

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Aus dem Inhalt Der Friedensvertrag zwischen Israel und Ägypten vom 26. 3. 1979

Johann Baptist Metz: Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland

Johannes Paul II. an die jüdischen Repräsentanten des Internationalen Komitees für interreligiöse Konsultationen bei ihrer Audienz am 12. 3. 1979

Katholische Bischöfe der Schweiz, Frankreichs und Österreichs rufen zur Wachsamkeit auf

40 Jahre danach: Deutsche Katholiken gedenken des 9. 11. 1938

Der Rat der EKD an die Gemeinden zum 40. Jahrestag des 9. 11. 1938

Gesprächskreis »Juden und Christen« des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (ZdK): Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs

Günter Biemer: Freiburger Studienwoche an der Hebräischen Universität Jerusalem

Judentum und Holocaust-Periode im Unterricht

Clemens Thoma: Christliche Theologie des Judentums

Ernst Simon zum achtzigsten Geburtstag

Juden und Christen auf dem 85. Deutschen Katholikentag, Freiburg, 13.–17. 9. 1978

Reaktionen auf Holocaust

Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)

The logo for 'Immanuel' features the word 'Immanuel' in a stylized, bold, sans-serif font. Above the 'u' is a small graphic element resembling a cross or a stylized 'H'. The logo is positioned to the left of the text 'Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung VII/1978. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief'.

Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung VII/1978. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Die Begegnung von Elisabeth und Maria als Symbol für den Freiburger Rundbrief

HEIMSUCHUNG

zu Pfalm 84 (85), 11*

»Lieb und Treue begegnen sich«



9 Will hören, was der Ewige, Gott, redet: / Ja, Frieden redet er
ob seinem Volk / und seinen Frommen / und niemehr kehren
10 sie zur Torheit wieder. / Ja, nah für die ihn fürchten ist sein
11 Heil / dass Herrlichkeit in unsrem Lande wohne / *dass Lieb und
Treue sich begegnen / dass sich Gerechtigkeit und Friede küs-*
12 *sen.* / Dass Treue aus der Erde sprosst / Gerechtigkeit vom
13 Himmel schaut. / Gleich wird der Ewige das Gute geben / und
14 unser Land gibt seine Frucht; / Gerechtigkeit wird vor ihm
wandeln / und seine Schritte richten auf den Weg.

Die Abbildung der Begegnung von Elisabeth und Maria – ein Symbol für den »Freiburger Rundbrief« – soll von nun an in jeder Ausgabe des »Rundbriefs« erscheinen. Frau Frieda Weber-Krebs hat es für die Kojen des Freiburger Rundbriefs auf dem 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg (13.–17. September 1978) entworfen. Dort wurde die Abbildung erstmals öffentlich vorgestellt (s. u. S. 189).

* Vgl. dazu: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (K. Torczyner). Jerusalem 1954. Bd. 4: Tehillim-Preislieder, Erstes Buch, S. 111.

Vgl.: Paulus Gordan OSB »Gerechtigkeit und Frieden haben sich geküsst«, mit Abb., in: FrRu XXVII/1975, S. 16 f.

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXX. Folge 1978 / Nr. 113-116

Freiburg, Dezember 1978

Die Begegnung von Elisabeth und Maria als Symbol für den Freiburger Rundbrief	Umschlagseite 2
1 Friedensvertrag zwischen dem Staat Israel u. der Arab. Republik Ägypten vom 26. 3. 1979. I Der Wortlaut – Kalender des Friedens (Karte) – II/III Anhänge – IV Schreiben Staatspräs. Sadats an Präs. Carter betr. Austausch von Botschaftern	3
2 Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen u. Juden in Deutschland. Von Prof. DDR. J. B. Metz, Münster	7
3 Ansprache von Papst Joh. Paul II. an d. Repräsentanten jüd. Organisationen, 12. 3. 1979	13
4 Katholische Bischöfe der Schweiz, Frankreichs u. Österreichs rufen zur Wachsamkeit auf. – I Erklärung d. Schweizer Bischofskonferenz z. chr.-jüd. Gespräch (4. 7. 1979) – II Leitartikel von Kard. Roger Etchegaray, Erzb. v. Marseille, in »L'Eglise aujourd'hui à Marseille« (4. 3. 1979) – III Ansprache von Kard. Franz König, Erzb. von Wien, anlässl. s. Besuches im Heim d. Wiener B'nai B'rith (20. 11. 1978). E. L. Ehrlich: Dankadresse an Kard. König	15
5 40 Jahre danach: Deutsche Katholiken gedenken des 9. 11. 1938. Vorbemerkung – Au: dem Inhalt kathol. Kirchenzei- tungen deutscher Diözesen – I Offizielle kirchl. Aufrufe: a) Erzb. Generalvikariat, Köln; b) Kard. Höffner: Geleitwort f. d. Programm; c) Kard. Höffner an Zentralrat d. Juden; d) Generalvikar Dr. Gruber, München – II Hirtenworte, Erklärungen u. Ansprachen: a) Bischof H. Tenhumberg, Münster; b) Bischof F. Hengsbach, Essen; c) Bischof J. J. De- genhardt, Paderborn; d) Bischof Josef Stimpfle, Augsburg; e) Der 9. 11. 1978 in Karlsruhe; f) Bischof Friedrich Wet- ter, Speyer; g) »Gott lebt in s. Zeugen«: Weihbisch. K. Aug. Siegel, Osnabrück; h) Hannover: Eine Mauer d. Erinne- rung« (Bischöfsvikar Pachowiak); i) 9. u. 10. 11. 38, in Frankfurt a. M.: A: Augenzeugenber. über 1938: B: W. Adlho- ch: »Gott lasse uns daraus lernen« (in d. Gr. Synagoge) – III 40 Jahre danach in Freiburg i. Br.: 1a) »Berge und Hügel jubeln«. Gedenkfeier d. israelit. Gemeinde (mit Abb. der ehemal. Synagoge); 1b) Ökum. Gottesdienst im Frbg. Mün- ster – »Jetzt ist die Zeit«. Aus d. Sonetten v. Reinhold Schneider – IV Kirche half Juden schweigend – Gemeinsames Leid ermöglichte Ökumene – V Ansprache von Rabbiner Dr. Manfred Lubliner in d. Berliner St.-Canisius-Kirche	20
6 Der Rat der EKD an die Gemeinden zum 40. Jahrestag des 9. 11. 1938	33
7 Theologische Schwerpunkte des chr.-jüd. Gesprächs, Gesprächskreis »Juden u. Christen« des ZdK	34
8 Das Judentum für den Religionsunterricht kennenlernen. Freiburger Studienwoche a. d. Hebr. Univ. Jerusalem, März 1979. Von Dr. Günter Biemer, Prof. f. Religionspädagog. u. Katechetik, Univ. Freiburg i. Br.	38
9 Das Judentum . . . Gottes Minderheit. Unterrichtsversuch f. d. kathol. Religionsunterricht d. Sekundarstufe I. Von Ober- studiendirektor Werner Trutwin, Bonn	41
10 »Botschaft des Glaubens« oder zurück zu den »bösen Juden«? Eine 1. Zitatelese aus dem neuesten Katechismus. Von Studiendirektor Herbert Jochum, Illingen/Saar	47
11 Judentum u. Holocaust im Unterricht – I Französisch. Bischofskommission für die Beziehungen z. Judentum: Religionsunter- richt u. Holocaust – II D. Unterricht der Holocaust-Periode als Erziehung zu ethischen Werten. Von Arye Carmon, Ben-Gurion-Univ. in Bersheva. A Ein pädag. Programm; B D. Rahmen d. Unterrichtsplanes	51
12 »Christliche Theologie des Judentums«. Von Clemens Thoma. Buchbericht von Franz Mussner, Univ. Regensburg	56
13 Mein Judentum, hg. Hans Jürg. Schultz. Buchbericht von E. L. Ehrlich	58
Vor dem Sündenbekenntnis des Versöhnungstages	59
14 Ernst Simon zum 80. Geburtstag. Von Dozent Paul R. Mendes Flohr, Jerusalem	60
15 Ein unbestechlicher Beobachter. Zum Tode Moshe Tavors s. A., 1903–1978	61
16 Die letzte grosse Persönlichkeit d. israel. Gründergeneration, I Golda Meir s. A. 1898–1978. Von Moshe Tavor, II Golda Meir auf dem Herzl-Berg beigesetzt. Trauerstunde i. d. Knesset. Von Moshe Tavor	62
17 Theolog. u. historische Thesen u. Diskussionen um Judentum, Christentum u. gemeinsame Weltverantwortung. I Über Judentum u. Humanismus in d. Erziehung. Von Uriel Tal, Prof. f. moderne jüd. Geschichte an d. Univ. Tel-Aviv. – II Perspektiven einer von Juden u. Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft. Vortrag von Dr. Bertold Klappert, Prof. f. systemat. Theologie a. d. Kirchl. Hochschule Wuppertal. – III A Wie sind die Apostolischen Schriften heute auszulegen? Vortrag, gehalten anlässl. d. Internationalen Holocaust-Konferenz, 19. 10. 1978 an der Temple Univ. Philadelphia von Dr. Paul M. van Buren, Prof. f. syst. Theologie u. Religionsphil., Temple Univ. – III B Die Auslegung des NT u. der zweifache »Sitz im Leben«. Von Pfr. Martin Stöhr, Direktor d. Ev. Akademie Arnoldshain	63
18 Rundschau [u. a.: 1 Das Jahr der 3 Päpste in jüd. u. israel. Botschaften im »Information Service« des Sekretariats zur Förderung chr. Einheit: Zur Einführung – I Zum Gedenken an Papst Paul VI. in jüd. u. israel. Nachrufen – I A: Zum Tode von Papst Paul VI. – I B: Botschaften von jüd. Organisationen u. Persönlichkeiten: a) E. L. Ehrlich: Papst Paul VI. zum Gedenken, b)–f) – II A: Die Wahl von Johannes Paul I., 26. 8. 1978 – II B: Botschaften jüd. Orga- nisationen u. Persönlichkeiten: a)–k) – Johannes Paul I. zum Frieden in Nahost (10. 9. 1978) – II C: Zum Tod von Papst Joh. Paul I. – II D: Botschaften von jüd. Organisationen u. Persönlichkeiten a)–m) – III A: Die Wahl von Johannes Paul II. – III B: Botschaften von jüd. Organisationen u. Persönlichkeiten: a)–o) – Papst Johannes Paul II. und die Juden. Von Rabbiner Marc Tanenbaum – Papst Johannes Paul II. in Auschwitz/Birkenau (7. 6. 1979) – Johannes Kar- dinal Willebrands anlässl. d. Vollversammlung des Sekretariats (13.–18. 11. 1978): Das Zeugnis der jüd. Teilnahme jüd. Organisationen u. Persönlichkeiten ein »Zeichen der Zeit: für ein neues Verhältnis u. Verständnis zwischen dem jüd. Volk und den Christen«	92
2 Juden u. Christen auf dem 85. Dt. Katholikentag Freiburg i. Br., 13.–17. 9. 1978 – A Die chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier: »Die Hoffnung unserer Väter«. Der liturgische Text, Ansprachen: Weihbischof Karl Flügel, Landesrabbiner P. N. Le- vinson – B Die Hoffnung des Volkes Israel u. die Hoffnung d. Kirche: Pnina Navè-Levinson, Franz Mussner – Das eine u. einzige Gottesvolk, Predigt von Weihbischof Karl Flügel – Zum Gedenken an den 9. 11. 1938. Ansprache in der Gr. Synagoge Köln, Bundeskanzler Schmidt – Zur Erklärung des Sekretariats d. Dt. Bischofskonferenz anlässl. der Ho- locaust-Fernsehserie 31. 1. 1979. Die Kath. Kirche u. d. NS	99
6 »Reaktionen auf Holocaust« – Ergebnisberichte d. Begleitstudien des WDR u. d. Bundeszentrale f. politische Bildung. Von Uwe Magnus – II »Holocaust« im Spiegel der Teleskopie-Zahlen, Einschaltquoten u. Sehbeteiligung. Von Uwe Magnus – III Holocaust u. politische Bildung. Von Tilman Ernst – IV Unerwartetes Echo – V A Elie Wiesel: »Nur die, die dabei waren, wissen, was war. Die anderen werden es niemals wissen« – V B Elie Wiesel bleibt die Antwort schuldig. Von Rabbiner Dr. Roland Gradwohl – 7 Verjährung von NS-Verbrechen. Rechtliche Lage u. moralische Ver- pflichtung. Gesprächsreferent Helmut Just. – Dokumentation zur Massenvergasung (»Gerstein-Bericht«) – Aus Ps. 116, 3 f. – 8 Schlussstrich unter die Vergangenheit – Vergebung der Schuld – ein Politikum? Bericht ü. e. Tagg. d. Ev. Akade- mie in Tutzing, 6.–8. 4. 1979 – 12 Erklärung d. B'nai B'rith zum Friedensschluss zwischen Ägypten u. Israel – 13 Tele- fonanruf d. Hadassah an Jihan Sadat (18. 3. 1979). – 14 Abraham, Vater d. Glaubens im Judentum, Christentum u. Islam. I Abraham i. d. jüd. Tradition. Von E. L. Ehrlich – II Im Koran. Von Mohamed Rassoul – III Vater d. Glaubens. Von A. Renker – IV Denkmodell d. Glaubens bei Luther. Von H. Schmogro]	118

(Fortsetzung des Inhalts S. 2)

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 Vögtle.
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 unten).

Postverlagsort Freiburg i. Br.

19	Literaturhinweise (u. a.: Josef Blank: D. Evangelium nach Jo, 2 u. 3 – Otto Kuss: D. Römerbrief (Röm 8, 19–11, 36) – J. J. Petuchowski: Melchisedech, Urgestalt d. Ökumene – R. Schwager: Brauchen wir einen Sündenbock? – Benno Jacob: Das 1. Buch d. Tora – Peter Kuhn: Gottes Trauer u. Klage i. d. rabb. Überlieferung – Léon Poliakov: Geschichte d. Antisemitismus II – Peter Schäfer: Studien z. Geschichte u. Theologie d. rabb. Judentums – Thomas Mann / Alfred Neumann: Briefwechsel – Eugene Fisher: Faith without prejudice – P. Lapide / F. Mussner / U. Wildkens: Was Juden und Christen voneinander denken – Erinnern, nicht vergessen. Zugänge z. Holocaust – Peter Märthesheimer / Ivo Frenzel: Im Kreuzfeuer. D. Fernsehfilm Holocaust – Theodor Herzl: Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen. Altneuland – Hilla u. Max Jacobi: Shalom. Impressionen aus d. Hl. Land)	152
20	Aus unserer Arbeit (u. a.: Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel)	188
21	Systematische Übersicht über die Literaturhinweise	190
22	Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXX. – 23 Personenregister Jg. XXX	191
	»IMMANUEL.« Dokumente des heutigen religiösen Denkens u. Forschens in Israel. VII/1978, Hrsg. Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel u. Freiburger Rundbrief – Moshe Weinfeld: D. Pfingstfest – zum Gedächtnis an d. Verleihung d. Tora – Isaiah Gafni: D. jüd. Gemeinde in Babylon u. ihre Institutionen – David Flusser: Ein mittelalterl. hebr. Werk ü. d. Geschichte des Judentums im Zeitalter d. 2. Tempels – Frank Talmage: Rabbi Kimshis polemische Auseinandersetzung m. d. Christentum – Y. Leibowitz: Religion und Wissenschaft in Mittelalter u. Neuzeit	198–220 IM 1–23

Als Manuskript gedruckt – Nachdruck nur mit Genehmigung der Redaktion gestattet.

An unsere Leser

Das diesjährige Heft ist besonders umfangreich. Es erscheint etwas später als sonst. Dies ist bedingt u. a. durch das bemerkenswerte Echo auf die 40. Wiederkehr des November-Pogroms, das noch aufgenommene Material: Reaktionen der Fernsehsendung »Holocaust« und den Frieden in Nahost.

Aus schon genanntem Grund musste die vorliegende Jahresausgabe um einige Beiträge, z. B. Literaturberichte, gekürzt werden. Sie sollen im nächsten Heft nachgeholt werden. Wir bitten besonders die Rezensenten und Verlage um Verständnis.

In Vorbereitung ist ein Sonderdruck mit: Christlich-jüdisches Schrifttum. Bücher und Zeitschriftenaufsätze nach den Literaturberichten im Freiburger Rundbrief I–XXX/1948–1978; Systematisches Gesamtregister über den Inhalt FrRu Jg. I–XXX/1948–1978; Personenregister FrRu Jg. I–XXX/1948–1978; »IMMANUEL«: Systematisches Gesamtregister über den Inhalt sowie Personenregister I–VII/1972–1978. (Erscheint voraussichtlich gegen Jahresende 1979 und wird auf Anforderung zugesandt.)

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 XXXI: Papst Johannes Paul II. in Auschwitz – Clemens Thoma: Christliche Verantwortung angesichts des Holocaust – Franz Mussner: Traktat über die Juden, Buchbericht – Peter Fiedler: Das Judentum im Religionsunterricht unserer Schulen – Jakob J. Petuchowski: Gerechtigkeit und Vergebung im Judentum – Ders.: Es lehrten unsere Meister . . . – Rabbinische Geschichten – David Flusser: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesu – Juden und Christen auf dem XVIII. Deutschen Ev. Kirchentag, Nürnberg 1979 – Günter Biemer: Die verblutende Emigration. Zur Korrespondenz von Alfred Hirsch (1901–1942). – In »IMMANUEL«: Benjamin Uffenheimer: Utopie und Wirklichkeit im biblischen Denken – Yehezkel Cohen: Die Haltung zu den Heiden in der Halakhah und in der Wirklichkeit in der Tannaitischen Periode – Die Edition der Tempelrolle von Qumran durch Yigal Yadin, Buchbericht von David Flusser.

* Bitte ggf. beim Binden beachten, dass dieses Heft etwa 1/2 cm gekürzt werden musste, um ein Gewicht über 500 g zu vermeiden!

Nachdruck: Ehemalige Freiburger Synagoge (mit Ansprache) ist als Sonderdruck erhältlich (Zustellgebühr Inland DM 0,60; Ausland DM 0,70).

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 15,- und Zustellgebühr (Folge XXX, Nr. 113/116). – 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 Friedensvertrag zwischen dem Staat Israel und der Arabischen Republik Ägypten vom 26. März 1979*

Seit Mittwoch, 25. April 1979, 17.27 Uhr Ortszeit, herrscht Frieden zwischen Israel und Ägypten. Nach 31 Jahren und vier grossen Kriegen wurde der Kriegszustand zwischen diesen beiden Nationen formell beendet. Bei Umm-Chashiba, der amerikanischen Frühwarnstation im Sinai, fand der Austausch der ratifizierten Urkunden des Friedensvertrages statt. Israel war durch den Generaldirektor des Amtes des Ministerpräsidenten in Jerusalem, Dr. *Elihu Ben Elissar*, Ägypten durch den Unterstaatssekretär im Aussenministerium in Kairo, *Sa' ad Afra*, vertreten. Als offizielle Zeugen waren anwesend die amerikanischen Botschafter in Ägypten und Israel, Hermann Eilts und Samuel Lewis. Hohe Offiziere und auch die Armeeorchester Ägyptens und Israels nahmen an der Zeremonie teil. Die Fahnen Israels und Ägyptens wehten über dem als Paradeplatz dienenden Parkplatz.**

Nach dem Austausch der umfangreichen Bände mit den Dokumen-

* Vgl. zum 30. Jahrestag der Unabhängigkeit Israels, Mai 1978, in FrRu XXIX, S. 55.

** Vgl. »Israelitisches Wochenblatt« (78/18 Zürich, 4. 5. 1979, S. 14).

ten des Friedensvertrages sprach der ägyptische Staatssekretär *Sa' ad Afra* auf arabisch und sagte, »dass mit dem heute in Kraft tretenden Friedensvertrag ein wichtiger Schritt auf der Suche nach Frieden erfolgt ist«. Er schloss seine Worte, indem er sich mit einem Gruss den Soldaten zuwandte, »die noch vor einigen Monaten in Konfrontation standen und nun aufmerksam das Hissen der Friedensfahne erwarteten.« Dr. Ben Elissar, der den Vertrag »ein rendez-vous mit der Geschichte« nannte, sagte: »Von diesem Tage an schicken wir uns an, den Frieden zwischen uns zu bauen. Das, was wir hier heute tun, stellt den Willen dar, den Wunsch und das Gebet von Millionen von Menschen.«***

Mit dem Austausch der Ratifizierungsurkunden war der Frieden hergestellt, und eine unsichtbare Uhr, der Countdown, begann zu laufen. Der Suezkanal wurde für israelische Schiffe frei befahrbar, was denn auch in einer historischen Fahrt von Eilat nach Haifa am 30. April mit dem Schiff »Ashdod« geschah.

*** Vgl. »Ceremony ushers in formal peace between Israel, Egypt« in »The Jerusalem Post Weekly« No. 5, S. 1979.

Nachstehend bringen wir den aus dem englischen Originaltext übersetzten Wortlaut des Friedensvertrages, den Wortlaut des Protokolls über die Beziehungen der Vertragsparteien, den Wortlaut des vereinbarten Sitzungsprotokolls und Brief betr. Austausch von Botschaftern zwischen Ägypten und Israel*.

I Der Wortlaut des Friedensvertrages*

Der Text des Vertrages zwischen der Arabischen Republik Ägypten und dem Staat Israel ist in Arabisch, Hebräisch und Englisch abgefasst.** Es folgt die Übersetzung aus dem englischen Originaltext:*

Die Regierung der Arabischen Republik Ägypten und die Regierung des Staats Israel

Präambel

überzeugt von der dringenden Notwendigkeit, einen gerechten, umfassenden und dauerhaften Frieden im Nahen Osten in Übereinstimmung mit den Resolutionen 242 und 338¹ des Sicherheitsrats zu schaffen;

unter Bekräftigung ihres Festhaltens an dem »Rahmen für den Frieden im Nahen Osten, vereinbart in Camp David«, vom 17. September 1978;

mit der Feststellung, dass der genannte Rahmen in angemessener Weise dazu bestimmt ist, eine Grundlage zu bilden für den Frieden nicht nur zwischen Ägypten und Israel, sondern auch zwischen Israel und jedem seiner anderen arabischen Nachbarn, der bereit ist, mit ihm auf dieser Grundlage über Frieden zu verhandeln;

in dem Wunsche, den Kriegszustand zwischen ihnen zu beenden und einen Frieden zu schaffen, in dem jeder Staat der Region in Sicherheit leben kann;

in der Überzeugung, dass der Abschluss eines Friedens-

vertrags zwischen Ägypten und Israel ein bedeutender Schritt in dem Streben nach einem umfassenden Frieden in der Region und nach der Regelung des arabisch-israelischen Konflikts in allen seinen Aspekten ist;

unter Einladung der anderen arabischen Konfliktparteien dieses Streites, sich dem Prozess des Friedens mit Israel anzuschliessen, der von den Grundsätzen des genannten Rahmens geleitet wird und auf ihnen beruht;

ferner in dem Wunsche, freundschaftliche Beziehungen und Zusammenarbeit untereinander in Übereinstimmung mit der Charta der Vereinten Nationen und mit den für internationale Beziehungen in Friedenszeiten gültigen Prinzipien des Völkerrechts zu entwickeln;

vereinbaren in freier Ausübung ihrer Souveränität zur Ausfüllung des »Rahmens für den Abschluss eines Friedensvertrags zwischen Ägypten und Israel« die folgenden Bestimmungen:

Artikel I

1. Der Kriegszustand zwischen den Parteien wird beendet, und mit dem Austausch der Ratifikationsurkunden zu diesem Vertrag wird zwischen ihnen Frieden geschlossen.

2. Israel zieht alle seine bewaffneten Kräfte und sein Zivilpersonal aus Sinai hinter die internationale Grenze zwischen Ägypten und dem Mandatsgebiet Palästina zurück, wie in dem anhängenden Protokoll (Anhang I)² vorgesehen, und Ägypten nimmt die Ausübung seiner vollen Souveränität über Sinai wieder auf.

² Der hier nicht wiedergegebene Anhang I ist ein Protokoll über den israelischen Abzug und die Sicherheitsregelungen. Vgl. dazu: »Europa-Archiv«, s. o. Anm. *.

* Nachdruckgenehmigung der Texte durch Europa-Archiv im Einvernehmen mit dem Herausgeber, in: »Europa-Archiv«, Folge 9/79, S. D 235–238, s. u. S. 5 f. Anm.*; © Verlag für Internationale Politik GmbH, Bonn [s. S. 3–7].

** S. u. S. 5 zu Art. IX (4).

*** Anmerkungen */***/1. 5 d. Red. d. FrRu. Vgl. u. S. 5*.

¹ Vgl. Resolution Nr. 242 vom 22. 11. 1967, Resolution Nr. 338 vom 22. 10. 1973, in: FrRu XXV/1973 S. 73 f.

3. Nach Abschluss des in Anhang I vorgesehenen vorläufigen Rückzugs nehmen die Parteien normale und freundschaftliche Beziehungen gemäss Artikel III, 3^a auf.

Artikel II

Die ständige Grenze zwischen Ägypten und Israel ist die anerkannte internationale Grenze zwischen Ägypten und dem ehemaligen Mandatsgebiet Palästina, wie sie auf der als Anhang II beigefügten Karte verzeichnet ist⁴; dies berührt nicht die Frage des Status des Gaza-Streifens. Die Parteien erkennen diese Grenze als unverletzlich an. Jede von ihnen wird die territoriale Integrität der anderen, einschliesslich ihrer Hoheitsgewässer und ihres Luftraumes, respektieren.

Artikel III

1. Die Parteien werden untereinander die Bestimmungen der Charta der Vereinten Nationen und die für zwischenstaatliche Beziehungen in Friedenszeiten gültigen Prinzipien des Völkerrechts anwenden. Sie werden im besonderen

- a) gegenseitig die Souveränität, territoriale Integrität und politische Unabhängigkeit anerkennen und respektieren;
- b) gegenseitig das Recht anerkennen und respektieren, in Frieden innerhalb sicherer und anerkannter Grenzen zu leben;
- c) sich der Androhung und Anwendung von Gewalt gegeneinander, sei es in direkter oder indirekter Weise, enthalten und alle zwischen ihnen entstehenden Streitfälle mit friedlichen Mitteln regeln.

³ S. u. S. . . .

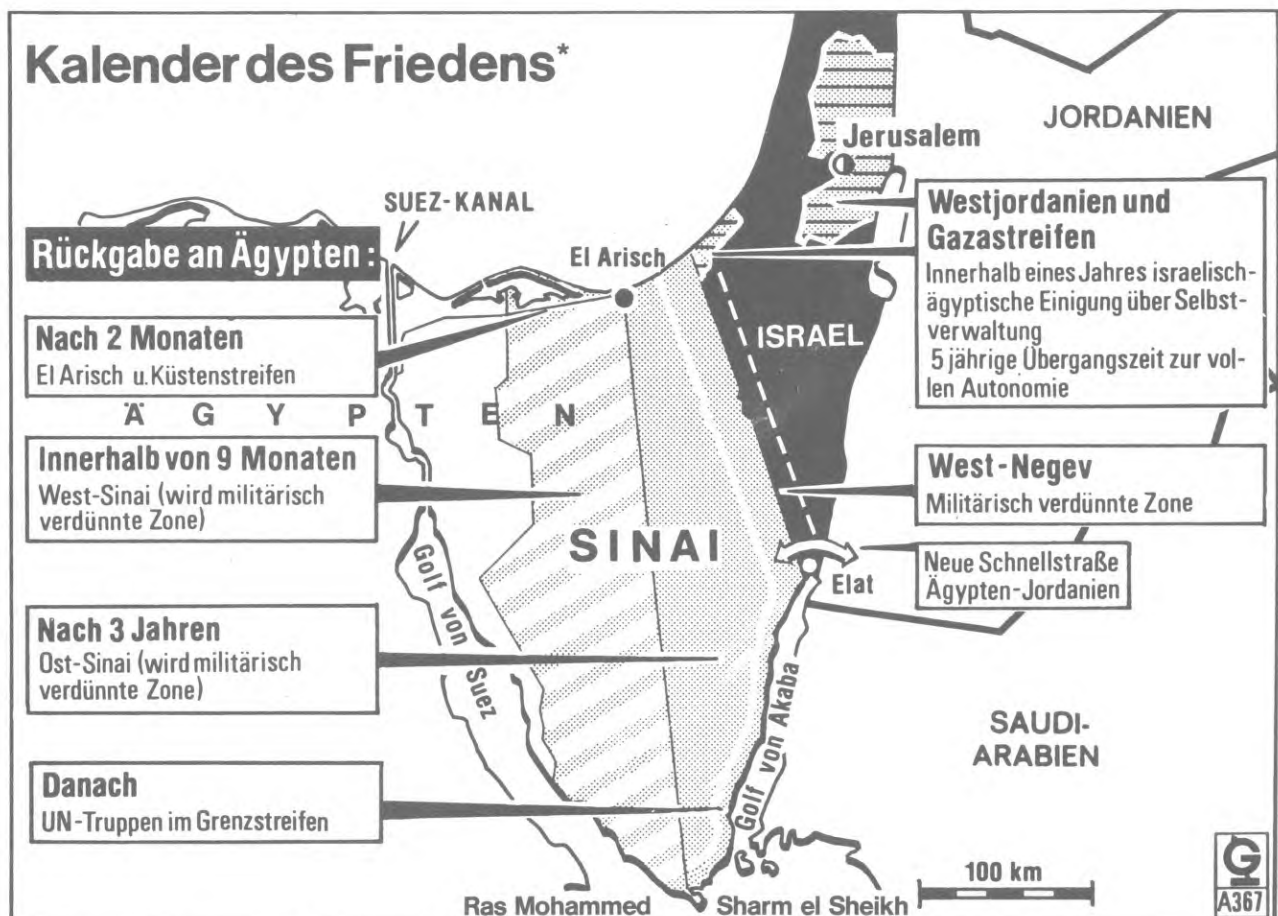
⁴ Vgl. dazu »Europa-Archiv«, S. D 239.

2. Jede der beiden Parteien verpflichtet sich zu gewährleisten, dass von ihrem Gebiet, von ihrer Befehlsgewalt unterstehenden Kräften oder irgendwelchen anderen in ihrem Gebiet befindlichen Kräften keinerlei Akte oder Drohungen der Kriegführung, Feindseligkeit oder Gewalttätigkeit gegen die Bevölkerung, die Bürger oder Sachwerte der anderen Seite ausgehen oder unternommen werden. Jede Partei verpflichtet sich ferner, von der Organisation, Anstiftung, Anregung und Unterstützung von Akten oder Drohungen der Kriegführung, Feindseligkeit, Unterwühlung oder Gewalttätigkeit gegen die andere Partei sowie der Teilnahme an solchen Akten allerorts Abstand zu nehmen, und verpflichtet sich zu gewährleisten, dass gerichtlich verfolgt wird, wer solche Akte verübt.

3. Die Parteien stimmen darin überein, dass das zwischen ihnen hergestellte normale Verhältnis volle Anerkennung, diplomatische, wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen sowie die Aufhebung wirtschaftlicher Boykotte und diskriminierender Schranken für die Freizügigkeit von Menschen und Gütern einschliesst, und sie werden gewährleisten, dass ihre Bürger auf Gegenseitigkeit volle Rechtssicherheit geniessen. Das Verfahren, gemäss dem sie sich zur Herstellung eines solchen Verhältnisses parallel zur Durchführung der anderen Bestimmungen dieses Vertrages verpflichten, ist in dem anhängenden Protokoll (Anhang III)³ festgelegt.

Artikel IV

1. Um beiden Parteien auf der Grundlage der Gegenseitigkeit maximale Sicherheit zu gewähren, werden vereinbarte Sicherheitsregelungen eingeführt, die Zonen mit Beschränkung der militärischen Kräfte auf ägyptischem und



* Nachdruck mit freundlicher Genehmigung des Globus Verlags, Hamburg.

israelischem Gebiet sowie Truppen und Beobachter der Vereinten Nationen einschliessen; Art und Zeitplan dieser Massnahmen sind in Anhang I² im einzelnen beschrieben. Die Parteien können weitere Sicherheitsregelungen vereinbaren.

2. Die Parteien erklären sich mit der Stationierung von Personal der Vereinten Nationen in den in Anhang I bezeichneten Gebieten einverstanden. Die Parteien vereinbaren, dass sie nicht den Abzug des Personals der Vereinten Nationen verlangen werden und dass dieses Personal – soweit die Parteien nichts anderes vereinbaren – nicht abgezogen wird, sofern sein Abzug nicht vom Sicherheitsrat der Vereinten Nationen unter Zustimmung seiner fünf ständigen Mitglieder gebilligt wird.

3. Es wird eine Gemischte Kommission eingesetzt, um die Durchführung des Vertrages gemäss den Bestimmungen von Anhang I zu fördern.

4. Die in den Absätzen 1 und 2 dieses Artikels vorgesehenen Sicherheitsregelungen können auf Ersuchen jeder der beiden Parteien überprüft und im gegenseitigen Einvernehmen der Parteien geändert werden.

Artikel V

1. Schiffe Israels und für Israel bestimmte oder von dort kommende Frachtgüter geniessen das Recht der freien Passage durch den Suezkanal und durch seine Zugänge im Golf von Suez und im Mittelmeer gemäss der für alle Staaten geltenden Konvention von Konstantinopel von 1888. Israelische Staatsangehörige, Schiffe und Frachtgüter sowie Personen, Schiffe und Frachtgüter, die nach Israel gehen oder von dort kommen, erfahren in allen mit der Benutzung des Kanals zusammenhängenden Angelegenheiten nichtdiskriminierende Behandlung.

2. Die Parteien betrachten die Strasse von Tiran und den Golf von Akaba als internationale Wasserstrassen, die allen Staaten für unbehinderte und nicht aufzuhebende Freiheit der Schifffahrt und des Überfliegens offenstehen. Die Parteien werden gegenseitig das Recht auf Zugang zu jedem der beiden Länder durch Befahren oder Überfliegen der Strasse von Tiran und des Golfes von Akaba respektieren.

Artikel VI

1. Dieser Vertrag berührt in keiner Weise die Rechte und Pflichten der Parteien aus der Charta der Vereinten Nationen, und er darf auch nicht in diesem Sinne ausgelegt werden.

2. Die Parteien verpflichten sich, nach Treu und Glauben ihre Pflichten aus diesem Vertrag zu erfüllen ohne Rücksicht auf das Handeln oder Nichthandeln irgendeiner anderen Partei und unabhängig von jeglichem nicht zu diesem Vertrag gehörenden Instrument.

3. Sie verpflichten sich ferner, alle erforderlichen Massnahmen zu ergreifen, um auf ihre Beziehungen die Be-

stimmungen der multilateralen Konventionen anzuwenden, deren Vertragsparteien sie sind, einschliesslich entsprechender Notifizierung an den Generalsekretär der Vereinten Nationen und andere Depositare von solchen Konventionen.

4. Die Parteien verpflichten sich, keine Verpflichtung einzugehen, die im Konflikt mit diesem Vertrag stehen würde.

5. Vorbehaltlich Artikel 103 der Charta der Vereinten Nationen, sind im Falle eines Konflikts zwischen den Pflichten der Parteien aus dem vorliegenden Vertrag und irgendeiner anderen Verpflichtung die Pflichten aus diesem Vertrag verbindlich und zu erfüllen.

Artikel VII

1. Streitigkeiten, die sich aus der Anwendung oder Auslegung dieses Vertrages ergeben, sind auf dem Verhandlungswege beizulegen.

2. Derartige Streitfälle, die nicht durch Verhandlungen beigelegt werden können, sind durch Vermittlung zu lösen oder einem Schiedsgericht zu unterbreiten.

Artikel VIII

Die Parteien vereinbaren die Bildung eines Regulierungsausschusses für die gegenseitige Regelung aller finanziellen Ansprüche.

Artikel IX

1. Dieser Vertrag tritt mit Austausch der Ratifikationsurkunden in Kraft.

2. Dieser Vertrag hebt das Abkommen zwischen Ägypten und Israel vom September 1975⁵ auf.

3. Alle Protokolle, Anhänge und Karten, die diesem Vertrag beigelegt sind, gelten als integraler Bestandteil des Vertrages.

4. Der Vertrag wird dem Generalsekretär der Vereinten Nationen zur Registrierung gemäss den Bestimmungen von Artikel 102 der Charta der Vereinten Nationen zugeleitet.

Geschehen zu Washington, D. C., am 26. Tage des März 1979 in drei Ausfertigungen in englischer, arabischer und hebräischer Sprache, von denen jede Fassung gleichermaßen authentisch ist. Im Falle einer Divergenz der Auslegung ist der englische Wortlaut massgebend.

Für die Regierung der Arabischen Republik Ägypten	Für die Regierung des Staates Israel
<i>Sadat</i>	<i>M. Begin</i>

Bezeugt durch:
Jimmy Carter

Präsident der Vereinigten Staaten von Amerika

Quelle: *Weekly Compilation of Presidential Documents*, Vol. 15, No. 13, 2. 4. 1979; Übersetzung: Europa-Archiv.

⁵ S. in: FRu XXVII/1975, S. 35 ff. (mit Karte).

II Anhang III*: Protokoll über die Beziehungen zwischen den Vertragsparteien

Artikel 1: Diplomatische und konsularische Beziehungen

Die Parteien kommen überein, diplomatische und konsularische Beziehungen herzustellen und nach Abschluss des vorläufigen Rückzugs Botschafter auszutauschen.

* Anmerkung d. Redaktion des Europa-Archivs: Der hier [dsgl. im FRu] nicht wiedergegebene Anhang II ist eine Karte, welche den genauen Verlauf der internationalen Grenze laut Art. I des Vertrags angibt.

Artikel 2: Wirtschafts- und Handelsbeziehungen

1. Die Parteien kommen überein, alle diskriminierenden Schranken für normale Wirtschaftsbeziehungen zu beseitigen und nach Abschluss des vorläufigen Rückzugs die wirtschaftlichen Boykottmassnahmen auf beiden Seiten aufzuheben.

2. Zum frühestmöglichen Zeitpunkt und spätestens sechs Monate nach Abschluss des vorläufigen Rückzugs werden

die Parteien in Verhandlungen mit dem Ziel eintreten, ein Handelsabkommen zum Zwecke der Förderung nützlicher Wirtschaftsbeziehungen abzuschliessen.

Artikel 3: Kulturelle Beziehungen

1. Die Parteien kommen überein, nach Abschluss des vorläufigen Rückzugs normale kulturelle Beziehungen herzustellen.
2. Sie sind sich darüber einig, dass ein Kulturaustausch in allen Bereichen wünschenswert ist, und werden zum frühestmöglichen Zeitpunkt und spätestens sechs Monate nach Abschluss des vorläufigen Rückzugs in Verhandlungen mit dem Ziel eintreten, zu diesem Zwecke ein Kulturabkommen abzuschliessen.

Artikel 4: Freizügigkeit

1. Nach Abschluss des vorläufigen Rückzugs wird jede der beiden Parteien die freie Bewegung von Staatsbürgern und Fahrzeugen der anderen Partei nach ihrem Hoheitsgebiet und innerhalb desselben gemäss den allgemeinen Regelungen gestatten, die auf Staatsbürger und Fahrzeuge anderer Länder angewandt werden. Keine der Parteien wird diskriminierende Beschränkungen für die freie Bewegung von Personen und Fahrzeugen aus ihrem Hoheitsgebiet in das Hoheitsgebiet der anderen verfügen.
2. Der gegenseitige ungehinderte Zugang zu Orten von religiöser und historischer Bedeutung wird auf der Grundlage der Nichtdiskriminierung gewährt.

Artikel 5: Zusammenarbeit zu Zwecken der Entwicklung und gutnachbarlicher Beziehungen

1. Die Parteien erkennen die Gegenseitigkeit des Interesses an gutnachbarlichen Beziehungen an und kommen überein, Mittel zur Förderung solcher Beziehungen in Erwägung zu ziehen.
2. Die Parteien werden zur Förderung von Frieden, Stabilität und Entwicklung in ihrer Region zusammenarbeiten. Jede von ihnen erklärt sich bereit, Vorschläge, die die andere Partei zu diesem Zwecke zu machen wünscht, in Erwägung zu ziehen.
3. Die Parteien werden darauf bedacht sein, das gegenseitige Verständnis und die gegenseitige Toleranz zu fördern, und sie werden sich dementsprechend feindseliger Propaganda gegeneinander enthalten.

Artikel 6: Verkehr und Fernmeldeverbindungen

1. Die Parteien erkennen als gegenseitig anwendbar die Rechte, Vorrechte und Verpflichtungen an, die in den Luftverkehrsabkommen vorgesehen sind, zu deren Signatären sie beide gehören, – besonders in der Konvention über die Internationale Zivilluftfahrt von 1944 (Konvention von Chicago) und in dem Internationalen Luftverkehrs-Transit-Abkommen von 1944.
2. Nach Abschluss des vorläufigen Rückzugs wird ein etwaiger nationaler Notstand, der seitens einer der Par-

teien gemäss Artikel 89 der Konvention von Chicago ausgerufen wird, auf die andere Partei nicht auf diskriminierender Grundlage angewandt werden.

3. Ägypten erklärt sich einverstanden, dass die Benutzung der von Israel bei El-Arisch, Rafah, Ras-el-Nagb und Sharm-el-Sheikh überlassenen Flugplätze nur zu zivilen Zwecken, einschliesslich der möglichen kommerziellen Nutzung seitens aller Staaten, erfolgen wird.
4. Zum frühestmöglichen Zeitpunkt und spätestens sechs Monate nach Abschluss des vorläufigen Rückzugs werden die Parteien in Verhandlungen zum Zweck des Abschlusses eines Zivilluftfahrtabkommens eintreten.
5. Die Parteien werden die Strassen- und Eisenbahnverbindungen zwischen ihren Ländern wieder öffnen und unterhalten und die Schaffung weiterer Strassen- und Bahnverbindungen in Erwägung ziehen. Die Parteien kommen ferner überein, dass in der Nähe von Eilat eine Autobahn zwischen Ägypten, Israel und Jordanien mit garantierter freier und friedlicher Passage für Personen, Fahrzeuge und Güter zwischen Ägypten und Jordanien, unbeschadet ihrer Souveränität über den in ihr jeweiliges Territorium fallenden Teil der Autobahn, gebaut und unterhalten wird.
6. Mit Abschluss des vorläufigen Rückzugs werden normale Post-, Telegramm-, Telex-, Telefax-, Funk- und Kabelverbindungen sowie Fernseh-Relais-Dienste über Kabel, Funk und Satelliten zwischen den beiden Parteien gemäss allen relevanten internationalen Konventionen und Bestimmungen hergestellt.
7. Mit Abschluss des vorläufigen Rückzugs wird jede der beiden Parteien Schiffen und Frachtgütern der anderen Partei sowie auch für andere Länder bestimmten oder von dort kommenden Schiffen und Frachtgütern normalen Zugang zu ihren Häfen gewähren. Ein solcher Zugang wird unter den Bedingungen gewährt, die generell auf Schiffe und Frachtgüter anderer Länder anwendbar sind. Artikel V des Friedensvertrags wird mit dem Austausch der Ratifizierungsurkunden des besagten Vertrages rechtswirksam.

Artikel 7: Anerkennung der Menschenrechte

Die Parteien bekräftigen ihre Pflicht zur Achtung und Wahrung der Menschenrechte und Grundfreiheiten für alle, und sie werden diese Rechte und Freiheiten im Einklang mit der Charta der Vereinten Nationen fördern.

Artikel 8: Territorialgewässer

Unbeschadet der Bestimmungen von Artikel V des Friedensvertrags erkennt jede der beiden Parteien das Recht von Schiffen der anderen Partei auf friedliche Passage durch ihre Territorialgewässer gemäss den völkerrechtlichen Bestimmungen an.

Quelle: *Weekly Compilation of Presidential Documents*, Vol. 15, No. 13, 2. 4. 1979; deutsch nach: *Amerika-Dienst*, Dokumentation, Nr. 12, 4. 4. 1979.

III Vereinbartes Protokoll zu den Artikeln I, IV, V und VI sowie zu Anhang I und III¹

Artikel I

Die Wiederaufnahme der Ausübung der vollen Souveränität über Sinai durch Ägypten, die in Absatz 2 von Artikel I vorgesehen ist, soll in bezug auf jedes Gebiet jeweils nach dem Abzug Israels aus diesem Gebiet erfolgen.

¹ S. o. S. 3.

Artikel IV

Zwischen den Parteien ist vereinbart, dass die in Artikel IV (4) vorgesehene Überprüfung vorgenommen wird, wenn eine der beiden Parteien sie verlangt, und zwar beginnend innerhalb von drei Monaten nach einem solchen Verlangen, dass aber jegliche Änderung nur im

gegenseitigen Einvernehmen beider Parteien erfolgen kann.

Artikel V

Der zweite Satz von Absatz 2 des Artikels V soll nicht als Einschränkung des ersten Satzes dieses Absatzes ausgelegt werden. Vorstehendes darf nicht so ausgelegt werden, als widerspreche es dem zweiten Satz des Absatzes 2 von Artikel V, der lautet:

»Die Parteien werden gegenseitig das Recht auf Zugang zu jedem der beiden Länder durch Befahren oder Überfliegen der Strasse von Tiran und des Golfes von Akaba respektieren.«

Artikel VI (2)

Die Bestimmungen des Artikels VI sollen nicht im Widerspruch zu den Bestimmungen des in Camp David vereinbarten Rahmens für den Frieden im Nahen Osten ausgelegt werden. Vorstehendes darf nicht so ausgelegt werden, als widerspreche es den Bestimmungen von Artikel VI (2) des Vertrages, der lautet:

»Die Parteien verpflichten sich, nach Treu und Glauben ihre Pflichten aus diesem Vertrag zu erfüllen ohne Rücksicht auf das Handeln oder Nichthandeln irgendeiner anderen Partei und unabhängig von jeglichem nicht zu diesem Vertrag gehörenden Instrument.«

Artikel VI (5)

Zwischen den Parteien ist vereinbart, dass nicht geltend gemacht wird, dieser Vertrag genieße Vorrang gegenüber

anderen Verträgen oder Abkommen, oder andere Verträge oder Abkommen genossen Vorrang gegenüber diesem Vertrag. Vorstehendes darf nicht so ausgelegt werden, als widerspreche es den Bestimmungen von Artikel VI (5) des Vertrages, der lautet:

»Vorbehaltlich Artikel 103 der Charta der Vereinten Nationen, sind im Falle eines Konflikts zwischen den Pflichten der Parteien aus dem vorliegenden Vertrag und irgendeiner anderen Verpflichtung die Pflichten aus diesem Vertrag verbindlich und zu erfüllen.«

Anhang I*

Artikel VI, Absatz 8, von Anhang I bestimmt folgendes:

»Die Parteien werden sich über die Nationen einigen, aus denen die Streitmacht und die Beobachter der Vereinten Nationen rekrutiert werden sollen. Sie werden nur aus Nationen rekrutiert werden, die keine ständigen Mitglieder des Sicherheitsrats der Vereinten Nationen sind.«

Die Parteien sind wie folgt übereingekommen:

Bezüglich der Bestimmungen von Absatz 8 des Artikels VI von Anhang I¹ werden die Parteien, wenn zwischen ihnen kein Einvernehmen erzielt wird, einen Vorschlag der Vereinigten Staaten betreffend die Zusammensetzung der Streitmacht und der Beobachter der Vereinten Nationen annehmen oder unterstützen.

* *ibid.* (S. D 248)

¹ Vgl. o. S. 3, Anm. 2.

IV Schreiben Staatspräsident Sadats an Präsident Carter betr. Austausch von Botschaftern*/**

Sehr geehrter Herr Präsident,
in Beantwortung Ihrer Anfrage kann ich Ihnen bestätigen, dass Ägypten innerhalb eines Monats nach Abschluss des

* *Anmerkung der Redaktion des »Europa-Archiv«:* Die inhaltsgleichen Schreiben, mit denen Carter diese Nachricht an Begin weiterleitete bzw. Begin deren Erhalt bestätigte, sind fortgelassen [desgl. im FrRu].

** *ibid.* (S. D 249)

Rückzugs Israels auf die vorläufige Linie, wie sie im Friedensvertrag zwischen Ägypten und Israel vorgesehen ist, einen ständigen Botschafter nach Israel entsenden und einen israelischen ständigen Botschafter in Ägypten aufnehmen wird.

Mit vorzüglicher Hochachtung

Mohammad Anwar al-Sadat

2 Ökumene nach Auschwitz

Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland

Von D. Dr. J. B. Metz, Professor für Fundamentaltheologie
an der Universität Münster*/**/***/****

Am 9. November jährt sich zum vierzigsten Mal die »Reichskristallnacht«, die den von Hitler seit 1933 gegen die Juden organisierten Schrecken auf einen ersten furchtbaren Höhepunkt führte und über der schon das Vernichtungsfeuer von Auschwitz lag. Ich nehme das zum Anlass, um in dieser ökumenischen Besinnung über das Verhältnis von Juden und Christen zu sprechen. Damit begebe ich mich keineswegs an den Rand der sog. öku-

* Vortrag in Freiburg i. Br. 16. 9. 1978, bei einer Veranstaltung des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit im Rahmen des 85. Deutschen Katholikentages.

** Vortrag in Frankfurt zum Reformationsfest 1978 (verbesserte und erweiterte Fassung).

*** »Gott nach Auschwitz« s. u. S. 21, 183.

**** s. u. S. 21 (1).

menischen Frage, sondern in ihr Zentrum. Schliesslich wird – dies ist meine feste Überzeugung – die Ökumene unter den Christen selbst nicht voran und schon gar nicht zu einem guten Ende kommen, wenn sie nicht endlich die *biblisch-messianischen* Proportionen der Ökumene zurückgewinnt, d.h. wenn sie nicht den vergessenen und verdrängten Partner von Anbeginn, das jüdische Volk und seine messianische Religion, endlich erkennt und anerkennt.

I

Ich spreche zu Ihnen über das Verhältnis von Juden und Christen in *unserem Lande*. Ich tue es gewissermassen als Dilettant, und die einzige Entschuldigung, die ich dafür habe, ist, dass ich nicht so recht weiss, was es heisst,

angesichts der Katastrophe von Auschwitz ein »Fachmann« zu sein.

Damit ist schon der Name gefallen, von dem ich hier nicht abgehen will, der hier in keiner Sekunde vergessen werden soll, gerade weil er, eben in der Art, in der wir, auch als Christen, Geschichte zu bewältigen pflegen, bereits historisch zu werden droht – so als könnte dieser Name, gleich anderen, in eine vorgefasste und übergreifende Geschichte eingerückt und eingeordnet und damit erfolgreich dem Vergessen oder, was schliesslich auf das gleiche hinausläuft, dem selektiven feierlichen Eingedenken ausgeliefert werden: *Auschwitz*, hier nicht nur geographisch gemeint, sondern symbolisch für das Grauen des millionenfachen Mordes am jüdischen Volk.

Dieses Auschwitz betrifft uns alle. Das Unbegreifliche an Auschwitz sind ja nicht nur die Henker und ihre Erfüllungsgehilfen, ist nicht nur die Apotheose des Bösen in ihnen und das Schweigen Gottes. Unbegreiflich, manchmal noch irritierender ist m. E. das Schweigen des Menschen – das Schweigen all derer, die zugeschaut oder weggeschaut haben, die dieses Volk in seiner Todesnot einer unsagbaren Einsamkeit auslieferten. Ich sage das nicht denunziatorisch, sondern mit Trauer. Ich sage das auch nicht – und dies möchte ich vor allem meinen jungen christlichen Zuhörern beteuern –, um etwa den zweifelhaften Begriff einer Kollektivschuld wieder zu Ehren zu bringen. Nein, ich plädiere nur für eine, wenn ich so sagen darf, *moralische Auffassung von Tradition*: Man kann der Geschichte nur trauen, ihr nur dann Massstäbe für das eigene Handeln abgewinnen, wenn man die Niederlagen in ihr nicht leugnet und die Katastrophen nicht beschönigt. Ein Geschichtsbewusstsein haben und aus ihm zu leben versuchen heisst, gerade den Katastrophen nicht auszuweichen; und heisst, jedenfalls eine Autorität niemals aufzukündigen oder verächtlich zu machen: nämlich die Autorität der Leiden. Dies gilt in unserer christlichen und deutschen Geschichte, wenn irgendwo, für Auschwitz. Das jüdische Schicksal in unserem Lande kann nur moralisch erinnert werden – gerade weil es bereits rein historisch zu werden droht.

II

Lassen Sie es mich im Blick auf unser Thema so sagen: Die Frage, ob wir wirklich »von der Mission zum Dialog« kommen (wie es mein Thema über das neue Verhältnis der Christen und Juden insinuiert) oder ob die Rede vom Dialog nicht doch wieder als Tarnung dient für eine geheime Missionierung und deshalb bereits den Keim eines neuen Antisemitismus in sich trägt: diese Frage entscheidet sich bei uns, in unserem Lande, letztlich immer wieder daran, wie wir uns zu Auschwitz verhalten, wie wir Christen es einschätzen. Ob wir es also wirklich das Ende, die Unterbrechung sein lassen, die es war, die Katastrophe unserer Geschichte, aus der man nur durch eine radikale Wende, anhand von neuen Massstäben herausfindet, oder ob es uns doch nur als ein monströser Betriebsunfall in dieser unserer Geschichte gilt, der ihren Lauf selbst nicht berührt.

Was ich persönlich mit »*Auschwitz als Ende und Wende*« meine, als Ende und Wende für uns Christen, möchte ich Ihnen durch eine Gesprächserinnerung verdeutlichen. Ende 1967 fand in Münster eine Podiumsdiskussion zwischen dem tschechischen Philosophen Milan Machovec, Karl Rahner und mir statt. Gegen Ende des Gesprächs erinnerte Machovec an Adornos Wort »Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr« (an dieses Wort, das heute allenthalben als übertrieben und längst dementiert gilt, zu Unrecht, wie ich meine, jedenfalls wenn man es auf die

Juden selbst bezieht: Sind nicht Paul Celan, Thadeus Borowski, wohl auch Nelly Sachs u. a., allesamt zum Dichten wie kaum andere geboren, schliesslich an der Unaussprechlichkeit dessen, was in Auschwitz geschah und wovon doch zu reden gewesen wäre, zugrunde gegangen?), Machovec also zitierte Adornos »Nach Auschwitz gibt es keine Gedichte mehr«, und er fragte mich, ob es denn für uns Christen nach Auschwitz noch Gebete geben könne. Ich hatte schliesslich geantwortet, was ich auch heute antworten würde: Wir können *nach* Auschwitz beten, weil auch *in* Auschwitz gebetet wurde.

Nimmt man diese Auskunft exklusiv, mag sie ebenso übertrieben klingen wie Adornos Wort. Ich halte sie indes für keine Übertreibung. Wir Christen kommen niemals mehr hinter Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch mit den Opfern von Auschwitz.

Das ist in meinen Augen die Wurzel der jüdisch-christlichen Ökumene. Die Wende, sozusagen die »Reformation« im Verhältnis zwischen Juden und Christen entspricht der Radikalität des in Auschwitz hereingebrochenen Endes. Nur wenn wir ihm standhalten, werden wir erkennen, was es um das »neue« Verhältnis zwischen Juden und Christen ist oder doch sein könnte.

Auschwitz standhalten heisst keineswegs, es begreifen. Wer hier begreifen wollte, hätte nichts begriffen. Unbegreiflich wie es uns aus unserer jüngsten Geschichte entgegenstrahlt, entzieht es sich jedem Versuch, sich mit ihm schieflich-friedlich zu versöhnen und es dann aus unserem Bewusstsein zu verabschieden. »Objektiv« sind hier nur die Affizierten, die Trauernden. Angesichts von Auschwitz gibt es keine Stimmhaltung, keine Verhältnislosigkeit; sie wäre, wo sie versucht wird, schon wieder geheime Komplizenschaft mit dem unbegriffenen Grauen. Wie aber sollen wir Christen damit fertig werden? Wir werden es uns jedenfalls versagen, das Leiden des jüdischen Volkes von uns aus heilsgeschichtlich zu deuten. *Wir* haben dieses Leid fürwahr nicht zu mystifizieren! *Wir* begegnen in diesem Leid zunächst nur dem Rätsel unserer eigenen Fühllosigkeit, dem Geheimnis unserer eigenen Apathie, nicht aber den Spuren Gottes.

Ich halte jede christliche Theodizee (also jeden Versuch der sog. »Rechtfertigung Gottes«) und jede Rede von »Sinn« im Angesichte von Auschwitz, die ausserhalb oder oberhalb dieser Katastrophe ansetzt, für Blasphemie. Sinn, gar göttlichen, gibt es da für uns nur insoweit anzurufen, als er auch in Auschwitz selbst nicht preisgegeben wurde. Das aber heisst, dass wir Christen um unserer selbst willen fortan auf die Opfer von Auschwitz angewiesen sind – und zwar in einem geradezu *heilsgeschichtlichen Bündnis*, wenn das Wort »Geschichte« in dem christlichen Wort »Heilsgeschichte« einen bestimmten Sinn behalten und nicht nur als Vorwand für eine triumphalistische Heilsmetaphysik fungieren soll, die niemals aus Katastrophen lernt, nie in Katastrophen sich wendet, weil es für sie solche Sinnkatastrophen eigentlich gar nicht gibt.

Dieses heilsgeschichtliche Bündnis müsste schliesslich auch das wurzelhafte Ende jeder Verfolgung von Juden durch Christen bedeuten. Wenn es je wieder eine Verfolgung gäbe, könnten sie eigentlich nur gemeinsam verfolgt werden, Juden *und* Christen, wie es einmal in den Anfängen war: Die frühen Christenverfolgungen waren bekanntlich auch Judenverfolgungen; beide wurden, weil sie sich gemeinsam weigerten, den römischen Kaiser als Gott anzuerkennen, als »Atheisten« und »Hasser des Menschengeschlechtes«, als Anhänger eines für die ideologischen Grundlagen des römischen Staatswesens höchst gefähr-

lichen »Aberglaubens«, gebrandmarkt und zu Tode verfolgt.

Das deutet das Ausmass jener »Reformation« an, die uns Christen im Angesicht von Auschwitz heute abgefordert wäre und ohne die wir auch untereinander nicht zusammenfinden.

III

Wenn man die Zusammenhänge so sieht, kann sich die Frage, ob Mission oder Dialog, eigentlich nicht mehr stellen. Selbst »Dialog« scheint hier eher schwach und unangemessen. Was freilich heisst, um den Faden sofort wieder aufzunehmen, Dialog zwischen Juden und Christen im Eingedenken von Auschwitz? Diese Frage zu stellen scheint mir wichtig, obwohl, nein: *weil* der christlich-jüdische Dialog z. Z. Konjunktur hat und weil es zahlreiche Organisationen und Institutionen gibt, die sich um ihn bemühen.

1. Jüdisch-christlicher Dialog im Eingedenken von Auschwitz heisst: Nicht wir Christen haben das erste Wort, nicht wir eröffnen diesen Dialog. *Opfern bietet man keinen Dialog an.* Zu einem Gespräch kann es nur kommen, wenn die Opfer selbst zu sprechen beginnen. Und dann ist es unsere erste Christenpflicht, zuzuhören, *endlich einmal zuzuhören*, dem zuzuhören, was Juden von sich selbst und über sich selbst sagen. Täusche ich mich, wenn ich den Eindruck habe, dass wir Christen in diesem Dialog selbst schon wieder viel zu viel reden, viel zu viel von uns und *unseren* Vorstellungen über das jüdische Volk und seine Religion? Dass wir schon wieder viel zu schnell Vergleiche anstellen, situations- und gedächtnislose, subjektlose Vergleiche, »dogmatische Vergleiche«, wohlwollender zwar und versöhnlicher gestimmt als früher, aber ebenso ahnungslos, weil wir schon wieder nicht hinhören, so dass schliesslich das Gespräch, das noch nie gelungen war, auch diesmal wieder zu scheitern droht –? Weil wir schon wieder nicht hinsehen und lieber über »das Judentum« als zu »den Juden« sprechen?

Haben wir in den letzten Jahrzehnten wirklich zugehört, hingehört? Wissen wir heute tatsächlich mehr von den Juden und ihrer Religion? Verstehen wir deutlicher die Prophetie ihrer Leidensgeschichte? Oder fängt die Ausbeutung nicht schon wieder an, diesmal sublimer, weil unter dem Zeichen der Judenfreundlichkeit? Jene Beraubung, die etwa dann geschieht, wenn wir Textstücke der jüdischen Tradition als Illustrationsmaterial für unsere christliche Predigt aufnehmen; wenn wir mit Vorliebe Chassidische Geschichten zitieren, ohne auch nur einen Gedanken auf jene Leidenssituation zu verwenden, aus der sie entstanden sind und die offensichtlich zu ihrer Wahrheit gehört?

2. Für den Dialog zwischen Juden und Christen gibt es keine vorgefassten Muster, die aus dem vertrauten Repertoire der Ökumene abzuholen wären. Alles wird an Auschwitz gemessen. Auch unsere christliche Art, die *Wahrheitsfrage* ins Spiel zu bringen. Ökumene, so hört man unter uns immer wieder sagen, könne niemals an der Wahrheitsfrage vorbei gelingen, sie müsse sich deshalb immer wieder dieser Frage stellen. Gewiss. Aber sich der Wahrheit stellen, heisst hier zunächst: der Wahrheit von Auschwitz standhalten und die Entschuldigungsmythen und Verharmlosungsmechanismen, die längst unter Christen grassieren, entlarven. Das wäre ökumenischer Dienst an der einen Wahrheit! Im übrigen empfiehlt sich für Christen gerade im Gespräch mit den Juden ein höchst sensibler Umgang mit der Wahrheit. Zu oft nämlich wurde die Wahrheit bzw. das, was Christen allzu sieghaft und mitleidlos für sie ausgaben, zur Waffe, zur Fol-

ter und zum Verfolgungsinstrument gegenüber Juden. Das keinen Augenblick zu vergessen, gehört auch zur Wahrheitspflege im christlich-jüdischen Dialog!

Und auch dies: dass wir vorsichtiger sind mit grossen Worten über uns selbst und grossen Vergleichen in diesem christlich-jüdischen Dialog. Wer wagte es, angesichts von Auschwitz unser Christentum die »eigentliche« Religion der Leidenden, die »eigentliche« Religion der Verfolgten, die »eigentliche« Religion der Zerstretenen zu nennen? Vorsicht und Diskretion, die ich hier meine, das theologische Sparsamkeitsprinzip, das ich hier empfehle: sie haben nichts mit Defätismus gegenüber der Wahrheit zu tun. Sie sind nur Ausdruck des Misstrauens gegenüber einer situations- und gedächtnislosen, sog. rein lehrhaften Ökumene. Nach Auschwitz darf es eigentlich keinen subjekt- und situationslosen theologischen »Tiefsinn« mehr geben. Er wäre die eigentliche theologische Oberflächlichkeit! Deshalb auch zögere ich bei allen noch so wohlgemeinten und mildegestimmten reinen Lehrvergleichen, bei allen Versuchen, »das theologisch Gemeinsame« herauszustellen. Mir geht das alles zu schnell. Hat es im übrigen diese Gemeinsamkeiten nicht schon immer gegeben? Und warum haben sie die Juden nicht vor der aggressiven Verachtung der Christen bewahren können? Liegen hier die Probleme nicht tiefer? Kann unsere Theologie vor und nach Auschwitz je die gleiche sein? Sind die Differenzen nur psychologischer Natur?

3. Noch in anderer Hinsicht fällt das jüdisch-christliche Gespräch nach Auschwitz aus jeder ökumenischen Schablone. Der jüdische Partner in diesem gesuchten neuen Verhältnis wäre m. E. nicht nur der im konfessionellen Sinn religiöse Jude, sondern *der von Auschwitz bedrohte Jude überhaupt*. Jean Améry hat es kurz vor seinem Tode so gesagt: »Im Höllenkreis (von Auschwitz) wurden nun die Unterschiede erst so recht spürbar und brannten sich uns in die Haut wie die tätowierten Nummern, mit denen man uns zeichnete. Alle »arischen« Häftlinge befanden sich im Abgrund noch auf einer nur nach Lichtjahren zu messenden Höhe *über* uns, den Juden... Der Jude war das Opfertier. Er hatte den Kelch zu trinken – bis zum allerbittersten Ende. Ich trank. Und dies wurde mein Judesein. Das Judentum war eine andere Sache. Mit ihm hatte ich nichts zu tun.«

IV

Natürlich hängt die Frage, ob uns Christen gegenüber den Juden der Schritt »von der Mission zum Dialog« gelingt, nicht nur an unserer Bereitschaft, endlich zuzuhören und die Juden als Juden – d. h. als jüdisches Volk und als jüdische Geschichte – zu Wort kommen zu lassen. Sie enthält auch ein tiefgreifendes *theologisches* Problem. nämlich die Frage, ob und inwieweit christliche Theologie bereit und fähig ist, die messianische Tradition des Judentums in ihrer unüberholten Eigenständigkeit, sozusagen in ihrer anhaltenden eigenen messianischen Dignität anzuerkennen – ohne dass sie, die christliche Theologie, das von ihr vertretene christologische Geheimnis verrät oder herabsetzt. Wiederum möchte ich an Auschwitz erinnern. Schliesslich könnte, ja müsste Auschwitz der Anlass für eine radikale Rückfrage der christlichen Theologie nach sich selbst sein, ohne die es eine neue Würdigung der jüdischen Religion und der jüdischen Geschichte nicht geben wird.

Gewiss ginge es bei dieser Rückfrage vor allem auch darum, die Wurzeln des *Antisemitismus im Christentum* selbst, in seiner Lehre, seiner Theologie und seiner Praxis energischer und redlicher als bisher aufzuspüren und freizulegen. Hier spielt m. E. vor allem jenes Verhältnis der

»heilsgeschichtlichen Substitution« eine Rolle, in dem sich die Christen den Juden gegenüber immer wieder sahen und das dazu geführt hat, dass die Juden weder als Partner noch als Gegner – auch Gegner haben ein Antlitz! – wirklich angenommen, sondern dass sie zu einer überholten heilsgeschichtlichen Voraussetzung vergegenständlicht wurden. Doch kann diese formelle innerchristliche Antisemitismusforschung hier nicht geschehen; sie überstiege bei weitem den Rahmen dieses Vortrags.

Was wir christlichen Theologen für die Ermordeten von Auschwitz tun können, ist in jedem Falle dies: *keine Theologie mehr zu treiben, die so angelegt ist, dass sie von Auschwitz unberührt bleibt bzw. unberührt bleiben könnte*. In diesem Sinne gebe ich meinen Studenten ein scheinbar sehr einfaches, aber eigentlich höchst anspruchsvolles Kriterium zur Beurteilung der gegenwärtigen theologischen Szene an die Hand: Fragt euch immer, sage ich ihnen, ob die Theologie, die ihr kennenlernt, so ist, dass sie vor und nach Auschwitz die gleiche sein könnte; wenn ja, dann seid auf der Hut!

Rückfragen der christlichen Theologie nach sich selbst im Angesichte von Auschwitz: ich nenne Ihnen, abgekürzt und ohne Ehrgeiz auf Vollständigkeit, einige mir wichtig erscheinende Elemente.

1. Zunächst möchte ich ganz allgemein im Blick auf Auschwitz fragen: Haben wir christlichen Theologen uns wirklich eine *Empfänglichkeit, ein Verständnis für geschichtliche Unterbrechungen, für Katastrophen* bewahrt? Oder haben wir im Namen unserer Eschatologie, unserer theologischen Definition der Gegenwart des Heiles, diese Empfänglichkeit nicht allzusehr verkümmern lassen? Hat sich unser christlicher Glaube an das in Christus verbürgte Heil nicht unter der Hand in eine Art Sinnoptimismus verdinglicht, der geschichtliche Unterbrechungen, radikale Sinnkatastrophen gar nicht mehr so recht wahrzunehmen vermag? Gibt es nicht so etwas wie eine typisch christliche Verblüffungsfestigkeit im Angesichte solcher Katastrophen? Diese Verblüffungsfestigkeit wäre jedoch, wie ich befürchte, nicht Ausdruck eines grösseren Glaubens an das unbesiegbare Heil, sondern eher Anzeichen dafür, dass wir Christen uns – neben anderem – die messianische Schwäche unseres eigenen Glaubens verbergen. Haben nicht auch wir noch etwas zu erwarten, zu befürchten – nicht nur für uns selbst, sondern für die Welt und Geschichte im ganzen? Müssen nicht auch wir noch unser Haupt erheben, dem messianischen Tag des Herrn entgegen? Welchen intelligiblen Rang hat für uns christliche Theologen eigentlich diese erzchristliche Lehre von der *Erwartung des messianischen Tages des Herrn*? Welche Bedeutung hat sie – nicht nur als (ohnein meist ratlos oder verschämt behandelter) Inhalt unserer Theologie, sondern als Prinzip unserer theologischen Erkenntnis? Hätte sie eine (oder hätten wir sie an Auschwitz neu entdeckt), dann würde sie uns als erstes verständlich machen, dass messianisches Vertrauen nicht identisch ist mit der unter uns Christen häufig herrschenden Sinn-euphorie, die uns so unempfindlich macht gegenüber apokalyptischen Bedrohungen und Gefährdungen inmitten unserer Geschichte und so apathisch gegenüber fremdem Leid. Und sie würde unserer Theologie vielleicht bewusster machen, wie sehr die apokalyptisch-messianische Weisheit des Judentums in unserem Christentum gesperrt und verdrängt ist. Wenn für mich die Gefahr jüdischer Messianität darin besteht, dass sie alle Versöhnung für unsere Gegenwart immer wieder suspendiert, dann besteht für mich die Gefahr christlich verstandener Messianität darin, dass sie, höchst verkürzt gesagt, die in Christus begründete Versöhnung zu sehr in unsere Gegenwart einschliesst

und dem jeweils gegenwärtigen Christentum nur allzu gern ein Zeugnis seiner moralischen und politischen Unschuld ausstellt. Und da sollten wir uns nicht *gegenseitig* etwas zu sagen haben?

2. Christliche Theologie im Angesichte von Auschwitz wird sich fragen, ob sie das Christentum, womöglich im abstrakten Unterschied zum Judentum, nicht zu sehr als »affirmative Religion« interpretiert hat, und ob sie dem Christentum deshalb nicht zu sehr den Anschein einer Religion verliehen hat, die mit einem Überschuss an Antworten einen entsprechenden Mangel an echten leidenschaftlichen Fragen kaschiert. Sie wird sich fragen, ob sie die sog. Hiobfrage in der Christologie nicht zu sehr verdrängt oder herabgesetzt hat, ob sie also das Bild des Sohnes, der an Gott leidet und dessen Ohnmacht in der Welt, nicht zu sehr mit sieghaften Zügen überzeichnet hat. Sie wird sich fragen, ob es im Christentum nicht die *Gefahr einer christologischen Engführung der Leidensgeschichte der Welt* gibt. Lassen Sie mich das kurz mit einigen Sätzen aus dem Synodendokument »Unsere Hoffnung« verdeutlichen:¹ »Haben wir... in der Geschichte unserer Kirche und des Christentums sein hoffnungsschaffendes Leid nicht zu sehr von der einen Leidensgeschichte der Menschheit abgehoben? Haben wir durch die ausschliessliche Beziehung des christlichen Leidensgedankens auf sein Kreuz und auf uns, die ihm Nachfolgenden, nicht Zwischenräume in unserer Welt geschaffen, Zwischenräume des ungeschützten fremden Leidens? Sind wir Christen diesem Leiden gegenüber nicht oft in einer erschreckenden Weise fühllos und gleichgültig gewesen?« So als falle dieses Leiden gewissermassen in den »rein profanen« Bereich, so als könnten wir uns diesem Leid gegenüber als die grossen Sieger verstehen –? So als hätte dieses Leid keine sühnende Kraft und als lebten wir nicht auch zu Lasten dieser Leiden –? Wie anders liesse sich sonst schliesslich jene Leidensgeschichte verstehen, die die Christen durch die Jahrhunderte dem jüdischen Volk bereitet haben –?

3. Es gibt eine Rückfrage, die sich mir persönlich seit langem im Blick auf die jahrtausendealte Leidensgeschichte des jüdischen Volkes immer wieder aufdrängt, eine Frage, von der eigentlich jede Theologie nach Auschwitz geprägt sein müsste. Ich will sie in der Gestalt formulieren, in der sie mich seit langem beschäftigt. Immer wieder habe ich mich gefragt, ob das Christentum jenes messianische Heil, das Jesus verkündet hat, nicht zu *strikt verinnerlicht und individualisiert* hat und ob es nicht gerade diese strikte Verinnerlichung und Individualisierung des messianischen Heilsgedankens war, die das Christentum – von seinen paulinischen Anfängen her – immer eher als das Judentum in die Lage versetzte, sich mit den vorgegebenen politischen Verhältnissen zu arrangieren und sich mit den vorhandenen politischen Mächten mehr oder minder widerspruchslos zu vermitteln. Ist das Christentum vielleicht nur deshalb »besser« daran, ist seine zweitausendjährige Geschichte vielleicht nur deswegen weniger als die der Juden eine Geschichte des Leidens, der Verfolgung und der Zerstreuung, weil mit ihm eben immer eher »ein Staat zu machen« war? Ist aber mit dem Evangelium ein Staat zu machen? Hatte z. B. Bismarck nicht etwas ganz Richtiges gesehen, wenn er sagte, mit der Bergpredigt sei »kein Staat zu machen«? Wäre es dann aber ein Vorzug, gar ein messianischer, wenn die Christen es offensichtlich immer besser als die Juden verstanden haben, ihr Heilsverständnis aufgrund strikter Ver-

¹ Vgl.: Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes. Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, 22. 11. 1975 in FR XXVII/1975, S. 5.

innerlichung und Individualisierung mit politischen Mächten zu vermitteln und auszugleichen? Wäre in der Geschichte des Christentums nicht eigentlich mit weit mehr Konflikten gegenüber den politischen Mächten zu rechnen gewesen – ähnlich der Leidens- und Verfolgungsgeschichte des jüdischen Volkes? Gibt es in unserem Christentum nicht ein bestürzendes Defizit an politischer Widerstandsgeschichte und ein Übermass an politischer Anpassungs- und Gehorsamsgeschichte? Und ist es schliesslich nicht so, dass wir Christen an der Leidensgeschichte dieses jüdischen Volkes eher jenes konkrete Schicksal entdecken können, das Jesus den Seinen vorausgesagt hat, als an der tatsächlichen Geschichte unseres Christentums? Ich möchte als christlicher Theologe diese Frage, die mich gerade im Angesichte von Auschwitz beunruhigt, vor Ihnen nicht verschweigen. Sie liess mich auch eine »politische Theologie« entwerfen und treiben, die mit ihrem (mehr an den Synoptikern als an der Übermacht paulinischer Traditionen orientierten) Programm der Entprivatisierung gerade diesen Gefahren einer strikten Verinnerlichung christlichen Heils, also der Gefahr einer unkritischen Versöhnung des Christentums mit vorgegebenen politischen Mächten entgegenarbeiten will. Nach Auffassung dieser politischen Theologie ist es gerade die strikt unpolitische Interpretation des Christentums, die undialektische Verinnerlichung und Individualisierung seiner Inhalte, die immer wieder zu einer unkritischen, gewissermassen nachträglichen Politisierung des Christentums geführt haben. Das Christentum der Nachfolge muss aber nicht nachträglich – durch Kopierung oder Imitierung bereits anderweitig vorhandener politischer Handlungsmuster und Machtkonstellationen – politisiert werden; es ist in sich selbst, als messianische Praxis der Nachfolge, politisch – mystisch und politisch zugleich!

