

am Katafalk vorbei, darunter die achtzigjährige Mutter des amerikanischen Präsidenten, Lilian Carter, an der Spitze der amerikanischen Delegation, zu der auch der jetzige Aussenminister Vance und sein Vorgänger Kissinger sowie Senatoren und Mitglieder des Repräsentantenhauses und Abgesandte der grossen jüdischen Organisation in den Vereinigten Staaten gehörten.

Nach seiner Ankunft aus Oslo am späten Montagabend fuhr Ministerpräsident Begin vom Ben-Gurion-Flughafen in Lod zur Knesset, um sich vor der Toten zu verbeugen. Ehrengäste bei der Trauerfeier waren unter anderen der ehemalige britische Ministerpräsident Wilson, ein persönlicher Freund Golda Meirs, der französische Justizminister Peyrefitte, Joop den Uyl aus Holland und Trygve Bradelli aus Norwegen. Fast alle europäischen Staaten waren bei der Zeremonie durch Abordnungen vertreten. Aus der Bundesrepublik Deutschland kamen zur Beerdigung Bundesjustizminister Vogel, der mit Botschafter Schütz die Bundesrepublik vertrat, der Bürgermeister

von Bremen, Koschnick, für die SPD, Staatsministerin Hamm-Brücher als Repräsentantin Aussenminister Genschers und als Vertreterin der FDP, Alfred Dregger für die CDU und der bayrische Justizminister Hillmaier für die CSU.

Nach dem Ende der Feierlichkeiten in der Knesset fuhren die Trauergäste in einem Konvoi von Autobussen zum Herzl-Berg. Über Jerusalem ging bei niedriger Temperatur pausenlos Nieselregen nieder. Dennoch säumten Kopf an Kopf Tausende Menschen den kilometerlangen Weg.

Bei ihrer Ankunft in Lod am Montag sprach Lilian Carter einige persönliche Worte und verlas eine kurze Botschaft ihres Sohnes, in der gesagt wird, der heissersehnte Friedensschluss wäre das schönste Denkmal für Golda Meir. Aussenminister Vance, der mit seiner Gattin zu den Beisetzungsfierlichkeiten aus Kairo nach Jerusalem gekommen war, flog noch am Dienstag in die ägyptische Hauptstadt zurück.

17 Theologische und historische Thesen und Diskussionen um Judentum, Christentum und gemeinsame Weltverantwortung

I Über Judentum und Humanismus in der Erziehung*

Von Dr. Uriel Tal, Professor für moderne jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv

A

In der »moralischen Parabel« von Nachman Krochmal, der einer der ersten war, der versuchte Tradition und Moderne im historischen Denken des Judentums zu verbinden, wird folgendes erzählt: »... Abraham sass an dem Eingang seines Zelttes, da die Sonne untergehen wollte. Und siehe! Ein Mann, gebückt vom Alter, kam auf dem Weg nach der Wüste, ... Und Abraham stand auf, trat zu ihm und sprach: »Lieber, kehre hier ein und wasche deine Füsse und bleibe die Nacht bei mir ...« Und Abraham nötigte ihn fast sehr, und er wandte sich um und sie kamen in das Zelt. Und Abraham backte ungesäuertes Brot und sie assen. Und da Abraham sah, dass der Mann nicht ausrief den Namen des Herrn, sprach er zu ihm: »Warum dienest du nicht dem Herrn, dem Schöpfer Himmels und der Erde?« Und der Mann antwortete und sprach: »Ich diene nicht dem Gott, von welchem du sprichst, noch rufe ich seinen Namen an. Denn ich habe mir selbst einen Gott gemacht, der wohnt in meinem Hause ...« Und Abrahams Zorn entbrannte gegen den Mann, und er stand auf, fiel ihn an und trieb ihn mit Schlägen fort in die Wüste. Und es geschah um Mitternacht, und Gott rief Abraham und sprach: »Abraham, wo ist der Fremdling?« Und Abraham antwortete und sprach: »Herr, er wollte dir nicht dienen und wollte nicht deinen Namen anrufen. Darum habe ich ihn von meinem Angesicht in die Wüste gestossen.« Und Gott sprach: »Habe ich ihn diese hundert und acht und neunzig Jahre lang ertragen und ihm Nahrung und Kleider gegeben, ob er sich gleich

gegen mich aufgelehnt hat, und du konntest ihn nicht eine Nacht dulden, da du doch selbst ein Sünder bist?« Und Abraham sprach: »... Siehe, ich habe gesündigt; ...« Und er stand auf und ging in die Wüste und suchte eilends den Mann und fand ihn: Und er kehrte mit ihm zurück in sein Zelt. Und er nahm ihn sehr freundlich auf.«

In diesem Gleichnis, das in einer der ersten modernen hebräischen Zeitschriften mit dem Titel »Das wiederverstandene Jerusalem«, Heft 1 (1844, Zolkiev) veröffentlicht wurde¹, wird bereits auf einen der Hauptpunkte in unserer Untersuchung hingewiesen, und zwar ist es die Frage nach der geistigen, menschlichen Aufgeschlossenheit des Judentums.

