälle wurden vor ihre Gerichtsbarkeit gebracht.«³⁶ Die-

ser *Kahal* wurde von seinen Zeitgenossen als ein Regierungsorgan aufgefasst, und gelegentlich wurde der Vorzug der Autorität von materiellen und spirituellen Gemeindeleitern gegenüber der Situation in talmudischer Zeit betont, denn nun – mit den Worten von Benjamin Salonik vom Anfang des 17. Jahrhunderts – »pflegen die Gemeinden Leiter über sich zu setzen und sie mit Stab und Geißel auszurüsten, dass sie über die Gemeindebelange nach Gutdünken walten.«³⁷ Auf Effektivität der Selbstregierung und Durchsetzung ihrer Beschlüsse wurde Wert gelegt. So begründet ein Prediger im ausgehenden 16. Jahrhundert den Untergang der Rotte Korachs: »Sie gingen zugrunde von mitten der Gemeinde« (Num 16, 33) – Gott wollte nämlich, dass ganz Israel eine Gemeinde und eine Gemeinschaft bilden soll, und eine Gemeinde oder Versammlung braucht einen Leiter, damit nicht einer den andern verschlingt, sie aber widersetzten sich dem – daher gingen sie zugrunde.«³⁸ Auch Gewaltenteilung war gegeben: die säkulare Leitung war – um mit Prof. Ben-Sasson zu sprechen – aus dem Schosse des Königtums hervorgegangen, und das Rabbinat bildete die Fortführung des Hohen Rates.³⁹ Und *Seferorno* deutet den Vers Dt 29, 9: »Ihr steht heute allesamt vor dem Herrn eurem Gott, eure Häupter, eure Stämme (Stäbe), eure Ältesten und eure Hauptleute« – »eure Häupter, die eure Stäbe sind, nämlich die Stäbe der Machthaber, als da sind Fürsten und Regenten, die den Herrscherstab tragen; »und eure Ältesten« – das sind die Richter; »und eure Hauptleute« – welche die Vollzugsgewalt über Prozessgegner haben. Und all diesen »Häuptern« obliegt es, die *Menge* darin zu unterweisen, was sie besser akzeptieren und was sie ablehnen sollten.«

Die religiös-öffentlichen Werte jedoch, auf die Gemeinde und Gemeinderegiment sich gründeten, kamen gerade in der Gründung von Vereinen zum Ausdruck, die nicht auf zentralistische Bestrebungen von oben herunter, sondern auf freiwillige Initiative der Gemeindemitglieder von unten zurückgingen. Diese übernahmen zahlreiche Funktionen, die normalerweise in den Aufgabenbereich der Gemeinde fallen. Gegenüber der übermäßigen Konzentration von Seiten der Gemeinde trat hier ein gesundes öffentliches Empfinden hervor in der Entfaltung freier Zusammenschlüsse zwecks Verwirklichung ethischer und religiöser Werte innerhalb der Gesellschaft.⁴⁰ Dies ermöglichte weiten Kreisen ausserhalb der Gemeindeleitung öffentliche Wirksamkeit. Natürlich waren auch dort Machtkämpfe an der Tagesordnung. Solche Erscheinungen prägten das Bild der Gesellschaft jedoch nicht entscheidend, tasteten vor allem den Charakter der Gerichte nicht an, die im allgemeinen nicht die Mächtigen bevorzugten, sondern sich bemühten, »den Bedrängten vor seinem Bedränger zu retten«. So wurden in vielen Responsen und Rechtsentscheidungen die Richter ermahnt, sich nicht den Mächtigen zu beugen, sondern recht zu richten: »Ihr aber fürchtet euch nicht . . . der in Wahrheit richtet, führe unsere Rechtssprüche glücklich hinaus, bringe unsere Richter wieder wie zu Anbeginn und richte die wankende Hütte Davids wieder auf . . . Zion wird durch Recht erlöst.«⁴¹

³² Dazu Baer a. a. O. S. 6 f. und S. 37 f.; er betont den chronologischen Unterschied zwischen den beiden Ansichten, letztere setzte sich erst im 13. Jahrhundert unter Einfluss von aussen durch. Ferner Sch. Albeck, Die Stellungnahme von Rabbenu Tam zu den Problemen seiner Zeit (hebr.), in: *Zion* 19 (1954): derselbe, Die Grundlagen der Gemeindeverfassung in Spanien (hebr.), in: *Zion* 25 (1960): A. Ch. Freimann, Mehrheit und Minderheit in der Öffentlichkeit (hebr.), in: *Jawne* 2 (1947), S. 1–6: L. Finkelstein, Jewish Self-Government in the Middle Ages, S. 121.

³³ Responsen des REM LVII.

³⁴ A. Ch. Freimann, Die aufs Land Israel bezüglichen Verordnungen daselbst (hebr.), in: *Luach ha'Arez* 1946, S. 110–125.

³⁵ M. A. Shulvass, The Jews in the World of the Renaissance, Leiden 1973: J. Halpern, Constitutiones Congressus Generalis Judaeorum Moravensium (1650–1748), Jerusalem 1951, Nr. 176 S. 57: M. Balaban, in: *Bet Jissrael bePolin* (ed. J. Halpern), Jerusalem 1948, S. 44–65: J. Katz, Tradition and Crisis, New York 1961, Kap. 9–13.

³⁶ R. Nathan (Neta) Hannover, *Jewen Mezulla*.

³⁷ H. H. Ben-Sasson, op. cit. S. 142 ff.

³⁸ Dazu H. H. Ben-Sasson, op. cit. S. 141: *Kli jakar* zu Num 16–18. Übrigens gründete wenig später Th. Hobbes in seinem »Leviathan« sein politisches Gedankengebäude auf ähnliche Argumentation.

³⁹ Op. cit. S. 156.

⁴⁰ Dazu A. de Tocqueville, Demokratie in Amerika I Kap. 11 und II Kap. 25.

⁴¹ S. Assaf, Gerichtshöfe und ihre Ordnungen (hebr.), Jerusalem 1924, S. 113, 143.

Die Grundtendenz, das religiöse Recht zu wahren und das Leben der Gesellschaft darauf auszurichten, wo immer Juden wohnten, schloss die jüdische Gemeinschaft zu einer Sondergemeinde zusammen und bestärkte sie in der Hoffnung auf vollkommene Erlösung.

10. Die spanischen und nordafrikanischen Juden, die an Staat und Gesellschaft ihrer nicht-jüdischen Umgebung in nicht geringem Masse beteiligt waren, machten sich nichtsdestoweniger über ihre wahre politische Stellung keine Illusionen, und die messianischen Erwartungen hatten unter ihnen nichts an Aktualität eingebüsst. Im Brief von *Chisdai ibn Schaprut* an den König der Chasaren (der uns hier nicht als historische Urkunde, sondern als Ausdruck, wie Juden damals empfanden, interessiert) heisst es: »Auf ihren tagtäglichen Einwand: »jedes einzelne Volk hat sein Königtum, ihr aber habt rein nichts auf Erden« haben wir nichts zu erwidern; als wir daher von unserem Herrn erfuhren, wie er in der Macht seines Königtums und der Gewalt seiner Soldaten einhergeht, waren wir freudig überrascht und erhoben unsere Häupter . . . möge uns das Königreich unseres Herrn zum rettenden Ausweg werden«. Keiner hat jedoch die Schmach und Widernatürlichkeit des Exils so tief empfunden und der persönlichen wie kollektiven Erlösungssehnsucht so erhabenen Ausdruck verliehen wie *Jehuda haLevi* in seinen Zionsliedern und seinem *Kusari*. Wichtig ist seine entschiedene Feststellung, dass nicht äussere Umstände das Exil herbeigeführt haben, sondern die Verleugnung der eigentlichen Bestimmung.

Aus anderem, allgemein-menschlichem Blickwinkel betrachtet *Maimonides* die Bedeutung des Staates, in dem die Tora in erster Linie – nach seiner Auffassung – zur Verwirklichung der Gerechtigkeit und Vervollkommenung des Menschen beitragen soll. Selbst das Wesen der messianischen Zeit, da die Gefangenen Zions heimkehren und das israelitische Königtum wiederhergestellt werden wird, besteht nicht in diesem wunderbaren Geschehen, sondern in der Befähigung der Menschen, die Gebote von Tora und Ethik aufzunehmen und die Beziehungen von Menschen und Völkern untereinander auf Gerechtigkeit zu gründen.

Insofern unterscheidet sich der Staatslenker von einem blossen Politiker und wird nahezu in den Rang eines Propheten erhoben; *Maimonides* führt unter seinen Eigenschaften auf (ein Zug, der sich im griechischen Denken nicht findet), er müsse »barmherzig und gnädig« sein.⁴² Ähnlich wie Platon fordert *Maimonides* von denjenigen, die zur wahren Erkenntnis gelangt sind, Sorge um die öffentlichen Belange, »denn ihre Hauptabsicht in all ihrem Tun bestand darin, Gott näher zu kommen, ein Volk zu schaffen, das Gott erkennt und ihm dient, »denn ihn habe ich erkannt, auf dass er gebiete seinen Söhnen . . ., dass sie wahren den Weg des Herrn, zu tun Recht und Gerechtigkeit«.⁴³

Mit der Vertreibung aus Spanien 1492 setzten die Hoffnungen auf baldige Erlösung mit erneuter Macht ein, denn neben Schmerz und Verbitterung vernahmen die Vertriebenen auch die Vorboten eines neuen Zeitalters. *Don Isaak Abarbanel*, der zunächst im Dienst des spanischen Königs, nach der Vertreibung dann im Dienst der Republik Venedig stand, bringt in seinem Bibelkommentar sowohl aus eigenem historischen Verständnis und persönlicher Erfahrung, als auch aus jüdischer Sicht seine Feindschaft gegenüber dem monarchischen System und

seine Vorliebe für das republikanische zum Ausdruck.⁴⁴ Im Grunde sieht er im Staat die Verkörperung des Bösen und der Sünde gegen Gott und die Natur und im politischen Leben und Ringen die Quelle von Verderbnis und Blutvergiessen. Insbesondere widerspricht das Königtum, wie gesagt, dem Charakter der israelitischen Herrschaft, denn »der Herr war ihr König, und es bestand keinerlei Notwendigkeit, dass sie einen menschlichen König haben sollten« (im Kommentar zum Königsgesetz Dt 17). Um diesem Übel einigermaßen zu steuern, wies er darauf hin, dass die verschiedenen Bevölkerungsschichten so weit wie irgend möglich an der Leitung des Staates beteiligt und die Autonomie der lokalen Instanzen verstärkt werden müssen. *Abarbanel* wies keinen Weg zur Herbeiführung der Erlösung, erwartete vielmehr aus seiner mystischen Einstellung heraus die baldige Erlösung auf wunderbarem Wege und bereitete damit den Boden für die messianischen Bewegungen, die da kommen sollten.

Einer der tiefeschürfundsten Denker im 16. Jahrhundert, der *Hohe Rabbi Löw* von Prag, der zwar selbst Rabbiner war, aber die Macht verabscheute (und es vorzog, seiner Gemeinde jahrelang ohne den offiziellen Titel Rabbiner zu dienen), wirkte für Reformen im Gemeindeleben, hielt Predigten und widersetzte sich entschieden dem herkömmlichen Rabbinertum, das auf Ehrenbezeugungen erpicht war, keine erzieherische Konzeption hatte und von den materiellen Leitern der Gemeinden völlig abhängig war. Er zog gegen die Überheblichkeit der Gemeindevorsteher und die Selbstsucht der Reichen zu Felde.⁴⁵ Er war gegen Zentralisierung im öffentlichen Leben und bemühte sich daher, eigenständige Initiative der Öffentlichkeit zu entwickeln und die Errichtung von Vereinigungen zu fördern, die sich auf den freien Willen ihrer Mitglieder gründeten. Er war grundsätzlich davon überzeugt, dass jedes Volk das Recht auf Unabhängigkeit hat und kein Volk das andere unterdrücken darf, und längst vor anderen Denkern äusserte er die Auffassung, dass auch das jüdische Volk von diesem seinem Grundrecht Gebrauch machen darf.