4. Schliesslich scheint es mir wichtig, im Angesichte von Auschwitz den *praktischen Kern* des Christentums freizulegen und gleichzeitig ein allgemein herrschendes Vorurteil im Verhältnis zwischen Christentum und Judentum zu durchbrechen. Immer wieder hört man, die jüdische Religion sei primär praxisorientiert und weniger an der Einheit der Lehre interessiert, das Christentum hingegen sei primär Glaubenslehre, und aus dieser Differenz ergäbe sich eine beträchtliche Schwierigkeit für die jüdisch-christliche Ökumene. *Doch auch das Christentum ist nicht in erster Linie eine Doktrin, die es möglichst »rein« zu halten gilt, sondern eine Praxis, die es radikaler zu leben gilt!* Diese messianische Praxis der Nachfolge, der Umkehr, der Liebe und des Leidens, kommt nicht nachträglich zum christlichen Glauben hinzu, sie ist realer Ausdruck dieses Glaubens. Schliesslich muss gerade auch der christliche Glaube so geglaubt werden, dass er nie bloss geglaubt, sondern – in der messianischen Praxis der Nachfolge – getan wird. Nun gibt es freilich heute ein Christentum des nur geglaubten Glaubens, ein Überbau-Christentum zu unseren eigenen Interessen, ein *Christentum als bürgerliche Religion*: ein Christentum, das nicht nachfolgt, sondern an die Nachfolge glaubt und unter dem Deckmantel der geglaubten Nachfolge die eigenen Wege geht; ein Christentum, das nicht umkehrt, sondern an die Umkehr glaubt und unter dem Deckmantel der geglaubten Umkehr erfolgreiche Anpassung betreibt; ein Christentum, das nicht liebt, sondern an die Liebe glaubt und unter dem Deckmantel der geglaubten Liebe den alten Egoismus kultiviert; ein Christentum, das nicht mitleidet, sondern an das Mitleiden glaubt und unter dem Deckmantel des geglaubten Mitleidens jene Apathie pflegt, die uns Christen schliesslich auch so unangefochten mit dem Rücken zu Auschwitz weiterglauben, weiterbeten liess und

die uns, um ein Wort Bonhoeffers aufzugreifen, in der Zeit der Judenverfolgung gregorianisch singen liess, ohne dass wir gleichzeitig für die Juden geschrien hätten. *Hier*, in diesem Zerfall der messianischen Religion zur rein bürgerlichen Religion, liegt für mich eine der entscheidenden Wurzeln im gegenwärtigen Christentum für das christliche Versagen in der Judenfrage und schliesslich auch dafür, dass wir Christen, aufs ganze gesehen, unfähig blieben, wirklich zu trauern und wirklich zu büssen, und dass unsere Kirchen auch nicht der grossen gesellschaftlichen Schuldverdrängung in den Jahren nach dem letzten Krieg widerstanden haben.

Vermutlich gibt es noch andere, vielleicht auch wichtigere Fragen der christlichen Theologie an ihren eigenen Ansatz, von denen her sich dann auch theologisch ein Weg öffnen könnte, um von der Mission zum Dialog zu kommen. Ich muss mich mit dem Gesagten begnügen. Auch kann ich hier nicht im einzelnen der Frage nachgehen, wieso christliche Theologie, nimmt sie die bleibende Eigenständigkeit der nachbiblischen jüdischen Religion für sich selbst wahr und ernst, keineswegs auf die Wahrheitsfrage verzichten und nicht etwa in einen theologischen Relativismus oder Synkretismus hineintreiben muss. Wichtig wäre in diesem Zusammenhang, dass das Christentum seine sog. narrativ-praktische Grundverfassung deutlicher zurückgewänne; sie nämlich würde es ihm erlauben, seinen Wahrheitsanspruch zu erheben, ohne dabei im Stile eines imperialistischen Heilsdenkens die Religion der Juden herabzusetzen oder sie als implizites bzw. anonymes Christentum geräuschlos zwangszukonvertieren.

Christliche Theologie könnte dann an jüdischer Religion nicht nur historisch interessiert sein, sondern auch daran, was es mit dieser Religion künftig noch auf sich hat, was mit ihr noch ans Licht will. Und so könnte es eines Tages, vorsichtig sei es angedeutet, zu einer Art *Koalition messianischen Vertrauens* zwischen Juden und Christen gegenüber der Apotheose der Banalität und des Hasses in unserer Welt kommen. Schliesslich sollte ja die Erinnerung an Auschwitz gemeinsam unsere Sinne schärfen für gegenwärtige Vernichtungsvorgänge in Ländern, in denen an der Oberfläche »Ruhe und Ordnung« herrscht wie einst im Deutschland der NS-Zeit.

V

Die Frage, ob wir im Verhältnis zwischen Christen und Juden endlich von der Mission zum Dialog kommen, entscheidet sich letztlich daran, ob dieser Schritt auch *kirchlich und gesellschaftlich* gelingt. Theologische Versöhnungsarbeit bleibt, wenn sie sich nicht kirchlich und gesellschaftlich einwurzeln lässt, wenn sie also nicht die Seele des Volkes berührt, allenthalben ein Oberflächenphänomen. Ob und wie bei uns diese kirchliche Einwurzelung gelingt, hängt m. E. nochmals an der Art, wie sich unsere Kirche in ihren Autoritäten und an ihrer Basis zu Auschwitz verhält.

Was denn geschieht in unseren Kirchen? Drohen die »Wochen der Brüderlichkeit« nicht allmählich zu einer gespenstischen Farce zu werden? Belegen sie nicht weit mehr die Isolation als die Bruderschaft? Wer kümmert sich um die neu aufkeimenden Verfolgungsängste der Juden unter uns? Die katholische Kirche in der Bundesrepublik hat sich in ihrem Synodenbeschluss »Unsere Hoffnung«¹ für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes ausgesprochen und sich zu einer besonderen Aufgabe und Sendung in diesem Zusammenhang bekannt. Die Entstehungsgeschichte dieses Textabschnittes der Synode könnte belegen, wie auch hier, in der verabschiedeten Endfassung, Beschwichtigungs- und Entschuldigungssten-

denzen durchschlugen. Immerhin, nähme man ihn auch nur in dieser Beschlussform wirklich ernst! »Wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren liess und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat.«

Hat inzwischen aber nicht längst das grosse Vergessen unter uns eingesetzt? Die Leichenberge von Auschwitz hätten eigentlich alles verändern müssen; nichts mehr hätte so sein dürfen wie vorher, in unserem Volk nicht, in unseren Kirchen nicht. Vor allem in den Kirchen nicht; wenigstens sie hätten die seelische Katastrophe wahrnehmen müssen, die Auschwitz bedeutete. *Doch wohin sind wir als Christen und Bürger in diesem Land geraten?* Nicht nur, dass alles so kam, als wäre Auschwitz eben doch nur ein Betriebsunfall gewesen, wenn auch ein bedauerlicher; heute werden, wie ich jüngst selbst erfuhr, die wenigen Versuche, diese Katastrophe auf kirchlicher Ebene bewusst zu machen und einzuwurzeln, bereits ihrerseits wieder verdächtigt. Wie lange sollen wir denn noch die Büsserhemden tragen, fragen vor allem jene, die sie vermutlich nie angehabt haben. Und keinem kommt in den Sinn, die Opfer selbst zu fragen, wie lange wir denn zu büssen hätten und ob es so etwas wie eine »Verjäh- rung« geben könne (die auf mich wie der Versuch unserer Gesellschaft wirkt, sich – endlich – selbst freizusprechen). Ja, es gibt Anzeichen dafür, dass man bei uns schon wieder beginnt, die Ursachen für das Grauen von Auschwitz nicht nur bei den Mördern und Verfolgern, sondern auch bei den Opfern und Verfolgten zu suchen.

Ich will nicht weiter beschreiben und interpretieren. Deutlich genug scheint dies: dass hier nicht ein diffuses Versöhnungsgefühl weiterhilft, nicht eine ebenso wohlfeile wie folgenlose christliche Judenfreundlichkeit (die ja nicht selten Symptom ist für eine unbewältigte Judenfeindlichkeit), sondern nur eine praktische Revision unseres Bewusstseins. Darum nenne ich noch *einige praktische Hinweise und Forderungen*.

1. Anlässlich des bevorstehenden vierzigjährigen Gedenkens der sog. »Reichskristallnacht« hätten die katholischen Bischöfe unseres Landes m. E. endlich *jenen Hirtenbrief* schreiben müssen, der schon Jahrzehnte vorher fällig gewesen wäre². Sie werden es, wie man vernimmt, wieder nicht tun. In ihm hätten sie dem allgemeinen Vergessen, Verdrängen oder gar Verfälschen der Katastrophe von Auschwitz entgegenwirken und darüber aufklären können, wie sehr es sich dabei auch um eine seelische Katastrophe gehandelt hat, die Christen und Kirchen in unserem Volk nicht unbeschädigt liess. Hier wäre ein konkreter Anlass gewesen, das neue Verhältnis zwischen Juden und Christen über gelegentliche Veranstaltungen hinaus kirchlich bewusst zu machen und an seiner Einwurzelung zu arbeiten; und eine Gelegenheit, den neuen latenten Antisemitismus aufzudecken und energisch zurückzuweisen.

2. Seit kurzem ist in der katholischen Kirche unseres Landes eine neue »Rahmenordnung für die *Priesterbildung*« in Geltung. In ihr kommen bezeichnenderweise die Worte »Juden« oder »jüdisches Volk« überhaupt nicht vor! Er-

wähnt wird nur die »Geschichte Israels« im üblichen Rahmen der alttestamentlichen Einleitungswissenschaft. Ein Versehen? Auch das wäre ein Symptom! Inzwischen sind, auf entsprechende Proteste hin, Schritte eingeleitet worden, um das Versäumte in den konkreten Durchführungsbestimmungen dieser Rahmenordnung nachzuholen. Das ist freilich auch unerlässlich. Wie sollten sonst die künftigen Priester, die nach den Prioritäten dieser neuen Ordnung ausgebildet werden, überhaupt an einem neuen Verhältnis zwischen Juden und Christen arbeiten können? 3. Das neue dialogische Verhältnis zwischen Juden und Christen darf, wenn es wirklich gelingen soll, kein Dialog der theologischen und kirchlichen Profis bleiben. Dieses neue Verhältnis müsste sich gerade *im Volk* durchsetzen, in der Pädagogik des Alltags, in der Verkündigung des Sonntags, in Kirchengemeinden, Familien, Schulen und anderen Basisinstitutionen. Neue Traditionen werden bekanntlich nicht in Oberseminaren und Akademien gestiftet, auch nicht in gelegentlichen Feierstunden. Sie werden nur entstehen, wenn sie in einem beharrlichen Bildungsprozess die Seele des Volkes berühren, wenn sie zum Milieu der Seele werden. Was aber geschieht hier in unseren Kirchen und Schulen tatsächlich? Nicht zuletzt auch in den Kirchen und Schulen auf dem Lande, auf dem sog. christlichen Lande? Gewiss hat *der Antisemitismus auf dem Lande* unterschiedliche Ursachen; aber nicht zuletzt auch solche, die mit der religiösen Erziehung zusammenhängen. In meiner ländlichen Heimat, in einem typisch katholischen Milieu, blieben »die Juden« auch nach dem Kriege eine augenlose Grösse, ein vages Klischee; Anschauungen für »die Juden« holte man sich am ehesten aus – Oberammergau.

4. Es gibt Historiker, die die Auffassung vertreten, im deutschen Volk der NS-Zeit habe es auch nicht wesentlich mehr Antisemitismus gegeben als in manchen anderen Ländern Europas. Ich persönlich bezweifle das. Aber wenn es stimmen sollte, erweckte das eine um so ungeheuerlichere Vermutung: Sollten die Deutschen damals womöglich an der Ausrottung der Juden nur deswegen beteiligt gewesen sein, weil sie – *befohlen* war, also aus nackter *Autoritätshörigkeit*? Wie immer der Zusammenhang im einzelnen war, liegt hier, das ist oft genug festgestellt worden, eine »typisch deutsche Gefahr«, und deshalb ist, gerade auch im Blick auf unsere Frage, nichts wichtiger als eine sowohl gesellschaftlich wie kirchlich energisch gestützte Erziehung zu kritischem Gehorsam und kritischer Solidarität, gegen Konfliktscheu und erfolgreiches Jasagertum. Ich zitiere, ohne weitere Argumentation, aus den Gedanken einer jüdischen Lehrerin in der Bundesrepublik zur Woche der Brüderlichkeit: »Zwei Worte habe ich in der Schule gelernt, von denen ich nicht im entferntesten ahnte, welche Bedeutung sie haben. Das eine Wort ist »formaljuristisch« und das andere »Rechtsunsicherheit«. Jedes Geschehen in der Schule, und ich nehme an, auch in jeder anderen Situation, muss formaljuristisch abgesichert sein, auch wenn es zu unsinnigem Verhalten kommt. ... Den erschütterndsten Fall von Rechtsunsicherheit las ich im Museum in Dachau. Ein gewisser Dr. Rascher experimentierte mit Häftlingen, die bei diesen Experimenten normalerweise starben. Es trat der aussergewöhnliche Fall ein, dass nämlich ein junger russischer Häftling drei Experimente lebend überstand. Nun bestand eine Verordnung, dass beim Überleben von drei lebensgefährlichen Experimenten der Häftling am Leben zu belassen sei. Die Rechtsunsicherheit für Rascher war, dass er nicht wusste, ob dies für alle Häftlinge oder nur für bestimmte gelte. Er, der jeden Tag Menschen auf die bestialischste Weise

² Vgl. dazu zwar: »Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozess« und »Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger« vom 31. 5. 1961 (in: FrRu XIII/1961, Nr. 50/52, S. 3) sowie: Bussruf der deutschen Bischöfe vom 23. 9. 1962 (am Vorabend des Konzils) (in: FrRu XIV/1962, Nr. 53/56, S. 3).

umbrachte, der Herr über Leben und Tod war, begann einen Briefwechsel mit der vorgesetzten Stelle, um die Rechtslage dieses Falles zu klären. Er tat dies nicht aus Menschlichkeit, sondern weil er rechtsunsicher war, er wusste also nicht, wie er sich genau verhalten sollte. Die vorgesetzte Stelle gab die juristische Auslegung, dass in diesem Fall die Verordnung des Lebenlassens nicht zur Anwendung kommen könne, und daraufhin wurde der Häftling ermordet. Dieser Rascher hätte, gäbe es andere Gesetze, keinen Menschen ermordet, er wäre unter einer demokratischen Regierung ein vorbildlicher Demokrat, unter einer kommunistischen Regierung ein vorbildlicher Kommunist, unter den Nationalsozialisten ist er ein vorbildlicher Mörder geworden. – Wohin ich auch blicke, ich sehe nur vorbildliche Demokraten, die wortgetreu, frei von jeder Vernunft und Gefühl Gesetze, Anweisungen, Verordnungen, Vorschriften, Richtlinien und Erlasse befolgen. Die wenigen, die sich dagegen auflehnen, die ein wenig Individualismus und Zivilcourage zeigen, werden systematisch verschüchtert und verängstigt . . . Das ist der Grund, warum ich mich mit Deutschen nicht verbrüdere, warum ich die Woche der Brüderlichkeit ablehne und mir die Seele kocht bei dem Geschwätz von den lieben jüdischen Mitbrüdern; diejenigen, die heute grossartig von Toleranz reden, würden wiederum funktionieren wie Maschinen, denen man ein neues Programm eingegeben hat.«

5. Zu Beginn der Überlegungen hatte ich davon gesprochen, dass Auschwitz von uns nur moralisch erinnert werden könne, nicht »rein historisch«. Diese moralische Erinnerung der Judenverfolgung berührt auch das Verhältnis der Menschen dieses Landes zum *Staate Israel*. Wir

haben da keine Wahl (und darauf bestehe ich auch gegenüber meinen linken Freunden). Wir müssen jedenfalls die letzten sein, die den Juden, nachdem sie in der jüngsten Geschichte unseres Landes an den Rand der totalen Vernichtung gebracht wurden, nun ein übertriebenes Sicherheitsbedürfnis vorwerfen; und wir müssten die ersten sein, die der Versicherung der Juden glauben, dass sie ihren Staat nicht aus zionistischem Imperialismus, sondern als eine Art »Wohnung gegen den Tod«, als letzte Zufluchtsstätte eines durch die Jahrhunderte verfolgten Volkes verteidigen.

Damit breche ich die Nennung praktischer Perspektiven für das kirchliche und gesellschaftliche Leben ab. »Dialog statt Mission« ist möglich, ist – so wollte ich unterstreichen – notwendig. Ob »Reformation«, Umkehr aus der Wurzel, nicht nur ein historisches Ereignis, sondern ein gegenwärtiges, und zwar ein ökumenisches, ein Ereignis für alle Christen ist, das hängt daran, ob uns Christen die Re-formation, die Wende nach Auschwitz noch gelingt, ob uns gemeinsam ein neues Verhältnis zum jüdischen Volk und seiner Religion gelingt, nicht an Auschwitz vorbei, sondern als die Gestalt von Christentum, die uns nach Auschwitz allein vergönnt und freilich auch zugemutet ist. Denn, ich wiederhole: Wir Christen kommen niemals wieder nach Auschwitz zurück; über Auschwitz hinaus aber kommen wir, genau besehen, nicht mehr allein, sondern nur noch zusammen mit den Opfern. So, in dieser pointierten Form, verstehe ich die Mahnung Karl Barths in seinem »ökumenischen Testament« von 1966: »Wir wollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehung zum Judentum.«

3 Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Repräsentanten jüdischer Organisationen am 12. März 1979*

Liebe Freunde,

Mit grosser Freude begrüsse ich in Ihnen die Leiter und Vertreter der jüdischen Weltorganisationen, Sie, die in dieser Eigenschaft zusammen mit den Vertretern der katholischen Kirche das Internationale Verbindungskomitee bilden. Ebenso begrüsse ich die übrigen Vertreter verschiedener nationaler jüdischer Komitees, die in Ihrer Begleitung hier sind.

Vor vier Jahren hat mein Vorgänger Paul VI. ebenfalls die Mitglieder des Internationalen Komitees in Audienz empfangen^{1/2/1a} und ihnen bei dieser Gelegenheit gesagt,

* Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnommen aus dem »L'Osservatore Romano«, Wochenausgabe in deutscher Sprache (9/13), Vatikanstadt, 30. 3. 1979, S. 4.

¹ Dieses »Internationale Jewish Committee on Interreligious Consultations« (IJCIC) besteht seit 1970, vgl. FrRu XXII/1970, S. 82.

^{1a} Dazu gehören: B'nai B'rith-ADL, Jüdischer Weltkongress, American Jewish Committee, Synagogue Council of America, Israel Committee for Interreligious Consultations. Präsident *Philip M. Klutznik* war der Sprecher der jüdischen Delegation. Rabbiner *Ronald Sobel* aus New York, der Vorsitzende des Komitees für interreligiöse Konsultationen, überreichte dem Papst eine 1701 in Amsterdam gedruckte hebräische Bibel . . . – Die Audienz fand in einer herzlichen und entspannten Atmosphäre statt, der Papst unterhielt sich nach seiner Ansprache mit jedem der Delegationsteilnehmer in seiner Sprache: also englisch, französisch, deutsch, polnisch, italienisch, spanisch. – (Aus

wie sehr er sich freue, dass sie ihr Treffen in Rom, dem Zentrum der katholischen Kirche, abzuhalten beschlossen hätten (vgl. *Ansprache vom 10. Januar 1975*³).

Nun wollten auch Sie nach Rom kommen, um den Papst zu begrüssen und mit Mitgliedern der Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum zusammenzutreffen; sie wollten auf diese Weise den Dialog, den Sie in den vergangenen Jahren mit bevollmächtigten Vertretern der katholischen Kirche führten², wiederaufnehmen und ihm neue Impulse geben. Das ist ein bedeutsamer Augenblick in der Geschichte unserer Beziehungen, und ich bin glücklich über die Gelegenheit, selbst ein Wort zu diesem Thema sagen zu können.

Wie Ihr Sprecher^{1a} erwähnt hat, war die Erklärung »*Nostra aetate*« (vor allem Nr. 4) des Zweiten Vatikanischen Konzils der Ausgangspunkt für diese neue und verheissungsvolle Phase in den Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Religionsgemeinschaft. Das Konzil stellte mit aller Klarheit fest, dass es »bei seiner Besinnung auf das Geheimnis der Kirche des Bandes gedenkt,

E. L. Ehrlich: Die Audienz der jüdischen Delegation. In: »Israelitisches Wochenblatt der Schweiz.«)

² Vgl. FrRu XXVI/1974, S. 74.

³ S. ebd., S. 14.

wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist« (*»Nostra aetate«*, Nr. 4). Das Konzil begriff also, dass unsere beiden Religionsgemeinschaften auf der Ebene ihrer je eigenen religiösen Identität eng und beziehungsvoll miteinander verbunden sind. »So anerkennt die Kirche Christi, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden . . . Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testaments empfang« (*ebd.*, Nr. 4).

Aufgrund all dessen erkennen wir mit höchster Klarheit, dass der Weg, den wir mit der jüdischen Religionsgemeinschaft weitergehen sollten, der des brüderlichen Dialogs und der fruchtbaren Zusammenarbeit ist.

Diesem feierlichen Auftrag entsprechend hat der Hl. Stuhl versucht, die Mittel für diesen Dialog und diese Zusammenarbeit bereitzustellen und ihre Verwirklichung sowohl hier im Zentrum wie auch überall sonst in der Kirche zu fördern. So wurde 1974 die Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum gegründet⁴. Zur selben Zeit begann sich auf verschiedenen Ebenen der Dialog mit den Ortskirchen überall in der Welt und mit dem Hl. Stuhl selbst zu entwickeln. Ich möchte hier das freundliche Entgegenkommen und den guten Willen, ja die herzliche Initiative, welche die Kirche in Ihren Organisationen und anderen Bereichen der jüdischen Gemeinde angetroffen hat und weiter antrifft, anerkennend hervorheben.

Ich glaube, dass beide Seiten ihre eifrigen Bemühungen fortsetzen müssen, um die Schwierigkeiten der Vergangenheit zu überwinden sowie Gottes Liebesgebot zu erfüllen und einen wirklich fruchtbaren und brüderlichen Dialog zu fördern, der zum Wohl beider beteiligten Seiten und zu unserem besseren Dienst an der Menschheit beiträgt. Die von Ihnen erwähnten *Richtlinien*⁵, deren Wert ich unterstreichen und bestätigen möchte, geben manche Wege und Mittel für die Erreichung dieser Ziele an. Mit Recht haben Sie auf folgendes besonderen Nachdruck gelegt: »Die Christen müssen sich daher bemühen, eine bessere Kenntnis der grundlegenden Elemente der religiösen Überlieferung des Judentums zu erlangen; sie müssen lernen, mit welchen wesentlichen Zügen die Juden sich selbst im Licht ihrer eigenen religiösen Erfahrung sehen« (*Richtlinien*, Einleitung).

Eine weitere wichtige Überlegung ist folgende: »Kraft ihrer göttlichen Sendung und ihres eigentlichen Wesens muss die Kirche der Welt Jesus Christus verkündigen (vgl. *Ad gentes*, Nr. 2). Damit aber das Zeugnis der Katholiken von Jesus Christus keine Beleidigung für die Juden darstellt, müssen sie darauf achten, ihren christlichen Glauben so zu leben und zu verbreiten, dass sie die strikte Achtung vor der religiösen Freiheit in Übereinstimmung mit der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils (Erklärung *Dignitatis humanae*) wahren. Desgleichen sollen sie bestrebt sein, Verständnis für die Schwierigkeiten aufzubringen, die für die – von einer äusserst hohen, reinen Vorstellung von der Transzendenz Gottes durchdrungene – jüdische Seele entstehen, wenn sie mit dem Mysterium des fleischgewordenen Wortes konfrontiert wird« (*Richtlinien*, Nr. 1).

Diese Empfehlungen beziehen sich natürlich auf den katholischen Gläubigen, doch halte ich es nicht für über-

flüssig, sie hier zu wiederholen. Sie verhelfen uns zu einer klaren Vorstellung von Judentum und Christentum und ihrer tatsächlichen wechselseitigen Beziehung. Sie sind hierhergekommen, so glaube ich, um uns beim Nachdenken über das Judentum zu helfen. Und ich bin sicher, dass wir in Ihnen und den von Ihnen vertretenen Komitees eine echte und tiefe Bereitschaft zum Verständnis des Christentums und der katholischen Kirche, so wie sie heute ist, finden, so dass wir von beiden Seiten her auf unser gemeinsames Ziel, nämlich die Überwindung jeder Art von Vorurteil und Diskriminierung, zusteuern können⁶. Es mag in diesem Zusammenhang von Nutzen sein, noch einmal auf die Konzilserklärung *»Nostra aetate«* hinzuweisen und zu wiederholen, was die *Richtlinien* dazu sagen, dass »jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem wahren Geist des Christentums widersprechend« angesehen werden muss, »die zu verurteilen aber in jedem Fall die Würde der menschlichen Person allein genügen müsste« (*Richtlinien*, Einleitung). Die katholische Kirche verwirft daher im Prinzip und in der Praxis jede Verletzung der Menschenrechte, wo immer in der Welt sie auftritt. Ich bin besonders glücklich, heute in Ihrer Gegenwart den eifrigen und wirkungsvollen Einsatz meines Vorgängers Pius XII. für das jüdische Volk in Erinnerung zu rufen. Und ich werde meinerseits fortfahren, mit Gottes Hilfe in meinem pastoralen Dienstamt in Rom – wie ich es schon als Bischof von Krakau mich zu tun bemühte – all denen Beistand zu leisten, die leiden oder in irgendeiner Weise unterdrückt werden⁶.

Wenn ich so in die Fussstapfen vor allem Pauls VI. trete, möchte ich den geistlichen Dialog unterstützen und alles, was in meiner Macht steht, für den Frieden in dem Land tun, das Ihnen wie uns heilig ist, in der Hoffnung, dass die Stadt Jerusalem als harmonischer Mittelpunkt für die Anhänger der drei grossen monotheistischen Religionen, des Judentums, des Islams und des Christentums, die alle diese Stadt hoch in Ehren halten, garantiert wird⁷.

Ich bin sicher, dass unsere heutige Begegnung, um die Sie freundlicherweise ersucht haben, selbst schon Ausdruck des Dialogs und ein weiterer Schritt in Richtung auf jenes vollere gegenseitige Verständnis ist, das zu erreichen wir aufgerufen sind. Bei der Verfolgung dieses Zieles sind wir uns alle dessen sicher, dass wir in Treue und Gehorsam gegenüber dem Willen Gottes, des Gottes der Patriarchen und Propheten, handeln. So möchte ich mich denn am Ende dieser Gedanken Gott zuwenden. Wir alle, Juden und Christen, beten häufig zu ihm mit denselben Gebeten, aus einem Buch, das wir beide als Wort Gottes betrachten. Es liegt bei ihm, den beiden Religionsgemeinschaften, die einander so nahe sind, jene Versöhnung und wirk-

⁵ Vgl. dazu: »Redemptor hominis« (Christus der Erlöser und der Mensch), die erste Enzyklika von Papst Johannes Paul II. vom 11. 3. 1979 »an alle Menschen guten Willens«.

⁶ Vgl. u. S. 98, Anm. 1 (*).

⁷ E. L. Ehrlich weist darauf hin, dass in diesem Zusammenhang *Philip Klutznik* in seiner Adresse an den Papst einen wichtigen Gedanken dieses jüdischen Selbstverständnisses so formuliert hat: »Nach jüdischem Selbstverständnis ist das Band des Bundesvolkes mit dem Land fundamental. In der langen Geschichte des jüdischen Volkes sind wenige Ereignisse so schmerzlich erfahren worden wie das Exil, die Trennung des Volkes vom durch Gott verheissenen Land. Niemals während dieser Trennung hat das Volk Israel die Hoffnung auf die Erfüllung des göttlichen Versprechens verloren.« – Wenn der Papst Jerusalem Harmonie wünscht, die alle dort geniessen mögen, denen sie teuer ist, so entsprechen diese Formulierungen weitgehend dem, was Juden heute ebenfalls über den Frieden und die religiöse Freiheit in dieser Stadt äussern. Juden würden vielleicht noch hinzufügen, dass erst 1967, nach der Vereinigung der 1948 getrennten Stadt, die volle religiöse Freiheit für alle Religionen dort wiederhergestellt worden ist (ibid. Anm. 1^a).

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

⁴ Vgl. a. a. O., S. 3 ff.: Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4 vom 3. 1. 1975.

liche Liebe zu schenken, die zugleich sein Gebot und seine Gnadengabe sind (vgl. *Lev* 19, 18; *Mk* 12, 30). In diesem Sinne, glaube ich, werden wir jedes Mal, wenn Juden das »Sh'ma, Israel« sprechen, jedes Mal, wenn Juden das der ersten beiden grossen Gebote erinnern, durch Gottes Gnade einander nähergebracht.

Als Zeichen des bereits erreichten Verständnisses und der brüderlichen Liebe möchte ich noch einmal Ihnen allen mein herzlichstes Willkommen mit jenem bedeutungsreichen hebräischen Wort zum Ausdruck bringen, das auch wir Christen in unserer Liturgie verwenden: »Friede sei mit euch! Shalom, Shalom!«

4 Katholische Bischöfe der Schweiz, Frankreichs und Österreichs rufen zur Wachsamkeit auf

I Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz zum christlich-jüdischen Gespräch (4. Juli 1979)

Mit Interesse und Freude nehmen wir Bischöfe der römisch-katholischen Bistümer der Schweiz wahr, dass bei den Christen in unserem Land die Überzeugung wächst, dass das jüdische Volk und die Kirche Jesu Christi trotz aller Unterschiede zu einer echten Solidarität zum Wohl der ganzen Menschheit gerufen sind. Diese neue Sensibilität zeigte sich in jüngster Zeit unter anderem in vielen Diskussionen im Zusammenhang mit der Ausstrahlung des Fernsehfilms »Holocaust« und mit den Reaktionen auf die da und dort auch in der Schweiz auftretenden antisemitischen Äusserungen¹.

Wir Bischöfe sind der festen Überzeugung, dass man heute als Christ nicht mehr wirklich christlich mit Juden und über das Judentum sprechen kann, wenn man so tut, als hätte sich das millionenfache Quälen und Morden von Juden in der näheren und fernerer Vergangenheit nicht ereignet und als wäre in diesem Zusammenhang nicht auch von Mitverantwortung der Christen zu reden. Die Erkenntnis zum Beispiel, dass in nationalsozialistischer Zeit

nicht selten Kleingläubigkeit, Feigheit, Schwäche und Schuld auch in der Schweiz offenbar wurden, soll zum starken Beweggrund für ein christliches Handeln in der heutigen Welt werden. Erst wenn ein entspanntes und ehrliches Gesprächsklima da ist, wenn über die Verbrechen an Juden, Zigeunern, Polen, Russen, alten und behinderten Menschen sowie über die Hintergründe dieser Verbrechen geredet wird, können Menschen guten Willens gemeinsam und erfolgreich an einer humanen Welt und an der Versöhnung arbeiten.

Die Synode 72 hat unter anderem die Notwendigkeit unterstrichen, dass die Christen zur Vermeidung des Antijudaismus und zur Förderung der christlich-jüdischen Solidarität das Judentum vermehrt in seinem Eigen- und Selbstverständnis kennenlernen sollten. Wir Bischöfe möchten die damaligen Forderungen bekräftigen², und wir wünschen, dass vor allem Seelsorgern und Katecheten schon während ihrer Ausbildung solide Grundkenntnisse über das Judentum vermittelt werden.

¹ Vgl. u. a. u. S. 118 ff.

² Vgl. in FrRu XXVI/1974, S. 76 f. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

II Leitartikel von Kardinal Roger Etchegaray, Erzbischof von Marseille*, in »L'Eglise aujourd'hui à Marseille« vom 4. März 1979

Aus dem Diözesanblatt der Diözese Marseille »L'Eglise aujourd'hui à Marseille« vom 4. 3. 1979 entnehmen wir den Leitartikel und geben ihn in Übersetzung aus dem Französischen wieder. Bemerkenswert in dem Beitrag auch ist der Hinweis auf die *spezifisch religiöse Natur* der Wurzeln des Antisemitismus [Judenhasses]. Wegen dieses Ursprungs des Judenhasses unterscheidet sich auch der jüdische »Holocaust« von allen anderen Genoziden. (Anm. d. Red. d. FrRu.)

Wir wollen uns doch nicht bei Problemen der Form und der Opportunität aufhalten, die der Film »Holocaust« aufwirft. Er ist da und man muss ihn als solchen annehmen. Man muss ihn um unseretwillen selbst annehmen.

* Wir freuen uns, dass Erzbischof Roger Etchegaray von Papst Johannes Paul II. am 1. Juli 1979 offiziell zum Kardinal ernannt wurde. Dem »L'Osservatore Romano« vom 29. 6. 1979 entnehmen wir: »Roger Etchegaray wurde am 25. September 1922 in Espelette, Diözese Bayonne/Frankreich, geboren. An der Gregoriana in Rom erwarb er das Lizentiat in Theologie und das Doktorat in Kirchenrecht. Etchegaray wurde am 13. Juli 1947 zum Priester geweiht. Seit 1949 Sekretär des Bischofs seiner Heimatdiözese, wurde er 1954 Generalsekretär der Diözesanwerke und der Katholischen Aktion Frankreichs und 1955 Generalvikar der Diözese. 1961 gründete er in

Was heute wie gestern seine Gültigkeit hat, ist hier das eigentlich aufgeworfene Problem, es ist das Problem des Judenhasses, und es handelt sich darum, es im einzelnen zu analysieren, *ohne dies mit anderen Formen des Rassismus oder Genozids zu verwässern*¹. Denn seine Wurzeln sind spezifisch von religiöser Natur. Ohne Zweifel geht der Judenhass noch auf vorchristliche Zeit zurück. Aber man muss auch zugeben, dass er sich in christlicher Atmosphäre durch pseudo-religiöse Argumente verstärkt

Paris das Seelsorgebüro der französischen Bischöfe. 1966 wurde er Generalsekretär der Französischen Bischofskonferenz. Papst Paul VI. ernannte ihn am 1. April 1969 zum Weihbischof in Paris. Am 27. Mai 1969 empfing Etchegaray die Bischofsweihe. Am 22. Dezember 1970 wurde er zum Erzbischof von Marseille ernannt. Roger Etchegaray ist Prälat der »Mission de France«, Präsident der Französischen Bischofskonferenz, Mitglied des Rates des Generalsekretariates der römischen Bischofssynode und Mitglied des Sekretariats für die Einheit der Christen. Von 1971 bis 1979 war er Präsident des Rates der Europäischen Bischofskonferenzen (CCEF).

¹ Anm. und Hervorhebung d. Red. d. FrRu.

hat, manipuliert durch Antisemiten zu deren eigenen Zwecken und Zielen.

Das II. Vatikanische Konzil hat dies erkannt und hat eindringlich gefordert, dass nichts gelehrt werde, »was nicht mit der Wahrheit des Evangeliums und dem Geist Christi übereinstimme«. Wir haben gewiss Sorge getragen, dass die katechetischen Handbücher von allen irrtümlichen oder irreführenden Ausdrücken gereinigt werden, aber wir geben doch noch zu leicht der Versuchung nach und machen den Juden zum Zerrbild, um die Identität des Christen zu erklären, um das Neue Testament hervorzuheben setzen wir das Alte Testament herab, und wir betrachten das Judentum als eine Religion der Furcht und stellen ihm das Christentum als eine Religion der Liebe gegenüber. Falsche Klischees sind schwer zu überkommen oder auszuschalten. Das ist auch so bei der Anklage des Gottesmordes, der dem jüdischen Volk angelastet wird, obwohl Christus sich freiwillig seiner Passion unterwarf, um der Sünden aller wegen, oder die Zerstreuung und das Umherirren wurde als göttliche Strafe interpretiert (obwohl die »Diaspora« schon lange vor dem Tod Christi existierte).

In Wirklichkeit ist das Schicksal Israels nach dem hl. Paulus, der uns in seinem Brief an die Römer (Kap. 9–11) einlädt, um dies zu verstehen, ein Mysterium, das Gott allein kennt. Und wir, die Christen, sollen nicht nachlassen, dies zu bedenken. Sogar unsere theologische Lehre

ist überschattet durch die beklagenswerte Geschichte jüdisch-christlicher Beziehungen, sie ist noch weit davon entfernt, Aufschluss zu geben über die geistige Bedeutung einer dauernden Existenz des jüdischen Volkes unter uns, der Bedeutung des guten Ölbaums, auf den die Zweige des wilden Ölbaums aufgepfropft wurden, die die Heiden sind. »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11, 16–24). Der Jude verdient unsere Rücksichtnahme, unsere Achtung, gelegentlich brüderliche Kritik, immer aber unsere Liebe. Das vielleicht ist es, an dem es am meisten fehlt, und hier ist das christliche Verhalten am meisten schuldig geworden.

»Holocaust« sollte uns helfen, dass wir uns unserer Verantwortlichkeiten bewusst werden, im Hinblick nicht nur auf die Vergangenheit, sondern auch angesichts der Zukunft. Grausamkeiten von gestern können sich auch morgen wiederholen, besonders in unserer Zeit, in der Gewalt und Furcht weltweit geworden sind. Die Strasse des Schreckens, die hinunter nach Auschwitz führt, ist immer vor uns; sie beginnt mit kleinen Schwächen, einem Spott, Wandschmierereien, einem Tor, das zugeschlagen wird, oder unbedachter Verbreitung eines Gerüchts.

»Wir, die Christen, sind geistig Semiten«, sagt Pius XI. Insofern und insoweit wie das Judentum ausserhalb des Bereichs unserer Theologie, unserer Geschichte bleiben wird, werden wir von Grund auf Antisemiten sein.

Am 4. März 1979

† Roger Etchegaray

III Ansprache von Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien, anlässlich seines Besuches im Heim des Wiener B'nai B'rith am 20. November 1978

Heuer im Oktober sind es genau 14 Jahre, dass die »Judenklärung« des II. Vatikanischen Konzils feierlich verabschiedet wurde. Der Text, dem die Väter des Konzils damals mit überwältigender Mehrheit zustimmten, hat ein für alle Mal einen Schlussstrich gezogen unter das Phänomen des »christlichen Antisemitismus«, der sich des Christlichen nur als Deckmantel bediente. Unmissverständlich hat das Konzil in diesem Dokument betont, dass sich nach dem Plane Gottes die Anfänge des Glaubens der Kirche und ihrer Erwählung schon bei den Patriarchen, bei Moses und den Propheten finden. »Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach¹ in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und dass in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind². Denn die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat^{3/4}.«

Die Konzilsväter haben damit nichts Aufsehenerregendes oder Neues zum Glaubensbewusstsein der Kirche hinzugefügt. Durch die Jahrhunderte hat die Kirche bei jeder

Messfeier in der römischen Liturgie nach der Wandlung gebetet, dass Gott das Opfer wohlgefallen möge, wie einst das »Opfer unseres Vaters Abraham«. Wichtig ist, dass die Kirche gesprochen hat und dass sie es unter den Augen der ganzen Welt beim II. Vatikanischen Konzil getan hat.

Auf kaum einem anderen Gebiet galt es so viel Schutt wegzuräumen wie auf dem der Beziehungen zwischen Christen und Juden. Nicht nur deswegen, weil Christen und Juden 2000 Jahre erbittert miteinander im Geistigen gerungen haben, sondern auch deswegen, weil Christen – solange die Macht auf ihrer Seite stand –, den Juden Böses zugefügt haben. In diesem erbitterten Ringen war, solange der Glaube noch Gesellschaft und geistige Welt geprägt hat, ein gemeinsamer Grund gegeben. In einem Europa des selbstgenügsamen Diesseitiglaubens, der beginnenden Säkularisierung, entstand aus einem Bündel verschiedener Motive jener Wahn, der unzählige Menschen aus sogenannten »rassischen« Gründen und um ihrer jüdischen Abstammung willen bekämpfte und vernichtete.

Die Christen müssen sich traurig und beschämt eingestehen, dass nicht wenige von ihnen vom Zeitgeist irregeführt wurden und damit jenem Wahn einen Teil der Vorwände geliefert haben. Und dies geschah, obwohl der Antisemitismus – schon das Wort ist eine Prägung des 19. Jahrhunderts – im Juden doch auch den Glauben des Christen tödlich treffen und vernichten wollte.

Die Kirche hielt es daher für angemessen, in die Erklärung des II. Vatikanums auch ein Confiteor einzubeziehen: »Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus

¹ Vgl. Gal 3, 7.

² Vgl. Röm 11, 17–24.

³ Vgl. Eph 2, 14–16.

⁴ Zu 1–3 vgl. in »Nostra aetate«, Nr. 4. In: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler: Kleines Konzilskompendium. Freiburg i. Br. 1966. Herder Bucherei Nr. 270/71/72/73, S. 357 f.

politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben⁵.«

Das Konzilsdokument über das Verhältnis zu den nicht-christlichen Religionen (»Nostra aetate«) hat in seinem 4. Teil mit dem Dokument zur Judenfrage einen langen Reifeprozess durchlaufen. So kam jene Urfassung, die Johannes XXIII. von Kardinal Bea im Jahre 1962 erbeten hatte und die im gleichen Jahr der Zentralkommission des Konzils vorgelegt worden war, zum Abschluss. In diesem Dokument (»Nostra aetate«) spricht das Konzil ausserdem in einer grossartigen Schau der Einheit des Menschengeschlechtes über die religiöse Erfahrung aller Völker, wobei das dem Artikel 4 vorangegangene Kapitel dem Islam gewidmet ist, der mit Christentum und Judentum den Glauben an den Gott Abrahams teilt.

Mit klaren Worten hat das Konzil dem Antisemitismus jede pseudotheologische Wurzel genommen: »Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben⁶, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen⁷.«

Historisch gesehen sind für den Tod Jesu drei Personengruppen verantwortlich: eine kleine Gruppe jüdischer Notabler (der Hohe Rat), ein römischer Verwaltungsbeamter und eine Handvoll Syrer, die zur 10. in Palästina stationierten Legion gehörten. Christus aber hat, wie die Konzilserklärung als ständige Lehre der Kirche unterstreicht, »in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, um unser aller Sünden willen, nicht etwa wegen der Verfehlungen der Juden. Erst das Kreuz, die demütige und freiwillige Annahme des Leidens durch Jesus hat die Versöhnung zwischen Gott und den Menschen gestiftet«. Theologisch gesehen ist es also irrig, den Juden gegenüber die Anklage wegen Gottesmord zu erheben. Daher hat sich das Konzil in der Endfassung des Textes auch gar nicht mehr mit diesem Vorwurf auseinandergesetzt. Die zentrale Aussage aber trifft der Konzilstext dort, wo er, den Überlegungen des Apostel Paulus folgend, betont, dass die Juden niemals als von Gott verworfen bezeichnet werden dürfen. Gottes Gnadengaben, seine Liebe und seine Berufung sind unwiderruflich. – Die Wiener Diözesansynode hat übrigens diesen Gedanken sehr schön ausgeführt, wenn sie in einem »Appell« zur Frage der »christlich-jüdischen Begegnung« sagt: »Es widerspricht der Lehre der Kirche Christi, die den Juden durch Jahrhunderte von Christen und Nichtchristen zugefügten Leiden und Demütigungen als Folgen der Verstossung durch Gott zu deuten. Daher müssen sich alle Christen von antijüdischen Affekten freihalten und etwaigen antisemitischen Diskriminierungen seitens anderer entgegenreten. Die Kirche von Wien erwartet von den Katholiken, dass sie nichts unversucht lassen, um die zwischen ihnen und den Juden bestehende und durch traditionelle Missverständnisse genährte Entfremdung zu überwinden.«

Nachdem Paul VI. im Oktober 1974 eine eigene Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum innerhalb des Sekretariates für die Einheit der Christen errichtet hatte⁸, veröffentlichte am 3. Jänner 1975 das

römische Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen (Kardinal Willebrands) ein Dokument, genannt »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4«⁹. In diesem Dokument wird ausgeführt, wie die »Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen⁷« von Juden und Christen praktisch in die Wege zu leiten sei. Es schien dem römischen Sekretariat notwendig zu sein, nochmals zu präzisieren, dass »die geistlichen Bande, die die Kirche mit den Juden verknüpfen, jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend verurteilen«. In der Schlussbemerkung des gleichen Dokumentes wird eindringlich betont: »Das Problem der Beziehungen zwischen Juden und Christen ist ein Anliegen der Kirche als solcher, denn sie begegnet dem Mysterium Israels bei ihrer »Besinnung auf das eigene Geheimnis«⁸.

Ganz abgesehen davon, dass die Entschärfung aller latenten Spannungen zwischen den grossen Religionsgemeinschaften auch der Sache des Friedens dient, handelt es sich um eine wesentliche Frage der Glaubensbegründung.

Die »Richtlinien« schlagen vier Wege vor, auf denen die Begegnung mit den gläubigen Juden versucht werden soll: den Dialog auf theologischer Ebene, die Bemühung um vertieftes Verständnis der gemeinsamen Glaubensbasis in Liturgie und Predigt, den Abbau eingewurzelter Vorurteile in der Erziehung und schliesslich die gemeinsame Aktion im sozialen Bereich. Eine »Öffnung und Weitung des Geistes« verlangen die Richtlinien, um einen fruchtbringenden Dialog zwischen Christen und Juden in Gang zu bringen. Dies mit dem Ziel eines »besseren gegenseitigen Verstehens und eines tieferen Bewusstseins von dem Reichtum der eigenen Tradition«⁹.

Es ist vielfach bemängelt worden, dass die »Richtlinien« den Staat Israel nicht erwähnen. Aber hier muss noch einmal deutlich unterstrichen werden, dass es sich bei den Richtlinien um kein politisches, sondern um ein religiöses Dokument handelt. Es will vor allem eines aussagen: Die Erklärung des Vatikanischen Konzils in »Nostra aetate« soll kein toter Buchstabe in Konzilskompendien bleiben, sondern gelebte Wirklichkeit der ganzen Kirche werden. Dafür gibt das Dokument praktische Hinweise. Das ist seine zentrale Bedeutung. Zum Staat Israel konnte in diesem Kontext gar nichts gesagt werden, weil sich sonst automatisch die Frage nach der Natur dieses Staates gestellt hätte. Ist Israel der messianische Gottesstaat oder eine säkulare Republik? Dieses Problem ist aber auch unter den jüdischen Gesprächspartnern der Katholiken eine heiss umstrittene Frage, um so weniger konnte die Kirche hier Stellung nehmen.

Das Dokument sollte als ein Impulsgeber verstanden werden. Zum Beispiel für die Theologie, die auch in Zukunft stärker als bisher religionsgeschichtliche Forschungsergebnisse heranziehen wird, um das Wirken Jesu in der frühen Kirche in ihrer jüdischen Umgebung und aus ihrer jüdischen Umgebung zu verstehen.

Die Richtlinien verlangen zum Beispiel eine »gerechte Auslegung« jener liturgischen Texte, die »scheinbar das jüdische Volk als solches ins schlechte Licht setzen«.

Dies kann natürlich nicht bedeuten, die biblischen Texte zu verändern oder durch »mildere« Übersetzungen Schwierigkeiten zu überdecken, statt sie offen anzugehen und zu erklären. Lassen Sie mich ein konkretes Beispiel

⁵ Das., S. 359.

⁶ Vgl. Jo 19, 6 (s. das. 5, 358).

⁷ Das.

⁸ Vgl. FrRu XXVI, S. 74.

⁹ Ebd., S. 3.

⁸ Das., S. 5.

⁹ Das., S. 3.

zitieren. Die Passionsgeschichte nach Matthäus hat der antijüdischen Polemik immer Material geliefert. Wenn dort das »ganze Volk«, »pas ho laos«, ruft, »Sein Blut komme auf uns und unsere Kinder«, so meint Matthäus tatsächlich, damit sei nun eine endgültige Entscheidung seitens des jüdischen Volkes gefallen. Aber man muss bedenken, aus welcher Position dies geschrieben ist. Matthäus schreibt als Judenchrist. Er versteht sich als Nachfolger der alten Propheten, in einer Linie mit Amos und Jesaja, die ja auch nicht mit harten Worten sparten. Matthäus stellt sich deshalb nicht ausserhalb seines Volkes. Auch sein Evangelium sollte eine aufrüttelnde Busspredigt sein. Aber man darf die innerjüdische Polemik des Apostels nicht als Zitatenfundgrube für eine Polemik gegen das jüdische Volk als solches verwenden. Was Matthäus sagen will, wird noch deutlicher, wenn wir Vers 23, 35 seines Evangeliums lesen, wo es heisst: »So wird über euch kommen alles Blut, das unschuldig ist vergossen worden auf Erden, vom Blut des gerechten Abel an bis zum Blut des Zacharias, des Sohnes des Barachias, den ihr ermordet habt zwischen Tempel und Altar¹⁰.« Auch hier geht es dem Judenchristen Matthäus darum, zu zeigen, wie seine Zeitgenossen, die Jesus nicht als Messias annehmen, in einer Tradition des Abfalls von Gott vom Anbeginn des Alten Bundes bis in seine Zeit stehen. So wie die Propheten durch eine nicht sehr schonungsvolle Kritik die abgefallenen Israeliten immer wieder zu Gott zurückgemahnt haben, so will es auch Matthäus in seiner Verkündigung tun. Aber das kann keiner antijüdischen Polemik zum Vorwand dienen, noch dazu, wo mit dem Blut Abels, der nach alttestamentarischem Verständnis ja noch kein Jude ist, deutlich gemacht wird, dass es hier nicht gegen spezifisch jüdische, sondern gegen allgemein menschliche Verhaltensweisen geht.

Unter einem anderen Aspekt muss die vordergründig so greifbare antijüdische Polemik des Johannesevangeliums gesehen werden. Die Juden sind hier eine Chiffre, die für die gottfeindliche Welt steht. Welt meint hier nicht den von Gott geschaffenen Kosmos, sondern ist als Inbegriff der Gottferne, des Abgefallenseins von Gott verstanden. Die Juden im Johannesevangelium meinen weniger die geschichtlichen Juden, als vielmehr die Welt, die sich Christus verweigert, die von ihm nichts wissen will.

Schliesslich muss auch die Pharisäerkritik des Evangeliums in einem etwas anderen als dem traditionellen Licht gesehen werden. Auch dem oberflächlichen Leser der Evangelien wird klar, dass bei aller Auseinandersetzung zwischen Jesus und den Pharisäern auch Übereinstimmung herrscht, zum Beispiel in der Frage der Auferstehung der Toten. Es kann kein Zweifel bestehen, dass ihn mit den Pharisäern mehr verband als mit anderen jüdischen Religionsparteien, etwa den Sadduzäern oder den verschiedenen apokalyptischen Gruppen – dies trotz der Predigt vom Reich Gottes. Man muss sich noch vor Augen halten, dass die Pharisäer vielleicht deshalb als Prototyp der Gegner Jesu in der Heiligen Schrift aufscheinen, weil sie als einzige der jüdischen Religionsparteien die Katastrophe des Jahres 70 auf Dauer überlebt haben, die frühen Christen sich also vor allem mit ihnen messen mussten.

Galt für die Pharisäer das Gesetz, das sie mit dem göttlichen Schöpfungswerkzeug identifizierten als letzthin verbindliche Norm, so wusste Jesus, dass es auch die Möglichkeit einer Gehorsamsverweigerung aus Liebe geben

kann. Von diesem Ansatz her sind manche seiner polemischen Gleichnisse, insbesondere das vom Barmherzigen Samariter, zu verstehen.

Aber die Heilige Schrift muss grundsätzlich als Ganzes gesehen werden. Zum Matthäus-Evangelium muss man auch das Vergebungswort des lukanischen Jesus vor Augen haben: »Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun.« Auch die Apostelgeschichte rückt die Gewichte zurecht, wenn Petrus sagt: »Und nun, ihr Brüder, weiss ich wohl, dass ihr aus Unwissenheit gehandelt habt, ebenso wie eure Führer.« Vor allem aber muss das kraftvolle Bekenntnis des Römerbriefs in Betracht gezogen werden, wo Paulus ausruft: »Ich frage denn: ›Hat Gott sein Volk verworfen?‹ Das sei ferne!«

Theologisch hat der Antisemitismus also keine Basis. Aber es lässt sich nicht leugnen, dass es traditionell ein tiefes Missverstehen zwischen Christen und Juden gegeben hat. Die Polemik war von beiden Seiten scharf. Hier soll nur daran erinnert werden, dass es die Einführung des 18-Bitten-Gebets war, die die Gemeinschaft der frühen Judenchristen mit ihren Jesus nicht als Messias bekennenden Brüdern beendet hat.

Der Weg, den die Geschichte seither genommen hat, ist bekannt. Es ist eine Geschichte von Austreibungen, Zwangskonversionen, ja Morden, bei denen der falsch verstandene Glaubenseifer nur als dürftiges Mäntelchen obrigkeitlicher Besitzgier herhalten musste. Die lange Reihe der negativen Legenden, von Ritualmord über Hostienschändung bis Brunnenvergiftung, hat dann die Kluft vollends aufgerissen und darüber hinaus noch den Anhängern des neuen, nationalistischen oder biologistischen Antisemitismus des 19. und 20. Jahrhunderts Stoff für ihre Pamphlete geliefert.

In jenen Jahrhunderten, in denen Religion und Kirche das öffentliche Leben prägten, hat es aber auch Lichtblicke gegeben, die nicht verschwiegen werden sollen. So bot zum Beispiel die polnische Adelsrepublik hunderttausenden gequälten Juden Westeuropas ein Refugium mit weitgehender Selbstverwaltung.

Vor allem aber war der Alte Bund, auf dessen Hintergrund das Neue Testament erst voll verstehbar ist, wie die Wiener Diözesansynode formuliert hat, in viel stärkerem Mass als heute Bestandteil des religiösen Alltagslebens der Christen. Die grossen Gestalten des Alten Bundes wurden vom Volk selbstverständlich als Heilige verehrt, es wurden zu ihren Ehren Kirchen geweiht, auf mittelalterlichen und barocken Gemälden erscheinen sie in der Tracht der zeitgenössischen Juden, was nicht ohne positive Rückwirkung auf die Einstellung des Volkes bleiben konnte.

Die grosse Zäsur im Verhältnis von Juden und Christen brachten dann die NS-Verfolgungen. Schon in den dreissiger Jahren war bei den Salzburger Hochschulwochen über das Thema »Die Kirche aus Juden und Heiden« referiert worden. Pius XI. prägte das Wort »Geistlich sind wir alle Semiten«. Für den Wiener Bereich sei an das Wirken der »Erzbischöflichen Hilfsstelle« für »nichtarische Katholiken« erinnert, die nicht nur den Christen jüdischer Abstammung half¹¹. Dann, nach dem Krieg, hat

¹¹ Da die Postämter in Orten, wo Deportationen stattfanden, unmittelbar nach Beginn Sendungen in das unter deutscher Verwaltung stehende Generalgouvernement Polen damals nicht anzunehmen wagten, gab es eine Brücke, die die von Freiburg i. Br. organisierte Pakethilfe für aus Wien deportierte Juden mit der Wiener Erzbischöflichen »Hilfsstelle für »nichtarische« Katholiken« verband. (Vgl. dazu in: Lebenszeichen aus Piaski. Briefe Deportierter aus dem Distrikt Lublin 1940–1943, hg. von Else Rosenfeld/Gertrud Luckner, München 1968 und München 1970, Deutscher Taschenbuch Verlag, dtv-dokumente. Nr. 654, S. 132–141.)

Alle Anmerkungen durch Red. d. FrRu.

¹⁰ Vgl. dazu: K. H. Schelkle: Die Selbstverfluchung Israels nach Mt 27, 23–25, in FrRu XVIII/1966, S. 52 ff.

sich im Bereich der Wiener Erzdiözese zunächst eine Kommission von Pax Christi um den Dialog zwischen Juden und Christen bemüht. Die jetzt von den vatikanischen »Richtlinien« für die Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate« geforderten regionalen Kommissionen sind für den Wiener Bereich mit dem »Koordinierungsausschuss für christlich-jüdische Zusammenarbeit« praktisch bereits seit zehn Jahren vorweggenommen worden. Der aus den Bemühungen von Pax Christi entstandene Ausschuss stand von Beginn seiner Tätigkeit auf einer ökumenischen Basis, so dass hier Christen verschiedener Konfessionen mit den Juden zusammenarbeiten.

Der Wiener Koordinierungsausschuss bemüht sich seit Jahren um eine bessere gegenseitige Information von Juden und Christen. Einem ähnlichen Zweck dient auch das »christlich-jüdische Informationszentrum« der Schwestern von Notre Dame de Sion, das auch eine eigene Fachbibliothek umfasst.

Die Bemühungen des Koordinierungsausschusses um Verständigung haben sehr wesentlich auch die Erklärung der Wiener Diözesansynode über das »Verhältnis der Kirche zu nicht Katholiken, Juden und Nichtchristen« beeinflusst. Die Wiener Diözesansynode hat sich als eine der wenigen nachkonziliaren Synoden in Europa mit dem Verhältnis zu den Juden befasst. Die Leitsätze, Resolutionen, Empfehlungen, Voten und Appelle zur christlich-jüdischen Begegnung sind von den Synodalen mit überwältigender Mehrheit angenommen worden. In den Resolutionen war unter anderem betont worden, »im Unterricht, in den Lehrbüchern und Lehrbehelfen für den Religionsunterricht sollen nicht nur unrichtige Aussagen über das jüdische Volk vermieden, sondern auch die scheinbar negativen Aussagen der Schrift im Licht

der paulinischen Theologie erklärt werden. Ebenso soll der religiöse Gehalt des Alten Testaments herausgestellt und damit die Bedeutung Israels als des Bundespartners Gottes positiv dargestellt werden.«

Wie es einer Empfehlung der Diözesansynode entsprach, haben die Institutionen der katholischen Erwachsenenbildung in der Erzdiözese, vor allem Bibelwerk und Bildungswerk, die Beschäftigung mit den Themen »Altes Testament« und »Judentum« intensiviert. Auch dies ist ein Anliegen der vatikanischen Richtlinien zur Judenerklärung des II. Vatikanischen Konzils, die damit zwei wichtige Tatsachen erneut ins Bewusstsein ruft: »Jesus stammt wie seine Apostel und ein Grossteil seiner ersten Jünger aus dem jüdischen Volk. Indem er sich als Messias und Sohn Gottes offenbarte, als Überbringer einer neuen Botschaft des Evangeliums, hat Jesus sich immer dazu bekannt, die frühere Offenbarung zu erfüllen und zu vollenden.« Das ist das eine, andererseits darf man aber auch »das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Tradition nicht in einen solchen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, dass sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzlichkeit zu enthalten scheint, sondern den Anruf zur Liebe zu Gott und zum Nächsten«.

Auf diesem Weg sind die Katholiken in Österreich, besonders auch in der Erzdiözese Wien, bereits ein schönes Stück vorwärtsgekommen. Manches Misstrauen ist überwunden, manches Missverständnis ausgeräumt, der Dialog findet statt, die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Judentum hat in Wien eines ihrer europäischen Zentren. Noch bleibt viel zu tun. Das Trauma der Vergangenheit ist nicht leicht zu bannen. Aber die Liebe zu demselben Gott kann in der gemeinsamen Hoffnung vieles heilen.

Dr. Ernst L. Ehrlich, Direktor des europäischen Distrikts des B'nai B'rith: Dankadresse an Kardinal König

Wenn ich Ihnen, Eminenz, jetzt im Namen des europäischen B'nai B'rith für Ihre Worte danke, so geschieht dies im Geist einer langjährigen Verbundenheit in gemeinsamer Arbeit. Als es noch nicht überall modern war, auch die Juden und ihre Religion zur Kenntnis zu nehmen, sind Sie dafür eingetreten, dass wenigstens in Ihrem Bereich, hier in Wien, die Dinge in Ordnung gebracht werden. Die Wiener Synode war tatsächlich die erste, welche sich in konstruktiver Weise mit den Juden, mit der Katechese hinsichtlich des jüdischen Volkes, mit der vorurteilslosen Darstellung der jüdischen Religion beschäftigte. Sie haben, Eminenz, das Ihre dazu beigetragen, dass neben der »Aktion gegen den Antisemitismus« auch der »christlich-jüdische Koordinationsausschuss« eine fruchtbare Arbeit leisten kann, und ich bin froh und auch ein bisschen stolz darauf, dass die Gründung dieses Ausschusses auf ein Gespräch zurückgeht, das wir miteinander hatten. Ihre Beschäftigung mit dem Judentum und seinem Schicksal ist nicht von heute und gestern. Zwei ihrer alten Studienkameraden, die Professoren Schubert und Botterweck, hatten mir früher recht plastisch geschildert, wie sie drei zu Füßen eines SS-Führers studierten: Sie, ein von den Nazis aus dem Amte entlassener Rektor des Priesterseminars von St. Pölten, Botterweck, der in Russland schwer verwundet wurde, und Schubert, der alles getan hatte, um nicht für die NS-Verbrecher Krieg führen zu müssen. Damals in der Gemeinschaft mit den Kameraden war für Sie auch das Buch des Alten Bundes ein lebendiges Zeugnis des jüdischen Volkes, mit dem Sie dann später in mannigfacher Weise Kontakt bekamen. In

diesem Zusammenhang möchten wir auch Ihren Kommentar zu »Nostra aetate« erwähnen, und mir scheint es kein Zufall zu sein, dass Sie sich gerade jenes Konzilsdokument ausgesucht haben, welches eine Wende im Verhältnis zu den Juden darstellt.

Seit dem Konzil ist eine lange Zeit vergangen, und wir stehen heute vor einem neuen Abschnitt. Vergegenwärtigen wir uns, was in der Zeit des Pontifikats von Paul VI. geschehen ist, so sehe ich drei wesentliche Entwicklungen: Die Schaffung einer eigenen »Vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum¹«, eine Kommission, die regelmässige Sitzungen mit einer internationalen jüdischen Körperschaft abhält¹. So ist ein gemeinsames Gremium auf hoher Ebene geschaffen worden, in dem alle uns angehenden Fragen diskutiert werden können. Ich halte dieses ständige katholisch-jüdische Gremium, das christliche und jüdische Mitglieder aus allen Teilen der Welt umfasst, für eine sehr bedeutungsvolle Institution in der Begegnung unserer Religionen. Der zweite wichtige Schritt sind die »Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilerklärung« vom 1. Dezember 1974². Hier sind in 4 Abschnitten die wichtigsten Problemkreise umschrieben worden, mit denen wir es miteinander zu tun haben: der Dialog, die Liturgie, Lehre und Erziehung, soziale und gemeinschaftliche Aktion. In diesem Abschnitt heisst es: »Die bewusste Überzeugung vom Wert der menschlichen Person, des

¹ S. o. S. 17, Anm. 8.

² S. o. S. 17, Anm. 9.

Ebenbilds Gottes, ist Bestandteil der jüdischen und der christlichen Tradition, die sich auf das Wort Gottes gründet. So muss sich die Liebe zu demselben Gott umsetzen in ein wirksames Handeln zugunsten der Menschen. Juden und Christen sollen im Geist der Propheten bereitwillig zusammenarbeiten zur Förderung von Gerechtigkeit und Frieden im örtlichen, nationalen und internationalen Bereich.« Hier ist die Dimension eines Kampfes gegen den Antisemitismus bei weitem überschritten. Juden und Christen sollen zusammenstehen, um für Frieden und Gerechtigkeit in dieser Welt einzutreten. Man redet nicht mehr von einem Kampf *gegen* irgend etwas, sondern von einem gemeinsamen Eintreten *für* etwas. Sicher setzen die Richtlinien zunächst nur Zielperspektiven, und wir wissen sehr wohl, dass es auch noch in den Niederungen unserer Gesellschaft manche »Antis« auszusräumen gibt, aber der neue Ton in der Begegnung ist unüberhörbar. Die neue Beziehung zwischen Katholiken und Juden vermag nur der nicht zu sehen, der sich eine Binde über die Augen stülpt, um sich ganz in seine eigenen Vorurteile einzuspinnen, das gilt für Juden und Christen in gleicher Weise. Unsere Organisation, der B'nai B'rith, hingegen hat sich seit jeher die Aufgabe gestellt, gemeinsam mit unseren christlichen Partnern die Probleme unserer Welt anzugehen, um, und hier zitiere ich wieder die Richtlinien, »die gegenseitige Kenntnis und Wertschätzung zu steigern«. Der B'nai B'rith, zumal hier in Wien, ist tatsächlich zu einer Begegnungsstätte von Christen und Juden geworden, und vor allem *hier* finden unsere christlichen Freunde ihre jüdischen Partner. Ein drittes Feld schliesslich, auf dem sich in den letzten Jahren eine Änderung vollzogen hat, ist die Haltung des Vatikans hinsichtlich der Stadt Jerusalem. Die unglückliche und unrealistische Konzeption von einer internatio-

nalisierten Stadt ist seit einiger Zeit fallen gelassen worden, statt dessen hatte sich Paul VI. wiederholt, so u. a. auch vor dem Kardinalskollegium, folgendermassen über dieses Problem geäussert: »Jerusalem ist die Stadt, deren Bestimmung einzigartig ist, wo eine Vielfalt historischer und religiöser Rechte zusammenläuft. Eine Jerusalem berührende Lösung muss den Bedürfnissen des besonderen Charakters dieser Stadt gerecht werden, einzigartig in der ganzen Welt, ferner den Rechten und legitimen Hoffnungen derer, die zu den drei grossen monotheistischen Religionen des Heiligen Landes gehören³.«

Hier zeigt sich kein christlicher Imperialismus mehr, kein politischer Absolutheitsanspruch, sondern der Wunsch nach Gerechtigkeit und Frieden für *alle* Beteiligten. So möchten wir schliesslich Ihren Besuch bei uns heute im Sinne dieser neuen, und wie wir meinen, segensreichen Entwicklung sehen.

Vor 40 Jahren sind auch in diesem Lande hier die jüdischen Gotteshäuser angezündet worden. Dies geschah nicht durch irgendwelche abseitigen Terroristen, sondern durch zahlreiche Menschen aus der hiesigen Bevölkerung, von sogenannten normalen Bürgern.

Im 57. Kapitel des Propheten Jesaja mag von einer ähnlichen Situation die Rede gewesen sein, nämlich von den Zermalmten, die Gott trotz allem nicht verlassen hat. Trotz allem: Der Prophet spricht hier von den Erniedrigten sowie von dem sich verbergenden Gott. Aber dann, am Schlusse, heisst es: »Frieden, Frieden, dem Fernen und dem Nahen! so spricht der Herr, und ich heile ihn.«

Mögen unsere Beziehungen von diesem Geist des Friedens beseelt sein, dann werden Wunden heilen, und wir werden miteinander in eine bessere Zukunft schreiten.

³ Vgl. o. S. 14, Anm. 7.

5 40 Jahre danach: Deutsche Katholiken gedenken des 9. November 1938

»Die runde Zahl Vierzig hat, wie es scheint, in Deutschland in bezug auf das Gedenken an den 9. November 1938 Wunder bewirkt: Kundgebungen der unterschiedlichsten Art fanden statt, Rundfunk und Fernsehen wiesen in ihren Programmen für die Tage rund um den 9. November zahlreiche Spezialemissionen auf. Aufrufe, Artikel und Betrachtungen in Zeitungen und Zeitschriften liefen sich fast den Rang ab. Und man fragt sich, warum wohl gerade die 40. Wiederkehr des Pogroms so bemerkenswert stark hervorgehoben wurde, als ob jener schändlichen Vorgänge, die sich als Fanal für weit folgenreichere Verfolgungsmassnahmen erwiesen, eigentlich nicht alljährlich in aller Öffentlichkeit gebührend gedacht werden müsste – wie etwa 1946, als »nur« acht Jahre »danach« in Düsseldorf die Gedenktafel am Platz der dort zerstörten Synagoge unter grosser Beteiligung der Öffentlichkeit eingeweiht und vom Oberbürgermeister der Stadt, dem nachmaligen CDU-Ministerpräsidenten des Landes Nordrhein-Westfalen, Karl Arnold (1901–1958), mit diesen Worten in die Obhut der Jüdischen Gemeinde gegeben wurde: »Das Opfer dieser Toten bleibt ein fortwirkendes Manifest an die deutsche Nation und an die Welt!^{1/2} ...«

¹ E. G. Löwenthal in: »Das Neue Israel« (31/7), Zürich 1979, S. 353.

² Hervorhebung d. Red. d. FrRu.

Dass die so reagierenden Enkel der damaligen Generation dieses »Manifest« offensichtlich aufgreifen, ist tröstlich und hoffnungsvoll.³

In folgender Übersicht wurde versucht, der Reaktion auf das November-Pogrom von 1938 im katholischen Bereich anhand überwiegend katholischer Kirchenzeitungen nachzugehen.^{3a} Auf Empfehlung der ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz empfahl die Deutsche Bischofskonferenz den Diözesen, die Anregungen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen zum gemeinsamen Gedächtnis des Pogroms vor 40 Jahren aufzugreifen.⁴

Nachstehend bringen wir die offiziellen Dokumente von Kardinal Höffner und Generalvikar Gruber (München), Hirtenworte, bischöfliche Erklärungen und Ansprachen zum 9. November, ferner in Auswahl eine Übersicht gemeinsamer Gedenkfeiern.

Auch von einer beispielhaften jüdischen Gedenkfeier sei an dieser Stelle berichtet: Es ist die Gedenkfeier der Israelitischen Gemeinde Freiburg, eine Gedenkfeier der Hoffnung (»Berge und Hügel jubeln«). In dieser Hoffnung begegneten sich Juden und Christen, »wo sie – vielleicht inmitten der Hölle eines Vernichtungslagers – das Preis-

³ s. u. S. 21.

^{3a} vgl. S. 21 ff.

⁴ s. u. S. 22.

und Danklied Gottes gesungen, über den Tod hinaus Seinem Geist vertraut haben ... Und doch ist in diesem Dunkel von Leidenden und Gepeinigten Gottes Licht geschaut worden ...« (s. u. S. 26).

Dazu: »Jossel Rackover spricht zu Gott«. Er erzählt die Geschichte von einem Juden, der zur Erde erniedrigt, zu Tode gepeinigt, zu Gott sagt: »Gott von Israel – ich bin hierher geflohen, um Dir ungestört dienen zu können, um Deine Gebote zu erfüllen und Deinen Namen zu heiligen,

Du aber hast alles getan, damit ich nicht an Dich glaube. Solltest Du meinen, es wird Dir gelingen, mich von meinem Weg abzubringen, so sage ich Dir, mein Gott und Gott meiner Väter: Es wird Dir nicht gelingen ... Du kannst mich zu Tode peinigen – ich werde immer an Dich glauben. Ich werde Dich immer lieben – Dir selbst zum Trotz! ...«⁵

⁵ Aus: Z. Kollitz: Jossel Rackover spricht zu Gott. S. 19–28. Jugenddienst Verlag, Wuppertal.

Aus dem Inhalt katholischer Kirchenzeitungen deutscher Diözesen:

Aachen: Kirchenzeitung für das Bistum Aachen (33/46) 12. 11. 1978, S. 3: Kardinal Höffner: »Anlass zur Gewissensforschung« (s. u., S. 23). S. 5: Verjährung der NS-Verbrechen aufheben; S. 16: J. B. Metz: »Fanal des unbegreifbaren Grauens« (1) – Nr. 49, 3. 12. 1978: S. 12 f.: Gedenkstunde im Krönungssaal des Aachener Rathauses mit Weibbischof Joseph Buchkremer, Gedenkrede Dr. Hans Mayer, Tübingen – Im Papst-Johannes-Haus, Krefeld: Diskussion: Dechant Kaiser (Linn), Daniel Rufeisen OCD (Israel), Edna Brocke, Pfarrer Stark (Krefeld), Prof. Kremers (Duisburg) – Dionysius-Kirche: Chr.-jüd. Gottesdienst: Bischof Hemmerle – Landesrabbiner Dr. Levinson, Präses Immer (Gottesdienstkollekte von rd. DM 4000,- mit Bürgerspenden und Betrag Arbeitsgemeinschaft chr. Kirchen für Bau eines jüd. Gemeindezentrums).

Augsburg: Ansprache von Bischof Stimpfle (s. u. S. 25 f.) – Ulrichsblatt Nr. 47, 18./19. 11. 1978: u. a.: »Erinnerung an den 9. 11.« Schweigemarsch und Feiern, Abschluss im Lichthof d. Synagoge.

Bamberg: St. Heinrichsblatt (85/46), 12. 11. 1978, S. 6: J. B. Metz: »Die Feuer des Unmenschen« (1); ebd. S. 6 ff.: Französische Priester halfen Verfolgten. Ein Überlebender [E. Heringer] berichtet über die Rettung deutscher Juden (u. a. über die Oktober 1940 nach Gurs aus Baden und der Pfalz Deportierten). Mit Abb. u. a.: Abtransport von Juden aus Baden-Baden ins KZ Dachau (1938; Brand der Bamberger Synagoge vom 9. 11. 1938).

Berlin: »Petrusblatt« (34/46), 12. 11. 1978, S. 5, W. Knauff: »Einer hat öffentlich gebetet – jeden Abend« [vgl. u. S. 114] (vgl. Alfred Kardinal Bengsch: Zur Erinnerung an Dompropst Bernhard Lichtenberg, Predigt [in: FrRu XXVI/1974, S. 43 f.]).

Eichstätt: Kirchenzeitung für das Bistum, u. a.: (41/45), 5. 11. 1978, S. 2 f.; Nr. 47, 19. 11. 1978, S. 14: »Im Namen des Volkes« [Erzählung] von Renate Sprung, Edith Stein, 1891–1942.

Essen: s. u. S. 24.

Freiburg: St. Konradsblatt (s. u. S. 29).

Fulda: »Bonifatius-Bote« Nr. 45, 5. 11. 1978: Rudolf Morsey: »Zwischen Anpassung und Widerstand. Kath. Kirche 1933–1945«; J. B. Metz (1).

Hildesheim: Kirchenzeitung für das Bistum Hildesheim: Eine Mauer der Erinnerung (s. u. S. 28).