Es geht in unserer Untersuchung um die Möglichkeit eines Treffpunktes zwischen einerseits dem Judentum, das, von der Tradition her gesehen, seine Autorität aus der Offenbarung schöpft und dessen Lebenshaltung von der Lehre und den Geboten bestimmt wird, und andererseits Humanismus, und zwar im Sinne der Anerkennung des individuellen Wertes eines jeden Menschen, ohne Unterschied des Glaubens, der Meinung oder der Herkunft; der Mensch, aufgrund seiner selbst in seiner Moral- und Vernunftautonomie.

* Eine Vorlesung zum Gedenken an Prof. Dr. Sinai Ukeo zu seinem ersten Todestag, gehalten an der Universität Tel Aviv, Pädagogische Fakultät, am 21. 12. 1977.

¹ »Gesammelte Schriften von Rabbi Nachman Krochmal.« Hebräisch erschienen, Hrsg. Simon Rawidowicz, 2., verbesserte Auflage. Ararat Publishing Society Ltd., London 1961, S. 455. – Mein Kollege Prof. Dr. Jacob Toury wies darauf hin, dass der Ursprung dieser Parabel in der moralischen Aufklärungsliteratur der zweiten Hälfte des 18. Jh.s zu finden ist, s. »Vossische Zeitung« 1764, S. 251. Vgl. Tourys grundlegende Studie »Die Behandlung jüdischer Problematik in der Tagesliteratur der Aufklärung (bis 1783)«, in: Jahrbuch des Instituts für deutsche Geschichte (Tel Aviv University), Volume V: 1976, S. 23–24.

In unserer Vorlesung wollen wir uns mit der Frage des Treffpunktes zwischen Judentum und Humanismus nur vom Aspekt der Erziehung her befassen. Unter dem Begriff der Erziehung, besonders auf dem Gebiet der Religion, verstehen wir keineswegs das Aufzwingen von Glaubenssätzen, Meinungen und Lebensweisen, Ge- und Verboten, sondern wir verstehen darunter eben diese Lehr-tätigkeit, die darauf ausgerichtet ist, dem Lernenden Wissen, Verständnis, intellektuelles Interesse und sogar emotionelle Erlebnismotivation in die Hand zu geben, damit er, falls er auf die Quellen der jüdischen Tradition zurückgreifen will, um seine Lebensweise und sein Lebensverständnis danach aufzubauen, diesen nicht ganz fremd gegenübersteht. Insofern haben wir unsere Besprechung auf Schüler, die nicht orthodox aufgewachsen sind, begrenzt. Auch für diese besteht zwar die Frage des Treffpunktes mit dem Humanismus, aber in einer ganz anderen Weise; dieser Aspekt müsste gesondert behandelt werden.

B

Aufgrund unserer Definition der Erziehung ist der Schwerpunkt unserer Vorlesung bereits bestimmt, und zwar ist er nicht abstrakt-theologisch – oder abstrakt-philosophisch, sondern das existentielle Daseinserlebnis unserer heutigen Schülergeneration.

Einer der Gründe für das erneute Zurückgreifen auf die jüdischen Quellen bei der Jugend, die der Tradition ziemlich entfremdet ist, ist nicht in einem religiösen Erwachen, im orthodoxen, institutionellen oder politischen Sinne zu suchen, sondern aus dem Bedürfnis zu verstehen, einen geistigen und emotional leeren Raum, der sich im persönlichen Leben gebildet hat, auszufüllen. Es wächst das Bedürfnis nach Wissen und Verständnis, damit der Jugendliche sich mit der Frage einer persönlichen Identifikation auseinandersetzen könnte. Diese persönliche Selbsterkenntnis wird nicht unbedingt als eine jüdische oder israelische verstanden. Unsere Schüler suchen Mittel zur Bildung ihres eigenen Selbstverständnisses, um einen Weg zu finden, sich selbst, ihre Persönlichkeit und ihre Zukunft aufzubauen. In Folge dieses existentiellen Erwachens werden sie sich der geistigen Leere, der kulturellen Einöde, der sprachlichen Armut und des Mangels an Assoziationen aus dem Gebiete ihrer eigenen historisch-jüdischen Überlieferung bewusst. Diese Jugend sucht weniger eine eindeutige Antwort, sondern vielmehr Schlüssel zu Antworten, um dadurch nicht primär das Judentum, sondern gerade sich selbst zu finden. Einer der Gründe für diese Leere und für ihre wachsende Erkenntnis ist historisch zu sehen.