Israels Diaspora-Existenz rührt im Grunde nicht aus seiner Unterlegenheit anderen Völkern gegenüber, sondern im Gegenteil aus seiner Überlegenheit her, denn nach seiner dialektischen Auffassung ist, wer zu höherem bestimmt ist, entsprechend auch weiter entfernt von der ihm zugedachten höheren Vollkommenheit.⁴⁶ Israels rechter Platz ist – nach der Ordnung der Realität – im unabhängigen Land Israel, zumal es schon in der Zerstreuung und unter Fremdherrschaft insbesondere durch Erhaltung einer intakten Gesellschaft, Lernen der Weisung und öffentlichen Gottesdienst seine Einheit zu wahren vermochte. Bei der Rückkehr in sein Land wird das Volk seinen natürlichen Zustand und seine Vollkommenheit erlangen können – ein neues Sein, das nur durch die Aussöhnung von Gegensätzen zustande kommen kann. Dieses heilige Königtum Israels wird aus einem unheiligen Königtum hervorgehen, wie eine Frucht in ihrer Schale heranreift.⁴⁷

Diese Mischung von rational durchdachter, realistischer politischer Haltung mit mystischen Tendenzen verfügte

⁴² *More haNewuchim* I 54.

⁴³ Ebda III 51; vgl. Platons »Staat« VII.

⁴⁴ B. Netanyahu, *Don Isaac Abravanel*, 1953 (englisch); Y. F. Baer, *Don Isaak Abarbanel und seine Einstellung zu geschichtlichen und politischen Problemen* (hebr.), in: *Tarbiz* 8 (1936/7).

⁴⁵ A. Gottesdiener, *Der »Löwe« unter den Prager Gelehrten* (hebr.), Jerusalem 1928, S. 68 ff.

⁴⁶ Dazu *MaHaRaL* (= der Hohe Rabbi Löw), *Nezach Jissrael* Kap. 1, 2, 10, 25 und 32.

⁴⁷ Ebda Kap. 32, sowie *Gewurim* V, Kap. 18.

über gedankliche Macht und Tiefe, barg aber auch die Gefahr der Verunklärung in sich – wie wir am Beispiel des Sabbatianismus beobachten können.

11. Im Denken von Abarbanel und dem Hohen Rabbi Löw äusserten sich die Stürme einer wechselvollen Epoche, welche den Messianismus besonders unter den aus Spanien Vertriebenen zu heller Glut entfachten. Die verschiedenen Kriege im Orient, die Eroberung des Landes Israel durch die Türken sowie die Berichte von Reisenden über ferne Länder und die Existenz jüdischer Stämme daselbst regten die Phantasie an und belebten die Gerüchte von den zehn Stämmen des Nordreichs von neuem, die seit Eldad dem Daniten im Volk umgingen. Die Erzählungen von jüdischen Königreichen idealen Gepräges in Äthiopien, Arabien oder Indien erschienen den Diaspora-Juden wie eine Erfüllung der Verheissung »nicht soll weichen der Richtstab von Juda«, als Wiederentdeckung der verschollenen zehn Stämme und als ein Zeichen der baldigen Erlösung.⁴⁸ Es ist interessant, dass auch die Christen solchen Erzählungen Glauben schenkten, so dass die Erscheinung von *David haRëuveni* nahezu nichts Erstaunliches hatte, ebenso wenig sein Angebot, dem Papst mit den zahlreichen Truppen, die seinem königlichen Bruder zur Verfügung stünden, zu Hilfe zu kommen, und seine Bitte um moderne Waffen, um den Muselmännern in den Rücken zu fallen.⁴⁹ Charakteristisch für diese Generation und ihre Grossen ist die eigenartige Kombination von *Kabbala* mit der konkreten Suche nach unmittelbarer politischer Aushilfe. *Salomo Molcho*, der Mystiker, tat sich zusammen mit *David haRëuveni*, dem Mann des politischen Kalküls, und gemeinsam arbeiteten sie auf die Verwirklichung seines Planes hin. Sein Einfluss auf Rabbi Joseph Karo, einen Mann des Gesetzes und der mystischen Schau, der sich im Jahre 1536 zusammen mit seinen Gefährten in Safed niederliess, war erheblich, und dort schlossen sie sich *Rabbi Jaakow beRaw* an. Mit ihm gedachten sie die rabbinische Ordination zu erneuern, dadurch das Volk zu einen und das Land Israel wieder zum Zentrum der Tora für das ganze Volk zu machen. Dieser Plan scheiterte am formal begründeten Einspruch von *Rabbi Levi ben Chawiw*. Dieser war aber auch der Sondermassnahme als solcher abgeneigt, denn nach seiner Ansicht »sollten wir befähigte und gewissenhafte Richter im ganzen heiligen Lande einsetzen, all die Fälle zu entscheiden, die bis jetzt anstehen. Und mit der Erfüllung dieses Gebotes wird uns vielleicht die baldige Wiedereinsetzung unserer Richter sowie des Hohen Rates in der Quaderhalle zuteil«.⁵⁰ Dieser Gedanke, die Nation durch Zentrierung der Tora zu einen, war es, der Rabbi Joseph Karo den Anstoss zur Schaffung seines grossen halachischen Werkes *Bet Joseph* gab.

Auch *Joseph der Fürst* vereinigte mystische Momente mit rationalen politischen Erwägungen, als er das Werk der Männer von Safed im Hinblick auf politische Realität, äussere Sicherheit und wirtschaftliche Prosperität zu vervollständigen suchte. Sein politischer Plan war dem von *David haRëuveni* radikal entgegengesetzt. Er gedachte die gewaltige militärische und politische Macht des türkischen Reiches zum Schutz der Juden auszunützen, dass diese das Joch der christlichen Staaten abschüt-

teln könnten. Wenn sein politisches Konzept von Historikern auch etwas überbewertet worden ist,⁵¹ so besteht doch kein Zweifel daran, dass er sich auch im Dienst des Sultans als jüdischen Politiker sah und seinem Volk den Weg zu bleibenden politischen Errungenschaften zu ebnen suchte, sobald sich ihm eine Gelegenheit bot.

Auch *Menasse ben Israel* war von messianischem Gedankengut und dem Enthusiasmus eines Abarbanel beseelt. Die Weltgeschehnisse erschienen ihm als die letzten Stufen auf dem Weg zur Erlösung und zur Endzeit. Aufgrund der Überzeugung, dass der Messias nicht kommen werde, bevor das jüdische Volk nicht bis an die Enden der Erde zerstreut sei, forderte er die Wiederansiedlung der Juden in England, das bereits seinem Namen nach (hebr.: *anglia* – *angle* = äusserstes Ende) als »Ende« der Erde galt. Dies hat mit dem dialektischen Anstrich der kabbalistischen Ideen⁵² zu tun, der sich in diesem Falle geographisch ausprägte.

12. Unter der Wucht des Scheiterns der messianischen Bewegung und dem Wehen des aufklärerischen Geistes brachen gesellschaftliche Schranken zusammen. Nunmehr konnten viele hoffen, dass »kein Ort sei, an dem nicht danach gestrebt werde, die Menschheit zu befreien und dem Menschen allerorten ein Leben in Reinheit und Heiligkeit auf Erden zu ermöglichen. ... Vor unseren Augen rückt das Königtum Gottes auf Erden näher, nach dem die Menschheit sehnsüchtig verlangt« (aus den Protokollen der Rabbinerversammlung 1845 in Frankfurt). Diese stellten sich also vor, sie könnten völlig in ihren jeweiligen Heimatländern und der dortigen Bevölkerung aufgehen. Im Jahre 1846, auf dem Höhepunkt der Emanzipationsbewegung, wies der Historiker *Graetz* auf die zentrale Bedeutung des Staatsgedankens im Judentum hin, denn »das Judentum ist ... ein Staatsgesetz«. »Das Judentum ohne den festen Boden des Staatslebens gleicht einem innerlich ausgehöhlten, halbentwurzelten Baume, der nur noch in seiner Krone Laub treibt, aber nicht mehr imstande ist, Äste und Zweige schießen zu lassen.«⁵³ In diesem Punkt hat *Graetz* erheblich auf Moses Henn und dessen »Rom und Jerusalem« eingewirkt. Auch *Hermann Cohen* (1842–1918), ungeachtet seiner Vorbehalte gegenüber *Graetz*, führt in seinem letzten Werk »Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums« die jüdische Auffassung vom Ort des Staates weiter und vereinigt dabei auf originelle Weise deutschen Idealismus und Judentum⁵⁴. Der Staat, ein allzu beschränktes und konkretes Werkzeug zur Verwirklichung so abstrakter Ideale wie Menschheit und Ethik, bringt diese Ideale dem Individuum nahe, dessen Bewusstsein seiner selbst als Individuum ihm wiederum nur aus seiner Zugehörigkeit zum Staat und seiner Beziehung zum menschheitlichen ethischen Ideal, wie es im Staat verwirklicht wird, zukommt.

Das Verhältnis des Menschen zu seinem Gott ist abzulesen an seinem Verhältnis zu seinem Mitmenschen, dem Ebenbild Gottes. Seine Menschlichkeit erweist sich daran, ob er an der Not seines Mitmenschen teilnimmt; durch Armut werden Kultur und Moral beeinträchtigt

⁴⁸ Zu David haRëuveni A. Z. Aescoly, in: JQR 28 (1937/7), 1–45, 241–259 und in: REJ 105 (1939), S. 120–124.

⁴⁹ Dazu ferner A. Schodet, in: Zion 35 (1970).

⁵⁰ Die Abhandlung des RaLBaCH zur Abschaffung der rabbinischen Ordination ist abgedruckt bei J. I. Maimon, Zur Erneuerung des Hohen Rates in unserem erneuerten Staat (hebr.), 1951, S. 59 ff.

⁵¹ C. Roth, *Bet Nassi*, 2 Bände; sowie sein Beitrag über Don Joseph den Fürsten als Baumeister von Tiberias in: Sinai 30 (1952), S. 295–317. Ferner P. Rosenblüth, Politisches Denken und Tun (hebr.), in: *Ma'janot* 7.

⁵² Dazu G. Scholem, Sabbatai Sevi – the Mystical Messiah, Princeton 1973, Kap. I.

⁵³ H. Graetz, Die Konstruktion der jüdischen Geschichte, loc. cit. S. 88 f.