Köln: Kirchenzeitung für das Erzbistum Köln Nr. 44, 3. 11. 1978, S. 18/19: »Nachts brannten die Synagogen«, u. a.: Ein Augenzeuge berichtet. Abb.: der Synagoge Adass Jeschurun in der Kölner St.-Apem-Strasse, die nach der Zerstörung nur mehr ein Trümmermeer war. – Die damals zerstörte Synagoge in der Roonstrasse in Köln nach Kriegsende, wo u. a. Sammellager von Kölner Juden waren, die von hier aus deportiert wurden. – Nr. 46, 17. 11. 1978, S. 8: Bericht über ein Seminar: »Religion und Widerstand heute – Theologie nach Auschwitz« mit Prof. J. B. Metz (1), Prof. Friedrich Heer, Wien; Rabbiner Prof. Jehoshua Amir und Präses a. D. Prof. Joachim Beckmann. – ebd. S. 9: »Unvorstellbares Inferno. Gedanken beim Besuch der Gedenkstätte Belsen.«

Limburg: »Der Sonntag«, Kirchenzeitung f. d. Bistum Limburg (32/45), 5. 11. 1978, S. 15: Gedenkplatte für zerstörte Synagoge in Königstein/Ts., gestiftet von der evangelischen Immanuelgemeinde und der katholischen Innenstadtgemeinde. Einladung zur Feierstunde vor dem Bürgermeister und den beiden Pfarrern; Nr. 46, S. 9: J. B. Metz (1); Nr. 47 vom 19. 11. 1978; S. 10: Veranstaltung in Frankfurt/Main in der Festhalle (Berichte von Augenzeugen) und in der Grossen Synagoge (s. u. S. 28).

Mainz: »Glaube und Leben« (34/45), 5. 11. 1978, S. 12 f.: J. B. Metz »Es war ein unglaubliches Geschehen« (1) mit Abb.: SA-Männer beim Boykott jüdischer Geschäfte (1. 4. 1933). – Die brennende Frankfurter Synagoge am Börneplatz; Augenzeugenbericht eines Zwölfjährigen.

München-Freising: Münchener Katholische Kirchenzeitung MKKZ – (71/46), 12. 11. 1978, S. 2: Vor 40 Jahren: Kardinal Höffner an

Zentralrat der Juden (s. o. S. 23); Generalvikar Dr. Gruber an die Geistlichen im Bistum (a. O.); Nr. 47, 19. 11. 1978, S. 5: Gedenkstunde am Gedenkstein mit Generalvikar Dr. Gruber (s. u. S. 23).

Münster: »Kirche und Leben«, Bistumszeitung für die Diözese Münster (33/45), 5. 11. 1978, S. 1 »Als die Synagogen brannten.« Bischöfe fordern Gedenken an November-Pogrom. Die Erinnerung verpflichtet ... J. B. Metz (1); S. 8: Christen erinnern an 9. November 1938. Zahlreiche Veranstaltungen in Münster; Kathol. Studentengemeinde u. a. »Fahrt zu einem Stück deutscher Geschichte – KZ im Emsland« (5. 11., Film »Requiem für 500 000«). – Nr. 46, 12. 11. 1978, S. 9: »Besinnung – Wiedergutmachung«: Hirtenwort zum 40. Jahrestag (s. o. S. 23). – (33/47) 19. 11. 1978, S. 9: Nach 40 Jahren Übergabe eines damals geraubten Thora-Teils an die jüdische Gemeinde in Münster. Diözesanstelle Deutscher Kath. Jugend: Herausgabe einer Wandzeitung zum 9. 11. 1978.

Osnabrück: »Kirchenbote des Bistums Osnabrück« u. a. (s. u. S. 27 f.). (41/45), 5. 11. 1978, S. 9; J. B. Metz (1): »Die Erinnerung müsse unsere Sinne schärfen ...« Der erste Höhepunkt der Judenverfolgung.

Paderborn: »Der Dom«, Sonntagsblatt f. d. Erzdiözese Paderborn« (s. u. S. 24).

Regensburg: Bistumsblatt Nr. 45 (5. 11. 1978), S. 7: J. B. Metz (1) (vgl. oben); Nr. 47, S. 3: Bischof Rudolf Graber: Bischofsgottesdienst für den neuen Bezirkstag und zum Gedenken an den 9. 11. 1938. Bischof Graber erinnert dabei an seine Predigt vom 3. 10. 1962, in der der Bischof die Deggendorfer Kirche zur eucharistischen Sühnkirche des Bistums erklärt habe (vgl. dazu FrRu XVIII, S. 61); S. 6: Kardinal Ratzinger erinnert an die 40jährige Wiederkehr der Pogromnacht; S. 18: Schweigemarsch, ökumenischer Gottesdienst in der Neupfarrkirche und Diskussionsveranstaltung im Kolpinghaus mit zwei Kurzreferaten von Prof. Dieter Albrecht und Prof. Mussner. Prof. Mussner: »Eine christliche Kirche, die auf Israel verzichtet, verliert ihre Identität und ihr Selbstbewusstsein ... Kirche und Israel gehören zusammen, sie bilden eine Schicksalsgemeinschaft ...«

Rottenburg-Stuttgart: Kathol. Sonntagsblatt (126/45), 5. 11. 1978, S. 16 f. J. B. Metz (1): »Die Prophetie der Leiden nicht überhören« (vgl. oben).

Speyer: »Der Pilger« (s. u. S. 27).

Trier: »Paulinus«, Trierer Bistumsblatt (104/45), 9. 11. 1978: Angesichts dieser Ausrottungsgeschichte gibt es keine Neutralität, S. 26: Film über die Judenverfolgung (über AV-Medienzentrale Mainz [s. u.]); Nr. 46, 12. 11. 1978, S. 9: Kardinal Höffner an Zentralrat der Juden (vgl. u. S. 23); J. B. Metz (s. o. S. 7 ff.) mit u. a. auch in vielen anderen Kirchen-Zeitungen, Abbildungen des Schreckens. – Nr. 47, 19. 11. 1978, S. 12/13: »Die Kulisse war wie Nacht und Nebel.« Eindrucksvoller Schweigemarsch zum ehem. Konzentrationslager Hinzert. – 400 Jugendliche versammelten sich im Andenken an den 9. November.

Würzburg: Würzburger Katholisches Sonntagsblatt (125/45), 5. 11. 1978, S. 14 f. »Ach, töten könnt ihr ...« Erinnerungen eines Sechzigjährigen. – (125/46), 12. 11. 1978, S. 22 f., (125/47), 19. 11. 1978, S. 22/23, (125/48), S. 48, Albrecht Goes: Das Löffelchen. – Tag der Trauer und der Scham.

(1) J. B. Metz vgl. o. S. 7, dsgl. Beiträge mit ähnlicher Thematik in: St. Heinrichsblatt (85/46), Bamberg 12. 11. 1978, S. 6 f.; »Bonifatius-Bote« (90/46) Fulda, 12. 11. 1978, S. 20; Kirchenzeitung f. d. Erzbistum Köln, Nr. 46, 17. 11. 1978, S. 8 (mit J. B. Metz): »Der Sonntag« (32/46), Limburg, 12. 11. 1978, S. 9; Regensburger Bistumsblatt (47/45), 5. 11. 1978; »Glaube und Leben« (34/45), Mainz, 5. 11. 1978, S. 13; »Kirche und Leben«, (33/45) Münster, 5. 11. 1978, S. 8; »Kirchenbote des Bistums Osnabrück«, Nr. 45, Osnabrück, 5. 11. 1978, S. 9; »Katholisches Sonntagsblatt« (126/45), Rottenburg-Stuttgart, 5. 11. 1978, S. 16 f.; Trierer Bistumsblatt »Paulinus« Nr. 45, 9. 11. 1978, S. 20 f.

Die Gedenkfeier fand an der Stelle statt, wo die zerstörte ehemalige Synagoge der Freiburger Gemeinde stand (s. Abb. u. S. 31).

Unter den am Abend im Freiburger Münster zu einer ökumenischen Feierstunde der Busse und der Besinnung Versammelten sassen im Altarraum nach Jahrhunderten erstmals auch Juden.

Das Münster war fast voll besetzt, auch unter grosser Beteiligung der Jugend, wie überall im Lande.

Der diesen Abschnitt beschliessende Diskussionsbeitrag »Kirche half Juden schweigend«⁶ – wobei sich in gemeinsamer Not Ökumene entwickelte – ist vorangestellt einer Ansprache von *Rabbiner Dr. Manfred Lubliner*, Berlin, in der St.-Canisius-Kirche^{6a}, – beispielhaft für eine jüdische Ansprache bei diesen ökumenischen Feierstunden.

Ein letzter Abschnitt bringt auswahlweise einen Gesamtüberblick Inhalt der Katholischen Kirchenblätter zum Gedenken des 40. Jahrestages, das sich in vielfältiger Weise äusserte in Form von Lesungen, Kranzniederlegungen, Schweige- und Fackelzügen, Besuche in Konzentrationslagern, Wandzeitungen der Jugend, Rückgabe von Thora-

⁶ s. u. S. 30.

^{6a} s. u. S. 32 ff.

Rollen, Informations-⁷ und Diskussionsveranstaltungen sowie Filmvorführungen u. a. G. L.

⁷ »Holocaust in Freiburg und Umgebung« hat eine Gruppe der Freiburger Staudinger-Gesamtschule sich als ihre Thema im Rahmen einer Projektwoche gewählt, die hier zum zweitenmal durchgeführt wird, eine Projektwoche mit annähernd sieben Dutzend Projekten für 1400 Schüler. Über den Abschluss mit einem Tag der offenen Tür kann beim Ausdruck dieser Seiten nicht mehr berichtet werden. G. L.

Filme über die Judenverfolgung

Die AV-Medienzentrale Mainz macht auf ein entsprechendes Angebot des Landesfilmdienstes Rheinland-Pfalz e. V. aufmerksam. Die ausführlichen Inhaltsangaben zu folgenden Dokumentarfilmen enthält der Katalog LFD-Verleihprogramm: »Bilanz eines Verlustes«; »Brundibar – die Kinderoper aus Theresienstadt«; »Glauben und Leiden«; »Hier fliegen keine Schmetterlinge«; »KZ Dachau«; »Nacht und Nebel« (wird am 9. November im ZDF wiederholt!); der dritte Teil von »Der 9. November«; »Der 9. November 1938«; »Requiem für 500 000«; »700 Jahre jüdische Kultur«. Im kostenlosen Verleih ist auch der einschlägige Spielfilm »Der neunte Kreis« über die Judenverfolgung in Jugoslawien im Zweiten Weltkrieg. Als weiterer Spielfilm wird zu Kostenbeiträgen im LFD-Sonderprogramm angeboten: »Sie sind frei, Dr. Korczak.« Verleih: Landesfilmdienst Rheinland-Pfalz e. V., 5400 Koblenz 1, Postfach 24 63, Unterm Stern 6 (Eingang Moseluferstrasse), Telefon 02 61 / 3 62 43, und 5500 Trier 1, Postfach 25 66, Neue Zurlaubenerstrasse 114, Telefon 06 51 / 7 26 85 und 4 41 14. – (Aus: »Paulinus«, Nr. 45, Trier, 5. 11. 1978, S. 26 f.)

I Offizielle kirchliche Aufrufe

a) Bekanntmachung des Erzbischöflichen Generalvikariats Köln, 19. Oktober 1978*

Nr. 318

40. Jahrestag der Synagogenbrände am 9. November

Köln, den 19. Oktober 1978

Am 8./9. November sind es 40 Jahre her, dass sich im damaligen Deutschland die erste Welle der Verfolgung gegen unsere jüdischen Mitbürger erhob: in der sog. Reichskristallnacht gingen die Synagogen in Flammen auf, jüdische Geschäfte und Wohnungen wurden verwüstet. Die Deutsche Bischofskonferenz hat sich den Vorschlägen der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Baden-Württemberg angeschlossen und empfiehlt, am 9. November 1978 durch gemeinsame Gottesdienste oder sonstige Feiern der Vorgänge im Jahr 1938 und ihrer Opfer zu gedenken. Dabei geht es insbesondere um zwei Anliegen:

1. Schuld und Leid dieser Vergangenheit dürfen nicht einfach verdrängt und vergessen werden. Die Vorgänge jener Zeit ereigneten sich in aller Öffentlichkeit in zahllosen Städten und Dörfern unseres Landes. Aber unsere jüdischen Mitbürger blieben sich selbst überlassen. Auch die Kirchen und christlichen Gemeinden haben weithin zu dem öffentlichen Unrecht geschwiegen. Darum ist für uns Christen der 9. November ein Tag der Trauer und der Scham.

2. Das entscheidende Anliegen der Feiern am 9. November soll jedoch nicht in der Anklage, sondern im Ruf zur Versöhnung und zur gemeinsamen Verantwortung von Juden und Christen für die Welt von heute und morgen liegen. . .^{1/2}

* In: »Amtsblatt des Erzbistums Köln« (118/29), Köln 1. 11. 1978, S. 23 f.

¹ s. u. u. a. S. 23a.

² Ferner wird hingewiesen auf u. a. einen Artikel »Zerrbilder hinter uns lassen« von Weihbischof Dr. Paul Josef Cordes, Paderborn, erhältlich über die Fachstelle des Erzbistums Köln für Büchereien und Schrifttum, Köln 1, Ursulaplatz 1.

b) Kardinal Höffner: Geleitwort für das Programm der Gedenkveranstaltungen zum 40. Jahrestag des 9. November 1938

In: Katholische Kirchenzeitung für das Bistum Aachen (33/47), 19. 11. 1978.

»Schweigend stehen wir in Ehrfurcht vor den Opfern der Verfolgung und des Hasses, schweigend stehen wir vor den Zeugnissen ihres unbeirrbaren Glaubens an den alleinherrschenden Gott im Angesicht eines schauerlichen Todes.«

Die fürchterlichen Ereignisse, die vor 40 Jahren im damaligen Deutschland begannen und die »in einem Übermass an Leid für unsere jüdischen Mitbürger endeten, erfüllen uns Christen mit Scham: Wir haben weithin tatenlos Unrecht geschehen lassen«. Angesichts dessen sei Schweigen angemessener als Worte. Im schweigenden Nachdenken über Gott werde eine Gemeinsamkeit im Glauben deutlich, die tiefer als andere die Christen und Juden verbinde. Kardinal Höffner stellt fest: »Das Leiden der Juden öffnet uns die Augen für das, was wir gemeinsam bekennen: dass der tiefste Grund der Welt nicht der Abgrund ist, den menschliche Bosheit zu schaffen imstande ist, sondern der Abgrund Gottes, der einen jeden kennt und liebt.« Mitten im Leid, das vor 40 Jahren über jüdische Mitbürger hereinbrach, habe sich ein neues Verhältnis zwischen Christen und Juden angebahnt, das eine lange schmerzliche Geschichte beendet. Die katholische Kirche habe das Nachdenken über die jüdischen Wurzeln ihres Glaubens aufgenommen. Sie bekannte im Konzil, dass sie durch das jüdische Volk die Offenbarung des Alten Testaments empfing. Der Erzbischof von Köln unterstreicht: »Dieses neue Denken kann Versäumtes und Verschuldetes nicht auslöschen, das kann Gott allein. Aber es kann die treibende Kraft einer Entwicklung auf das Reich Gottes hin sein, für dessen Kommen beide, Christen und Juden, miteinander beten und arbeiten.«

c) Kardinal Höffner an den Zentralrat der Juden*

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, an den Vorsitzenden des Direktoriums des Zentralrates der Juden in Deutschland, Werner Nachmann, anlässlich des Gedenkens an den 9. November vor 40 Jahren.

Kardinal Höffner schrieb, dass die katholische Kirche in der Verkündigung, im Unterricht und allen ihren Möglichkeiten dem Antisemitismus und Rassenhass entgegenzutreten werde und zitierte das Wort von Professor Karl Thieme auf dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz 1948: »Keine christliche Gemeinschaft kann von sich behaupten, dass ihre offiziellen Vertreter irgendwo öffentlich und unzweideutig gegen Entrechtung und Miss-handlung der Juden ihres Landes vor demjenigen Moment Stellung genommen hätten, wo es sich bei solchen Stellungnahmen zugleich um einen Protest gegen den im Lande stehenden politischen Feind gehandelt hat.«¹

Die Erinnerung an das schreckliche Geschehen vor 40 Jahren sollte für jeden einzelnen, der damals lebte, Anlass zur eigenen Gewissenserforschung sein. Und dieser Tag fragt alle Christen, was sie heute unternehmen, dass nicht noch einmal ein wie auch immer gearteter Hass zwischen den Rassen gesät werde.¹

* Vgl. in: Katholische Kirchenzeitung für das Bistum Aachen (33/48), 26. 11. 1978, S. 3.

¹ In: (Freiburger) Rundbrief Nr. 2/3, März 1949, S. 3.

d) Generalvikar Prälat Dr. Gerhard Gruber, München, an die Geistlichen im Bistum*

Am 9. November dieses Jahres jährt sich zum 40. Mal der Tag, an dem die damaligen NS-Machthaber in unserem Land eine ihrer verabscheuungswürdigsten Taten in Szene setzten. Sie liessen überall die Synagogen in

* In: Münchener Katholische Kirchenzeitung für das Erzbistum München und Freising (71/46), 12. 11. 1978, S. 2.

Brand stecken, stürmten Läden und Wohnungen der jüdischen Mitbürger und vernichteten oder entwendeten ihr Eigentum. Das war einer der schrecklichen Anfänge, an deren Ende die Ausrottung der Juden oder, wie es zynisch hiess, »die Endlösung« der Judenfrage stand. Wer von den älteren Mitbrüdern diesen Tag noch miterlebt hat, erinnert sich der Scham und der inneren Empörung, mit der viele dieser Taten machtlos gegenüberstanden.

Seitdem sind 40 Jahre vergangen. Die meisten der heute Lebenden wissen davon nur aus Berichten der Älteren und aus Büchern, mehr oder weniger richtig. Manche sagen, man solle endlich aufhören, davon zu sprechen. Ebenso jedoch wie wir die guten Dinge unserer Geschichte nicht vergessen dürfen, müssen wir auch den Mut haben, dem standzuhalten, was ohne unser Zutun zu den dunkelsten Ereignissen unserer jüngsten Vergangenheit gehört.

Im Hinblick auf die genannten Ereignisse heisst es in einem Brief offizieller Vertreter von katholischen und evangelischen Christen: »Wer sich nicht an das Vergangene erinnert, ist dazu verurteilt, es noch einmal zu erleben.«

Wir wissen, welches Unheil und welches namenlose Leid daraus entstanden ist. Das Gedenken daran sollte die uns im Glauben verpflichtende Entschlossenheit stärken, gegen jede Diskriminierung und Unfreiheit von Menschen zu kämpfen, sei es aus Gründen der Rasse, der Farbe oder Religion. Dazu hat uns auch der neue Papst Johannes Paul II. in seiner ersten offiziellen Ansprache aufgerufen. In aller Welt gibt es noch Diskriminierung mit ihren unmenschlichen Folgen. Vielleicht sitzt die Versuchung dazu auch in unseren Herzen, die vor dem Evangelium Christi zur Umkehr und zur Liebe und Versöhnung mit allen gerufen sind. Wo es angebracht erscheint, raten wir, am Donnerstag, 9. November 1978, abends einen Gedenk- und Bussgottesdienst zu halten, u. U. ökumenisch.¹

¹ Vgl. dazu auch Ansprache von Generalvikar Dr. Gruber anlässlich der Feierstunde am 8. 11. 1978 am Gedenkstein für die 1938 zerstörte Hauptsynagoge in München (in: »Neue Jüdische Nachrichten« Nr. 43 vom 17. 11. 1978, S. 2).

II Hirtenworte, Erklärungen und Ansprachen

a) Heinrich Tenhumberg, Bischof von Münster: Hirtenwort zum 9. November 1978*

Liebe Mitchristen,
der 9. November d. J. ist der 40. Jahrestag der sogenannten »Reichskristallnacht«, in der fast alle jüdischen Synagogen in Deutschland in Brand gesetzt und brutal zerstört wurden. Dies war das Fanal für einen Vernichtungskampf der damaligen Machthaber gegen unsere jüdischen Mitbürger. Die deutschen Bischöfe haben darum zu Gebeten und Gottesdiensten für die Opfer der Judenverfolgung und zur Besinnung auf Schuld und Leid dieser Vergangenheit aufgerufen. Wir bewundern heute die heldenhaften Taten jener Christen, die sich damals für

* Vorstehendes Hirtenwort ist an einem passenden Sonntag vor dem 9. November 1978 in den Gottesdiensten zu verlesen, wenn nicht über das gleiche Anliegen mit Hinweis auf dieses Hirtenwort gepredigt wird.

die verfolgten jüdischen Mitbürger einsetzten, manche von ihnen bis zur Aufopferung ihres eigenen Lebens. Wir sind aber auch darüber beschämt, dass die Kirchen und die einzelnen Christen damals nicht lauter gerufen und hilfreicher gehandelt haben. Trotzdem steht es uns nicht zu, über die Verantwortlichen und alle Mitchristen der damaligen Zeit zu richten, denn nur wenige von uns wissen noch aus eigener Erfahrung, wie sehr ein Terror-Regime solcher Art die sittliche Abwehrkraft eines ganzen Volkes lähmen kann.

Unsere Aufgabe ist es, für alle Zukunft zur gemeinsamen Verantwortung von Juden und Christen zu stehen und so unseren Beitrag zur Wiedergutmachung zu leisten. Wir sollten in unseren Gottesdiensten darum beten, dass sich das langsam gewachsene Vertrauen zwischen dem jüdischen und dem deutschen Volk im gemeinsamen Einsatz für den Frieden der Völker bewähre.

Münster, am Fest des hl. Franz von Assisi, den 4. 10. 1978
Heinrich Tenhumberg, Bischof von Münster

**b) Dr. Franz Hengsbach,
Bischof von Essen:
Erklärung zum 9. November 1978***

Am 9. November vor 40 Jahren wurden in unserem Land jüdische Geschäfte zerstört und standen die Synagogen in Flammen. Wie ein dämonisches Zeichen hat sich dies in die Geschichte unseres Volkes unauslöschlich eingebrannt. Zu wenig wäre es, im Gedenken dieses Tages nach Gegengewichten auf der Waagschale der Schuld zu suchen, etwa zu verweisen auf stille Sympathie, Mitgefühl, ja tätige Hilfe vieler Christen für ihre jüdischen Mitbürger. Drängender ist die Gewissensfrage, warum damals die Christen, vor allem auch die Träger eines Amtes in der Kirche, nicht in leidenschaftlichem Protest gegen den politischen Mob aufgestanden sind. Urteilen und verurteilen sollte allerdings hier nur, wer Diktatur am eigenen Leibe erfahren hat.

Doch wer den 9. November 1938 und die mit ihm einsetzende »Endlösung« des eiskalt geplanten Mordes an Millionen Juden miterlebt hat, kommt nicht daran vorbei, tief betroffen zu sein. Wenn auch von einer Mitschuld der Kirche an dem aktuellen Geschehen des 9. November 1938 nicht gesprochen werden kann, so ist unsere Kirche doch nicht unbeteiligt an dem geschichtlichen Prozess einer heillosen Entfremdung zwischen Christentum und Judentum. Durch den Vorwurf, die Juden seien »Gottmörder«, hat sie dem Antisemitismus ein religiöses Motiv geliehen.

Darum darf für uns dieser 9. November nicht vorbeigehen ohne tiefe Einkehr und Umkehr. Wenn Schalom Ben-Chorin schrieb: »Im Rauch der Todesfabriken ist nicht nur der Mensch, für viele ist auch Gott dort verbrannt«, so wissen wir als Christen, dass in diesen unseren Brüdern – sie sind ja wie wir Kinder des *einen* Vaters – Christus als Opfer unserer Vorurteile und unserer Gleichgültigkeit von neuem getötet worden ist. Wissen sollten wir aber auch, dass brennende Gotteshäuser Zeichen sind, und zwar Zeichen dafür, dass Menschen das Heil Gottes und damit ihr eigenes Heil zu verwerfen und zu verwirken vermögen. Darum sollte das schreckliche Fanal, auf das wir heute zurückschauen, Mahnzeichen für uns sein, den Weg zurück zu suchen zu dem einen Gott als der Wurzel unseres gemeinsamen Glaubens, zu dem einen Gott und Vater, der der Welt durch sein auserwähltes Volk den Erlöser geschenkt hat. Grund genug, diesem Volk zu danken und es um Vergebung und Versöhnung zu bitten.

* In: Ruhrwort. Wochenzeitung für das Bistum Essen (20/45). Essen, 11. 11. 1978, S. 1.

**c) Dr. Johannes Joachim Degenhardt,
Erzbischof von Paderborn*:
Ansprache am 9. November 1978
in Bielefeld****

Sehr verehrte Damen und Herren,
im Jahre 1938 war ich zwölf Jahre alt. Ich kann mich gut entsinnen, dass ich morgens auf dem Weg zur Schule auf dem Bürgersteig vor einigen Wohnungen aus dem Fenster geworfene Möbelstücke, Radioapparate, Kla-

* Der Erzbischof von Paderborn ist jeweils Referent der Deutschen Bischofskonferenz für die Ökumene.

** Das Manuskript verdanken wir der Presse- und Informationsstelle des Erzbischöflichen Generalvikariats Paderborn.

viere, Küchengeschirr usw. liegen sah. Bei der einen oder anderen Wohnung wussten wir, dass dort Juden wohnten. Wir Kinder waren sehr erschrocken und konnten nicht verstehen, was in der vergangenen Nacht geschehen war. In der Schule fragten wir unsere Lehrer. Die meisten Lehrer an unserer Schule waren keine Nationalsozialisten. Bei ihren Antworten merkte man die Angst, die ihnen selbst im Nacken sass. Sie machten nur knappe Andeutungen. Zu Hause fragte ich meine Eltern, die ihre Betroffenheit und ihren Abscheu zum Ausdruck brachten.

Dieses Erlebnis hat sich mir unauslöschlich eingeprägt. Was mir vorher noch nicht aufgegangen war, wie unmenschlich die Juden behandelt wurden – dass an den jüdischen Geschäften Plakate hingen, dass ein Deutscher dort nicht kaufen dürfe; der Zeitschriftenausgang mit der Hetzzeitschrift »Der Stürmer« u. a. –, das ist mir bei der sog. »Kristallnacht« in das kindliche Bewusstsein gekommen. Noch oft habe ich später die Erfahrung machen müssen, zu welch schrecklichen Dingen Menschen fähig sind. Niemand aber hätte damals auch nur ahnen können, in welche Katastrophe das jüdische Volk wenige Jahre später durch deutsche Menschen hineingeführt worden ist. So soll uns der heutige Gedächtnistag an diese Nacht ein Anlass zur *Busse und Besinnung* sein.

Als Vertreter der katholischen Kirche verweise ich auf die Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis zu den Juden¹. In dieser Erklärung hat die katholische Kirche begonnen, über die jüdischen Wurzeln unseres christlichen Glaubens neu nachzudenken. Der Apostel Paulus, selbst ein Jude nach der strengen Glaubensrichtung der Pharisäer, sagt von seinen jüdischen Stammesverwandten, dass »ihnen die Annahme an Sohnes statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheissungen gehören, wie auch die Väter, und dass aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt« (Röm 9, 4–5). Wie Jesus Christus dem Fleische nach aus dem Stamme Abrahams stammt, gehören auch die Apostel, die Christus zu den Grundfesten und Säulen der Kirche gemacht hat, sowie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben, zu dem auserwählten Volk des Alten Bundes. Zwar hat ein grosser Teil der Juden damals das Evangelium nicht angenommen. Jedoch sind die Juden nach dem Zeugnis des Apostels Paulus auch heute noch von Gott geliebt, um der Väter willen. Gottes Gnaden Gaben und seine Berufung sind unwiderruflich. Die Christen erwarten mit den Propheten den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm einträchtig dienen.

Man kann das jüdische Volk ebenso wenig als ein beliebiges Volk der Erde betrachten, wie man die jüdische Religion als eine unter vielen Religionen betrachtet. Nach dem Glauben aller Christen hat sich Gott des jüdischen auserwählten Volkes bedient, um den Glauben an seine Einzigkeit in die Geschichte und in die Menschheit einzuschreiben. Durch das jüdische Volk ist der Monotheismus das gemeinsame Gut der drei grossen Religionsfamilien geworden, die sich auf Abraham berufen, des Judentums, des Christentums und des Islams. Wir verdanken diesem Volk die Heilige Schrift des Alten Testaments. Jüdische Tradition hat diese Schriften bewahrt, und bis zum heutigen Tage haben Christen und Juden diese Bücher gemeinsam.

Es ist an der Zeit, dass die Christen sich endgültig trennen von den Klischees, die eine jahrhundertalte Ge-

¹ Vgl. »Nostra Aetate«, Nr. 4. Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.

schichte gegenüber den Juden geprägt hat. Wir sollten diese Zerrbilder ein für allemal hinter uns lassen und sie in jeder Situation mutig bekämpfen. Antisemitismus ist ein Erbe der heidnischen Welt, aber im christlichen Kontext ist er häufig verstärkt worden durch pseudotheologische Argumente.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat alle Christen ermahnt, dafür Sorge zu tragen, dass niemand im kirchlichen Leben, in der Katechese oder bei der Predigt, etwas lehre, das mit der Wahrheit des Evangeliums, dem Geiste Christi nicht im Einklang steht. Wörtlich heisst es: Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern aus Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben. Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit und um der Sünden aller Menschen willen sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden. Wir können aber Gott, den Vater aller, nicht anrufen, wenn wir irgendwelchen Menschen, die ja nach dem Ebenbild Gottes geschaffen sind, die brüderliche Haltung verweigern. Das Verhalten des Menschen zu Gott, dem Vater, und sein Verhalten zu den Menschenbrüdern stehen in so engem Zusammenhang, dass die Schrift sagt, »wer nicht liebt, kennt Gott nicht«. So wird also jeder Theorie oder Praxis das Fundament entzogen, die zwischen Mensch und Mensch, zwischen Volk und Volk bezüglich der Menschenwürde und der daraus schliessenden Rechte einen Unterschied macht. Deshalb verwirft die Kirche jede Diskriminierung eines Menschen oder jeden Gewaltakt gegen ihn um seiner Rasse oder seiner Farbe, seines Standes oder seiner Religion willen, weil dies dem Geist Christi widerspricht« (Nr. 4¹ und 5).

Der heutige Tag kann uns die Aufgabe ins Bewusstsein rufen, gerade den jungen Christen ein besseres Verständnis des Judentums, seiner Tradition, seiner Gewohnheiten und seiner Geschichte zu vermitteln. Jeder von uns sollte Achtung haben vor den Juden, ganz gleich, in welcher Art sie ihr Judentum leben. Wir wollen versuchen, Juden zu verstehen, so wie sie sich selbst verstehen, statt sie nach unserer Art des Denkens zu beurteilen. Wir wollen den Juden ihre Überzeugungen, Erwartungen, Neigungen und Frömmigkeitsformen zubilligen. Gegenseitig wollen wir einander zugestehen, unseren Glauben zu bezeugen – in Respekt voreinander und in der Überzeugung, dass niemand auf illoyale Weise in die andere Glaubensgemeinschaft hinübergezogen werden soll. Eine Absicht des Proselytismus sollte von vornherein ausgeschlossen sein, aus Achtung vor der Menschenwürde.

Mit innerer Anteilnahme begleiten wir das Geschick des jüdischen Volkes in unseren Tagen.

Mit der Pogromnacht vor 40 Jahren begann eine Verfolgung, die einen grossen Teil des jüdischen Volkes vernichtet hat. Erstmals seit vielen Jahrhunderten hat nach dem Zweiten Weltkrieg das jüdische Volk durch einen eigenen Staat eine Heimstätte gefunden, allerdings in ständiger Unsicherheit, verteidigt in mehreren Kriegen, in einem Krisenherd der politischen und militärischen Entwicklung. Wir erbitten dem jüdischen Volk in Israel – und wo immer jüdische Menschen leben – Frieden, Aner-

kennung, freundschaftliches Zusammenleben mit anderen Völkern, Kulturen und Religionen, auf der Basis der Gleichberechtigung, der Toleranz und der Achtung voreinander. Möge der heutige Tag ein Meilenstein sein auf dem Wege der Versöhnung und Verständigung zwischen Deutschen und Juden, damit sich so etwas wie die Nacht vor 40 Jahren niemals in der Geschichte wiederholen kann!

d) Dr. Josef Stimpfle, Bischof von Augsburg Ansprache bei einem ökumenischen Wortgottesdienst am 8. November 1978 im Rathaus

Etwa 400 Teilnehmer fanden sich am Abend des 9. November am Augsburger Martin-Luther-Platz ein. Viele Teilnehmer, darunter zahlreiche Jugendliche, trugen brennende Fackeln als Symbol der Versöhnung. Dem Schweigemarsch zur Synagoge in der Halderstrasse folgte eine Gedenkfeier im Lichthof der Synagoge, den Abschluss bildete ein ökumenischer Gottesdienst im Rathaus. Unter den Teilnehmern, auch des politischen Lebens, waren u. a. ausser *Bischof Stimpfle* Dekan *Klaus-Peter Schmid* von der Evangelischen Kirche, Oberbürgermeister *Hans Breuer* und der Präsident der israelitischen Kulturgemeinde Augsburg, *Julius Spokoly*.

Der Wortgottesdienst im überfüllten Oberen Fletz im Rathaus wurde vom Evangelischen Posaunenchor Augsburg und von Kantor *Abraham Hochwald* aus München gestaltet, der in hebräischer Sprache den Psalm 121 sang: »Ich hebe meine Augen auf zu den Bergen. Woher kommt mir Hilfe?« Davon ging auch Bischof Stimpfle in seiner Ansprache aus.¹ Zum Abschluss sprachen Bischof Stimpfle und Dekan Schmid ein Buss- und Bittgebet. Die Menge sang: »Verleih uns Frieden gnädiglich« und sprach gemeinsam das »Vater unser« und das jüdische Abendgebet, das schliesst: »Gib Leben und Frieden uns und Jerusalem, Deiner Stadt. Wir preisen Dich, der uns segnet mit ›Schalom‹«. – Es folgt die Ansprache von Bischof Stimpfle:

Die vier Jahrzehnte zurückliegende »Reichskristallnacht« gehört zu den dunkelsten Daten der neueren deutschen Geschichte. Der Rassenwahn des nationalsozialistischen Totalitarismus verliess in jener Nacht für viele erkennbar den Weg einer formal noch im Rahmen staatlicher Gesetzgebung und Ordnung bleibenden Unterdrückung unserer jüdischen Mitbürger. Waren bis dahin ihre Freiheits- und Menschenrechte Stück um Stück auf dem Gesetzgebungs- und Verordnungswege immer mehr eingeengt worden, so wurde am 9./10. November 1938 die willkürliche Gewalt verhetzter Gruppen und Horden gegen sie mobilisiert. Was schon in den Jahren davor in einer unerträglichen Häufung einzelner, von der Ordnungsmacht des Staates meist ungeahnter Übergriffe begonnen hatte, wurde vor 40 Jahren zum System. Angeblich brach damals nach der Ermordung eines deutschen Botschaftsangehörigen in Paris durch einen Juden der spontane Volkswille los.

Wir wissen heute, dass es sich bei den Übergriffen gegen Leben, Gesundheit, Freiheit und Eigentum der jüdischen Mitbürger, beim Niederbrennen der Synagogen und Gemeindehäuser, bei der Plünderung der jüdischen Geschäfte um zentral angeordnete Pogrome handelte. Was in der »Reichskristallnacht« begann, endete in Auschwitz und in den anderen Vernichtungslagern. Es war Bestandteil jener schaurigen Wirklichkeit, die bürokratisch verdeckend in der zynischen Sprache des unmenschlichen Systems »Endlösung der Judenfrage« genannt wurde.

Die meisten haben das Ausmass des Schrecklichen in den Konzentrations- und Vernichtungslagern erst nach dem Ende des Krieges kennengelernt. Das Geschehen der

¹ Aus: Ulrichsblatt. Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg (33/47), 19. 11. 1978, S. 16 f.

² Aus »Neue Jüdische Nachrichten« (2/43). München 17. 11. 1978.

»Reichskristallnacht« hatte sich aber inmitten der Städte abgespielt, in denen jüdische Mitbürger wohnten und ihre Geschäfte hatten. Viele Augen- und Ohrenzeugen haben den damaligen Sturm mit Entsetzen, mit Empörung oder als grausame Ernüchterung falscher Hoffnungen beobachtet. Nicht wenige haben sich geschämt, Deutsche zu sein. Dennoch blieb der Protest dumpf und stumm. Eigene Hilflosigkeit, nackte Angst oder ein Mangel an persönlicher Betroffenheit legten sich lähmend auf das innere Aufbegehren. Daneben gab es auch kalte Teilnahmslosigkeit, das Verdrängen des Gesehenen oder Gehörten. Wer wollte rückschauend Ausmass und quantitatives Verhältnis dieser verschiedenen inneren Haltungen messen? Dass nicht wenige Deutsche, dass getaufte Christen an den Schandtaten selbst beteiligt waren, ist für unser Volk und für unsere kirchliche Gemeinschaft bis heute eine drückende Last. Wir können sie nicht durch ein feiges Vergessen beiseite schaffen. Sie wird nicht einmal dadurch aufgehoben, dass das unmenschliche System für die Zeit nach dem Ende des Krieges auch einen Plan zur endgültigen Überwindung der widerstrebenden Kräfte hatte, die ihm immer wieder im christlichen Glauben und in den Kirchen begegneten. Im zeitlichen Zusammenhang der »Reichskristallnacht« war als Drohgebärde von einer planvoll »entrüsteten« Menge auch das Haus von Kardinal Faulhaber durch Steinwürfe beschädigt worden. Der Berliner Dompropst Lichtenberg³ und andere Frauen und Männer der Kirche verstärkten seit 1938 ihre Hilfsmassnahmen für unmittelbar gefährdete jüdische Mitbürger. Dennoch konnten solche Einsätze und Versuche dem Vernichtungswillen und seiner Gewalt nicht Einhalt gebieten.

Vergessen macht nicht frei. Blosser Erinnerung und selbst die Scham über das Geschehene vermögen noch keinen Weg in die Zukunft zu weisen. Ihre Verheissung hat dort begonnen, wo Juden und Christen – vielleicht inmitten der Hölle eines Vernichtungslagers –, das Preis- und Danklied Gottes gesungen, über den Tod hinaus Seinem Geist vertraut haben, der lebendig macht. Für Juden und für Christen ist die Erinnerung an Gottes Taten der Grund der eigenen Hoffnung. »Künden will ich die Taten des Herrn, ja, will gedenken deiner Wunder der Vorzeit« (Ps. 77, 12). Wenn wir 40 Jahre zurückdenken, dann erinnern wir uns des Schrecklichen, das Menschen erdacht, getan oder zugelassen haben. Und doch ist in diesem Dunkel von Leidenden und Gepeinigten Gottes Licht geschaut worden. Dass die Tage so dunkel waren, lag daran, dass zu wenige Sein verpflichtendes und ermutigendes Wort hörten, das die gläubigen Juden täglich sprechen. »Sch'ma Israel! Höre Israel, Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig. Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dt 6, 47). Der Spuk des nationalsozialistischen Ungeistes ist heute Vergangenheit. Wahnvorstellungen, Pläne des Schreckens, brutale Gewalt sind damit nicht ausgestorben. Sie können morgen auch bei uns Menschenmengen für unmenschliche Ziele faszinieren. Diesen düsteren Wirklichkeiten heute und in Zukunft mit mehr Kraft und Mut entgegenzutreten, ist das Vermächtnis der Opfer von damals. Als Christen nehmen wir es an im Gehorsam und im Vertrauen auf unseren Herrn, der uns angerufen hat, Gott über alles, den Nächsten aber so zu lieben wie uns selbst. Wo versucht wird, dies ehrlich zu leben, kann uns das Dunkel nicht überwältigen. Der Glaube an einen Gott, die Ehrfurcht vor seiner erhabenen Grösse und die Hei-

lighthaltung seiner Gebote sind das Erbe, das die Juden der ganzen Menschheit vermacht haben.

So lasst uns das Gedenken an diese schreckliche Nacht nicht beschliessen, ohne uns selbst und unser Volk Gott, unserem Schöpfer und Vater, anheimzugeben, damit sein Name heilig gehalten und sein Abbild, der Mensch, nie mehr geschändet werde.

e) Der 9. November 1978 in Karlsruhe*

... Bei der Gedenkfeier in der überfüllten Karlsruher Evangelischen Stadtkirche beteten der württembergische *Landesrabbiner Dr. Bloch* gemeinsam mit dem evangelischen *Landesbischof Prof. Heidland* und *Erzbischof Dr. Saier*. Die Gedenkrede hielt der *Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Dr. Benda*.

Ein ergreifender Moment der Karlsruher Feierstunde war, als nach dem Gebet des Erzbischofs Landesrabbiner Dr. Bloch darauf verzichtete, sein vorbereitetes Gebet zu sprechen. »In dem Gebet des Erzbischofs ist alles zum Ausdruck gekommen, was eine Menschenseele beten kann«, sagte er – davon wie von der starken Beteiligung der Karlsruher Bevölkerung an der Feierstunde innerlich bewegt. Er sehe darin einen Akt der Solidarität der Christen mit den Juden und betonte, dem Judentum sei der Gedanke an eine Kollektivschuld immer fremd gewesen. Dann sprach er in Hebräisch und Deutsch den Segen.

Erzbischof Dr. Saier hatte um Barmherzigkeit und Vergebung von Gott für begangenes Unrecht an den Juden gebetet und um »Versöhnung mit all denen, die durch unser Volk gelitten haben«. Bei den Synagogenbränden hätten Christen aus allen Kirchen zugesehen und beiseite geschaut. Andere hätten sich geschämt, doch nur die wenigsten hätten sich damals getraut, etwas dagegen zu sagen oder zu tun. Das Verbrechen der »Reichskristallnacht« sei bis heute nicht vergessen. Es sei zum Ausgangspunkt geworden für den Mord an Millionen von Juden, für den nachfolgenden Krieg mit Abermillionen Toten und für das Unheil, »das wir auch über uns selbst brachten«.

Landesbischof Prof. Heidland betete aus dem »Gebetbuch, das Juden und Christen gemeinsam ist«, dem alttestamentlichen Buch der Psalmen. Er hatte den 51. Psalm ausgewählt, in dem es unter anderem heisst: »Befrei mich von Blutschuld, Herr, du Gott meines Heiles, dann wird meine Zunge jubeln über deine Gerechtigkeit.«

Bundesverfassungsgerichtspräsident Dr. Benda hatte zuvor in seiner Gedenkrede daran erinnert, was vor 40 Jahren geschehen ist: Allein nach der Vollzugsmeldung von Gestapochof Heidrich seien in der sogenannten Reichskristallnacht 191 jüdische Synagogen in Brand gesetzt und 76 demoliert worden; rund 20 000 Juden seien damals festgenommen worden. Die Brände seien vorsätzlich und planmässig gelegt worden, während Feuerwehr und Polizei zugesehen haben. Obwohl damals Auswanderung noch möglich gewesen sei, hätten viele Juden in Deutschland ausgeharrt – und rund 80 Prozent von ihnen seien ermordet worden. Dass von denen, die überlebt haben, viele nach dem Krieg als Deutsche in Deutschland geblieben seien, nannte Dr. Benda ein Zeichen der Hoffnung. Staatliche Wiedergutmachung sei nicht ausreichend; die Juden brauchten die Solidarität oder – besser ausgedrückt – die Nächstenliebe jedes einzelnen.

Zweierlei, so der Bundesverfassungsgerichtspräsident, dränge sich für ihn in der aktuellen Diskussion auf: Wer Deutschland in seiner Rechtsstaatlichkeit gefährdet sehe, wisse nicht, wie schlimm der Unrechtsstaat von damals

* Aus: »Konradblatt«, Wochenzeitung für das Erzbistum Freiburg (62/47), Karlsruhe, 19. 11. 1978) S. 5.

³ Vgl. o. S. 21, Berlin: »Einer hat öffentlich gebetet – jeden Abend!«

gewesen sei. Dennoch gelte es, Gefährdungen unserer rechtsstaatlichen und sozialen Demokratie entgegenzutreten, denn von zunächst kleinen Übertretungen habe auch seinerzeit der Unrechtsstaat seinen Ausgang genommen. Mehr als bisher müssten wir einüben, in Grundfragen zusammenzustehen. Nicht zuletzt die »Reichskristallnacht« habe den Vätern des Grundgesetzes vor Augen gestanden, als sie im Artikel 1 formulierten: »Die Würde des Menschen ist unantastbar.«

Bei der Feierstunde, die von der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit veranstaltet wurde und zu der der evangelische Stadtdékan Mack begrüsst hatte, wirkten der Chor der Tulla-Realschule mit und eine Sprechergruppe der Hardt-Realschule.

Im Anschluss an die Feier beteiligten sich rund 2000 Menschen an einem Schweigemarsch zu der Stelle, an der die in der »Reichskristallnacht« zerstörte Karlsruher Synagoge stand. Hier legte Oberbürgermeister Otto Dullenkopf einen Kranz nieder und beendete seine kurze Ansprache mit einem Schuldbekenntnis »vor unserem gemeinsamen Gott, den wir, die nicht jüdischen Bürger dieser Stadt, für die Verbrechen an unseren jüdischen Mitbürgern, an ihren Müttern und Vätern, um Verzeihung bitten«.

J. Otto Weber

f) Dr. Friedrich Wetter, Bischof von Speyer und Kirchenpräsident Heinrich Kron am 9. November 1978 bei einer gemeinsamen Gedenkfeier in Speyer:*/**

»Wo war Gott in Auschwitz?« Diese Frage werde immer wieder gestellt, sagte Bischof Dr. Wetter.

Die Frage »Wo war Gott in Auschwitz?« sei nicht richtig gestellt. Dürfe man Gott anlasten, was Menschen gegen Gottes Gebot angerichtet haben? Müsse die Frage nicht vielmehr lauten: Wo war der Mensch in Auschwitz? Denn was dort geschah, sei nicht menschlich, sondern unmenschlich gewesen. Man brauche jedoch nicht soweit zu gehen. Es gebe allen Grund zu fragen: Wo war der Mensch in Speyer? An diesem Platz habe die Synagoge gestanden, wo sich jüdische Bürger versammelten, um die heiligen Schriften zu lesen, das Wort des Propheten zu hören, Psalmen zu beten und zu singen, den Gott ihrer Väter anzurufen, Gott, den auch die Christen anrufen als den Vater ihres Herrn Jesus Christus. Bei Nacht und Nebel habe man die Synagoge angezündet, Menschen würdelos behandelt, weil sie Juden waren. Was sich damals in Speyer und in vielen anderen Städten Deutschlands abgespielt habe, sei nicht eine menschliche Entgleisung aus menschlicher Schwäche gewesen, sondern Unmenschlichkeit.

Bischof Wetter wies bei der Gedenkfeier darauf hin, dass an der gleichen Stelle, an der hundert Jahre lang bis 1938 die Speyerer Synagoge stand, früher die Jakobskirche ihren Platz hatte. »Dies mag uns daran erinnern«, sagte Bischof Wetter, »dass Juden und Christen auf demselben Boden stehen. Wir Christen haben den grössten Teil unserer heiligen Schriften, das ganze alte Testament, mit den Juden gemeinsam. In Abraham, dem Stammvater des jü-

* Von der jüdischen Kultusgemeinde in der Pfalz waren anwesend Frau Dr. Else Kurauer, Hary Kindermann und Isidor Wenger. Der Oberbürgermeister von Speyer sprach über die vielfältigen Beziehungen in der Pfalz. Hary Kindermann dankte den Deutschen, die ohne Furcht, oft unter Einsatz ihres Lebens, ihren jüdischen Mitbürgern geholfen haben . . .

** »Als für die Juden die Juden die Lichter ausgingen« in »Der Pilger« Kirchenzeitung für das Bistum Speyer (131/47), Speyer, 19. 11. 1978.

dischen Volkes, verehren wir Christen den Vater aller Glaubenden, also auch unseren Vater. Dieses gemeinsame Fundament verpflichtet.«

Kirchenpräsident Heinrich Kron sagte bei der Feierstunde, von dieser Nacht an liege auf unserem Volk eine Schuld, die nur von Gott vergeben werden könne. Deshalb würden wir in dieser Stunde daran denken, dass Jesus Christus aus dem Volk der Juden hervorging. Diesen Jesus Christus würden die Christen bekennen als ihren alleinigen Herrn. Er sei für unser aller Schuld gestorben. Damit gebe es für uns die Möglichkeit eines neuen Anfangs. Nicht Vergessen oder oberflächliche Entschuldigung helfe weiter, sondern nur der Glaube, dass Gott neues Miteinanderleben und überhaupt neues Leben möglich mache. »Solcher Glaube hat Folgerungen«, sagte Kirchenpräsident Kron, »wir bitten Gott um Vergebung. Wir bitten Gott um Bewahrung seines Volkes Israel und um Frieden für sein Volk. Zugleich aber denken wir daran, dass auch heute Völker und Minderheitengruppen unter ähnlichem Hass und Vorurteil leben.«

Die Gedenkfeier wurde beendet mit einem in Hebräisch gesprochenen Gebet. Der Chor des Gymnasiums am Kaiserdom unter Leitung von Kurt Greth hatte die Feier musikalisch gestaltet.

Sch-I

g) »Gott lebt in seinen Zeugen«

Karl August Siegel, Weihbischof von Osnabrück, hielt zum 35. Jahrestag der Hinrichtung der vier Lübecker Geistlichen, die drei Kapläne Johannes Prassek, Hermann Lange, Eduard Müller sowie der evangelisch-lutherische Pastor Stellbrink, am 10. November 1943 in der Lübecker Propsteikirche seiner Heimatstadt Lübeck die folgende Predigt unter dem Leitgedanken: »Gott lebt in seinen Zeugen.«

Ausgehend von diesem Leitwort, ging der Weihbischof auf die heutige Glaubenssituation ein. »Es gibt viele, ja sogar Theologen, die sagen: »Gott ist tot.« Vater dieses Denkanstosses sei Nietzsche gewesen, der den Menschen als absolut Verlassenen und Vereinsamten gesehen habe. Doch gerade in unserer modernen technisierten Welt gebe es unter den Grossen der Wissenschaft Zeugen, dass Gott lebt. So habe der Physiker und Nobelpreisträger Heisenberg einmal geschrieben: »Mit der scheinbar unbegrenzten Ausbreitung ihrer materiellen Macht kommt die Menschheit in die Lage eines Kapitäns, dessen Schiff so stark aus Stahl und Eisen gebaut ist, dass die Magnetnadel seines Kompasses nur noch auf die Eisenmasse des Schiffes zeigt . . .« Heisenberg zeichnet damit ein Bild der Menschen, die, nur auf sich selbst bezogen, sich im Kreise drehen und jeder Strömung ausgeliefert sind, wenn sie kein Ziel haben, das ihrer Macht entzogen ist. Weihbischof Siegel: »Dieses Ziel ist Gott.«

Die Propheten des Alten Bundes, die Apostel und die Märtyrer zeigten, wie Gott in seinen Zeugen lebe, dass es aber nicht ungefährlich sei, Gottes Zeuge zu sein, »damals zum Beispiel Stephanus, gestern die Lübecker Geistlichen . . . Das Gestern haben wir vor 35 Jahren erlebt, die vier hingerichteten Lübecker Geistlichen, sie waren unsere Zeitgenossen. Meine Mitbrüder, die drei Lübecker Kapläne, habe ich noch vor Augen . . .«

Wenn auch die Hitlerzeit vorbei sei, müsse man sich angesichts von herrschendem Meinungsterror und anderer Zeiterscheinungen doch immer wieder vor Augen halten, was der Jude Max Picard in seinem Buch »Hitler in uns« feststellt, dass nämlich alle Menschen zur Grausamkeit gegenüber ihresgleichen fähig sind. »Das dämonisch Grausame lag bei den Herrschenden in unserem Volk damals

* In: »Kirchenbote des Bistums Osnabrück«, Nr. 47, 19. 11. 1978, S. 12. Vgl. ebd. »Zeugnis für uns«. Zum 35. Jahrestag der Lübecker Märtyrer.

sehr dicht unter der Oberfläche, so dass es zu diesem furchtbaren Ausbruch kommen konnte«, sagte der Weihbischof.

Nochmals auf das Bild Heisenbergs eingehend, fuhr er fort: »Die Gefahr, dass wir Menschen uns im Kreise drehen, dass wir jeder Strömung ausgesetzt sind, kann gemeinsam von den Christen beseitigt werden. Die Gefahr kann gebannt werden, dass »Hitler in uns« wieder auflebt, wenn wir uns gemeinsam auf das Magnetfeld Gottes, auf Gott polarisieren.«

»Die vier Zeugen der Hitlerzeit gaben gemeinsam Zeugnis vor Gott; von diesen Zeugen sagt Jesus: Wer sein Leben um meinetwillen verliert, wird es finden.« Sie hätten mit ihrem Blut ein gemeinsames Zeugnis abgelegt, es gelte nun, dieses Zeichen zu verstehen und – wie sie – ein Zeugnis des gemeinsamen Bekenntnisses zum gemeinsamen Herrn Jesus Christus abzulegen.

** Vgl. »Wo seine Zeugen starben ist dein Reich. Briefe der enthaupteten Lübecker Geistlichen und Berichte von Augenzeugen«. Zusammengestellt von Josef Schäfer SJ, Hamburg 1946. Verlag Josef Toth.

h) Hannover: Eine Mauer der Erinnerung*

Unweit des Ortes der damals zerstörten Synagoge – und wo in Hannover besonders tief bedrückende Erinnerung und Trauer den damaligen jüdischen Mitbürgern gilt –, wurde am 9. November zum Gedenken an die Greuelthaten ein Mahnmal enthüllt (Die Red. d. FrRu). Der Kirchenzeitung für das Bistum Hildesheim* entnehmen wir folgendes:

Der Bischofsvikar für die Region Hannover, *Weihbischof Heinrich Pachowiak*, bezeichnete den Gedenktag als einen Tag der Bedrückung, der Scham und der Trauer und, wie er hoffte, auch der Besinnung. Obwohl es in jenen Tagen nicht an Menschen gefehlt habe, die die Geschehnisse zu erfassen und ihre Stimme zu erheben versuchten, müsse man dennoch bekennen, dass »die Kraft unseres christlichen Glaubens in jenen Tagen zu schwach war«. Das errichtete Mahnmal könne ein Ruf werden zur Versöhnung und zur gemeinsamen Verantwortung von Juden und Christen für die Welt von heute.

Während der anschließenden Feierstunde im Opernhaus, zu der der niedersächsische Landtag und die Landesregierung eingeladen hatten, sagte der evangelische Landesbischof *Prof. D. Eduard Lohse* vor zahlreichen Gästen, dass es nur einen Weg gebe, der zur Heilung führen könne, nämlich die Umkehr, die nicht fortsähe von dem, was geschehen sei.

* Nr. 47, 19. 11. 1978, S. 20.

i) Der 9. und 10. November 1938 in Frankfurt am Main*

A In der Festhalle:

Am 10. November waren Christen verschiedener Konfessionen, auch einige Juden, in die Frankfurter Festhalle gekommen.

Die Sprecher verlesen Augenzeugenberichte aus jener Nacht. Auch für den, der nicht dabei war, wird das Entsetzen deutlich, das vor vierzig Jahren über dieser Halle lag, als dort jüdische Mitbürger zusammengetrieben wurden und auf den Abtransport ins KZ Buchenwald warteten.¹ In den Augen jener, die damals mit dabei waren,

* In »Der Sonntag« Nr. 47 (Limburg, 19. 11. 1978, S. 10).

¹ Dazu ebd.: Abb.: 1938: Abtransport von jüdischen Mitbürgern in die Konzentrationslager an der sogenannten Viehrampe der Grossmarkthalle. 1978: Gedenkfeier in der Frankfurter Festhalle, die 1938 als Sammelpunkt für verhaftete Juden diente.

spürt man noch einmal das Entsetzen, die Angst, die Schmach. Hier am Ort des Geschehens, bei den Berichten aus jener Nacht, kommt die ganze Unmenschlichkeit des Tuns heraus. Als die kurze Gedenkstunde mit einem Gebet zu Ende geht, verlassen fast alle bedrückt und schweigend die Halle...

Propst Dr. Dieter Trautwein regte an, in Frankfurt eine dauernde öffentliche Dokumentation einzurichten, die zeige, was damals dort geschah. Es sei peinlich, wenn derartige Informationen allein Israel oder den jüdischen Gemeinden überlassen würden.² »Das Mahnmal an der Paulskirche reicht nicht«! Darüber hinaus sei ein ständiger lebendiger Unterricht in jüdischem Glauben und jüdischer Hoffnung in Schulen und Gemeinden dringend vonnöten.

² ebd. *Dokumentation der jüdischen Gemeinde*. Bereits vor dem 9. November hatte die Jüdische Gemeinde in Frankfurt eine Dokumentation vorgelegt, in der ein Überblick über die wahren Zerstörungen und Folgen der Pogromnacht gegeben wird. Während lange Zeit von 191 zerstörten Synagogen in Deutschland die Rede war, ergaben die Nachforschungen von Adolf Diamant, dass allein in Hessen 230 Synagogen und Beträume zerstört wurden. In Deutschland liegt die Zahl der zerstörten jüdischen Gebäude und Schulen bei über 1200. In Frankfurt lebten 1930 über 30 000 Juden, heute sind es in ganz Hessen nur noch 6500. Dennoch hat sich gerade in Frankfurt wieder ein intensives jüdisches Gemeindeleben entfaltet. Die 5000 Menschen zählende Gemeinde unterhält eine Grundschule, einen Kindergarten, einen Jugendclub, einen Sportverein und ein Altenheim.

B Stadtdekan Walter Adlhoch:

»Gott lasse uns daraus lernen«

Gedenkfeier in der Grossen Synagoge: Mit *Ministerpräsident Börner*, *Oberbürgermeister Dr. Wallmann*, *Propst Dr. Dieter Trautwein* (evang.) und *Stadtdekan Walter Adlhoch*.

Noch nach vierzig Jahren fragen wir uns, die am Tage danach davon hörten oder vielleicht sogar zusahen; die als junge Generation – oft recht spät und zufällig – davon hörten: Wie war das möglich? So gewiss es keine Kollektivschuld gibt weder von Jugend noch von Deutschen, so gewiss ist auch: Verbrechen wie diese mit der Duldung nahezu eines ganzen Volkes geschehen nicht plötzlich, haben ihren Sumpfboden. Als katholischer Priester leugne ich nicht und bekenne mit Scham, dass eine falsche, unkritisch weitergegebene christliche Theologie einen religiösen Antijudaismus gepredigt hat: die Juden sind Gottesmörder, an deren Händen das Blut Christi klebt. Das ist geschichtlich und theologisch unhaltbar!

Eine zweite Wurzel sind Ideen der Intelligenz in der Mitte des 19. Jahrhunderts. So haben allen Ernstes 1848 in der Paulskirche honorige Professoren dargelegt, dass keineswegs alle Völker Würde und Freiheit erhalten können, sondern nur die starken und gesunden, und dazu gehöre das polnische Volk nicht.

Ein drittes: Man lese das im letzten Jahr erschienene Werk »Gold und Eisen – Bismarck und sein (jüdischer) Bankier Bleichröder« vor Fritz Stern (Ullstein). Aus einer Fülle von Dokumenten wird deutlich, wie verbreitet und tief verwurzelt der Antisemitismus im Kaiserreich war, Bismarck selbst und den preussischen Hof nicht ausgenommen. Die Denk- und Redeweise des »Stürmer« von Julius Streicher lag seit Jahrzehnten bereit.

Bei der Langlebigkeit von Vorurteilen darf es nicht verwundern, dass es auch heute noch Antijudaisten gibt, die auch eine Besinnung wie diese nach vierzig Jahren nicht überzeugen wird.

Um so mehr sind wir gerufen. Nötig ist:

1. eine geduldige Information, insbesondere auch über die Werte der jüdischen Tradition, nicht zuletzt für unser

Volk, sowie über den inneren Reichtum und die geschichtliche Leistung des polnischen Volkes;
 2. eine stets neue Überprüfung der Schulbücher für Schüler und Lehrer im Religionsunterricht, im Geschichtsunterricht, in der Sozialkunde, und dies nicht nur auf falsche Aussagen hin, sondern auch auf Unterlassungen dessen, was der kommenden Generation von ihren Erziehern zuverlässig und umfassend vermittelt werden muss;
 3. eine Wachsamkeit, die keine Regung des Antijudaismus übersieht, auch wenn er sich in die zeitgenössische Form des Antizionismus verkleidet, eine Wachsamkeit aber, die

zugleich ohne Nervosität, ohne Angst und ohne Kleinlichkeit reagiert;
 4. eine Vertiefung und Vervielfältigung der Begegnung zwischen Deutschen und Israelis, aber auch mit den jüdischen Mitbürgern in unserer eigenen Stadt.
 Das russische Wort Pogrom heisst Verwüstung. Latente Verwüstung begann vor vierzig Jahren sichtbar zu werden und um sich zu greifen. Eine Verwüstung, die die Herzen des eigenen Volkes und schliesslich unser Land verwüstet hat. Gott lasse uns daraus lernen und, soweit das bei 6 Millionen Toten möglich ist, wiedergutmachen.

III In Freiburg i. Br.: 40 Jahre danach (s. auch Bildseite 31)

1a »Berge und Hügel jubeln« — Gedenkfeier der Hoffnung*/**

Mit Gebeten gedachte am Donnerstag die Israelitische Gemeinde Freiburg der Verfolgung ihrer Glaubensbrüder vor vierzig Jahren. Der Kantor der Gemeinde lobte in seinem psalmodierenden Sprechgesang den Gott des jüdischen Volkes genau an der Stelle, an der am 10. November 1938 die Synagoge in Flammen aufging (s. S. 31).

Durch den Verkehrslärm des Werderrings dringt leise ein psalmodierender Sprechgesang. Der Kantor der Israelitischen Gemeinde Freiburg ruft in hebräischer Sprache den Gott an, der mit Abraham und Mose einen Bund geschlossen und damit dieses jüdische Volk zu seinem Volk gemacht hat. Das gesungene Gebet erwähnt nicht den Tod, es preist vielmehr den Gott jenes Volkes, dessen Angehörige vor vierzig Jahren auch in Freiburg Opfer fanatischer Unmenschlichkeit wurden.

»Hier stand die Synagoge der Israelitischen Gemeinde Freiburg, erbaut 1870. Sie wurde am 10. November 1938 unter einer Herrschaft der Gewalt und des Unrechts zerstört.«¹ So steht es auf der Gedenkplatte, um die sich am Donnerstagsmorgen viele Freiburger, vor allem viele junge Menschen, versammelt haben, um jenes Tages zu gedenken, an dem die Freiburger Synagoge in Flammen aufging. Auf Ansprachen wird verzichtet. Worte wie Auschwitz, Treblinka, Dachau in des Kantors Sprechgesang sprechen für sich.

Und doch: Es bleibt nicht bei bitterer Erinnerung. Hans Altmann, Leiter der Freiburger jüdischen Gemeinde, weist darauf, dass die jüdische Religion eine Religion des Lebens, der Zukunft, der Hoffnung ist. Und er erinnert an Martin Buber, der das Selbstverständnis dieser Religion einmal so beschrieb: Wenn auch nicht die Stätte Bestand hat, so bleibt doch das Wort. An dieses Wort ihres Gottes haben sich die Juden zu allen Zeiten gehalten – vertrauend auf die Verheissung, ein auserwähltes Volk zu sein.

* In »Badische Zeitung« Nr. 260, Freiburg i. Br., 10. 11. 1978.

** Am Abend.

¹ s. u. S. 31.

Die Hoffnung auf Erfüllung dieser Verheissung steht auch im Mittelpunkt der Gedenkfeier am Platz der ehemaligen Synagoge. Und der Prophet Jesaja bekommt neue Aktualität im psalmodierenden Gebet des Kantors: »Voll Freude werdet ihr heimziehen, wohlbehalten kehrt ihr zurück. Berge und Hügel jubeln bei eurem Anblick, alle Bäume auf dem Feld klatschen Beifall.«

gmk

1b Ökumenischer Gottesdienst der Busse und der Besinnung am 9. November im Freiburger Münster*

Der Katholische Stadtdekan von Freiburg und Dompfarrer am Münster U. L. Frau, der Prälat des Evangelischen Kirchenkreises Südbaden, der Dekan des Evangelischen Kirchenbezirks Freiburg, der Dekan der Altkatholischen Kirche Freiburg und die Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen Freiburg luden ein anlässlich des 40jährigen Gedenkens der Synagogenverbrennung zu einem ökumenischen Gottesdienst der Busse und der Besinnung auf Donnerstag, den 9. November 1978, 20 Uhr, in das Münster U. L. Frau in Freiburg.

Eine historische Stunde nicht nur des geschichtlichen Datums wegen. Im Altarraum des Münsters sassen Juden, Katholiken, Evangelische und Altkatholiken*, um gemeinsam einen Bussgottesdienst zum Gedenken der Synagogenverbrennung am 10. November 1938 zu feiern. Im fast voll besetzten Münster überbrachte am Donnerstagabend Hans Altmann, Leiter der Freiburger Israelitischen Gemeinde, eine Grussbotschaft des Landesrabbiners Levinson. Beschämt bekannten christliche Priester ihre Mitschuld vor vierzig Jahren: »Wir haben uns beruhigen lassen, obwohl wir die Zeichen der Bosheit schon sahen.« Gerade deshalb müsse es künftig die Christen immer etwas angehen, wenn Menschen misshandelt, wenn Gotteshäuser zerstört werden. Vor allem auch, weil der Glaube von Juden und Christen der gemeinsame Glaube an den einen lebendigen Gott sei.

* ibid. (s. o. Anm. *).

JETZT IST DIE ZEIT

*Allein den Betern kann es noch gelingen,
Das Schwert ob unseren Häuptern aufzuhalten
Und diese Welt den richtenden Gewalten
Durch ein geheiligt Leben abzurufen.*

*Denn Täter werden nie den Himmel zwingen:
Was sie vereinen wird sich wieder spalten,
Was sie erneuern über Nacht veralten,
Und was sie stiften Not und Unheil bringen.*

*Jetzt ist die Zeit, da sich das Heil verbirgt,
Und Menschenhochmut auf dem Markte feiert,
Indes im Dom die Beter sich verhüllen,*

*Bis Gott aus unsern Opfern Segen wirkt,
Und in den Tiefen, die kein Aug entschleiern,
Die trockenen Brunnen sich mit Leben füllen.*

Reinhold Schneider: Sonette / Eine Auswahl (S. 25). Mitgeteilt im März 1942, vervielfältigt und dargeboten von der Kirchlichen Kriegshilfe, Freiburg i. Br., Werthmannhaus.
 Diese Sonette zirkulierten, wenn sich ein Fetzen Papier bot, in den Gefängnissen und KZ's.

G. L.

IV Kirche half Juden schweigend — Gemeinsames Leid ermöglichte Ökumene

Dem »Ruhrwort«, Wochenzeitung für das Bistum Essen (20/45), Essen, 11. 11. 1978, S. 1, entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion und des Verfassers den folgenden Beitrag mit dem kontroversen Thema. Dazu heisst es in der Inhaltsübersicht dieser Nummer: »Der 9. November 1938 war der 'offene' Auftakt der Judenverfolgung in Deutschland. Warum hat die Kirche weithin dazu geschwiegen? Bei einer Tagung der Thomas-Morus-Akademie in Bensberg nahmen die Professoren Repgen und Morsey dazu Stellung.«

Hier sei nur kurz dazu vermerkt: Hilfe für Juden im damaligen Deutschland konnte nicht lautstark erfolgen. In bezug auf den 9. November schreibt Reinhold Schneider: »Am Tage des Synagogensturmes hätte die Kirche schwesterlich neben der Synagoge erscheinen müssen. Es ist entscheidend, dass das nicht geschah.« (Anm.: Gertrud Luckner).

»Schweigen und helfen oder reden und nicht mehr retten — vor dieser unmenschlichen Alternative standen im Dritten Reich Papst und katholische Kirche.« Für den Bonner Historiker Professor Dr. Konrad Repgen hat sich der Papst für das Schweigen entschieden und dadurch ungezählten Juden, in Rumänien sogar Hunderttausenden das Leben gerettet. Auf einer Fachtagung über den Widerstand der katholischen Kirche gegen den Nationalsozialismus, zu der die Thomas-Morus-Akademie Bensberg bei Köln eingeladen hatte, wertete Repgen das Reichskonkordat als eine »vertragsrechtliche Form der Nichtanpassung« für die Katholiken, denen man ebenso wenig wie den Protestanten vorwerfen dürfe, sich zuviel um sich selbst und zu wenig etwa um die Juden gekümmert zu haben.

Unterstützt von dem Speyerer Hochschulprofessor Rudolf Morsey warnte der Bonner Historiker davor, heutige gesinnungsethische Vorstellungen auf die sozialen Grossgruppen im Dritten Reich anzuwenden. Während es heute vielen selbstverständlich sei, sich für andere Gruppen einzusetzen, habe eine solche Haltung noch vor vierzig Jahren eine Ausnahme gebildet. Als Beweis führte Repgen die Adventspredigten 1933 des Münchener Kardinals Faulhaber an, in denen sich dieser mehr offen als versteckt hinter den beginnenden Kampf der evangelischen Kirche gestellt habe, »was sofort grosses Aufsehen erregt hat«. Dies könne man sich heute überhaupt nicht mehr vorstellen, wobei allgemein vergessen werde, dass erst das gemeinsame Leiden unter der Hitler-Diktatur die Ökumene in Deutschland ermöglicht habe. Morsey sprach gar von einem »Un-Verhältnis« zwischen beiden Kirchen während dieser Zeit.

Wer 1933 den Juden wirklich habe helfen wollen, so Repgen, habe nur den dringenden Rat der Auswanderung und die dazu notwendige Unterstützung gehabt. Doch zu diesem Zeitpunkt sei es selbst den Juden in ihrer Mehrheit unmöglich gewesen, sich die später eintretende Wirklichkeit auch nur vorzustellen. Dies belegte er mit zahlreichen Ergebnisadressen wichtiger jüdischer Organisationen an die neue Reichsregierung, die noch nach dem grossen Boykottauf Ruf vom 1. April 1933 verfasst worden sind. Repgen: »Hätte man damals schon Auschwitz gehaut, die Sache wäre wahrscheinlich anders verlaufen.«

Zwar sei der Papst nie vor die Weltöffentlichkeit getreten, um die Judenverfolgungen anzuprangern, doch dürfe daraus nicht geschlossen werden, dass der Vatikan nichts unternommen habe. Nach Repgen hat der Papst seit 1928 bei der NS-Führung darauf gedrängt, die Juden ausreisen zu lassen. Ab 1939 habe man dann zusätzlich versucht, auf die anti-jüdische Gesetzgebung in den

deutschen »Satellitenstaaten« Einfluss zu nehmen, später deren Ausführung zu verhindern. Diese diplomatische Arbeit der Kurie ist nach Repgen »nicht wirkungslos geblieben«, und auch durch Versuche, die Juden-Deportationen ab 1942 zu verhindern oder wenigstens doch stark zu behindern, habe man »eine ganz erhebliche Zahl von Menschen retten können«.

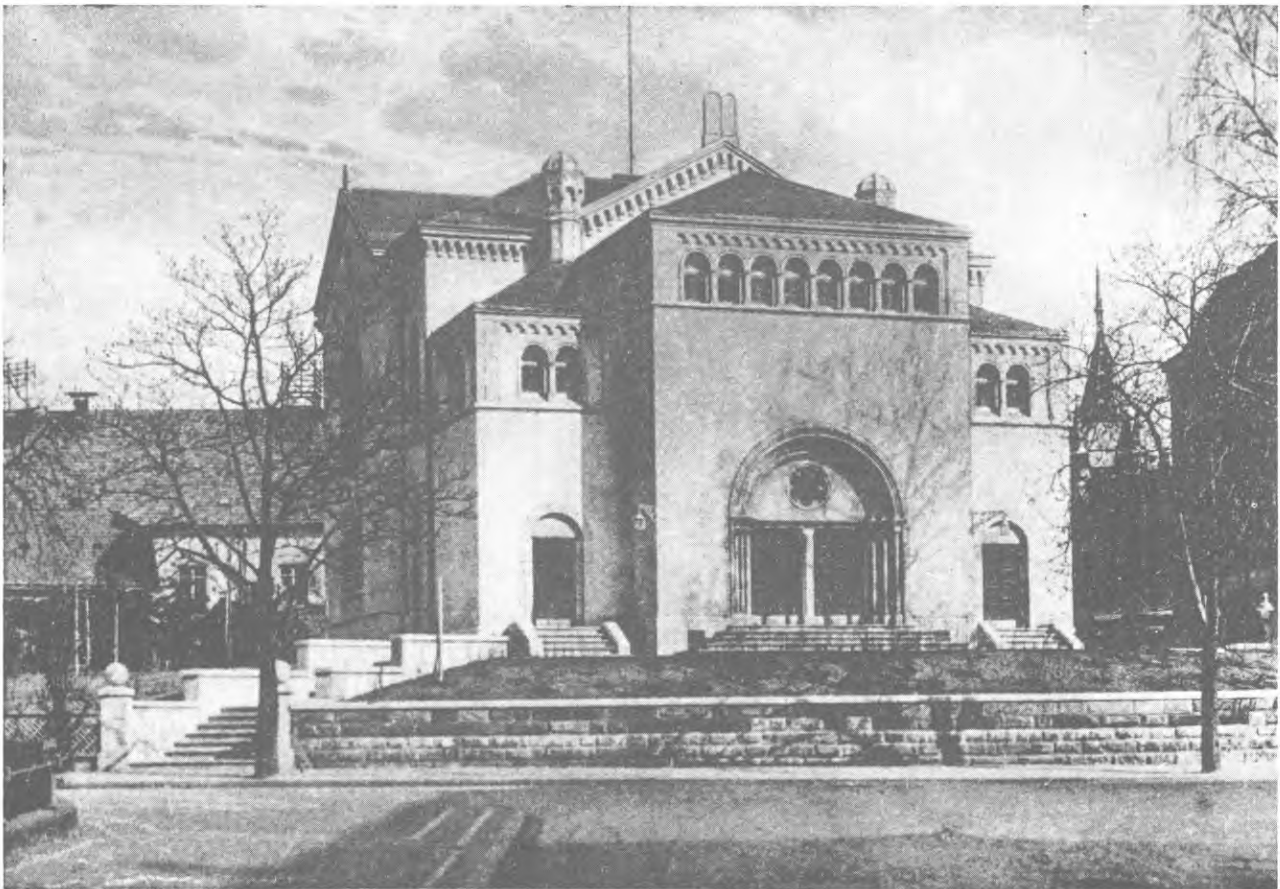
Noch energischer, aber auch öffentlicher sei der Papst in Italien vorgegangen, als Mussolini versucht habe, durch eine Änderung der Ehegesetze die Juden zu benachteiligen. Damit sei es dem Papst übrigens erstmals seit 1931 gelungen, »die Italiener gegen Mussolini aufzubringen«. Ebenfalls habe der Papst durch ganz massive Drohungen Deportationen italienischer Juden durch die deutsche Besatzung verhindern können, und die Klöster seien nicht nur in Italien zu Zufluchtsstätten geworden. Ausserdem prangerte der Papst in seiner Weihnachtsansprache 1942 den Judenmord in Auschwitz an, was von der amerikanischen Presse gross herausgestellt wurde. Da aufgrund der Zensur die Ansprache in Italien nicht verbreitet werden konnte, liess der Vatikan 20 000 gedruckte Exemplare an alle Pfarrer verteilen.