Gleichzeitig mit der Industrialisierung und der Säkularisierung der modernen Gesellschaft rebellierte auch ein grosser Teil der Väter, die Gründer des politischen Zionismus, gegen die religiöse Überlieferung. Diese Rebellion, besonders bei der zweiten und dritten Generation, unterbrach das Bewusstsein einer historischen Kontinuität. Der Mensch als einzelner fühlte sich in die Gegenwart geworfen, als Opfer, als Objekt. Aber nicht nur, dass der säkularisierte Mensch sich in die Welt geworfen empfand, sondern diese Welt, in die er hineingeboren wurde, in der er aufwuchs und erzogen wurde, entfremdete ihn von seiner eigenen Tradition. Der moderne, säkularisierte Mensch, und paradoxerweise gerade die späteren Generationen des politischen, säkularen Zionismus gingen, geistig gesehen, den Weg ins Exil. Sie wurden von ihren Ursprüngen und gerade mit der Rückkehr nach Zion, aus ihrem traditionellen Hause vertrieben, d. h. sie wurden der Überlieferung ihrer Väter und Vorfäter entfremdet. Dieses Gefühl des Verbanntseins aus dem geistigen Hause, aus der

Tradition, wird heute stärker und schwerer empfunden, da es in dem irdischen Vaterlande, also im Hause, im Bewusstsein dieser Generation aufsteigt. Diese Jugend fühlt sich im eigenen Vaterland von der Tradition entfremdet, und so wurde das irdische Zion zum geistigen Exil.

Wir befinden uns hier am Wendepunkt einer neuen Phase in der Entwicklung der Entfremdungserscheinung in der modernen Kultur, und besonders wie sie im Übergang von der metaphysischen Auffassung Hegels, zur gesellschaftlichen Auffassung bei Marx und von dieser zum existentiellen Erlebnis bei Martin Buber zum Ausdruck kam. In einer verhältnismässig frühen Schrift über den Unterschied zwischen den philosophischen Systemen Fichtes und Schellings legt Hegel fest, dass das Sein noch auf zwei Ebenen geteilt ist. Auf der theoretischen Ebene wird das All als Einheitliches, Absolutes verstanden, also als eine ganze, abgeschlossene, selbst-bewusste, geistige Identität, die kraft des geistigen Reiches existent ist. Auf der anderen Ebene wird das All als das geteilte Bewusstsein aufgefasst, geteilt zwischen dem Sein und dem Nichts, zwischen dem All an sich und dem Begriff des Alls, zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen. Dieser Zwiespalt ist auch der Kontext zu dem Entfremdungsbegriff in der »Phänomenologie des Geistes« bei Hegel, und von daher geht der Prozess der analytischen Umkehrung bei Marx aus. Hier ist der Geist nicht nur vom Bewusstsein und die Erscheinung, nicht nur von ihrem Begriff entfremdet, sondern der Mensch ist von seiner materiellen Umwelt und somit seiner selbst und seinem eigentlichen Wesen entfremdet. Der empirische Ausdruck für diese Grundsituation ist hauptsächlich in den Produktions- und Arbeitsverhältnissen in den vorrevolutionären Gesellschaften zu finden. Da das Wesen des Menschen in seiner Arbeit und in den Früchten seiner Arbeit zum Ausdruck kommt, wird der Mensch mit dem Verlust über diese, gleichzeitig seiner selbst und seinem Wesen entfremdet. Unter dem Einfluss der Anthropologie Feuerbachs weitete Martin Buber den Entfremdungsbegriff aus, unter besonderer Akzentuierung der Abhängigkeit des Menschen von der sozialen Realität und unter Hinweis auf den Weg der Befreiung von dieser Abhängigkeit kraft der Rückkehr zum erlebten Geiste.

Diese Auffassung Martin Bubers deutet auf eine mögliche Rückkehr des Menschen zu seiner geistigen Freiheit hin, nun aber nicht auf der philosophischen oder ideologischen Ebene, sondern, wie er es ausdrückt, in der unmittelbaren Realität, im Leben². Demnach ist diese Struktur der Entfremdung im Sinne der eigenen Wesenstrennung nicht mehr abstrakt, noch historisch-materialistisch. Das Primäre wird jetzt das Wesen des Lebens, der Existenz, der Erlebnisswirklichkeit, in der es einen möglichen Halt für den jungen Menschen gibt, und zwar durch Rückkehr, aber im Sinne des Fortschritts, zu Quellen, Ursprüngen und Traditionen des Judentums.