⁵⁴ H. Cohen, Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, 2. Auflage Frankfurt/M. 1929.

und gefährdet. Demnach verwirklicht sich Religion nur durch einen Staat und seine Sozialgesetze, die auf Abschaffung von Unrecht und Armut gerichtet sind. Cohen weist die konsequente Durchführung des Monotheismus in allen Bereichen der Realität – Ethik, Religion, Recht und Politik – auf, wobei er von der liberalen jüdischen Theologie des 19. Jahrhunderts erheblich abweicht. Laut Cohen waren auch die Propheten nicht Philosophen, sondern Politiker, und als solche folgen sie den Idealen exakter als Platon. Trotz seines Verhaftetseins in den Gedankengängen des Liberalismus gelangt Cohen zu positiver Einschätzung der jüdischen Nation als dem Rahmen zur Wahrung ihrer eigentümlichen religiösen Kultur. Obwohl verschiedene zeitbedingte Anschauungen veraltet sein mögen, ist Hermann Cohens Lehre doch dazu angetan, uns bei der Suche nach jüdischer Identität, der Definition unseres Status als politisch-nationales Wesen unter den Völkern und bei der Bestimmung unseres Ortes im gegenwärtigen Stadium der allgemein menschlichen Entwicklung zu leiten.⁵⁵

13. Das politische Erbe des Volkes Israel, das seine Wurzeln in der Bibel und gelegentlich in der mündlichen Tora hat, bildete ein befruchtendes und vorwärtstreibendes Moment in der politischen Entwicklung der Völker. Es waren die Häupter der katholischen Kirche, denen im 11. Jahrhundert die Lehre von der *Volkeherrschaft* in einem umfassenden Propagandafeldzug, dem ersten in seiner Art, als Waffe im Kampf gegen widerspenstige Könige diente. Mit Berufung auf Samuel, Saul und die Makkabäer wurden das Recht und sogar die Pflicht des Volkes hervorgehoben, sich einem Herrscher, der sein Amt missbraucht und das Gesetz übertritt, zu widersetzen. In diesen Kreisen wurde erstmals – wiederum im Geiste der Bibel – die Lehre vom Vertrag zwischen Volk und König sowie zwischen diesen beiden und Gott aufgestellt, nach der das Volk souverän ist und daher seinen König wählt.⁵⁶ Weil beide dem obersten Gesetz unterworfen sind, darf das Volk den König absetzen, wenn er seine Macht zum Bösen gebraucht. Diese Gedanken waren ungeheuer einflussreich. Durch ihren Anstoss und unter Leitung der Kirche von Rom erhob sich bereits im frühen Mittelalter die erste Volksbewegung in den norditalienischen Städten, und vielleicht waren auch sie es, die dazu führten, dass sich zu Beginn des 14. Jahrhunderts die schweizerischen Kantone gegen die habsburgische Herrschaft erhoben und mit der Errichtung des ersten auf direkte Volksherrschaft gegründeten politischen Gemeinwesens im Jahre 1315 ihre Unabhängigkeit erklärten und ihrer Sehnsucht nach auf Freiheit und Gerechtigkeit beruhender Gottesherrschaft Ausdruck verliehen. Rückkehr zur Bibel, zum frühen, wahren Christentum und damit zu sozialer Gleichheit und gerechter Verteilung des Landes – das stand auf den Bannern der Bauernaufstände im ausgehenden Mittelalter, die mit den Namen Wicliffe, Huss und Müntzer verbunden sind.

Im 16. Jahrhundert, als sich die neue aufgeklärte Gesellschaft abzuzeichnen begann, wo die Bibel aus dem Original in die Sprachen der Völker übersetzt wurde, regte die Lektüre der Heiligen Schrift zu Reformen nicht nur auf religiösem, sondern auch auf politischem und sozia-

lem Gebiet an. Im Unterschied zu Luthers Protestantismus, der die Religion auf das Privatleben des einzelnen Christen beschränkte, plädieren Calvin und seine Schüler für die biblisch verankerten Grundrechte des Volkes und des Menschen. Die Reformation samt ihren verschiedenen Ausläufern, die sich auflehnte gegen die Unterdrückung des Individuums, beruft sich ausdrücklich sowohl auf die Bibel als auch auf den Eidschwur der Schweizer Kantone. Sie alle haben ihren Ursprung in dem Bund zwischen Gott und dem Volk Israel, einschliesslich der Verpflichtung, den Bund zu wahren, und des Rechts, sich gegen einen Herrscher aufzulehnen, der ihn oder die Grundrechte des Volkes verletzt.

Diese Lehre der Calvinisten, die im frühen israelitischen Staat das Urbild einer modernen Gesellschaft erblickten, hat Aufsehen erregt und Veränderungen nach sich gezogen, sowohl im Frankreich der Hugenotten (was nach üblicher Auffassung »Brüder des Bundes« bedeutet), als auch in Holland und Schottland, in England unter Cromwell sowie in den ersten Kolonien auf amerikanischem Boden.⁵⁷ Die Puritaner mit Cromwell an der Spitze fanden in der Bibel ihr politisches Ideal. Der Kampf gegen die Übergriffe des Königs erschien als erneutes Aufnehmen des Kampfes gegen die Knechtung durch den ägyptischen Pharao. Im Sinne der jüdischen Bibel, wonach der Mensch im Bilde Gottes geschaffen ist, formulieren puritanische Sekten ihre Forderungen nach Aufhebung despotischer Politik, Wahlrecht für jedermann (»Volkszustimmung«), nach einigen sogar das Recht auf Grundbesitz, auf das sich dann Locke in seinem Buch über die politische Herrschaft stützen sollte. Der Dichter Milton, Cromwells Sekretär, plädiert als erster für freie Meinungsäusserung in Wort und Schrift, wiederum mit Berufung auf das erste Kapitel der Bibel, wo den Menschen die Fähigkeit der Unterscheidung von Gut und Böse verliehen wird, ein Grundrecht, das kein Machthaber ihnen entziehen darf. In diesem Zusammenhang ist besonders hinzuweisen auf den bedeutenden politischen Denker James Harrington, der in seinem 1656 erschienenen Buche »Ozeanien« ein demokratisches, reformiertes England schildert, das im Geiste des alten Israel organisiert ist, wo es ein bürgerliches Volksheer und einen Hohen Rat gibt, die Bodengesetzgebung etwa ein Brach- und ein Jubeljahr vorsieht und die besitzmässige Gleichheit die Grundlage für die Gleichheit in der Regierung bildet. Einer der Grundsätze, die er aus dem Aufbau des israelitischen Staates bezieht, ist die Gewaltenteilung, und bekanntlich wurden die meisten seiner Vorschläge im Regierungssystem der Vereinigten Staaten verwirklicht.

Als 1620 die ersten Puritaner nach Amerika ausgewanderten, schlossen sie noch auf der »Mayflower« ein Bündnis zur Verwirklichung der Ideale von Freiheit und Gerechtigkeit, und auch sie stützten sich auf biblische Grundlagen. Dieser Vorgang bildet den Grundstein zur Entwicklung der Vereinigten Staaten, und das biblische Vorbild wurde zu einem der Grundelemente des politischen Denkens und seiner praktischen Durchführung daselbst.⁵⁸ Viele der neuen Siedler gedachten in dem neuen Lande eine Regierung aufzubauen ähnlich der Regierung der Israeliten, bevor diese sich darauf versteiften, einen König zu verlangen, und etliche unter ihnen suchten dort sogar das hebräische Regime und die hebräische Sprache

⁵⁵ Dazu die Einleitung von S. Ucko zur hebräischen Übersetzung von Cohens Buch sowie den Artikel von M. Schwarcz in der Zeitung *haAretz*, Januar 1973.

⁵⁶ Dazu die Schriften von Mangold im Buch von K. Mürtz über die Publizistik zur Zeit Gregors VII. (deutsch).

⁵⁷ Eine gute Zusammenfassung bringt G. P. Good, *Democratic Ideas in the 17th Century*, Cambridge 1927.

⁵⁸ J. Arieli, *Das politische Denken der Vereinigten Staaten* (hebr.) I, S. 28 ff.

wiederzubeleben. Im »priesterlichen Königtum« in Massachusetts wurde 1641 ein Verfassungsentwurf unter dem Namen »Gesetze des Mose« vorgelegt, der weitgehend von den fünf Büchern Moses ausging, Sabbatruhe verordnete, die biblische Personenstandsgesetzgebung übernahm und reichlichen Gebrauch von Prügel- und Todesstrafe machte, da die mildernde Abwandlung durch die mündliche Weisung nicht berücksichtigt war.⁵⁹ Zweierlei Siedlungsformen entstanden, eine auf einheitlicher ideologischer Grundlage in Massachusetts und die andere, die Toleranz gegenüber Angehörigen anderer Religionen sowie den Eingeborenen übte, in Pennsylvania; beide setzten sich die Heilige Schrift zum Vorbild. Als sie die englische Vorherrschaft abschüttelten, fanden sie wiederum ihre eigene Geschichte im Auszug der Israeliten aus Ägypten vorgebildet. Sie legten Wert darauf, dass das ursprüngliche, göttliche, hebräische Regierungssystem keinen König vorsah, die Forderung nach einem solchen den Israeliten vielmehr als schweres Vergehen angerechnet wurde. Geraume Zeit vor der Unabhängigkeitserklärung wurde auf der Kirchenglocke von Philadelphia der Vers Lev 25, 10 eingraviert: »Ihr sollt Freilass ausrufen im Land all seinen Insassen«. Für die Unabhängigkeitserklärung wurde ein Stempel vorbereitet mit dem Bild des Pharao, der mit gezücktem Schwert den Israeliten nachjagt, ihm gegenüber Mose und sein Volk, ringsherum die Worte: »Auflehnung gegen Despotie ist Gehorsam gegen Gott«. Israels Freiheitskampf und seine politischen Institutionen dienten dem Aufstand der Vereinigten Staaten und ihrer fortschrittlichen Verfassung als Vorbild. Selbstverständlich schöpften deren Verfasser auch noch aus anderen Quellen, besonders aus Cicero und Rousseau, der seinerseits von der Bibel herkam, aus dem Calvinismus sowie dem Geiste der Schweizer Demokratie. Auf dem Gedenkstein, den seine Landsleute Rousseau setzten, ist er dargestellt, wie er mit der einen Hand sein Buch »Le contrat social« schreibt und mit der anderen auf die vor ihm aufgeschlagene Bibel als seine Hauptinspirationsquelle weist. Auch Tocqueville, der die Vereinigten Staaten im Jahre 1835 besuchte, war von dem Verhältnis von Freiheit und Religion, das im Unterschied zu seinem Heimatland Frankreich auf Gegenseitigkeit beruhte, zutiefst beeindruckt,

⁵⁹ L. L. Haskins, *Law and Authority in Early Massachusetts*, 1960.

wie er in seinem klassischen Werk »Demokratie in Amerika« hervorhebt. Diese Tendenz trug erheblich bei zur Festigung von Republik und Demokratie im öffentlichen Leben der Vereinigten Staaten, die aus dem Wunsch nach Errichtung eines »Königtums Gottes auf Erden« wie im alten Israel entstanden waren. Die Selbstidentifizierung des amerikanischen Puritanismus mit Israel und die Verlagerung des Schwerpunkts von persönlichem Heil zu kollektiver Verantwortlichkeit haben bedeutungsmässig auch etwas vom messianischen Bewusstsein des Judentums an sich.⁶⁰

Es lässt sich nicht leugnen, dass die Gründer der Vereinigten Staaten und ihre Nachkommen zum Teil von Optimismus und einem bisweilen überschwänglichen Glauben an den seiner Fesseln entledigten Menschen durchdrungen waren. Anders unsere Gesetzgeber, Propheten und Meister, die vor der Problematik und dem Zerstörungstrieb des Menschen nicht die Augen verschlossen, aber doch an seine Fähigkeit glaubten, sich zu erheben, durch Übernahme der Königsherrschaft Gottes hier und jetzt – im Gegensatz zu einer Welt menschlicher Könige und Gewaltherrscher – frei zu werden und dadurch die Welt verbessern zu helfen. Manchmal will es scheinen, als ob unser Staat, samt seiner zahlreichen Errungenschaften und auch Schattenseiten, sich aus Mangel an Kenntnis und Beziehung zu unserer Vergangenheit völlig von allem Früheren distanziert habe. Die fortschrittlichen unter den Staaten dagegen setzen ihren Stolz darein, ihr freiheitliches Regime auf Gedanken und Gesetze zurückzuführen, die sie aus unserem geistigen Erbe entnommen haben, und die vielen unter uns heutzutage belanglos scheinen mögen. Dabei könnten wir den grossen Schatz politischen Gedankenguts in unserem Volk, der in mancher Hinsicht kühn und originell sein mag, heutzutage gut gebrauchen, um unsere aktuellen Probleme anzugehen. Und vor allem: Nur auf diesem Wege – jenseits ideologischer Differenzen – und nicht nur durch theoretisches Lehren, vermag das Judentum für die junge, ihm entfremdete Generation zum lebendigen, von aktueller Bedeutsamkeit überströmenden Quell zu werden.