Für Professor Repgen steht fest, dass der Papst derzeit nicht lauter redete — die Enzyklika von 1938 »In brennender Sorge« hatte übrigens für die deutschen Katholiken erhebliche Folgen —, weil er befürchtete, »dann überhaupt nicht mehr helfen zu können«. Der Münchener Jesuitenpater Dr. Ludwig Volk und der Bonner Historiker Dr. Ulrich von Hehl bescheinigten den deutschen Kardinälen, dass sie sehr wohl, wenn auch nicht sonderlich lautstark, für die Juden eingetreten seien. Nach Meinung Repgens und Morseys war es ausserdem leichter, gegen die Euthanasie-Gesetze vorzugehen, weil ein gleiches Vorgehen in der Judenfrage sofort als »Angriff gegen Hitler selbst« gewertet worden wäre.

Besonders hob Professor Repgen den »frappierenden Mut« ganz einfacher Katholiken im Dritten Reich hervor, die aufgrund ihrer christlichen Überzeugung ohne viel Nachdenken den Juden geholfen hätten. Professor Morsey bedauerte, dass zwar jeder das »Stuttgarter Schuldbekenntnis« der evangelischen Kirche kenne, aber so gut wie niemand den viel älteren Hirtenbrief der deutschen Bischöfe von 1945, in dem festgestellt worden sei, dass schwere Verantwortung die treffe, die von den wirklichen Vorgängen im Dritten Reich hätten wissen müssen. Es sei an der Zeit, dass die Öffentlichkeit endlich zur Kenntnis nehme, dass auch die katholische Kirche sich sehr frühzeitig ihrer Schuld bewusst geworden sei. Für Jesuitenpater Volk gilt, dass es »der grösste Widerstand sicher nicht war«, den die katholische Kirche unter Hitler leistete. Heute wisse man, dass man hinter dem Notwendigen zurückgeblieben sei. Es war eine »Kirche zwischen Anpassung und Widerstand«, wie das Tagungsthema auch im nachhinein sich als richtig erwies. K. Rüdiger Durth

¹ In: Reinhold Schneider: Verhüllter Tag. Köln-Olten 1954. S. 155.

² und sagt: »... müssen nicht alle Hochherzigen sich zusammenfinden im Gelöbnis, nicht zu rasten, bis in allen Völkern und Ländern die Zahl derer Legion geworden ist, die entschlossen sind, das Gemeinschaftsleben zu dem unverrückbaren Mittelpunkt seines Kreislaufs, zum göttlichen Gesetz zurückzuführen, die bereit sind, der Persönlichkeit und der in Gott geadelten Gemeinschaft zu dienen! ... Dieses Gelöbnis schuldet die Menschheit den Hunderttausenden, die persönlich schuldlos, bisweilen nur um ihrer Nationalität oder Abstammung willen dem Tode geweiht oder einer fortschreitenden Verelendung preisgegeben sind ...« (vgl. FrRu XXVI/1974, S. 41).



Ehemalige Synagoge der Israelitischen Gemeinde in Freiburg i. Br., Werthmannplatz 3.
Erbaut 1870. Zerstört am 9./10. November 1938*

Ansprache zur Enthüllung der Gedenktafel auf dem Platz der alten Freiburger Synagoge*

Von Magnifizienz Professor Dr. Clemens Bauer, gehalten am Sonntag, 11. November 1962

Dem Anlaß und dem Sinn unseres Uns-Versammelns und unseres Sich-in-uns-Sammelns wäre das Zeremoniell einer großen akademischen Feier so wenig angemessen wie die laute Publizität des Forums, sie verlangen vielmehr nach Stille, ja, nach Intimität. Sie hier in offizieller Anrede nach Rang und Stand und Amt, nach Protokoll zu begrüßen, das erschien mir wider diesen Sinn. Denn Protokoll ist Ausdruck einer Ordnung, Symbol für eine Ordnung von Werten und Achtung, Repräsentanz für eine Ordnung unter Menschen und vor allem im Menschen. Und eben diese Ordnung ist durch den Verwüstungsakt vor 24 Jahren nicht nur gestört, sondern negiert worden. Es war kein Akt bloßer Profanierung, sondern ein Angriff, ein Zugriff auf die innerste Substanz des Humanen, auf den die Ordnung im Menschen verbürgenden und tragenden transpersonalen Bezug, der erst den Menschen zur Person erhebt, der Ausdruck gewinnt in der Ehrfurcht, auch in der Ehrfurcht vor dem, was dem Mitmenschen mit andersartigen Vorstellungen vom Transzendenten Ehrfurcht abverlangt. Die Stätten, wo Menschen diese Ehrfurcht üben, sei es in der Form allerpersönlichster und innerster Frömmigkeit, sei es in der objektiven Sprache des Kultes, sind Weihestätten, Fana und zugleich Humana im höchsten Sinn. Völker und Weltreligionen haben das Wissen darum oftmals in fast paradoxer Form bezeugt; die Menschen des sarazenischen Spaniens: Fana und Stätten der Verehrung des Transzendenten werden im Zuge der großen Reconquista in christliche Kirchen umgewandelt, sie bleiben Fana und Gotteshäuser; die siegreichen Türken machen 1453 aus der Erzkirche des byzantinischen Ostens, der Hagia Sophia, die Sultansmoschee. Und beide Male steht hinter dem vordergründigen Triumph und Siegesbewußtsein die Fortdauer des Fanums, Ausdruck eines heilen Wissens um die innerste menschliche Substanz und einer unversehrten pietas. Es mag uns beruhigen, heute an und bei der verwüsteten Weihestätte ein Haus der Wissenschaft zu sehen, und zwar ein Haus der Geisteswissenschaften, die in einem spezifischen Sinn den Menschen und seine inneren und äußeren Ordnungen zum Gegenstand haben, von ihm ausgehen und ihn zu sich selbst führen wollen, nicht zuletzt aber zu den Ehrfurchten, von denen Goethe sprach und zu der jene zuvörderst gehört, die an dieser Stelle so entsetzlich verletzt wurde. Das mag uns beruhigen, aber kann uns nicht trösten. So nehme ich die Hülle von dieser Tafel, die uns und die auf uns folgenden Generationen erinnert an ein Geschehen des Unheils und der Versehrung. Und in diesem Augenblick und an diesem Ort geziemt nur ein Zweifaches: Schweigen und Bitte. Das Schweigen der Ehrfurcht und des Schmerzes für die, deren Gotteshaus zerstört, verwüstet wurde, das Haus des Gottes, der sich ihnen mit dem „Ich bin, der ich bin“ offenbart hat. Das Schweigen der Scham für uns andere, die er, wie die Schrift bezeugt, „bei ihrem Namen gerufen“ hat, das Schweigen im Wissen darum, daß es im menschlichen Sinn dafür keine Sühne geben kann. Und für uns alle die Bitte an IHN, er möge in seiner Majestät und seiner Güte uns alle für alle Zeit bewahren vor solchem Leid und vor solchem Fall ins Wesenlose, vor dem Denken, das solches Handeln und so tiefen Fall gebiert.

* Aus Freiburger Rundbrief XIV/1962, Nr. 53-56, S. 98
Nachdruck anlässlich des 40. Jahrestages

V Ansprache von Rabbiner Dr. Manfred Lubliner am 10. November 1978 in der St.-Canisius-Kirche in Berlin (West)*

Zwei Gottesdienste zum Gedenken an jene Pogromnacht vom 9. November 1938: am Freitagabend beim Sabbatgottesdienst in der Synagoge in der Pestalozzistrasse und am Sonntagnachmittag ein christlich-jüdischer Gottesdienst in St. Canisius. Es sprachen bei den Gottesdiensten auch Landesbischof Dr. Martin Kruse (ev.) und der Generalvikar in Berlin, Dr. Tobei, in St. Canisius auch Domkapitular Erich Klausener. Beeindruckend war im christlich-jüdischen Gottesdienst auch die Beteiligung der evangelischen und katholischen Jugend¹. Die Ansprache hielt Rabbiner Dr. Lubliner, Berlin.*

In dieser Stunde steht ein Jude in einem Gotteshaus. In einem christlichen Gotteshaus. Ein Jude, der genau vor 40 Jahren in den Morgenstunden des 9. November aus seiner Amtswohnung herausgeholt und ins Gefängnis gebracht wurde. Heute, nach 40 Jahren, steht dieser Jude hier und spricht zu den Brüdern und Schwestern des christlichen Glaubens.

Erlauben Sie mir, zunächst eine hier anwesende Frau persönlich anzusprechen, weil sie zu denen gehört, die in jenen dunklen Nächten das Gebot: »Liebe Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Kraft und auch mit deinem ganzen materiellen Einsatz« ehrlich, aufrichtig bis zur letzten Gebotserfüllung erfüllt haben: Frau Grüber, die Gattin von Propst Grüber. Sie steht für viele unbekannte Bewährte. Lassen wir in dieser Stunde alle Titel weg. Und sprechen einfach: Freunde.

Das was war, bleibt unvergessen.

Sie, Freund Klausener, haben vorgestern gesagt, Judenverfolgungen habe es zu *allen* Zeiten gegeben, Ägypten, Persien, das Mittelalter usw. bis zur Neuzeit. Es sei vielleicht im letzten die Bestimmung Israels, und darin liege seine Auserwählung. Darauf möchte ich heute an dieser Stätte des gemeinsamen Gebetes antworten: Damals gab es nicht in Ägypten und auch nicht in Persien das Christentum, wohl aber im finstern Mittelalter.

Und das, was sich hier in der Neuzeit in einer Kulturation von Denkern, Dichtern, Künstlern, Wissenschaftlern ereignet hat, das war einmalig.

Und die Frage ist für jeden, der in Auschwitz war und es überlebt hat, aber auch für uns: *Wo war Gott in Auschwitz*, Treblinka und Maidanek? Geistige Führer unserer Zeit haben diese Frage abgewandelt: Nicht wo war Gott, sondern *wo war der Mensch*.

Der Mensch hat aufgehört, ein Mensch zu sein, als am 9. November 1938 in dieser Stadt, im ganzen Land schlagartig – ein geflügeltes Wort jener Tage – die Gotteshäuser in Flammen aufgingen. Nur dort, wo für nicht-jüdische Menschen Lebensgefahr bestand, hat man die Synagogen nicht in Brand gesteckt. Aber dafür ist man in die heilige Stätte eingedrungen, hat die heiligen Rollen der fünf Bücher auf den Fussboden geworfen, bespuckt, zertreten und zerstampft.

Mit dem »Tod Gottes« stirbt der Mensch. Das ist die entscheidende Frage, die wir uns heute gemeinsam vorlegen wollen.

Ich spreche zu Ihnen, von denen bekanntlich Papst Johannes XXIII. gesagt hat, dass Sie alle im Geist »Söhne Abrahams« sind. Für Sie gilt im letzten als Grundstein das, was wir die hebräische Bibel nennen und Sie das Alte Testament. Denn Jesus von Nazareth war ein Jude und hat gepredigt, was das Alte Testament, die hebräische Bibel ausdrückt, jenes Geistbuch des Gesprächs, das

zwischen Gott und den Menschen und zwischen Mensch und Gott stattgefunden hat.

Aus diesem Buch möchte ich Ihnen einen Satz aus der gross angelegten Abschiedsrede Moses vorlegen, mit dem Sie diese Stätte verlassen sollen. Er richtet sich nicht nur an den jüdischen Menschen, der aus Ägypten ausgezogen, durch die Wüste bis in das verheissene Land gewandert ist, sondern an *jeden* Menschen, der Menschenantlitz trägt und damit im Ebenbild Gottes geschaffen ist:

Siehe, ich lege vor euch hin Leben und Tod, Segen und Fluch. Aber du wähle das Leben.

In diese Selbstwahl und damit Verantwortung ist der Mensch gestellt. Ihm allein ist die freie Entscheidung in dieser Welt gegeben.

Mit den ihm übergebenen Aufgaben muss der Mensch selbst fertig werden. Er muss lernen. Lernen und denken. Und alles Denken ist im letzten ein Nach-denken, was andere schon gedacht. Und er muss erkennen, welche Wegrichtung er in seinem Leben einzuschlagen hat. Schon das kleinste Abweichen vom vorgezeichneten Königsweg kann zum Unheil für alle werden.

Der Königsweg ist der gerade Weg im biblischen Sinn. Auf beiden Seiten stehen die Pfähle mit der Inschrift »Du sollst« und »Du sollst nicht«. Und da nun hat der Mensch sich zu bewähren. Wer dem »Du sollst« nachgeht, – so sagt die Bibel – erfährt die Beracha, den Segen. Wer in der freien Wahl das »Du sollst nicht« zu seiner Lebensrichtung macht, erfährt Kelala, erfährt den Fluch.

Ist das im Leben wirklich so? Sind die, die das »Du sollst« gewählt haben, immer die Gesegneten gewesen? Und die anderen die Verfluchten?

Nein, so ist es in unserm Leben nicht. Mit Recht ist das Thema des Zweifels in der Bibel nicht ausgelassen, sondern in den Kanon aufgenommen. Aus der persönlichen Lebenserfahrung hat Kohelet den Zweifel als Bestandteil menschlichen Lebens mit hineingenommen.

Aber dennoch steht der Mensch in jedem Augenblick in der Krisis, das heisst in der Entscheidung.

Es war auch eine Entscheidung Ihrerseits heute, dass Sie hierhergekommen sind. Nicht aus Neugierde. Sondern aus der freien Entscheidung, das Wort eines Juden zu dem unfassbaren Geschehen zu hören.

Zwischen dem »Du sollst nicht morden« und dem »Du sollst das Leben des Menschen achten, ihm mit Achtung, Verständnis und Zuneigung entgegenkommen«, zwischen diesen beiden Polen steht unser Leben. Das sind die Eckpfeiler, die Fundamente für den Bestand dieser Welt.

»Siehe«, so beginnt das Moseswort. Sie alle hier in ihrer Gesamtheit, aber dennoch im letzten jeder Einzelne ist aufgerufen, zu vernehmen jene entscheidenden Worte:

»Ich lege vor euch hin Leben und Tod. Du aber wähle das Leben.«

Jeder Einzelne ist angesprochen, Jude wie Nichtjude. Jeder Mensch, der menschliches Antlitz trägt, ist der Bürge, der Verantwortliche für den andern. Siehe, auf jeden Einzelnen, auf das Verhalten jedes Einzelnen kommt es in dieser Welt an. Weil sein Fehlverhalten später zu einer Schuld für die Ganzheit werden kann. Das schliesst als Folge die Gesamtverantwortung ein.

Jeder in dieser Stunde in diesen Novembertagen nach 40 Jahren ist dazu aufgerufen, sich seines Menschseins bewusster zu werden.

* Aufgezeichnet nach einer Tonbandaufnahme von Helene Jacobs, durchgesehen von Rabbiner Lubliner.

¹ Vgl. u. a.: o. S. 20.

Die das Haus Gottes in Brand steckten, wollten Gott töten. Und Auschwitz ist die letzte Konsequenz. Rechts zum Leben, links zum Tod. Als sie ankamen. Ein Mensch, der kein Mensch mehr war, hat sich diese Entscheidung angemast. – So weit der Fall, das Fallen des Unmenschlichen.

Ein Wort aus dem Talmud, dem zweiten jüdischen Lehrbuch nach der Bibel, sagt: Gott beurteilt die Welt nach dem Mehr, nach dem überwiegenden Mehr. Nach dem Mehr des Guten oder dem Mehr des Schlechten.

Unsere Aufgabe ist es, zu diesem Mehr des Guten beizutragen. Juden und nicht Juden. Nicht Juden und Juden. Alle, in denen noch der göttliche Funke vorhanden ist. »Du sollst« und »Du sollst nicht«, das ist die Quintessenz dieser Stunde. Einer Stunde der Gemeinsamkeit.

Mit einer tiefen Betroffenheit haben die Vertreter der beiden christlichen Religionen, Bischof Dr. Kruse und Generalvikar Dr. Tobei, vor 48 Stunden in der Synagoge gesprochen.

Mit einer gewissen Beklommenheit – das müssen Sie verstehen – steht ein Jude vor Menschen, die zum grossen Teil in jener Zeit, in jenen Tagen zu dieser Zeit all das miterlebt haben. Vergessen können wir nicht. Dennoch müssen wir lernen, uns in die Augen zu schauen.

Das Psalmlied, das eingangs gesungen wurde, »Singer dem Ewigen ein neues Lied«, soll ein Symbol sein. Ein neues Lied zu Ehren Gottes haben Sie, haben wir gesungen. Das ist das Versöhnliche. Das ist die Hoffnung.

Die Frage, wie war der Genozid möglich, beschäftigt uns weiter und wird uns immer beschäftigen. Sie ist nicht mit den Worten Friedrich Dürrenmatts gelöst, dass ein führender Verführer einen irrationalen Amoklauf begonnen, dem Tausende und Abertausende blindlings gefolgt sind. Sie ist auch nicht aus andern Antworten, auf die ich jetzt nicht eingehen möchte, zu beantworten. Ich meine, es ist keine Frage von Juden und Deutschen, es ist keine Frage von Juden und Polen, von Juden und Russen

oder von Juden und Europäern. Wenn diese Stunde einen Sinn hat, ist es eine Frage von Juden und Christen, von jenen Menschen, in denen ein Glaube, eine Hoffnung, ein Vertrauen besteht zu einer höheren Macht, die die Menschheit mit dem schlichten Wort Gott benannt hat. Mögen die Wege uns zusammenführen. Jeder wissend, wo die Grenzen liegen. Aber das Gemeinsame ist: Elo-henu schebaschamajim, unser Gott im Himmel. So beten Sie, so hat auch der Jude Jesus gebetet.

Und noch eins. Ein moderner Denker hat vor einigen Tagen gesagt: Das jüdische Volk hat zwei Gaben für diese Welt mitbekommen, Geduld und Weisheit. Mit Geduld hat es überlebt. Alle Judenverfolgungen: Ägypten, Persien, Europa, Kreuzzüge, Inquisition. Es ist ein langes Kapitel. Bis zur Nacht des November-Pogroms, bis Auschwitz. Und es wird weiter leben. Es muss jetzt leben mit Weisheit. Zu dieser Weisheit, mit andern zu leben, als Mensch zu Mensch, dazu sind auch Sie aufgerufen.

Ich hoffe, dass insbesondere die persönliche Bekanntschaft und der persönliche Konnex der religiösen Vertreter dieser Stadt mit mir dazu einen Beitrag leisten wird.

In dieser Gemeinsamkeit glaube ich, auch im Namen der Amtsbrüder sagen zu können das Wort des spanischen Philosophen: »Wer Geschichte nicht gelernt hat, der ist gezwungen, die Lektion zu wiederholen«, und dass es auf uns keine Anwendung finden möge, davor möge Gott uns bewahren. Uns und auch Sie. Sie und uns.

So hoffen wir, dass diese Stunde zu einem besseren Verstehen beitragen wird. Zu einem besseren Miteinander und nicht Nebeneinander oder gar Gegeneinander. Miteinander wollen wir uns bemühen, zu hören und zu verstehen:

Siehe, ich lege heute vor euch hin Leben und Tod. Du aber wähle das Leben.

6 Der Rat der EKD an die Gemeinden zum 40. Jahrestag des 9. November 1938

Wortlaut*

K. A. O. Bethel, 8. November. Die Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland gedenkt an diesem Donnerstagabend in Bethel in einem Bussgottesdienst des Judenpogroms in Deutschland vor vierzig Jahren, der damals in bitterem Zynismus »Reichskristallnacht« genannt worden ist. In vielen Gemeinden in West- und Mitteleuropa finden an diesem Abend Gottesdienste statt: Der Rat der EKD hat zu diesem Gedenktag ein seelsorgerisches »Wort an die evangelischen Gemeinden« in der Bundesrepublik gerichtet. Es heisst im Wortlaut:

»Über Schuld und Verhängnis des Dritten Reiches nachzudenken, ist für Kirche und Volk in unserem Land eine bleibende Aufgabe. Der 40. Jahrestag des grausamen Judenpogroms am 9. und 10. November 1938 gibt dazu erneut Veranlassung.

Damals wurden etwa 30 000 jüdische Mitbürger verhaftet und die meisten in Konzentrationslager verschleppt. Die Zahl der verbrannten Synagogen wird mit 267 angege-

ben, die der verwüsteten Geschäfte und Wohnungen mit 7500 ^{1/1a}.

In der Rückschau erscheinen diese Vorgänge vor vierzig Jahren als Stufe einer Entwicklung, die zu der von den nationalsozialistischen Machthabern geplanten Endlösung führte. Hitler und seine Gefolgsleute waren besessen von der Wahnidee einer besonderen Sendung der germanisch-arischen Rasse. Dies schloss die Ausrottung aller Juden ein. Nationalsozialistische, rassistische und antisemitische Antriebe mischten sich zu grausigen Konsequenzen. Am 30. Januar 1939 kündigte Hitler für den Kriegsfall die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa an. Schliesslich wurden fast sechs Millionen Juden aus dem Deutschen

¹ Vgl. dazu u. a.: H. Metzger: Kristallnacht s. u. S. 184, sowie: Die Reichskristallnacht. Eine Arbeitshilfe für Unterricht und Gemeindearbeit. 9. November 1938 – 9. November 1978. Hrsg.: Evangelischer Arbeitskreis Kirche und Israel in Hessen und Nassau, Frankfurt/M. 90 (Kollwitzstr. 5–7).

^{1a} Wolfgang Scheffler: Ausgewählte Dokumente zur Geschichte des Novemberpogroms 1938, in: »Aus Politik und Zeitgeschichte«, Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«, B 44/78, Bonn, 4. November 1978, S. 3–36.

* In: Frankfurter Allgemeine Zeitung Nr. 249, 9. 11. 1978.

Reich und aus den im Krieg besetzten Ländern Europas ermordet.

Unser ganzes Volk hat diese Verbrechen weltgeschichtlichen Ausmasses nicht oder zu spät erkannt. Nur in wenigen Fällen kam es zu offenem Widerspruch, auch heimliche Hilfe blieb die Ausnahme. Die meisten sahen tatenlos zu, teils in bedrücktem Schweigen, teils in erschreckender Gleichgültigkeit, mitunter sogar in offener Billigung. Auch die evangelische Kirche blieb weitgehend stumm. Deshalb hat sie in der Stuttgarter Erklärung vom Oktober 1945 bekannt: Wir klagen uns an, dass wir nicht mutiger bekannt, nicht treuer gebetet, nicht fröhlicher geglaubt und nicht brennender geliebt haben.

Nur Gott kann unsere Schuld vergeben. Jesus Christus ist für die Sünde der Welt gestorben. Darin allein gründet die Gnade für einen neuen Anfang. Nicht leichtfertiges Vergessen oder oberflächliche Entschuldigung, sondern nur ein neuer Glaube ermöglicht ein neues Leben. Glaube aber schliesst Folgerungen ein.

Bedenken wir, dass Jesus Christus, unser Erlöser, aus dem Volk der Juden hervorgegangen ist? Dies muss alle Judenfeindschaft ausschliessen.

Bedenken wir, dass Jesus Christus, unser Erlöser, als Ret-

ter und Heiland aller Menschen gekommen ist? Dies verbietet Vorurteil und Abneigung gegenüber allen Fremden.

Bedenken wir, dass Jesus Christus, unser Erlöser, die Ursprünge von Schuld und Sühne schon da aufdeckt, wo wir uns noch schuldlos und sicher wähnen? Dies ruft zur Wachsamkeit auf gegenüber den oft verborgenen Anfängen der Intoleranz und des Misstrauens, der Menschenverachtung und der gegenseitigen Verteufelung.

In diesem Sinn hören wir am 9. November, nahe dem Buss- und Bettag, auf die Stimme des Landesrabbiners Dr. Nathan P. Levinson: »Wir erhoffen von unseren christlichen Brüdern und Schwestern – nicht um unseretwillen, denn wir sind wenige geworden, sondern um ihretwillen und um der Welt willen –, dass sie alles tun, damit Menschen nicht weiterhin an Gott und ihren Mitmenschen schuldig werden. Wir bitten sie, die bittere Erfahrung des Leides nicht mit dem Mantel des Vergessens zu bedecken, sondern durch die Solidarität der Liebe wachzuhalten und der Jugend ein verantwortungsvolles Geschichtsbeusstsein zu vermitteln, damit wir alle gemeinsam einer besseren Zukunft entgegensehen können!«

7 Theologische Schwerpunkte des Jüdisch-Christlichen Gesprächs

Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen«
des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken*/**

Vorwort

Dieses vom Gesprächskreis des Zentralkomitees der deutschen Katholiken »Juden und Christen« erarbeitete theologische Dokument setzt einen Meilenstein auf dem Weg jüdisch-christlichen Dialogs. Hier haben Juden und Christen miteinander so gesprochen, dass aus ihrem Eigenen das Gespräch über dieses Eigene als unabdingbar hinzugehörig zum Eigenen hervortritt. In solcher Bemühung hat der Dialog sein Was und sein Wie gefunden. Nicht nur Berührung an den Rändern, sondern Berührung von Mitte zu Mitte. Nicht nur Aufarbeitung der ungeheuerlichen geschichtlichen Last, die auf dem gegenwärtigen Verhältnis liegt, nicht nur Rückweg zur gemeinsamen Wurzel und der Weise, wie aus ihr vor Jahrtausenden gemeinsames Erbe wuchs, nicht nur Zugehen auf gemeinsame Aufgaben, wobei aber die unterschiedliche Motivierung und der unterschiedliche Glaubenshintergrund auf sich beruhen blieben. Nein, gegenwärtiges, aus seinem Ursprung lebendes, die eigene Substanz ganz und gar an- und ernstnehmendes Judentum und Christentum stossen vor in die Gleichzeitigkeit des Gesprächs über das, was den Juden zum Juden und den Christen zum Christen macht. Und solches Gespräch ist, ohne Verwischungen und Umgehungen der Unterschiede, gerade um des eigenen Judeseins und Christseins willen notwendig – und möglich. Eine Entdeckung, die der Umsetzung bedarf aus dem Zirkel der Eingeweihten in den Alltag der Glaubenden, in die Mitte unserer Welt. Aber

auch solche Umsetzung hat mit dem Dokument schon begonnen.

Aachen, den 24. 4. 1979

Bischof *Klaus Hemmerle*
Geistlicher Assistent
des Zentralkomitees

1. Warum das Gespräch suchen?

1. Juden und Christen haben einen gemeinsamen Grund ihrer Hoffnung: den sich der Menschheit gnädig zuwendenden Gott Israels. Gemeinsam erwarten sie die volle Erfüllung ihrer Hoffnung: die endgültige Herrschaft Gottes.

Juden und Christen sind durch das, was ihnen von Gott her widerfahren ist, und sie sind von der Welt, in der sie leben, zu einem gemeinsamen Zeugnis herausgefordert. Nicht nur ihnen, so glauben sie, sondern allen Völkern gilt der einladende Ruf, im Jerusalem des lebendigmachenden Gottes Leben, Heimat und Frieden zu finden (vgl. Jes 2, 1–5; Jes 60). Indem sie sich selbst auf den Weg machen zu diesem Jerusalem als der Stätte von Gerechtigkeit und Treue (vgl. Jes 1, 26), erfahren sie die Verpflichtung, allen Menschen die befreiende Kraft ihrer Bindung an Gott weiterzugeben, der Leben und Zukunft schenken kann und will (vgl. Jer 29, 11). Der Ruf Gottes nimmt sie in Dienst für die Gestaltung der Welt, macht sie zu Wegbereitern von Hoffnung gerade für jene, die keine Hoffnung haben. Dieser Ruf ist zugleich Gericht, indem er sie von jeder Fixierung auf bloss innerweltliche Interessen und Ängste befreit. Dem Ruf Gottes folgend, sollen sie zu ehrlichen und mutigen Sachwaltern der Gerechtigkeit Gottes und zu Fürsprechern seiner Barmherzigkeit werden.

* Bonn-Bad Godesberg, den 8. Mai 1979.

** Das Arbeitspapier wurde vom Gesprächskreis »Juden und Christen« des Zentralkomitees der deutschen Katholiken am 24. 4. 1979 verabschiedet und vom Präsidium des ZdK zur Veröffentlichung freigegeben.

2. Liegt die zu allen Zeiten geltende Verpflichtung zum Gespräch darin, dass Juden und Christen im Handeln des Gottes Israels zusammengebunden sind, so verstärken die leidvollen Erfahrungen der jüngsten Geschichte den Auftrag, dieses Gespräch in unserer Zeit nach Kräften zu intensivieren und zu vertiefen.

- Die vergangenen 1900 Jahre des Verhältnisses zwischen Judentum und Christentum haben sich als Entzweigungsgeschichte vollzogen, deren geschichtliche Folgen furchtbar waren. Im Zusammenhang mit dieser Entzweigungsgeschichte muss auch das schreckliche Geschehen von Auschwitz gesehen werden, der Versuch einer völligen Ausrottung des jüdischen Volkes durch die Hitlerdiktatur.
- Im Judentum wie im Christentum, die ihre Existenz gemeinsam der Offenbarung des Gottes Israels verdanken, erwacht zunehmend ein »geistliches« Interesse aneinander. Juden und Christen bekennen sich zu der gemeinsamen Offenbarung durch eben dieses Interesse. Ihr Interesse aneinander ist deshalb selbst ein Akt der Verehrung Gottes.
- Einer Menschheit, deren Überleben in Menschlichkeit auf dem Spiel steht, haben Juden und Christen ein gemeinsames Zeugnis zu geben, das als konkretes Zeugnis konkrete Wege der Gerechtigkeit und des Heiles aufzeigen und bahnen muss.

II. Bedingungen eines Dialogs, der den Juden als Juden und den Christen als Christen betrifft

Weil Juden und Christen einen gemeinsamen Schatz biblischer Schriften als Grundlage ihres Lebens überliefern, hat das Gespräch eine Basis, deren Wert sich nicht überschätzen lässt. Es ist der Glaube an den rettenden und heiligenden Gott, von dessen Nähe zu den Vätern die Tora erzählt und dessen lebensfördernde Weisungen sie verkündet. Es ist das Hören auf den Gott der Lebenden und der Toten, dessen Herrschaft inmitten des Volkes, das nach ihm genannt wird, die Propheten ansagen. Es ist das Festhalten an dem nahen und fernen Gott, den die Beter der Psalmen rühmen und dessen Treue sie selbst da noch einklagen, wo ihnen alles genommen scheint. Es ist das Vertrauen auf den Schöpfergott, dessen Güte die Sprüche und Betrachtungen der Weisen erinnern. Von all diesem geben Juden und Christen je auf ihre Art in ihren Gottesdiensten und in ihrem Leben Zeugnis. Aber genau hier zeigt sich auch eine für das jüdisch-christliche Gespräch typische Schwierigkeit: Begründen die gleichen Schriften wirklich eine Gemeinsamkeit des Lebens? Zur Antwort auf diese Frage ist es nötig, einige fundamentale Bedingungen für den jüdisch-christlichen Dialog zu bedenken:

1. Es kann kein Zweifel daran sein, dass Juden und Christen füreinander zunächst einmal sehr viel Arbeit zu leisten haben, um zu einem besseren gegenseitigen Verstehen zu kommen. Die Bilder, die sich Juden von Christen und Christen von Juden im Laufe der Geschichte gemacht haben und noch machen, sollen überprüft und in einer Begegnung korrigiert werden, in der einer dem anderen im Rückgang auf den gemeinsamen Grund und im Lichte der gemeinsamen Hoffnung seinen eigenen Weg deutet. Gerade hier wird der eine nicht darauf warten, dass der andere zu ihm kommt, um ihn zu »studieren«. Er spürt vielmehr die Verpflichtung zur Mitteilung des Eigenen. Umgekehrt wird er um der gemeinsamen Hoffnung willen eine aktive Bereitschaft zum Hören auf den anderen entwickeln. Indem sie sich einander darstellen,

vertrauen und offenlegen, können beide das Zeugnis ablegen, zu dem sie sich von Gott berufen wissen.

2. Ein jüdisch-christlicher Dialog gelingt nicht, wenn der Christ im Judentum von heute lediglich das Denkmal seiner eigenen Vergangenheit, der Zeit Jesu und der Apostel, sieht. Der Dialog gelingt aber auch nicht, wenn der jüdische Gesprächspartner in den jüdischen Wesenselementen christlichen Glaubens nichts anderes entdeckt als die Nachwirkungen eines vergangenen Zustandes, der zwar in den ersten Christengemeinden bestand, aber heute nicht mehr besteht. In beiden Fällen nimmt der eine Gesprächspartner noch nicht des anderen Zeitgenossenschaft ernst, sondern macht ihn zum blossen Spiegel seiner eigenen Vergangenheit. Zeitgenossenschaft aber ist die Bedingung jeden Dialogs.

Der jüdische Gesprächspartner kann sich nicht damit zufriedengeben, im Gespräch mit Christen nur als ein fortlebendes Zeugnis für das sogenannte Alte Testament und für die Ursprungszeit der christlichen Gemeinden betrachtet zu werden. Umgekehrt kann der christliche Gesprächspartner sich nicht damit zufriedengeben, wenn der jüdische Gesprächspartner glaubt, nur er habe für den Christen etwas für dessen Glauben Wesentliches zu sagen, während das, was der Christ dem Juden zu sagen hat, für den jüdischen Glauben keine wesentliche Bedeutung habe. Aus der ökumenischen Erfahrung des innerchristlichen Gesprächs kann Zuversicht auch für den jüdisch-christlichen Dialog wachsen: Auch dort haben beide Gesprächspartner die Fähigkeit und die Bereitschaft aufzubringen gelernt, das Wort des anderen als Zeugnis zu hören, das den Hörenden in seinem Verhältnis zu Gott angeht.

3. Die Geschichte, die eine heutige Begegnung zwischen Juden und Christen erschwert, kann auch einen Weg zueinander bahnen, wenn sie – und sei es zunächst nur in Teilaspekten – als wirklich gemeinsame Geschichte, die uns aktuell betrifft, erfahren und anerkannt wird.

Wenn der Christ in einem Gebet der Osternacht die »israelitische Würde« für alle Völker erbittet, kann er dabei nicht vergessen – er kann es höchstens zu seinem eigenen Schaden verdrängen –, dass es jenes Israel bis heute noch gibt, das bis heute Träger der israelitischen Würde geblieben ist. Die christliche Kirche, die sich »Volk Gottes« nennt, darf nicht vergessen, dass die gegenwärtige Existenz des Judentums Zeugnis dafür ablegt, dass derselbe Gott noch heute in Treue zu jener Erwählung steht, durch die er Israels Gott wurde und Israel zu seinem Volk gemacht hat. Darum versteht der Christ seine eigene Würde und Erwählung nicht angemessen, wenn er die Würde und Erwählung des Judentums von heute nicht zur Kenntnis nimmt und zu verstehen sucht. Dazu aber muss er jüdischen Glauben und jüdische Existenz aus dem Selbstzeugnis seiner jüdischen Gesprächspartner kennenlernen.

Wenn der Jude sich mit Recht »Sohn Abrahams« nennt, kann er nicht vergessen – er kann es höchstens verdrängen –, dass nicht nur in ferner Vergangenheit die ersten Christen Söhne Abrahams waren, sondern dass auch heute niemand Christ sein kann, ohne sich zu Abraham als dem »Vater der Glaubenden« zu bekennen. Auch ist sich die jüdische Gemeinschaft der Zusage einer Erneuerung ihres Bundes gewiss, wie geschrieben steht: »Seht, es werden Tage kommen – Spruch des Herrn –, in denen ich mit dem Haus Israel und dem Haus Juda einen neuen Bund schliessen werde, nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern geschlossen habe, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten herauszuführen« (Jer

31, 31 f.). Die jüdische Gemeinschaft darf daher nicht vergessen, dass es die Gemeinschaft der Christen niemals gegeben hätte, wenn diese sich nicht vom selben Gott in seinen »Neuen Bund« berufen wüsste. Darum versteht der Jude die Weise, wie Abraham zum »Vater vieler Völker« (Gen 17) geworden ist, nicht vollständig, wenn er den Glauben des Christen von heute nicht zur Kenntnis nimmt und zu verstehen sucht. Dazu aber muss er christlichen Glauben und christliche Existenz aus dem Selbstzeugnis der Christen kennenlernen.

4. Ist die Bedeutung des Verbindenden in der Geschichte bewusst geworden und anerkannt, dann entsteht die Chance, dass beide Partner des Gesprächs sich in eine Verantwortung füreinander rufen lassen: Jeder wird für den anderen zum Zeugen derjenigen Grosstaten Gottes, auf denen es beruht, dass er selbst als Jude bzw. als Christ in der Gegenwart lebt. Leben aus dem Glauben, Leben aus der Mitte der Existenz, christliches wie jüdisches Leben lebt aus dem Zeugnis. Und überall, wo das Leben einer Gemeinschaft zum Zeugnis für Gottes Heilstat wird, ist dieses Zeugnis für den anderen Glaubenden, der aus den gleichen Heilstaten Gottes lebt, kostbar, ja unersetzlich. Glaubende, die aus dem gleichen Ursprung leben, werden aneinander schuldig, wenn sie nicht füreinander dieses Zeugnis geben.

III. Zentrale Themen des Dialogs

1. Weggemeinschaft von Juden und Christen

Das gemeinsame Ziel der Heilsherrschaft Gottes lässt Juden und Christen miteinander von Glauben zu Glauben sprechen. Beide wissen sich von Gott angerufen, beide wollen der ihnen aus Gottes gnädiger Erwählung geschenkten Erkenntnis des Gotteswillens die Antwort der Liebe aus ganzem Herzen, mit ganzer Seele, aus ihrem ganzen Denken und ihrer ganzen Kraft geben. Solche Übereinstimmung ist für das gemeinsame Handeln in der Welt wichtig. Wichtig ist es aber auch, nicht nur die Tatsache von Übereinstimmung abzuwägen. Dies um so mehr, als gerade dort, wo uns zutiefst ein Konsens verbindet, auch die Wurzel des Dissenses liegt.

Für den Christen ist das Ziel der Heilsherrschaft Gottes, die Israels Bibel verheißt, vermittelt durch den Juden Jesus. Hier bereits zeigt sich die nicht nur trennende, sondern auch verbindende Funktion Jesu: Durch den Juden Jesu wirkt im Christentum die Tora weiter. Durch ihn ist sie als Gottes Verheißung und Gebot den Christen zur Verwirklichung aufgegeben. Der Jude dagegen muss nicht erst Jesus kennenlernen, um die Tora zu lieben, er bringt diese Liebe als Jude mit. Freilich kann ein Gespräch zwischen Juden und Christen erst dann ernsthaft geführt werden, wenn auch der jüdische Partner davon ausgeht, dass im Christentum etwas von Gott her geschehen ist, was ihn »um Gottes willen« angeht, auch wenn er darin keinen Weg sieht, den er selber gehen kann und muss. Christen fragen deshalb, ob die lebendige Gegenwart jüdischer Wesenselemente im christlichen Gottesdienst, in der christlichen Verkündigung, im christlichen Verständnis der Schrift und in der christlichen Theologie nicht ein Interesse des Juden an christlichem Glauben und Leben möglich macht, das über distanzierteres Kenntnisnehmen hinausgeht. Umgekehrt müssen Christen den Juden zubilligen, dass deren Interesse am Christentum ein Interesse »um des Himmelsreiches willen« sein kann, auch wenn es nicht dazu führt, dass Juden Christen werden. Eine Möglichkeit zum Verständnis jüdischen Interesses am Christentum hat der jüdische

Religionsphilosoph *Franz Rosenzweig* (1886–1929) in dem Satz ausgesprochen: »Ob Jesus der Messias war, wird sich zeigen, wenn der Messias kommt.« Eine solche mehrdeutige Formel bedeutet freilich nicht, Juden und Christen dürften das Gespräch über die Hoffnung, die sie eint, und über die Frage nach dem Messias, die sie trennt, »bis zum Jüngsten Tag« zurückstellen.

Im gegenseitigen Sich-Befragen kann sich also durchaus ein Stück Anerkennung der Heilsbedeutung des anderen Weges aussprechen. Juden können anerkennen, dass Jesus für die Christen zum Weg geworden ist, um Israels Gott zu finden. Sie werden aber ihre Wertschätzung des christlichen Weges davon abhängig machen, dass der Glaube der Christen, das Heil werde ihnen durch den aus den Juden kommenden Messias Gottes geschenkt, ihre Verpflichtung zum Handeln im Dienst von Gerechtigkeit und Frieden nicht mindert, sondern einlöst. Christen verstehen Jesus als Erfüllung von Gesetz und Verheißung nur dann, wenn sie ihm »um des Himmelsreiches willen« nachfolgen und dabei auf sein Wort hören: »Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt« (Mt 7, 21).

Die gegenseitige Wertschätzung des je anderen Weges geht also untrennbar ineins mit erheblichen Divergenzen in der Einstellung zu Jesus, ob er der Messias Gottes sei. Dies nötigt aber weder Juden noch Christen, die fundamentale inhaltliche Klammer des einen rufenden Gotteswillens aufzulösen. Von daher ist es Juden und Christen grundsätzlich verwehrt, den anderen zur Untreue gegenüber dem an ihn ergangenen Ruf Gottes bewegen zu wollen. Dies verbietet sich nicht etwa aus taktischen Erwägungen. Auch Gründe humaner Toleranz sowie die Achtung der Religionsfreiheit sind dafür nicht allein ausschlaggebend. Der tiefste Grund liegt vielmehr darin, dass es derselbe Gott ist, von dem Juden und Christen sich berufen wissen. Christen können aus ihrem eigenen Glaubensverständnis nicht darauf verzichten, auch Juden gegenüber Jesus als den Christus zu bezeugen. Juden können aus ihrem Selbstverständnis nicht darauf verzichten, auch Christen gegenüber die Unüberholbarkeit der Tora zu betonen. Das schließt jeweils die Hoffnung ein: Durch dieses Zeugnis könne beim anderen die Treue zu dem an ihn ergangenen Ruf Gottes wachsen und das gegenseitige Verstehen vertieft werden. Hingegen soll nicht die Erwartung eingeschlossen sein: Der andere möge das Ja zu seiner Berufung zurücknehmen oder abschwächen.

Die Christen glauben, dass der in der Schrift verheissene Messias in Jesus gekommen ist. Es ist die Nähe von Israels Gott, der ihnen Jesus als Bruder vertraut machte und zugleich Jesu Liebe als Zuwendung Gottes selbst erfahren liess. Deshalb scheint es ihnen zu wenig, ihn nur als leuchtendes Beispiel vor Augen zu haben. Vielmehr erfassen sie sein Leben, Sterben und Wiederkommen als Weg, auf dem Gott alle zum Heil führen will. Dass Jesu Liebe für alle Raum bietet, sehen sie darin bestätigt, dass Gott ihn erhöht und damit als Lebenden zurückgeschenkt hat. Was an ihm gegenüber dem Bisherigen und allem Menschlichen anders ist, liegt also nicht auf der Linie einer bloss quantitativen Steigerung. Gerade mit der Auffassung einer bloss gesteigerten Menschlichkeit bei Jesus käme es auch leicht zu der fatalen Gegenüberstellung: Die Christen sind eben doch die besseren Israeliten. Eine Christologie, die in Jesus den menschgewordenen Gottessohn bekennt, bedarf dieser Art des Abmessens nicht. Sie hat, vielleicht erst nach eigenen leidvollen Er-

fahrungen, die Möglichkeit, die Gemeinschaft mit Jesus im freien Ja des Glaubens an ihn zwar als Ziel zu sehen, aber auch zu wissen, dass es für alle, die Gott ergriffen hat, die Möglichkeit einer offenen und wachsenden Weggemeinschaft gibt. So könnten Christen dem zuvor genannten Wort Rosenzweigs einen akzeptablen Sinn geben.

Die Frage der Juden, ob mit dem Bekenntnis zum menschgewordenen Gottessohn nicht die strenge Verpflichtung auf den einzigen Gott Israels (vgl. Dtn 6, 4–9) preisgegeben wird, beantworten die Christen mit ihrer Glaubensüberzeugung, dass es gerade Jesus Christus ist, der ihnen den einzigen Gott Israels vermittelt und darstellt. Die in Christus geschehene Menschwerdung Gottes ist für den Christen keineswegs eine Absage an die Einzigkeit Gottes, sondern eine Bestätigung derselben. Menschwerdung Gottes hat vielmehr zur Voraussetzung, dass der einzige Gott Israels kein isolierter, beziehungsloser, sondern ein den Menschen zugewandter, vom menschlichen Schicksal mitbetroffener Gott ist. Diese Charakteristik Gottes wird nach dem Zeugnis der Talmude und Midraschim auch – allerdings ohne Verbindung und ohne Zusammenhang mit Jesus Christus – vom rabbinischen Judentum geteilt. Auch das rabbinische Judentum weiss selbstverständlich, dass der einzige Gott Israels nicht nur in der Transzendenz »weilt«, sondern auch mitten unter seinem in Not und Verfolgung hineingeratenen Volk: als Herr, Vater, Gefährte und Erlöser. Das christlich-jüdische Gespräch über den lebendigen Gott Israels ist daher ein grosses Hoffnungszeichen.

2. Der gemeinsame Auftrag

Trotz des nicht verschwiegenen Dissenses im Konsens verbindet Juden und Christen der Auftrag zum gemeinsamen Handeln und Zeugnis-Geben in der Welt. Wesentliche Aufgaben, denen sie sich um der Zukunft willen gemeinsam stellen müssen, sind beispielsweise:

- Wie ist es angesichts des geschehenen Massenmordes an Juden und der versuchten Ausrottung des jüdischen Volkes noch möglich, an Gott zu glauben? Wie ist es möglich, Schuld und Leid vor Gott zu tragen, statt sie zu verdrängen oder zu fixieren? Welche Bedeutung hat die systematische Vernichtung grosser Teile des europäischen Judentums und welche Bedeutung hat die Gründung des Staates Israel für Juden und Christen und für ihre Begegnung miteinander? Wie ist es angesichts der Gründung des Staates Israels als eines zentralen Ereignisses der neueren jüdischen Geschichte möglich, die jahrtausendealte Hoffnung auf Gottes Heil mit konkret politischem Handeln in der Gegenwart zu verknüpfen, ohne einer religiös begründeten Ideologisierung der Politik oder einer Politisierung des Glaubens das Wort zu reden?
- Was bedeutet es angesichts einer nach wie vor polytheistischen Welt (Götter haben heute nur andere Namen), dass Juden und Christen an *einen* Gott glauben? Können und müssen nicht Christen und Juden in einer Welt, deren Kriege im wesentlichen immer noch Religionskriege sind (was leicht plausibel wird, wenn man an die Stelle von Religion das Wort »Ideologie« setzt), aufgrund ihrer Offenbarung gemeinsam eine Ideologiekritik entwickeln?
- Haben nicht Juden und Christen gemeinsam die Verpflichtung, angesichts der Weltverhältnisse, die das Überleben der Menschheit bedrohen, zu zeigen und in Modellen vorzuleben, was biblisch verstanden Gerechtigkeit und Freiheit ist?

- Zu den Grundforderungen der den Juden und Christen gemeinsamen biblischen Offenbarung gehört die unbedingte Achtung vor dem Leben des anderen. Es sollte gemeinsam von ihnen präzisiert werden, was hieraus heute für die Wahrung von Menschenwürde und Menschenrechten folgt. Insbesondere wäre z. B. gemeinsam eine Ethik der Wissenschaften, der Technik, der Zukunftssorge zu entwickeln – auch die Menschen nach dem Jahr 2000 sind unsere Nächsten.
- Welche konkreten Konsequenzen können aus der Juden und Christen gemeinsamen Überzeugung von der Gottebenbildlichkeit des Menschen gezogen werden? Welche Verpflichtungen ergeben sich aus dem Juden und Christen gemeinsamen Gebot der uneingeschränkten Liebe (vgl. Lev 19, 18 und Mk 12, 30 f.)?

3. Die Kontroverse um Gesetz und Gnade neu überdenken

Die Begegnung von Juden und Christen wird auch dahin führen, dass beide Seiten die gegenseitigen Anfragen mit klarerem Blick wahrnehmen.

Juden weisen den christlichen Vorwurf der »Werkgerechtigkeit« dann mit überzeugenden Gründen zurück, wenn sie nicht die Gefahr bestreiten, die von dieser Haltung ausgehen kann, zumal sie wissen, dass die Warnung vor »Werkgerechtigkeit« zu ihrer eigenen Glaubenstradition gehört. Dass die Tora das Leben des Menschen in Anspruch nimmt, hindert nicht das Angewiesensein auf Gottes Barmherzigkeit. Gottesdienstliche Texte, wie sie die Feier des Versöhnungstages, des höchsten Festtages im jüdischen Jahr, kennzeichnen, können Christen eindringlich diese Seite des jüdischen Lebens aufschliessen.

Christen weisen den jüdischen Vorwurf des »Verlustes der Ethik« dann mit überzeugenden Gründen zurück, wenn sie nicht die Gefahr bestreiten, dass die Hoffnung auf Gnade sie zur Vernachlässigung ihrer Weltverantwortung verleiten kann, zumal sie wissen, dass die Warnung vor dieser Gefahr zu ihrer eigenen Glaubenstradition gehört. Kirchliche Texte zum Verhältnis von Glaube und Werken (vgl. Konzil von Trient), aber auch schon die paulinische Mahnung zu einem »in der Liebe wirkenden Glauben« (Gal 5, 6) sind dafür deutliche Beispiele.

Jüdische und christliche Kritik an der »Werkgerechtigkeit«, jüdische und christliche »Freude am Gesetz« (an dem auch der Christ, wie Paulus ausdrücklich bekennt, »sich mitfreut« – Röm 7, 12) haben ein gemeinsames Ziel: die Fähigkeit zum Beten, zum Lobpreis Gottes zu bewahren. Darum finden Juden und Christen nur dann zum Dialog, wenn sie gemeinsam bekennen, was täglich im jüdischen Morgengebet gesprochen wird: »Nicht auf unsere Gerechtigkeit trauen wir, sondern auf deine grosse Barmherzigkeit« (Dan 9, 18).

IV. Nachwort

Die in diesem Text angesprochenen Fragen wollen zum Bewusstsein bringen: Jüdisch-christlicher Dialog darf nicht länger dem Interesse einiger Spezialisten überlassen werden. Denn die hier anstehenden Themen treffen ins Zentrum des christlichen wie des jüdischen Selbstverständnisses, sie haben über die Begegnung zwischen Juden und Christen hieraus Entscheidendes beizutragen auch für das Verständnis der Religionen insgesamt und für die Zukunftsfragen der Menschheit. Darum appelliert der Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken an alle für die Aus-

und Fortbildung von Priestern und anderen pastoralen Mitarbeitern, von Lehrern und Erziehern Verantwortlichen, an die Träger der Erwachsenenbildung und die Medien sowie an die jüdischen Gemeinden und Institutionen, sich diesen zentralen Themen des jüdisch-christ-

lichen Dialogs in den nächsten Jahren verstärkt zuzuwenden und ihre Bedeutsamkeit ins öffentliche Bewusstsein zu bringen.

Bonn-Bad Godesberg,
24. 4. 1979

Dr. Hanspeter Heinz
Leiter des Gesprächskreises

8 Das Judentum für den Religionsunterricht kennenlernen

Freiburger Studienwoche an der Hebräischen Universität Jerusalem,
März 1979

Von Dr. Günter Biemer, Professor für Religionspädagogik und Katechetik
an der Universität Freiburg

Die Reise einer Gruppe von Studenten und Hochschullehrern der Theologischen Fakultät Freiburg vom 10. bis 25. März 1979 nach Israel hatte transitorischen Charakter. Sie fand in einer Situation des Übergangs statt und wurde selbst zu einem Übergang.

Im Zusammenhang mit einem etwa vier Jahre dauernden Forschungsvorhaben über »Judentum im katholischen Religionsunterricht« (1977–1981) war nach der Planungsphase mit den vorbereitenden Symposien von Sommer und Herbst 1977 die erste Arbeitsphase mit der Analyse von Schulbüchern, die *Peter Fiedler* und seine studentischen Mitarbeiter durchgeführt haben, im Februar dieses Jahres zu Ende gegangen. In seinem Abschlussbericht sagt Fiedler u. a. im Blick auf die Darstellung des Verhältnisses Juden/Christen: »Gefahren, das Judentum zu verzeichnen, gehen vor allem von unzulässigen Historisierungen neutestamentlicher Texte aus. (. . .): Wenn beim irdischen Jesus mehr oder weniger massiv nachösterliche Christologie angesetzt wird, fällt es sehr schwer, für Juden Verständnis zu wecken bzw. aufzubringen, die sich einer solch deutlichen Offenbarung verschliessen. Ferner hat das Judentum – zunächst der Zeit Jesu und der Urkirche, dann aber auch das spätere bis heute – darunter zu leiden, dass im unkritischen Anschluss an neutestamentliche Aussagen der Osterglaube meist in Entgegensetzung zu den damaligen Juden gezeichnet wird.«¹ – Es war von Anfang an deutlich gewesen² und seit Monaten in der Analysearbeit bestätigt worden, dass als Basis künftiger didaktischer Entwürfe zur Reform von Lehrplänen und Lerneinheiten die theologischen Aussagen der bisherigen Verhältnisbestimmung von Juden/Christen nicht ausreichen. Sowohl von seiten des kirchlichen Lehramts, als auch im noch kleinen Kreis der am Dialog Beteiligten werden Einsichten von neuer Tragweite ausgetauscht, die andere Lernziele und -inhalte

möglich und nötig machen³. Die Anerkennung und Förderung unseres Arbeitsvorhabens als Forschungsprojekt der Deutschen Forschungsgemeinschaft brachte Anfang März dieses Jahres den Übergang von der aufarbeitenden Analyse zur zukunftsgerichteten Realisierung.

Seit zwei Semestern arbeiteten auch Studenten zumeist in Seminaren mit an didaktischen Themen über Judentum im Religionsunterricht. Aber weder sie noch wir Lehrer hatten konkrete Erfahrungen mit jüdischer Liturgie, jüdischem Brauchtum und Leben. Eine Exkursion zum jüdischen Museum und zum Synagogen-Gottesdienst in Basel mit einer heftigen Aussprache mit dem unvergesslichen Rabbiner Leo Adler machten das existentielle-emotionale Defizit noch deutlicher. Unter diesem Motivationshorizont begann die Planung der Israel-Reise. Sie wurde ein Übergang von praxisorientierter Theoriearbeit zu bunter vielfältiger Praxis, die die meisten Teilnehmer für die anstehende didaktische Arbeit stark motivieren sollte.

Die sorgfältige Vorplanung war vor allem für eine intensive Studienwoche in Jerusalem notwendig⁴. Es sollten qualifizierte jüdische Gesprächspartner gefunden werden, die zu den grundlegenden inhaltlichen Dimensionen jüdisch-christlichen Dialogs einen Beitrag leisten würden, wie sie im Anschluss an die Einleitungssymposien von 1977 im Konsensverfahren für unsere bisherige Arbeit strukturiert worden waren:

- I Das Selbstverständnis des Judentums in Vergangenheit und Gegenwart,
- II Jesu Jude-sein,
- III das Verhältnis Christentum/Judentum⁵.

³ Vgl. die »Richtlinien zur Durchführung der Konzilerklärung »Nostra aetate« Art. 4« vom 1. 12. 1974 [s. in FrRu XXVI/1974, S. 3 ff.] dazu neuerdings: »Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs«, Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, Bonn-Bad Godesberg 1979 (s. o. S. 34).

⁴ Auf Empfehlung von Dr. E. L. Ehrlich, Basel, war der Kontakt mit dem Interfaith Committee, Jerusalem, hergestellt worden, dessen Generalsekretär, Joseph Emanuel, die von uns vorgeschlagenen Themen und Autoren mit den dortigen Möglichkeiten abstimmte, die Räumlichkeiten besorgte und nach entsprechender Korrespondenz das endgültige Programm entwarf. Der Ermutigung und dem Einsatz von E. L. Ehrlich und J. Emanuel haben die Mitglieder der Freiburger Studiengruppe viel zu verdanken.

⁵ Vgl. P. Fiedler a. a. O. Anlage 1, 8a–8b.

¹ P. Fiedler, Darstellung des Judentums im katholischen Religionsunterricht (seit 1962). Arbeitsbericht (Manuskript) Freiburg 1979, Anlage 7, D III/2.1–2.3.

² Vgl. H. Gollinger, Zielfelderplan für den katholischen Religionsunterricht – Eine Chance für den jüdisch-christlichen Dialog?: Freiburger Rundbrief 28, 1976, 46–50; I. Maisch, Juden u. Judentum im katholischen Religionsunterricht; Bilanz der Reformbemühungen ebd. 28, 1976, 43–45; dies., Judentum im vorkonziliaren Religionsunterricht: ebd. 29, 1977, 38–40; H. Gollinger, Judentum im heutigen Religionsunterricht: ebd. 29, 1977, 40–46.

Pädagogisch-didaktische Fragen sollten im zweiten Teil der Jerusalemer Studienwoche beantwortet werden.

Im folgenden geht es nicht um ein Referat der Studienwoche im Martin-Buber-Center der Hebrew University auf dem Mount Scopus zu Jerusalem, sondern um das, was wir dort besprochen und gelernt haben und was für uns wichtig geblieben ist.

Zur Dimension I »Selbstverständnis des Judentums« gehörte für mich die Vorlesung von Prof. *Benjamin Uffenheimer* (University Tel Aviv) über den »Standort der Bibel im Judentum«. Der Ort der Bibel wird von Uffenheimer dialektisch bestimmt: Der Tenach bzw. die Hebräische Bibel – eine Auswahl aus der althebräischen Literatur des 8.–3. Jahrhunderts v. Chr. – erscheint als schriftlicher Niederschlag des Lebens und der Kultur Alt-Israels im Umgang mit dem Offenbarungs-Urwort, das Mose am Sinai von Gott gesagt worden war und das alle künftigen Offenbarungen implikativ enthalte. Folgerichtig versteht sich Judentum, dessen Entstehungszeit ins 2. Jahrhundert v. – 5. Jahrhundert n. Chr. angesetzt wird, als eine laufende Reinterpretation der Bibel. »Judentum ist als Kommentar zur Bibel entstanden«: Nicht einer analytischen, sondern einer poetisch-schöpferischen Hermeneutik. »Eine Stimme spaltet sich in sieben Stimmen und jede in sieben Sprachen«: So wird der dialektische Zusammenhang vom Urwort am Sinai zur Vielfalt jüdischer Gegenwart von Rabbi Jochanan erklärt. (Und wenn der fünfzigste Tag nach Pessach als Gedenktag der ursprünglichen Gesetzgebung begangen wird, dann ist in der Rede von den Zungen bzw. Sprachen – beides steckt im griechischen Glossai und im hebräischen Šon – in der Jerusalemer »Jesus-Gemeinde« des Pfingstfestes der Zusammenhang mit der Überlieferung des Urwortes der Offenbarung zu spüren, das dabei sozusagen eine neue schöpferische Kommentierung erhält.)

Talmud als Sammlung aus dem Selbstgespräch des jüdischen Volkes im 3.–5. Jahrhundert n. Chr. (im Zusammenhang mit der Zurückdämmung pneumatisch-ekstatischer Kommentierung entstanden); die radikale Umdeutung in eine jüdische Philosophie durch Mose ben Maimon, Begegnung mit der islamischen Scholastik, die Entwicklung einer jüdischen Mystik (in Spanien), die Auswirkungen aus der revitalisierten hebräischen Sprache im heutigen Israel: Das sind einige der Interpretationsphasen, die den Standort des Tenach im Judentum verdeutlichen.

Einen Problemkreis systematischer Art in der jüdischen – wie christlichen – Theologie erläuterte der Religionswissenschaftler Prof. *R. J. Zwi Werblowsky*, Hebrew University, Jerusalem, unter dem Thema »Tora und Gnade im rabbinischen Judentum«⁶. Aus seiner Kenntnis verschiedener Religionen kam Werblowsky dem Vorwurf des jüdischen Legalismus zuvor, indem er den Gesetzesbegriff klärte, auf die Bedeutung des griechischen nomothetes als Religionsstifter verwies, auf die Übersetzung von Lebensweisung mit nomos in der Septuaginta, auf die Bedeutung von lex als Wiedergabe von Lebenswandel (Halacha) und gleichnishafte Erzählung zugleich (Aggada). Zu dieser semantischen Verbreiterung des Gesetzesbegriffs kommt aus Werblowskys langjähriger Forschungsarbeit die diametrale Spannung, die gerade

die jüdischen Mystiker aus dem das äussere Verhalten regelnden Gesetz gewonnen haben⁸. Im Anschluss an den Sprachgebrauch natan tora für Gabe der Offenbarung entsteht der zusammenfassende Gedanke dieses Beitrages: tora ist Gnade als die Art und Weise der ungeschuldeten Zuwendung Gottes an diejenigen, die er zu seinem Volk machte und denen er die Lebensweisung gab. Damit in Verbindung und überbietend: die tora ist der logos, mit dem die Welt geschaffen wurde: das Sein (der Naturwelt) und das Sollen (der Menschenwelt). So wird folgerichtig deutlich, dass die tora die Lebensmitte des jüdischen Volkes und der zentrale Ausweis seiner Begnadetheit durch Gott ist.

Die Dimension II »Jesu Jude-sein« vermittelt der Altmeister der jüdischen Jesus-Forschung⁹, Prof. *David Flusser*, Jerusalem, in seiner Darstellung »Jesus aus jüdischer Sicht«, in der er an drei exemplarischen Stellen Gegensätze zwischen Jesus und dem zeitgenössischen Judentum als Fehlkonstrukte späterer Auslegung aufzuweisen suchte.

a) Jesus lebte »unter dem Gesetz« (Gal 4, 4), und scheinbar gegensätzliche Aussagen, wie etwa die markinischen Streitgespräche (Mk 3, 1 ff.), lassen sich besser unter der Überschrift »Jesus in Konfrontation mit bigotten Menschen« verstehen.

b) Jesu Kritik an den Parisäern ist nicht aussergewöhnlich¹⁰; denn der Begriff Phariseer hat schon bei ihnen selbst einen schlechten Klang gehabt und im Talmud wird er nie gebraucht.

c) Schliesslich wird im Unterschied zu einem rein ethischen Verständnis bzw. Missverständnis von Sünde das, was Sünde und Gerechtigkeit biblisch bedeuten, an Jesu Schicksal selbst aufgewiesen: Die Umwertung aller Werte, wenn der Gerechte den Tod eines Sünders stirbt und durch diese Hinneigung zu den Sündern das Mass der neuen Gerechtigkeit Gottes zeigt.

Zur Dimension III »Verhältnis Christentum/Judentum«¹¹ ist der Vortrag *Schalom Ben Chorins* zu zählen, »Antijüdische Elemente im Neuen Testament«, eine Kommentierung von drei Stellen verschiedener Zeit- und Aussagestruktur des Neuen Testaments:

a) Die Paulus-Aussage »sie (die Juden) gefallen Gott nicht und sind allen Menschen Feind« (1 Thess 2, 15 b) erscheint in Spannung zu der Selbstverpfändung des Paulus (Rö 9, 3) als ein situationsgebundenes Wort des Hasses (ähnlich wie 2 Kor 3, 6 f.).

b) Mit der mattäischen »Selbstverfluchung« der Juden (Mt 27, 23–25) vergleicht Ben Chorin die historische Realität, z. B. das davon ahnungslose Volk Galiläas u. v. a. m. einerseits und die biblizistische Absicht, die Verzeichnung des Mattäus durchgehend geleitet hat (in diesem Fall in bezug auf Lev 20, 9; 2 Sam 1, 16 u. a.).

⁸ Vgl. dazu R. J. Z. Werblowsky, Joseph Karo – Lawyer and Mystic, Philadelphia 1976: Eine Arbeit, die nicht zuletzt deshalb eine Neuauflage in dieser Form erlebt hat, weil sie für die fruchtbare Spannung und Zuordnung von Tora und Mystik exemplarisch ist.

⁹ D. Flusser, Jesus in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1968; ders., Bemerkungen eines Juden zur christlichen Theologie des Judentums: C. Thoma, Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978, 6–32. [vgl. FrRu 56, 183]

¹⁰ Zu einer ausgewogenen Darstellung des Phariseers in: vgl. C. Thoma, a. a. O. 96–99; ders., Der Pharisaismus: J. Maier/J. Schreiner, Literatur und Religion des Frühjudentums, Würzburg 1973, 254–272.

¹¹ Vgl. zu dieser »Dimension« G. Biemer, Ausstossen, Abgrenzen, Abqualifizieren? (Zu Joh. 16,2): Christ in der Gegenwart 30, 1978, 237 f.; ders., Den verborgenen Antijudaismus verlernen: Diakonia 10, 1979, 145–148.

⁶ Vgl. dazu G. Scholem, Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum: ders., Über einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, 90–120; hier 105 u. 110, 114–116.

⁷ Vgl. R. J. Z. Werblowsky, Tora als Gnade: Kairos 15, 1973, 156–173.

c) An der prinzipiell antijüdischen Stelle »Ihr (Juden) habt den Teufel zum Vater« (Joh 8, 44) wird schliesslich am schärfsten deutlich, dass das Neue Testament als Glaubenstext und liturgischer Text in der wortwörtlichen Form ohne Kommentierung so nicht mehr gebraucht werden kann, ohne das Gegenteil der Gesamtabsicht des Evangeliums auszusagen. – Die Anwendung der historischen Relativierung, die gewisse Verstehenszugänge ermöglicht, und der Einbezug von Einzelaussagen in die Gesamtten-denz eines neutestamentlichen Textes bzw. des Neuen Testaments überhaupt ergibt bereits grundlegende Korrekturmöglichkeiten.

Nicht weniger beeindruckend als die extensive Auseinandersetzung von Studenten und Lehrern mit den Referenten der theologischen Thematik war die Begegnung mit den verschiedenen Vertretern pädagogisch-didaktischer Arbeit in Jerusalem: dem ersten Direktor des Martin-Buber-Centers für Erwachsenenbildung an der Hebrew University, Prof. *Kalman Yahron*, der u. a. einen Einblick in die Bemühungen dezentraler Art unter der arabischen Bevölkerung vor Ort in Jerusalem und Umgebung gab. – Einen lebendigen Einblick in den Schulalltag vermittelte Dr. *Pinchas Rosenblüth*, Mit-Initiator der Jugendaliya und einer der führenden pädagogischen Initiatoren in Israel. In seinem Vortrag »Die Lehre über das Christentum im jüdisch-israelischen Schulsystem« wurde deutlich, dass die arabischen Probleme (also der Islam) Lehrern und Schülern dortzulande viel näherliegen als die Frage nach dem Christentum, dass zudem Christentum in dem historischen Zusammenhang eher negativ als Mitursache der Gettos des Mittelalters, der Kreuzzüge, der Inquisition, der Judenverfolgungen in das Bewusstsein der Schüler kommt, dass es aber nach der neuen Lehrplanung durchaus möglich ist (unter 24 Wahlthemen), einen »Kurs« über »Zweiter Tempel – jüdisch-römischer Krieg – Christentum« zu wählen.

Eine Einladung in das zentrale Curriculum-Planungszentrum des israelischen Kultusministeriums schloss die Jerusalemer Studienwoche ab. Dr. *Zimmermann* (Abteilung Geschichtsunterricht) und Frau *S. Flusser* (Abteilung Bibelunterricht) erläuterten die Lehrplansituation in der heutigen israelischen Schule, die seit der Schulreform von 1962 in eine sechsklassige Grundschule, dreiklassige Mittelstufe und dreiklassige gymnasiale Oberstufe gegliedert ist. Das uns interessierende Schulfach Religion hat sein Äquivalent im Fach Tenach (Hebräische Bibel), das nicht nur an religiösen, sondern auch an den allgemeinen Schulen elf Jahre lang (in drei Wochenstunden) verpflichtendes Unterrichtsfach ist. Schwerpunkt-mässig liegen die historischen Teile der Bibel in der Grundschule, während die prophetischen Bücher (Amos, Micha, Jesaja, Jona) in der Mittel- und Oberstufe unterrichtet werden. Psalmen begleiten den Unterricht durch alle Jahre; ein zusammenfassender Zyklus über den Pentateuch und die Hagiographa bildet den Abschluss.

Die Unterteilung in religiöse und nichtreligiöse bzw. allgemeine Schulen und der jeweils entsprechend verschiedenen akzentuierte Bibelunterricht – nämlich existentiell-liturgisch bezogen oder nur hermeneutisch-historisch – verweist auf die auch bei uns für den Religionsunterricht bekannte Problematik des verschiedenen Praxisbezugs; wobei die Phase der Konfessionsschulen und ihres kerygmatischen Theoriekonzepts von Religionsunterricht bei uns eine noch nicht eindeutig verarbeitete Spur hinterlassen haben. In den religiösen Schulen Israels herrscht eine »fundamentalistische« Exegese der Bibel (z. B. werden Genesis-Aussagen geologischen Erkenntnissen über-

geordnet oder die Königsbücher in den Rang von allgemeingültigen Geschichtsbüchern gehoben, ohne ihre theologische Deutung von allgemeiner Geschichtsbeschreibung zu differenzieren). Im Unterricht der allgemeinen Schulen des Staates ist die Tenach-Auslegung im Spielraum korrekter hermeneutischer Methodik dem Schülerinteresse und Lehrergeschick frei anvertraut. Dabei entstehen in dieser Ausführlichkeit der Bibelvermittlung drei spezifische Schwierigkeiten: die sprachliche, wobei einerseits die Landessprache den Zugang vergleichsweise begünstigt, aber doch die Obsoleszenz des biblischen Hebräisch nicht aufhebt; die ethische bzw. lebenspraktische, die zu der Frage führt, wie weit die Weisungen der Bibel als verpflichtend zu erschliessen sind und wo kritische Sondierungen einsetzen müssen (z. B. bei der Schärfe von Sanktionen, wie Steinigung für Ungehorsame oder bei der Sklavenpraxis, die als selbstverständlich in der Bibel referiert wird); und die historiographische, die sich um die Differenz zwischen den Erkenntnissen der Profangeschichte und den theologisch gedeuteten Darstellungen zu befassen hat. – Ein wesentlicher Unterschied zu unserem Religionsunterricht besteht darin, dass dort jedermann beträchtliche Teile der Bibel kennenlernt und auswendig lernt; zudem dass alle Schüler eine selbstverständliche Anleitung zu den (von uns als religiös verstandenen) Festtagen des Jahres erhält, die sowohl biblische wie völkische, wie religiöse Feste sind, auch wenn diese letztere Dimension nicht eigens thematisiert wird.

Es war die zuletzt angesprochene Thematik der Divergenz zwischen Religionsunterricht, dem es um Gesinnung geht, und Bibelunterricht verstanden als völkisch-historische Lebenspraxis, die eines der Hauptthemen in der Diskussion bei einem offiziellen *Empfang des Interfaith Committee* in dem Beit Schalom zu Jerusalem bildete, zu dem die Studiengruppe zusammen mit Vertretern anderer christlicher Kirchen aus dem ökumenischen Centrum von *Tantur* eingeladen worden war, eine Abendbegegnung mit Folgekontakten zwischen Studenten und ökumenisch interessierten jüdischen Bewohnern Jerusalems.

Der geistlichen Berührung mit dem Ort der Ur-Offenbarung an Mose diente eine dreitägige Wüstenexkursion in den Sinai.

Der mehrtägige Besuch des Galil hatte vor allem drei Schwerpunkte: Aufenthalt im *Kibbuz Sde Nehemia*, wo (unter der kundigen Führung und Diskussionsleitung) über Stunden die politische, wirtschaftliche und pädagogische Situation des Kibbuz-Lebens von *Eliahu Amidon*, dem jahrelangen Leiter der dortigen Schule, besprochen wurde; der Besuch des *Beit Avod* (Altersheim) in *Nahariyya*, wo im Gespräch mit *P. Daniel Rußeisen* OC und Frau *Elisabeth Hemker* etwas von der Zukunftsvision einer Ökumene mit Juden auf dem Weg über hebräisch denkende und fühlende Christen aufleuchtete – und das in diesem Haus am Meer, wo Menschen ihren Lebensabend verbringen, die dem Warschauer Getto Entkommenen, das Leben gerettet haben [s. u. S. 188].

Vielleicht war das Wichtigste danach, nach den Tagen des Mühens und Sprechens, des Aufnehmens und Verstehenwollens der Tag völliger Stille am Nordufer des Galiläischen Sees; der Gang zu den Überresten von Karfanaum, der Stadt Jesu, das meditative Verweilen in den Texten der Bergpredigt; das ununterbrochene Sehen und Fühlen einer paradiesisch schönen Landschaft, die in ihrem Glanz etwas von der Hoffnung vermittelte, die für die schwierige Arbeit nötig sein wird, die bevorsteht.

9 Das Judentum . . . Gottes Minderheit

Ein Unterrichtsversuch für den katholischen Religionsunterricht der Sekundarstufe I

Von Oberstudiendirektor Werner Trutwin, Bonn

Der folgende Unterrichtsversuch ist der leicht geänderte Abdruck eines Kapitels, das im Rahmen eines Arbeitsbuches für den katholischen Religionsunterricht der Sekundarstufe I erscheint*. Das Werk trägt den Titel »Wege des Glaubens«. Es wurde von Oberstudiendirektor Werner Trutwin, Bonn, und Studiendirektor Dr. Klaus Breuning, Osnabrück, erarbeitet und schliesst sich an den schon erschienenen Band »Zeichen der Hoffnung« an¹. Innerhalb des Buches sind dem Kapitel viele, z. T. farbige Bilder beigegeben, die hier nicht abgedruckt werden können. Zahlreiche Querverweise, vor allem in den Aufgaben, binden das Kapitel in den Zusammenhang des ganzen Buches. Die meisten dieser Querverweise sind bei diesem Abdruck für den FrRu gestrichen.