C

Vom existentiellen Gesichtspunkt aus gesehen, erfordert nun eine Untersuchung des Verhältnisses zwischen Judentum und Humanismus in der Erziehung eine Klärung des Begriffs vom Judentum. Die Jugend befasst sich weniger mit der Frage Gottes, als mit der des Menschen. Sie interessiert sich weniger für die Sphäre zwischen Mensch und Gott, eher für die zwischen Mensch und Mitmensch, zwischen Mensch und seiner selbst.

² Vgl. die gründliche Studie von Franz von Hammerstein, »Das Messiasproblem bei Martin Buber«, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1958, besonders S. 40 ff.

Der Humanismus, speziell der der vernunftkritischen Richtung, hat das ontologische Problem der Gottheit nicht lösen können und belies es in einer doppeldeutigen Antinomie. Um so verständlicher ist es, dass es angesichts der existentiellen Krise unserer Tage zweifelhaft ist, ob auf dem theologischen Gebiete eindeutige pädagogische Antworten gegeben werden können, wie z. B. der feste mystische Glauben, dass der Mensch nichts tut auf dieser Welt, wenn es nicht ausdrücklich von oben befohlen wurde (Traktat Chulin, 7/b); oder eben die klassische ontologische Antwort, die Abraham erhielt, als er die Welt schaute und sich fragte, ob diese Welt ohne Führung sei: »Ich bin der Herr der Welt« (Genesis Rabba XXXIX). Eine moderne humanistische Auffassung, die auf der existentiellen Ebene stattfindet und des Gottesbegriffs bedarf, könnte eher von der literarischen Exegese und der Symbolik angesprochen werden, wie z. B. die talmudische Ausführung der Idee der Imitatio Dei, nicht Gott als abstrakten, unfassbaren Wesen, sondern seinen Eigenschaften und Taten nachzueifern (Traktat Sota 14/a:).

Gemeint sind hier moralische Attribute, die im täglichen sozialen Leben, in der Beziehung zwischen Mensch und Umwelt, zwischen Mensch und Mitmensch und zwischen Mensch und seiner selbst eine Rolle spielen. Schon Saadia Gaon, einer der ersten im systematischen moralischen Denken im Judentum, widmete den letzten Abschnitt seines Werkes, dem »Buch des Glaubens und der Meinungen«, nicht der reinen Theologie, sondern der Lebenshaltung des Menschen, Fragenkomplexen also, in denen auch der Humanismus sein hauptsächlichstes Interesse sieht, welche aber im Gegensatz zur Theologie durch die menschliche, kritische Vernunft bestimmt werden. Diese Moralregeln finden ihre Erfüllung im Lebenswandel des einzelnen und im Rahmen der Gesellschaft, wie z. B. beim Essen, Trinken, sexuellen Verkehr, beim Herrschen, Lieben, Hassen, beim Arbeiten und Ruhen, als auch bei Kapitalakkumulation oder sozialer Wohlfahrt.

Bei der Übertragung des Akzentes von Gott auf den Menschen, von der Metaphysik auf die physische Realität, so wie im existentiellen Humanismus in seinem Verhältnis zur Religion, ist es nicht notwendig, zur Apologetik zurückzukehren, deren sich noch ein Teil der jüdischen »Maskilim« (Aufklärer) bedienten, und zwar seit der 2. Hälfte des 18. Jahrhunderts, als auch mit dem Aufstieg der Wissenschaft des Judentums im 19. Jahrhundert.

Anstelle der Apologetik oder auch der Relativisierung der Werte, die im Historismus latent sind, steht uns ein altes, aber dennoch neues methodisches Mittel zur Verfügung, ein Mittel, das inzwischen zu einer wichtigen Methode im modernen Verständnis der religiösen Tradition und beim Zusammentreffen von verschiedenen, ja sogar entgegengesetzten geistigen Welten geworden ist. Gemeint ist hier die exegetische Methode der Hermeneutik in den Systemen von H. G. Gadamer, R. Bultmann, W. Pannenberg und in letzter Zeit bei H. D. Bastian in seiner Untersuchung »Die Theologie der Frage«: Das Neuartige in der heutigen Hermeneutik ist in seinem offenen und dynamischen Charakter zu sehen. Die Hermeneutik ist ihrer Struktur nach wie eine Frage aufgebaut, und sie achtet darauf, die Vernunftfreiheit und die Erfahrungsweite etwa durch feststehende, einseitige oder versteinerte normative Antworten nicht zu beschränken.