⁶⁰ J. Arieli, *Königtum Gottes in Amerika* (hebr.), in: *Religion und Gesellschaft in der jüdischen und allgemeinen Geschichte* (hebr.), Jerusalem 1965, S. 108 ff.

Moses Mendelssohn:

»Nacherinnerung«

an seine Auseinandersetzung
mit Johann Casper Lavater
(6. April 1770)*:

»Seit vielen Jahren ... habe ich zwischen Dogmatiker und Skeptiker eine Art von Mittel zu halten gesucht. Dogmatisch ... habe ich in Absicht auf mich, was die wichtigsten Punkte der Religion und Sittenlehre betrifft, meine Partei genommen. Ich stehe unverrückt auf der Seite, wo ich die meiste Wahrheit zu finden glaube. Aber ebenso skeptisch bin ich, wenn ich meinen Nächsten richten soll. Ich räume einem jeden das Recht ein, das ich mir anmasse, und setze das grösste Misstrauen in meine Kräfte, irgend jemanden, der auch Partei genommen hat, meiner Meinung zuführen zu können ...

Noch sind die Wahrheiten, die wir gemeinschaftlich erkennen und annehmen, nicht ausgebreitet genug, dass man ... einer öffentlichen Erörterung der zwischen uns noch strittigen Punkte grossen Nutzen versprechen könnte. In welcher glückseligen Welt würden wir leben, wenn alle Menschen die heiligen Wahrheiten annähmen und in Ausübung brächten, die die besten Christen und die besten Juden gemeinsam haben! Der Herr Zebaoth lasse bald die glücklichen Tage erscheinen, da niemand Böses tun ... wird. Denn die ganze Erde wird voll Erkenntnis des Herrn sein ... Es wird kein Mann seinen Freund lehren, noch ein Bruder den andern und sagen: Erkenne den Herrn; denn alle werden ihn kennen: beide, Klein und Gross.«

* Vgl. Moses Mendelssohn, *Gesammelte Schriften*, Jubiläumsausgabe, Bd. 7, Stuttgart 1974, S. 47 f.

VI »Erziehung und Weltanschauung im Militär«

Aus einem Symposium, zu dem sich im Frühjahr 1976 acht Offiziere höheren Ranges der israelischen Armee mit Redaktionsmitgliedern der Zeitschrift »Petachim«^{*/**} in Jerusalem trafen

Nach einer Zusammenfassung der einleitenden Betrachtungen von R. J. Bentwich folgen je zwei Beiträge von der militärischen und der zivilen Seite.

R. J. Bentwich, der Herausgeber der Zeitschrift »Petachim«, schickte einige Thesen voraus:

- 1 Die israelische Armee ist die grösste und bedeutendste Schule im Staat Israel.
- 2 Erziehung braucht einen weltanschaulichen Hintergrund. Fragen nach dem Warum und Wozu militärischer Aktionen sind nur im kriegerischen Ernstfall fehl am Platze, müssen sonst aber sehr ernst genommen werden.
- 3 Die Kriege, die Israel zu führen hat, sind von allen europäischen Kriegen früherer Zeiten insofern verschieden, als hier Israels Existenz auf dem Spiel steht. Israel ist der Vorposten der westlichen Zivilisation gegenüber dem Ansturm der Dritten Welt mit sowjetischer Unterstützung.
Der Staat Israel verkörpert und garantiert den Fortbestand des jüdischen Volkes, das sich sonst durch Assimilation und Vernichtung in Kürze auflösen würde. Die meisten Israelis zeigen allerdings durch ihr Verhalten, dass sie sich dieser historischen Realität keineswegs bewusst sind.
- 4 Die Weltanschauung, die dazu angetan ist, die Härten israelischer Existenz ertragen zu helfen, ist der Zionismus, der seinerseits in einem jüdischen Bewusstsein wurzeln muss.
Die Besonderheit des jüdischen Volkes steht für alle Strömungen innerhalb des Judentums fest, wenn sie auch für einen religiösen Juden leichter in Worte und Vorstellungen zu fassen ist als für einen religiös nicht gebundenen.

Aharon Davidi

stimmt zunächst den Ausführungen von J. Bentwich im grossen und ganzen zu. »Zweifel hege ich nur daran, ob wir ein *auserwähltes Volk* sind, ich glaube nämlich nicht, dass ein Volk das überhaupt sein kann. Der Monotheismus und das Gebot der Nächstenliebe sind von Einzelnen ausgegangen, die überwiegende Mehrheit des Volkes dagegen hat Götzendienst getrieben, Witwen und Waisen bedrängt. Trotzdem glaube ich an das *Existenzrecht jedes Volkes*, solange seine Angehörigen dies wollen; insbesondere kommt dieses Recht einem Volk zu, dessen kultureller Kern trotz physischer Zerstörung und mannigfaltigen Versuchungen durch recht kleine Gruppen

über 3700 Jahre hin erhalten worden ist. Um den Bestand des Volkes zu gewährleisten, muss die Zahl der Getreuen erhöht und die Moral der Zugehörigen gestärkt werden.

Abgesehen von dieser kritischen Anmerkung stimme ich den Ausführungen über die konkreten Gebote des Zionismus heutzutage zu.

Erstens, es muss erneut hervorgehoben werden, dass der Zionismus zur Erhaltung des *Judentums* geschaffen wurde und dass er es war, durch den sich Menschen, die sich nach erfolgter Emanzipation völlig zu assimilieren drohten, als Juden begreifen lernten. Ja noch mehr: Der Zionismus hat auch die religiösen Kreise, die dem Geist des Judentums treu geblieben waren, von der messianischen Erwartung zum konkreten Tun gebracht. Wenn wir unsere Verpflichtung dem jüdischen Volk gegenüber von neuem auf uns nehmen, kommen wir damit auch auf das Faktum zurück, dass Israel der *Staat der Juden* ist.

Zweitens, die ideologische Selbstüberzeugung stärkt den *persönlichen Charakter*, auf dass die ideologischen Aussagen zu Werten werden; die Macht von Werten lässt sich nämlich daran ermassen, wie weit Menschen bereit sind, die betreffenden Sätze durch persönlichen Einsatz zu bewähren.

Der dritte Faktor unterstützt die beiden vorigen: Die *Schaffung von gesellschaftlichen Strukturen*, innerhalb derer die ideologischen Sätze und ihre Anwendung anerkannte Normen darstellen und diese Normen stark genug sind, Menschen zu aktivieren, die charakterlich nicht sonderlich robust sind.

Ich habe den Eindruck, dass der militärische Rahmen den beiden letztgenannten Forderungen entgegenkommt: Charakterbildung und Schaffung von Strukturen mit ausgeprägten Normen. Was dann noch fehlte, wäre vielleicht das eine: die Armee sollte zu einer *jüdischen Armee* werden. Die Tatsache, dass in dieser Armee auch Drusen Dienst tun, hindert dies nicht, denn bei diesen Soldaten handelt es sich um Gerechte aus den Völkern der Welt, die dem jüdischen Volk in seiner bedrängten Situation beistehen. Die Entscheidung muss gefällt werden, dass eine *offizielle Erziehung zum Juden* in der Armee vonnöten ist. Heutzutage ist die Armee-Ideologie von den persönlichen Ansichten des jeweiligen Vorgesetzten abhängig (so nach Auskunft eines leitenden Erziehungs-offiziers); und wenn wir uns darüber klar werden, was uns bevorsteht, ist das eine Gefahr.«

Jeschajahu Tadmor

Zionismus – das ideologische Fundament der Erziehung in Israel

Seit Aufkommen des Zionismus steht die Erziehung darin an zentraler Stelle. Während ihrer gesamten Geschichte war die zionistische Ideologie nicht ausschliesslich auf politische und gesellschaftliche Ziele ausgerichtet. Daneben hat der Zionismus mit nicht weniger Nachdruck kulturelle und erzieherische Zielsetzungen vertreten. Demnach wird zionistische Verwirklichung nicht nur am politischen Tun der jüdischen Gesellschaft oder des jüdischen Individuums gemessen, sondern auch an der Haltung

* Veröffentlicht in: *Petachim* 2 (35), Mai 1976, S. 1–29; ausgewählt und übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** *Petachim* (wörtlich: Öffnungen), eine Vierteljahresschrift für jüdisches Denken, bringt die Problematik jüdischer Werte und ihrer Verwirklichung in unserer heutigen Zeit zur Sprache. Diese Zeitschrift will völlig freie Meinungsäusserung gewähren und selbst entgegengesetzte Meinungen nebeneinander respektieren und gelten lassen. Dadurch soll das religiöse Denken und Tun angeregt und ein Beitrag zur Erneuerung des religiösen Glaubens innerhalb der Judenheit geleistet werden. Mitglieder des Redaktionskomitees sind: Avraham Aderet, Raphael Arzt, Mordecai Bar-On, Joseph S. Bentwich, Jack J. Cohen, Joseph Emmanuel, Zeev Falk, David Hartman, Havah Lazarus-Yafeh, Michael Rosnak, Eliezer Schweid, Zvi Tsameret, Moses Cyrus Weiler.

und den Werten, die hinter diesem Tun stehen. In dieser Hinsicht ist der Zionismus nicht nur eine politische oder gesellschaftspolitische Ideologie, sondern ist eher als *erzieherisch-kulturelle Ideologie* zu bezeichnen. *Der Zionismus stellt ein ideologisches Element in der israelischen Erziehung dar.*

Die Problematik zionistisch-ideologischer Erziehung heutzutage

Seit dem Jom-Kippur-Krieg 1973 hat Ideologie im öffentlichen Leben wieder mehr Gewicht erhalten. Kontakte mit Jugendlichen heutzutage ergeben, dass jetzt zum ersten Mal in der Geschichte des Staates in zahlreichen Gruppen von Jugendlichen, allerdings einer Elite-Jugend, Fragen auftauchen, die früher in den Generationen der Begründung und Verwirklichung des Zionismus gestellt worden waren, woran sich die Gemüter erhitzen und die Geister geschieden hatten, und vor allem: die zum Lebensinhalt dieser Kreise geworden waren. Für die Dauer einer Generation waren diese Fragen latent vorhanden, aber verdrängt; nun werden sie von neuem aufgeworfen: Welches Recht haben wir auf das Land Israel? Wie sollte dieser Staat beschaffen sein? Wie haben wir uns den Arabern gegenüber zu verhalten? Was bedeutet »jüdisches Schicksal«? Was für eine Verbindung besteht zwischen Israel und der Diaspora? Wie lange sollen wir Krieg führen? Wie gelangen wir zu Frieden?

Aufgrund des Ausmaßes dieser Erscheinung, der Zahl der Fragesteller und des Grades ihres Engagements in den aufgeworfenen Problemen dürfen wir davon ausgehen, dass Grundfragen unserer Existenz im Bewusstsein der Jugend eine zentrale Stellung einnehmen. Man kann auch sagen, dass jetzt zum ersten Mal in der Geschichte des Staates die Jugend auf ihre Lebensrealität *intellektuell* reagiert.