1. Ein kleines Volk

Das Judentum ist zugleich ein Volk und eine Religion. Zahlenmässig kann es sich nicht mit den meisten anderen Völkern der Welt messen. Erst recht erscheint es als klein, wenn man es mit anderen Religionen vergleicht. Das zeigt ein Blick auf eine Statistik², die auf neueren Schätzungen (1977) beruht:

Katholiken	730 Millionen
Protestanten und Anglikaner	330 Millionen
Orthodoxe Christen	110 Millionen
Nationalkirchen, sonstige Christen	30 Millionen
Christen insgesamt	1200 Millionen
Moslems (Islam)	540 Millionen
Hindus (Indien)	530 Millionen
Konfuzianer und Taoisten (China)	370 Millionen
Buddhisten (Ostasien)	250 Millionen
Shintoisten (Japan)	80 Millionen
Andere	15 Millionen
Juden	15 Millionen
Welt- und Volksreligionen insgesamt	1800 Millionen
Stammes- und Naturreligionen, Religionslose, Nichtermittelte	1000 Millionen

Die Juden sind in vielen Ländern der Welt zerstreut. In den USA leben ca. 5 Millionen, im Staat Israel kaum 3 Millionen, in der UdSSR an die 2 Millionen. Die Zahl der jüdischen Bürger in der Bundesrepublik beträgt heute ca. 30 000, in der DDR etwa 5500. 1933 waren es im Deutschen Reich noch an die 600 000. Die anderen Juden leben vor allem in Westeuropa, in Südamerika und in einigen Ostblockstaaten.

Die kleine Zahl von 15 Millionen Juden erlaubt es nicht, beim Judentum von einer »Weltreligion« zu sprechen. Es gibt in Europa, Asien und Afrika relativ unbekannte Sekten und neue Religionen, die erheblich mehr Mitglieder zählen und die dennoch für uns viel unwichtiger sind als das Judentum. Allerdings war und ist die Bedeutung des Judentums weitaus grösser, als es die kleinen Zahlen vermuten lassen. Dazu ein paar Hinweise:

– Das Judentum gehört zu den ältesten Religionen der Welt. Seine Geschichte ist weit über 3000 Jahre alt. Die Religionen der Sumerer, Babylonier, Assyrer, Ägypter,

Griechen und Römer, Kelten und Germanen, die im Altertum viele Anhänger hatten, sind vergangen. Das auch damals unbedeutend erscheinende Judentum hat alle überlebt.

– Wesentliche Grundzüge der jüdischen Religion sind in andere Religionen aufgenommen worden. Vor allem das Christentum und der Islam sind ohne das Judentum undenkbar. Man kann das Judentum geradezu als die Mutter der beiden grössten Weltreligionen bezeichnen.

Das Judentum ist eine Minderheit, von der grosse Wirkungen ausgegangen sind. Rabbiner Robert Raphael Geis (1906–1972) hat das Judentum trefflich als »Gottes Minorität« (Minderheit)³ bezeichnet.

Aufgaben:

1. a) Die Statistik vergleicht nur die Religionen miteinander. Könnt ihr einen ähnlichen Vergleich auch für die Völker durchführen, indem ihr das Judentum zahlenmässig vergleicht mit der Bevölkerung z. B. von Deutschland, USA, UdSSR, China, Frankreich, Japan, arabische Länder, Indien, Pakistan, Türkei usw.?

b) Wie erklärt ihr euch die Tatsache, dass das kleine Volk der Juden nicht nur in Israel, sondern über so viele Länder verteilt lebt?

c) Früher behaupteten die Christen manchmal, die Zerstreuung der Juden über die ganze Welt sei eine Strafe Gottes, weil sie Jesus nicht als den Messias anerkannt hätten. Warum ist diese Behauptung falsch und unchristlich zugleich?

2. Was wisst ihr über die jüdische Geschichte

– zu Zeiten des Alten Testaments

– im Altertum

– im Mittelalter

– in der Neuzeit

– in der Gegenwart

Versucht, mit Hilfe der Bibel, eures Geschichtsbuches, eines Lexikons o. ä. eine Zeittafel zu erstellen, in der einige wesentliche Daten der jüdischen Geschichte von Mose (ca. 1200 v. Chr.) bis heute enthalten sind.

3. Denkt über den Ausdruck »Gottes Minorität« nach und versucht darzulegen, was damit gemeint sein kann.

4. Welche Gründe könnt ihr schon jetzt dafür angeben, dass das Judentum für das Christentum so wichtig ist?

5. Früher waren die Juden in Deutschland sehr unbeliebt.

a) Kennt ihr die Gründe dafür?

b) Wisst ihr, welche Folgen daraus für die Juden entstanden sind?

c) Nehmt Stellung dazu.

6. Welche Juden kennt ihr

– aus der Gegenwart (persönliche Bekanntschaften, Öffentlichkeit, Politik, Religion)?

– aus der Vergangenheit (Wissenschaft, Kunst, Politik, Religion usw.)?

2. Jüdische Frömmigkeit – jüdisches Leben

Die Juden haben – anders als die Christen – kein offizielles Glaubensbekenntnis (Credo), das uns sagen könnte, was für die jüdische Religion wichtig ist. Einen Zugang zu ihrem Glauben kann man finden, wenn man das Hauptgebot des Judentums beachtet, das fromme Juden mehrmals täglich beten. Es lautet:

³ Erschienen: München 1971, Kösel-Verlag (Anm. d. Red. d. FrRu).

* Patmos-Verlag, Düsseldorf 1979.

¹ ebd. 1978, 9. u. 10. Jahrgangsstufe. Eine Rezension folgt im FrRu XXXI (Anm. d. Red. d. FrRu).

² In Anlehnung an: Zahlen, Daten, Fakten, Weltalmanach 78, hrsg. von G. Fochler-Hauke, Fischer-Taschenbuchverlag 1977.

»Höre Israel (hebr.: Schema, Jissrael):

Der Herr ist unser Gott, der Herr allein. Du sollst den Herrn, deinen Gott, aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele und mit all deiner Kraft lieben. Diese Worte, die ich dir heute gebe, seien in deinem Herzen. Auch sollst du sie deinen Kindern einschärfen und von ihnen reden, wenn du in deinem Haus sitzt und wenn du auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst und wenn du aufstehst. Du sollst sie als Denkzeichen an deine Hand binden und als Mahnmal zwischen deinen Augen tragen. Und du sollst sie auf die Pfosten deines Hauses und auf deine Tore schreiben« (Dt 6, 5 ff.).

Aufgaben:

1. Umschreibt, was hier von Gott gesagt ist. Was wisst ihr sonst über den jüdischen Gottesglauben?
2. Beschreibt die Verpflichtung, die für den Juden aus dem Glauben an Gott entsteht, und vergleicht diese Verpflichtung mit dem Hauptgebot des Christentums. Lest dazu Mt 22, 34–40 und zieht aus dem AT Lev 19, 18 hinzu.
3. Erläutert, auf welcher vielfachen Weise der Jude dieses Hauptgebot im Leben beachten soll.
4. Achtet darauf, was und wieviel in diesem Hauptgebot über den Glauben und was über das Handeln gesagt wird. Wo liegt der Schwerpunkt?

Kennzeichen jüdischer Frömmigkeit

– Die Bindung an die Tora

Oft übersetzt man »Tora« mit »Gesetz« oder »Gebot«. Diese Übersetzung ist aber nicht ganz zutreffend, weil sie den Eindruck macht, als stünde das Leben des Juden unter harten gesetzlichen Forderungen. Besser übersetzt man »Tora« mit »Weisung«, weil so deutlicher zum Ausdruck kommt, dass Israel die Tora als Gottes Geschenk ansieht, die es ermöglicht, ein sinnvolles und glückliches Leben zu führen. Die Tora ist in den ersten 5 Büchern des Mose aufgezeichnet. Sie wird Mose zugeschrieben.

Einen wichtigen Teil der Tora bilden die Zehn Gebote (Ex 20, Dt 5). Zu jedem Gebot entstanden im Laufe der Zeit nähere Ausführungen. In neuen Situationen versuchte man, den alten Sinn der Weisungen neu zu verstehen. So wuchsen um die Zehn Gebote allmählich 248 Gebote und 365 Verbote, also insgesamt 613 Bestimmungen, die alle im Alten Testament aufgeschrieben sind. Schriftgelehrte haben diese vielen Einzelbestimmungen den »Zaun der Weisung« genannt. Wie ein Zaun einen Garten oder ein Haus abschirmt, so sollen auch die vielen Einzelgesetze die wesentlichen Absichten der Gebote schützen. So wurde z. B. das Sabbatgebot durch viele Anweisungen (nicht weit laufen, kein Feuer machen, keine Arbeit verrichten usw.) im einzelnen festgelegt. Für die meisten Israeliten war es schwer, alle diese Gebote zu kennen und zu befolgen. Manchmal kam es vor, daß sich einzelne Schriftgelehrte oder Pharisäer über das einfache Volk erhoben, das sich nicht so genau in der Tora auskannte. Gegen solchen Hochmut haben sich viele Juden gewandt. Auch Jesus hat ihn mit scharfen Worten kritisiert.

Der *Talmud* (neben der Bibel wichtigstes Religionsbuch der Juden, entstanden zwischen 500 v. Chr. und 500 n. Chr.) erzählt von zwei bekannten jüdischen Lehrern Schammai und Hillel (1. Jh. v. Chr.), die den Sinn der Tora unterschiedlich bestimmen⁴:

– Wiederum geschah es, dass einer von den Völkern (Nichtjuden) zu Schammai kam und zu ihm sagte: »Mache mich zum Proselyten (d. h. nimm mich in das

Judentum auf), unter der Bedingung, dass du mich die Tora ganz und gar lehrst, während ich auf einem Bein stehe.« Da stiess Schammai ihn zornig mit dem Messbrett weg, das er gerade in der Hand hatte. – Der Nichtjude kam nun zu Hillel. Der machte ihn zum Proselyten und sagte zu ihm: »Was dir verhasst ist, das tue deinem Nächsten nicht an. Das ist die Weisung ganz und gar, alles andere ist ihre Auslegung. Geh und lerne!«

Aufgaben:

1. Lest Ex 20, 1 ff.
 - Welche Gliederung könnt ihr entdecken?
 - Überlegt, warum die Gebote den Menschen nicht einengen, sondern Weisung zu einem glücklichen Leben sein wollen.
2. Versucht zu erklären, welche unterschiedliche Auffassungen von der Tora Schammai und Hillel haben. Was ergibt sich daraus jeweils für das Alltagsleben?
3. Das Verhältnis Jesu zur Tora ist nicht leicht zu bestimmen. Manche Juden halten ihn für einen guten Toralehrer. Christen sehen in ihm gelegentlich einen radikalen Kritiker, der die Tora aufheben wollte. Versucht, euch ein Bild zu machen anhand folgender Bibelstellen:
 - Mt 5, 17–19
 - Mk 2, 23–28; Lk 13, 10–17; Joh 5, 1–18
 - Mk 7, 1–17. 14–23; Mt 23, 1–12; Lk 18, 9–14.

– Der Glaube an die Erwählung Israels

Die Juden halten sich für das Volk, das von seinem Ursprung her in besonderer Weise von Gott gerufen wurde. Sie konnten diese Sonderstellung unter den Völkern allerdings nie mit Leistung, politischer Macht und kulturellen Werken begründen. Israel hat seine Erwählung immer auf Gott zurückgeführt. Im Alten Testament ist oft von einem »Bund« die Rede, den Gott mit den Kindern Israels geschlossen hat.

Auserwählt zu sein bedeutet, nach Gottes Weisung (Tora) leben zu dürfen und für alle anderen Völker ein Zeichen zu sein. Darum darf die Erwählung Israels nie zu Überheblichkeit verleiten. Wo sie zu Überlegenheitsgefühlen führt, wäre sie gründlich missverstanden. Sie ist zwar Auszeichnung, aber auch ein Auftrag für dieses Volk, denn sie ist mit grossen Verpflichtungen verbunden. Neuere jüdische Theologen sehen in der Erwählung Israels vor allem eine Erwählung zum Leiden. Die leidvolle Geschichte des jüdischen Volkes scheint ihnen recht zu geben.

Aufgaben:

1. Der Glaube an Israels Erwählung stützt sich vor allem auf den Sinai-Bund.
 - Welche Verpflichtung, welche Verheissung geht von ihm aus? Lest dazu Ex 19, 3–8.
 - Wie wird der Bund geschlossen? Lest dazu Ex 24, 3–8.
2. Was sagt das NT über Israels Erwählung? Lest dazu Röm 11, 1–2a. 28b–29. Was ergibt sich aus dieser Lehre des Paulus für die christliche Einschätzung des Judentums?

– Die Hoffnung auf den Messias

In vielen Bildern haben die Propheten des Alten Testaments eine Heilsgestalt angekündigt, die von Gott am Ende der Tage gesandt wird. Der Messias (hebr. – der Gesalbte) wird manchmal als guter König beschrieben, der Recht und Gerechtigkeit in die Welt bringt. Aber er kann auch arm sein, nur auf einem Esel reitend. Manchmal wird er als leidender Knecht Gottes dargestellt, der Sühne leistet, damit Israel umkehrt und befreit wird. In noch einem anderen Bild erscheint er als Menschensohn auf den Wolken des Himmels, der nach einer furchtbaren Weltkatastrophe Gericht über die Völker hält. Manchmal hielt man den Messias auch für einen politischen Befreier, der fremde Herrschaft abschütteln wird.

⁴ Aus dem Talmud, Schabbat 30b/31a, zitiert im Anschluss an: Der Babylonische Talmud, hrsg. von Reinhold Mayer, München 1963, S. 203.

Was wird der Messias bringen? Zunächst soll er das Volk Israel aufrichten und die Verbannten wieder in ihre Heimat führen. Aber sein Wirken, so sehr es auch auf das Volk Israel bezogen ist, führt darüber hinaus. Der Messiasglaube ist eine Vision von einer besseren Menschheit am Ende der Welt. Gerechtigkeit, Frieden und die Zuwendung zu Gott sind die Kennzeichen seiner Herrschaft. Solange die Welt und die Menschen nicht neu geworden sind, ist der Messias noch nicht gekommen. Die jüdische Geschichte ist voll von vielen messianischen Hoffnungen und Enttäuschungen. So hielten einflussreiche Rabbiner den Führer im verzweifelten Aufstand gegen Rom (135 n. Chr.), Bar Kochba (= Sternensohn), für den Messias. Aber dieser Aufstand wurde von den Römern blutig niedergeschlagen, und so erfüllten sich die Messiaserwartungen nicht. Immer wieder wurden auch später einzelne Gemeinden oder die ganze Judenheit von dem Gedanken erregt, der Messias sei hier und dort erschienen. In beinahe allen Teilen der Welt hat es Menschen gegeben, die man für den Messias gehalten hat. Allein für den Zeitraum vom 11. bis 18. Jahrhundert hat man 79 verschiedene messianische Bewegungen gezählt. Auch Gestalten unserer Zeit wurden von den Juden als Messias verstanden.

Aufgaben:

1. Tragt zusammen, was folgende Stellen des AT über den Messias sagen, wie sie ihn beschreiben und was sie von ihm erwarten:
 - 2 Sam 7, 12–14. 16
 - Jes 2, 1–4; 9, 1–11; 11, 1–11
 - Deutero-Jesaja: Jes 42, 1–7; 49, 1–6; 50, 4–11; 52, 13–53, 12
 - Sach 9, 9–10
 - Dan 7, 9–14
2. Die Juden erkennen Jesus nicht als den Messias an.
 - Welche Gründe könnten sie haben, wenn ihr die messianischen Verheissungen des AT betrachtet?
 - Worauf stützen die Christen ihren Glauben, dass Jesus der Messias ist?

– Der Anspruch auf das Land Israel

Seitdem Gott Abraham die Verheissung eines eigenen Landes gab, hat das Land Israel für die Juden religiöse Bedeutung. Es ist für sie nicht nur eine geographische oder politische Grösse. Häufig mussten die Juden in ihrer Geschichte in der Fremde leben. Der grössere Teil der Juden bewohnte im Mittelalter und in der Neuzeit nicht das Verheissungsland. Aber auch in den vergangenen Jahrhunderten haben immer Juden in Palästina und in Jerusalem gewohnt. Manche liessen sich auf dem Ölberg bestatten, um beim Erscheinen des Messias und bei der Auferstehung der Toten gleich in der Heiligen Stadt zu sein.

Die Sehnsucht nach dem Land der Väter blieb bei den Juden immer lebendig. In Gebeten und Liedern spielen das Land Israel und die Stadt Jerusalem eine grosse Rolle. In der Pesachfeier sprechen die Juden überall in der Welt seit Jahrhunderten den Wunsch aus: »Nächstes Jahr in Jerusalem.«

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts wurde diese uralte religiöse Sehnsucht zu einer politischen Kraft. Diskriminierung und Verfolgung trugen dazu bei, dass sich die Juden in vielen Ländern wieder auf das Land der Väter besannen. Vor allem der aus Österreich-Ungarn stammende Theodor Herzl (1860–1904) erreichte, dass die Juden wieder lernten, sich als Volk zu fühlen und ihre Heimat am Zionsberg bei Jerusalem zu suchen. So wurde er zum Vater des Zionismus, jener Bewegung, die viele Juden aus aller Welt wieder nach Palästina zurück-

führte.^{4a} Am 14. 5. 1948 konnte David Ben Gurion in Tel Aviv die Gründung des neuen Staates Israel verkünden. Dieser neue Staat bot in einem seiner ersten Gesetze allen Juden der Welt die Möglichkeit an, nach Israel einzuwandern und dort eine neue Heimat zu finden. Allerdings taten sich mit der Einwanderung der Juden in das Land ihrer Väter neue Schwierigkeiten auf. Es kam zu Auseinandersetzungen und Kriegen mit den dort und in der Nachbarschaft lebenden Arabern, die ebenfalls Anspruch auf das Land erhoben.

Aufgaben:

1. Erläutert mit Hilfe folgender biblischer Stellen die Bedeutung, die das Land Israel (erez Israel) für das Judentum hat: Gen 12, 1–9; Dt 6, 10–13; 30, 1–5.
2. Warum spielt für den christlichen Glauben ein bestimmtes Land keine besondere Rolle? Sprecht darüber, ob sich daraus für Judentum und Christentum als Religionen wesentliche Unterschiede ergeben.
3. Was wisst ihr über den Zionismus und den Staat Israel?
 - Welche religiösen Wurzeln sind zu nennen?
 - Wie stehen die Araber dazu?
 - Welche Probleme gegenwärtiger Weltpolitik hängen damit zusammen?

– Die Beschneidung

An einem neugeborenen Jungen wird acht Tage nach der Geburt die Beschneidung vollzogen. Paten sind Zeugen des Geschehens. Die Juden führen diesen Brauch auf ein Gebot Gottes an ihren Stammvater Abraham zurück. Durch die Beschneidung erhält der Junge Anteil am Bund.

Für die Juden ist es eine unerlässliche Pflicht, sich beschneiden zu lassen. Unbeschnittene Juden werden »Zerstörer des Bundes« genannt. – Einen gleichwertigen Brauch für Mädchen gibt es nicht. Sie gehören als Kinder jüdischer Eltern zum Bund.

Aufgaben:

1. Lest Gen 17, 10–14 und erläutere die Bedeutung der Beschneidung.
2. Lest Apg 15, 1–21
 - Welches Problem stellte sich der Urgemeinde mit der Beschneidung?
 - Wie hat sie es gelöst?

– Bar Mizwa

Mit dreizehn Jahren wird der beschnittene Junge ein »Bar Mizwa«, d. h. ein »Sohn der Pflicht«. Am Sabbat nach seinem Geburtstag wird er zum erstenmal in der Synagoge aufgerufen, aus der Tora einen Segensspruch vorzulesen. Der Rabbiner belehrt ihn über seine neuen Pflichten. Nun ist er nach dem Religionsgesetz volljährig und für die Gemeinde mitverantwortlich. In manchen Gemeinden ist es Brauch, dass der Junge an diesem Tag eine Ansprache hält. Von nun an ist er auch verpflichtet, beim Gebet die Gebetsriemen (Tefillin, vgl. Dt 6, 5 ff.) und den Gebetsmantel (Tallit) zu tragen.

Ähnlich wie bei der Erstkommunion oder Konfirmation bei uns ist dieser Tag meist ein grosses Familienfest. – Die Mädchen werden schon mit zwölf Jahren religionsgesetzlich grossjährig. In einigen Gemeinden hat sich ein Fest eingebürgert, das dem für die Jungen entspricht.

– Koschere Speisen

Wie in vielen anderen Religionen gibt es auch im Judentum Speisegesetze. So ist den Juden z. B. der Genuss von Schweinefleisch verboten. Manche meinen, das sei aus gesundheitlichen Gründen geschehen (leichte Verderblichkeit in der Hitze des Orients, Trichinengefahr u. a.). Das Verbot ist aber wohl eher religionsgeschichtlich zu

^{4a} Vgl. u. S. 186.

deuten. Das Schwein spielte in den nichtisraelitischen Religionen Kanaans als Opfertier eine grosse Rolle. Die Israeliten haben diese Kulte immer sehr bekämpft. Wahrscheinlich ist das Essverbot eine Massnahme, sich gegen die heidnischen Ess- und Opferbräuche abzusetzen. – In ähnlicher Weise wird bei uns kaum Pferdefleisch gegessen, weil das Pferd bei den Germanen ein heiliges Tier war.

Auch auf viele andere Speisegesetze hat die Hausfrau bei der Zubereitung der Mahlzeiten zu achten. So dürfen Milchprodukte nicht mit Fleischgerichten zusammen zubereitet und gegessen werden. Jeder jüdische Haushalt hat für Milch- und Fleischspeisen eigene Töpfe und Bestecke. Die Herkunft dieses Gebotes ist kaum noch zu erkennen.

Es gibt eigene Gesetze für die Schlachtung der Tiere. Diese müssen geschächtet werden, d. h., ihr Blut muss völlig auslaufen. Darum kaufen Juden nach Möglichkeit ihr Fleisch nur in eigenen Metzgereien, weil sie nur hier sicher sein können, koscheres Fleisch zu bekommen.

Aufgaben:

1. Lest Lev 11, 18. Welche Tiere galten den Israeliten als unrein?
2. Lest Ex 23, 19c und überlegt, wie aus diesem Satz vom Böcklein und der Milch das spätere Gebot entstehen konnte, Fleisch- und Milchspeisen nicht zusammen zu essen.
3. Wie ernst die Juden die Speisegesetze nahmen, zeigen zwei Beispiele aus dem AT:
 - Eleasar, lest dazu 2 Makk 6, 18–31
 - Die makkabäischen Brüder, lest dazu 2 Makk 7
 - Sprecht über die hier geschilderten Haltungen und versucht eine Stellungnahme.
4. Die Apostelgeschichte erzählt, warum die jungen Christengemeinden sich nicht mehr an die Speisegesetze gebunden fühlten. Lest dazu Apg 10, 9–23.
5. Gibt es auch im heutigen Christentum Gesetze und Bräuche, die mit Speisen zu tun haben?

– Der Sabbat

Der Sabbat (hebr.: Ruhe, Abschluss) ist der Höhepunkt der jüdischen Woche. An diesem Tag soll jede Arbeit ruhen, ausgenommen, wenn man jemandem in Gefahr helfen muss. Nicht einmal das Zubereiten der Mahlzeiten ist erlaubt. Sie werden vorbereitet und am Sabbat nur aufgewärmt. Der Sabbat beginnt mit dem Sonnenuntergang des Vorabends, nämlich dann, wenn am Freitagabend die ersten Sterne zu sehen sind. Das Sabbatgebot hat einen zweifachen Sinn:

- Das Leben darf nicht nur aus Leistung und Arbeit bestehen. Der Mensch soll auch ruhen und feiern. In Fest und Freude wird er Gott finden.
- Die Möglichkeit zu Freude und Feier soll allen, also auch den Armen und Unfreien, regelmässig zukommen. Nicht nur die Reichen und Mächtigen sollen an diesem Tag ruhen können.

In der antiken Welt gab es nirgends eine vergleichbare Einrichtung. Die Christen haben sie übernommen, wenn sie auch den Ruhetag auf den Sonntag verlegten. Heute kennt fast die ganze Menschheit diesen Brauch. Er ist dem Judentum zu verdanken.

Aufgaben:

1. Lest Ex 20, 8–11
 - Was fällt euch auf, wenn ihr auf den Umfang des Gebotes achtet?
 - Worauf führt der Text den Sabbat zurück? Lest dazu Gen 2, 2.
2. Wie sich Jesus am Sabbat verhielt und zu welchen Konflikten sein Tun führte, könnt ihr nachlesen in dem Kapitel »Jesus – wer ist das?«

3. Warum feiern die Christen nicht mehr den Sabbat, sondern den Sonntag?

4. Das moderne Leben führt zu vielen Konflikten mit dem Sabbatgebot. So fahren in manchen Städten des Staates Israel Strassenbahnen und Autobusse, in anderen nicht. Wie erklärt ihr euch diese unterschiedliche Einstellung zum Sabbatgebot im heutigen Judentum?

– Synagoge

Schon im Altertum trafen sich die Juden zum Lesen der heiligen Schriften in besonderen Gebetshäusern, den Synagogen (griech.: Versammlungsräume). Synagogen waren zunächst in der Diaspora (wörtl.: Zerstreuung; gemeint: Fremde) entstanden, weil es den Juden nicht möglich war, am Tempeldienst in Jerusalem teilzunehmen. Opfer wurden in den Synagogen nicht dargebracht; sie waren allein im Tempel von Jerusalem erlaubt. Darin hatte der zuerst von Salomo (ca. 972–932 v. Chr.) errichtete Tempel seinen einzigartigen Rang. Nach der Zerstörung des Tempels (70 n. Chr.) gewannen die Synagogen für die Juden eine grosse Bedeutung. Sie waren der Ort, an dem sie sich in der Fremde trafen und ihre Überzeugung frei leben und bekennen konnten.

In vielen Synagogen beten noch heute Männer und Frauen streng getrennt. Die Frauen müssen hier meist mit der Galerie vorliebnehmen. Die Männer tragen als »Freie« in der Synagoge eine Kopfbedeckung.

Der wichtigste Teil der Synagoge ist der Toraschrein. In ihm werden die Torarollen, die bedeutendsten Kultgegenstände der Gemeinde, aufbewahrt. Meist ist der Toraschrein kostbar gearbeitet.

Ein Gottesdienst kann nicht stattfinden, wenn nicht wenigstens zehn religiös mündige Männer beisammen sind, auch wenn noch so viele Frauen anwesend sind. Ein Junge kann vom Tag der Bar Mizwa an diese Zehnzahl (minjan) mit ausfüllen.

Der Synagogengottesdienst besteht vor allem aus Gebeten und Lesungen. Zur Lesung der heiligen Texte werden verschiedene Gemeindemitglieder aufgerufen. Es ist eine Ehre, aus der Torarolle vor der Gemeinde vorlesen zu dürfen. Der Höhepunkt des Gottesdienstes ist dann gekommen, wenn die Torarolle aus dem Schrein hervorgeholt und in einer Prozession zum Vorlesepult getragen wird. Viele Synagogen dienen auch als Lehrhaus, Schule und Gemeindebibliothek. Hier studieren die Juden unter der Anleitung eines Rabbiners ihre heiligen Schriften.

Aufgaben:

1. Lest Lk 4, 16–22
 - Wie steht Jesus zu den Synagogen?
 - Welche Form des Gottesdienstes lässt der Text erkennen?
2. Warum besuchte Paulus auf seinen Missionsreisen häufig die Synagogen in der römischen Diaspora? Wie erging es ihm da?
3. Wo befindet sich für euch die nächste Synagoge? Überlegt, ob ihr Kontakt mit dem Synagogenvorsteher aufnehmen und einen Besuch in der Synagoge, evtl. bei einem Sabbatgottesdienst, machen könnt.

Zusammenfassende Aufgaben

1. Ähnlich wie die Christen begehen die Juden im Laufe des Jahres viele Feste:
 - drei Wallfahrtsfeste: Pesach, Wochenfest, Laubhüttenfest
 - die hohen Feiertage: Neujahr, Jom Kippur (Versöhnungstag)
 - die historischen Feste: Chanukka, PurimVersucht, aus Handbüchern oder Lexika etwas über diese jüdischen Feste in Erfahrung zu bringen. Vergleicht sie auch mit den christlichen Festen. Sprecht darüber, warum Religionen so viele Feste haben. Zum Pesach-(Pascha) Fest → Kapitel »Eucharistie«

2. Stellt zusammen, was für fromme Juden wichtig ist

- an jedem Tag
- in jeder Woche
- in jedem Jahr
- einmal im Leben

Vergleiche diese Sitten und Bräuche mit denen des Christentums.

Sabina (13) hat folgenden Aufsatz über das Judentum geschrieben:

Am Sonntag gehen die frommen Juden zur Kirche. Dort feiert der Rabbiner die Messe und liest ihnen aus der Tora und den Evangelien vor, die von Gott, den Propheten und Jesus erzählen. Ab 14 dürfen Jungen und Mädchen, wenn sie schon zur Erstkommunion gegangen sind, predigen. Nach dem Abendmahl und dem Segen des Priesters gehen alle wieder nach Hause. Am Sabbat dürfen sie weder kochen noch andere Arbeiten verrichten. Manchmal werden aber am Nachmittag kleine Jungen getauft. Die grössten Feste im jüdischen Kirchenjahr sind Weihnachten, Ostern und Jom Kippur. Juden dürfen Schinken und Butter nicht essen sowie Milch und Wein nicht trinken.

Aufgabe:

Könnt ihr Fehler entdecken? Wie müsste man sie verbessern? Welche Note würdet ihr dem Aufsatz geben?

3. Gemeinsame Wurzeln

Weitverbreitet ist das Vorurteil, dass sich der Glaube der Juden und der Christen in allen wesentlichen Punkten unterscheide. So kann man oft hören:

- Der Gott des Alten Testaments ist ein Gott der Rache und des Hasses, der Gott des Neuen Testaments dagegen ist ein Gott der Liebe und Versöhnung.
- Im Judentum herrscht das Gesetz der Vergeltung, im Christentum aber das Gebot der Nächstenliebe. Solche Gegenüberstellungen sind falsch und gefährlich. Sie stehen im Gegensatz zu dem, was Jesus verkündet hat.

Zwischen Juden und Christen gibt es eine tiefergehende Verwandtschaft als zwischen Anhängern anderer Religionen. Mit keiner anderen Religion verbindet das Christentum so enge Beziehungen. Juden und Christen leben weitgehend aus demselben Ursprung. Beide halten das Alte Testament – die »hebräische Bibel« – für ihre heilige Schrift.

Aufgaben:

1. Untersucht die folgenden Stellen aus dem AT und NT und stellt die Gemeinsamkeiten für das Judentum und die Christenheit heraus:

AT	NT
– Gen 1, 1	1 Kor 8, 6
– Jes 49, 14–16	Lk 15, 11–32
– Ex 20, 1 ff.	Mt 19, 16–19
– Dt 6, 5; Lev 19, 18	Mt 22, 34–40
– Jes 2, 4; 42, 1–4	1 Kor 2, 9; Offb. 21, 1–5

Was folgt nun aus dieser Gegenüberstellung für das Verhältnis von Juden und Christen?

2. Lest Röm 11, 16–24

- Erklärt das Bild vom Ölbaum, den Zweigen und den Wurzeln und bezieht es auf Juden und Christen.
- Welche Drohung und Hoffnung spricht Paulus sowohl gegenüber Juden wie Christen aus?
- Überlegt, wie weit der Text den heute gängigen Vorstellungen über das Verhältnis von Juden und Christen entspricht oder widerspricht.

Jesus ist das Kind einer jüdischen Mutter. Nicht nur seiner leiblichen Abstammung nach ist er mit dem Judentum unauflöslich verbunden. Auch sein ganzes Handeln

und Denken, sein Sprechen und Beten ist von der jüdischen Tradition geprägt. Im Glauben seines Volkes ist er tief verwurzelt. Jahwe, den Gott Israels, nennt er seinen Vater. Er kennt nicht nur die heiligen Schriften der Juden, er legt sie auch als verbindliches Gotteswort aus.

Aufgaben:

1. Welche alttestamentlichen bzw. jüdischen Bräuche beachtet Maria in der Kindheits Erzählung des Lukas:

- 1, 46–55
- 2, 21
- 2, 22–24
- 2, 39
- 2, 41–42

2. Erläutert den jüdischen Hintergrund des Auftretens bzw. der Worte Jesu an folgenden Stellen:

- Mk 1, 21–29; Lk 4, 16–22
- Joh 7, 2; 14–15
- Mk 14, 12–26
- Mt 5, 17–19
- Mt 6, 9–13

3. Warum ist die Vorstellung unmöglich, Jesus sei in Germanien oder China geboren und habe auch dort gelebt?

4. Christliche Judenfeindschaft

Trotz vieler Gemeinsamkeiten gibt es auch wichtige Unterschiede zwischen Judentum und Christenheit. Sie lassen sich fast alle auf den christlichen Glauben an Jesus zurückführen. Für die Christen ist Jesus der im Alten Testament verheissene Messias, während die Juden ihn nicht als den Messias anerkennen. Er hat nach jüdischer Auffassung die Welt nicht so verändert, wie die Juden es vom Messias erwarten (vgl. o. S. 36 f.). Demgegenüber betonen die Christen, dass durch Jesus Gottes Liebe und Versöhnung in die Welt gekommen und durch ihn der Gott Israels zum Gott aller Völker geworden ist. Das aber ist auch nach alttestamentlicher Auffassung ein messianisches Zeichen.

So war Jesus der Anlass, dass es zwischen Juden und Christen zur Feindschaft kam. Diese Feindschaft ist deshalb so bestürzend, weil Jesus sich immer als Jude verstanden hat und das Christentum der Nächstenliebe besonders verpflichtet ist. Aber gerade in der Verwandtschaft beider Religionen liegt auch ein Grund für die Heftigkeit der Auseinandersetzung. Familienzwickigkeiten und Bruderkämpfe werden oft besonders erbittert ausgetragen. Während die Juden der nachapostolischen Zeit die Anhänger Jesu aus der Synagoge ausschlossen und verfluchten, sahen die Christen in den Juden vielfach Unbelehrbare, die nicht bereit waren, den wahren Glauben anzunehmen. So wurden schon bald nach dem Tod Jesu Synagoge und Kirche zu Feinden.

– Juden warfen den Christen folgendes vor:

– Christen halten sich nicht an das Gesetz Gottes (Tora). Sie lehnen z. B. die Beschneidung ab, kümmern sich nicht um den Sabbat und verletzen die Speisegesetze.

– Christen glauben, dass Jesus von Nazaret der Messias ist. Juden können darüber streiten, ob er ein Abtrünniger des Judentums oder ein grosser jüdischer Lehrer war. Der Messias war er sicher nicht.

– Christen verneinen die besondere Erwählung Israels. Stattdessen suchen sie Anhänger bei allen Völkern der Welt.

– Christen warfen den Juden folgendes vor:

– Juden tragen die Schuld am Tod Jesu.

– Juden sind »Gottesmörder«, weil sie den Sohn Gottes getötet hätten.

– Juden weigern sich, Jesus als den Messias anzuerkennen und sich taufen zu lassen. Sie sind trotz besserer Einsicht »verstockt«.

Aufgaben:

1. Zum ersten Vorwurf von Christen:

– Wie verteilen die Evangelien die Verantwortlichkeit am Tod Jesu? Lest dazu Mk 15, 1–5 und Joh 18, 28–19, 4. Welchen Anteil sprechen sie den Juden, welchen dem Pilatus zu? Könnt ihr eine Tendenz erkennen?

– Mit welcher Situation der damaligen Christen in Palästina und im Römerreich könnte diese Tendenz zusammenhängen?

2. Zum zweiten Vorwurf:

Der Vorwurf des »Gottesmordes« wird im NT selbst nicht erhoben. Er kommt seit dem 3. Jahrhundert durch die Kirchenväter auf. Diese berufen sich dabei manchmal auf Mt 27, 25.

– Warum kann man mit diesem Text nicht den Vorwurf des Gottesmordes begründen?

– Warum ist der Text auch keine Selbstverfluchung für alle damaligen Juden und erst recht nicht für alle Juden der späteren Zeiten?

3. Zum dritten Vorwurf:

»Juden kennen aus dem AT die Weissagungen über den Messias. Diese sind in Jesus in Erfüllung gegangen. Wenn sie das nicht anerkennen, sind sie verstockt.«

– Warum ist dieser Vorwurf unbegründet?

4. Was sagt ihr zu den Vorwürfen von Juden gegenüber den Christen?

Die Vorwürfe von Christen gegenüber den Juden haben sich im Laufe der Geschichte verhängnisvoll ausgewirkt. Im Altertum und im Mittelalter kam es zu zahlreichen blutigen Verfolgungen der Juden, so z. B. in der Zeit des ersten Kreuzzuges (1096–99). Die Kreuzfahrer, die die heiligen Stätten in Palästina von der islamischen Herrschaft befreien wollten, gaben vor, erst das Abendland selbst von den Nichtchristen, d. h. von den Juden, befreien zu müssen. Hinter diesem religiösen Vorwand standen oft handfeste wirtschaftliche Interessen. Damals fanden barbarische Gemetzel z. B. in Worms oder Trier statt. Tausende von Juden wurden ermordet. Andere sahen sich gezwungen, sich taufen zu lassen, um dem Tod zu entgehen. Eine alte jüdische Quelle berichtet von dem Geschehen in Worms⁵:

– »Es war im Jahre 1906 . . . , da trafen uns viele und schwere Leiden, die in diesem Reiche, seitdem es gegründet wurde, bis jetzt noch nicht vorgekommen waren . . . Denn es erhoben sich freche Menschen . . . , die sich vorgenommen hatten, nach der heiligen Stadt Jerusalem zu ziehen, um dort das Grab ihres Heilands aufzusuchen, die Israeliten von dort zu vertreiben und sich des Landes zu bemächtigen. Sie hefteten sich als ihr Erkennungszeichen ein Kreuz an ihre Kleider . . . Als sie auf ihrem Zug durch die Städte kamen, in denen Juden wohnten, sprachen sie in ihrem Herzen . . . hier sind die Juden, die Jesus umgebracht und gekreuzigt haben, ohne Grund. Lasset zuerst an ihnen uns Rache nehmen und sie austilgen, so dass sie kein Volk mehr bilden . . . Da erhoben sich die Feinde gegen die Juden . . . , überfielen sie und brachten sie um, Männer, Frauen und Kinder, Jünglinge und Greise; sie rissen die Häuser nieder, stürzten die Treppen um, machten Beute und plünderten. Sie nahmen die heilige Tora, traten sie in den Strassenkot, zerrissen und zerfetzten sie, schändeten sie und trieben Spott und Scherz mit ihr . . . An achthundert betrug die Zahl der an jenen beiden Tagen (in Worms) um der Heiligung des göttlichen Namens willen Umgekommenen.«

⁵ Aus: H. J. Schoeps, Jüdische Geisteswelt, Darmstadt/Genf o. J., S. 142 f.

Später wurden den Juden auch andere Vorwürfe gemacht, so z. B. Hostienschändung, Brunnenvergiftung oder Geldwucher. Das führte immer wieder zu Ausschreitungen und Verletzung ihrer Menschenrechte. Nicht alle Verfolgungen hatten religiöse Gründe. Vor allem in der Neuzeit kamen andere Motive hinzu:

– *wirtschaftliche* Motive: Man missgönnte den Juden ihren Besitz und versuchte, sich ungerechterweise an ihnen zu bereichern

– *politische* Motive: Man behauptete, die Juden trügen die Schuld an Unglück, Krieg oder sozialen Spannungen

– *rassistische* Motive: Man behauptete, die Juden gehörten als »Nichtarier« einer minderwertigen Rasse an.

Die schlimmste Judenverfolgung aller Zeiten ist von Deutschen ausgegangen. Hitler und seine Gefolgsleute versuchten zwischen 1933 und 1945 systematisch, das ganze Judentum auszurotten. In Vernichtungslagern, z. B. in Auschwitz und Treblinka, kamen rund 6 Millionen Juden ums Leben. Leider sind damals die christlichen Kirchen nicht mit der vom Evangelium gebotenen Entschiedenheit für die Juden eingetreten. Zwar haben sich sowohl Papst Pius XII. (1939–58) wie auch viele einzelne Christen in der Stille für die Juden eingesetzt, so dass eine Anzahl von Juden vor dem Tod gerettet werden konnte. Aber die Hilfe der Kirchen war zu schwach und zu wenig mutig. Die Christen hatten nie gelernt, die Juden als ihre Brüder anzusehen. Sie hatten nicht begriffen, dass das Wort Jesu auch für die Juden gilt: »Was ihr dem Geringsten meiner Brüder tut, das habt ihr mir getan« (Mt 25, 40).

Anne Frank, ein jüdisches Mädchen aus Amsterdam, das von den Nazis umgebracht wurde, schrieb in ihrem berühmt gewordenen »Tagebuch«⁶:

»Wer hat uns das auferlegt? Wer hat uns Juden diese Ausnahmestellung unter den Völkern gegeben? Wer hat uns bisher so leiden lassen? Es ist Gott, der uns so gemacht hat, und es wird auch Gott sein, der uns erlöst. Wenn wir all dies Leid tragen und dann immer noch Juden übrigbleiben, könnten sie einmal von Verdammten zu Vorbildern werden. Wer weiss, vielleicht wird es noch unser Glaube sein, durch den die Welt und alle Völker das Gute lernen, und dafür, dafür allein müssen wir auch leiden. Wir können nicht allein Niederländer, Engländer oder Vertreter welchen Landes auch sein, wir sollen dabei immer Juden bleiben und wollen es auch bleiben.

Bleibt mutig! Wir wollen uns unserer Aufgabe bewusst bleiben und nicht murren, es wird ein Ausweg kommen. Gott hat unser Volk noch nie im Stich gelassen! Durch alle Jahrhunderte hin sind Juden am Leben geblieben. Durch alle Jahrhunderte hin mussten Juden leiden, aber durch alle Jahrhunderte hin sind sie auch stark gewesen.«

Aufgaben:

1. Versucht, euch über Judenverfolgungen im Laufe der Geschichte zu informieren. In welchen stehen religiöse Motive im Vordergrund, in welchen spielen andere Motive die Hauptrolle?

2. Was wisst ihr über die Judenverfolgung während der NS-Zeit? Könnt ihr etwas über das Verhalten der Kirchen und einzelner Christen in Erfahrung bringen?

3. Sprecht über die Fragen und Antworten der Anne Frank in der o. a. Tagebuchnotiz.

⁶ Das Tagebuch der Anne Frank, Fischer Tabu 77, Frankfurt/Main S. 157 f. Vgl. u. S. 183.

5. Notwendige Neubewertung

Erst die Judenvernichtung der NS-Zeit hat den Kirchen ihre Schuld bewusst gemacht. Zwar sind bis auf den heutigen Tag noch nicht alle Vorurteile gegenüber den Juden abgebaut. Aber viele Christen fangen an, das Judentum besser kennenzulernen, ihre Verwandtschaft mit dem Judentum zu verstehen, die christliche Schuld gegenüber dem Judentum zu bekennen und gemeinsame Wege für die Zukunft zu suchen. Auf dem 2. Vatikanischen Konzil (1965) hat sich die Kirche zu einer Juden-erklärung durchgerungen, in der den Juden mehr Gerechtigkeit widerfährt als in früheren kirchlichen Äusserungen.

Aufgaben:

1. Was wisst ihr über das heutige christlich-jüdische Verhältnis?
– Erkundigt euch, ob es in eurer Stadt eine »Gesellschaft für christlich-jüdische Zusammenarbeit« oder ähnliche Bestrebungen gibt. Erfragt deren Ziele.
2. Denkt über euer eigenes Tun und Sprechen nach.
– Überlegt, ob ihr bislang über die Juden so gesprochen habt, dass sie sich von euren Worten verletzt oder missverstanden fühlen mussten. Welche Vorurteile habt ihr unüberlegt gebraucht?
– Was könntet ihr in Zukunft tun, um das christlich-jüdische Verhältnis zu verbessern?

10 »Botschaft des Glaubens« oder zurück zu den »bösen Juden«?

Eine erste Zitatenlese aus dem neuesten Katechismus

Von Studiendirektor Herbert Jochum, Fachleiter für katholische Religion
am Staatlichen Studienseminar Neunkirchen/Saar

Im Herbst des vergangenen Jahres erschien überraschend für viele ein neuer katholischer Katechismus auf dem Markt¹, »der die bleibende Lehre der Kirche verständlich und gewissenhaft für unsere Zeit wiedergeben« (Vorwort) will und in Schulen, Familien und Gemeinden »eine klare Orientierung des heutigen Menschen an der Botschaft des Glaubens« (Vorwort) ermöglichen möchte. Dieses verständliche, aber auch schwierige Unternehmen hat eine bislang äusserst widersprüchliche Resonanz gefunden. Der Katechismus-Kauf (100 000 Exemplare in 2. Auflage!) steht in krassem Gegensatz zur Katechismus-Schelte². (Oder hat der Eifer für die »gesunde Lehre« noch vor Erscheinen des vor dem Abschluss stehenden Katechismus im Auftrag des Deutschen Katechetenvereins durch Schenkungsakt ein *fait accompli* schaffen wollen?) Wenn man den Rezensenten Glauben schenken darf – und nach der Lektüre darf man –, dann wird dieser Katechismus – sollte er erfolgreich sein über die Auflagenhöhe hinaus – die theologische, religionspädagogische und didaktische Aufbauarbeit der letzten Jahrzehnte zunichte machen. In unserem Zusammenhang soll die Frage untersucht werden, ob »die bleibende Lehre der Kirche« auch die kirchliche Lehre über die Juden geblieben ist. Im folgenden soll der Katechismus selbst ausführlich zu Wort kommen. Deshalb soll nur wenig kommentiert werden. Die christliche Verwerfungstheologie hat bis in unsere Zeit zum Beweis ihres vom »alten Israel« übernommenen Heils-

berufes die Existenz des jüdischen Volkes nach Art »imperialistischer Geschichtsschreibung« mit dem Jahre 70 nach Chr. wahrheitswidrig zu Ende gehen lassen. Mittlerweile ist die blossе Wahrnehmung (noch nicht die religiöse Bedeutung, erst recht nicht für die religiöse Selbstdefinition des Christen) des Judentums als einer heute noch lebenden und lebendigen Religion innerhalb der Religionspädagogik selbstverständlich geworden. Nicht so im neuen Katechismus. Dort sind die Juden nach wie vor Angehörige eines früheren Volkes.

Die Juden – ein Volk der Vergangenheit

- »Bei den Juden *war* der Sabbat ein besonders geheiligter Tag. Sie *hielten* strenge Arbeitsruhe und *wandten* sich im Gebet und Gottesdienst Gott zu« (320).
- »Das Volk Israel *feierte* alljährlich einen Buss- und Bettag des ganzen Volkes, den grossen Versöhnungstag« (353).
- »Die Juden *feierten* ihr Osterfest als Gedächtnis der Befreiung aus Ägypten« (256).
- »Jerusalem *war* die Stadt Davids« (86).
- Dagegen: »Gäliläa *ist* die Heimat des Evangeliums« (86)³.

Das ist Abgrenzungstheologie mit den sparsamsten Mitteln der Grammatik. Dass die Heilsbedeutung des Judentums auf das neue Gottesvolk übergegangen ist, findet allerdings auch ausdrückliche Bestätigung.

Das enteignete Judentum

- »Sie (= die Kirche) ist das neue Israel. Im Gegensatz zum alten Gottesvolk der Juden wird man in die Kirche nicht hineingeboren, sondern man wird in die Kirche durch die Taufe aufgenommen. Wie das alte Israel seinen Kindern Anteil gab an der Erfahrung, die die Väter im Glauben mit Gott gemacht haben, so tut es auch das neue Gottesvolk« (194).
- »Im Alten Testament gab es eine reiche Kultordnung mit täglichen Gebetszeiten und Opfern, mit immer wiederkehrenden Festen und ihrer feierlichen Litur-

¹ Botschaft des Glaubens. Ein katholischer Katechismus. Im Auftrag der Bischöfe von Augsburg und Essen hrsg. von Andreas Baur und Wilhelm Plöger. Donauwörth/Essen 1978, 385 S.

² Vgl. J. Hilberath u. G. Stachel, Glaubensbotschaft als »gesunde Lehre«, in: Herder-Korrespondenz 33 (1979) 30–36; Publik-Forum Nr. 24 vom 1. 12. 1978, S. 15; Klaus P. Fischer, »Gesunde Lehre«: Hermeneutisches Prinzip der Katechese, in: Orientierung 43, Jg. Nr. 3 (1979) 36–39; W. Trutwin, Ein neuer Katechismus von gestern, in: Stimmen der Zeit Heft 3 (1979) 203–206; W. Bartholomäus, Steuerungsinstrument Katechismus, in: Imprimatur 11, Jg. 8 (1978) 261–264; J. Quadflieg, Ein Buch mit himmelschreienden Sünden: Der neue »Katholische Katechismus: Botschaft des Glaubens«, in: Imprimatur 12, Jg. 1 (1979) 16–22; H. Gumniör, Argwöhnisch wie Paulus, in: DER SPIEGEL 49 (1978) 247–249; D. Baur, Ein Katechismus für jedermann, in: Süddeutsche Zeitung Nr. 252 vom 2. 11. 1978, S. 30; [Günter Biemer, Den verborgenen Antijudaismus verlernen, in: Diakonia 10, Jg. 3 (1979) 145–148].

³ S. o. S. 38 *ibid.*, Anm. 1. Vgl. die seltene Ausnahme S. 97 und 256. Kursivauszeichnungen vom Vf.

gie. An diesen Gottesdiensten im Tempel zu Jerusalem hat auch Jesus teilgenommen. Im Neuen Bund ist aber seit Tod und Auferstehung des Herrn der alttestamentliche Kult zu seinem Ende gekommen« (253).

»Sie (= die Eucharistiefeier) ist das vollkommene Lob-, Dank-, Sühn- und Bittopfer, das alle Opfer des Alten Bundes vollendet und abgelöst hat« (229).

Und so wird auch der Hinweis auf die Osterliturgie im Sinne der enteignenden Ablösung, nicht in dem der *Zusammengehörigkeit* gelesen werden:

»Sie (die Kirche) liest die alte Erzählung vom Zug des Volkes Israel durch das Rote Meer als ein Sinnbild für unsere Taufe und für das, was den Getauften in der Nachfolge Christi geschieht« (145).

Das zur Enteignung des Judentums missbrauchte Verheissungs-Erfüllungsschema, dessen grobrastrige Zuordnung zu AT und NT die theologische Bibelforschung verbietet, macht in der folgenden Textpassage die Juden wieder zur »blinden Synagoge«:

»Jesus erfüllt die Verheissungen der Propheten. Damit wird die Geschichte des heilbringenden Handelns Gottes mit den Menschen verständlich« (101).

Das defiziente Judentum zur Zeit Jesu

Die heilsgeschichtliche Notwendigkeit der Abberufung des jüdischen Volkes von seinem grossen Amte ist in der traditionellen Katechese immer noch am wirkungsvollsten durch die Diffamierung des Jesu zeitgenössischen Judentums einsichtig gemacht worden. Je globaler der Nachweis des »dekadenten« Judentums geschah, um so überzeugender war er. In der religiösen Erziehung findet man heute allenthalben erste Versuche einer differenzierenden und verstehenden Darstellung des Judentums. Die »Botschaft des Glaubens« greift auch hier wieder auf pauschalisierende Abwertungsmodelle der Vergangenheit zurück. Die nur scheinbare Differenzierung durch beliebig variierbare Numeralia darf darüber nicht hinwegtäuschen⁴.

Einige wenige Zitate, die sich in der Optik der Autoren auf die strittigen Themen in der Auseinandersetzung Jesu mit seinen »Landsleuten« beziehen, mögen bereits auf die mangelnde Inhaltlichkeit der Aussagen hinweisen:

»Jesus musste allerdings feststellen, dass viele seiner Landsleute zwar vom lebendigen Gott sprachen, in ihrem Verhalten dagegen deutlich machten, dass ihre Vorstellung von Gott schon längst blass und unlebendig geworden war« (98).

»Jesus spricht wie die Propheten von einem guten und menschenfreundlichen Gott; auch er gerät aber dabei in Gegensatz zu Gottesvorstellungen seiner Landsleute« (99).

Die »Gottesvorstellungen seiner Landsleute« sind dann entsprechend als »Gegensatz« vorzustellen. Aber nicht nur die Gottesvorstellung ist zu kritisieren, auch die Vorstellungen vom Messias sind nicht richtig:

»Die falsche, aber im Volke weit verbreitete Vorstellung vom Messias als einem politischen Herrscher hatte Jesus von vornherein zurückgewiesen« (130).

Aber nicht nur die Andersartigkeit im Selbstverständnis des Messias traf die Juden unerwartet:

»Das Volk Israel erwartete nicht, dass der kommende Erlöser keinen irdischen Vater haben würde« (157).

⁴ Die beliebige Verwendung austauschbarer Numeralia – sie gehört zur stilistischen Eigenart der Autoren – ist eine Verlegenheitslösung. Ob es »sehr viele«, nur »viele« oder »die meisten« waren, lässt sich nicht ausmachen. Vgl. *ibid.*, etwa S. 119, 123, 130, 150, 151, 159 u. v. m.

Ähnlich werden die Reich-Gottes-Erwartungen der Juden enttäuscht:

»Vieles von dem, was Jesus über das Reich Gottes sagte, entsprach nicht den Vorstellungen seiner Zeitgenossen. Gerade mit seinen Gleichnissen versuchte er falsche Vorurteile zu korrigieren und seinen Zuhörern die wirklichen Gedanken Gottes zu erschliessen« (111).

Unter dem Zwang zur Abgrenzung von der politisch-irdischen Reich-Gottes-Vorstellung des Judentums verinnerlicht und verjenseitigt sich die als christlich vorgestellte, richtige Reich-Gottes-Idee⁵. Das Christentum definiert sich zwangsläufig falsch, wenn es sein Selbstbild am ebenfalls falsch gezeichneten Fremdbild des Judentums gewinnen will.

Dieser Mechanismus steuert auch das Universalismus-Partikularismus-Konzept, in dem sich das eigentlich Unterscheidende zwischen Christentum und Judentum für die Autoren versteckt. Das Judentum habe sich – partikularistisch – zu einer selbstgenügsamen und nach innen gekehrten Gruppe entwickelt. Es sei von egoistischem Gruppendenken als einer abzulehnenden »Eigenart menschlichen Verhaltens« geprägt gewesen:

»Selbstverständlich fand Jesus im Volk Israel ebenfalls solches Denken vor. Schlimm wird diese Denkgewohnheit, wenn Menschen auch Gott für die eigene Gemeinschaft in Anspruch nehmen... Jesus macht klar, dass Gott nicht an die Grenzen, die die Menschen ihm setzen wollen, gebunden ist. Er ist nicht Parteigänger einer Gruppe, die sich selbst für auserwählt hält. Sein Wille, Menschen zu retten, geht über alle Grenzen hinaus« (102).

Man muss das hier unterstellte Erwählungsbewusstsein wie auch das inhuman wirkende heilsegoistische Denken des Judentums als bössartige Unterstellung werten.

»Gott lässt sich von niemandem vorschreiben, dieses Heil nur einigen wenigen zuzugestehen« (103).

»Es ist für Menschen offenbar nicht leicht zu begreifen, dass Gott das Heil aller Menschen will und sein Heilswille nicht menschlichen Massstäben unterliegt. Auch die Jünger Jesu haben erst nach und nach verstanden, dass Gottes Angebot nicht bei einer auserwählten Gruppe von Menschen, auch nicht bei der Zugehörigkeit zu einem Volk halt macht« (103, vgl. 105).

»Viele im Volk Israel konnten sich nicht vorstellen, dass ihr Gott auch für die Heiden ein gnädiger und barmherziger Gott sein wollte, der die Sünde vergibt« (353).

Die Autoren geisseln das partikularistische Gemeindekonzept, führen es aber unwillentlich durch die Hintertür wieder ein:

»Denn die sich für gerecht halten, sind es nicht. Das Reich Gottes ist also für alle da, auch für die armseligsten Menschen. Es verwehrt sich jedoch denen, die stolz und mit sich selbst zufrieden sind« (117).

Hier ist nicht der Ort, auf die historische und theologische Unrichtigkeit dieser Behauptungen einzugehen. Das Judentum kennt von Anfang an die im Berufungsauftrag Jahwes mitgegebene dialektische Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus als dem von Jahwe erwählten Teil für das Ganze. Proselytentum und das Institut der Noachidischen Gebote verbieten es eigentlich, Partikularismus als Exklusivität, als elitäre Abgeschlossenheit zu definieren.

⁵ Vgl. *ibid.*, S. 110, 112.

Wenn sich der Leser der »Botschaft des Glaubens« sein Judentumsbild nach den dortigen Behauptungen aufbaut, wird er das traditionelle Bild des religiös und menschlich degenerierten Judentums haben.

Das Neue und das Alte

Das Christentum definiert seine Identität vorwiegend über das Neue der Botschaft Jesu. Dieses Neue wird in Abgrenzung zum Alten, d. h. dem Überkommenen der jüdischen Religion, gewonnen. Deshalb korrespondieren Jesusbild und Judenbild und Christentumsbild und Judentumsbild auf eine so frappante Art miteinander. Wie aber werden diese Bilder gewonnen?

Es findet keine sachliche Auseinandersetzung statt, die eine faire Darstellung der Position und auch der Motive der Gegenseite voraussetzte. Das wundert eigentlich nicht, denn bei der Darstellung des »Neuen« der Botschaft Jesu ist bereits der Mangel an überzeugender Sachaussage überdeutlich. Letzten Endes bleibt alles wieder – wie so oft – an der (fragwürdigen) Neuerung des alle liebenden Vatergottes hängen:

»Alle Menschen dürfen Gott Vater nennen. Dies ist die entscheidende Botschaft, die Jesus den Menschen von Gott zu sagen hat« (107, vgl. auch 179).

Eine noch fragwürdigere oder, sagen wir es ruhig, falsche Neuerung bezieht sich auf die notwendige Folgerung:

»Das Gebot der Liebe war auch zur Zeit Jesu ein »neues Gebot.« (316).

Es dürfte natürlich schwer sein, mit solch allgemeinsten Aussagen den heilsgeschichtlichen Umbruch mit der beanspruchten wie tatsächlichen Tragweite für Juden und Christen glaubwürdig zu begründen.

Um die mangelnden Sachaussagen bzw. die mangelnde Präzision zu kompensieren, suchen die Autoren Abhilfe bei der rhetorischen Beteuerung.

Das rhetorisch gesteuerte Neue

Das Neue wird zur »Unerhörte(n) Botschaft« (155), die Botschaft umgekehrt »etwas Neues und Unerhörtes« (333), »das Unerwartete« (157). Jesus handelt aus »unvergleichliche(r) Nähe zu Gott« (150), er ist der Sohn Gottes »in der Weise seines einzigartigen Verhältnisses zu Gott« (151), das Alte ist durch das Neue »unendlich überboten« (136), sein Tod ein »unerhörtes Ereignis« (122), das »vollkommene... Opfer« (136).

Diese superlativische Rhetorik wird mangels sachlicher Dignität die Botschaft nach Art schlechtgemachter Reklame inflationieren.

Beteuerungen, dass Jesus »Wichtigeres von Gott zu sagen hatte« (96) oder dass er »die Schrift neu auslegte« (96), seine Botschaft, dass »Gott anders ist« (97), dass er kam, seinen Zuhörern »die wirklichen Gedanken Gottes zu erschliessen« (111), dass mit ihm der »Anbruch einer neuen Zeit« (96) begann, solche Beteuerungen bleiben ohne näheren inhaltlichen Ausweis wirkungslos. Formalisierungen solcher Art sind eine andere Form manipulativer Indoktrination; sie verleiten zum bloss mechanischen Gebrauch, weil sie keine Möglichkeit zum Nachdenken schaffen; sie machen dialogunfähig.

Eine andere Art von Hilfskonstruktion, das Neue in andere inkommensurable Komparative des »Höher« und des »Mehr« umzuformulieren, bleiben natürlich in dieser Form ebenfalls inhaltsleer:

»Man konnte spüren, dass er (= Jesus) mehr war als sie (= die Propheten)« (93).

»Hier ist mehr als Abraham, ... mehr als Mose, ... mehr als der Tempel Israels ..., mehr als Jona ..., mehr als Salomon ...« (151).

Selbst die Bezugnahmen auf die entsprechenden neutestamentlichen Belegstellen leisten nicht mehr, abgesehen davon, dass sie in Verkennung des literarischen Genus auf die historische Ebene transponiert werden.

Der rhetorischen Beteuerung des Neuen korrespondiert die den Autoren vorschwebende Rezeption beim Jesu zeitgenössischer Zuhörer. Was nicht klar gesagt wird, wird auch nicht klar begriffen. Deshalb haben Jesu Zuhörer auch mehr gespürt, erahnt, gefühlt als erkannt.

Das sensorisch erspürte Neue

»Man konnte spüren, dass er mehr war als sie« (93).

»Die Menschen spürten den Anspruch Jesu, mit göttlicher Vollmacht zu handeln und Glauben fordern zu dürfen« (96).

»Aber die Grösse seiner Sendung und seine unvergleichliche Nähe zu Gott konnten sie im Umgang mit ihm nicht sehen, sondern nur ahnen, immer tiefer spüren und im Glauben erfassen« (150).

»Die Zeitgenossen Jesu, die seiner Predigt zuhörten und seine Heilungen miterlebten, konnten bereits ahnen, dass Jesus eine entscheidende Rolle bei der Verwirklichung der neuen Welt Gottes spielt« (112).

»Die Gesinnung Gottes war ablesbar aus all seinen Worten und Taten. Und sehr viele Menschen spürten das auch; eine ungeheure Erregung ging durch das Volk« (130).

»Es musste für solche Menschen wie ein Schock wirken, wenn aus den Worten und aus dem Tun Jesu deutlich hervorging, wie sehr er mit einem ganz und gar gegenwärtigen und lebendigen Gott rechnete« (98).

»Aber dass er anders und mehr war als ein gewöhnlicher Rabbi, war offenkundig« (150).

Und auch nach dem Tode Jesu ist die Weitergabe der Botschaft abhängig vom Spürsinn seiner Anhänger:

»Um dieses Geheimnis (Leiden Jesu) zu ertasten und zu erfüllen, konnten die Christen der alten Kirche zurückgreifen auf einen Text im Buch des Propheten Jesaja« (132).

Die Jünger erinnern sich in nachösterlicher Zeit,

»dass Jesus schon in seinem öffentlichen Wirken durch Wort und Taten spüren liess« (151), wer er war.

»Sie (die Evangelisten) waren überzeugt, dass damit schon im Erdenleben Jesu immer wieder seine Herrlichkeit aufleuchtete« (97).

Das andere ist das Falsche

Gelingt es nicht, das Spezifische der Botschaft Jesu im Aufweis des Neuen überzeugend vorzustellen, bleibt neben der affirmativen Behauptung und der rhetorischen Beteuerung, dass das Neue auch wirklich neu sei, noch die Kennzeichnung des Alten als des Falschen:

»Jesus musste häufig eine falsche Gottesvorstellung zerstören, damit der Mensch offen wurde für den wahren Gott« (97, vgl. 98).

So gibt es auch »die falschen Wege auf der Suche nach Glück« (94 f.), ein »falsches Reden von Gott« (39), »falsche, selbstgemachte Gerechtigkeit« (100). Jesus trifft auf »die falsche, aber im Volke weit verbreitete Vorstellung vom Messias als einem politischen Herrscher« (130), und da auch die Reich-Gottes-Vorstellungen falsch sind, hat Jesus eine Menge zu tun, »falsche Vorurteile zu korrigieren« (111).

Die »bösen Juden«

Die falsche Lehre, die falschen Vorstellungen, die falschen Überzeugungen führen dann eigentlich mit äusserster Konsequenz zur Diffamierung der Menschen als der Ver-

treter dieser Überzeugungen. Die religiös motivierte, aber differenzierende Überzeugung wird zum »Vorurteil«, der Andersdenkende und Andersglaubende zum »Feind«. Es wird nicht verwundert, dass die wohl am gründlichsten verkannte Gruppe der Menschheitsgeschichte, die Pharisäer (auch entgegen dem bislang über sie verfügbaren Wissen), wieder zu trauriger Berühmtheit gelangen.

»Die Pharisäer (= die Abgesonderten) waren eine religiös-nationale Partei, die die Überlieferungen der Väter, deren Kern das Gesetz des Mose war, aufs peinlichste beachten wollten. Sie betrachteten sich als die religiöse Elite. Ihre Frömmigkeit war ernst gemeint und in vielen ihrer Vertreter achtungserweckend und sympathisch, wie auch Jesus und Paulus es anerkannt haben. Aber ihre Frömmigkeit stand in der Gefahr der Selbstgerechtigkeit, und ihr Grundfehler war der Gedanke, dass Gott durch geleistete gute Werke zum wirklichen Schuldner des Menschen gemacht werden könnte. Viele von ihnen wurden aus religiösen Gründen unerbittliche Feinde Jesu. Denn Jesus verwarf das Gesetzesdenken der Pharisäer und betonte, dass man Gott nicht durch bloss äussere Werke dienen kann. Vielmehr müssen die guten Werke und Taten aus einer inneren Haltung kommen, die sich an der Liebe Gottes orientiert« (87).

Der anfängliche Versuch durch Jesus- und Paulus-Logien abgenötigter freundlicher Charakterisierung verliert sich sofort, wenn die Pharisäer in der Auseinandersetzung mit Jesus auftreten. In ihren Reaktionen und Verhaltensweisen schwinden die religiösen Motive, sie resultieren in zunehmender Weise aus defizientem Menschentum:

Die Pharisäer

»verübelten ihm seine Haltung gegenüber den Sabbatgeboten und anderen Kultgesetzen« (91).

Dass er Zöllner und Sünder in seine Gemeinschaft aufnahm, »verübelten ihm die Pharisäer und die Schriftgelehrten« (354).

Und schliesslich bricht die offene »Feindseligkeit« (150) aus, letztlich regiert »abgrundtiefer Hass« (131) das Verhalten seiner »unerbittlichen Feinde« (87), die den Tod Jesu betreiben:

»Sie ertrugen es nicht, dass er am Sabbat heilte und seine Jünger am Sabbat Ähren sammeln und Getreidekörner essen liess. Sie hielten es für ein Werk der Frömmigkeit, Jesus zu beseitigen, weil sie nicht glauben wollten, dass die Freiheit Jesu gegenüber ihren Anschauungen aus seiner Einheit mit Gott stammte...« (123)⁶.

Deshalb

»wollte (man) ihn zum Tode verurteilen und suchte nach einer Begründung dafür, fand aber keine trotz vieler Aussagen gegen ihn« (123).

So kann der Schüler in anderen Zusammenhängen lernen: »Selbst Menschen, die allgemein als Sünder und Verbrecher gelten, haben mehr Aussicht, vor Gott als gut zu gelten, als Hochmütige, die sich selbst für fehlerlos halten... Einigen, die von ihrer eigenen Gerechtigkeit überzeugt waren und die anderen verachteten, erzählte Jesus dieses Beispiel« (Pharisäer und Zöllner, 100).

Und für sein »Leben« weiss der Schüler:

»Von einem pharisäischen Gewissen spricht man, wenn einer kleine Pflichten genau nimmt und grosse vernachlässigt« (313).

⁶ Welches Bild vom Juden und seinem Glauben wird hier suggeriert: inhuman, pedantisch und schnell mit Todeswünschen bei der Hand.

Und so ist nicht zu erwarten, dass der todbringende Konflikt in religiösen Kategorien ausgetragen wird, obwohl sie gelegentlich verbal beschworen werden. Für den Leser überzeugender wirkt der Austrag auf der menschlichen Ebene. Die Theologie räumt der Psychologie das Feld. Die Sadduzäer »fürchteten um den Rest ihrer Macht« (123). Aus diesen ganz »praktischen, politischen Gründen... beschlossen sie, ihn zu töten« (123). Und die Pharisäer scheitern schliesslich an der Humanität Jesu: »Jesus hat die Barmherzigkeit Gottes in seinem Leben verwirklicht, und nichts hat ihm so viele Anfeindungen eingetragen« (105). In den Reflexionen der Autoren über den Sinn des Leidens Jesu wird schliesslich der alles entscheidende Beweggrund genannt:

»nur ein abgrundtiefer Hass kann es verursachen« (131).

Dieser »abgrundtiefe Hass« befähigte die Verantwortlichen zu böartigen utilitaristischen Berechnungen:

»Die das Leiden Jesu verursacht haben – Judas, Kajafas, Pilatus –, haben davon nichts gewonnen. Es hat sich für sie nicht gelohnt; Judas verzweifelte; Kajafas konnte nicht verhindern, dass nach wenigen Jahrzehnten der jüdische Staat unterging und die Stadt Jerusalem von den Römern zerstört wurde; Pilatus hatte keinen bleibenden Vorteil davon, dass er den Juden nachgegeben hatte; er wurde später abgesetzt« (130).

Die erhabene Wirkung des Leidens Jesu korrespondiert mit menschlicher Niedertracht. Damit hat der Konflikt eine überzeugende konkrete und einsehbare Einfachheit erhalten. Die komplexe Wirklichkeit wird reduziert auf klare, unverwechselbare Positionen, auf einlinige Beziehungsmuster, monokausale Entwicklungen. Die Welt, die Geschichte, das Denken und Handeln der Menschen, alles lässt sich auf eine klar unterscheidbare letztgültige Dichotomie beziehen. So verläuft dieser neue Katechismus in vielen Problemfeldern entlang den Koordinaten »richtig-falsch«, »Wahrheit-Lüge«, »Freunde-Feinde«. Und so kulminiert der Konflikt Jesu letztlich in der Dichotomie »Liebe aus Gott« (131) und »abgrundtiefem Hass« (131) bzw. »menschlicher Bosheit« (132) oder der Dichotomie Glaube-Unglaube, die sich als »wacher Glauben« und »Dunkel des Unglaubens« bereits auf der Titelseite des Katechismus programmatisch ankündigt.

Dieses heilsgeschichtliche Bauprinzip ist auch Konstruktionsprinzip dieser Welt, wie sie sich stufenförmig aus kleinsten Einheiten aufbaut, für jedermann ohne weiteres überschaubar und nachvollziehbar:

»So verachteten die Pharisäer fast alle anderen Menschen, die nicht Pharisäer waren; aber alle Israeliten verachteten ihrerseits die Samariter, obwohl dieses Nachbarvolk ebenfalls an Jahwe, den Gott Israels, glaubte. Israeliten und Samariter verachteten gleichermassen die Römer« (102).

Holocaust

Der Holocaust kommt in Büchern zum Religionsunterricht mit wenigen Ausnahmen nur am Rande und nur indirekt vor. Die Darstellung ist defensiv, erweckt entweder den Eindruck umfassender kirchlicher Hilfe gegenüber den verfolgten Juden oder reagiert emotional auf den Vorwurf, versagt zu haben. Wie der neue Katechismus die jüngste Vergangenheit für die Christen »bewältigt«, mag zum Schluss an zwei Textbeispielen deutlich werden:

»Nach dem verlorenen Ersten Weltkrieg und dem Ende des Kaiserreiches bekämpften viele Katholiken den heraufkommenden Nationalsozialismus. Als Hitler 1933 zur Macht kam, täuschte er mit dem Ab-

schluss des Reichskonkordats vor, er werde das Wirken der Kirche respektieren. Aber der Friede war trügerisch; bald brach eine Hetze gegen Kirchen, Klerus und Klöster aus; neben Juden und Kommunisten wurden auch viele Christen in die Konzentrationslager eingesperrt; viele wurden ermordet. In den Jahren von 1933–1945 hat die Kirche in Deutschland nicht wenige Märtyrer und grosse Bekenner aufzuweisen, die es wagten, der grossen eingeschüchterten Mehrheit ein unerschrockenes Beispiel des Glaubensmutes zu geben. In dieser Zeit entstand in unserem Vaterland auch eine neue Gemeinsamkeit zwischen katholischen und evangelischen Christen, die gleichermaßen verfolgt wurden.

So haben die Generationen vor uns den Glauben unter vielen Opfern bewahrt und uns überliefert« (193).

Das wird man wohl Geschichtsklitterung nennen dürfen. Der Nationalsozialismus brachte also eine grosse Christenverfolgung mit sich. Und da gibt es Christen, die der Überzeugung sind, das Bekenntnis zu Gott, dem Vater Jesu Christi, sei in diesem Jahrhundert von Millionen in Auschwitz und anderswo ermordeter Juden abgelegt worden. Eine neuartige, sublime Form der Enteignung auf der einen Seite, auf der anderen der stolze Anspruch der Institution Kirche auf den Bekennermut von Christen. Kirchengeschichtsschreibung solcher Art muss die Schuldfrage fremd bleiben. Christen vermögen vielmehr mit »all den Greueln, die die Menschen in ihrer Geschichte beengten haben« (364), ihre eigenen früheren zu entschuldigen:

»Christen bleiben immer Kinder ihrer Zeit; auch sie laufen den Denkmöden, Vorurteilen und Illusionen ihrer Zeit nach. Sie können in Gefahr geraten, dem Aberglauben nachzugeben – wie es jahrhundertlang im Mittelalter mit dem Hexenwahn geschah. Sie können durch starke Anlehnung an die staatliche Gewalt andere Menschen unterdrücken und ihnen Unrecht tun – wie es in der mittelalterlichen Inquisition geschah, in der auch Folter und Scheiterhaufen eingesetzt wurden. Freilich haben wir kein Recht, uns darüber selbstgerecht zu entrüsten; denn im 20. Jahrhundert ist durch Rassenwahn und Terror, durch blutige Diktatur, die auch Massenvernichtungslager nicht scheute, weit grösseres Unheil angerichtet wor-

den. Die Christen stehen heute besonders in der Gefahr, sich zu unkritisch den durch die Massenmedien verbreiteten Meinungen – z. B. über den Fortschritt auf allen Gebieten, über die Befreiung des Menschen auch durch Gewalt und Revolution – anzuschliessen« (202).

Zusammenfassung

Die Darstellung des Judentums insgesamt ist gekennzeichnet von fundamentaler Unwissenheit (z. B. Talmud als Jesus-Quelle, S. 89), von regelrechten Dummheiten (die Reich-Gottes-Botschaft Jesu wird mit der »hoffnungslosen Vorstellung« des jüdischen Scheol verglichen, S. 114!), von intellektueller Unredlichkeit (gute Werke sind bei den Pharisäern disqualifizierbare »Leistungen«, bei den Christen »menschliche Bemühungen«, S. 111) und erheblicher theologischer Unklarheit (vgl. Jesu Stellung zum Gesetz! Hier finden sich alle – auch sich gegenseitig ausschliessende – Variationen der Theologiegeschichte nebeneinander, vgl. etwa S. 86, 93, 123, 167, 317 u. a.).

Alles zusammen ergibt sich wieder ein Bild vom »bösen Juden«, wie es in Deutschland nicht mehr aufkommen darf. Die Kirche hat in den Dokumenten »Nostra aetate« und den entsprechenden »Richtlinien«⁷ neue Wege aufgezeigt. Die Synode der deutschen Bischöfe hat sich in der Erklärung »Unsere Hoffnung«⁸ für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes⁹ ausgesprochen.