Die erneute Begegnung zwischen Mensch und Text findet ihren Ausdruck hauptsächlich in dem geistigen Erlebnis des Menschen durch den Text, in dem Versuch des Sich-Beeindrucken-Lassens von dem Text, im Sammeln von Erfahrung anhand des Textes und im Versuch, das aufzunehmen, was der Text uns und unseren Schülern in

Buchstaben, Zeichen, Symbolen und existentiellen Inhalten mitzuteilen hat. In diesem Deutungsverfahren gibt es keinen Platz für determinierende Regeln, Dekrete oder Gesetze, die dem Menschen durch autoritative Personen oder Institutionen aufgezwungen werden. Statt dessen wendet sich eine moderne humanistische Deutung des Judentums an hermeneutische Sprach- und Denkformen. Diese Formen haben ihren Ursprung einerseits auf der intellektuellen und Erfahrungsebene des Verstehens und Deutens und andererseits in ihrer Anwendung auf die Lebensweise und auf die menschliche Existenz unter gleichzeitiger Beachtung der Vernunftautonomie des Menschen. Die Symbolik in den Erläuterungen religiöser Tradition weist also auf die Möglichkeit einer offenen humanistischen Deutung, anstatt der sich aufzwingenden autoritativen und institutionalisierten Deutung, hin.

D

Diese Begegnung zwischen Judentum und Humanismus, zwischen Tradition und ihrer existentiellen Deutung stellt den Menschen in den Mittelpunkt. Der jüdischen Tradition nach ist der Mensch von Gott geschaffen und wird täglich durch Gottes Vorsehung neu geboren, wie wir täglich in unserem Morgengebet beten: »Mein Gott, die Seele, die Du mir gegeben hast, ist rein.« Der humanistischen Auffassung nach ist der Mensch im Naturzustand ein Vernunftwesen.

Der Ausgangspunkt und die Wertmassstäbe dieser beiden Auffassungen sind verschieden, die eine religiös-metaphysisch und die andere humanistisch-rationalistisch; aber in einem Punkt, der für uns als Erzieher besonders wichtig ist, gibt es einen gemeinsamen Nenner: Der Mensch, losgelöst vom Zustand des Objekts wie die anderen Naturerscheinungen, ist für sich selbst, für seine Gedanken, Taten und deren Konsequenzen verantwortlich. Auch wenn das Haus und das Erbe, in dem der Mensch aufwuchs, zum grossen Teil sein Wesen bestimmen, so hat er noch lange nicht das Recht, sich der moralischen Verantwortung zu entziehen, indem er nämlich sagt, dass er nur das Ergebnis von biologischen, materiellen, historischen oder kulturellen Bedingungen ist, in denen er aufwuchs; und wie schon Raschi zum Traktat Sanhedrin erklärte, darf der Mensch nicht sagen, dass er der Sohn eines Rechtschaffenen sei, folglich er selbst rechtschaffen sei und er sich erst gar nicht vor den Sünden hüten muss. Er darf aber auch nicht sagen, dass er der Sohn eines Sünders sei und ihn folglich keine Busse retten kann (Traktat Sanhedrin 38/a).

Der Mensch zeichnet sich eben durch die Fähigkeit, zwischen Gut und Böse, zwischen Leben und Tod wählen zu können, aus, wie schon in der Bibel nachzulesen steht: »... Und du sollst das Leben wählen« (5. Buch Mose XXX: 19).

Bereits aus der Begegnung zwischen dem traditionellen Judentum und den geistigen Vorläufern des Humanismus in der hellenistischen Kultur erwuchs eine klare, ausdrückliche und deutliche Definition bezüglich der rationalen Natur und der moralischen Verantwortung, die der Mensch zu tragen hat. Im vierten Makkabäerbuch 2, 6; 18; 3, 2-5; 7, 20, das von Josephus Flavius und einigen Kirchenvätern mit dem Titel: »Über die Herrschaft der Vernunft« belegt wurde und in dem der Geist der Stoa zu verspüren ist, kommt die moralische Verantwortung des Menschen bezüglich der Freiheit der Entscheidung, die in seiner Hand liegt, klar zum Ausdruck, demnach kann und soll die Vernunft über die menschlichen Triebe herrschen.

Generationen später drückt sich auch Maimonides im gleichen Sinne aus, indem er lehrte, dass der Mensch von sei-

ner Beschaffung her autonom und frei sei, den Weg des Guten oder des Bösen zu wählen. Er kann keine moralische Prädestination voraussetzen. Die moralische Verantwortung für seinen Lebenswandel ruht nur auf ihm (vgl. »Bussregeln« in Hilchot Tschuwa, V: 1–3).