Wer jetzt auf die Probe gestellt wird, das sind in erheblicher Masse die Erzieher. Diese sollten zu einer solchen Zeit Antworten geben, Anleitung bieten und einen unterschiedenen intellektuellen und ethischen Impetus vermitteln – müssen aber häufig feststellen, dass ihnen eben das fehlt. Die Verlegenheit vieler Erzieher – darunter natürlich auch der militärischen – wächst noch angesichts der Schärfe, mit der sich die Jugend zu Grundfragen der nationalen Existenz äussert. Die Äusserungen der jungen Leute sind tatsächlich oft hart und extrem, und nicht selten verdammen sie die jüdische Weltanschauung und die zionistische Ideologie in Grund und Boden. Kein Wunder, dass Erzieher sich darüber aufregen und ihrerseits ausfällig werden.

Solche extremen Äusserungen dürfen nicht auf die leichte Schulter genommen werden, man sollte allerdings auch nicht in Panik geraten, sie vielmehr auf ihren Charakter hin untersuchen. Die jungen Leute, die solche Fragen von verletzender Schärfe stellen, vertreten meist keine andere, entgegengesetzte Ideologie. Die wenigsten von ihnen haben eine umfassende Ideologie, die zur ihrerseits umfassenden zionistischen Ideologie in Widerspruch stünde. Vielmehr besteht ein leerer Raum, ein ideologisches Vakuum, das seelische Spannungen hervorruft und mit ideologischem Inhalt gefüllt werden will. Selbst wenn die Fragen ausgesprochen negativistisch formuliert sind, zeugen sie doch in der Regel nicht von einer nihilistischen Weltanschauung. Und vor allem: die ärgerlichen Fragen werden genau zu diesem Zweck gestellt, um Anstoss zu erregen. Sie werden den Erziehern provokativ ins Gesicht geschleudert, etwa: »Nun werden wir ja sehen, Erzieher, ob ihr darauf antworten und eure Ideologie recht-

fertigen könnt«. In den meisten Fällen ist der Jugendliche harmlos und gebärdet sich nur böse. Wir müssen das richtig verstehen und ihm entsprechend erwidern; aber solange wir noch beim Überlegen sind, wird er, dem es in seiner Haut gar nicht wohl ist, aggressiv und fragt: »Was soll das Ganze überhaupt?«

Für die Problematik von zionistisch-ideologischer Erziehung heutzutage in Israel lassen sich verschiedene Gründe aufführen:

1 *Im jüdischen Staat und Volk ist neuerdings ein heftiger politischer und ideologischer Kampf ausgebrochen.* Dieser konzentriert sich auf Themen, die ausgesprochene Grundlagen der Ideologie darstellen. Dies gilt insbesondere auf dem Gebiet der Idealvorstellung, das heisst für die eindeutige Auffassung von dem, was sein sollte, sowie im Bereich konkreter Verhaltensweisen, das heisst bei der nationalen und politischen Strategie. Diese Gegebenheiten machen es sowohl dem Erziehungssystem als ganzem als auch den Erziehern als Individuen objektiv schwer, in ideologische Richtung zu erziehen.

2 Seit dem Jom-Kippur-Krieg befinden sich *die Organe der israelischen Gesellschaft in einer schweren Krise.* Politik, Wirtschaft, Gesellschaft und Armee sind gewaltig ins Schleudern geraten und haben sich noch nicht wieder gefangen. Angesichts dieser Tatsache kann das Erziehungswesen nicht neutral bleiben. Die Bereiche innerhalb der Erziehung, die davon in erster Linie betroffen werden, sind die ideologische und die politische Erziehung.

3 Unter Erziehern bestehen *Zweifel, ob eine ideologische Erziehung überhaupt nötig und berechtigt ist.* Diese Haltung wird verschieden begründet. Manch einer argumentiert vom politisch-erzieherischen Standpunkt aus und sagt: »Als Erzieher kann und darf ich nicht zu einer Haltung erziehen, die ich selbst ablehne oder die mir zumindest zweifelhaft erscheint.« Andere argumentieren vom demokratischen Gesichtspunkt aus, wo eine bewusste ideologische Erziehung grundsätzlich abgelehnt wird. Wieder andere kommen von der Erziehungspsychologie her und geben zu bedenken, dass ideologische Erziehung insofern recht gefährlich werden kann, als sie ein negatives Persönlichkeitsprofil zu entwickeln droht (die »ideologische« oder »autoritäre« Persönlichkeit). Und damit sind die Argumente noch keineswegs erschöpft.

Zionismus als weltanschauliches Fundament der israelischen Armee

Ewas pathetisch liesse sich sagen, dass die israelische Armee nicht nur ein existentielles Hilfsmittel, sondern sogar ein »Produkt« des Zionismus ist – was noch nicht einmal übertrieben wäre. Die israelische Armee ist der konkrete, unmissverständliche Ausdruck von zionistischer Ideologie und Verwirklichung. In vieler Hinsicht symbolisiert die israelische Armee die Errungenschaften des Zionismus und ruft in noch stärkerem Masse zu Selbstidentifizierung auf als der Staat als solcher.

Der Zionismus stellt ein Hauptelement in der Weltanschauung der israelischen Armee dar. Er vereinigt in sich die »obersten Werte« der Gesellschaft auf nationalem, politischem und sozialem Gebiet. Viele »normative Werte« in der israelischen Armee – darunter Kampfgeist und Kriegsethik – werden von den »obersten zionistischen Werten« genährt und gehören auf diese Weise – und nur auf diese Weise – zu den Dingen, welche die israelische Armee gegenüber ausländischen Armeen auszeichnen. Dies lässt sich an Begriffen aus dem Bereich der militärischen Sicherheit überprüfen. Dabei ist festzustellen, dass diese entweder direkt und unmittelbar

oder über zwischengeschaltete Begriffe mit der zionistischen Weltanschauung zusammenhängen. Dies ist der Fall bei Werten wie Verteidigung, Besiedlung des Landes, nationale Solidarität, Liebe zum Land, beim Verhältnis zu den Arabern sowie bei der militär-internen Sozialethik.

Die Weltanschauung der israelischen Armee – und eine solche, bestehend aus Kriegskunst sowie einem ganzen Komplex von Werten, Grundbegriffen und fundamentalen Anschauungen, gibt es – umfasst zusätzlich eine weitere Gruppe von Werten, die nicht unbedingt mit der zionistischen Ideologie zu tun haben. Darunter sind zu nennen Werte wie kriegerische Techniken (Angriffsgeist, Hingabe an die gestellte Aufgabe, Disziplin etc.), kameradschaftliche Beziehungen (Teamwork, Rettung von Verwundeten u. ä.) und Führungsqualitäten (persönliches Vorbild, Erläuterung, Überzeugungsvermögen, Motivation u. a.).

Bei der Unterscheidung der Werte in äusserlich-formale und inhaltliche ist zu sagen, dass letztere grossenteils auf ideologischer Grundlage beruhen und im Fall der israelischen Armee auf der Grundlage der zionistischen Weltanschauung.

Die israelische Armee als erzieherischer Rahmen

Die israelische Armee stellt einen wichtigen erzieherischen Faktor dar. Damit sind hier nicht die verschiedenen Tätigkeiten des militärischen Erziehungswesens gemeint, so wichtig und segensreich sie sein mögen. Hier sollen vielmehr Faktoren herausgestellt werden, die sich aus dem Wesen der Armee ergeben. Schon der gesellschaftliche Aufbau der Armee sowie die besonderen Bedingungen, unter denen sich der Militärdienst vollzieht, bieten Anlässe und Möglichkeiten zu Erziehung und Sozialisierung. Im folgenden einige der beteiligten Faktoren:

1 *Die Armee bildet einen umfassenden, sehr intensiven Rahmen.* Das Militär bestimmt und lenkt die Verhaltensweisen des einzelnen Soldaten fast in allen Lebensbereichen. Der Soldat ist für lange Zeit eingezogen und auf lange Sicht an seine Einheit und seinen Standort gebunden, militärischer Autorität und Disziplin unterworfen.

2 *Die Wehrpflichtigen bilden eine einheitliche Altersgruppe.* Daher haben sie im Militär mehr Möglichkeiten zu Kontakt mit Altersgenossen, der ungleich intensiver ist und darum auf die gegenseitigen Beziehungen stärker einwirkt als anderswo. Der direkte Einfluss der Armee auf den Soldaten wird noch verstärkt durch das ständige *feedback* von seiten der Gesellschaft dadurch, dass die Kameraden wiederum die Werte, die sie vom allgemeinen Rahmen beziehen, auf ihre Umgebung ausstrahlen.

3 *Die Soldaten im Prozess des Erwachsenwerdens.* Die jungen Leute, die zum Militär eingezogen werden, stecken mitten im Prozess des Erwachsenwerdens. In Verhalten und Aktivität eines jungen Menschen in diesem Stadium herrscht natürlicherweise eine »Suche nach der eigenen Identität« vor. Daher neigt er dazu, Vorbilder nachzuahmen und sich zu identifizieren und ist Erziehung gegenüber aufgeschlossener. Das feine moralische Empfinden und das Streben nach dem Absoluten, die ebenfalls für dieses Alter charakteristisch sind, bieten einen guten Ansatzpunkt für Erziehung auf Werte und Ideologie hin.

4 *Situationen optimaler Aufnahmebereitschaft für Wertbegriffe.* Situationen erhöhter Aufnahmebereitschaft, »kommunikative Situationen«, ergeben sich im Militär häufig. Eine solche Situation kommt auf dem Hintergrund von Furcht und Abhängigkeitsbewusstsein zustande, die ihrerseits durch Unsicherheit und Gefahr hervor-

gerufen werden. Im Militär ist der Soldat einer Fülle von solchen Situationen ausgesetzt – bei Übungen, bei der Vorbereitung zum Kampf und im eigentlichen Kampfgeschehen – und befindet sich dadurch in einem Zustand kommunikativer Hochspannung. In solchen Situationen ist der Soldat für Wissen empfänglich, Einflüssen gegenüber aufgeschlossen und aufnahmebereit für Werte und Positionen.

5 *Die Führungsqualitäten des Vorgesetzten.* Im Militär verfügt der Befehlshaber über weitgehende Vollmachten, was ihm in den Augen des Soldaten von vornherein eine einflussreiche Stellung verleiht. Ausserdem ist die Führungsposition der meisten Vorgesetzten in der israelischen Armee unangefochten, und ihrem persönlichen Verhalten und Tun haftet etwas Beispielgebendes an; dies wiederum verschafft ihnen einen ungeheuren Vorteil, was die Einflussnahme auf ihre Soldaten anbelangt.

6 *Erzieherische Begegnungen.* Der Militärdienst als solcher, insbesondere in einer Gefechtsinheit, konfrontiert den Soldaten mit erzieherischen Situationen und Faktoren. Patrouillen durchs ganze Land, Stationierung in der Nähe von verschiedenen Typen von Siedlungen, alteingesessenen und wohl etablierten sowie neu errichteten, Aufenthalt an der Grenze u. a. – all dies bringt dem Soldaten erzieherische, darunter auch zionistische Werte deutlich und anschaulich zu Bewusstsein.

7 *Der Militärdienst als Verwirklichung.* Im Militärdienst verwirklicht der Soldat Werte, die über seinen privaten Interessenkreis hinausgehen. Gewollt oder ungewollt verwirklicht der Soldat – nicht selten das einzige Mal in seinem Leben – einen nationalen Wert durch konkreten persönlichen Einsatz. Diesem Prozess als solchem kommt eine hohe erzieherische Bedeutung zu.

Dazu ist zu bemerken, dass die hier aufgeführten Faktoren ein positives erzieherisches Geschehen nicht garantieren. Sie stellen das Potential der militärischen Struktur als solcher dar, das sich dann faktisch auf die erwünschten Werte hin auswirken soll.