So darf ein Katechismus nach Auschwitz, nach dem II. Vatikanischen Konzil und Verlautbarungen der deutschen Bischöfe nicht mehr über Juden reden. »Nach Auschwitz darf es eigentlich keinen subjekt- und situationslosen theologischen »Tiefsinn« mehr geben. Er wäre die eigentliche theologische Oberflächlichkeit! Mit Auschwitz ist das Zeitalter der subjekt- und situationslosen theologischen Systeme endgültig abgelaufen.«¹⁰ Dieser Katholische Katechismus wird polarisieren und spalten. Er sollte zurückgenommen werden.¹⁰

⁷ Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Art. 4, in: Herder-Korrespondenz 29. Jg. 2 (1975) 65–68 sowie FrRu XXVI/1974, S. 3.

⁸ ibid. XXVII/1975, S. 5 (Anm. d. Red. d. FrRu).

⁹ J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz – Zum Verhältnis von Juden und Christen in Deutschland, s. o. S. 7 ff.; u. S. 184.

¹⁰ Wir möchten hoffen, dass weitere Ausgaben den kirchlichen Verlautbarungen seit dem Konzil entsprechen (Anm. d. Red. d. FrRu).

11 Judentum und Holocaust im Unterricht

I Französische Bischofskommission für die Beziehungen zum Judentum: Religionsunterricht und Holocaust*

Die Sitzung der Kommission der Französischen Bischöfe für die Beziehungen zum Judentum vom 5. März 1979 untersuchte das Lehren über das Judentum im heutigen Religionsunterricht und insbesondere in bezug auf die Behandlung des Versuchs zur Ausrottung des jüdischen Volkes im Verlauf des Zweiten Weltkrieges.

Das Komitee erwog, dass die moralische Krise, die diese ausserordentlich ernststen Tatsachen verursachen, möglicherweise im allgemeinen nicht genügend analysiert worden sind, so dass diese Ereignisse wahrscheinlich als

der »Banalität des Bösen« angerechnet werden müssen. Das Komitee erinnert an die Pflicht jedes Christen, das Wiederaufleben des Antisemitismus ernst zu nehmen und im Namen des Glaubens dagegen zu kämpfen.

Unter Bezugnahme auf den Beitrag »Zurück zu den Wurzeln des Antisemitismus« von Msgr. Etchegaray (s. o. S. 15 f.) spricht das Komitee den Wunsch aus, dass dieser Beitrag allen Bischöfen in Frankreich zugesandt werde und dass er allen Christen als Grundlage für Denkanstösse in diesem Anliegen dienen möge.

(In »Documentation catholique«, 15. 4. 1979)

* Aus dem Französischen übersetzt (D. Red. d. FrRu).

II Der Unterricht der Holocaust*-Periode als Erziehung zu ethischen Werten

Entworfen, redigiert und vorgetragen anlässlich der Internationalen Holocaust-Konferenz in Philadelphia am 19. 10. 1978 von Arye Carmon, Abteilung für Erziehung an der Ben-Gurion-Universität in Beerschewa

A Ein pädagogisches Programm

I. Ziele des Programms

»Unterricht der Holocaust-Periode als Erziehung zu ethischen Werten« ist ein interdisziplinäres Lehrprogramm, in dessen Mittelpunkt die Bedeutung des Holocaust und des Nazismus stehen. Das Gesamtziel des Programms ist es, das Wissen um den Holocaust als ein einzigartiges, aussergewöhnliches Phänomen in der Geschichte der Menschheit zu entwickeln. Die im wesentlichen behandelten Themen dienen als Beispiele und Ausgangspunkte, von denen aus Vergleiche, Wertbegriffe, Sinn für Überlieferung, die Bedeutung des Lebens im Zeitalter nach dem Holocaust zu erarbeiten sind. Pädagogische Ziele für die nicht jüdischen Schüler sind: Dem Schüler soll die Rolle der persönlichen Verantwortlichkeit in einer demokratischen Gesellschaft lebhafter bewusst werden; das kritische Denken ist zu fördern; die humanistische Einstellung zum Leben ist einzuüben. Für die jüdischen Schüler kommen hinzu: die Entwicklung jüdischer Identität und die Annahme der jüdischen Wertbegriffe »persönliche Verantwortung der Gemeinschaft gegenüber« und »kollektive Verantwortlichkeit« (»Arevut hadadit«).

II. Einzigartigkeit des Programms

»Unterricht der Holocaust-Periode als Erziehung zu ethischen Werten« weicht von anderen gegenwärtig benutzten *Holocaust*-Lehrgängen in mannigfacher Hinsicht ab: Da das Programm auf der Methode des Fragestellens beruht, wird der Schüler selber zum Forscher, und alle Implikationen des vorliegenden Materials werden von ihm selber herausgearbeitet. Seine eigene persönliche Dynamik wird sich mit jener seiner Kameraden in der Arbeitsgruppe verbinden und so eine reiche und anregende intellektuelle und Gefühlserfahrung zeitigen. Anstatt dass er Antworten vorgesetzt bekommt wie in den bisher verwendeten Lehrgängen, wird der Schüler durch eigene Forschung im Phänomen des Holocaust jene Elemente entdecken und erforschen, zu denen er eine Beziehung finden kann, die er herausstreichen und bezweifeln kann. Dieses Sich-Einstellen auf den Schüler – anstatt auf den Lehrstoff – erfordert, dass das Programm sich den Bedürfnissen des Schülers anpassen lässt, sei es in Hinsicht auf die Menge des Lehrstoffs, die Art und/oder das Niveau der zu erforschenden Dokumente usw.

III. Inhalt des Programms

Das Programm gliedert sich in fünf Abschnitte:

- I: »Die Sozialisierung eines deutschen Jugendlichen in Nazideutschland«.
- II: »Die Sozialisierung eines SS-Mannes«.
- III: »Beständigkeit und Veränderung in einer ausgewählten jüdischen Gemeinde in der Zeit vor dem Holocaust«.
- IV: »Moralische Dilemmas jüdischer Einzelpersonen und Gruppen in der ausgewählten Gemeinde während des Holocaust«.

V: »Die Bedeutung des Lebens in der Zeit nach dem Holocaust«.

Die zwei ersten Abschnitte bilden den »deutschen Abschnitt« des Unterrichtsprogramms, der dritte und vierte den »jüdischen Aspekt«.

IV. Spezifische Ziele für verschiedene Gruppen von Schülern

Das Programm ist für vier Kategorien von Schülern bestimmt:

1. Jüdische Schüler in Israel.
2. Jüdische Schüler in der Diaspora.
3. Nicht jüdische Schüler in demokratischen Gesellschaften.
4. Nicht jüdische Schüler in Deutschland.

Zusätzlich zu den erzieherischen Zielen des Programms kommen für jede der erwähnten Schülerkategorien spezifische Ziele, und zwar:

1. *Für jüdische Schüler in Israel:* Abklären der Rolle und Funktion der zionistischen Lösung existentieller Probleme des jüdischen Volkes, betrachtet durch das Kontinuum des jüdischen Schicksals, dessen tragischer Brennpunkt der Holocaust ist. Diese Abklärung sollte nicht isoliert werden von der Anerkennung anderer Lösungen (wie der ultra-orthodoxen Lösung, der autonomistischen Lösung usw.), damit das kritische Denken als Hilfsmittel beim Suchen schwerwiegender Entscheidungen begünstigt wird.

2. *Für jüdische Schüler in der Diaspora:* Das Entwickeln kognitiver und affektiver Mittel, dank denen der Schüler dem potentiellen persönlichen Konflikt zwischen verschiedenen Identitäten begegnen kann: Jüdischer Identität einerseits und irgendeiner andern Identität andererseits. Dies ist folgendermassen zu erreichen: a) indem dem Schüler moralische Dilemmas veranschaulicht werden, in denen sich Juden in entscheidenden Stellungen vor und während des Holocaust befanden; b) durch die Beobachtung von Verhaltensnormen und Werten, die von der jüdischen Tradition herrühren und die während des Holocaust in der Extremsituation des »Nichtlebens« ihren Ausdruck fanden.

3. *Für nicht jüdische Schüler in angelsächsischen Gesellschaften:* Förderung des Wissens um die menschliche Neigung zu Stereotypen, Vorurteilen und Autoritätsgehorsam; Neigung gibt den Hintergrund ab für die mögliche Entstehung einer irrationalen Seinsform und stellt die menschlichen Werte und demokratischen Verhaltensweisen in Frage. Es wird vorausgesetzt, dass dieses Wissen eine notwendige Voraussetzung für die Entwicklung des kritischen Denkens und wesentlich für die Übernahme in einer komplexen demokratischen Gesellschaft ist.

4. *Für nicht jüdische Studenten in Deutschland:* Der Schüler soll konfrontiert werden mit der heutigen Neigung, das Phänomen des Holocaust abzustreiten und/oder zu vermeiden, dass man sich mit der vorrangigen Bedeutung auseinandersetzt, die dieses Thema für das deutsche Volk hat. Sein Bewusstsein, dass sich möglicherweise eine irrationale Seinsform entwickeln könnte in

* Vgl.: Das »Holocaust« in FrRu XXVII/1975, S. 20, Anm. *.

einer Gesellschaft, die Erstaunliches zu westlicher Kultur und westlichem Denken beigetragen hat, ist zu schärfen. In jeder einzelnen der obengenannten Kategorien steht der Schüler im Mittelpunkt des Erziehungsprozesses, und dieser ist auf die Zukunft ausgerichtet.

V. Der Aufbau des Programms

Der Aufbau des Programms wird von seinem allgemeinen Zielpunkt wie auch von seinen spezifischen Zielen bestimmt; das heisst, die einzelnen Unterrichtseinheiten können nach verschiedenen Dringlichkeitsskalen geordnet werden, damit die verschiedenen Schülerkategorien ihre Ziele erreichen können.

VI. Das Vorgehen

Absichten und Ziele des Programms werden stufenweise verwirklicht. Auf jeder Stufe werden Einschätzungen und Forschungen vorgenommen, was Anpassungen nach Massgabe des fortwährenden »Feedback« aus der praktischen Erfahrung ermöglicht.

Erste Stufe

Der Aufbau des Programms und die Auswahl des Inhalts in Anpassung an die Parameter der verschiedenen Schülerkategorien. (Diese Etappe wurde im Juni 1977 abgeschlossen.)

Zweite Stufe – Vorversuch

Die Anwendung des Programms in drei Versuchsgruppen in verschiedenen Schulen. Diese Vorversuche sollen folgendes ergeben:

- a) Verbesserung und Verfeinerung der Stoffwahl wie auch der didaktischen Methoden,
 - b) einen vorläufigen Bericht über die Tauglichkeit des Programms,
 - c) das Vorgehen beim Intensivtraining der Lehrer,
 - d) ein Programm für einen Versuch in grossem Massstab und das Vorgehen bei dessen Auswertung.
- (Diese Etappe wurde im September 1977 in drei Klassen in Los Angeles eröffnet und im Juni 1978 abgeschlossen).

Dritte Stufe – Versuch

Das Programm wird versuchsweise in drei Ländern durchgeführt:

- a) in den USA – 12 Klassen im Gebiet von Los Angeles,
- b) in Deutschland – 4 Klassen in Tübingen und 8 Klassen in Berlin,
- c) in Israel – 7 Klassen im Negev und 5 Klassen in Jerusalem.

Diese Versuche werden von Bewertungsprozeduren begleitet sein. Wir hoffen, dass diese Untersuchung Unterlagen für eine vergleichende Forschungsarbeit und für die Ausdehnung des Programms auf andere Länder liefern wird.

VII. Schluss

Diese neue Art des Unterrichts der Holocaust-Periode ist einzigartig dadurch, dass sie den Antrieb zum Lernen auf den Schüler selbst verlegt, der sich aktiv und selbständig mit dem Thema und dem Lernprozess auseinandersetzt. Die endgültige Gestalt des Programms wird erst festgelegt, nachdem gründliche Experimente und praktisches Erproben die nötigen Einsichten in die Ansprüche der Schüler und Lehrer dem Programm gegenüber vermittelt haben. Ausserdem wird die durchdringende analytische und experimentelle Art des Lernens den Schüler dazu führen, sich mit den Problemen und Herausforderungen des Lebens vernunftgemäss auseinanderzusetzen. Unter den oben erwähnten Voraussetzungen, die die Grundlage zum »Unterricht der Holocaust-Periode als Erziehung zu ethischen Werten« bilden, glauben wir, dass dieses Programm eine bedeutsame und weitge-

hende Wirkung auf Schüler in der ganzen Welt ausüben könnte.

B Der Rahmen des Unterrichtsplanes

(Ziele, Aufbau und Kriterien für die Stoffwahl des Unterrichtsplanes)

Das Programm gliedert sich in vier Abschnitte:

I: »Die Sozialisierung eines deutschen Jugendlichen in NS-Deutschland«.

II: »Die Sozialisierung eines SS-Mannes«.

III: »Beständigkeit und Veränderung in einer ausgewählten jüdischen Gemeinde in der Zeit vor dem Holocaust«.

IV: »Moralische Dilemmas jüdischer Einzelpersonen und Gruppen in der ausgewählten Gemeinde während des Holocaust«.

Die ersten zwei Abschnitte bilden den »deutschen Aspekt« des Unterrichtsprogrammes, die zwei letzten den »jüdischen Aspekt«.

Der deutsche Aspekt – Ziele¹

Das Hauptziel der Abschnitte I und II ist es, dem Schüler die entscheidende Rolle der persönlichen Verantwortlichkeit in einem demokratischen Staate bewusster zu machen.

Dieses Ziel wird in einem dynamischen Prozess erreicht, der auf der Anwendung kritischen Denkens beruht. Kritisches Denken wird also als eine Fertigkeit betrachtet, die unentbehrlich ist für das Sich-zu-eigen-Machen des Wertes »persönliche Verantwortung«. Kritisches Denken wird auch als notwendige Art des Vorgehens im ganzen erzieherischen Prozess angesehen.

Die spezifischen Ziele dieser Abschnitte sind:

1. Wissen und Verständnis

- a) Kenntnis der Grundtatsachen
- b) Förderung der Fähigkeit, Begriffe zu bilden (im Gebiete der Geschichte und der Sozialwissenschaften)
- c) Förderung der Fähigkeit, von konkreten Fakten ausgehend, zu allgemeingültigen Aussagen zu gelangen
- d) Erste Erfahrung in der Anwendung des Forschertalent, Auffinden und Sammeln sachdienlicher Informationen.

2. Förderung des kritischen Denkens

- a) Erkennen der hauptsächlichen Sachverhalte und ihrer Voraussetzungen
- b) Bewertung von Aussagen und von Quellenschritten und Ziehen fundierter Schlüsse.
- c) Fähigkeit, vernünftige Hypothesen aufzustellen und zu prüfen und ihre Geltung abzuschätzen.

3. Förderung selbständiger Stellungnahme

- a) Entwicklung eines, soweit wie möglich rationalen, Zuganges zu menschlichem Verhalten, beruhend auf dem Verständnis der Struktur menschlichen Verhaltens und seiner mittelbaren und unmittelbaren Ursachen
- b) Entwicklung von Toleranz gegenüber den Verhaltensweisen anderer, beruhend auf Einfühlung und ethischen Normen
- c) Entwicklung der Übernahme persönlicher Verantwortung für gesellschaftlich bedeutsame Handlungen.

Zusätzlich zu den obengenannten Zielen ist eine notwendige Vorbedingung die Befreiung des Schülers von seinen vorgefassten Meinungen, seinen Vorurteilen und seinen vorgefassten Vorstellungen über die jüdische Katastrophe, die das Ergebnis äusserlichen und emotionalen Druckes sind.

¹ Vgl. u. a. S. 122 f. f., 125 (Anm. d. Red. d. FrRu).

Name der Einheit	Ziel der Einheit	Mittel und Wege
Abschnitt I: Sozialisierung des Deutschen während des Dritten Reiches A Wichtige Elemente in der Sozialisierung eines deutschen Jugendlichen in den dreissiger Jahren		
1. Historische Quellen, die Vorstellungen, Meinungen und Erwartungen des deutschen Jugendlichen der dreissiger Jahre beeinflusst haben (Einführung). (Soll als Versuch betrachtet werden, den geschichtlichen Hintergrund des Obengenannten und dessen Beziehung zu den sich entwickelnden Bildern vom »Deutschen« und vom »Juden« aufzuhellen.)	Aufhellung des geschichtlichen und soziologischen Hintergrundes. Erzieherische Ziele: 1 (a–d); 3a	1. Lernen durch Fragen – die Klasse wird in 4 Arbeitsgruppen aufgeteilt: a) Stufen der Entwicklung des Vorstellungsbildes von »Deutschem« und »Juden« vom 19. Jh. bis zur Weimarer Republik b) Deutschland 1919–1935 c) Nationalsozialistische Ideologie d) Die Struktur der deutschen Gesellschaft im Lichte des Führerprinzips. 2. Integrierende Diskussion: Jede der 4 Arbeitsgruppen legt eine zusammenfassende Übersicht 1 bis 1½ Seiten vor.
2. Kenntnis der unmittelbaren Umwelt des deutschen Jugendlichen (beschreibende Stufe).	Der Schüler soll die damalige Umwelt erkennen, namentlich das Verhältnis Deutscher/Jude. Erzieherische Ziele: 1 (a–d); 2a; 3 (a–b)	1. Lernen durch Fragen – die Klasse wird in 3 Arbeitsgruppen aufgeteilt: a) Schulbücher b) Jugendbewegungen: Ziele, Inhalte, Tätigkeit c) Mythen – in der Literatur, der Musik und den bildenden Künsten. 2. Integrierende Diskussion aufgrund von Zusammenfassungen der Arbeitsgruppen.
B Sozialisierung und die Persönlichkeit		
3. Identifikation von Schlüsselbegriffen	Erkennen wichtiger Grundbegriffe und ihrer praktischen Anwendung. Erziehungs- und Benehmensziele: 1 (a–d); 4 Schüler soll die Umwelt eines deutschen Jugendlichen auf analytischer Stufe erkennen; Analyse aufgrund sozio-psychologischer Begriffe (Suggestion, Stereotype, Druck in der emotionalen Sphäre, Herrschaft von Mythen etc.). Erzieherische Ziele: 2 (a–c); 3 (a–b); 4	Diskussion in der Klasse aufgrund von Lehrervortrag und vorhandenen Materialien (Primär- und Sekundärliteratur) 1. Diskussion in der Klasse 2. Ansehen und Inhalts-Analyse des Films »Die Macht des Willens«, der vom nationalsozialistischen Propagandaministerium gefördert wurde.
4. Interpretation der Bedeutung, die das Material für den Schüler persönlich hat.	Abklärung, zu welchen Stereotypen der Schüler neigt. Erzieherische Ziele: 1 (a–d)	Analyse der Schülerantworten* auf den Stereotyp-Fragebogen, der zu Anfang der Unterrichtseinheit ausgefüllt wurde.
C Die Macht des Anti-Rationalen		
1. Techniken des Anti-Rationalismus	Erkennen der Mittel, die dazu dienen, die emotionale Sphäre zu intensivieren und die kognitive Sphäre auszuschalten. Erzieherische Ziele: 1 (a–d)	1. Lernen durch Fragen – die Klasse wird in 2 Arbeitsgruppen aufgeteilt: a) Filme – Analyse visueller Propagandatechniken und der Motivation derer, die sie anwendeten. b) Karikatur – Analyse der Karikatur als Propagandatechnik. 2. Integrative Diskussion: a) aufgrund der Zusammenfassungen der Arbeitsgruppen b) Ansehen des Films »Der ewige Jude« mit nachfolgender Analyse des Inhalts und der Techniken visueller Propaganda c) Analyse von Karikaturen durch die ganze Klasse.
2. Literaturanalyse	Der Schüler wird das Mittel der Literaturanalyse verwenden, um das Dilemma des Menschen in einer antirationalen Umwelt besser zu verstehen, und dadurch wird er sich mit der Situation auseinandersetzen und auch die Notwendigkeit bewusster Erkenntnis der eigenen Tendenz zu Stereotypen einsehen. Erzieherische Ziele: 3 (a–c)	Diskussion in der Klasse: literarische Analyse ...
3. Abklärung der persönlichen Bedeutung des Materials	Erzieherische Ziele: 3 (a–c)	Diskussion in der Klasse: Das Dilemma des einzelnen in der antirationalen Umwelt.

* Zu Anfang des Programms wird den Schülern ein anonym auszufüllender Fragebogen ausgeteilt, der die in der betreffenden Klasse vorhandenen Stereotype aufdecken soll. In einem späteren Stadium soll ihnen damit gezeigt werden, welche Vorstellungsbilder sie besitzen.

<i>Name der Einheit</i>	<i>Ziel der Einheit</i>	<i>Mittel und Wege</i>
D Das Vermeiden persönlicher Verantwortung		
1. Die Milgram'schen Experimente über Gehorsamkeit	Entwicklung bewusst kritischen Denkens auf der Basis der Milgram'schen Experimente. Erzieherische Ziele: 2 (a-c); 3c	Diskussion in der Klasse – Bekanntmachen der Schüler mit den Milgram'schen Experimenten entweder durch einen Film oder durch vorbereitete Literatur.
2. Die Bedeutung der Verantwortlichkeit in einer demokratischen Gesellschaft	Erzieherische Ziele: 2 (a-c); 3c	Diskussion in der Klasse: Übernahme von Verantwortung in einer demokratischen Gesellschaft (zu diskutieren sind die Anerkennung der Notwendigkeit, sich in öffentlichen Angelegenheiten gut zu informieren, bevor man Entscheidungen trifft; die Notwendigkeit der Zusammenarbeit beim Lösen sozialer Probleme; die Bereitschaft, innerhalb der Grenzen demokratischen Vorgehens zu handeln).
Abschnitt II:		
<i>Die soziale Integration eines SS-Mannes im Dritten Reich</i>		
A Die soziale Konditionierung des SS-Mannes (Indoktrination)		
1. Begriffe und Theorie – Techniken, die den Aufbau einer antirationalen Umwelt vervollständigen	Kennenlernen von Begriffen – Terror, Propaganda, Indoktrination. Erzieherische Ziele: 1 (a-c); 3a	Diskussion in der Klasse – Kenntnis der Begriffe wie auch der Unterscheidung zwischen der Beziehung Terror – Propaganda und der Beziehung Terror – Indoktrination.
2. Vorgang der sozialen Konditionierung des SS-Mannes	Kennenlernen des Vorganges auf beschriebener Stufe. Erzieherische Ziele: 2 (a-c); 3a	Diskussion in der Klasse – der Prozess der Indoktrination des SS-Mannes.
3. Abklären der persönlichen Bedeutung des Materials	Kennenlernen des Vorgangs auf analytischer Stufe. Erzieherische Ziele: 3 (a-c)	1. Lernen durch Fragen – Klasse wird in 2 Arbeitsgruppen aufgeteilt: a) Vergleich zwischen Durchschnittsdeutschem und SS-Mann (Hauptunterschied nach A/1, siehe oben, ausarbeiten) b) »Check and balance«-System der Demokratie 2. Diskussion in der Klasse – Vergleich der Normen, Techniken, von Verantwortlichkeit und Gehorsam und aus ethischem Urteil in drei gegebenen Situationen.
B Stufen der Inangangsetzung der Vernichtungsmaschinerie		
	Verständnis für Vorgänge, welche zur Endlösung führten. Erzieherische Ziele: 1 (a-d)	1. Lernen durch Fragen – Klasse in 3 Arbeitsgruppen eingeteilt: a) geschichtliche Vorgänge 1939–1945 b) »Einsatzgruppe« an einem Musterfall studieren c) »Konzentrationslager« an Modellfall studieren. 2. Diskussion in der Klasse, basierend auf Zusammenfassungen der Arbeitsgruppen und Analyse von Quellenmaterial (z. B. um zu zeigen, wie die Indoktrination im »Gläubigen« verstärkt wurde).
Abschnitt III (IV):		
<i>Moralische Dilemmas jüdischer Einzelpersonen und Gruppen in der ausgewählten Gemeinde während des Holocaust</i>		
Reaktionen und Stellungnahmen zur existentiellen Situation innerhalb des Ghettos	Bestimmung und Charakterisierung der Dilemmas in ihrer Beziehung zum Wert der persönlichen und kollektiven Verantwortlichkeit. Erzieherische Ziele: 1/2 (a-c); II/1–4	1. Lernen durch Fragen: Klasse in 3 Arbeitsgruppen aufgeteilt: a) Judenrat b) Aktiver Widerstand c) Passiver Widerstand 2. Wochenend-Seminar zur Integration des Materials. a) Jede der Arbeitsgruppen in 1. gibt einen zusammenfassenden Bericht ab b) Diskussion über das Gegenspiel von einigenden und auflösenden Kräften in ihrer Bedeutung für die Dilemmas (hier besteht die Möglichkeit, einen Gastdozenten über psychologische oder philosophische Aspekte des Dilemmas lesen zu lassen) c) Ein spezifisches Dilemma aus dem Ghetto zur Zeit des Holocaust wird im Rollenspiel dargestellt d) Evtl. weitere Gastvorlesungen.

12 »Christliche Theologie des Judentums« von Clemens Thoma*

Buchbericht von Dr. Franz Mussner, Professor für neutestamentliche Exegese,
Universität Regensburg

Von verschiedenen Seiten schon ist die Forderung erhoben worden, eine christliche Theologie des Judentums zu erarbeiten. Clemens Thoma, bestens ausgewiesener Ordinarius für Bibelwissenschaft und Judaistik an der Theologischen Fakultät Luzern, zugleich Mitherausgeber und Mitschriftleiter des »Freiburger Rundbriefs«, hat sich an die Aufgabe herangewagt und in der im Pattloch-Verlag in Aschaffenburg erscheinenden Reihe »Der Christ in der Welt. Eine Enzyklopädie« eine »Christliche Theologie des Judentums« vorgelegt. Er bietet im 1. Teil eine Einführung in die theologische jüdisch-christliche Wirklichkeit, indem er zunächst »Anstösse« für eine christliche Theologie des Judentums behandelt und dann auf das »Wesen« einer solchen Theologie zu sprechen kommt, wobei nach Thoma davon auszugehen ist, dass das »Judentum... eine eigenständige und eigenwillige Grösse« ist, wobei sich freilich vom christlichen Glauben aus gesehen Juden- und Christentum »nicht völlig auseinander dividieren lassen«. Auf S. 42 werden verschiedene Kurzdefinitionen einer christlichen Theologie des Judentums vorgelegt, denen ich eine ganz knappe hinzufügen möchte: Christliche Theologie des Judentums ist ein christliches Bedenken der jüdischen Existenz. Es geht »in einer solchen Theologie nicht um den Aufbau einer – ohnehin nicht realisierbaren – Harmonie und lehrmässigen Einheit zwischen Judentum und Christentum. Es geht nur um eine Rekognoszierung und ein Bedenken der eigenen christlichen Glaubensgeschichte, der eigenen Glaubensweisen und -inhalte anhand der jüdischen Glaubensgeschichte, jüdischer Geistes- und Glaubensäusserungen, überhaupt jüdischen Lebens trotz gegenteiliger christlicher Erwartungen und Aggressionen« (45). Dies ist in der Tat »keine leichte Sache«, wie Thoma bemerkt. Christentum und Judentum haben eine gemeinsame Offenbarungsgrundlage: das Alte Testament. Zwar ist eine christliche Theologie des Judentums »nicht identisch mit einer christlichen Theologie des Alten Testaments«, andererseits »ist das Alte Testament für eine christliche Theologie des Judentums unerlässlich« (47). Doch darf das nicht dazu verführen, die Geschichte Israels mit der Zeit des »alten Bundes« zu identifizieren und etwa mit dem Jahre 70 n. Chr. ihr Ende finden zu lassen, wie es christlicherseits geschehen ist. »Israel ist nicht auf eine vergangene biblische Grösse reduzierbar« (49); Israel, das Judentum, lebt ja weiter bis zum heutigen Tag und wird weiter existieren bis zum Ende der Zeiten.

Der 2. Teil trägt die Überschrift »Jesus Christus und seine Botschaft im Zusammenhang mit dem frühen und dem rabbinischen Judentum«. Jesus lebte in der Zeit des sog. Frühjudentums; unter ihm versteht Thoma »die Zeit ungefähr vom Ende des babylonischen Exils (539/38 v. Chr.) an bis ungefähr 70 n. Chr.« (55). Der Begriff »Spätjudentum« wird für diese Zeit mit Recht abgelehnt, weil dahinter die Meinung sich verbirgt, als ob das Judentum seit dem Jahre 70 n. Chr. nicht mehr existieren bzw. nur noch in einer »unwirklichen« Weise existieren würde. Das Frühjudentum war freilich keine homo-

gene Masse. »Es ist für das Judentum vielmehr charakteristisch, dass sich in ihm religiöse und weltliche, universale und partikuläre Blickpunkte und Anliegen dauernd überschneiden und aufeinander zugehen« (62). Nachdem es schon um 300 v. Chr. herum zum samaritanischen Schisma gekommen war, muss die Makkabäer- und Hasmonäerzeit »als Basiszeit für neue Entwicklungen« angesehen werden, die z. T. mit dem Problem der Hellenisierung zu tun haben. »Sowohl wegen dieser Gruppenbildungen als auch wegen der Theologien und Ideologien ist die Makkabäer- und Hasmonäerzeit für Christentum und Judentum von grundlegender Wichtigkeit. Sie liefert religionsgeschichtliche Voraussetzungen für das Verständnis der Freunde und Gegner Jesu« (64). Es entstanden in dieser Zeit die Gruppen der Asidäer, Pharisäer, Sadduzäer, Essener, Zeloten, Sikarier, Qumranleute und Apokalyptiker. »Insbesondere ist auch auf die vielen »jüdischen Graecopalästinenser« hinzuweisen, die Palästina von ca. 200 v. Chr. – 70 n. Chr. bevölkerten« (69); denn das wird häufig in der christlichen Exegese nicht gesehen. Wichtig ist auch die Unterscheidung jener, die Verfechter der »Naherwartung« waren (Daniel- und Henochapokalyptiker, verschiedene messianisch-esoterische Kreise, die Qumranleute, die Aufständischen des 1. jüdischen Kriegs gegen Rom, evtl. die Leontopolispriester) von jenen, die Verfechter der »Fernerwartung« waren (Pharisäer, Sadduzäer, Philo). Eingehend behandelt dann Thoma die Apokalyptik (73–87: die Apokalyptik »ist ein Ausdruck einer Weltanschauung, nach der die bald kommende Endherrschaft Gottes der Angelpunkt und das Mass alles Handelns und Überlegens sein soll«), die messianischen Hoffnungen (87–95, mit der wichtigen Bemerkung: »Es gibt in der jüdischen Religionsgeschichte keinen Messias schlechthin, dessen Kräfte und Funktionen von eindeutigen, unveränderlichen Vorstellungskomplexen umgrenzt gewesen wären«) und die weisheitlich-gesetzlichen Lebensentwürfe (95–107); hier geht es auch um die Pharisäer, die den Versuch darstellen, »eine Gottesprovinz auf Erden zu bereiten, da die umfassende Endherrschaft Gottes ja noch auf sich warten lasse«, was eine Lebensgestaltung »in möglichster Konformität mit dem Willen Gottes« bedeutet. Die Pharisäer sind für das Judentum von grösster Bedeutung, da sie nach dem Jahre 70 n. Chr. aus einer Gruppenexistenz heraus und in die Gesamtverantwortung für das Judentum hineinwachsen. »Sie bildeten nun den Kern der neuen jüdischen Führungselite« (98). »Es gehört zur Tragik der Theologie-, Verkündigungs- und Menschheitsgeschichte, dass man die Polemiken Jesu gegen die Pharisäer in den Evangelien durch Verabsolutierungen und falsche Akzentuierungen missdeutete.« Die Qumranleute dagegen beschreibt Thoma »als radikal antihellenistische, priesterlich-apokalyptische Gruppen, die sich in der Wüste, diesem zweiten eschatologischen Heilsort neben Jerusalem, zurückzogen, um in vollkommenem Toragehorsam leben zu können und der endgültigen Heilswende entgegenzuhalten« (105); sie waren »harte Verweigerer von Neuerungen«. Thoma kommt dabei zu dem Ergebnis: »Für eine christliche Theologie des Judentums...

* Clemens Thoma: Christliche Theologie des Judentums, Aschaffenburg 1978. Paul Pattloch Verlag (s. u. S. 183).

spielt Qumran nur eine geringe Rolle« (106), was durchaus richtig ist.

Thoma bietet dann eine Einführung in die reiche pseud-epigraphische Literatur des Frühjudentums und ihre Hauptanliegen im Zeitalter Jesu; ihre Ideen waren von grossem Einfluss auf Jesus und die urkirchliche Theologie; ihre Werke wurden vielfach von Christen gelesen und verdanken diesem Umstand ihre Erhaltung. Auch der jüdische Historiker Josephus Flavius und der jüdische Philosoph Philon von Alexandrien finden ihre gebührende Würdigung (128–130). Thoma wendet sich dann dem rabbinischen Judentum und der rabbinischen Literatur zu. Kurz werden die Mischna, Gemara, Tosephta und die beiden Talmude vorgestellt, ebenso die Midraschim und Targumim, dazu zentrale Gebete und Hymnen. Dabei kommt auch die christliche Misskreditierung des Talmuds zur Sprache; Thoma zitiert den fatalen Satz des mittelalterlichen Predigers Berthold von Regensburg: »Ihrer 12 haben ein Buch gemacht, das heisst Talmud, das ist alles Ketzerei und steht so verflucht Ketzerei darin, dass es über ist, dass sie noch leben.« In Wirklichkeit ist der Talmud, diese »jahrhundertealte ›Ablage‹ von Gedächtnisprotokollen von rabbinischen Gelehrten-diskussionen« ein »bedeutsames, religiöses Werk des mit uns eine verborgene Einheit bildenden Volkes Gottes der Juden... Dann eine Fundgrube, die uns zum tieferen Verständnis des Alten und des Neuen Testaments verhilft. Dann eine Hilfe für die Kirche, insofern sie sich dauernd auf ihre Grundlage besinnen und sich dauernd reformieren muss. Dann als Anreiz für die Kirche, ihr Traditionsverständnis neu zu überdenken« (143).

Thoma beschäftigt sich weiter mit den Lebenshaltungen und -praktiken nach rabbinischen Idealen, wobei durch den Aufweis der wahren Spiritualität des Judentums der Vorwurf des »Gesetzesformalismus«, der »Werkfrömmigkeit«, der »Leistungsreligion« entschieden zurückgewiesen wird. »Es gibt also keine Gesetzesherrschaft im Judentum, sondern einzig eine Gottesherrschaft. Die Königsherrschaft Gottes aufzurichten, ist der tiefste Sinn des jüdischen Gesetzes« (153). Es geht um die Erfüllung des göttlichen Willens bis in die kleinsten Dinge des Alltags hinein, um den Gehorsam gegen die Weisungen Gottes. Auch der rabbinische »Zaun um die Tora« will diesem Zweck dienen. Frömmigkeit ist »Ehrfurcht vor dem Himmel«, d. h. vor Gott. Jesu scharfe Kritik an falschen Auswüchsen der pharisäischen Frömmigkeit traf in Wirklichkeit »nicht nur die jüdische Frömmigkeit. Sie trifft vielmehr jede Gebetsgemeinschaft und jeden Betenden – auch die Kirche und den einzelnen Gläubigen« (159). Damit ist Thoma beim Thema »Jesus Christus« und bei der »Christologie«. Er erinnert an das bekannte Wort Wellhausens: »Jesus war kein Christ, sondern Jude«, an das der jüdische Leben-Jesu-Forscher J. Klausner ausdrücklich angeknüpft hat. Während die Christen bis vor kurzem Jesus »aus dem Israel-Boden herausgerissen« haben, ist man heute christlicher- und jüdischerseits erfreulicherweise dabei, wieder den »Juden« Jesus zu erkennen und damit den Mutterboden, aus dem Jesus und die Apostel hervorgegangen sind; »die Person Jesu Christi lässt sich weder vom Alten Testament noch vom zeitgenössischen Judentum isolieren« (167). »Der jüdische Stoff ist nicht nur darum wichtig, weil er ermöglicht, Jesus in seiner Zeit zu sehen, sondern auch um seine Aussprüche richtig zu interpretieren.«

Thoma sieht dann Jesus in seiner jüdischen Heimat. Es stimmt nicht, dass Jesus sich nur mit den »früher viel beschworenen ›Stillen im Land‹« abgegeben habe, d. h. mit den »angeblich ganz und gar Neutralen, Kindlich-

Frommen und Vorsichtig-Klugen... Es handelte sich vielmehr um Volksmengen, die eine bunte Mixtur von Ideen, Sympathien, Verwirrungen, Feindschaften und Lasten in sich trugen« (173). Seine Streitgespräche mit den Pharisäern sind nicht als »prinzipieller Antipharisäismus« zu deuten, »sondern als seit alttestamentlicher Zeit gängige und gewohnte innerjüdische Auseinandersetzungen, deren Schärfe angesichts der wichtigen Materie der anbrechenden Herrschaft Gottes nur zu verständlich war. Jesus hatte pharisäische Freunde« (175). »In seiner Gott- und Vaterbezogenheit fasste er die alttestamentlich-jüdische Frömmigkeitstradition in einzigartiger Weise zusammen und gab ihr neuen Glanz. Man missdeutet aber Jesus radikal, wenn man ihn in irgendeinen prinzipiellen Widerspruch zum Gott der Tora stellt. Er selbst erlebte diesen Gott der Tora allerdings in einzigartiger Dichte und Vertrautheit« (178). Gewiss hat Jesus etwa Kritik an der kasuistischen Sabbatpraxis geübt, aber den »angeblich souveränen Gesetzesübertreter Jesus gibt es gar nicht« (179). Was den gewaltsamen Tod Jesu angeht, so war der »Hauptverantwortliche für die Kreuzigung Jesu... der römische Statthalter Pontius Pilatus. Seine Motive waren machtpolitischer, nicht religiöser Art... Jüdischerseits waren am Tod Jesu der Hohepriester Kaiphas, die ihn umgebenden Oberpriester und wohl auch einzelne Vertreter des Hohen Rats, dessen Mehrheit aus Sadduzäern und dessen Minderheit aus Pharisäern bestand, mitverantwortlich« (180 f.). Deshalb ist das christliche, oft gehörte und zu hörende Pauschalurteil: »Die Juden haben Jesus an das Kreuz gebracht!« absolut falsch und ungerecht. »Die kirchliche Judenfeindschaft nahm aus der Leidensgeschichte ihr Wortarsenal« (183), während in Wirklichkeit die »Passion Jesu... Juden und Christen... nicht trennen, sondern einigen« sollte, weil nach christlicher Glaubensüberzeugung Jesus der messianische Gottesknecht ist, der aber zugleich Israel repräsentiert. Thoma kommt hier auf jüdische Vorstellungen zu sprechen, die dem Juden einen gewissen Zugang zur Christologie und christlichen Soteriologie vermitteln könnten, so auf die Idee der Nachahmung Gottes, die dem jüdischen Denken seit alten Zeiten geläufig ist und die auch bei Jesus eine wichtige Rolle spielte; ferner auf die Schechina-Theologie, nach der die Schechina, diese geheimnisvolle Repräsentanz Gottes, »unten auf der Erde ist« und »zu jeder Zeit, da die Israeliten geknechtet werden... gleichsam mit ihnen geknechtet wird«. Natürlich bleibt die Christologie der grosse Anstoss für den Juden bis zum heutigen Tag, also die nachösterliche Interpretation des »Jesusphänomens« durch die Kirche. »Nicht Erzählungen über den vorösterlichen Jesus sind den Juden ein Ärgernis, sondern der christliche Glaube an Jesus Christus« (186), dabei macht aber Thoma die wichtige Bemerkung: »Da jedoch zwischen dem irdischen Jesus und dem verkündigten Christus keine personale, sondern nur eine abstrakte methodische Scheidung besteht, ist vom christlichen Standpunkt aus die Einreihung Jesu in die jüdische oder in die christliche Religions- und Volksgeschichte nur relativ, nicht absolut möglich« (187), wodurch der vorher zitierte Satz Wellhausens auf sein richtiges Mass zurückgeschraubt wird. Deutlicher als es bei Thoma geschieht, müsste vielleicht doch die eigentliche »Prozessmaterie«, speziell bei der Vorverhandlung vor dem Hohen Rat, zur Sprache gebracht werden. Mir scheint sie doch darin gesucht werden zu müssen – was ich in einem anderen Zusammenhang näher ausführen werde –, was man einen »kôfer ba 'iqqar«, einen »Verleugner in der Hauptsache«, genannt hat (dazu Thoma 187), und

diese »Hauptsache« scheint doch mit dem strengen Monotheismus zusammengehängen zu haben, den nach Meinung der Synedristen Jesus durch seinen unerhörten Anspruch aufzuweichen schien.

Im 3. Teil wendet sich Thoma Juden und Christen in der Zeit nach Christus zu: ihrem Gegeneinander, Nebeneinander und Füreinander. Er behandelt hier die allmähliche Trennung von Kirche und Israel schon in der anfänglichen Zeit der Kirche, wobei auch dem »rabbini-schen Ketzersagen« ein wichtiger Abschnitt gewidmet ist (223–229), mit dem Ergebnis: »Es gab . . . nie eine vom ganzen rabbinischen Judentum ausgesprochene Exkommunikation der Judenchristen« (228), und: »Das Judentum sieht . . . im jüdischen Ketzer ein schlimmeres Übel als im nichtjüdischen Frevler.« Bei der weiteren Behandlung des »Gegeneinander« kommt Thoma auch auf die »Holocaust-Theologie« zu sprechen, die z. T. soweit geht, »Auschwitz« als die letzte Frucht des christlichen Antisemitismus zu sehen, was Thoma zurückweist. Mit Recht bemerkt er: »Für einen gläubigen Christen ist der Sinn des Opfergangs der Juden unter dem Nazi-Terror . . . nicht allzu schwer zu ergründen. Die etwa 6 Millionen in Auschwitz und anderswo umgebrachten Juden lenken seine Gedanken zunächst auf Christus, dem diese jüdischen Massen in Leid und Tod gleich geworden sind. Auschwitz ist das hochragendste moderne Zeichen der

innigsten Verbundenheit und Einheit jüdischer Martyrer – stellvertretend für das gesamte Judentum – mit dem gekreuzigten Christus, obwohl dies den betroffenen Juden nicht bewusst werden konnte. Das Holocaust ist für den gläubigen Christen also ein wichtiges Zeichen der unverbrüchlichen, im gekreuzigten Christus begründeten Einheit von Judentum und Christentum trotz aller Spaltungen, Eigenwege und Unverständnisse. Der Christ wird durch Auschwitz bewogen, sich auf die Haltung Christi und jener, die in seinem Geiste starben, einzuspielen« (242 f.).

Ich breche damit ab, um nicht noch mehr Raum für diese Rezension zu beanspruchen. Wer von den Lesern des »Freiburger Rundbriefs« sich die Mühe gemacht hat, sie zu lesen, wird ohnehin bereits erkannt haben, dass es sich bei Thomas »Christlicher Theologie des Judentums« um ein ganz aussergewöhnliches Werk handelt, ja um ein unentbehrliches Werk für all jene, die sich um ein Verständnis des Judentums und um den Dialog mit ihm bemühen. Wir alle sind Thoma zu grossem Dank verpflichtet, der das Judentum nicht aus sekundären Quellen kennt, so zahlreich seine Literaturhinweise auch sind, sondern aus den primären Quellen selbst. Vermerkt sei am Schluss noch, dass David Flusser zu dem Werk ein umfangreiches und sehr beachtenswertes Vorwort geschrieben hat.

13 Mein Judentum, herausgegeben von Hans Jürgen Schultz*

Buchbericht von Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel,
Direktor des europäischen Distrikts des B'nai B'rith

Es gibt in letzter Zeit eine Reihe von Büchern, die einige Aspekte des Judentums behandeln, akademisch, abstrakt, kenntnisreich. Kaum ein Buch ist jedoch seit langem erschienen, in welchem Menschen von ihrem Jüdein berichten, uns mitteilen, was sie mit diesem eigenartig-fremden Phänomen verbindet, das man als »Judentum« bezeichnet. Schaut man sich die Liste der 20 Mitarbeiter, Männer und Frauen, an, so kann man sich die Heterogenität kaum grösser vorstellen: Neben prominent bekennenden Juden wie Ernst Simon und Schalom Ben Chorin finden sich solche, die sich aus dem einen oder andern Grunde haben taufen lassen: *Alfred Grosser* und *Alfons Rosenberg*; beide berichten in diesem Buche, wie es zur Taufe gekommen ist: Der eine, weil sie für die Lebens-erhaltung während der Verfolgung notwendig erschien, der andere, weil ihm ein Glaubenserlebnis widerfuhr; und für beide gilt wohl auch die von Wolfgang Hilde-sheimer in diesem Buch berichtete, leicht malizöse Anek-dote: »Ein Monsignore hat einmal gesagt: Wenn ein Jude zu unserem Glauben konvertiert, gibt es zwar einen Ka-tholiken mehr, aber keinen Juden weniger.« Vielleicht hat deshalb der Herausgeber Hans Jürgen Schultz diese Vielfalt walten lassen, als er 20 Menschen jüdischer Her-kunft um ihre Mitarbeit ersuchte. Wir sollten es ihm danken.

Nichts würde einen Nicht-Juden mehr in die Irre führen, zeigte man ihm das Judentum als ein glattes, einspuriges Phänomen auf, und den jüdischen Menschen als einen, der gerade aus dem Alten oder dem Neuen Testament

entsprungen sei, aus dem Talmud, oder aus irgendeiner Synagoge, habe sie eine Orgel oder keine.

Und es ist schon merkwürdig: Ohne die Texte seiner Kollegen zu kennen, hat *Ernst Simon* am Ende seines Beitrages knapp zusammengefasst, was die meisten Mit-arbeiter dieses Bandes zusammenhält: »Ich bin im Laufe meines langen Lebens immer mehr zu der Überzeugung gelangt, dass der Sache Gottes auf Erden manchmal bes-ser als durch seine organisierten Anhänger durch seine Leugner gedient wird. Gegen ihren Willen sagen sie Amen« (S. 102).

Was Christen oder Nicht-Juden oder Freidenker, wie sie Bundeskanzler Helmut Schmidt neulich in seiner Kölner Synagogenrede apostrophiert hat¹, von Juden trennt, sind die Assoziationen. Juden mögen als Menschen sein wie sie wollen: Eines trennt sie von den andern, eben da-her sind sie anders: Ihr Schicksal, ihre Geschichte, das was ihnen, ihren Eltern und Grosseltern, Freunden und Freundinnen in den Jahren widerfahren ist, als die meisten Christen und »Freidenker« die Juden mehr oder weniger im Stiche gelassen hatten; die einen mehr, die andern weniger. Eine solche Erfahrung kommt in fast jedem einzelnen Beitrag zum Ausdruck, so etwa bei dem aus Wilna stammenden Maler Samuel Bak: »Dass ich Jude war, wurde mir nicht durch Erziehung oder fami-liäre Tradition bewusst, sondern durch tiefe seelische Er-schütterungen, denen ich und andere um mich ausgesetzt waren, andere, die nicht wie ich das Glück hatten, heute darüber berichten zu können« (S. 121). Überhaupt legen

* Mein Judentum, hg. von H. J. Schultz s. u. S. 177.

¹ Vgl. u. S. 113.

sich die wenigsten nichtjüdischen Menschen darüber Rechenschaft ab, dass die Tatsache des Überlebens eines Juden an sich schon ein bemerkenswertes Ereignis darstellt. Viele, die in diesem Buche zu Worte kommen, haben durch irgendeinen winzigen Zufall überlebt: Die andern hatten ihnen ja den Tod zugebracht. Ein Nicht-Jude lebt, weil er lebt. Leben ist für ihn eine schlichte Selbstverständlichkeit; für einen Juden ist Leben immer mit »Überleben« verbunden: »Dies ist die Welt, in der zu leben ich mich entschieden habe und die aus mir gemacht hat, was ich heute bin. Ein Jude zu sein bedeutet heute, teilzuhaben an einem Kampf um das Überleben. In einer Bindung zu leben, eingefügt in ein gemeinsames jüdisches Schicksal – in etwas, das mir immer grösser erschien als alles Individuelle –; in ein Schicksal, das uns jenseits unserer persönlichen Wünsche zubestimmt scheint und vor dem es – mit Gottes Hilfe oder ohne sie – kein Entrinnen gibt. Dieses Schicksal habe ich lieben gelernt. Und ich habe gelernt, aus diesem Schicksal Kraft zu gewinnen« (S. 135), schreibt *Samuel Bak*. Judentum als Schicksalsgemeinschaft scheint eine einfache Formel zu sein, und für viele Juden ist das Bewusstsein gemeinsamer geschichtlicher Erfahrung das einende Band. Das klingt zunächst etwas negativ und weist noch keine Inhalte auf. Diese freilich sind vorhanden, und gerade eine grosse Variationsbreite kennzeichnet den Reiz des Judentums. Etwa, wenn es bei Manès Sperber heisst: »Und auch das ist mein Judentum: Solidarität mit allen, denen Unrecht getan wird.« Oder vom gleichen Autor hören wir: »Kein Opfertod, keine Erlöser-Gnade vollbringt die so sehnlichst erwartete Wandlung, denn das Kommen des Messias hängt von uns selbst, von uns allein ab, von den Werken aller. Ich bin nie einer Idee begegnet, die mich so überwältigt und meinen Weg so bestimmt hat wie die Idee, dass diese Welt nicht bleiben kann, wie sie ist, dass sie ganz anders werden kann und es werden wird. Diese einzige fordernde Gewissheit bestimmt, seit ich denken kann, mein Sein als Jude und Zeitgenosse« (S. 194).

Wie vielen andern Bürgern auch, ist nicht wenigen Juden die institutionalisierte Religion eher fragwürdig geworden. Aber eine Lehre haben alle, mit wohl nur einer Ausnahme (Alfred Grosser) gezogen: Der Glaube an die totale Assimilation an die vollständige Emanzipation ist der Skepsis gewichen. *Hans Mayer* sagt es so: »Ich bin jüdischer Abkunft und lebe in einem der beiden deutschen Staaten . . . Empfinde ich mich als Deutscher, nachdem so viel geschehen ist?« (S. 260). Am Ende steht die Skepsis, das grosse Fragezeichen.

Für den Israeli stellen sich diese Probleme nicht in dieser Weise. Der Schriftsteller *Yehuda Amichai* hat für sich die Frage des Judeseins gelöst, allerdings nicht für die Juden ausserhalb des Staates Israel: »Judentum . . . ist das jüdische Volk. Es ist eine eigentümliche Mischung von Religion und Volkstum . . . So ist also die Staatswerdung der Juden eine natürliche Entwicklung. Ich sagte einmal einem jungen jüdischen Amerikaner, der sich überaus

ernsthaft mit Problemen seiner Identität abquälte . . . Ich sagte ihm, dass vielleicht der beste Grund, in Israel zu leben, der sei, dass hier alle diese Identitätsprobleme verschwinden . . .« (S. 33).

Für den Israeli gibt es zwar nicht die spezifische jüdische Diasporasituation, freilich werden früher oder später auch die heute in dieser Hinsicht noch sorglosen Israelis vor das Problem ihrer eigenen israelischen Identität gestellt werden. Sind sie nur ein Volk wie alle Völker?

Das Proprium des Jüdischen bewegt jedoch zunächst vor allem die Diasporajuden. Diese sind heute weniger damit befasst, den Antisemitismus zu bekämpfen, diese Phase haben sie überstanden; Judenfeindschaft ist im Bewusstsein vieler Juden obsolet geworden. Es ist eine Sache für die andern, für die Nicht-Juden, die mit ihrem aggressiven Verfolgungswahn fertig werden müssen. Judesein kann aber auch für moderne Juden sehr bestimmte Funktionen haben, so lesen wir etwa bei *Robert Jungk*: »Warner zu sein und Verheisser, die Hölle auszumalen, aber auch das Kommen des Messias zu verkünden, das sind Botschaften, die ein Jude nicht als historische Bibeltexte empfindet, sondern als stets aktuelle Notwendigkeiten. Und ist es nicht wirklich die Rolle der Juden, diese zweifache Vision, diese übersteigerten Bilder von dunklen und hellen Endzuständen in einer Menschheit wachzuhalten, die über Einzelheiten das Ganze, über Teilerfolge den Sinn, das Schicksal vergisst?« (S. 285).

Jean Améry war einer, der mit dem Judentum nichts zu tun hatte und der durch die allgemeine Judenverfolgung dorthin eingereiht wurde, wo er sich nicht zugehörig fühlte. Aber durch sein Judenschicksal geschah es, dass ihm sein Judesein dann nicht mehr in Frage stand. »Mit Israel solidarisch sein, heisst für mich, den toten Kameraden die Treue bewahren« (S. 88). »An nichts kann ich mich halten, als an das in seiner Qualität unmittelbare Erlebnis.« Dieses Erlebnis heisst *Auschwitz*. »Die Leute reden über Politik und Geschichte, objektive Vorgänge. Ich bleibe fixiert, bis zum bittersten Ende, an das Erlebnis« (S. 89).

Jeanne Hersch spricht für einige in diesem Buche, wenn sie meint, es gäbe kein eindeutiges Kriterium für das Judesein, »und vielleicht ist gerade diese Unmöglichkeit die Quelle eines Sinnes. Wahrscheinlich ist es immer ein unzutreffender Ausdruck, wenn man einem anderen sagt: »Du bist Jude« (ausser wenn man auf diese Weise eine Brüderlichkeit bestätigen will). Die Aussage aber: »Ich bin Jude«, ist kräftig, einfach – und nicht ganz eindeutig« (S. 45). Wäre das Judesein so eindeutig, hätte dieses schöne Buch »Mein Judentum« nicht veröffentlicht zu werden brauchen. Eindeutigkeit bedeutet zugleich auch Spannungslosigkeit. Das Judentum aber lebt bis heute, und es wird auch weiterleben, weil es Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukunftsträchtiges enthält. Die Juden jedoch leben eben gerade aus dieser Spannung und sie werden überleben.

VOR DEM SÜNDEN- BEKENNTNIS DES VERSÖHNUNGSTAGES

*Wir sind Dein Volk und Du unser Gott.
Wir sind Deine Kinder und Du unser Vater.*

*Wir sind Deine Knechte und Du unser Herr.
Wir sind Deine Lämmer und Du unser Hirt.*

*Wir sind Dein Weingarten und Du unser Hüter.
Wir sind Dein Erbe und Du unser Anteil.*

*Wir sind die auf Dich Hoffenden und Du unser Retter.
Wir sind Dein Werk und Du unser Schöpfer.*

*Wir sind Deine Lieblinge und Du unser Verwandter.
Wir sind Dein Volk und Du unser König.*

*Wir sind Deine Geliebte und Du unser Geliebter.
Wir sind Deine Gepriesenen und Du unser Preis.*

(In: Robert Raphael Geis [Hrsg.]: Vom unbekannten Judentum. Freiburg i. Br., 1961, S. 49)

14 Ernst Simon zum 80. Geburtstag*

Von Dr. Paul R. Mendes-Flohr, Dozent für moderne jüdische Geistesgeschichte an der Hebräischen Universität, Jerusalem

Noch im ehrwürdigen Alter von achtzig Jahren strahlt Ernst Akiva Simon – Emeritus für Erziehungswissenschaft an der Hebräischen Universität – unvermindert Energie und Idealismus aus. Ein tiefes, unbeirrbares Vertrauen in die moralischen und geistigen Möglichkeiten des Menschen beflügeln ihn weiterhin, am Schicksal seiner Mitmenschen sowohl im Bereich der zwischenmenschlichen Beziehungen als auch in der Öffentlichkeitsarbeit lebhaften und aktiven Anteil zu nehmen.

Simons Idealismus gründet in einem religiösen Humanismus: dem Glauben, dass Mensch und Gott als Partner die Geschehnisse der Welt lenken. In dieser Partnerschaft, meint Simon, ist Gottesdienst nicht auf die Anlässe von Gebet und offizieller Religionsausübung beschränkt, sondern umfasst jeden Aspekt des Lebens, von den scheinbar weltlichen Verrichtungen des Alltags bis hin zu den Augenblicken schicksalsträchtiger politischer Entscheidung.

Simon ist ein frommer Jude, der die Gebote befolgt. Den Weg zum Judentum fand er jedoch mitten aus der Assimilation¹. Als Sohn einer wohlhabenden Berliner Familie [geboren am 15. 3. 1899], die von ihrer jüdischen Herkunft nichts wissen wollte, wurde Simon erstmals als junger Mann mit seiner jüdischen Identität und seinem jüdischen Erbe konfrontiert, als er während des Ersten Weltkrieges in der deutschen Wehrmacht diente. Dort stiess er gleichzeitig auf antisemitische Strömungen und auf das strahlende Selbstbewusstsein der Zionisten, was ihn dazu brachte, seine Jüdischkeit zu bejahen. Jedoch beschloss er aus der Sorge heraus, dass seine neue Identität als ein moralisch inhaltsleerer Nationalismus enden könnte, die religiöse Überlieferung und die Quellen des Judentums zu studieren.

Der befreundete Erich Fromm – Psychologe und damals orthodoxer Jude – hat ihn dazu bewogen, nach Frankfurt am Main zu gehen und bei Rabbiner Nehemia A. Nobel, einem Talmud-Gelehrten, der mit der allgemeinen Kultur wohlvertraut war und einen feinen Sinn für das hatte, was die jüdische Jugend zu seiner Zeit bewegte, zu lernen. Während des Lernens bei Rabbiner Nobel traf Simon einen anderen Frankfurter – Franz Rosenzweig und war zutiefst berührt von dessen »dialogischem«, kritischem, aber personenhaften – Zugang zum Studium der jüdischen Quellen sowie von dessen positiver, jedoch undogmatischen Einstellung zur Gebotsbefolgung.

Simon wurde bald eine zentrale Gestalt in der Wiedergeburt des deutschen Judentums – in dem Versuch, die Kultur und das geistige Erbe des Judentums neu zum Leben zu erwecken, nachdem über ein Jahrhundert an rascher gesellschaftlicher und kultureller Assimilation darüber hingegangen waren. Als Lehrer an Rosenzweigs »Jüdischem Lehrhaus« – einem Zentrum dieser Wiedergeburt – freundete Simon sich mit Martin Buber an. Obwohl Buber zwanzig Jahre älter war als er, war ihre Freundschaft getragen von gegenseitiger Achtung und Zuneigung, was ihre lebenslängliche Zusammenarbeit bei den ver-

schiedensten akademischen, erzieherischen und politischen Unternehmungen bezeugt.

So rang sich der ehemals assimilierte und gleichgültige Jude Ernst Simon zu einer praktischen Entscheidung fürs jüdische Leben und die geistige Herausforderung durch. Diese Entscheidung führte dazu, dass er sich im Jahre 1928 als Zionist und gebotstreuer Jude in Israel niederliess. Diese Bejahung des Judentums bedeutete keine Ablehnung dessen, was er als die humanistischen Dimensionen der europäischen Kultur betrachtete, noch der Werte, mit denen er aufgewachsen war. In seinen Schriften und seiner Lehre sind vielmehr traditionelles jüdisches Lernen und jüdische Geistigkeit mit den besten Aspekten europäischer Kultur und Empfindsamkeit innig verwoben. In diesem Stück folgt er Buber, der glaubte, dass der Gottes Wort gegenüber offene Jude ein erfülltes Leben leben müsse, was das geistige Sehnen der ganzen Menschheit umfasst. Ähnlich stellt Simon den Anspruch, dass sich die theologischen Grundsätze des Judentums am Prüfstein des alltäglichen Lebens bewähren müssen. Darin liegt die Crux seines Zionismus: die Normalisierung jüdischen Lebens ist ein unabdingbares Erfordernis für die Sicherung der wahren Einzigartigkeit jüdisch-religiöser Lehre. Dies gilt in besonderem Masse für Israels Auserwähltheit, die »gleichsam zu leicht [ist], wenn sie an die Bedingungen des Diasporadaseins gebunden ist, wo auch sie sehr leicht zur Ideologie wird, und zwar wirklich zu einem »ideologischen Überbau« im marxistischen Sinn, der die Tugenden der Gleichheit und Freiheit, der Duldung und der Humanität, der Nächsten- und der Fernstenliebe predigt, wobei aber zugleich der Vorteil der jüdischen Minorität gewahrt wird, für die die Erfüllung jener Tugenden durch die Majorität die vitale Vorbedingung ihres Daseins ist. Erst mit eigener politischer Verantwortung kann – oder könnte – sich zeigen, welcher Grad wirklichen Ernstes diesen Forderungen innewohnt.«²

Im Einklang mit diesem Verständnis göttlicher Erwählung hat Simon unermüdlich seine Stimme erhoben gegen das kleinste Zugeständnis an die gebieterische Stimme von Nützlichkeitsbetrachtungen, Realpolitik und die schlichte Trägheit, die zu Kompromissen bezüglich der moralischen Integrität des jüdischen Gemeinwesens führt. Daher hat Simon stets die Sache sozialer Gleichheit und Gerechtigkeit innerhalb der jüdischen Gemeinschaft vertreten und während der vergangenen fünfzig Jahre nahezu jeden Versuch der jüdisch-arabischen Annäherung unterstützt. Simon ist fest davon überzeugt, dass moralisches Vorstellungs- und Einfühlungsvermögen die Juden dazu zwingen, den arabischen Nationalismus anzuerkennen und die arabische Angst vor dem Zionismus als reale Grösse ernst zu nehmen. Darüber hinaus hält Simon daran fest, dass solche Empfindlichkeit, sollen unsere Beziehungen zu den Arabern jemals von Gerechtigkeit und einem dauerhaften Frieden gekrönt sein, kein unmassgebliches Gefühl ist, wie die herrschende politische Meinung uns glauben machen will, sondern die Grundlage eines politischen Realismus.

* Erschienen in der israelischen Tageszeitung »Jerusalem Post« vom 26. 3. 1979; aus dem Englischen übersetzt von Dr. A. D. (Dafna) von Kries-Mach, Jerusalem.

¹ Eine kurze Autobiographie von Ernst Simon findet sich u. a. in dem Sammelband *Mein Judentum*, herausgegeben von Hans Jürgen Schultz, Kreuz Verlag, 1978. Vgl. FrRu o. S. 58 [Anm. d. Red. d. FrRu].

² Ernst Simon, *Aufbau im Untergang – Jüdische Erwachsenenbildung im nationalsozialistischen Deutschland als geistiger Widerstand*, Tübingen 1959, S. 102.

Als Erzieher hat sich Simon den klassisch griechischen Begriff der *paideia* zu eigen gemacht: Erziehung als den nie endenden Gestaltungsprozess der intellektuellen, geistigen und moralischen Integrität des Menschen. Seiner Über-

tragung dieses Begriffs in für die jüdische und israelische Lebenserfahrung bedeutsame Vorstellungen dankt Ernst Simon die tiefe Zuneigung und Dankbarkeit des jüdischen Volkes.

15 Ein unbestechlicher Beobachter*

Zum Tode Moshe Tavors s. A., 29. 6. 1903 – 21. 12. 1978

Mit diesem Nachruf* verbindet sich auch unsere Trauer um und Dank an Dr. Tavor. Sein Tod hinterlässt eine tiefe Lücke. Unvergessen sind die Besuche in seinem Kölner Büro als damaliger Presseattaché, seine Vorträge in der Freiburger Universität mit den anschließenden Diskussionen, den darauffolgenden Gesprächen am späteren Abend in einem Lokal, wohin – was damals selten war – unter den Teilnehmern sich auch arabische Studenten mischten und zu Gesprächspartnern mit Dr. Tavor wurden. Seine tiefe Bildung, seine einzigartige Sachkenntnis, sein Brückenbauen und Versöhnungsschaffen, seine nimmermüde Hilfsbereitschaft und Verfügungsbereitschaft, mit Rat zu helfen, schufen eine besondere Atmosphäre. Unvergessen sind die Besuche in seinem Jerusalemer Heim bei ihm und Frau Nora Tavor. Die jahrelange, immer ermutigende Anteilnahme Dr. Tavors auch am Freiburger Rundbrief bleibt mit in dankbarer Erinnerung. Gertrud Ludkner

Moshe Tavors letzte Jahre sind von Krankheit gezeichnet gewesen. Je strenger ihn das Leiden hinderte, sich draussen umzutun, um so stärker geriet man in der kleinen Wohnung an der Gaza Road in den Bann der Lebendigkeit, die Tavor ausstrahlte. Hier draussen in der Weststadt Jerusalems erinnern die Häuser mit den gepflegten Gärten an Wilmersdorf oder Steglitz, den alten Westen Berlins. Die alte Generation der Juden hat mit Austreibung und Flucht ihre Vergangenheit nicht abgeschüttelt. Sie hat sie mit in dieses Land gebracht. Zwischen den Bücherreihen, die sich in Tavors Wohnung in fast jedem Zimmer bis zur Decke stapeln, fühlte sich der Besucher aus Deutschland vollends zu Hause, zeigte nicht die Hälfte der Titel, dass dies fremdes Land ist, bedrohtes Leben.

Israels Sorge um sein Bestehen und die Gründe dafür erlebt jeder Besucher bei den Razzien jüdischer Soldaten in den Araber-Vierteln Jerusalems, oder an dem sich von Horizont zu Horizont menschenleer ziehenden Grenzstreifen in der Araba, der Senke zwischen Totem und Rotem Meer, oder im Gewimmel der Studenten der arabischen Hochschule Bir Zeit, nur ein paar Dutzend Kilometer hinter Jerusalem. Den Schlüssel zu diesen Anschauungen fanden viele Besucher – Journalisten, Pfarrer, Diplomaten – im Gespräch mit Tavor.

Moshe Tavor, mit bürgerlichem Namen Tauber, am 29. Juni 1903 in Olmütz geboren, hat von sich gesagt: »Die meisten Israelis kommen von irgendwo her. Aber ich bin nicht aus Deutschland gekommen oder der Tschechoslowakei. Ich kam aus Überzeugung.« Er war in beiden Welten zu Hause, der mährisch-österreichischen-deutsch-tschechischen und in Israel. In Europa hatte er Rechtswissenschaft studiert, in Marburg die Doktorprüfung abgelegt, war Anwalt, dazu auch Journalist geworden. In den zwanziger Jahren war er Redakteur des zionistischen Wochenblatts »Selbstwehr« in Prag. Er hatte eine enge Bindung an Max Brod.

Nach Israel kam er, als die jüdischen Siedlungen noch klein an Zahl, überschaubar waren. Er hat ihre allmähliche Ausweitung und später den Aufbau des Staates Israel miterlebt. Zuerst schlug er sich als Antiquar, später als Journalist kümmerlich durch, bis sein Name Geltung

gewann, als Journalist in Israel und 1957 bis 1960 und 1963 bis 1966 als Presseattaché in Köln.

Tavor war noch in der Zeit zu Hause, als in Israel jeder jeden kannte. Das hatte den Menschen geholfen, die Kräfte zusammenzuspannen und den einzigen Staat der wissenschaftlich-technischen Zivilisation zwischen Mittelmeer und gelbem Meer zu bauen. Die grosse Enge des jüdischen Bodens hatte als Folge aber nicht nur die Gefahr, dass ein Panzerwagen in einer Viertelstunde von der alten Grenze westlich Samarias bis zum Mittelmeer hätte fahren können – nie vergessener Ausdruck der Bedrohung der Sicherheit des Landes. Das Beieinanderhocken hielt auch die Juden so zusammen, dass jeder die Runzeln am anderen wie durch ein Vergrößerungsglas sah und sich über sie ärgerte. Das gab den Grund für die unaufhörlichen Streitereien und Parteilungen im Lande. Als Tavor 1960 die Berichterstattung über Israel für diese Zeitung übernahm, brachte er die ins einzelne gehende Kenntnis der Menschen und Umstände mit, hielt sich aber aus den innerisraelischen Gegensätzen heraus.

Seine Vertrautheit mit dem Land verhalf seinen Berichten zu einer unvergleichlichen Genauigkeit der Information. Von Traummalerei hielt er nichts. Dagegen sträubte sich die fast zwanghafte Hinneigung zur Selbsterkenntnis, die zum scharfen Spott über sich selbst gehen konnte. Seine Berichte funkelten durch die Präzision der Sprache. Er hörte nicht auf, neu zu formulieren, bis er das treffende Wort gefunden hatte. Der gleiche Freimut zur Wahrheit, mit dem er in seinen letzten Jahren dem Tod entgegensah, bildete den Grundton der journalistischen Arbeit Tavors. Sein Blick war unbestechlich, frei auch von den Anfechtungen, die deutschen Beobachtern Israels, vor allem in den ersten Nachkriegsjahrzehnten, zu schaffen machten. Die Unerbittlichkeit im Standhalten gegenüber der Wirklichkeit machte ihn skeptisch gegenüber den vielen Rezepten, die in einfachen Formeln Lösungen für Israels Zukunft und für Frieden im Nahen Osten anbieten. Tavor war sich gewiss, dass, falls man zu Lösungen kommen sollte, schmerzlicher Verzicht für jeden Voraussetzung sein werde. Wie weit und schwer der Weg dahin ist, hat er selbst erlebt, als er mit Martin Buber versuchte, Juden und Moslems zum Gespräch zu bewegen – vergeblich. Aber Tavor gab nicht auf.

Im Deutschen wie im Israelischen zu Hause, war Tavor Anwalt, beide Völker zum Verständnis füreinander zu führen, auf dem Boden der Wahrheit gegenüber der eigenen Vergangenheit. Er hat dazu beigetragen, dass das Verhältnis zwischen beiden Nationen schrittweise so gut geworden ist.

Seit Jahren kannten seine Freunde die Gefahr für sein Leben. Sie rieten ihm nicht, die Feder aus der Hand zu legen, weil zu spüren war, wie Tavor aus seiner Arbeit Kraft gewann. Nur durch die Hilfe seiner Frau hat er das leisten können. Die Deutschen haben, wie auch die Juden, Grund, Tavor dankbar zu sein.

Karl-Alfred Odin

* Mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion entnommen der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« Nr. 286, 23. 12. 1978.

16 Die letzte grosse Persönlichkeit der israelischen Gründergeneration

I Golda Meir, geboren am 3. 5. 1898 in Kiew, gestorben am 8. 12. 1978 in Jerusalem

Von Moshe Tavor s. A.*/**

Sie war die letzte grosse Persönlichkeit der beiden zionistischen und israelischen Gründergenerationen. Ben Gurion kam 1906, Golda Meir 1921 nach Palästina. Einige ihrer Zeitgenossen, die auf der geschichtlichen Bühne ihres Landes mehr oder minder wichtige Rollen spielten, leben zwar noch, haben sich aber längst zurückgezogen und sind fast ganz vergessen. Die Zahl dieser Veteranen lässt sich an den Fingern zweier Hände abzählen. Golda Meir überragte sie und die Grossen ihrer Epoche durch ihren scharfen Intellekt, ihre schier unerschöpfliche Energie, der die Jahre nichts anhaben konnten, und durch ihren eisernen Willen. Sie war die Tochter eines armen russisch-jüdischen Schreinermeisters, die den Judenhass der Kosaken noch am eigenen Leib zu spüren bekam und als Kind mit Mutter und Schwestern dem nach Amerika ausgewanderten Vater nachreiste. Auch im Hause der Eltern, die Wohlstand nicht kannten, führte sie ein ärmliches Leben, erwarb sich aus eigener Kraft Bildung und arbeitete sich verbissen hoch. Mit 23 Jahren verwirklichte sie ihr Ideal und wanderte nach Palästina aus. Bald wurde sie eine zentrale Erscheinung im »Judenstaat auf dem Weg« und im späteren Israel. Ihre ersten Sporen hatte sie sich in der Gewerkschaft Histadrut und in der Zionistischen Exekutive verdient. Sie bemühte sich vergeblich, den jordanischen König Abdallah umzustimmen und ihn von den Kriegsplänen gegen den jungen Staat Israel auszureden.

Ben Gurion ernannte sie zur ersten israelischen Botschafterin in Moskau, wo sie nicht lange aushielt, weil sie spürte, dass sie daheim mehr gebraucht wurde als im diplomatischen Dienst. Frau Meir wurde Arbeitsminister und durfte sich mit Recht rühmen, den von der briti-

schen Mandatsregierung hinterlassenen Rückstand an moderner Sozialgesetzgebung fast völlig aufgeholt zu haben. Ben Gurion machte sie zum Aussenminister; von diesem Zeitpunkt an wurde sie zu einer der grossen Figuren der internationalen Politik. Die Rumänin Anna Pauker, die ceylonesisch Ministerpräsidentin Sirimawo Bandaranaike, ja sogar Indira Gandhi konnten sich mit der Popularität Golda Meirs nicht immer messen. Der kleine Staat Israel besass auf der Bühne der Politik eine Vertreterin von herausragendem Format. Nach dem Tode Eschkols 1969 wurde sie im Alter von 71 Jahren ins Amt des Ministerpräsidenten berufen. Das Alter machte ihr bei der Erfüllung ihrer Pflichten weniger zu schaffen als das unaufhaltsame, durch Demoralisierung beschleunigte Zerbröckeln der Arbeiterpartei, der sie ihr Leben lang gedient hatte. Sie war eine strenge, kraftvolle, durchaus nicht »mütterlich-frauliche« Kabinettschefin. Die Minister mussten gehorchen. Einige Monate nach dem Jom-Kippur-Krieg, als sie nach Neuwahlen wieder an die Spitze der Regierung gekommen war, warf sie, der Nörgeleien in der eigenen Partei überdrüssig, kurz entschlossen die lästig gewordene Hürde ab. Ein ungestörtes Privatleben war ihr freilich nicht vergönnt. Die Partei erbat häufig ihren Rat und die Grossen der Welt pilgerten in ihre kleine, bescheidene Wohnung am Stadtrand von Tel Aviv. Sie selbst konnte auf die Politik nicht ganz verzichten. An den Sitzungen ihrer Partei nahm sie teil, solange sie konnte; sie ergriff das Wort und blieb empfindlich gegen Widerspruch. Bei allen ihren Vorzügen war sie bis zum Schluss blind für feinere Schattierungen und Differenzierungen in der Innen- und Aussenpolitik. Für Zwischentöne hatte sie nie das richtige Gespür. Wenn die Redewendung vom »Ende einer historischen Epoche« je einen Sinn hatte, so darf sie nach dem Tode Golda Meirs benutzt werden.

* Mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung entnommen der »Frankfurter Allgemeinen Zeitung« Nr. 274, vom 9. 12. 1978.

** Vgl. o. S. 61.

II Golda Meir auf dem Herzl-Berg beigesetzt

Trauerstunde in der Knesset / Von Moshe Tavor s. A.*/**

Jerusalem, 12. Dezember. Die am vergangenen Freitag verstorbene ehemalige israelische Ministerpräsidentin Golda Meir ist am Dienstag auf dem Herzl-Berg in Jerusalem beigesetzt worden. Unweit des Grabes des Gründers der zionistischen Weltorganisation, Theodor Herzl, und neben den »Grossen der Nation« hat sie ihre letzte Ruhe gefunden.