Diese Stellung der Vernunft, mit ihrer theologischen Fundierung, ist der Pfeiler der Offenbarungstradition. Denn in dieser Tradition, wie sie von Raschi, Nachmanides und anderen erläutert wurde, bestehen im Rahmen der Offenbarung zwei verschiedene Autoritätsarten; die eine, die auch vor der Kritik der Vernunft besteht, die andere Autorität, die nicht unbedingt mit Vernunftbegriffen erfasst werden kann. Die erste Autorität kommt in Regeln zum Ausdruck, die »Gebote« genannt werden (3 Moses 8, 3–4), die zweite kommt wiederum in Regeln zum Ausdruck, die »Gesetze« genannt werden (ebd.). Demnach sind »Gebote« Regeln, die, auch wenn sie nicht ausdrücklich in der Thora bestimmt würden, dennoch vom Menschen kraft seiner natürlichen Vernunft erkannt werden, wie z. B. Raub, Inzest, Götzendienst, Blutvergießen oder Gotteslästerung. Im Gegensatz dazu aber sind »Gesetze« Regeln, die sich nicht unbedingt aus der Vernunft ergeben und die nur Israel während der Offenbarung befohlen wurden, wie das Verbot des Essens von Schweinefleisch, des Bekleidens mit Woll-Leinen-Tüchern (Traktat Yoma 67/b). Das Judentum, als eine religiöse Tradition, sieht in diesen beiden Ebenen »Gebote« und »Gesetze« ein normatives System, das zu einem Lebenswandel unter der Annahme des Joches des himmlischen Königreichs verpflichtet. Der Humanismus andererseits, als eine historische Tradition, sieht nur in der einen Ebene, die vor der Kritik der Vernunft besteht, ein normatives System, das zu einem Lebenswandel, unter der Autonomie des Menschen, verpflichtet.

E

Und nun, vom einzelnen in seiner Auserwähltheit als Vernunftwesen oder wie die Tradition ihn bezeichnet, nämlich als denjenigen, für den die Welt geschaffen wurde, zum einzelnen in seiner Bindung zum Mitmenschen, zur Öffentlichkeit, zur Gesellschaft:

Einer der Grundsätze des historischen Judentums besteht in der Verantwortung des einzelnen gegenüber der Öffentlichkeit. Aus dem Traktat »Brachot«, S. 49/b, schliessen wir, dass Schmuël sagte: »Niemals schliesse sich der Mensch aus der Allgemeinheit aus.« Es könnte scheinen, als ob die Gemara hier nur den Vorgang zur Einberufung zum Dankgebet »Lasst uns lobpreisen« behandelt. Jedoch in der historischen Tradition, wie Generationen hindurch erläutert wurde, bekam diese quasi rein technische Angelegenheit eine viel weitere Bedeutung, und zwar im Sinne der gesellschaftlichen Moral, wie wir z. B. aus dem Traktat Taanit S. 11/a schliessen können. In Zeiten, da die Gemeinschaft sich in Not befindet, lehrt der Talmud, soll sich der einzelne nicht in sein Privatleben zurückziehen: »Er leide mit der Gemeinschaft zusammen.« Dieses Gemeinschaftsgefühl findet seinen Ausdruck in der jüdischen Tradition nicht nur in den Stunden des Leidens und der Trauer. Im Gegenteil ist darin eine umfassend positive, optimistische und konstruktive Auffassung bezüglich der Gesellschaftsstruktur mit ihrer Arbeitseinteilung und Gesellschaftsmoral enthalten. Einen typischen Ausdruck dafür finden wir im Traktat Brachot (S. 58/a): Ben Soma wies darauf hin, wie mühselig der erste Mensch sein Brot verdienen musste und wie hart er arbeiten musste, um sein Gewand anzufertigen, da er doch nur auf sich selbst angewiesen war. Jetzt aber, wo es schon institutionelle Gesellschaftsformen und rationale Arbeitseinteilungen

gibt, rief Ben Soma aus, »... stehe ich früh am Morgen auf und finde alles für mich getan...«. Diese fast lyrische Einstellung zur sozialen Wirklichkeit, d. h. zur gegenseitigen Abhängigkeit zwischen den Gesellschaftsmitgliedern, fand einen ausgesprochen halachischen Rahmen auf den meisten Gebieten des tagtäglichen Lebens, auf dem Gebiet der Rechtsprechung, der Wirtschaft, der Politik und der Selbstverwaltung in der Diaspora und praktisch auf den Lebensgebieten, die heutzutage von der systematischen Anthropologie behandelt werden, wie die Geburt, das Heranreifen, das Altern und das Sterben. In all diesen Gebieten jedoch weist die Tradition auf die Wahrung der Besonderheit des einzelnen innerhalb der Öffentlichkeit hin. Der Humanismus wahrt diese Besonderheit auf der Ebene der Vernunft und basiert den Wert des einzelnen auf die Autonomie des Menschen, die, wie schon Hugo Grotius, Theodor Lessing, Wilhelm von Humboldt lehrten, das unveräusserliche Naturrecht des Menschen ist. Das traditionelle Judentum aber weist auf die Besonderheit des einzelnen in der Öffentlichkeit über den Weg der Offenbarung hin. Im Traktat Sanhedrin, Kapitel 4, bestimmt die Gemara die Art und Weise, wie man die Zeugen im Strafrecht warnt und sie auf ihre Verantwortung hinweist, wenn es um eine Zeugenaussage in einem Falle geht, von dem das Leben eines Menschen abhängig ist. Im Zivilrecht kann der Zeuge, falls er sich geirrt oder falsch ausgesagt hat, das Unrecht rückgängig machen, indem er Schadenersatz leistet oder eine Strafe bezahlt, kurz: »Er bezahlt und erhält Sühne.« Im Strafrecht jedoch, wenn es um ein Kapitalverbrechen geht, ist dies nicht so. Hier kann eine falsche Aussage zum Verlust des Lebens führen, »als ob er eine ganze Welt zum Untergang brachte«.