Wege zu ideologischer Erziehung in der israelischen Armee

Die Existenz eines wirksamen Erziehungssystems in der israelischen Armee ist nur eine der Vorbedingungen für die Sicherstellung zionistisch-ideologischer Erziehung in der israelischen Armee. Die Minimalinhalte ideologischer Erziehung, welche das Erziehungssystem durch die ihm zur Verfügung stehenden Medien (Schulen, Seminare, einen eigenen Rundfunksender, Veröffentlichungen) vermitteln muss, umfassen:

1 *Judentumskunde* – Geschichte des jüdischen Volkes, die Beziehung zum Volk und Respekt für Religion und Tradition.

2 *Vaterlandsliebe* – unser Recht auf das Land, die historischen Beziehungen, das Erbe des Landes Israel.

3 *Israelische und jüdische Kultur.*

4 *Politische Bildung* – Israels Stellung auf der Bühne der internationalen Politik, Israel und die arabischen Staaten.

5 *Das Erbe der israelischen Armee.*

6 *Erziehung zum Staatsbürger.*

So wichtig die ideologische Erziehung sein mag, die durch die Institutionen des Erziehungswesens mundgerecht serviert wird, macht sie doch nicht die Hauptsache aus. *Wirksame ideologische Erziehung findet vorwiegend dann statt, wenn das gesamte Wesen der Armee als ein geistiges und werthafte erfasst wird.* Offenbar hat die Armee viel von ihrem früheren Image als geistige und werthafte Grösse eingebüsst. Ein solches Image ist – sofern es existiert – durchaus nicht abstrakt; die dienst-

tuenden Soldaten sowie die ganze Bevölkerung nehmen es ganz konkret wahr, und es legt sich in verschiedene Modalitäten auseinander.

Folgende Wege stehen der Armee offen, um die Dimension von geistigen Werten wiederzugewinnen, die für ihre Erscheinung ausschlaggebend sind:

1 Förderung einer hochentwickelten gesellschaftlichen Solidarität in der Armee und Betonung der gesellschaftlichen und nationalen Einheit in all ihren Körperschaften.

2 Sicherstellung voller und positiver Kommunikation zwischen den militärischen Diensträngen.

3 Absolute moralische Integrität der militärischen Verwaltung.

4 Zuwendung zu nationalen Aufgaben zusätzlich zu den Sicherheitsfunktionen.

5 Gezielte Förderung der erzieherischen Organe innerhalb der Armee sowie der Aufgeschlossenheit für wertbezogene Themata.

6 Der erzieherischen Fähigkeit sollte bei der Wahl und Beförderung von Vorgesetzten erhöhte Bedeutung beigemessen werden, und vor allem: diesen sollte eine einschlägige Ausbildung zuteil werden.

In der israelischen Armee besteht – über die oben dargelegte Problematik zionistisch-ideologischer Erziehung heutzutage hinaus – eine weitere Schwierigkeit bei der Vermittlung einer politisch-ideologischen Erziehung: nur der *nationale Konsensus* im weitesten Sinne kann dieser militärischen Erziehung zugrunde liegen. Somit sind scheinbar eine ganze Reihe von Themata sozusagen tabu, und was innerhalb des nationalen Konsensus übrigbleibt, sind Binsenwahrheiten allgemeiner Art, die meist keine operative Lösung erfordern. Trotzdem fehlt es den Vorgesetzten in der israelischen Armee nicht an Gelegenheiten, ihre Fähigkeiten unter Beweis zu stellen.

Erziehung ist im Grunde überhaupt nur (sokratisch gesprochen) »geistige Geburtshilfe«; es handelt sich um prä-Grundsatzdiskussionen und verschiedenen Positionen, und Analyse von Argumenten pro und contra. *Erziehung besteht in Klärung und Erläuterung.* Das ist alles, was die Untergebenen von ihren erzieherischen Vorgesetzten aus ideellem Gebiet erwarten. Daher helfen die Vorgesetzten ihren Soldaten bereits beim Verständnis von Grundsatzdiskussionen und verschiedenen Positionen, wenn sie nur einen wachen Sinn für das aktuelle Geschehen an den Tag legen und erzieherisch verantwortlich auf Probleme reagieren, mit denen sich die Öffentlichkeit konfrontiert sieht. Und vor allem: schon wenn sie ihren Soldaten erklären, inwiefern die Geschehnisse innerhalb und ausserhalb der Armee von werthafter Bedeutung sind, haben sie damit einen nicht unbeträchtlichen Beitrag zur zionistischen Erziehung geleistet.

Kampf gegen Unwissenheit und Entfremdung gefährdeter Jugendlicher – ein zionistisches Anliegen

Im Hinblick darauf, dass die israelische Jugend aus zwei verschiedenen Gruppen besteht – der des »ersten« und der des »zweiten Israel« – erheben sich spezifische Probleme bei der ideologischen Erziehung. Unter den Jugendlichen aus der Wohlstandsgesellschaft bestehen die Hauptprobleme in intellektueller Fundierung und Verstärkung des moralischen Impetus. Unter den Jugendlichen aus minderbemittelten Schichten besteht eine erheblich grössere Gefahr, die direkt die nationale Existenz bedroht. Es handelt sich um die *Gefahr der abgrundtiefen Unwissenheit, der Distanzierung und Abneigung gegenüber dem Zionismus.*

In meiner Eigenschaft als Oberkommandierender der den Streitkräften angeschlossenen Jugendverbände treffe ich häufig mit Jugendlichen aus unterprivilegierten Kreisen, jugendlichen Randsiedlern der Gesellschaft, zusammen, und jede dieser Begegnungen erschüttert mich von neuem. Vor allem: die Unwissenheit, was Grundbegriffe angeht, kennt keine Grenzen. Hunderte und Tausende von israelischen Jugendlichen haben auch nicht die leiseste Ahnung von Begriffen und Vorstellungen, die im Zentrum unseres historischen, nationalen, politischen und kulturellen Daseins stehen. Und ihre wenigen Kenntnisse sind häufig entstellt und verfälscht. Es ist unvorstellbar – was sie alles nicht wissen! Besonders schmerzlich und erschütternd ist jedoch ihre völlige Fremdheit gegenüber Wohlstandsgesellschaft, Establishment, Staat, Zionismus, jüdischem Volk und israelischer Armee. Ich treffe nicht wenige an, die es sich überhaupt nicht vorstellen können, jemals Wehrdienst zu leisten. Ich begegne Jugendlichen, die sich nicht im geringsten für das interessieren, was ausserhalb ihrer eigenen vier Wände vorgeht und die alle uns teuren Werte mit Füßen treten. Dies ist ein Nihilismus aus Not und Ignoranz – völlig verschieden vom intellektuellen Nihilismus.

Die Anzeichen der gesellschaftlichen Kluft bilden die schwerwiegendste Gefahr, die m. E. die israelische Gesellschaft bedroht – und sie werden auch für die Qualität der Armee gefährlich. Denn diese ist unter anderem das Resultat des Zusammengehörigkeitsgefühls, des Solidaritätsbewusstseins, welches das ganze Volk umfasst. Im entscheidenden Augenblick auf dem Schlachtfeld, wenn es darum geht weiterzukämpfen, kommt der gesellschaftlichen Solidarität unter den Faktoren, welche eine Einheit oder ein Team motivieren, zweifellos entscheidende Bedeutung zu. Und es ist nicht allein die Gruppendynamik unter den Soldaten, welche die jeweilige kleine Einheit ausmachen, auf der diese Solidarität beruht, sondern sie hängt mit tieferen Schichten von sozialer und nationaler Solidarität zusammen, die in der israelischen Gesellschaft grundlegend vorhanden ist. Und eben diese Solidarität ist ins Wanken geraten. Gemäss dem nationalen Stereotyp herrscht unter den Kämpfenden eine unbedingte Kameradschaft, und während des Kampfgeschehens hilft jeder Soldat jedem, ohne Rücksicht auf gesellschaftliche Herkunft. Und die Wirklichkeit entspricht diesem Stereotyp in etwa. Trotzdem möchte ich behaupten, dass die soziale und nationale Solidarität, von der das gewünschte Verhalten abhängt, nicht automatisch gewährleistet ist; auf ihre Entfaltung muss vielmehr hingearbeitet werden.

Auf diesem Hintergrund sollte m. E. in der zionistischen Erziehung in Israel heutzutage nicht die intellektuelle ideologische Erziehung einer elitären Jugend an erster Stelle stehen, sondern *energisches erzieherisches Vorgehen gegen Unwissenheit und Entfremdung einer gefährdeten Jugend.* Aber es ist gar nicht nötig, einem dieser Ziele den Vorrang über das andere einzuräumen, denn es ist nicht einzusehen, weshalb nicht beide in zwei parallelen kombinierten Anläufen erreicht werden sollten.

Eliezer Schweid

verteidigt zunächst die Konzeption eines »heiligen Krieges« im Sinn von Kampf um die physische und geistige Existenz, meldet jedoch Bedenken an gegenüber Begriffen wie »Sendungsbewusstsein des jüdischen Volkes« oder »Israel als Vorkämpfer westlicher Kultur und Zivilisation im Orient«, da diese für den Grossteil der Israelis im militärpflichtigen Alter irrelevant sind.

»Das Problem von Erziehung in der israelischen Armee

ist jedoch weiter gespannt, und ich will versuchen, meine Ansichten zu diesem weitläufigen Fragenkomplex kurz darzulegen. Ich habe den Eindruck, dass sich die Teilnehmer unsere Symposiums, die bis jetzt gesprochen haben, in zwei Punkten einig waren: Erstens, die Armee *muss* eine erzieherische Funktion wahrnehmen, selbst wenn es dabei nur um die begrenzten Belange von Erfüllung ihrer Aufgabe bezüglich der Sicherheit des Staates gehen sollte. Es besteht die ganz konkrete Notwendigkeit, die Motivation des Kämpfenden zu verstärken, damit er seine Aufgaben mit Hingabe und klarem Bewusstsein erfüllt. Zweitens, die Armee *kann* eine erzieherische Funktion wahrnehmen. Die Armee ist ein in erzieherischer Hinsicht wirkungsvoller Rahmen, und zwar aufgrund von drei Grundvoraussetzungen, die in ihr gegeben sind:

A. Die Armee verfügt über einen engen disziplinären Rahmen, wo Lebensformen, Verhaltensweisen und faktisch auch Denkweisen festgelegt werden. Dies wirkt sich sowohl zum Positiven wie zum Negativen aus. Nach seiner Entlassung aus der israelischen Armee trägt der ehemalige Soldat den deutlichen Stempel, der seiner Persönlichkeit in den Jahren des Militärdienstes aufgeprägt wurde.

B. Der militärische Rahmen ist ein ausschliesslicher und umfassender, in dem ein Mensch während einiger Jahre seines Lebens sämtliche Stunden des Tages zubringt.

C. Die Armee ist ein Rahmen, wo Prinzipien in die Tat umgesetzt werden und anschliessend untersucht wird, wie weit die erzielten Ergebnisse mit den Prinzipien übereinstimmen.

Ein so funktionierender Rahmen kann gar nicht anders als erzieherisch wirken. Er muss Denkweise und charakterliche Eigenschaften in gewisser Weise beeinflussen und verändern. Dies ist insbesondere hervorzuheben gegenüber den allzu bescheidenen Äusserungen eines hohen Erziehungsoffiziers, denn falsche Bescheidenheit kann sogar gefährlich werden. Wenn ein erzieherischer Prozess nämlich nicht von vornherein geplant wird, so zieht er doch gewisse Folgen nach sich, die in der Regel nicht zum Guten sind. Dafür will ich einige hervorstechende Beispiele anführen:

1 Der Umgang mit der Zeit, die ein Mensch hat. Der Alltag in einem Militärlager erzieht zu ungeheurerlicher Zeitverschwendung.