Die Trauerfeier fand im Couloirsaal der Knesset unter dem berühmten Chagall-Tryptichon statt. Tausend Trauergäste aus dem In- und Ausland standen während der halbstündigen ergreifenden Zeremonie in dem weit ausladenden Raum. Die Feierlichkeit hatte durchweg reli-

giöses Gepräge. Die anwesenden Männer trugen ohne Unterschied der Religion nach jüdischer Sitte Kopfbedeckung, Hüte oder kleine Käppchen. Dem Wunsche der Verstorbenen entsprechend wurden keine Nachrufe gehalten; dagegen las Frau Orna Porath, eine in Porz bei Köln geborene Deutsche, die vor mehr als dreissig Jahren als Frau eines Offiziers der jüdischen Brigade in Palästina einwanderte und heute eine der wenigen grossen Schauspieler des Landes ist, Stellen aus der Autobiographie Golda Meirs¹, in denen die tiefen Friedenswünsche der Toten zum Ausdruck kommen.

Am Montag bis 6 Uhr morgens und am Dienstag defilierten etwa 100 000 Menschen im strömenden Regen

¹ Vgl. Golda Meir: Mein Leben (vgl. FrRu XXVIII/1976, S. 134 f.).

* S. o. Anm.* Nr. 277, 13. 12. 1978.

** S. o. S. 61.

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

gessen werden: Stand doch hinter dem Pathos der Aufklärung und ihrer Betonung der allgemeinen Menschennatur die Frage, die Christian Wilhelm von Dohm in seinem Aufruf zur »bürgerlichen Verbesserung des Juden« (1781) so formuliert hat: »Wie können die Juden nützlichere Glieder der bürgerlichen Gesellschaft werden? Der Jude, nicht die Situation des Juden sollte verbessert werden – wie *Jehoshua Amir* im Hinblick auf dieses Programm der Aufklärung einmal treffend formuliert hat (Der Messianische Gedanke im modernen Judentum^{1/2}).

Dohm hat im Hinblick auf die Juden ein gesellschaftliches und politisches Programm entworfen mit dem Ziel, die Juden als »einen so beträchtlichen Teil des Menschengeschlechtes ... für unsere Staaten brauchbarer zu machen«. Voraussetzung war auch hier wie bei Lessing »Der Jude ist noch mehr Mensch als Jude«³. Die Bildung des Juden und Christen zur wahren Humanität, zu der durch das Freiheitspathos der Französischen Revolution bestimmten Bürgerlichkeit, geschah immer unter der stillschweigenden Voraussetzung, dass der Jude sein Volk-Sein zugunsten des Ideals der allgemeinen Menschheit aufgeben. Den Juden als Menschen alles, den Juden als Volk nichts!

Von hier aus ist es zu verstehen, dass Martin Buber in seinem berühmten Briefwechsel mit H. Cohen im Jahre 1916 schreibt: »In der messianischen Menschheit mag das Judentum (das jüdische Volk) dereinst aufgehen, mit ihr verschmelzen; nicht aber vermögen wir einzusehen, dass das jüdische Volk in der heutigen Menschheit untergehen müsse, damit die messianische entstehe: vielmehr muss es eben darum mitten in ihr, ja mitten in dieser heutigen Menschheit verharren«⁴.

Und über den Buber-Gefährten und sozialistischen Menschenfreund Gustav Landauer, der an der deutschen Revolution von 1918 beteiligt war und in ihren Wirren zu Tode gequält wurde, schreibt *Ernst Simon*: »Über dem werdenden Menschen hat er den werden den Juden vergessen oder nicht sehen können«⁵. Die leidvolle Martyriums-Geschichte des jüdischen Volkes hat nicht zuletzt dem Judentum selber gezeigt, dass ein *universaler Menschheits- und Humanitätsgedanke nicht die Basis für den »jüdisch-christlichen Dialog« und also auch nicht den Rahmen unseres Themas abzugeben vermag*.

G. Sholems bitteres Fazit, dass »in den letzten 200 Jahren« (!) seit der Aufklärung die Juden nie auf das angesprochen worden seien, was sie als Volk und Gemeinschaft zu geben, sondern immer auf das, »was sie als Juden aufzugeben hätten«, muss erinnern und darf nicht vergessen werden.

3. Die Forderung von G. Sholem, die Juden endlich auf das anzusprechen, was sie als *Volk* zu geben haben, gilt auch und gerade von neutestamentlichen Voraussetzungen her:

In seinem wichtigen Aufsatz »Der Begriff »Volk« im Neuen Testament«⁶ hat der Exeget G. Eichholz, ein Freund Miskottes, gesagt: Die neutestamentliche Gemeinde ist Gemeinde aus allen Völkern und hat die Funktion, »die Realität der Spannung zwischen den Rassen« und Völkern zu überbrücken, weil hier »die

volkliche Herkunft als solche keine eigentliche Relevanz bekommt« (82 f.). Eichholz ergänzt dann aber, dass für das NT »ein Volk im Unterschied zu allen anderen Völkern – als *Volk* Relevanz hat: das *jüdische Volk*« (84).

Die Proklamation der Herrschaft Gottes durch den Menschensohn »an alle Völker«⁷ hebt nach Eichholz das bleibende »Gegenüber zu Israel« als Volk nicht auf (80).

»Kommt das Neue Testament auf die Welt der Völker zu sprechen, so sind die Völker in der Regel *Gegenbegriff zu Israel*. Die Völkerwelt wird *von Israel her* anvisiert« (79). Röm 1, 16: »zuerst dem Juden, dann dem Menschen aus der Völkerwelt« – »hält die Erinnerung an die Geschichte Gottes mit Israel wach oder präziser: sie erhält die Erwählung Israels fest« (80).

4. Schliesslich hat K. Barth⁸ darauf hingewiesen, dass gegenüber der insbesondere in der christlichen Theologie und Kirche beliebten abstrakten Redeweise vom »dem Menschen, den Menschen« bzw. »dem Wesen des Menschen« in der hebräischen Bibel und im Neuen Testament keine solche abstrakte »Wesensbestimmung« vorliegt. Vielmehr geht es in der Bibel bei der Bestimmung des Menschen präzise um »die Erzählung der Geschichte und die Beschreibung des Weges« des Gottes Israels mit seinem Volk – Israel und mit den Völkern. Ich möchte deshalb im besonderen Rahmen des »jüdisch-christlichen Dialogs« und nach Massgabe der besonderen biblischen Tradition, die Juden und Christen verbindet, das Thema »Perspektiven einer gerechten Weltgesellschaft« konkret so verstehen:

Die Geschichte und der Weg als Wesensbestimmung des Menschen ist die *Geschichte des Kommens der Herrschaft Gottes, in der Israel und die Kirche als Zeugen fungieren und die eine gerechte Weltgemeinschaft zum Ziel hat*. Reich Gottes, »Israel und Ekklesia« und die Perspektiven einer gerechten Weltgesellschaft sind also die bestimmenden Grössen. Es geht also konkret um Israel und die Kirche als Zeugen der Gottesherrschaft und ihren Beitrag für den Aufbau einer gerechten Weltgemeinschaft. Es geht mir von biblischen Voraussetzungen her um den Israel und die Kirche umfassenden ökumenischen Dienst des kommenden Reiches Gottes für die Menschheit.

Die gesamtbiblischen Traditionen reden nicht von der Einordnung Israels oder gar einzelner Juden unter ein *allgemeines* Menschheitsziel – wie Buber richtig gesehen hat –, sondern von der *gemeinsamen Hoffnung und Praxis Israels und der Kirche im Kontext des Kommens der universalen Herrschaft des Gottes Israels zur Verwirklichung der Weltgesellschaft*.

Mein Thema lautet also konkret-biblich:

»Gottesherrschaft und Weltgemeinschaft« (Reich Gottes, Volk Israel, Kirche, Weltgemeinschaft).

Israel und die Kirche haben ihre Bezugsgrösse in der Verheissung und im Kommen der Herrschaft des Gottes Israels, deren Ziel die gerechte Weltgemeinschaft ist. Und in diesem Kontext von Gottesherrschaft und Weltgemeinschaft sind – im Unterschied zu Lessings Programm – »Christ und Jude eher Christ und Jude als Mensch«.

Schon nach dem bisher Ausgeführten mag klar geworden sein, dass Israel und die Kirche nicht die Gemeinsamkeit des allgemeinen interreligiösen Dialogs, nicht die Gemeinsamkeit des allgemeinen Menschseins oder seines all-

^{1/2} Vortrag in Jerusalem 1977.

³ Vgl. K.-H. Rengstorff/S. v. Kortzfleisch: Kirche u. Synagoge II 146, 144 ff.

⁴ Der Jude und sein Judentum, Köln 1961, S. 289.

⁵ Zit. bei G. Schaeder, Martin Buber, Göttingen 1966, S. 216.

⁶ Th. Bü. 29, 1965, 78 ff.

⁷ Mt 28, 16–20.

⁸ Kirchliche Dogmatik 1970, III 4, 27.

gemeinen Menschheitszieles verbindet. Vielmehr gilt von der konkreten biblischen Beschreibung der Geschichte (Haggada) und des Weges (Halacha) des Menschen her, dass Israel und die Kirche – wie L. Ragaz formuliert – »ungeheuer viel *gemeinsam* haben. Ja, der Schreibende möchte sogar aufgrund nicht nur tiefster Überzeugung des Verstandes, sondern auch stärkster Empfindung des Herzens erklären: sie haben durchaus die *Hauptsache* gemeinsam, den Glauben an den Einen, heiligen und lebendigen Gott und an *sein Reich der Gerechtigkeit für die Erde*. Das sollten sie nie vergessen. Sie sind Geschwister; sie sind ... zwei Stämme aus einer Wurzel, aus einem Strunk« (L. Ragaz, Israel, Judentum, Christentum^{8a}).

These 1: Das Thema »Perspektiven einer gerechten Weltgesellschaft« kann als Thema des »jüdisch-christlichen Dialogs« nicht im Rahmen allgemeiner weltweiter Kommunikation oder als Spezialfall des allgemeinen interreligiösen Dialogs verstanden werden. Es kann auch nicht auf der Basis eines vorausgesetzten allgemeinen Menschseins oder um eines allgemeinen Menschheitszieles oder einer allgemeinen Utopie der Gesellschaft willen diskutiert werden.

Es kann vielmehr nur von der biblischen Wesensbestimmung des Menschen, von der Erzählung der Geschichte Gottes mit Israel (Haggada) und von der Beschreibung des Weges des Menschen im Bund (Halacha) her verstanden werden: von dem Israel und der Kirche gemeinsamen Bekenntnis zu dem lebendigen Gott Israels her und von der Hoffnung und Praxis im Kontext des Kommens der Herrschaft des Gottes Israels und seines Reiches der Gerechtigkeit für die Völkergemeinschaft und Erde her.

Das Reich Gottes als Reich der Gerechtigkeit und Freiheit, die Erwählung des Volkes Israel und die *Teilnahme* der Kirche an der Erwählung Israels in Jesus Christus, das Kommen des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit für die Völker und die Erde und die gemeinsame Hoffnung und Praxis Israels und der Kirche als Zeugen dieses kommenden Reiches und im Dienst dieses Reiches für die Weltgemeinschaft sind die Koordinaten unseres Themas.

II. Reich Gottes und Menschensohn – Hoffnung und Vorwegnahme

1. Reich Gottes und Menschensohn als Grundelemente der Hoffnung Israels

Die Verheissung der kommenden Herrschaft Gottes, die für Israel Befreiung bedeutet und an der alle Welt teilhaben soll (Dtjs 52, 9–12); wird von der *Prophetie* Israels verkündigt und von der *Apokalyptik* bewahrt und angesichts der Verfolgungs- und Leidenszeit Israels im Widerspruch zu den Weltmächten bewährt.

Apokalyptik als das Zwischenglied zwischen der Prophetie Israels und der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes ist nicht die Fortsetzung, nicht die Weiterführung, auch keine Dekadenzform, sondern die Bewahrung und Bewährung der prophetischen Verheissung vom Kommen der Herrschaft Gottes.

Die *Apokalyptik des Buches Daniel* ist für uns nicht nur deshalb wichtig, weil sie eine Bündelung der Hoffnungsaussagen der Prophetie vollzieht, sondern weil sie zum

Verständnis der Verkündigung Jesu vom Reich Gottes und Menschensohn unverzichtbar ist. Muss diese doch zwangsläufig missverstanden werden, wenn man sie von der Hoffnungsaussage der Prophetie und Apokalyptik trennt. Bleiben doch Jesu Ansagen vom Reich Gottes und Menschensohn an die Hoffnungsperspektive der Prophetie und Apokalyptik Israels gebunden und sind von daher als proleptische Vorwegnahmen der prophetischen Verheissungen und nicht – wie immer behauptet wird – als deren Vollerfüllungen zu verstehen.

Nicht zuletzt ist die Apokalyptik des Buches Daniel für unser Thema deshalb wichtig, weil sich in Dan 7 die konstitutiven Elemente unseres Themas, nämlich Reich Gottes, Israel und Weltgemeinschaft wie in einem Brennpunkt zusammenfinden.

In Dan 7 wird geschildert, wie dem im Bereich des Himmels kommenden und vor den Herrn der Zeit geführten »Menschensohn« Macht, Ehre und Herrschaft übertragen werden und alle Völker und Nationen ihm dienen (7, 13 f.). Wie ist diese in der Leidens- und Verfolgungszeit Israels formulierte und festgehaltene Hoffnungsaussage zu verstehen?

Der Alttestamentler K. Koch hat in seinem Aufsatz »Spätisraelitisches Geschichtsdenken am Beispiel des Buches Daniel« die folgende These vertreten: Im Danielbuch werde die partikuläre Israelgeschichte verlassen, mit Nebukadnezar die universale Grossreichgeschichte eröffnet, auf die schliesslich das menschheitliche Reich des Menschensohnes folgt, »in der das Mensch-Sein des Menschen erst zu seiner Wahrheit gelangt« (28). Die Apokalyptik löst demnach das Besondere der Israelgeschichte in die universale Weltgeschichte mit dem umfassenden Ziel des menschlichen Reiches des Menschensohnes auf.

Diese Exegese ist insofern typisch, als der Überschnitt in das allgemeine Menschheitsziel bei den meisten Exegeten die Auflösung der Besonderheit und Partikularität Israels zur Folge hat. Sie ist aber dennoch nicht zu halten, und zwar aus folgenden Gründen:

Der Menschensohn von Dan 7, 13 f. ist nur zu verstehen, wenn die verschiedenen Beziehungen sichtbar gemacht werden, in denen er steht. Folgende drei Relationen sind hier zu unterscheiden:

a) Menschensohn und Gottesherrschaft:

Der Menschensohn ist der *Repräsentant der Jahweherrschaft*, was (worauf D. Flusser und R. R. Geis mich aufmerksam gemacht haben) von Ez 1, 26 her deutlich wird: »oben über dem, was aussah wie ein Thron, war etwas zu sehen, was *wie ein Mensch* aussah«. Der »Menschenähnliche« von Dan 7, 13 ist ursprünglich ein Jahweepitheton. Hinzu kommt, dass Dan 7, 14 b die Herrschaft des Menschensohnes in den Formulierungen der Jahwedoxologien von Dan 3, 33; 4, 31; 6, 27 beschreibt: Seine (des Menschensohnes) Macht ist eine ewige Macht (die Macht der Herrschaft Gottes), die nicht vergeht. Und seine Herrschaft ist eine Herrschaft, die nicht zerstört wird.

b) Menschensohn und Israel:

Der Menschensohn ist *zugleich der Repräsentant Israels*, wie die Deutung der Vision in Dan 7, 27 deutlich macht: »Und das Reich und die Herrschaft und die Macht aller Reiche unter dem ganzen Himmel wird dem Volk der Heiligen des Höchsten (Israel) gegeben werden.« Der Menschensohn als der Repräsentant Israels ist das Hoffnungssymbol des jetzt noch leidenden und verfolgten Israel.

^{8a} 1943², 25.

⁹ Historische Zeitschrift 193, 1961, 1–32.

In ihm verdichtet sich die Hoffnung Israels auf Errettung und Befreiung aus dem Leiden und aus dem Martyrium.

c) Menschensohn und Völkerwelt:

Der Menschensohn kommt in Zusammenhang mit der Krise und dem Gericht über die Völker (Dan 7, 9 ff.), wobei das vierte, das Weltreich Alexanders symbolisierende Tier vernichtet wird (7, 11 b). Die anderen drei Mächte werden nicht vernichtet, sondern entmachtet (7, 12) und die ihnen ursprünglich von Jahwe verliehene Herrschaft und Macht (5, 18 f.; 2, 37; 4, 14.22.29) wird dem Menschensohn als dem Repräsentanten der Hoffnung Israels übertragen. Dan 7, 14 a beschreibt also nicht zufällig die Machtübertragung an den Menschensohn als Machtwechsel aufgrund der Entmachtung der Völker: »Und ihm (dem Menschensohn) wurde gegeben Macht und Ehre und Königreich« (vgl. 5, 18 f.: Du König, der höchste Gott hat die Herrschaft und die Größe und die Ehre und den Glanz deinem Vater Nebukadnezar gegeben). Die Herrschaft des Menschensohnes folgt also auf das am Masse des Rechtes und der Gerechtigkeit vollzogene Gericht Jahwes über die Völker und repräsentiert zugleich die Herrschaft Jahwes über die Völker.

Der in der Tiefe des Leidens und der Anfechtung an der Jeremia-Verheissung von der Befreiung Israels nach 70 Jahren (Dan 9 = Jer 25, 11 f.; 29, 10) festhaltende Apokalyptiker Daniel hält an der Hoffnung fest, die sich ihm im Menschensohn verdichtet:

Er wartet auf die kommende Gottesherrschaft, die die Befreiung Israels aus dem Leiden bedeutet und das Recht und die Gerechtigkeit unter den Völkern durch die umfassende Krise hindurch herstellt.

Das Recht und die Gerechtigkeit Gottes, wie sie in der Thora geoffenbart sind, werden dabei in freiem Gehorsam und in hingebender Treue von Daniel und seinen Freunden gehalten und so zum im Leiden bewährten Zeugnis der Praxis für das Kommen der Herrschaft Gottes (Dan Kp. 1–6).

Diese im Menschensohn verdichtete Verheissungs- und Hoffnungsansage Israels in ihrer Letztgestalt meint: *Das Kommen der Herrschaft Gottes ist die Befreiung und Vollendung des Volkes Israel und die Aufrichtung der Herrschaft Gottes über die Völkerwelt*, wie sie im freien Gehorsam und in der Treue zur Thora Gottes im Leiden und Martyrium schon jetzt und in der Praxis bezeugt werden kann und will.

Das Kommen der Herrschaft des Gottes Israels ist das Zentrum der Weltgeschichte. Sie ist die Verheissung der Befreiung Israels und wird im freien Tun der Thora und in Anfechtung und Leiden bezeugt.

Die Völkergeschichte ist der Raum der Herrschaft Gottes und der Verheissungsgeschichte Israels. Und die Völkergeschichte als Raum der Verheissungsgeschichte ist dazu bestimmt, an der Geschichte der Herrschaft Gottes teilzunehmen und so zur umfassenden Weltgemeinschaft zu werden.

So sehr die Herrschaft Gottes kein innerweltlicher Entwicklungsprozess ist, so sehr ist doch das Kommen der Herrschaft Gottes die Befreiung des Volkes Israel und die Begründung der gerechten Weltgemeinschaft.

2. Die Verkündigung Jesu als Vorwegnahme in der Hoffnungsperspektive Israels

Bilden Reich Gottes, Menschensohn, Befreiung Israels und Herstellung gerechter Völkergemeinschaft die konstitutiven Elemente der *Hoffnung* Israels, wie sie in der Treue zur Thora Israels bezeugt wird, so ist die *Verkündi-*

gung und Geschichte Jesu nicht als deren Erfüllung, sondern als deren *Vorwegnahme* zu bezeichnen. Die Verkündigung und Praxis Jesu ist nur in der Perspektive der Hoffnung Israels zu verstehen und ist in dieser Perspektive als Prolepse, als *Vorwegnahme* zu kennzeichnen.

a) Jesus und das Reich Gottes:

Jesu hat im Sinne der »sich realisierenden Eschatologie« *die Zukunft der kommenden Herrschaft Gottes in seiner Verkündigung und seiner Gegenwart proleptisch vorweggenommen*. »Jesus ist der einzige uns bekannte antike Jude, der nicht nur verkündet hat, dass man am Rande der Endzeit steht (vgl. das Danielbuch), sondern gleichzeitig, dass die neue Zeit des Heils schon begonnen hat« (D. Flusser, Jesu 1968, 87).

Und dieses Hineinziehen der kommenden Herrschaft Gottes in die Gegenwart, wie sie die gesamte Verkündigung Jesu charakterisiert, hat nach K. Stendahl folgende Konsequenzen: »Wir können den ganzen Lebensweg . . . Jesu von diesem Schlüssel der Vorwegnahme und der Prolepse her interpretieren . . . Das folgt aus unserer Einsicht in die erstrangige Bedeutung von Jesu Worten über das Reich Gottes: sie sprechen nicht von der Ich-Du-Beziehung zwischen Gott und Mensch, sondern von der Herrschaft Gottes.«¹⁰

b) Jesus und der kommende Menschensohn:

Wie Jesus die Zukunft der Herrschaft des kommenden Gottes, so hat er auch *die Zukunft des kommenden Menschensohnes als des Repräsentanten der Herrschaft Gottes in seine Gegenwart* (Mk 2, 10; 2, 28) *und sein Leiden* (Mth 8, 20; 11, 19; Mk 8, 31 a; 14, 41) *hineingezogen*. Die Gegenwart Jesu ist eine verborgene Vorwegnahme der Funktionen und des Handelns des kommenden Menschensohnes.

Handelt es sich aber in der Verkündigung und dem Handeln Jesu um die *Vorwegnahme* der Funktionen des kommenden Menschensohnes als des Repräsentanten der Herrschaft Gottes, dann kann – so überraschend das auf den ersten Blick auch erscheinen mag – M. Buber im Hinblick auf das sog. »Messiasbekenntnis« des Petrus, das in Wahrheit ein »Messiasmissverständnis«¹¹ ist, in der Tat nur zugestimmt werden: »Meinem Glauben nach ist in Cäsarea Philippi ein aufrichtiges, aber unwahres Wort gesprochen worden . . . Meinem Glauben nach ist die Erlösung der Welt nicht vor 19 Jahrhunderten geschehen, sondern wir leben noch immer in der unerlösten Welt und harren der Erlösung«¹².

Denn dem Messiasmissverständnis des Petrus »du bist der Messias« (Mk 8, 29) antwortet Jesus, indem er das Kommen des Menschensohnes in das Leiden und Verachtetwerden und damit in die Leidensgeschichte Israels hineinzieht: »Der Menschensohn muss alles erleiden und verachtet werden« (Mk 8, 31 a).

Und Buber bestätigt den inkludierenden Charakter von Mk 8, 31 a, wie er in den Nachfolgesprüchen Mk 8, 35 ff. prägnant zum Ausdruck kommt, wenn er sagt: »Israel ist die Menschengemeinschaft, die diese rein messianische Erwartung trägt, so vielfältig ihr das Judentum auch untreu geworden ist; Israel ist es noch heute und bis ans Ende, und um seines Anteils am Werk des Endes willen muss ihm der unabgeschwächte, unabgelenkte Glaube an das Kommen des Reiches, das heisst an das Noch-nicht-geschehen-Sein . . . der Welterlösung gewahrt werden« (ebd.).

¹⁰ Jesu und das Reich Gottes, Junge Kirche 1969/30, 125–133, 127.

¹¹ E. Schweizer, Markus NTD z. St.

¹² Brief M. Bubers an den Versöhnungsbund, in: F. v. Hammerstein, Das Messiasproblem bei Martin Buber 1958, 49.

Ist der Menschensohn von Dan 7 der Repräsentant und die Hoffungsfigur des auf Befreiung harrenden *Israel* und sind die Logien Jesu vom leidenden Menschensohn (Mk 8, 31 a; Mk 14, 41) Zeugnis von der *Vorwegnahme*, von dem Eingehen und Hinabsteigen des kommenden Menschensohnes in die Leidensgeschichte *Israels*, dann ist auch hier der Menschensohn nicht als Allgemeinbegriff im Sinne des Rationalismus oder der Aufklärung oder im Sinne der traditionellen Dogmatik verstanden . . .

c) *Jesus und die Hoffnung der Befreiung Israels:*

Die kommende Herrschaft Gottes ist für den Juden Jesus keine allgemeine und universal-menschheitliche unter Umgehung der Partikularität *Israels*. »Zieht nicht zu den Völkern . . ., geht vielmehr zu den verlorenen Schafen vom Haus Israel« (Mt 10, 5 f.) widerlegt eine solche These. Kündigt sich doch Jesus vor dem Synedrium als der kommende Menschensohn und Befreier *Israels* an (Mk 14, 62). Das Ausstehen der Befreiung *Israels* ist Hoffnungsgewissheit . des ganzen Urchristentums (Lk 24, 21; Acta 16 ff.; Röm 11, 25 f.).

d) *Jesus und die Urintention der Thora Israels:*

Die Arbeiten D. Flussers^{12a} haben gezeigt, dass Jesu Kritik an der rabbinischen Reinheitshalacha keine Aufhebung der Thora *Israels* darstellt. Jesu Heilungen am Sabbath bedeuten nicht die Aufhebung der Sabbath-Thora, sondern deren inhaltliche Orientierung am Gebot Gottes des Schöpfers (Mk 2, 27) und am Liebesgebot. Schliesslich sind die sog. Antithesen der Bergpredigt nach Flusser nicht als Aufhebung, sondern im Sinne der vertiefenden Auslegung der Thora in ihrem Ursprungssinn zu verstehen: Jesus geht es um die Vertiefung des Tötungs- und Ehebruchs-Verbotes, um die .bessere Praxis des Verbots des missbräuchlichen Gebrauchs des Gottesnamens, um die Vertiefung der Nächsten- zur Feindesliebe und schliesslich, wie ich über Flusser hinaus, der hier eine »Ausnahme« sehen möchte, betone, um die Vertiefung der Talio zum Sühneleiden, wie sie in dem Gebet von Leo Baeck, das er im Konzentrationslager Theresienstadt geschrieben hat, zum bewegenden Ausdruck kommt: »Darum, o Gott, wäge nicht mit der Waage der Gerechtigkeit ihre Leiden, dass Du sie ihren Henkern zurechnest und von ihnen grausame Rechenschaft forderst, sondern lass es anders ent-gelten: Schreibe vielmehr den Henkern zugut und rechne ihnen an alle Opfer, all die gequälten Herzen. Alles das, o mein Gott, soll zählen vor Dir für die Vergebung der Schuld als Lösegeld.«

Der Baeck-Schüler R. R. Geis sagt deshalb richtig, dass Jesus in seiner Bergpredigt fünfmal im Sinne einer erheblichen Vertiefung der Thora und »keinesfalls von seiner Suspendierung redet . . . – nicht nur Mord, auch Zorn, nicht nur Ehebruch, auch begehrender Blick; nicht nur Meineid, sondern jeder Eid ist verboten. Geboten ist die herausfordernde Demut gegenüber dem Schläger, dem man die andere Backe hinhält, geboten ist die Liebe zum Feind. Diese Übersteigerung der jüdischen Lebensweisung gehört ganz zweifelsohne der messianischen Halacha an . . ., die überhaupt erst mit dem Kommen des Reiches in Kraft tritt¹³«.

Und Geis betont den für die ganze Verkündigung Jesu fundamentalen Zug der Vorwegnahme im Hinblick auf die Bergpredigt: »In Jesu Worten pulst die eschatologi-

sche Ungeduld . . . Der Mensch der Barmherzigkeit, der Stifter von Gerechtigkeit und Frieden tritt hervor . . . So »ver-rückt« kann in der Tat die Forderung an den Menschen im Hinblick auf das Kommen des Gottesreiches werden, dass man das Leben im Reiche Gottes schon in einer Welt zu leben beginnt, die noch nicht dafür bereit ist. Die Bergpredigt ist eine einzige grosse Vorwegnahme¹⁴«.

Das Ergebnis ist nicht nur für den »jüdisch-christlichen Dialog« fundamental, sondern auch für unser Thema wichtig:

Jesu Verkündigung und Praxis steht in der prophetisch-apokalyptischen Perspektive und Hoffnung des kommenden Reiches Gottes, des Menschensohnes, der Befreiung *Israels*, des Zeugnischarakters der Thora und des Gerichtes und der Ordnung der Völkerwelt und ist als dessen *Prolepse* und *Vorwegnahme* zu kennzeichnen. Die Verkündigung und das Handeln Jesu ist im Kontext der Hoffnungsgeschichte *Israels* und des Kommens der Herrschaft Gottes »eine einzige Vorwegnahme¹⁵«. Wenn Jesus von dem Kommen der Herrschaft Gottes spricht, dann spricht er in einer Vielfalt von Ausdrücken der Hoffnungsgeschichte der hebräischen Bibel. »Jesus spricht sich stärker gesellschaftsbezogen und politisch, ohne verzerrende Einengung vom kommenden Reich auf die erlösende Gestalt aus¹⁶«.

Eine solche Einengung der Verkündigung Jesu vom Kommen der Herrschaft Gottes auf die erlösende Gestalt des Messias hat Fr. W. Marquardt als »Vergesetzlichung Jesu Christi« gekennzeichnet¹⁷. Und H. J. Kraus hat in seinem an der biblisch-hebräischen Verheissungsperspektive orientierten Buch »Reich Gottes, Reich der Freiheit« gesagt: »Die im dogmatischen Christozentrismus sich isolierende Theologie und Kirche wird sich den eindringlichen Fragen des Judentums stellen müssen – den Fragen nach der tatsächlichen Erlösung der Welt, nach der Verwirklichung des Reiches Gottes im Diesseits und nach der Zukunft der Schöpfung¹⁸«.

Gerade das Verkennen des proleptischen Charakters der Verkündigung und der Geschichte Jesu im Kontext der Verheissungsgeschichte des Thenakh hat »das Unvermögen und den immer wieder zu beobachtenden Unwillen der christlichen Theologen« gezeigt, »sich in den Dialog mit der Synagoge zu begeben . . . Israel hat schon immer gefragt, wo andere nicht mehr fragten. Die Hauptfrage der Synagoge an die Kirche aber ist diese: Ist die Welt tatsächlich erlöst? Wo sind die Zeichen der Erlösung zu sehen?« (ebd.).

Ich versuche, *das Fazit* zu ziehen:

Steht die Verkündigung und die Praxis Jesu in der Perspektive von Reich Gottes und Menschensohn, in der Perspektive von der Befreiung *Israels* und der Herrschaft Gottes über die Völkerwelt, dann ist sie in diesem Kontext als »eine einzige Vorwegnahme« zu verstehen und aus dieser Perspektive nicht zu isolieren.

Die Warnung Dietrich Bonhoeffers, in seiner Gefängniszelle niedergeschrieben, gilt gerade im Hinblick auf einen diese Perspektive verleugnenden, dogmatisch-abstrakten Christomonismus oder eine Vergesetzlichung der Christologie: »Wer zu schnell und direkt neutestamentlich sein und empfinden will, ist meines Erachtens kein

¹⁴ ebd., 227.

¹⁵ ebd.

¹⁶ ebd., 226.

¹⁷ Fr. W. Marquardt, »Feinde um unsretwillen«. Das jüdische Nein und die christliche Theologie, in: Treue zur Thora, Festschrift für G. Harder, Hg. P. von der Osten-Sacken, 1977, 174 ff., 187.

¹⁸ 1975, 75.

^{12a} D. Flusser, Die konsequente Philologie und die Worte Jesu, in: Judaism and Christianity, Collection of Articles 1957, 237 ff., bes. 254 ff.; ders. Die Thora in der Bergpredigt, in: Juden und Christen lesen dieselbe Bibel, Hg. H. Kremers, Duisburger Hochschulbeiträge 2, 1977, 102 ff.

¹³ Gottes Minorität, München 1971, S. 223.

Christ. Gibt es im Alten Testament die Frage nach dem Seelenheil überhaupt? Ist nicht die Gerechtigkeit und das Reich Gottes auf Erden der Mittelpunkt von allem¹⁹?« Ist das Reich Gottes und das Kommen des Menschensohnes, die Befreiung Israels, die Krise der Weltmächte und die Schaffung einer die Völkerwelt umfassenden Weltgemeinschaft die Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel, dann ist *die Verkündigung und die Geschichte Jesu eine einzige Vorwegnahme, die die Hoffnungsperspektive Israels nicht aufhebt oder verinnerlicht, sondern bestätigt und bekräftigt*. Ist doch der Christus Jesus ein Diener der Wahrheit und Treue Gottes, gekommen, »um die Verheissungen, die an die Väter ergangen sind, zu bekräftigen« (Röm 15, 8).

Ähnlich wie Bonhoeffer hat auch L. Ragaz, der Freund und Gesprächspartner M. Bubers, die konstitutive Bedeutung der Verheissungsperspektive der hebräischen Bibel für das Verstehen und das Verständnis der Geschichte Jesu Christi betont:

»Israel aber will, in seinem letzten Sinn, nicht Religion, sondern eine Welt, nämlich eine von Gottes Willen und Gesetz (Thora) beherrschte und dadurch erlöste und erneute Welt: das Reich Gottes, welches das Reich der Gerechtigkeit ist, das heisst das Reich der Vollendung jenes heiligen Rechtes, das Gott seiner Schöpfung aufgeprägt hat und fortwährend aufprägt²⁰.«

Ein dogmatischer und abstrakter Christomonismus, dem meistens ein religiöser Individualismus der erlösten Seele und ein Pessimismus hinsichtlich der politisch-sozialen Verhältnisse zur Seite geht, »ist eine Abirrung von Jesus und der Botschaft vom Reiche Gottes mit seiner Gerechtigkeit für die Erde... Die Botschaft des Neuen Testaments, und besonders die Botschaft Jesu selbst, ist eben die Botschaft vom Reiche. Sie bezieht sich... durchaus nicht nur auf die Erlösung des Einzelnen, sondern auf die der Welt; sie ist die Verkündigung der Weltumwandlung, des neuen Himmels und der neuen Erde, in denen Gerechtigkeit wohnt. Die christliche Art, das Verhältnis von universeller und individueller Erlösung zu verstehen, wird hier umgedreht: Zuerst kommt, grundsätzlich gesprochen, die Erlösung der Welt, daraus fliesst die Erlösung des Einzelnen« (34 f.).

Sind aber »Reich Gottes und Menschensohn, Befreiung Israels und gerechte Weltgemeinschaft« die Grundelemente der Hoffnung Israels und ist die Geschichte Jesu eine einzige Vorwegnahme, so mag – wie Ragaz folgert – »für einen Christen... der Glaube an das Reich Gottes für die Erde so wesentlich sein, dass er sich einem Juden, der ihn hat, aber sich nicht zu Christus bekennt, näher fühlt, als einem Christen, der sich zu Christus bekennt, aber den Glauben an das Reich nicht hat« (25 f.).

Nimmt man hinzu, dass Bonhoeffer auch das Kreuz in dieser Perspektive des kommenden Reiches und also »als das Reich auf dem verfluchten Acker«, auf dem »das Holz des Fluches gestanden« hat (GS III 273), verstanden wissen wollte, und nimmt man weiter hinzu, dass die Jünger und Paulus die Erscheinungen des Auferstandenen primär als proleptisches Sehen des kommenden Menschensohnes (Gal 1, 15 f.) und seines Reiches (2 Kor 4, 6) verstanden haben, so kann deutlich werden, was mit der Kapitelüberschrift angezeigt wurde: »Reich Gottes und Menschensohn – Hoffnung und Vorwegnahme.«

Hier hat der »jüdisch-christliche Dialog« seinen konkreten Ort und das gestellte Thema seinen konkreten Inhalt: Reich Gottes, Israel und gerechte Weltgemeinschaft.

¹⁹ Widerstand und Ergebung. 1956⁷, 112.

²⁰ Israel, Judentum, Christentum, 1943², 11.

These 2: Das Kommen von Reich Gottes und Menschensohn, die Befreiung des Volkes Israel aus Leiden und Unterdrückung und schliesslich das Gericht über die Völker und die Neu-Ordnung der Machtfrage in der Völkerwelt nach dem Kriterium des Rechtes und der Gerechtigkeit Gottes sind die Hoffnungsinhalte der Prophetie Israels, wie sie von Israels Apokalyptik im Leiden und gegen Unterdrückung bewahrt und bewährt werden. Reich Gottes, Israel und Weltgemeinschaft sind die zentralen Inhalte der Prophetie und Apokalyptik Israels.

Stehen die Verkündigung und das Handeln Jesu, seine Verkündigung vom Reich Gottes und Menschensohn, von der Erlösung Israels und der Völkerwallfahrt zum Zion in der Hoffnungsperspektive der Prophetie und Apokalyptik Israels, dann ist die Verkündigung Jesu als eine einzige Vorwegnahme und Bekräftigung der Verheissungen von Gottesherrschaft, Israel-erlösung und Weltgemeinschaft zu verstehen. »Im Leben und im Sterben und in der Auferstehung Jesu hat sich das versprochene Reich Gottes in einer vorwegnehmenden Weise dargestellt, als ein Versprechen des Kommenden« (K. Stendahl).

Die Verkündigung und Praxis Jesu ist im Kontext des Kommens der Herrschaft Gottes und der Hoffnungen der Prophetie Israels Anbruch und Vorwegnahme. Ausserhalb dieser Perspektive von Reich Gottes und Menschensohn, ausserhalb dieser Perspektive der Befreiung Israels und der Herrschaft Gottes über die Völkerwelt ist die Verkündigung Jesu unverständlich und jedem religiösen Missbrauch und jeder Verinnerlichung der Erlösung ausgeliefert.

III. Israel und die Kirche als Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit

(die volkhafte Gottesgemeinde und das ökumenische Gottesvolk als Gemeinschaften der Zukunft)

Wie ich in Abschnitt II gezeigt habe, ist das Reich Gottes und das Kommen des Menschensohnes, die Erlösung und Befreiung Israels, die Krise der Weltmächte und die Schaffung einer umfassenden Weltgemeinschaft *die Hoffnungsperspektive* der hebräischen Bibel (Thenakh) einerseits und die Verkündigung und Geschichte Jesu *die Vorwegnahme und Bestätigung* dieser Verheissungen andererseits.

Dieser Hoffnungsperspektive auf der einen Seite und dieser geschichtlichen Bestätigung und Vorwegnahme auf der anderen Seite entsprechend existieren im Raum der Geschichte *zwei soziale Rechtsgemeinschaften und Sozialgruppen*, die die Hoffnungsperspektive und die Vorwegnahme der Hoffnungsperspektive bezeugen: Israel und die Kirche.

Israel als die volkhafte Gottesgemeinde und die Kirche als das ökumenische Gottesvolk sind als Anbeginn und Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verstehen, die die Hoffnungsperspektive auf das Reich und die Vorwegnahme des kommenden Reiches Gottes in Verkündigung und Praxis bezeugen.

Die Wirklichkeit des kommenden Reiches Gottes als Hoffnung und Vorwegnahme bezeugt sich also *zunächst* in den beiden Gestalten des einen Volkes Gottes, dem Volk Gottes aus *Israel* und *Kirche*. Israel (gemeint ist das Judentum ante et post Christum natum) und die

Kirche werden hier als die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften verstanden, die solidarisch, dialogisch, koexistierend und proexistierend im eschatologisch-messianischen Hoffnungshorizont der Prophetie und Apokalypik Israels und der Vorwegnahme Jesu leben.

Das eine Volk Gottes existiert also von der prophetisch-apokalyptischen Verheissung und jesuanischen Vorwegnahme her als das *gespaltene Gottesvolk* in der zweifachen Gestalt von Israel und Kirche. Nur von daher sind die volkhafte Gottesgemeinde (Israel) und das ökumenische Gottesvolk (Kirche) ihrer Bestimmung nach als soziale Rechtsgemeinschaften des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu bezeichnen.

Dieses Geheimnis des gottgewollten Miteinanders und Füreinanders von Israel und Kirche, der volkhafte Gottesgemeinde und des ökumenischen Gottesvolkes, beginnt uns erst *in der Zeit nach Auschwitz* aufzugehen ... [s. u. S. 7 ff.].

Die These von *Israel*, der volkhafte Gottesgemeinde, und der *Kirche*, dem ökumenischen Gottesvolk, als den beiden sozialen Gemeinschaften der Zukunft des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit möchte ich nun entfalten:

Moses Hess, einer der Väter des sozialistischen Zionismus, hat im Jahre 1864 geschrieben: Das, »was unser Volk am meisten niedergedrückt hat, ist, dass wir, seitdem wir das Land verloren haben, Gott nicht mehr als Nation durch Institutionen dienen können, die in der Zerstreuung nicht ... entwickelt werden können, da sie eine im Lande unserer Ahnen gestiftete Gesellschaft voraussetzen²¹«.

Hess, der »erste religiöse Sozialist des Judentums« (wie Buber sagt), hat den Gottesdienst des Volkes Israel durch Institutionen im Land Israel auf das Kommen der Herrschaft Gottes bezogen: »Uns fehlt das Land, um das historische Ideal unseres Volkes zu verwirklichen, welches kein anderes Ideal ist als die Herrschaft Gottes auf Erden²²«.

Ganz ähnlich und in den Traditionen des religiösen Sozialismus eines M. Hess stehend hat M. Buber in seinem Aufsatz »Das Judentum und die neue Weltfrage« die *volkhafte Gottesgemeinde Israel als soziale Rechtsgemeinschaft in der Perspektive der kommenden Gottes-herrschaft* bestimmt: »Es gilt eine Menschengemeinschaft aufzubauen, die sich in der ganzen Breite und Fülle des wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen Lebens als Gemeinschaft bewährt, die nicht jenseits der ... sozialen Bindungen, sondern in ihnen die Unmittelbarkeit von Ich und Du verwirklicht²³«.

Die Konkretion dieser volkhafte Gottesgemeinde und sozialen Menschengemeinschaft hat Buber in der jüdischen Gemeinschaftsbildung des »Kibbuz« gesehen.

Die soziale, rechtliche und ökonomische Struktur dieser Kibbuzim als Grundelemente der volkhafte Gottesgemeinde Israel hat Uriel Tal in seinem Aufsatz »Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum²⁴« so beschrieben: »In dieser Form wird die Neigung der Thora zur Gemeinschaft veranschaulicht ... Im Anschluss an die Thora lehrt der religiöse Kibbuz, dass das Individuum in einer landwirtschaftlichen Gemeinschaft nicht die absolute Herrschaft über die hauptsächlichsten Produktionsmittel besitzt. Es gibt Beschränkungen hinsichtlich des Eigentums an Land: »Denn mein ist das Land, und ihr seid Fremdsassen bei mir« (Lev 25, 23).

Und über die Arbeit lehrt die Thora: »Denn meine Knechte sind sie, darum soll man sie nicht als Leibeigene verkaufen, wie man Sklaven verkauft« (Lev 25, 42), Und über das Geld, das zur Aufrechterhaltung der Wirtschaft (Investition) nötig ist, wird gesagt: ... »Aber deinem Bruder, der dir gegenüber in Schulden ist, sollst du sie erlassen« (Dt 15, 3). *Diese Gebote schliessen – wie Tal richtig sagt – eine soziale Struktur ein, in welcher die Produktionsmittel – Land, Arbeit, Kapital – geregelt sind.* Dadurch wird der Grund für die Armut ausgeräumt, die den Menschen entwürdigt und zur Sünde verleitet, um zu verbürgen: Es soll unter euch keinen Armen geben« (36).

Diese Gewinnung einer sozialen und ökonomischen Struktur von der Thora her (U. Tal), dieses Dienen Gottes in der volkhafte Gemeinschaft durch die Institutionen (M. Hess) hatte M. Buber vor Augen, als er den denkwürdigen Satz aussprach: »Es geht nicht um das Volk als Selbstzweck, sondern um das Volk als Anbeginn des Reichs«²⁵.

Die Volksgemeinschaft Israels als Anfang der Verwirklichung der »Herrschaft Gottes auf Erden« (M. Hess), die soziale Struktur als Konkretion der Gebote (U. Tal), »das Volk als Anbeginn des Reiches« (M. Buber) – in solchen Bestimmungen der volkhafte Gemeinschaft Israels sieht der Alttestamentler W. Zimmerli zugleich eine Anfrage an die Wirklichkeit der Kirche von ihrer Bestimmung als ökumenisches Gottesvolk her: Die *Kirche als von der Vorwegnahme des kommenden Reiches in Jesus bestimmte soziale Rechtsgemeinschaft* müsste – so formuliert Zimmerli die Erwartung der volkhafte Gemeinde Israel an die Kirche – »von der Leidenschaft um die Herrschaft Gottes auf Erden erfasst sein, die sich nicht mit frommen Gefühlen und Gedanken abfinden kann, sondern die den Kampf um das gestaltete leibhafte Leben, bis hin zum Kampf um die rechten Institutionen des gerechten Lohnes, der Fürsorge für die Schwachen, der Entmachtung der Grossmacht Geld, aufnimmt« (Israel und die Christen 1964, 15).

Erst in einer solchen, von dem leidenschaftlichen Kampf um die Herrschaft Gottes in den Institutionen gekennzeichneten Gemeinde würde das Volk Israel – wie Zimmerli meint – »das Volk dessen erkennen können, den Gott im Wort des Alten Bundes angekündigt hat« (16). So könnte es, wie Zimmerli an anderer Stelle sagt, in dem Gespräch über der Israel und der Kirche gemeinsamen hebräischen Bibel »auch geschehen, dass die Kirche von einem vom Alten Testament her genährten Israel sehr nachdenkliche Fragen gestellt bekommt – man denke nur etwa an das auf dem Boden Israels zunächst einmal gelungene Experiment eines *Freiwilligkeitskommunismus*« (81).

H. J. Kraus hat in seinem schon genannten Buch »Reich Gottes – Reich der Freiheit« Bubers Bestimmung der volkhafte Gottesgemeinde Israel als »Anbeginn des Reiches« als Definition auch für die neutestamentliche Gemeinde aufgenommen, insofern sie »Avantgarde seines (Gottes) Reiches der Freiheit ist« (374). Nach Kraus ist »das Reich Gottes kein Reich der Individuen, sondern ... im Zeichen der Liebe – Begründung und Beginn neuen Zusammenlebens. Eine neue Individualität, die nicht sofort eine neue Sozialität initiierte, ist biblisch undenkbar« (20). Diese neue Sozialität in der Perspektive des kommenden Reiches hat Kraus²⁶ in den sozialen Gruppen des Urchri-

²¹ Zit. bei M. Buber, *Der Jude und sein Judentum*, 414.

²² ebd., 289.

²³ ebd., 237.

²⁴ Vgl. in FrRu XXXVI, S. 47.

²⁵ a. O. *Der Jude und sein Judentum*, S. 237.

²⁶ H. J. Kraus, *Aktualität des »christlichen Kommunismus«?*, in: *Freispruch und Freiheit*, Festschrift für W. Kreck, 1973, 306 ff.

stentums sich konkretisieren gesehen und als steckengebliebene Offensive und Anfrage an die gegenwärtige Gestalt der Kirche formuliert. In dieser konkreten Sozialität ist die Gemeinde als ökumenisches Gottesvolk »die Erstgestalt und der Vorraum des kommenden Reiches der Freiheit« (371) und darin die »Ankündigung des kommenden Reiches Gottes« (370).

Ist aber die volkhafte Gottesgemeinde Israel zum Anbeginn des Reiches und ist die ökumenische Gottesgemeinde der Kirche zum Vorraum des Reiches der Freiheit bestimmt, dann folgt daraus für Kraus: Das von der Prophetie angesagte Reich Gottes, wie es in Wort und Werk Jesu vorweggenommen ist, »ist das Israel und der christlichen Gemeinde verheissene, kommende Reich« (25). Die in der prophetischen Hoffnungsperspektive formulierte Aussage von Israel als dem Anbeginn des Reiches (M. Buber) und die angesichts der Vorwegnahme gemachte Aussage von der Kirche als dem Vorraum des kommenden Reiches der Freiheit (H. J. Kraus) hat dann im Anschluss an Ragaz insbesondere H. Gollwitzer weiterentwickelt: »In der Bibel Alten und Neuen Testaments hat die neue Gottesbewegung, die auf die Erneuerung der ganzen Menschheit zielt, zum ersten (!) Ergebnis *zwei neue soziale Gruppen*: Israel und die christliche Gemeinde. Deren neues Sozialleben ... ist (die) Zelle einer veränderten Gesellschaft. Unvermeidlich geraten wir von daher heute, nach 2000 Jahren Kirchengeschichte, in grosse Verlegenheiten. Die Gemeinde als neue, verändert lebende und Veränderung bewirkende soziale Gruppe – das ist heute ... eine offene und eine bedrängende Frage²⁷«. Die auf das kommende Reich Gottes zulaufende Geschichte Gottes begründet also in Israel, der volkhafte Gottesgemeinde, und in der Kirche, dem ökumenischen Gottesvolk, zwei neue soziale Gruppen und das Recht Gottes bezeugende Gemeinschaften. Die beiden Gestalten des einen Volkes Gottes dienen jeweils auf ihre Weise der kommenden »Revolution Gottes zur Rettung der Menschheit²⁸« und hoffen auf die Überwindung der noch bestehenden Trennung zwischen Israel und der Jüngerschaft Jesu im Interesse des gemeinsamen Dienstes am kommenden Reich.

Gollwitzer geht aufgrund der umfassenden Hoffnungsperspektive der Prophetie Israels und der Vorwegnahme in Jesu Wort und Werk von der »Zusammengehörigkeit von Kirche und Judentum als den beiden Teilen des »gespaltenen Gottesvolkes« aus, was »eine tiefgehende Korrektur bisheriger auch in der heutigen Theologie noch als Selbstverständlichkeiten festgehaltener theologischer Überzeugungen²⁹« bedeutet.

Gollwitzer gelangt – aufgrund eines Hinweises von S. Hugo Bergman im Hinblick auf den Ökumenismus Israels – und im Hinblick auf »den ständig expandierenden Dienst des Reiches Gottes an der Menschheit« zu der These eines das Volk Israel und die ökumenische Ekklesia »umfassenden und ständig expandierenden Dienstes des Reiches Gottes für die Menschheit. Ob und wie sie an diesem Dienste, den das Reich Gottes unter uns für die Menschheit tut, sich beteiligen, und zwar sowohl auf der Ebene des Denkens ..., wie auf der Ebene der ... Lebensweisung für einzelne Menschen, wie auf der Ebene der Politik und der besseren gesellschaftlichen Lebensgestaltung – das ist heute die eigentliche Frage für Juden und Christen³⁰«.

²⁷ Politische Predigten, Veränderung im Diesseits 1973, 181.

²⁸ H. Gollwitzer, Vortrupp des Lebens, 1975, 112.

²⁹ Zuspruch u. Anspruch 1968, 230.

³⁰ Das Judentum als Problem der christlichen Theologie, FS Harder 1977, 173.

Ich ziehe das *Fazit*:

Die in dem Abschnitt III vorgetragene tiefgreifende Korrektur bisheriger theologischer Selbstverständlichkeiten (H. Gollwitzer) liegt in der *These, dass der Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel einerseits und der in der Geschichte Jesu vollzogenen Vorwegnahme und Bestätigung dieser Perspektive andererseits zwei soziale Gruppen entsprechen*: Israel als volkhafte Gottesgemeinschaft einerseits und die Kirche als das ökumenische Gottesvolk andererseits. Israel und die Kirche sind von dieser gemeinsamen Hoffnung und von dieser Vorwegnahme her als Gemeinschaften der Zukunft, als die beiden Gestalten des einen Gottesvolkes, als Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verstehen.

Dieses in der Situation nach Auschwitz wiederzugewinnende Geheimnis der beiden Gestalten des einen in Judentum-Israel und Kirche gespaltenen Gottesvolkes hat M. Buber in Erinnerung an L. Ragaz's Zuordnung von Judentum und Kirche so zum Ausdruck gebracht: Ragaz »ahnte ein künftiges noch unvorstellbares Einvernehmen zwischen der Kerngemeinde Israels und einer wahren Jesusgemeinde, das weder auf jüdischem noch auf christlichem Boden, wohl aber auf dem jener Jesus und den Propheten gemeinsamen Botschaft von der Umkehr des Menschen und dem Königtum Gottes erstehen würde³¹«. In diesem Sinne sind Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, und die Ekklesia, das ökumenische Gottesvolk, als Anbeginn des Reiches Gottes und als Vortrupp des Reiches der Freiheit und Gerechtigkeit zu verstehen. Diese fundamentale Einsicht ist für den »jüdisch-christlichen Dialog« wiederzugewinnen und für unser Thema fruchtbar zu machen.

These 3: Das Reich Gottes und das Kommen des Menschensohnes, die Erlösung und Befreiung Israels, die Krise der Weltmächte und die Schaffung einer gerechten Weltgesellschaft sind die umfassende Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel. Die Verkündigung und Geschichte Jesu ist als die Vorwegnahme und Bestätigung dieser prophetisch-apokalyptischen Verheissungen zu verstehen.

Dieser Hoffnungsperspektive einerseits und dieser Vorwegnahme und Bestätigung der Verheissungen andererseits entsprechend existieren im Raum der Geschichte zwei soziale Rechtsgemeinschaften, die die Hoffnungsperspektive und deren Vorwegnahme bezeugen: Israel als volkhafte Gottesgemeinschaft einerseits und die Kirche als das ökumenische Gottesvolk andererseits.

Israel und die Kirche sind von dieser gemeinsamen Hoffnung und von dieser Vorwegnahme her zwei Gestalten des einen gespaltenen Gottesvolkes, die das Kommen der Herrschaft Gottes und seiner Gerechtigkeit für die Erde bezeugen und von daher ihrer Bestimmung nach als »Vorzeichen der Endzeit« (R. R. Geis), als Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit (Kraus, Gollwitzer) zu verstehen sind.

IV. Die Identität der beiden sozialen Rechtsgemeinschaften in ihrer Bedeutung für den Aufbau einer gerechten Weltgesellschaft

(Partikularität, Universalität, Individualität und Parteilichkeit als Kennzeichen von Israel und Kirche)

Der Abschnitt III versuchte, Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, und die Kirche, das ökumenische Gottes-

³¹ Zwei Glaubensweisen 1950, 14.

volk, als »Vor-Zeichen« (Geis) und Vortrupp des Reiches Gottes, des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verstehen. Diese Bestimmung von Israel und Kirche in der Perspektive des kommenden Reiches Gottes konkretisiert sich – und das ist Gegenstand des Abschnittes IV – in bestimmten unverzichtbaren *Kennzeichen der beiden sozialen Rechtsgemeinschaften*, die ich mit den Begriffen der Partikularität (Einzigkeit), Universalität (universaler Bestimmung), Individualität (Besonderheit) und Parteilichkeit (Solidarität) umschreiben möchte.

Diese *unverzichtbaren Kennzeichen von Israel und Kirche als den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften Gottes* begründen die Bedeutung dieser beiden Gruppen für den Aufbau einer sozialen und gerechten Weltgemeinschaft.

1. Die Partikularität von Israel und Kirche

a) In seiner Frankfurter Lehrhausrede, ein Jahr nach der Machtergreifung des Nationalsozialismus, hat M. Buber die »Einzigkeit Israels« im Sinne der Uneinordbarkeit in allgemeine Kategorien betont und in dieser Uneinreihbarkeit Israels den eigentlichen Grund des heidnischen und christlichen Antisemitismus gesehen: »Die jüdische Gemeinschaft ist schlechthin uneinreihbar, sie widerstrebt allen geschichtlichen Kategorien und Allgemeinbegriffen, sie ist einzig. An dieser Einzigkeit Israels muss das natürliche Bedürfnis der Völker nach Erklärung – und Erklärung bedeutet immer Einordnung in Kategorien – zerschellen. Was sich aber nicht einreihen, sich also nicht verstehen lässt, das ist durch sein Dasein erschreckend ... Der Antisemitismus ... hat in diesem Sachverhalt seinen Wahrheitsgrund³².«

Buber grenzt die *Einzigkeit Israels* auch noch von der Besonderheit und Individualität im Sinne eines Exemplars einer Gattung ab, grenzt also die Einzigkeit Israels noch einmal von der Besonderheit im Sinne der Einzelheit und Individualität ab, auf die jedes Volk und jede Gruppe Anspruch und Recht erheben kann. »Vom Glauben her gefasst aber ist die Uneinreihbarkeit der im gelebten Bekenntnis sich erschliessende Grund und Sinn unseres Daseins: die Einzigkeit Israels. Diese Einzigkeit ist nicht die eines Exemplars (und der ihm zukommenden unauflösbaren Besonderheit und Individualität), wie jedes Wesen und jedes Gruppenwesen einzig ist. Die Einzigkeit Israels bedeutet, dass etwas da ist, was seinem Wesen, seiner Geschichte, seiner Berufung nach so einzig ist, dass es eben darum nicht eingereiht werden kann.« (217).

Und Buber sieht schon 1934 die Erwählung Israels als den eigentlichen Grund für die durch das deutsche Volk dann in die Praxis umgesetzte »Endlösung der Judenfrage«: »Ist die Uneinreihbarkeit die Ursache dafür, dass wir den Völkern unheimlich erscheinen, dann, meinte man, muss die Uneinreihbarkeit beseitigt werden« (219). G. Sholems bitteres Wort ist von daher zu verstehen und von abgründiger Richtigkeit: Das einzige Gegenüber, das die Juden als *Volk*, das »die Juden als solche ernst genommen hat«, waren »die Antisemiten« ...

Es ist die *Erwählung Israels zum Vor-Zeichen des kommenden Reiches der Gerechtigkeit, die die Einzigkeit Israels gegenüber den Völkern und inmitten der Völker ausmacht*: »Als uneinreihbar steht Israel nun da, auf das kein bekannter und vertrauter Begriff mehr passt; kurz: Das Judentum wird einzig³³« – so sagt es R. R. Geis, der im Sinne Bubers sofort hinzufügt: »Gerade die von der

Erwählung Israels Bestimmten sind ja davon überzeugt, dass Israel erst in die messianische Menschheit eingehen und mit ihr verschmelzen soll – und keine Weltstunde früher« (214).

Das hat für den »jüdisch-christlichen Dialog« und hinsichtlich des Beitrags Israels für eine gerechte Weltgemeinschaft erhebliche Konsequenzen.

b) Die Anerkennung und Respektierung der Einzigkeit Israels als der volkhafte Gottesgemeinde hat nicht zuletzt erhebliche Bedeutung für die Erkenntnis der *Einzigkeit der Gemeinde als des ökumenischen Gottesvolkes*:

Von dieser Erkenntnis der unauflösbaren Einzigkeit des erwählten Volkes Israel her hat der Exeget G. Eichholz schon 1937 gesagt, dass die Einzigkeit der Kirche nur in der Respektierung der Einzigkeit Israels ausgesagt und gewonnen werden kann³⁴. Und H. J. Kraus hat diesen Sachverhalt vor Augen, wenn er zunächst die Einzigkeit Israels betont: »Nicht einzureihen in geschichtliche Kategorien und Allgemeinbegriffe ist Israel der Zeuge des lebendigen Gottes in der Geschichte seiner Taten ... Die Existenz des Judentums ist der einzige Gottesbeweis« (124) und das Vor-Zeichen des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit. Der Einzigkeit Israels entspricht dann, von der Vorwegnahme und Bestätigung des kommenden Reiches Gottes in der Geschichte Jesu her, die Einzigkeit der Gemeinde als des ökumenischen Gottesvolkes. Kraus sagt: »Die christliche Gemeinde ist unter allen Völkern und ihrer Geschichte ein *besonderes Volk* mit einer *besonderen Geschichte*. Nie und an keinem Ort decken oder überlappen sich natürliche oder nationale Teile der Menschheit mit dem neuen Gottesvolk. Stets hat die internationale (ökumenische) Verbundenheit den Vorrang ... Die ekklesia geht als das wandernde Gottesvolk des Neuen Bundes quer durch die Geschichte der Völker einen eigenen, von Gott ihr gewiesenen Weg, der dem nahen Ende der Weltvollendung – und keinem anderen Ziel – entgegenstrebt³⁵.«

Stehen Israel und die Kirche in der Hoffnungsperspektive des kommenden Reiches Gottes als des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit, dann ist ihr gemeinsames Kennzeichen die Einzigkeit und unauflösbare Partikularität. Würde die ökumenische Kirche die Einzigkeit Israels verkennen oder verleugnen, so würde sie darin nur zu erkennen geben, dass sie ihre Orientierung an der jesuanischen Vorwegnahme des kommenden Reiches bereits verloren hat.

Der Kardinalfehler der deutschen Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus war, dass man nur kaum oder gar nicht erkannte, dass mit der Beseitigung der Einzigkeit des jüdischen Volkes auch die Besonderheit der Kirche auf dem Spiel stand und mit der versagten Parteilichkeit gegenüber dem jüdischen Volk auch die Kirche selbst verspielt wurde. Eine ökumenische Kirche im Dienst des kommenden Reiches der Freiheit und Gerechtigkeit wird die Verkenning der Einzigkeit Israels immer mit dem Verlust der eigenen Einzigkeit bezahlen müssen.

Die Einzigkeit Israels und die Einzigkeit der Gemeinde als des ökumenischen Gottesvolkes ist nur aus der Perspektive der Hoffnung und der Vorwegnahme zu verstehen. Die Hoffnungsperspektive und deren Vorwegnahme begründen und garantieren wechselseitig die Einzigkeit von Israel und Kirche und machen es *unmöglich*, dass die Kirche ihre Einzigkeit auf Kosten der Einzigkeit

³² a. O. Der Jude und sein Judentum, 216.

³³ R. Geis, Gottes Minorität, 202.

³⁴ G. Eichholz, Der Ursprung der Kirche, Ev Th 8/1937, 255 ff., bes. 260 ff.

³⁵ Reich Gottes – Reich der Freiheit, 374.

Israels als der volkhafte und erwählte Gottesgemeinde behauptet. Die Partikularität der Kirche kann nur zusammen mit der volkhafte Gottesgemeinde Israel gewonnen, wiedergewonnen werden.

Die Einzigkeit der ökumenischen Völkerkirche ist nur in den Kategorien der Einzigkeit Israels zu beschreiben. Die Einzigkeit des ökumenischen Gottesvolkes hebt aber die Einzigkeit Israels gerade von der umfassenden Hoffnungsperspektive nicht auf. Sie könnte diese nur um den Preis der Selbstaufgabe und Selbstpreisgabe als Kirche verleugnen und bestreiten.

2. Die Universalität von Israel und Kirche

a) Die Einzigkeit der Erwählung von Israel und Kirche, wobei die ökumenische Kirche an der Erwählung Israels in Jesus Christus Anteil bekommt (Eph 2, 15 ff.), ist die Einzigkeit der Erwählung zum Dienst für die Völkerwelt (Gen 12, 1 ff.; Mth 28, 16–20).

R. Geis hat deshalb das Erwählungs- und Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel und die sich aus diesem Bundesverhältnis konstituierende soziale Rechtsgemeinschaft als »Modellfall für das erhoffte, erbetene Königreich Gottes über alle Nationen«³⁶ gekennzeichnet.

Dass die soziale Rechtsgemeinschaft des Volkes Israel in Palästina ein Modellfall für die Völkerwelt werde, war der Kern des religiösen Zionismus eines M. Buber. Die von ihm so unüberhörbar betonte Einzigkeit Israels hatte diese universale Bestimmung und Intention . . .

Die Lebensordnung der sozialen Rechtsgemeinschaft des Volkes Israel als Modell einer Lebensordnung einer künftigen Weltgemeinschaft ist die universale Bedeutung der sozialen Volksgemeinschaft Israels. Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, ist der hebräischen Bibel zufolge dazu erwählt worden, als konkretes Volk mit der Errichtung einer sozialen, am Recht orientierten Gemeinschaft zu beginnen und so den Völkern das Modell eines gesellschaftlichen Lebens in sozialer Gerechtigkeit und gerechten Institutionen zu werden.

Israel als Anbeginn des Gottesreiches ist der Prophetie Israels zufolge in seiner unauflösbaren Einzigkeit dazu bestimmt, das Modell einer gerechten Lebensordnung in Palästina im Dienst und mit dem Ziel einer gerechten Weltgemeinschaft aufzubauen. Buber sagt: »Von hier aus ist zu verstehen, warum . . . das Volk so wesentlich ist. Es geht nicht um das Volk als Selbstzweck, sondern um das Volk als Anbeginn des Reichs. Die echte Gemeinschaft, die das Volk aus sich errichten soll, ist schon von den Propheten als der Erstling jener Menschengemeinschaft verkündigt worden, zu der sich einst die Völker zusammenschließen werden« (237). Denn »es ist der Weg, der über Zion zur Erneuerung der menschlichen Gemeinschaft führt« (114). »Die Propheten rufen dazu auf, dass ein Volk, das erstmalig Gemeinschaft verwirklicht, vorbildlich unter die Völker der Weltgeschichte trete (und) durch sein Beispiel ihre innere Struktur und ihr Verhältnis zueinander wandle« (219).

In diesem Sinn der Erwählung zum Aufbau einer sozialen Rechtsgemeinschaft – vorbildlich unter den Völkern im Lande Palästina – hat die Einzigkeit der volkhafte Gottesgemeinde universale Bedeutung für den Aufbau der neuen Weltgemeinschaft.

b) K. Stendahl hat den Charakter der volkhafte Gottesgemeinde Israel mit dem Begriff »Zeugnis-Modell« treffend umschrieben und in einem solchen Modell ein entscheidendes Kennzeichen auch der ökumenischen Gemeinde gesehen. Ist doch die Kirche als das ökumenische

Gottesvolk durch ihr »neues Sozialleben« zur »Zelle einer veränderten Gesellschaft« bestimmt^{37/38} . . .

3. Die Besonderheit von Israel und Kirche im Dienst der Identität von Gruppen und Völkern

Die Besonderheit von Israel und Kirche, die mit ihrer Einzigkeit im Sinne der Erwählung nicht identisch ist und nur als deren Konsequenz verstanden werden kann, hat die Funktion, die Identität von Nationen und Minderheitengruppen zu wahren, deren Identität durch umfassende Weltmächte und imperiale Blöcke oder Wirtschaftsinteressen verlorenzugehen droht.

Die »Einzigkeit Israels« und der Kirche, die »nicht die eines Exemplars« ist (Buber 217), wird zugleich die Funktion haben, die Identität und Besonderheit von Minderheiten, die ihre nationale oder kulturelle Identität verlieren oder gewaltsam an ihrer Identitätsfindung gehindert werden, zu wahren und für sie einzutreten.

Der Zusammenhang von Partikularität und Universalität in seiner Bedeutung für die Wahrung der Identität von Minderheiten und Gruppen ist von Shemaryahu Talmon in seinem wichtigen Beitrag »Partikularismus und Universalismus aus jüdischer Sicht« herausgearbeitet worden³⁹. Ich kann seinen Analysen von dem bisher Entwickelten her nur lebhaft zustimmen und sehe die Wichtigkeit seines Beitrags zum Thema in folgenden Punkten:

a) Talmon betont die Vermittlung des Einzelnen durch die Gruppe oder soziale Gemeinschaft mit dem Ganzen der Weltgemeinschaft und wehrt damit jeder Utopie eines allgemeinen Menschheitszieles, die die Einzelnen aus ihren Gruppen oder Gemeinschaften isoliert und sie als Einzelne mit einem gesamtgesellschaftlichen Ziel konfrontiert. Talmon betont demgegenüber die Bedeutung der kollektiven Besonderheiten und sozialen Gemeinschaften: »Das Judentum versucht, dem fragmentarischen Leben des Einzelnen auf dem Weg über die Projektion auf soziale Strukturen Gültigkeit zu verleihen und ihn dadurch vor direkter, unabgeschwächter Konfrontation mit einer unpersönlichen Universalgesellschaft zu bewahren« (34).

»Zwischen die besondere, subjektive Ebene der einzelnen menschlichen Existenz und den universal-objektiven Bereich der Weltgemeinschaft stellt und fordert das Judentum das nicht-universale aber transsubjektive Gepräge der Gruppe« (36).

b) Talmon warnt vor einem christlichen Universalismus nach dem Motto »die Kirchengemeinschaft ist Weltgemeinschaft« (33). Dieser aggressive und allgemeine Universalismus der Kirche hat bisher immer zur Auslöschung und Ausschließung der jüdischen Partikularität geführt. Die ökumenische Kirchengemeinschaft kann sich nicht als einzige Antizipation von Weltgemeinschaft verstehen im Sinne des Satzes »extra ecclesiam nulla salus«. Dieser Art des exklusiven Universalismus stellt Talmon den Satz gegenüber: »Das Judentum sagt den Völkern salus extra synagogam zu« (35).

Diesem Satz Talmons kann von der Seite der Bestimmung der Kirche als des ökumenischen Gottesvolkes her aus zweifachem Grund nur zugestimmt werden: Einmal weil dieser Satz die These von den beiden die Zukunft der Herrschaft Gottes bezeugenden sozialen Rechtsgemeinschaften Israel und Kirche bestätigt. Und zum anderen, weil der einzig mögliche, von Israel und der Kirche gemeinsam auszusprechende und zu praktizierende Satz lauten muss: extra regnum Dei nulla salus.

c) Nach Talmon hat die spezifisch jüdische Partikula-

³⁷ H. Gollwitzer, Politische Predigten, 181.

³⁸ R. Ruether 216.

³⁹ FrRu XXVIII/1976, 33–36.

³⁶ Gottes Minorität, 29.

rität und Einzigkeit zugleich die Funktion, andere geschöpfliche, gesellschaftliche und politische Besonderheiten und Individualitäten vor ihrer Auslöschung zu bewahren, um sie einem allgemeinen Menschheitsziel zu opfern. Jüdische Partikularität hat hier die wichtige Funktion, Identität von anderen Minderheiten durch die Wahrnehmung der eigenen Identität zu sichern und zu schützen, insofern »das Judentum Partikularismus als ein unleugbares Prinzip der menschlichen Existenz anerkennt. Das Judentum verleiht dem tatsächlichen, bestehenden Partikularismus, wie man ihn in allen Lebenssituationen erfährt, eine geistige Dimension, indem man ihn als von Gott angeordnet versteht. Es ist ein Grundphänomen des menschlichen Zustandes seit den Tagen der Schöpfung, auf natürlichem, anthropologischem, ethnischen, gesellschaftlichem und politischem Gebiet... Das Judentum... erkennt die Vielfalt... als eine Realität im Bereich der menschlichen Geschichte an« (35).

d) Talmon zufolge steht schliesslich jüdische Partikularität – vermittelt durch die sozialen Strukturen und die soziale Rechtsgemeinschaft – im Dienst des Universalismus einer an Recht und Gerechtigkeit orientierten Weltgemeinschaft. Diese gerechte Weltgemeinschaft wird aber von Talmon nicht abstrakt, sondern konkret als »Gemeinschaft von Gemeinschaften« bestimmt: In der prophetischen Hoffnungsperspektive »enthüllt sich Israels Verständnis der ›Weltgemeinschaft‹ als einer ›Gemeinschaft von Gemeinschaften‹ in reinsten und verdichtetster Form« (36).

So hätte das geschilderte Verhältnis von Partikularität und Universalität Israels und der Kirche zugleich die Funktion, im Dienst der Wahrung der Identität von Minderheiten zu stehen, die ihrer Identität entweder beraubt werden sollen oder sie bereits verloren haben. *Israel und die Kirche hätten gerade in ihrer auf Universalität tendierenden Partikularität die wichtige Funktion, als Rechtswahrer und Anwälte von Minderheiten und deren Identität in internationalen Machtkonstellationen zu fungieren.*

4. Die Parteilichkeit von Israel und Kirche

Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, und die Kirche, das ökumenische Gottesvolk, haben in der Perspektive der Hoffnung auf das kommende Reich der Gerechtigkeit und Freiheit eine *Parteilichkeit* wahrzunehmen, deren Erkenntnis und Praxis für den Dienst an der umfassenden Weltgemeinschaft grundlegend ist. Die Parteilichkeit Israels ist zunächst durch die Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel als grundsätzliches Kennzeichen gegeben und aufgegeben: »Die Gerechtigkeit Gottes zeigte sich im Alten Testament in der Befreiung der Armen aus der Gewalt ihrer Unterdrücker, in der Verteidigung der Schutzlosen, Waisen und Witwen und darin, dass er (der Gott Israels) sich eindeutig auf die Seite der Opfer der Ungerechtigkeit stellte⁴⁰«. Aber diese Parteilichkeit bestimmt nicht nur die Hoffnungsperspektive der Prophetie, sondern auch deren Vorwegnahme und Bestätigung in der Verkündigung und Praxis Jesu. L. Ragaz hat diesen Zusammenhang zwischen der Parteilichkeit des Gottes Israels und der Verkündigung Jesu deutlich akzentuiert: »Der Gang Jesu zu den Zöllnern und Sündern ist die Fortsetzung... des Ganges des Gottes Israels und seiner Propheten zu den Menschen⁴¹«...

Die vielfache Parteilichkeit Jesu für die *geistlich Armen* (die Zöllner, die Prostituierten, die samaritanischen

Mischlinge), die Parteilichkeit Jesu für die *ökonomisch Armen* gegenüber den ökonomisch Reichen (Lk 6, 20), die unmittelbare Parteilichkeit Jesu gegenüber den *physisch Kranken und kreatürlich Beschädigten* bedeutet: Parteilichkeit für die geistlich, wirtschaftlich und physisch Armen ist eine Grundbestimmung der Kirche in der Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel und deren Vorwegnahme und Bestätigung in der Verkündigung Jesu.

Von daher hat D. Bonhoeffer den für sein Kirchenverständnis so charakteristischen Satz geprägt, der die Parteilichkeit der Kirche gültig zusammenfasst: Die Kirche »ist den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet, auch wenn sie nicht der christlichen Gemeinde zugehören«⁴². Dieser seinerzeit im Hinblick auf die in Deutschland verfolgten Juden und Sozialisten ausgesprochene Satz hat allgemeine Bedeutung und vermag die Parteilichkeit von Israel und ökumenischer Kirche als den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften in der Perspektive der kommenden Herrschaft Gottes gültig zu kennzeichnen.

Ich versuche, das *Fazit* zu ziehen:

Sind die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften Israel und ökumenische Kirche in der prophetischen Hoffnungsperspektive und der jesuanischen Vorwegnahme Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes und Vortrupp des Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit, dann ergeben sich als wesentliche und unverzichtbare Kennzeichen dieser beiden Gruppen die Partikularität (Einzigkeit), die Universalität (universale Bestimmung), die Besonderheit (Wahrung der Identität und Individualität) und die Parteilichkeit (für die Armen und Entrechteten).