Für uns als Erzieher sind die Begründungen und Erläuterungen, die für diese Unterweisung der wesentlichen Besonderheit und der unteilbaren Individualität des Menschen vorgebracht werden, von besonderem Interesse. Demnach sagt der Midrasch, wenn ein Mensch Münzen stantzt, sind diese völlig identisch, wenn aber der Herr die Menschen stantzt, ist keiner dem anderen gleich (Traktat Sanhedrin S. 38/a; vgl. auch Traktat Brachot S. 58/a).

F

Wir erwähnten verschiedene Möglichkeiten der Begegnung zwischen Judentum und Humanismus und inwieweit diese die Erziehung bereichern könnten. Wir fragten als Erzieher, was der Text unseren Schülern sagen könnte. Aus der Geschichte des Humanismus, der viel zur Entstehung der modernen Gesellschaft beigetragen hat, haben wir gelernt, dass es keinen zwingenden Grund gibt, durch alte oder veraltete Auslegungen, ebenfalls Antworten auf vergehende Bedürfnisse, gebunden und begrenzt zu sein. Das Judentum kennt weder Kirche noch Papst. Theoretisch gibt es keine Institution, kein Amt, keine politische Körperschaft, kurz keinen, der das Recht hätte, jemandem seine Auslegung aufzuzwingen, der keine Bereitschaft zeigt, sie aufzunehmen. Theoretisch ist jeder, der die geistige, erzieherische und intellektuelle Freiheit seiner selbst, seines Hauses, seiner Gemeinschaft und seiner Gesellschaft wahren will, frei, dies zu tun. Eine der massgebenden Autoritätsquellen, aus der die traditionellen jüdischen Kommentatoren schöpften und noch immer schöpfen, ist der Midrasch. Er lehrt, dass auf dem Berge Sinai nicht nur die zehn Gebote und die Thora gegeben wurden, sondern alles, was Propheten und Weise aller Generationen deuten werden. (Vgl. Traktat Megila S. 19/b; vgl. auch Jerusalemer Talmud, Traktat Peah II: 4, so wie auch Midrasch Sifrah zum Abschnitt B'chutokai: VIII.) Unter dieser

Autorität wurden Auslegungen aufgenommen, die sich dann im Laufe der Geschichte in eine bindende Verpflichtung wandelten. Diese Auslegungen jedoch änderten sich, entwickelten sich und widersprachen sich nicht selten. Und vielleicht liegt gerade in dieser Dynamik ihre grosse historische Unerlässlichkeit. Darüber hinaus bestimmte Rabbi Joseph Bar-Chanina sogar, dass es Dekrete gab, die Moses über Israel verfügte, die aber später von Propheten aufgehoben wurden, wie die Bestimmung, dass die Kinder für die Missetaten ihrer Eltern büssen sollen (2 Moses 34, 7), welche von Ezechiel umgedeutet wurde: »Die sündende Seele selbst soll sterben« (vgl. Traktat Makkot S. 24/a), d. h., der Mensch allein ist für seine Taten und sein Wesen verantwortlich.

Es gibt durchaus keinen Grund, den prinzipiellen Unterschied zwischen Theologie, die in der Gottheit und in ihrer Offenbarung den Ursprung jeder Autorität sieht, und dem Humanismus, der im Menschen, in der Vernunft und vielleicht auch in der Erlebniserfahrung die Autoritätsquelle zur Erkenntnis der Welt, ihres Aufbaus und ihrer Gestaltung sieht, verwischen zu wollen. Daraus folgt, dass auch die humanistische Einstellung das Recht hat, obwohl sich ihre Autoritätsquelle nicht in der religiösen Metaphysik, sondern im kritischen Rationalismus befindet, von neuem die Tradition auszulegen und zu verstehen und den Schüler aus dem Zustand der Entfremdung von seinen eigenen Quellen zu befreien.