2 Das Verhältnis zum Besitz – die bestehenden Gepflogenheiten in der Armee bringen erschreckende Vergeudung von Nahrungsmitteln, mangelnde Verantwortlichkeit für Ausrüstungsgegenstände und Verschwendung von Arbeitskraft mit sich.

3 Einstellung zu Arbeit und Aufgabe. In den höheren Chargen gibt es Fälle von ungewöhnlichem persönlichem Einsatz und Hingabe an die Arbeit; manche Vorgesetzte arbeiten fast mehr als sie können. In den niedrigeren Dienstgraden jedoch, in der Alltagsroutine, sind Nachlässigkeit und Verantwortungslosigkeit nicht selten. Wenn dieser negativen Einstellung nicht gehörig begegnet wird, droht dies die nationale Moral auf vielen Gebieten zu untergraben.

4 Die Beziehung zum anderen Geschlecht. Zu meinem Bedauern muss ich feststellen, dass die Bedenken der Orthodoxen gegen Einziehung von Mädchen zum Militär durchaus nicht unbegründet sind. Wer weiss, wie es in der israelischen Armee zugeht, weiss auch, dass eine echte Gefahr besteht, und dadurch, dass sie dieser Erscheinung gegenüber Abgier zur Schau trägt, stellt sich die

religiös nicht gebundene Bevölkerung ein Armutszeugnis aus. Denn was sich dort gelegentlich abspielt, grenzt an Zersetzung der nationalen Ethik, an Unterminierung der emotionalen und moralischen Grundlagen von Familienleben. Meines Erachtens darf dies nicht leichtthin abgetan werden.

5 Die Beziehungen zwischen Angehörigen verschiedener ethnischer Gruppen. In diesem Punkt sieht die Lage möglicherweise günstiger aus. Aber die Sache muss ernst genommen werden, um einer etwaigen Verschlechterung der Situation vorzubeugen.

6 Die Begegnung zwischen religiösen und nicht-religiösen Juden. In der Armee leben Soldaten, die religiös gebunden sind, und solche, die sich religiös nicht gebunden fühlen, nebeneinander. Mir scheint, dass dies für die meisten Soldaten die erste Gelegenheit ist, wo sie unter Bedingungen, wo sie aufeinander angewiesen sind, mit der jeweils anderen Gruppe zusammenleben müssen, und ihre Reaktion darauf wird ihre Position auf viele Jahre hinaus bestimmen. Dies ist ein entscheidender Faktor für das Schicksal der Nation.

Auf dem Hintergrund dieser Gegebenheiten erhebt sich ein grundlegendes Dilemma: Die Armee muss und kann erzieherisch wirken, aber andererseits ist sie nicht zu diesem Zweck geschaffen. Umgekehrt lässt sich sogar sagen: Die Armee besteht zu einem Zweck, der als solcher ein erhebliches erzieherisches Problem darstellt. Auch die Reglementierung des Alltagslebens, welche die Armee vornehmen muss, um den an sie gestellten Ansprüchen gerecht werden zu können, sind in erzieherischer Hinsicht problematisch. Dieser Umstand kann sehr gefährlich werden; denn es herrscht naturgemäss die Neigung vor, Erziehungssysteme aufgrund ihrer direkten Auswirkungen auf die Garantierung des Sicherheitsfaktors aufzubauen, ohne Rücksicht auf deren Rückwirkungen auf den Einzelnen und die bürgerliche Gesellschaft. Die Armee hat die verhängnisvolle Neigung, einfache mechanische Dressurmodelle zu bevorzugen, die den Anforderungen, welche die militärische Befehlsgewalt an sich selbst stellt, kurzfristig entgegenkommen; ausserdem besteht dort die Gefahr, dass sich Dinge einbürgern, über die nie jemand nachgedacht hat; und aufgrund von allerlei verwaltungstechnischen Erwägungen werden schliesslich Fakten geschaffen, die in erzieherischer Hinsicht verhängnisvoll sein können.

Hier ist Vorsicht geboten; eine Verbesserung kann nur erzielt werden, wenn sich das Erziehungssystem mit eindeutiger Ausrichtung an die Lösung des Problems der Militärerziehung macht. Ja noch mehr: nur wenn das Erziehungssystem eine der im militärischen Befehlsbereich entgegengesetzte Richtung einschlägt – nämlich versucht, ihre Aufgabe ähnlich zu begreifen, wie die eines Erziehers im zivilen Bereich. Das heisst, dass sich die Erziehung nicht nur aus den im engeren Sinne militärischen Anforderungen ergeben darf, dass vielmehr das Endziel, auf das der erzieherische Rahmen ausgerichtet ist, der *Mensch* sein muss.

Wenn das Erziehungssystem so verfährt, wird es faktisch zu einem Ausgleich zwischen Staat und Bürgern, insbesondere dem Jungbürger, führen. Die Armee bildet den Brennpunkt der Maximalforderung des Staates an seine Bürger. Der Staat verlangt hier sehr viel. Es wäre gut, wenn gerade die Armee nicht nur Ansprüche stellte, sondern dabei auch erkennen liesse, wie die Gemeinschaft dem Einzelnen verpflichtet ist, und den Beweis erbrächte, dass der Staat das Wohl des Bürgers im Auge hat, sein Bestes will und ihm den höchsten Rang auf seiner Werte-

Skala einräumt. Ich meine, wenn dies unterbleibt, besteht kaum eine Aussicht, dass die Armee ihre Aufgabe erfüllen kann.

Früher war es in der israelischen Armee ganz selbstverständlich, dass es sich bei dem Organ, das die Forderungen stellt, und bei dem, an das sie gestellt werden, um ein und dasselbe handelt; dass eben dieser Rahmen jedem Einzelnen das Gefühl vermitteln muss, dass für ihn gesorgt wird, dass er dazugehört, dass er gerade durch die Armee zu einem Angehörigen des Volkes wird, dass er durch seinen persönlichen Einsatz seine Zugehörigkeit zur Gemeinschaft zum Ausdruck bringt. Ich habe den Eindruck, dass heutzutage dieses Fundament immer mehr abbröckelt – insbesondere bei den problematischsten Kreisen innerhalb des militärischen Rahmens, denen, die aus den Unterschichten der israelischen Bevölkerung, den Unterprivilegierten und Schwererziehbaren, zum Militär kommen. Solche Leute werden nicht in Gefechtseinheiten eingesetzt, sondern zu Verwaltungsaufgaben herangezogen. Und gerade dort werden sie von Erziehungsprogrammen kaum erfasst, denn der gesamte erzieherische Impetus richtet sich auf die Gefechtseinheiten.

Es muss betont werden, dass es sich hier nicht um Benachteiligung von jungen Leuten aus orientalischen Familien handelt. Vielmehr geht es grundsätzlich um in irgendeiner Weise zurückgebliebene Jugendliche. Es stimmt nicht, dass alle Orientalen automatisch unter diese Rubrik fallen; es ist auch nicht richtig, dass nur Orientalen dieser Kategorie angehören. Wichtig ist jedoch, dass es sich hier um 40 Prozent der Armee handelt, denen so gut wie keine Aufmerksamkeit gewidmet wird; und gerade diese jungen Leute fühlen sich dem Volk und seiner Armee nicht zugehörig. Meines Erachtens stellt dies sogar auf operativer Basis eine Gefahr dar. Denn in Gefechtseinheiten ist die Überzeugung ganz klar vorhanden: ich muss kämpfen, dies ist ein Fall von nationaler Notwehr – aber in anderen Einheiten fehlt dieses Bewusstsein. Soldaten aus diesen Kreisen fühlen sich der ganzen Sache nur indirekt zugehörig.

Dass sich die Tradition einer Bevölkerungsgruppe, die sich nicht ganz zugehörig fühlt, in der Armee fortsetzt, einer Gruppe, der zunächst der Staat kein Bewusstsein der Zugehörigkeit zu verleihen vermochte und der die Armee weiterhin denselben Eindruck vermittelt – das ist gefährlich, auch im Hinblick auf die Entfaltung der Kampfkraft. Im Kriegsfall, im kritischen Augenblick wird sich das rächen. Und ich glaube, im Jom-Kippur-Krieg sind einige unmissverständliche Erscheinungen in dieser Richtung aufgetreten.

Ich komme nun zur Frage der Weltanschauung, die der erzieherischen Tätigkeit zugrunde liegt. Hier stehen wir vor einem Dilemma, dem einige meiner Vorredner Ausdruck verliehen haben. Scheike Tadmor hatte ganz recht, wenn er feststellte, dass es keine Erziehung ohne erzieherische Doktrin und wiederum keine erzieherische Doktrin ohne klar umrissene Weltanschauung geben kann.

Andererseits ist auch der Einwand berechtigt, dass die Armee ein Organ des ganzen Volkes ist und daher nicht über die Grundlage eines nationalen Einverständnisses hinaus erzieherisch wirksam sein kann. Es darf zu keiner Indoktrination kommen. Natürlich besteht eine allgemein verbindliche Konzeption, nach der die militärische Erziehungsarbeit verläuft, nämlich die national-zionistische: aber keine eindeutige Interpretation im Sinne einer der Richtungen innerhalb des Zionismus darf der allgemeinen erzieherischen Tätigkeit zugrunde gelegt werden. Scheinbar ist dies ein Dilemma, meines Erachtens jedoch

kein echtes. Es ist zwar richtig, dass der im Volk bestehende ideologische zionistisch-nationale Konsensus für die Basierung erzieherischer Arbeit in einem Rahmen wie Schule oder Jugendbewegung nicht ausreicht. In solchen Rahmen ist nämlich ein viel solideres und klarer umrissenes Fundament umfassender Weltanschauung erforderlich; daher vertrete ich auch die Auffassung, dass unsere Schulen nicht allein auf den Grundlagen des staatlichen Schulsystems arbeiten können. Für eine Armee dagegen reicht dieser Konsensus vollauf. Er genügt wegen der Faktoren, die ich vorhin aufgeführt habe. Die israelische Armee überträgt das allgemeine Fundament in ein sehr deutlich umrissenes System von Lebensformen; dank dessen ist sie in der Lage, aufgrund von Übereinkünften allgemeinsten Art zu nationaler Einheit zu erziehen. Hier soll der Hinweis auf den Grundsatz gegenseitiger Bürgerschaft, Sorge für die Weiterführung der Existenz des ganzen Volkes, sowohl in Israel als auch in der Diaspora, sowie Einheit des Volkes in Kampf und schöpferischem Tun genügen. Dazu muss keine ideologische Deutung hinzugefügt werden – was ist das Besondere des jüdischen Volkes? Was ist jüdische Kultur? Das soll jeder Jude auf seine Weise entscheiden. Die allgemeinen Grundsätze kommen in den Antworten zum Ausdruck, die wir auf Fragen des alltäglichen Lebens geben, und von eben diesen Fragen hängt das gemeinsame Leben und Wirken zu rechter Erfüllung der militärischen Aufgaben ab. In solchem Rahmen kann zu Einheit, zu gegenseitigem Respekt, zu Toleranz und gegenseitiger Offenheit erzogen werden, ohne gegen eines der Gebote einer allzu eng gefassten Ideologie zu verstossen.

Dies äussert sich auf verschiedenen Ebenen ganz deutlich. Die Einheit des Volkes kommt darin zum Ausdruck, dass Angehörige verschiedener Volksgruppen in der Armee zusammenleben. Dies ist ein ganzer Komplex von Problemen, mit denen sich die Armee erzieherisch auseinandersetzen muss, d. h. sie muss Massnahmen zur Überbrückung des ethnischen Zwiespalts in der Gesellschaft ergreifen. Konkret werden solche Probleme offenbar durch Erziehung zur Einheit des jüdischen Volkes angegangen. Entsprechend geht es dort auch um das Verhältnis zwischen den im Land Geborenen und den Neueinwanderern; dies spielt sich innerhalb des gemeinsamen Lebensrahmens ab.