Aus erzieherischem und moralischem Blickwinkel gesehen, so lernen wir jedenfalls aus der Überlieferung, ist nicht die Menge der Gesetze ausschlaggebend, sondern die moralischen Verpflichtungen und ein angemessener Lebenswandel (vgl. Traktat Brachot S. 16/b, 17/a). Ein anderer Midrasch lehrt, dass die Propheten die 613 Ge- und Verbote auf ihr Wesentlichstes reduzierten, bis Habbakuk es

auf das Allerwesentlichste stellte: »Der Gerechte soll in seinem Glauben leben« (Traktat Makkot S. 24/a).

Humanisten, die die jüdische Tradition erhalten wollen, aber nicht nur im Rahmen der rein geschichtlichen rabbinischen Autorität, finden deswegen einen gemeinsamen Nenner mit folgender Auslegung. Auf die Frage, ob es Gott dem Allmächtigen nun wirklich um die Einzelheiten des Gesetzes, wie z. B. das rituelle Schlachten, geht, antwortet der Midrasch, dass die Gebote dem Menschen nur zu seiner Läuterung gegeben wurden (Genesis Raba XLIV), was bedeutet, dass das Wesen des Judentums praktisch in seiner reinigenden und moralischen Kraft liegt³.

Abschliessend sei erwähnt, dass Erzieher, die Judentum und Humanismus verbinden wollen, viel von Rabbi Chanina Bar Papa, als er über »Laila«, den Engel, der für die Schwangerschaft zuständig ist, sprach, lernen können (vgl. Traktat Nidah S. 16/b). Der Engel nimmt einen Tropfen, bringt ihn vor den Allmächtigen und sagt: »Herr, dieser Tropfen, was wird aus ihm werden, ein Held oder ein Schwächling, ein Weiser oder ein Dummkopf, ein Reicher oder ein Armer, Bösewicht oder Rechtschaffender sagte er aber nicht, denn alles hängt vom Willen des Herrn ab, ausser die Gottesfurcht; oder in der Sprache des Humanismus befindet sich die moralische Entscheidung trotz sozialer Kausalität und historischer Bedingung, die das Leben des Menschen bestimmen, in der Hand des Menschen, und die moralische Verantwortung ruht auf dem Menschen, und zwar allein auf dem Menschen.

³ Vgl. Uriel Tal, »Theologische Debatte um das Wesen des Judentums«, im Sammelband »Juden im Wilhelminischen Deutschland 1890-1914«, hrsg. von Werner E. Mosse unter Mitwirkung von Arnolf Pauker, Leo-Baeck-Institut, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1978, S. 599-632.

II Perspektiven einer von Juden und Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft*

Vortrag von Dr. Bertold Klappert, Professor für systematische Theologie an der Kirchlichen Hochschule Wuppertal, gehalten auf der Vorbereitungskonferenz des International Jewish Committee on International Consultations** und des World Council of Churches*** — Dialogue with People of Living Faiths and Idologies vom 9. bis 12. 4. 1978 an der Divinity School der Harvard University in Boston, USA

1. *Gottes Herrschaft und Weltgemeinschaft* (Theologische Voraussetzungen einer von Juden und Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft)

Ich verstehe das Thema »Perspektiven einer gerechten Weltgesellschaft« nicht abstrakt, sondern aus einem konkreten Zusammenhang. Es steht im Rahmen des »jüdisch-christlichen Dialogs«. Dieser bezeichnet seinen konkreten Ort.

1. Der »jüdisch-christliche Dialog« kann nicht als Dialog im Zeichen weltweiter Kommunikation als solcher verstanden werden, demzufolge sich die Kirche der Auseinandersetzung mit anderen Religionen nicht entziehen kann und so *auch* nicht dem Judentum als einer der

grossen Weltreligionen. Der »christlich-jüdische Dialog« wird abstrakt verstanden, wenn er *als Spezialfall der allgemeinen Kommunikation und des allgemeinen interreligiösen Dialogs* verstanden wird. Das Thema darf so nicht verstanden werden.

2. Der »christlich-jüdische Dialog« und also auch unser Thema kann ebenfalls *nicht auf der Grundlage eines gemeinsamen Menschseins und eines allgemeinen Menschheitszieles* geführt werden. Etwa im Sinne des berühmten Nathan-Wortes in Lessings »Nathan dem Weisen«: »Verachtet mein Volk so sehr ihr wollt... Sind wir unser Volk? Was heisst denn Volk? Sind Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch? Ah! Wenn ich einen mehr in euch gefunden hätte, dem es genügt, ein *Mensch* zu heissen!« (2. Aufzug, fünfter Auftritt).

Die für das jüdische Volk schmerzhafteste Erfahrung auch und gerade mit der Aufklärung sollte nicht ver-

* Verf. widmet diesen Beitrag Prof. Dr. H.-J. Kraus, dem Leiter der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, zum 60. Geburtstag am 17. 12. 1978.

** IJCIC

*** WCC