Dasselbe gilt für die Beziehungen zwischen religiösen und nicht-religiösen Juden. Die Sorge für ein Verhältnis von Verständnis und gegenseitiger Rücksichtnahme, dafür, dass jeder religiöse Soldat die Einstellung seines nicht-religiösen Kameraden versteht und umgekehrt, dafür, dass sie zusammenleben, ohne jeweils die Überzeugungen des anderen anzutasten – das ist ein erzieherischer Akt, dessen Gelingen erhebliche Folgen nach sich ziehen kann. Daher ist die allgemeine Formel: *Verantwortung für die Einheit des jüdischen Volkes und Bürgerschaft für jeden Einzelnen innerhalb des jüdischen Volkes* meines Erachtens eine ausreichende Grundlage für die jüdische Erziehung in der israelischen Armee, sofern sie nur in die Praxis umgesetzt wird. Ausserdem ist Aktivität auf der Ebene von Setzung alltäglicher Normen und Verhaltensweisen, die gründlich behandelt werden müssen, vonnöten; auch auf theoretischer Ebene muss etwas geschehen, aber dort wiederum ist eine eindeutig definierte Weltanschauung entbehrlich. Es genügt, den Soldaten die verschiedenen Ansichten vorzulegen, sie zu tieferem Nachdenken und zu Auseinandersetzung mit den Problemen anzuregen; mit anderen Worten: in diesem Bereich müssen wir jedem einzelnen Soldaten die Gelegenheit geben,

zu einer eigenen Weltanschauung zu kommen und diese in das Medium alltäglichen Verhaltens zu übersetzen. Wir verlangen von ihm, dass er sich mit den Problemen auseinandersetzt. Die Lösungen, auf die jeder einzelne Soldat innerhalb der im jüdischen Volk überhaupt üblichen Anschauungen kommt, sind seine Privatsache.«

Zvi Sameret

»Im Unterschied zu den westlichen säkularen Demokratien, die sich ideologischer Neutralität rühmen, ist Israel ein ideologisch ausgerichteter Staat. Der Staat Israel ist auf die zionistische Ideologie gegründet, deren Verwirklichung er im alltäglichen Leben intendiert. Die Armee des israelischen Staates dient der Verteidigung nicht nur der physischen Existenz seiner Bürger, sondern hat auch ihren geistigen Bestand sowie ihre Glaubensüberzeugungen zu garantieren. Diese Armee ist ein ideologisches, ein zionistisches Heer.

Ein israelischer Staat, der nichts als die sklavische Nachahmung westlicher Staaten, und eine Armee, die nichts eigenes hat, entbehren der Existenzberechtigung und drohen sich letztlich selbst zu zerstören. Nur eine Gesellschaft mit einer eigenen Welt von Werten kann und darf den verbissenen Kampf um die Freiheit weiterführen, die ihr die Verwirklichung ihrer Werte garantiert. Die »israelische« Haltung, die nur um das eigene Wohl besorgt ist, die von heute auf morgen lebt und deren höchstes Ideal der Konsum ist, läuft Gefahr, sich plötzlich isoliert und bar jeglicher Motivation zur Selbstverteidigung zu finden. Die konsequenteste Antwort auf eine solche Haltung, die sich völlig von der Kontinuität des jüdischen Existenzkampfes absetzt, ist Assimilation – und zwar möglichst an einem bequemeren Ort als gerade im Vorderen Orient. Ein ideologisch ausgerichteter Staat muss nicht unbedingt engstirnig und anti-demokratisch sein. Im zionistischen Staat ist sogar das Gegenteil der Fall: ein weites Spektrum von Ansichten ist als legitim anerkannt und besteht innerhalb des ideologischen Rahmens. Jede Haltung, die einen eigenen Weg zur Errichtung einer eigenen Heimstätte für das jüdische Volk im Land Israel einschlägt, ist als eine zionistische Haltung akzeptabel. Jede Gruppe,

die unter uns lebt und ernsthaft Wege sucht zur Erlösung des jüdischen Volkes in seinem Heimatland, ist eine zionistische Gruppe, deren Anschauung respektiert wird.

Rechte zionistische Erziehung – im Staat überhaupt und in der Armee insbesondere – ist weit und offen und umfasst das ganze Spektrum des Zionismus. Diese Erziehung ist entschieden kein Reservoir von eindimensionalen Antworten auf grundlegende Fragen im Sinne von Indoktrination. Die jüdisch-zionistische Erziehung auf Werte hin erkennt die »Gesetzmässigkeit« jeder zionistischen Auffassung an – und ist hauptsächlich darauf bedacht, ihnen allen ein gemeinsames Rückgrat zu verleihen.

Erziehung in der israelischen Armee obliegt allen Vorgesetzten – und nicht nur den »hauptberuflichen« Erziehern unter ihnen. Die militärischen Vorgesetzten müssen unseren Kampf im Staat Israel als Teil des Jahrtausende währenden – und vielleicht nie endenden – jüdischen Kampfes um Eigenständigkeit und Recht auf Sonderexistenz darstellen. Die Vorgesetzten müssen der Gesamtheit der Soldaten im Heer jüdisch-zionistisches Bewusstsein und dessen praktische Anwendung vermitteln. In einem der früheren Gespräche war bereits von den wesentlichen erzieherischen Eigenschaften des militärischen Rahmens die Rede, wo abstrakte Grundsätze in die konkrete Tat umgesetzt werden. Gerade in der israelischen Armee hat die eigentümliche zionistische Ideologie die Chance, sich auf eine bessere Lebensführung, ein anderes persönliches Vorbild, andere menschliche Beziehungen als die in der zivilen Gesellschaft üblichen, vorhandenen und nicht selten verderbten zu erstrecken. Die israelische Armee kann (und muss!) Pionierarbeit leisten bei der Erziehung des ganzen Volkes, bei der Verwirklichung der zionistischen Idee und ihrer Anwendung in rechtem Verhalten in den kleinen alltäglichen Dingen: persönliche Lauterkeit (im Gegensatz zu Drückebergerei und anderen Verfallserscheinungen), bescheidene Schlichtheit (im Gegensatz zu Exhibitionismus), eine Kultur, die sich ihres Eigenwerts bewusst ist (im Gegensatz zu blosser Pornographie und Vergnügungssucht), Wahrung von Gottes Ebenbild im Menschen (in Kriegs- und Friedenszeiten) etc.«

Die in englischer Sprache erscheinende Zeitschrift

Seit 1972 drucken wir Teile der ebenfalls seit 1972 in Jerusalem halbjährlich in englischer Sprache erscheinenden Zeitschrift »Immanuel« als Anhang des Freiburger Rundbriefes in deutscher Übersetzung ab (vgl. FR XXIV/1972, 124–164 und alle folgenden Nummern). Uns liegt sehr viel daran, unsere Leser und Freunde auf den englischen »Immanuel« aufmerksam zu machen. Auf dem Titelblatt des »Immanuel« des Freiburger Rundbriefes sind jeweils die in Israel wohnenden jüdischen und christlichen Mitherausgeber und Institutionen des englischen »Immanuel« angegeben¹. Die als Herausgeber zeichnende »Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel« besteht aus israelisch-jüdischen und christlichen Fachleuten erster Ordnung. Die Zeitschrift repräsentiert somit die momentane israelische Forschung und die theologische christlich-jüdische Zusammenarbeit in Israel in hervorragender Weise. Der »Immanuel« des Freiburger Rundbriefes übersetzt den englischen »Immanuel« nur teilweise. Ausserdem nimmt er auf spezifische Interessen im deutschen Sprachraum Rücksicht. Er bringt z. B. auch wissenschaftliche Originalbeiträge, die sich im englischen »Immanuel« nicht finden und die somit sonst nur hebräisch greifbar sind. Wenn ein Leser des »Immanuel« des Freiburger Rundbriefes den englischen »Immanuel« bestellen möchte, braucht er also keine Besorgnis wegen vieler Verdoppelungen zu haben. Die Schriftleiter des Freiburger Rundbriefes sind den in Israel wirkenden Herausgebern des englischen »Immanuel« zu grossem Dank verpflichtet für ihre grossmütige Zusammenarbeit. Auch aus diesem Grunde möchten sie dem englischen »Immanuel« (je Heft ca. 120 Seiten) eine möglichst weite Verbreitung wünschen.

Anschrift für Bestellung: Ecumenical Theological Fraternity in Israel, P. O. B. 249, Jerusalem, Israel

Die Schriftleiter des Freiburger Rundbriefes

¹ Seit der letzten Folge von »IMMANUEL« verstarb Herr Zvi Yaron (Zinger), Direktor der Publik Relations and Press Department der Jewish Agency. In dankbarem Gedenken kommen wir in der nächsten Jahresfolge darauf zurück.

Standortsangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXIX

	Seite		Seite
I. Aufsätze und Berichte		IV. Rundschau	
1. Bibel und Theologie	163	1. Bibel und Theologie	164
2. Katechese	163	2. Katechese	164
3. Jüdische Geschichte und Judentum	163	3. Jüdische Geschichte und Judentum	164 f.
4. Kirche und Synagoge	163 f.	4. Kirche und Synagoge	–
5. Ökumene	164	5. Ökumene	165
6. Christen und Juden	164	6. Christen und Juden	165
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	164	7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	165
8. Verfolgung und Widerstand	164	8. Verfolgung und Widerstand	165
9. Sühne und Wiedergutmachung	164	9. Sühne und Wiedergutmachung	165
10. Staat Israel	164	10. Staat Israel	165
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	–	11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	165
12. Deutschland und Israel	164	12. Deutschland und Israel	165
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	–	13. Jerusalem und die Hl. Stätten	–
14. Juden und Araber	164	14. Juden und Araber	165
15. Erzählungen und erzählende Berichte	164	15. Erzählungen und erzählende Berichte	–
I./II. Tagungen	164	IV./II. Tagungen	165
III. Aussprache	–	V. Kleine Nachrichten	–
		VI. In memoriam	165
		VII. Aus unserer Arbeit	165

In eigener Sache

Wir suchen eine Mitarbeiterin für den »Freiburger Rundbrief«, die wenn möglich für die christlich-jüdische Arbeit engagiert ist und auf Dauer.

Alleinsekretärin für redaktionelle Arbeit nach Freiburg. Auch wenn möglich mit Grundkenntnis in Englisch.

Besonders erwünscht wäre uns eine ältere Dame, die dann vor ihrem Ausscheiden eine neue Mitarbeiterin einarbeiten könnte. Vergütung BAT VIb, evtl. je nach Ausbildung Aufstieg in Vc, zuzüglich aller Sozialleistungen.

Zuschriften mit den üblichen Unterlagen an:

Dr. Gertrud Luckner, Postfach 420, 7800 Freiburg

Wir senden dieses Heft wiederum sämtlichen Religionslehrern an höheren und Mittelschulen und solchen Persönlichkeiten zu, bei denen wir ein besonderes Interesse für die behandelten Themen annehmen.

Allen Mitarbeitern, Helfern, Förderern und Interessenten sagen wir herzlichen Dank.

Eine etwa beiliegende Zahlkarte bedeutet keine Verpflichtung; Sie ist nur eine technische Erleichterung für solche, die durch einen Unkostenbeitrag unsere sich immer noch ausweitende, spendenbedürftige Arbeit schon unterstützt haben und weiterzufördern wünschen.

Bitte beachten Sie den Hilferuf (s. oben Seite 2).

Die Herausgeber