Die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften sind in der Perspektive der kommenden Herrschaft Gottes als des Reiches der Gerechtigkeit den Opfern jeder Gesellschaftsordnung in unbedingter Weise verpflichtet. Sie dienen so dem Ziel einer umfassenden, am Recht und der Gerechtigkeit orientierten Weltgemeinschaft, die – mit Talmon – als »Gemeinschaft von Gemeinschaften« zu bestimmen ist.

Von der Perspektive der kommenden helfenden Gerechtigkeit Gottes und von der in der Verkündigung und Praxis Jesu vollzogenen Vorwegnahme her ist es die Aufgabe einer ökumenischen Kirche – wie sie das Darmstädter Wort aus dem Jahre 1947 definiert hat –, »die Sache der Armen und Entrechteten gemäss dem Evangelium von Gottes kommenden Reich zur Sache der Christenheit zu machen«.

Die feste Verklammerung der beiden Kennzeichen der ökumenischen Kirche, ihrer *Universalität* und *Parteilichkeit*, ist insbesondere von H. Gollwitzer gesehen worden: »Eben wegen dieser Universalität (der kommenden, alle Menschen angehenden Herrschaft Gottes) tritt der Jünger in besondere Solidarität mit jeder Kategorie von Ausgeschlossenen, seien es die religiös (Heiden, Zöllner, Samariter) oder die moralisch (Prostituierte) oder die sozial (Sklaven) Ausgeschlossenen... Infolge dieser Solidarität wird der gesellschaftliche Standort, von dem aus die Jüngergruppe die Welt in den Blick nimmt, der Ort der Ausgeschlossenen, der Unterdrückten, das jeweilige gesellschaftliche Unten... Jüngergruppe dessen, der in der etablierten Gesellschaft keinen Ort hat, kann sie nur sein, wenn sie sich ebenfalls an den nicht-integrierten Ort jeder Gesellschaft begibt, von dort aus die Welt erfährt und von dort aus »das Reich Gottes ausruft«⁴³.

⁴⁰ M. M. Thomas, Bericht, Nairobi 1975, 249.

⁴¹ a. O. 28.

⁴² D. Bonhoeffer, GS III 48.

⁴³ Die kapitalistische Revolution 1974, 102 f.

These 4: Sind von der prophetischen Hoffnungsperspektive und der jesuanischen Vorwegnahme her die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften, Israel und die ökumenische Kirche die Vorzeichen des kommenden Reiches Gottes und Vortrupp seines Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit, dann ergeben sich aus dieser Ortsanweisung in der Geschichte des kommenden Reiches die *folgenden wesentlichen Kennzeichen beider sozialen Rechtsgemeinschaften*: die Einzigkeit, die universale Bestimmung, die Besonderheit und parteiliche Solidarität.

Die unauflöslige Einzigkeit infolge der Erwählung, die universale Bestimmung zum Dienst an einer nach Gerechtigkeit und Recht gestalteten Weltgemeinschaft dadurch, dass die Verwirklichung dieser sozialen Rechtsgemeinschaft zum Modellfall für die Völkerwelt wird, die Bedeutung dieser sozialen Rechtsgemeinschaft für die Wahrung der gefährdeten Identität von Minderheiten im Rahmen der internationalen Machtkonstellationen und schliesslich die unbedingte Verpflichtung zur Parteilichkeit und Solidarität gegenüber den Opfern jeder Gesellschafts- und Gewaltordnung sind die unverzichtbaren Kennzeichen der beiden durch das Kommen der Herrschaft und Gerechtigkeit Gottes bestimmten und ihr dienenden Gemeinschaften: der volkhaften Gottesgemeinschaft Israels und des ökumenischen Gottesvolkes der Kirche.

V. Formen der gesellschaftlichen Assimilation von Kirche und Israel

(Grundformen des Identitätsverlustes des einen gespaltenen Gottesvolkes)

In Abschnitt III habe ich von dem *Vor-Zeichen*-Charakter von Israel und Kirche in der Geschichte des kommenden Reiches Gottes gesprochen. Abschnitt IV hat die Frage nach der Identität von Israel und Kirche als den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften zu beantworten versucht und in diesem Zusammenhang den Begriff des Modells bzw. *Zeugnismodells* im Hinblick auf eine kommende, an Recht und Gerechtigkeit orientierte Weltgemeinschaft aufgenommen.

Der *Vor-Zeichen*-Charakter von Israel und Kirche innerhalb der Geschichte des kommenden Reiches Gottes (III) und der *Modellcharakter* von Israel und Kirche im Hinblick auf eine gerechte Weltgemeinschaft als »Gemeinschaft von Gemeinschaften« (Talmon) (IV) ist so etwas wie ein Umriss der Bestimmung von Israel und ökumenischer Gemeinde in der Geschichte des kommenden Reiches Gottes.

Diese Auftragsbestimmung ist richtig und wichtig. Ihr muss aber zur Präzisierung eine *Diskussion der Formen der gesellschaftlichen Assimilation und ideologischen Einbindungen der beiden* (ihrer Bestimmung nach) *sozialen Rechtsgemeinschaften* zur Seite gehen. Würde eine solche Analyse der gesellschaftlichen Einbindung verweigert, so würden die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften ihren faktischen Standpunkt und gesellschaftlichen Ort in der Gegenwart überspringen und so ihre Bestimmung verfehlen.

Ich kann in diesem Abschnitt nur für die Kirche sprechen: Eine *Wesensbestimmung* der ökumenischen Kirche als Vortrupp des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und als ein Modell einer sozialen Rechtsgemeinschaft im Hinblick auf eine kommende Weltgemeinschaft ist richtig und wichtig. Sie wird aber ihrem Anspruch nur gerecht,

keine abstrakte, sondern eine konkrete geschichtliche Bestimmung der Kirche im Kontext der Geschichte des kommenden Reiches Gottes zu sein, wenn sie sich einer geschichtlichen Analyse stellt und sich nach Grundformen ihrer gesellschaftlichen und politischen Einbindung kritisch befragen lässt. Führt doch eine solche Fragestellung nicht von der Wesensbestimmung der ökumenischen Kirche weg, sichert doch vielmehr eine solche *Frage nach den Formen der gesellschaftlichen Assimilation* die eigentliche Bestimmung der Kirche in Unterscheidung von ideologischen und gesellschaftlichen Fremdbestimmungen.

Ja, man muss sogar deutlich erkennen: Jede Weigerung der Kirche, die Frage nach der gesellschaftlichen oder ideologischen Fremdbestimmung als eine wesentliche Frage bei der Bestimmung des Auftrags der Kirche aufzunehmen und ernsthaft zu diskutieren, ist schon ein Indiz und sicheres Kennzeichen für die faktisch bestehende ideologische Einbindung in eine bestehende Gesellschaft und ihre Interessen...

Die *Frage nach den Grundformen der gesellschaftlichen Assimilation der Kirche*, die Frage nach den Grundformen des Identitätsverlustes von Kirche könnte aber auch im Rahmen des »jüdisch-christlichen Dialogs« eine Bedeutung haben. Es könnte der jüdische Beitrag und die jüdische Frage nach den Grundformen der Assimilation Israels der ökumenischen Kirche die unverzichtbare Frage nach ihrer gesellschaftlichen Einbindung und nach den Grundformen der Fremdbestimmung, der die Kirche in Geschichte und Gegenwart unterliegt, klären und lösen helfen.

Ich nenne in diesem Rahmen zwei Formen der Assimilation und gesellschaftlichen Fremdbestimmung der Kirche: die Nationalisierung einerseits und die Religionisierung andererseits.

In der *Nationalisierung* wird die Kirche zum Legitimationsträger der Interessen und der Politik des Staates glorifiziert, in der *Religionisierung* wird die Kirche zur Religion der bürgerlichen Gesellschaft degradiert und damit privatisiert.

1. Die Nationalisierung der Kirche

(die Synthese von Kirche und Cäsar, Thron und Altar)

Die gesellschaftliche Fremdbestimmung der Kirche ist geschichtlich gewachsen und hat also ihre *kirchengeschichtliche* Dimension. In diesem Zusammenhang verdient der auf K. Barth fussende Hinweis H. Gollwitzers auf zwei tiefgreifende Umbrüche in der Kirchengeschichte der Frühzeit besondere Beachtung. »Der erste ist der Übergang der Kirche von den Juden zu den Völkern, das Verschwinden des Judentums – die Verwandlung der Kirche in eine heidenchristliche Kirche, für die ihr Zusammenhang mit Israel, mit der hebräischen Bibel und mit dem lebendigen Judentum zu einem dauernden Problem wird. Die Juden leben nun als die anderen inmitten der christlichen Gesellschaft, müssen die dunkle Folie für das christliche Selbstbewusstsein bilden und ihr Anderssein mit einer Kette von schrecklichen Leiden bezahlen⁴⁴.«

Dieser entscheidende kirchengeschichtliche Bruch, der sich in der Ausscheidung des Judentums vollzieht und die heidenchristliche Majorisierung der Kirche bedeutet, mündet nicht zufällig in den zweiten fundamentalen Umbruch der Kirchengeschichte: »Der andere Umbruch ist die konstantinische Machtergreifung der Kirche. Vorher war die Kirche ein soziales und ethnisches Gemisch... Jetzt entwickelt sie sich zu einer Kirche der weissen Völker, des christlichen Abend- und Morgenlan-

⁴⁴ Ev. Th 1974, 44.

des, erst recht, nachdem die nordafrikanischen und kleinasiatischen Kirchen unter dem Ansturm des Islam untergegangen sind. Den weissen Völkern . . . verlieh die Christianisierung zusätzlich ein unerhörtes Selbstbewusstsein, . . . alle nichtchristlichen Völker als von Gott ihnen zur Beherrschung und Ausbeutung bestimmt anzusehen« (44 f.).

Durch die konstantinische Wende »wurde das Christentum aus dem Bekenntnis oppositioneller und verfolgter Gruppen« zur staatstragenden und staatslegitimierenden Macht. »Jetzt strömen die Oberschichten geschlossen in die Kirche ein⁴⁵.« Die konstantinische Wende als der immer wieder in der Kirchengeschichte gefeierte »Sieg des Christentums« war der Sieg der herrschenden Oberschichten über das Christentum und damit die Verdrängung des Christlichen aus der gesellschaftlichen Praxis in die Innerlichkeit und ins Individuelle⁴⁶. . .

In dieser konstantinischen Wende und in der in ihrer Folge weltgeschichtlich gewordenen Synthese von »Cäsar und Macht«, von »Thron und Altar« verlor die ursprüngliche Minorität der Ökumenischen Kirche aus Juden und Heiden nicht nur die Juden aus der Kirche und ihre Partnerschaft zu dem Judentum ausserhalb der Kirche, sondern wurde sie selbst aus einer Minorität zu einer staatstragenden und staatslegitimierenden Majorität. Damit wurde die Einheit des gespaltenen Gottesvolkes verleugnet und die Identität als soziale Rechtsgemeinschaft mit den Kennzeichen der Einzigkeit und Parteilichkeit verraten. »Allzulange wurde auf der falschen Seite gekämpft unter der Devise »Thron und Altar«, als Hüter der vermeintlichen hohen Güter nationaler Egoismen, des Vorurteils vom Sonderwert des weissen Menschen, des nackten Besitzverlangens⁴⁷.«

Wie Barth in den bisher kaum zur Kenntnis genommenen kirchengeschichtlichen Exkursen seiner Kirchlichen Dogmatik, Gollwitzer, Geis hat auch L. Ragaz in dieser Wende der ökumenischen Gemeinde zum staatserhaltenden Christentum die entscheidende Form der gesellschaftlichen und staatlichen Assimilation der Kirche erkannt: »Der revolutionäre Grundcharakter der Botschaft vom Reiche Gottes verwandelte sich in den vorwiegend konservativen des Christentums, das immer wieder zur Stütze des Bestehenden, ja zum Hort der Reaktion wird und alle auf das Reich zielenden Bewegungen erbittert bekämpft⁴⁸.« In und mit der konstantinischen Wende und der Anerkennung des Christentums als staatserhaltender Ideologie in seiner Legitimationsfunktion für das Imperium »verwandelt sich die Gemeinde, welche als solche (ihrer Bestimmung nach) Trägerin des Reiches ist, in die Kirche. An die Stelle des Kampfes zwischen Christus und Cäsar, der zentral zum Reiche Gottes gehört, tritt die Verbündung der beiden« (52).

Die Verwandlung der Minorität der sozialen Rechts-gemeinde in der Perspektive des kommenden Reiches Gottes in die staatslegitimierende weisse Majoritätskirche ist die eine Form der gesellschaftlichen und politischen Assimilation der Kirche.

2. Die Religionisierung der Kirche

(die Synthese von Kirche und bürgerlicher Gesellschaft, das Christentum als Religion der bürgerlichen Gesellschaft)

Die infolge der Aufklärung (18. Jh.) und der Französischen und bürgerlichen Revolution erfolgte Trennung von

Kirche und Staat in Europa und Amerika hat die Funktion des Christentums verwandelt. Nahm das Christentum in der Folge der konstantinischen Synthese von Cäsar und Kirche die Funktion der staatlichen *Legitimation* ein, so wird die Kirche nach der Trennung von Kirche und Staat in die *Privatisierung* abgedrängt. Das Christentum wird – H. J. Iwand hat es einmal auf diesen präzisen Begriff gebracht – zur »Religion der bürgerlichen Gesellschaft⁴⁹.«

Das Christentum wird in seiner »gesellschaftlichen« Bedeutung auf den Bereich der Innerlichkeit und der caritativen Hilfe beschränkt, die kommende Erlösung des Reiches Gottes wird auf die innere Erlösung des Individuums in einer unerlösten Welt eingegrenzt. Die Kirche wird zu einer sakramentalen Heilsanstalt, die die religiösen Bedürfnissen im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft befriedigt und sich in den von der Gesellschaft ausgesparten Bereichen der Innerlichkeit und der religiösen Erfahrung ansiedelt. Kirche ist nun primär durch die religiösen Funktionen der Taufe, der Konfirmation, der Trauung und Beerdigung definiert. Die Kirche der religiösen Bedürfnisbefriedigung siedelt sich, wie D. Bonhoeffer gesehen hat, nur noch in den Grenzbereichen des Lebens (Geburt, Trauung, Beerdigung) an. Zu den die Mitte und das Zentrum des Lebens betreffenden Fragen der Gesellschaft hat sie nichts mehr oder nur kaum noch etwas zu sagen. Die missverstandene Zwei-Reiche-Lehre bildet die Ideologie und theologische Legitimation einer sich so verstehenden Volkskirche im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft.

3. Die Säkularisierung der Kirche

Die Nationalisierung des Evangeliums zur Synthese von »Christus und Cäsar, Thron und Altar« einerseits und die Privatisierung des Evangeliums vom kommenden Reich zur »Religion der bürgerlichen Gesellschaft« andererseits sind die beiden Formen der gesellschaftlichen Assimilation und politischen Fremdbestimmung der Kirche. Beide Formen haben aber zu ihrer Voraussetzung ein und dieselbe Grundform: die Säkularisierung der Kirche. Geht doch sowohl in der Nationalisierung als auch in der Religionisierung des Evangeliums die Identität der ökumenischen Gemeinde in der Perspektive des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zugunsten von säkularen Einbindungen und Fremdbestimmungen verloren. Der Missbrauch des Evangeliums zur nationalen Legitimation und die Privatisierung der Religion sind die beiden Gestalten der einen Grundform: der Säkularisierung des Evangeliums.

Und nun scheint es mir im Rahmen des »jüdisch-christlichen Dialogs« wichtig zu sein, dass kein Geringerer als M. Buber im Hinblick auf die Bestimmung Israels als der volkhaften Gottesgemeinde in der prophetischen Perspektive des Reiches Gottes und als der sozialen Rechts-gemeinschaft in Erez Israel folgenden Satz ausgesprochen hat: »Israel widersteht auch den beiden Kategorien, deren Anwendung zu seiner Einreihung am häufigsten versucht wird: der Kategorie »Nation« und der Kategorie »Glaubensgemeinschaft⁵⁰.«

Nationalisierung und Religionisierung sind nach Buber die beiden Versuche und Versuchungen der Assimilation Israels und seiner gesellschaftlichen Fremdbestimmung. »Am Anfang der Emanzipation – sagt Buber in der schon einmal zitierten Lehrhausrede im Jahre 1934! –

⁴⁵ H. Gollwitzer: Die kapitalistische Revolution, 76.

⁴⁶ Ders.: Krummes Holz, 205.

⁴⁷ R. R. Geis: Gottes Minorität, 218.

⁴⁸ a. O. 34.

⁴⁹ NW II, 1966, 85.

⁵⁰ a. O. Der Jude und sein Judentum, 217.

stand die Frage der Völker, ob dies uneinreihbare Israel etwa doch in eine der üblichen Kategorien einzureihen sei, und so fragten sie, ob die Juden eine Nation (!) seien oder eine Religion (!)⁵¹.« Und Buber kann geschichtlich zeigen, dass die Weigerung der Völker, Israel als *volk-hafte Gottesgemeinde* anzuerkennen, das Judentum in die Nationalisierung und Konfessionalisierung gezwungen hat: »Doch hat keines der Völker die ungeheure Aufgabe wahrgenommen, die jüdische Gemeinschaft als diese einmalige Gemeinschaft frei zu machen und zu rezipieren, und kein Jude hat daran gedacht, dieser Ahnungslosigkeit sein Urwissen als Forderung entgegenzusetzen« (220).

So erweisen sich Nationalisierung und Religionisierung als die beiden Gestalten der Säkularisierung von Kirche und Israel. Und nur der sorgfältige Aufweis der verschiedenen Formen der Assimilation der Kirche in der Gegenwart, zu dem Israel mit seiner Geschichte und Gegenwart einen wichtigen Beitrag zu leisten vermag, kann die Kirche wieder zu ihrer Bestimmung befreien: zusammen mit Israel als zwei Gestalten des Gottesvolkes und zwei soziale Rechtsgemeinschaften das Zeugnis und die Praxis des Rechtes und der Befreiung in der Perspektive der kommenden Herrschaft Gottes als eines Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen.

These 5: Nationalisierung (nationale Legitimation) und Religionisierung (religiöse Privatisierung) erweisen sich als die beiden Formen und Gestalten der Säkularisierung von Kirche und Israel. Nur der sorgfältige Aufweis der verschiedenen Formen der gesellschaftlichen und politischen Assimilation und Anpassung der Kirche an die gegenwärtige Gesellschaft, zu dem Israel mit seiner Geschichte einen wesentlichen Beitrag zu leisten vermag, kann die Kirche aus ihrer gesellschaftlichen Bindung und ihrer »babylonischen Gefangenschaft« (Luther) befreien und zu ihrer gottgewollten Bestimmung zurückfinden lassen. Ihre Bestimmung besteht dabei darin, zusammen mit Israel, als zwei Gestalten des einen Gottesvolkes und als zwei soziale Rechtsgemeinschaften, das Zeugnis und die Praxis für das Recht und die Befreiung in der Perspektive der kommenden Herrschaft Gottes als eines Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit zu verwirklichen.

VI. Die Bedeutung von Israel und Kirche für den Aufbau einer gerechten Weltgemeinschaft
(Gerechtigkeit, Befreiung und gerechte Weltgesellschaft als Grundweisung biblischer Tradition)

Wir fragen nunmehr nach der *Beziehung* der kommenden Herrschaft Gottes, des Reiches der Gerechtigkeit, der Befreiung und der durch Gottes Herrschaft neugeordneten Welt zu einer von Juden und Christen gemeinsam anzustrebenden Perspektive einer gerechten, befreiten und gemeinschaftlichen Weltgesellschaft. Und wir fragen nach der Funktion, die den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften, Israel und der ökumenischen Kirche, in diesem Prozess zukommen.

Von dem in den Abschnitten I–V bisher zum Thema »Gottesherrschaft und Weltgemeinschaft« Ausgeführten her ergeben sich in der Hoffnungsperspektive der kommenden Herrschaft Gottes und seines Reiches der Frei-

heit und Gerechtigkeit für Juden und Christen Perspektiven einer gerechten Gesellschaft, die in folgenden Themenkreisen zu diskutieren wären:

- Volk Gottes und Staat (Staatsdefinition)
- Volk Gottes und Gewalt (Macht und Recht)
- Volk Gottes und nationale Minderheiten (Gastarbeiter)
- Volk Gottes und neue Weltwirtschaftsordnung (Kapitalismuskritik)
- Volk Gottes und Menschenrechte (hebräischer und christlicher Humanismus)
- Volk Gottes und Befreiungsbewegungen (Parteilichkeit)
- Volk Gottes und Bürgerinitiativen (Demokratie als Volksbewegung)
- Volk Gottes und Religion (Religionskritik)

Ich greife aus der Fülle von Problemen drei Fragenkomplexe heraus, um an ihnen *exemplarisch* den Beitrag und die Bedeutung der sozialen Rechtsgemeinschaften Israels und Kirche in der Hoffnungsperspektive der kommenden Herrschaft Gottes und deren Vorwegnahme zu erläutern:

1. Recht und Macht (Volk Gottes und Staat)
2. Heil und Befreiung (Volk Gottes und Befreiungsbewegungen)
3. Identität und Weltgemeinschaft (Volk Gottes und Weltwirtschaftsordnung)

1. Recht und Macht (Volk Gottes und Staat)

Die Frage nach dem Beitrag von Israel und Kirche als den beiden sozialen Rechtsgemeinschaften für den Aufbau einer weltweiten und gerechten Gemeinschaft wird sich der Frage der Macht stellen müssen und diesem Problem nicht ausweichen können. Dies um so mehr, als von den biblischen Traditionen her zum Problemkreis Recht und Macht Eindeutiges zu hören ist.

Da ist »zunächst der Kampf (der Propheten) gegen die Könige, deren Denken und Handeln fast allein den Machtbegriff kennt^{51a}« (Geis). Die Propheten treten kritisch gegen eine sich absolut setzende Macht auf. Sie vollziehen »die Verdammung der Macht, die Gott ausschalten möchte« (ebd.). Der sich absolut setzenden Macht der Könige in Israels Geschichte steht die Gerechtigkeit des Gottes Israels kritisch gegenüber, die sich nicht in die Innerlichkeit abschieben lässt, sondern sich auch in den Institutionen der Macht konkretisieren und verleiblichen möchte. Der Gott Israels »fordert . . . ›Wahrheit‹ und ›Gerechtigkeit‹. Er fordert sie nicht für einzelne Bezirke des Lebens, sondern für das ganze Dasein des Volkes. Er will, dass . . . das Volk ›ganz mit ihm sei‹. Israel wird erwählt, um dem biologischen Gesetz der Macht (!), das die Völker in ihren Wunschträumen verklären, in die Sphäre der Wahrheit und Gerechtigkeit (!) zu entwachsen⁵²« (Buber).

M. Buber hat die biblische Grundweisung, dass Zion »eben nicht ›mit allen Mitteln‹, sondern nur bemischpat (durch Gerechtigkeit) gebaut werden« kann (Jer 1, 27), streng im Sinne der *grundsätzlichen Überordnung der Gerechtigkeit über die Macht* verstanden. Und Buber hat in seiner berühmten Auseinandersetzung mit H. Cohen die *grundsätzliche Überordnung des Rechtes über die Macht auch als Kriterium echter Staatlichkeit* herausgestellt: Cohen will, so schreibt Buber, »ob es ihm auch nicht bewusst wird, den Geist (der Gerechtigkeit) unter den Staat beugen; ich will den Staat unter den Geist (der Gerechtigkeit) beugen . . . Ich habe von den Werken

^{51a} R. R. Geis, *Gottes Minorität*, 200.

⁵² M. Buber: *Der Jude und sein Judentum*, 742.

des leeren Machtbedürfnisses zu viel gesehen und gehört« (298).

Von dieser auf der biblischen Weisung begründeten Orientierung der Macht am Recht und der Überordnung des Rechtes über die Macht hat Buber den Nationalstaatsgedanken der Moderne und insbesondere des 19. Jh. kritisiert: »Der von unserem hebräischen, biblischen Humanismus erzeugte Mensch... lässt sich den grossen Schwindel des modernen National egoismus, was meinem Volke nützlich ist, sei wahr und recht, nicht aufschwätzen; er weiss, es gibt etwas, eine Vorentscheidung über ... Recht und Unrecht, die der Volksexistenz gegenübersteht; er weiss, letzten Endes kann meinem Volk gar nichts anders nützen, als was von jener Vorentscheidung aus wahr und recht ist⁵³«.

Die Hoffnungsperspektive der biblischen Traditionen und die Grundweisung derselben bedeuten die grundsätzliche Begrenzung der Gewalt durch das Recht und die Einsetzung der Macht nur im Dienste und zur Wahrung des Rechtes und der Gerechtigkeit »in der noch nicht erlösten Welt«. Gerade das Kommen der helfenden Gerechtigkeit Gottes wird die beiden sozialen Rechtsgemeinschaften, Israel und die ökumenische Kirche, zu Anwälten einer am Recht und der Gerechtigkeit orientierten staatlichen Macht und Gesellschaftsordnung machen. In diesem Eintreten für die grundsätzliche Überordnung des helfenden Rechtes über den Einsatz der Gewalt ist die Bedeutung des Volkes Gottes für den Aufbau eines sozialen Rechtsstaates zu sehen^{53a}.

2. Heil und Befreiung (Volk Gottes und Befreiungsbewegung)

In der prophetischen Hoffnungsperspektive und der jesuanischen Vorwegnahme muss *Heil* (SCHALOM) im Zusammenhang mit Befreiung verstanden werden.

⁵³ a. O. Der Jude und sein Judentum, 739.

^{53a} Exakt diese grundsätzliche Überordnung der Gerechtigkeit über die Macht hat kein Geringerer als Gustav Heinemann, der verstorbene Präsident der Bundesrepublik Deutschland, in seinem Aufsatz »Der Rechtsstaat als theologisches Problem«, wiederum nicht zufällig im Rückgriff auf die Traditionen der hebräischen Bibel, herausgearbeitet; »Die Grundrechte (des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland) – so argumentiert Heinemann – sind ... Elemente des überpositiven Rechtes, aber zugleich ... als Begrenzung der Staatsmacht von theologischem Interesse« (18). Worin sieht Heinemann die theologische Fundierung und Entsprechung dieser der Staatsmacht grundsätzlich vor- und übergeordneten Grundrechte? Er argumentiert: »Die biblische Geschichte selbst ist als eine Rechtsgeschichte bezeugt worden. In dieser Rechtsgeschichte richtet Gott sein Recht auf. Seine Gerechtigkeit kommt zum Zuge, indem er Menschen erwählt, sie aus ihren Bindungen befreit und zum Frieden führt. In der Königsherrschaft Jusu Christi ist Gottes Gerechtigkeit aufgerichtet ... Alles Daseins- und Lebensrecht ist dem Menschen also von Gott zugesprochen. Nur dadurch, dass dem Menschen dieses so geartete Recht zugesprochen ist, besitzt er es wirklich. Von dieser Würdigung des Menschen von Gott her eignet dem Menschen wirkliche Würde, die jede Erniedrigung durch den Menschen oder für menschliche Zwecke ausschliesst« (Plädoyer für den Rechtsstaat 1969, 18).

Von diesem Verständnis der Grundrechte als in der Rechtsgeschichte des Gottes Israels gegründeten und darum jeder Staatsmacht übergeordneten menschlichen Rechten her hat Heinemann das Verhältnis von Macht und Recht in der menschlichen Rechts- und Staatsordnung her bestimmt wissen wollen.

Von diesem Verständnis des der Staatsmacht grundsätzlich übergeordneten Rechtes her hat Heinemann auch die Staatsdefinition der berühmten Barmer Theologischen Erklärung aus dem Jahre 1934 gutgeheissen, die die Überordnung und Mässigung der Macht durch das Recht dem monarchischen und ständischen Obrigkeitsstaat und dem Machtstaat der Führerdiktatur entgegengesetzt hat. Die Definition besagt, »dass der Staat nach göttlicher Anordnung die Aufgabe hat, in der noch nicht erlösten Welt, in der auch die Kirche steht, nach dem Mass menschlicher Einsicht und menschlichen Vermögens unter Androhung von Gewalt für Recht und Frieden zu sorgen« (These 5 der Barmer Theologischen Erklärung).

So nennt der Bericht der Sektion II »Heil und soziale Gerechtigkeit« aus Bangkok »vier soziale Dimensionen des Erlösungswerkes« Christi⁵⁴ und meint dabei

1. Heil als die *politische Freiheit* von politischer Unterdrückung,
2. Heil als die *wirtschaftliche Gerechtigkeit* und Befreiung von wirtschaftlicher Ausbeutung des Menschen durch den Menschen.

Wird Heil (Schalom) verinnerlicht und spiritualisiert und von dem Schreien des Armen (Ps 22) und von dem Kreuzschrei Jesu nach Erlösung und Befreiung (Mk 15, 34) getrennt, so wird es zum Opium für die Unterdrückten, um sie von dem Protest und Aufstand gegen ungerechte Verhältnisse abzubringen. Heil wird so zur inneren Erlösung der Seele, zur Befreiung der Seele in einer unerlösten Welt, wie Sh. Ben Chorin eine solche Abspaltung des Heils von der konkreten Praxis der Befreiung treffend charakterisiert hat.

Den umfassenden Charakter dieses Heils, das innere Umkehr (Teschuwah) wie äussere Befreiung (Exodus) umfasst, hat M. Manley in seinem aufsehenden Referat in Nairobi konkret dargestellt und der ökumenischen Kirche vor Augen gestellt:

»Der Befreiungsprozess muss sowohl im *nationalen Zusammenhang* als auch in seinen Folgen für, und Auswirkungen auf *die Beziehungen der Völker untereinander* gesehen werden.

Darf ich Sie daran erinnern, dass es *die Opfer* sind, um die es bei der Befreiung geht. Jedes von einem mächtigen Staat ausgebeutete Volk ist ein Opfer. Jeder Mann und jede Frau, denen man die Chance vorenthält, lesen und schreiben zu lernen, ist ein Opfer. Jeder Mann und jede Frau, denen keine Gelegenheiten geboten wurden, sich die technischen Fertigkeiten unseres technologischen Zeitalters anzueignen, ist ein Opfer. Nicht nur Arbeitslose, nein, die unterbezahlte Arbeit, die gefährliche Arbeit, die Teilzeitarbeit leisten, sind Opfer. Jede unterernährte Familie ist eine Familie von Opfern. Und jedes Kind, das einer Ehe zwischen solchen Männern und Frauen entspringt, ist doppelt benachteiligt. Solche Kinder müssen nicht nur Unterernährung, Krankheiten, gedrängte Wohnverhältnisse oder gar Obdachlosigkeit erleiden, oft verwaist, oder von ihren Eltern verlassen in Unwissenheit heranwachsen, mit natürlichen Begabungen, die durch Hunger verkümmern; nein, zu alldem widerfährt ihnen noch die niederschmetternde seelische Verkrüppelung der Verunsicherung und der Lieblosigkeit.

Jeder Mann, der sein Leben lang gearbeitet hat, ohne dass man ihn je zur *Mitplanung* der Produktion für das nächste Jahr herangezogen hätte, ist ein Opfer. Jede Frau, der man aufgrund ihres Geschlechts einen Arbeitsplatz vorenthalten hat, ist ein Opfer. Jeder Mensch, den man nicht als gleichwertig anerkennt, jeder, den man benachteiligt, alle, die um ihrer Rasse willen verletzt, zu Krüppeln geschlagen, ermordet werden, sind Opfer. Jeder Mensch, den man ohne wirklich gerechtes Gerichtsverfahren einkerkert, dem vor Gericht, weil er zu arm oder zu unwissend ist, keine Gerechtigkeit widerfahren lässt, ist ein Opfer. Jedes zu verhältnismässiger Armut verdamnte Land, in dem ausländische Konzerne aus seinen Naturschätzen Profit schlagen und Reichtum anhäufen, ist ein Opfer. Befreiung ist für Opfer, betrifft Opfer, handelt von Opfern. Und solange es noch ein

⁵⁴ Das Heil der Welt heute, Dokumente der Weltmissionskonferenz 1973, Genf 1973, 198.

einziges Opfer gibt auf Erden, muss der Prozess der Befreiung weitergehen»⁵⁵.

Die Gemeinde als das Volk Jahwes und die Versammlung Jesu Christi ist dazu bestimmt, der grossen Befreiungsbewegung Gottes, dem *EXODUS*, mit ihrem Zeugnis als kleine Befreiungsbewegung zu entsprechen. Sie kann sie nicht wiederholen, sie kann und braucht sie auch nicht fortzusetzen. Sie darf ihr aber in Dankbarkeit entsprechen. Darin ist ihr Lobpreis konkret. Darin bleibt sie ganz bei der Sache.

Die Gemeinde des Gekreuzigten, den Gott aus den Toten auferweckt hat, die Gemeinde des Gottes der Befreiung und Hoffnung, ist – wenn sie von der Auferweckung herkommt und in der Praxis der Hoffnung lebt – allemal eine Gemeinde der Sendung, eine »Kirche für andere« ...

Von der Hoffnungsperspektive der Prophetie und der Vorwegnahme Jesu her muss *Heil* (SCHALOM) im Zusammenhang mit konkreter gesellschaftlicher und politischer Befreiung (*EXODUS*) gesehen, kann Heil ohne Befreiung nur missverstanden werden. Heil wird dann spiritualisiert, als innere Erlösung der Seele missverstanden und von dem Schreien der Armen nach Gerechtigkeit und nach dem Recht Gottes (Ps 22) und von dem grossen Kreuzesschrei Jesu nach dem Gott der Befreiung (Mk 15, 34) getrennt. Eine solche Spiritualisierung des Heils verwandelt die Gerechtigkeit Gottes in die religiöse Vernebelung unterdrückender Verhältnisse und bedeutet die unbiblische Abspaltung des Heils von der konkreten Praxis der Befreiung.

Heil und Befreiung, Schalom und Exodus, Volk Gottes und Befreiungsbewegung gehören zusammen.

3. Identität und Weltgemeinschaft (Volk Gottes und neue Weltwirtschaftsordnung)

U. Tal hat in seiner Abhandlung »Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeindewesens im Judentum«⁵⁶ die sozialistische Struktur der Kibbuzim in Israel als aus den Weisungen der Thora entstandene bzw. ihnen entsprechende soziale Gemeinschaftsbildung dargestellt. Die Thora lehrt, dass dem Individuum keine absolute Kontrolle über die Produktionsmittel und über das Eigentum an Land zukommt (Lev 25, 23). Die Thora leitet dazu an, soziale und wirtschaftliche Strukturen aufzubauen, die die Verdinglichung und Versklavung des Menschen zur Arbeitskraft und Ware und die Aufspaltung einer Gesellschaft in Lohnabhängige und Besitzende, Reiche und Arme verhindert (Lev 25, 42; Dt 15, 3).

Sh. Talmon hat dieser konkreten Utopie des Aufbaus einer sozialen Rechtsgemeinschaft die konkrete Utopie Israels von einer gleichermassen auf Identität und Universalität basierenden Weltgemeinschaft zur Seite gestellt, die er – die Gesichtspunkte von Identität und Universalität verbindend – als eine »Gemeinschaft von Gemeinschaften« charakterisiert hat⁵⁷.

Beide Aspekte einer konkreten gesellschaftlichen Utopie, den Aspekt der sozialen und demokratischen Rechtsgemeinschaft einerseits und den Aspekt einer durch Identität und Universalität bestimmten Weltgemeinschaft andererseits, hat Michael Manley in seinem aufsehenerregenden Referat in Nairobi »Befreiung und Unterdrückung« verknüpft und zu der Utopie einer durch eine neue Weltwirtschaftsordnung zu gewinnenden Weltgemeinschaft konkretisiert.

Es geht dem engagierten Christen, Politiker und Praktiker Manley, einem führenden Sprecher der sog. Dritten Welt, um »eine neue Weltwirtschaftsordnung ... , die global (Universalität!) und auch innerhalb der ihr angehörigen Gesellschaften (Identität!), als Verpflichtung und Daseinszweck die Gleichberechtigung aller Menschen, aller Völker und Rassen sieht«⁵⁸.

Von dieser umfassenden Hoffnungsperspektive und ihrer Vorwegnahme in der Verkündigung und Praxis Jesu her (Manley beruft sich ausdrücklich auf Lk 4, 18 ff.; Mth 25, 31 ff.; Mk 11, 15–19) hat die Kirche nicht nur die Aufgabe, an der »Einführung des Gerechtigkeitsgedankens im internationalen Handel« mitzuwirken (73), sondern auch »die historische Sendung, gerechte politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche Ziele zu definieren, zu untermauern und artikulieren zu helfen« (75).

War Jesus »der Zustand unserer Institutionen durchaus nicht gleichgültig« (Mk 11, 15 ff.; 75) und ist sein Handeln als Vorwegnahme in der umfassenden Hoffnungsperspektive der hebräischen Bibel zu verstehen, dann ist die Menschheit einem »Zweck verpflichtet, den sie durch ihre politischen Institutionen, gesellschaftlichen Strukturen und wirtschaftlichen Gegebenheiten verfolgen muss« (76). Ich meine, in diesen Formulierungen exakt das zu hören, was Moses Hess als konkrete Utopie der Rechtsgemeinschaft Israel so formuliert hat: »Gott, ... als Nation durch Institutionen dienen zu können«⁵⁹.

These 6: Kommt Israel, die volkhafte Gottesgemeinde, und die Kirche, das ökumenische Gottesvolk von der prophetischen Hoffnungsperspektive des kommenden Reiches der Gerechtigkeit und Freiheit und deren jesuanischer Vorwegnahme her, dann kann Heil nicht von konkreter Befreiung und Befreiungspraxis getrennt werden. Denn eine Trennung des Heils (SCHALOM) von der Befreiung aus Unterdrückung und Entrechtung bedeutet eine Spiritualisierung und Verinnerlichung des Heils und gebiert eine sozialindifferente Unterweisung und Praxis, die Heil mit Verschleierung von gesellschaftlichen Klassengegensätzen gleichsetzt, die die Zementierung von bestehender wirtschaftlicher Unterdrückung bewirkt und damit das Heil Gottes in den realen gesellschaftlichen Konflikten verleugnet.

Von der Hoffnungsperspektive der Prophetie und der Vorwegnahme Jesu her muss Heil (SCHALOM) im Zusammenhang mit konkreter gesellschaftlicher und politischer Befreiung (*EXODUS*) gesehen, kann Heil ohne Befreiung nur missverstanden werden. Heil wird dann spiritualisiert, als innere Erlösung der Seele missverstanden und von dem Schreien der Armen nach Gerechtigkeit und nach dem Recht Gottes (Ps 22) und von dem grossen Kreuzesschrei Jesu nach dem Gott der Befreiung (Mk 15, 34) getrennt. Eine solche Spiritualisierung des Heils verwandelt die Gerechtigkeit Gottes in die religiöse Vernebelung unterdrückender Verhältnisse und bedeutet die unbiblische Abspaltung des Heils von der konkreten Praxis der Befreiung. Heil und Befreiung, Schalom und Exodus, Volk Gottes und Befreiungsbewegung gehören zusammen.

⁵⁵ epd (Evangelischer Pressedienst) – Dokumentation 1/1976, 66 f.

⁵⁶ S. o. Anmk. 24.

⁵⁷ FrRu XXVIII/1976, 36.

⁵⁸ epd 1/1976, 61.

⁵⁹ Zit. bei Buber, Der Jude und sein Judentum, 389.

IIIA Wie sind die Apostolischen Schriften heute auszulegen?

Vortrag, gehalten anlässlich der Internationalen Holocaust-Konferenz*, 19. Oktober 1978

Von Dr. Paul M. van Buren, Professor für Systematische Theologie und Religionsphilosophie an der Temple University, Philadelphia

Ich möchte mit einem terminologischen Vorschlag beginnen. Der Tanach, die Hebräische Bibel, die der Hl. Hieronymus gern die *hebraica veritas* nannte, war den Verfassern der Apostolischen Schriften immer nur als »Die Schrift« bekannt. Ich schlage vor, dass wir ihrem Beispiel folgen; denn das Testament, von dem sie Zeugnis ablegt, ist niemals alt. Es ist jeden Morgen neu im Leben und im Gebet des Gottesvolkes. Für die Sammlung der Dokumente, die gewöhnlich unter dem Titel »Das Neue Testament« publiziert werden, schlage ich vor, dass wir uns nach der Absicht ihrer Sammler richten, die sie als Schriften der Apostel verstanden haben. Dies bedeutet, dass die Geschichte als Zeuge angerufen wird. Es kann deshalb dazu dienen, meine Antwort auf die Frage einzuführen, die in dem mir aufgetragenen Thema gestellt ist. Denn sie lautet ganz einfach: Wir sollen oder wir sollten die Apostolischen Schriften historisch auslegen, und zwar in dreifacher Hinsicht. Erstens: Wir Heidenchristen sollen die Apostolischen Schriften historisch auslegen, indem wir sie als Zeugnisse des Anfangs – und nur des Anfangs – unseres von Gott gegebenen Weges durch die Geschichte ansehen. Zweitens: Wir sollen sie historisch auslegen, indem wir sie als einen Teil der komplexen Wirklichkeit des Judentums im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ansehen. Drittens, und das ist das Wichtigste: Wir sollen sie historisch auslegen, indem wir von ihnen lernen, auf die bedeutenden Ereignisse in der Geschichte des jüdischen Volkes zu hören und zu antworten, wie ihre Autoren; wobei die Ereignisse des ersten Jahrhunderts kaum die letzten waren.

I

Wir Christen würden uns nicht mit den Apostolischen Schriften beschäftigen, wenn sie uns nicht über den Anfang des Weges durch die Geschichte erzählten, in der wir uns selbst vorfinden. Wer sind wir? – so lautet daher die erste Frage, über die wir uns bei der Auslegung dieser Dokumente klar sein müssen. Wenn wir mit unseren Füßen auf dem Boden der Geschichte bleiben, anstatt auf Wolken von »Typen« und »Symbolen« zu schweben, dann kann es nur eine Antwort auf die Frage nach unserer Identität geben: Wir Christen sind keine Juden. Von wenigen Ausnahmen abgesehen sind wir Heiden; Heiden, die sich von den übrigen Heiden einzig dadurch unterscheiden, dass sie den Gott der Juden anbeten. Als Heiden, die den Heiligen Israels anbeten, können wir gar nicht anders, als von den Apostolischen Schriften fasziniert zu sein, weil sie berichten, wie es dazu kam.

Wenn wir diese Dokumente historisch lesen, dann müssen wir allerdings berücksichtigen, dass sie nicht die ganze Geschichte erzählen. Sie erzählen nur den Anfang, wie es angefangen hat, dass Heiden dazu kamen, den Gott der Juden anzubeten. Natürlich erzählen sie uns nicht, was bald nach ihrer Abfassung geschah. Sie erzählen uns nicht, dass die Kirche, die mit und unter Juden begonnen hatte und dann eine Gemeinschaft von Juden und Heiden geworden war, sehr bald ein Unternehmen

wurde, das fast ausschliesslich aus Heiden bestand. Dafür müssen wir uns an die nachapostolischen Schriften halten. Wir legen die Apostolischen Schriften dann historisch aus, wenn wir erkennen, dass sie nur von unseren Anfängen erzählen, nicht aber davon, was aus uns wurde. Da die Frage aber heisst, wie wir *heute* diese Schriften auslegen sollen, können wir, wenn wir die Dokumente unserer Anfänge zu verstehen suchen, nicht ausser Betracht lassen, was wir geworden sind.

Die Apostolischen Schriften erzählen uns vom Anfang dessen, was eine lange Geschichte geworden ist. Aber schon in der kurzen Zeitspanne, die zwischen der Abfassung der ältesten und jüngsten Bücher liegt, haben bedeutende Veränderungen stattgefunden. Wir legen diese Schriften dann historisch aus, wenn wir ein Gespür für diese Veränderungen entwickeln. Sie historisch zu betrachten, heisst zu verstehen, dass sie aus der Dynamik des historischen Wandels ihrer Epoche entstanden sind und diese zugleich bezeugen. Damit können wir jedenfalls rechnen, wenn wir bedenken, dass sie Dokumente einer Bewegung sind, die im Judentum begann, von Juden, durch Juden und für Juden, zuerst sogar ausschliesslich für Juden, die aber in weniger als 200 Jahren zu einer überwiegend aus Heiden bestehenden Organisation wurde.

Ein wichtiges Beispiel für die Veränderungen zeigt sich in der Auffassung davon, was am Evangelium, den Good News, »neu« war. Wie es das apostolische Zeugnis von der Predigt Jesu darstellt, war das Neue zunächst, dass das neue Zeitalter, die Herrschaft Gottes, im Anbruch begriffen war. Die Welt war im Begriff, sich zu wandeln. Die Geschichte war im Begriff, auf den Kopf gestellt zu werden. Der Messias war erschienen, und die ersten Zeichen des messianischen Zeitalters begannen sichtbar zu werden. Wenn Howard Kee mit seiner jüngsten Arbeit über das Markusevangelium annähernd recht hat, dann gab es zumindest eine christliche Gruppe, die noch ein oder zwei Generationen nach dem Tode Jesu so dachte. Das Neue, das mit Jesus gekommen war, war das erste Zeichen des kommenden neuen Zeitalters.

Zur Zeit der Abfassung des Epheserbriefes war eine Veränderung eingetreten, oder es war vielleicht eine andere Gemeinde aufgetreten, für die das Neue, das Jesus gebracht hatte, anders aussah. Das Neue war jetzt das bis dahin verborgene Geheimnis Gottes, nämlich dass die Heiden Mitbürger der Juden in dieser Bewegung sein durften. Das Neue war eine Gemeinschaft von Juden und Heiden, die gemeinsam kraft des Geistes Gottes lebten und die Wiederkunft Christi in Herrlichkeit erwarteten. Der Wandel war hier jedoch noch nicht zu Ende. Eine weitere Veränderung zeigt sich in der Parabel vom Mann oder König, der ein grosses Festmahl gab (Matth 22 / Lk 14). Die Geschichte wird erzählt, um zu betonen, dass keinem einzigen der Erstgeladenen das Kommen gestattet, ja dass sogar der König seine Armee schicken und ihre Stadt niederbrennen würde. Das Neue ist jetzt, dass Israel von Gott verworfen und die Heidenkirche an seine Stelle getreten ist. Darin spiegelt sich offenbar die Zerstörung Jerusalems wie auch das Einstürzen bekehrter Heiden in die Kirche wider.

* Aus dem Englischen übersetzt von Dr. Ekkehard Stegemann, Universität Heidelberg.

Was ist das Neue? Wie hat sich die Welt mit dem Kommen Jesu von Nazareth verändert? Die Antwort, die uns die Apostolischen Schriften geben, wechselt; denn es sind historische Schriften und sie sollten historisch gelesen werden. Es macht einen Unterschied, wann und in welchem Zusammenhang sie bzw. ihre Quellen entstanden sind. Steht die Predigt des wandernden Galiläers hinter einem Abschnitt, hören wir eine Antwort. Unmittelbar nach Ostern hören wir eine andere. In paulinischer Tradition gibt es noch eine weitere Antwort. Und nach dem Ende des Jüdischen Krieges begegnet uns wiederum eine andere Antwort. Welches war also der neue Anfang, der in Jesus gemacht wurde? Ist die erste Antwort notwendigerweise richtiger als die anderen? Oder die letzte? Und welche sollen wir als letzte zählen? Warum sollte es nicht noch weitere Antworten geben einschliesslich derjenigen, die wir heute zu geben haben?

Wenn wir die Apostolischen Schriften historisch auslegen, müssen wir sehen, dass sie im Laufe der Geschichte Gottes mit seinem Volk, seiner Kirche und seiner Schöpfung an einem entscheidenden Punkt entstanden sind. Wir haben diese Schriften das Wort Gottes genannt. Als Vermächtnis derer, die im ersten Jahrhundert von dem Zeugnis ablegten, was Gott in Jesus Christus begonnen hatte, waren diese Schriften, meine ich, Gottes Wort, sind sie es heute und werden sie es immer wieder sein. Aber als Gottes konkretes Wort in der Geschichte sind sie, so müssen wir sicher hinzufügen, das Wort jenes Gottes im ersten Jahrhundert, der heute noch lebt. »Wer euch hört, hört mich« sagt Jesus zu seinen Jüngern, wie berichtet wird (Lk 10, 16). Wir hören diese Jünger jedoch nicht richtig, wenn wir sie nicht als die hören, die sie waren, nämlich sektiererische Juden im ersten Jahrhundert.

Ich unterstelle, dass wir zumindest darin übereinstimmen, dass Gott nicht im ersten Jahrhundert gestorben ist. Die seltsame Geschichte, die mit Abraham begann, die am Sinai in eine klare Richtung gebracht und an die der Anfang eines neuen Kapitels mit dem Kommen Jesu von Nazareth angefügt wurde, ist eine noch nicht beendete Geschichte. Wenn wir auf die Verfasser der Apostolischen Schriften hören als solche, die uns das erste Wort über dieses neue Kapitel erzählen können, dann dürfen wir von ihnen das erste Wort Gottes an uns Heidenchristen über unsere Identität und Wirklichkeit hören. Wenn wir meinen, dass sie auch das letzte Wort zu sagen haben, dann weigern wir uns womöglich, auf irgendein neues Wort des lebendigen Gottes zu hören, von dem sie Zeugnis abgelegt haben.

Die Apostolischen Schriften historisch lesen heisst, sie in ihrem Kontext lesen und sich dabei bewusst sein, dass die Geschichte nicht im ersten Jahrhundert zu Ende gegangen ist. Die Autoren dieser Dokumente lebten unter bestimmten geschichtlichen Bedingungen wie jede andere Kreatur Gottes, wir selbst eingeschlossen. Ich behaupte also nicht, dass wir irgendwie in einer unfehlbaren Position wären, von der aus wir das, was sie geschrieben haben, korrigieren oder verbessern könnten. Ein solches Verständnis meiner Ausführungen würde an dem, was für mich entscheidend ist, vorbeigehen. Den Autoren der Apostolischen Schriften kann man kaum zum Vorwurf machen, dass sie lebten, wann sie lebten. Sie waren gute Juden, indem sie ihre Tradition so interpretierten, dass sie bis zu den Ereignissen in ihrer Zeit hinführte und sie einschloss. Und sie hatten Grund zu glauben, dass das Ende der Tage greifbar nahe war. Deswegen musste es ihnen so erscheinen, als ob das Wort,

von dem sie Zeugnis ablegten, das letzte wäre, was gesprochen würde. Ich will nicht behaupten, dass sie etwa unrecht hätten und korrigiert werden müssten. Es geht mir vielmehr darum, dass sie und die Sache, über die sie schreiben, durch und durch historisch sind, gerade weil das Wort, von dem sie zeugten, das Wort des Schöpfers dieser Welt von Raum und Zeit war.

Es kann also nicht um eine von Zeit und Ort abstrahierte Richtigkeit der Interpretation gehen, mit der die Verfasser der Apostolischen Schriften das, was Gott in Jesus Christus getan hat, auslegten. Sie sahen, was sie sahen, und sagten, was sie sagten. Aber sie konnten nicht sehen, was später geschah, und sie konnten deshalb nicht über die weitere Entwicklung Aussagen machen, die mit den Ereignissen um Jesus von Nazareth begonnen hatte. Es gibt keinen Anlass, sie zu tadeln, wenn sie nicht sahen, dass ihre innerjüdischen Auseinandersetzungen zur Grundlage für die antijüdische Polemik einer Kirche gemacht wurden, die sich von einer Gemeinschaft aus Juden und Heiden (die der Autor des Briefes an die Epheser als zentrale Absicht Gottes in Christus ansah) zu einem hauptsächlich von Heiden gebildeten Unternehmen gewandelt hat. Was korrigiert werden muss, sind nicht die Apostolischen Schriften, sondern die Art und Weise, wie wir sie auslegen.

Im ersten Band seiner Abhandlung »Judaism in the First Centuries of the Christian Era« hat uns George Foot Moore daran erinnert, wie neu der Entwicklungsgedanke in unserem modernen Geschichtsverständnis ist (S. 249). Moore folgert, dass damit »bewusst oder unbewusst ein vollständiger Wandel der Vorstellung von Offenbarung« verbunden ist, »ein Wandel, dem die Orthodoxie – sei sie jüdisch oder christlich – von einem Instinkt zur Selbsterhaltung her Widerstand geleistet hat« (S. 250). Er hatte recht; und noch ein halbes Jahrhundert später besteht dieser orthodoxe Widerstand bei Juden und Christen fort. Die Ereignisse des halben Jahrhunderts nach Moores Buch machen es uns jedoch vielleicht etwas leichter einzusehen, dass Geschichte nicht etwas Starres ist, besonders dann nicht, wenn wir an Gott als den lebendigen Herrn der Geschichte glauben. Heute können wir die Apostolischen Schriften historisch nur auslegen, wenn wir bereit sind, mit Moore anzuerkennen, dass Geschichte Wandel bedeutet. Aber dies kann nur heissen, dass Gott Herr und Hirte des Wandels, nicht aber sein Feind ist. Wenn Gott aber nicht der Feind des Wandels oder der Entwicklung ist, dann ist die Entwicklung auch nicht der Feind Gottes oder des Glaubens an Gott. Haben wir dies einmal erkannt, so könnten wir dazu befreit sein, die Apostolischen Schriften historisch auszulegen, d. h. sie als Zeugnis von Gottes phantastischem neuen Anfang in Jesus Christus zu begreifen, wodurch viele Heiden dazu kamen, den Gott der Juden anzubeten.

II

Wir legen die Apostolischen Schriften historisch – in einem zweiten Sinn – aus, wenn wir sie als Dokumente betrachten, die aus internen Spannungen des Judentums im ersten Jahrhundert hervorgegangen sind. Die Autoren dieser Dokumente waren Juden, vermutlich alle. Und sie entwickelten ihre Gedanken und ihre Schriften nach jüdischen Vorstellungen und mit jüdischem Vokabular. Die abgründige Ignoranz in bezug auf das Judentum des ersten Jahrhunderts, die für die Geschichte der christlichen Auslegung der Apostolischen Schriften charakteristisch war, beginnt heute gerade einem besseren Verständnis für die Vielfalt jüdischen Denkens in jener Epo-

den Platz zu machen. Es bleibt abzuwarten, wie lange es noch dauern wird, bis dieser Anfang sich ausbreiten und allgemein anerkannt wird. Bis dahin können wir kaum schon sagen, dass wir es als Christen insgesamt gelernt hätten, die Apostolischen Schriften historisch zu lesen.

Ein Aspekt des jüdischen Charakters jener Autoren ist besonderer Beachtung wert. In dem, was sie schrieben und wie sie es taten, setzten sie eine Tätigkeit fort, die so alt ist wie die Schrift selbst und von der gleichen Art wie diejenige, die ihre Einzelschriften hervorgebracht hat: die Tradition Israels als eine Geschichte zu interpretieren, die bis zu den Ereignissen ihrer eigenen Tage hinführte und sie selbst mit einschloss. Ihr Evangelium, ihre Frohe Botschaft, war nach ihrem Verständnis keine neue Geschichte. Es war die alte Geschichte, auf neue Weise verstanden. Wie Amos, die deuteronomistischen Redaktoren oder Esra vor ihnen verstanden sie ihren eigenen Midrasch als getreue Interpretation der Tora. Sie führten – in einer ganz und gar jüdischen Weise – das aus, was Jesus, wie einer von ihnen berichtet, ihnen empfohlen hat, nämlich das Werk eines Schriftgelehrten, der für das Gottesreich geübt ist und wie ein Haushalter aus seinem Schatz Altes und Neues hervorholen kann (Matth 13, 52).

Wir legen – weiter – die Apostolischen Schriften historisch aus, wenn wir sie nicht nur als das Werk von Juden ansehen, sondern als Zeugnisse über einen Juden, der abseits jüdischer Geschichte gar nicht verstanden werden könnte. Konkret heisst das, dass Jesus von Nazareth, seine Predigt und seine Lehre, wie auch die Antwort seiner Jünger darauf historisch verstanden werden müssen aufgrund der Reform Esras und des grossen Werks der Schriftgelehrten und Pharisäer, mit deren Hilfe diese Reform in die Praxis umgesetzt wurde. Ohne sie hätte es keine Unterweisung in der Schrift, kein gläubig auf das Gottesreich wartendes Judentum, keinen die Busse predigenden Johannes den Täufer, noch nicht einmal eine Synagoge, in der man predigen könnte, gegeben. Jesus und seine Jünger waren die Erben des grossen Werkes von Esra und seinen Nachfolgern.

Das bedeutet, dass die wirklichen Schriftgelehrten und Pharisäer kaum insgesamt von Jesus als »die Feinde« angesehen werden konnten. Dann müssen wir aber auch jene Züge der Apostolischen Schriften mit äusserster Behutsamkeit auslegen, die den Anschein erwecken, sie seien seine Feinde gewesen. Entweder beziehen sich diese Züge auf bestimmte einzelne Personen, nicht aber auf die Schriftgelehrten oder Pharisäer überhaupt; oder sie müssen als eine gruppeninterne Polemik verstanden werden, da Jesu Lehre ihn innerhalb des allgemeinen Rahmens von pharisäischem Verhalten zu stellen scheint; oder schliesslich können sie auch spätere Zufügungen oder redaktionelles Material sein, das den Konflikt der Kirche mit der Synagoge im letzten Drittel des ersten Jahrhunderts widerspiegelt. Wenn wir die Apostolischen Schriften historisch lesen, dann führt jedenfalls m. E. kein Weg an der Einsicht vorbei, dass es ohne Schriftgelehrte und Pharisäer kein Evangelium für die Heidenkirche gegeben hätte.

In diesem Zusammenhang müssen wir, wie ich meine, auf diejenigen Forscher hören, die argumentieren, dass die Feinde Jesu im vierten Evangelium, die »Joudaioi«, in der Übersetzung nicht zutreffend mit »die Juden« wiedergegeben wurden. Jesus hatte ohne Zweifel Feinde, aber das waren nur einzelne Juden. Der Vorschlag, »Joudaioi« mit »Judäer« zu übersetzen, dürfte den historischen Sachverhalt wiedergeben. Wir müssen aber auch

auf jene Forscher hören, die betonen, dass die Feinde des Paulus, die wir Judaisierer nennen, keine Juden gewesen sein können, da sie das jüdische Verhältnis zur Tora vollständig missverstanden und weil sie sich auch selbst beschnitten haben. Wären sie Juden gewesen, wären sie schon als Kinder beschnitten worden, und sie hätten keine Theorie über die Rechtfertigung durch Werke des Gesetzes erfunden.

Die Apostolischen Schriften sind nicht unsere einzigen Quellen zum Verständnis des Judentums im ersten Jahrhundert. E. P. Sanders hat kürzlich eine vorzügliche Untersuchung des palästinischen Judentums in all seiner Komplexität und seiner fundamentalen Einheit veröffentlicht, die zum Teil aus einer sorgfältigen Analyse des etwas späteren tannaitischen Materials besteht und von dort aus zurückschliesst auf das, was vermutlich kurz vorher war. Dazu konnte er natürlich auch das Qumranmaterial für einen Ausschnitt des Judentums hinzufügen, ebenso apokalyptisches Material und anderes. Das Ergebnis ist ein sorgfältig belegtes Bild des palästinischen Judentums im ersten Jahrhundert mit all seiner Vielfalt, das jedoch einheitlich genug ist, um die grosse tannaitische Entwicklung aus ihm zu erklären.

Sanders wichtige Studie bestätigt Moores Untersuchung des frühen Judentums und stimmt mit all dem überein, worauf diejenigen von uns aufmerksam wurden, die zwar auf diesem Gebiet keine Spezialisten sind, es aber aus verschiedenen sekundären Quellen und Übersetzungen des frühesten rabbinischen Materials zu verstehen suchten. Denn für das Judentum des ersten Jahrhunderts wie für seine Ursprünge und für das, was sich aus ihm entwickelte, ist die Tora – sehr irreführend mit »Gesetz« übersetzt – eine Sache der Gnade, des Evangeliums, von Gottes froher Botschaft für sein Volk, ein reines Geschenk der göttlichen Liebe, für das man nur dankbar sein kann. Die Tora war Gottes Gnadengabe für sein Volk, Wegweisung für die freudige Antwort auf seine Liebe, seines Fusses Leuchte, wie der Psalmist es geschrieben hat.

Die Judaisierer, die Gegner des Paulus, passen einfach nicht in dieses Bild. Sie waren Leute, die unter das Gesetz zu kommen suchten; kein Jude hätte sich vorstellen können, dass er danach zu trachten habe. Die Judaisierer dachten, was kein Jude hätte denken können, dass man sich durch das Einhalten bestimmter Gebote Gottes Liebe verdienen könne. Wer auch immer sie waren, sie haben das Judentum ganz gewiss missverstanden. Und wenn wir die Apostolischen Schriften historisch auslegen, dann sollten wir sie nicht als unsere ausschlaggebende Quelle für das Judentum des ersten Jahrhunderts ansehen. Wir müssen uns jedoch bewusst sein, dass gerade diese Art von historischer Exegese die Kirche jahrhundertlang beherrscht hat.

Mit einem besseren historischen Verständnis des Judentums im ersten Jahrhundert können wir erst erkennen, dass die Nazarener in ihrem ursprünglichen jüdischen Kontext lediglich eine kleine Bewegung unter vielen darstellten. Historisch gesehen hatten sie kaum die Aufmerksamkeit der Mehrheit der Juden für längere Zeit auf sich lenken können. Tatsächlich ist ja auch, wie James Parkes gezeigt hat, der Bruch zwischen dieser Bewegung und dem Hauptstrom des synagogalen Judentums mehr als 50 Jahre nach ihrer Entstehung vollzogen worden. Während dieser Zeit glaubten die Juden, die diese Bewegung bildeten, dass ihr Midrasch die richtige Auslegung ihrer Tradition, von Tora und Propheten sei. Aber sie fühlten sich anscheinend nicht gezwungen, ihre Synagogen zu ver-

urteilen oder sich von ihnen zu trennen, noch gab ihr Verhalten oder ihr Denken Anlass für ihren Ausschluss. Es ist sicher bedeutungsvoll, dass fast zwei Generationen lang die Überzeugung, Jesus sei der vom Tode auferstandene Messias Israels, kein Grund für eine Spaltung innerhalb des palästinischen Judentums im ersten Jahrhundert war. Wenn Jesus zum Anlass für die Trennung von Juden und Christen wurde, dann galt das jedenfalls nicht für die ersten zwei Generationen.

Traditionellerweise hat die Kirche die Apostolischen Schriften als die Geschichte einer Bewegung gelesen, die auf das Judentum gefolgt ist. Das ist einfach unhistorisch. Wir lesen diese Bücher erst dann historisch, wenn wir sehen, dass Christentum und Judentum – jeweils in ihrer entwickelten Form – Zeitgenossen waren, zwei verschiedene Bewegungen, gegründet auf zwei verschiedene Interpretationen der Schrift. Die eine entwickelte sich zu dem, was wir am Ende des fünften Jahrhunderts als katholisches Christentum kennen, und die andere entwickelte sich zu dem, was wir am Ende des fünften Jahrhunderts als rabbinisches Judentum kennen. Beide existierten noch nicht, als die Apostolischen Schriften geschrieben wurden. Dass die Kirche sich schliesslich selbst als Ersetzung des jüdischen Volkes in Gottes Plan verstand, ist ein dunkler Punkt jener Entwicklung.

Wäre Gott nicht der Schöpfer, wäre er nicht gross und gut genug, um seinen Geschöpfen eine genuine Existenz mit eigener Freiheit und Unabhängigkeit neben sich zu garantieren, dann wäre seine Liebe nicht von der Art, die Freiheit verleiht, dann wäre es auch Götzendienst, historischen »Wenns« nachzusinnen. Wenn nämlich jedes Ereignis in der Geschichte einfach die Ausführung des allmächtigen göttlichen Willens wäre, dann wäre das Nachdenken über historische »Wenns« das Nachdenken über einen anderen Gott als den, der der Schöpfer ist. Aber wenn wir glauben, dass Gott wirklich der Schöpfer ist, dessen schöpferische Liebe Freiheit verleiht, dann müssen wir sehen, dass Geschichte in einem nicht abschätzbaren Ausmass von uns selbst gemacht wird und wir für ihren Verlauf verantwortlich sind. Wir hätten anders handeln können. Betrachten wir also ein solches historisches »Wenn«.

Nehmen wir an, dass die sich zunehmend aus Heiden rekrutierende Bewegung, insbesondere der heidnische Teil ihrer Mitgliedschaft, ihr Angewiesensein auf die Juden gespürt und gesehen hätte, dass Gott mit Hilfe des Juden von Nazareth ihnen als Heiden einen Weg eröffnet hat, ihm zu dienen und zu gehorchen. Nehmen wir an, sie hätten das Neue, was Gott in Jesus begonnen hat, etwas radikaler und nicht als eine sogenannte geistliche und deshalb unhistorische Erfüllung *aller* seiner Verheissungen begriffen, sondern als die aktuelle, konkrete Erfüllung einer seiner grössten Verheissungen, nämlich das In-Gang-Kommen einer neuen Wirklichkeit in seiner Schöpfung: gemeinsam mit seinem heiligen Volk setzen sich jetzt auch Heiden für seine Sache ein und singen sein Lob. Nehmen wir an, sie hätten sich selbst als die gesehen, die sie in der Tat geworden sind, nämlich nicht als Juden, nicht als Israel, sondern als Gottes Kirche aus den Heiden, dazu berufen und berechtigt, mit ihren heidnischen Stoppelfedern die Flügel der Gebete Israels beim Hinaufschwingen zum Höchsten zu unterstützen. Hätten sie es so gesehen, wäre es wenigstens vorstellbar, dass die Juden hätten sagen können: »Amen. So sei es. Wir begreifen nun, warum Jesus von Nazareth für euch Gojim so wichtig ist. Tatsächlich war er kein schlechter Vertreter unserer eigenen Tradition, vielleicht

stand er sogar in der Linie der Propheten. Und da wir jetzt sehen, was er für euch Heiden getan hat, können wir auch den Sinn eurer Rede, er sei mehr als ein Prophet, verstehen.«

Aber all dies ist nur eine Annahme. Es hätte so sein können, so sein mögen; aber es war nicht so. Schon die geringste Kenntnis von Gruppendynamik und gruppeninternen Rivalitäten legt nahe, dass die historische Wahrscheinlichkeit unserer Annahme ganz und gar entgegensteht. Aber gruppendynamische Studien sind vielleicht nicht das letzte Wort. In einem Vers, zu dem ich geringschätzigste Bemerkungen veröffentlicht habe, sagt der Autor des Zweiten Petrusbriefes, weiser vielleicht, als ich es bisher erkannt habe, dass bei Gott tausend Jahre wie ein Tag sind. Zweitausend Jahre wären also nur zwei Tage. Es könnte ja sein, dass Gott es in seiner zweitägigen Geduld hingenommen hat, dass Jahrhunderte – und Schrecken – vorübergingen, um uns hier und heute zusammenzuführen, damit wir – unsere Aufmerksamkeit auf das gerichtet, was in der Geschichte des jüdischen Volkes während der vergangenen 40 Jahre geschehen ist – über ein solches historisches »Wenn« nachdenken können und so unseren geringen Beitrag dazu leisten, den Tag näher zu bringen, an dem Gottes Volk, das jüdische Volk, und Gottes Kirche, seine Kirche aus den Heiden, gemeinsam für etwas arbeiten, was noch viel wichtiger ist als sogar sein Volk oder seine Kirche, nämlich seine ganze bedrohte Schöpfung.

III

Ich komme nun zu einer dritten Bedeutung von »historisch«. Wir legen die Apostolischen Schriften historisch aus, wenn wir von ihnen lernen, die weitere Geschichte ernst zu nehmen, von der sie nur den Anfang erzählen. Traditionellerweise haben wir diese Dokumente als Zeugnisse für das Ende der Geschichte gelesen. Tatsächlich ist die Geschichte selbstverständlich weiter gegangen und mit ihr die Geschichte unserer Auslegung dieser Bücher, eine Auslegung, die während dieser Geschichte zumeist nicht historisch gewesen ist. Obschon Jesus Feinde gehabt haben muss und obschon diese Feinde Juden gewesen sein müssen, haben wir versäumt, zu sehen, dass alle seine Jünger, Nachfolger und aufmerksamen Zuhörer ebenfalls Juden waren. Hätte er aber keine Saite in den Herzen des jüdischen Volkes zum Schwingen gebracht, dann wäre Jesus nicht nur eine wirkungslose Person gewesen, die auch kaum am Kreuz geendet hätte, sondern wir hätten überhaupt keine Überlieferung über ihn. Wir haben versäumt, herauszufinden, was die Schriftgelehrten und Pharisäer tatsächlich gelehrt und getan haben, welche historische Rolle sie tatsächlich im Judentum des ersten Jahrhunderts gespielt haben. Jetzt, da wir uns die Mühe machen, es herauszufinden, entdecken wir, dass auch sie selbst gegen all jene Übel waren, für die sie von den apostolischen Autoren denunziert worden sind. Immer wieder haben wir es versäumt, diese Schriften historisch auszulegen, und die Konsequenzen unseres Versäumnisses waren die furchtbaren Leiden, die aufgrund unseres christlichen Antisemitismus über Gottes Volk gebracht wurden. Wir legen diese Schriften nur dann historisch aus, wenn wir uns des Bösen voll bewusst sind, was durch die Art ihrer bisherigen Auslegung in die Welt gebracht wurde.

Die Geschichte ist mit Ostern nicht zu Ende gegangen, auch nicht mit jenen Kontroversen innerhalb des Judentums im ersten Jahrhundert, die einen so wichtigen Teil im Kontext der Apostolischen Schriften bilden. Besonders

wichtig für unsere Auslegung ist jedoch die Erkenntnis, dass die Geschichte des jüdischen Volkes nicht zu Ende ist. Wir müssen wissen, dass genau in demselben Zeitraum, in dem sich das Christentum über das Römische Reich ausbreitete, sich konsolidierte und von den Kirchenvätern zum katholischen Christentum geformt wurde, auch das Judentum, das bereits über das Imperium ausgebreitet war, sich konsolidierte und von den Rabbinen zum rabbinischen Judentum geformt wurde, der vielleicht bedeutendsten und sicherlich dauerhaftesten Blüte von Frömmigkeit und gläubigem Leben in der ganzen langen Geschichte Israels. Und wir sollten uns bewusst sein, dass die Juden trotz aller Verfolgungen, trotz gesetzlicher, wirtschaftlicher und sozialer Restriktionen, die ihnen von der Kirche auferlegt wurden, sich dennoch entwickelten, grosse Philosophen, Mystiker, Dichter und Künstler hervorbrachten, ganz zu schweigen von einigen der schönsten konkreten Beispiele sozialer Beziehungen, die diese Welt jemals gesehen hat. War es ihnen einmal vergönnt, an den gemeinsamen Anstrengungen der sie umgebenden Gesellschaft teilzunehmen, dann leisteten sie hervorragende Beiträge auf allen Gebieten der Wissenschaften und der Errungenschaften der Menschheit. Und jetzt, in unserem eigenen Jahrhundert, zwei weitere Ereignisse ihrer Geschichte, die letztlich wohl als ebenso grundlegend für ihre Zukunft betrachtet werden müssen wie irgendein anderes Ereignis ihrer Vergangenheit: das Holocaust und dann die Entstehung des Staates Israel. Nein, die Geschichte des jüdischen Volkes ist weit davon entfernt, vorbei zu sein.

Was aber, so mag man fragen, hat all diese spätere Geschichte mit den Apostolischen Schriften zu tun? Die Antwort heisst, dass sie alles mit ihnen zu tun hat, weil es ja um die Frage geht, wie *wir heute* die Apostolischen Schriften *auslegen*. Wir sind gefragt, wie wir diese Dokumente in Zukunft verstehen und interpretieren. Im Lichte der zukünftigen und gegenwärtigen Geschichte des jüdischen Volkes können wir sie nicht mehr so verstehen, wie wir sie zu lesen gelehrt wurden, nämlich zumindest teilweise als die Geschichte vom Ende des Judentums und seiner Ersetzung durch die Kirche Jesu Christi in Gottes Erwählung. Diese Auslegung hat von der Mitte des zweiten bis zumindest der Mitte des 20. Jahrhunderts dominiert. Verbunden war mit dieser achtzehnhundertjährigen Auslegungstradition eine entsprechende Ignoranz in der Kirche gegenüber der Geschichte des jüdischen Volkes. Und beides fällt nicht zufällig zusammen.

Doch sind die Geschichte des jüdischen Volkes und unsere Auslegung der Apostolischen Schriften sehr viel komplexer miteinander verbunden. Um das zu erkennen, müssen wir mit einer historischen Tatsache beginnen, die noch ganz neu und noch nicht ganz klar ist, weil sie noch nicht ganz hinter uns liegt. Vor etwa zehn Jahren haben verantwortliche kirchliche Körperschaften, Bischofsversammlungen und nationale Synoden katholischer und protestantischer Kirchen angefangen, vom Judentum und dem jüdischen Volk in einer Weise zu sprechen, die – um es ganz offen und präzise zu sagen – jener achtzehnhundertjährigen Tradition widerspricht. Angesichts des Beharrungsvermögens jener Tradition ist der Wandel, der im letzten Drittel dieses 20. Jahrhunderts angefangen hat, höchst erstaunlich. Eine blosse Andeutung dessen, was kommen sollte, könnte man vielleicht in gewissen Kautelen des allzu traditionellen Berichtes der Versammlung des Weltkirchenrates in Amsterdam von 1948 finden. Das Zweite Vatikanische Konzil eröffnete in seinem Dokument »Nostra Aetate« wenig-

stens schon die Möglichkeit für ein erneutes Nachdenken darüber, wie die Kirche die Juden und ihre Geschichte verstanden hatte. Seit 1968 jedoch wurde von kirchlichen Autoritäten eine Reihe von Erklärungen mit immer zunehmender Deutlichkeit und Eindringlichkeit abgegeben, die sich in Richtung auf einen offenen Widerspruch zu unserer Interpretation der vergangenen achtzehn Jahrhunderte hin bewegten. Eine Sammlung solcher Erklärungen bis zum Jahre 1975 ist bereits veröffentlicht worden und umfasst mehr als 150 Seiten.¹

Um diesen Wandel zu illustrieren, mag erwähnt werden, dass das Pastoralkonzil der Katholischen Kirche in den Niederlanden 1970 einen Grundsatz für null und nichtig erklärte, den es erst 1924 verkündet hatte. Jener Grundsatz hatte gefordert: »Beziehungen mit Juden müssen vermieden werden, da dieses Volk der Lehre vom Kreuz Christi sehr ablehnend gegenübersteht... Ferner muss der Gläubige sich – gemäss der Warnung von Benedikt XIV. (Enz. A quo primum, 1751) – davor hüten, jemals die Hilfe oder Unterstützung von Juden in Anspruch zu nehmen.«² Die Aufhebung dieses Grundsatzes basierte auf den Empfehlungen des Ausschusses für Beziehungen zwischen Juden und Christen, in denen es u. a. heisst: »Das jüdische Volk muss als ein Volk angesehen werden, mit dem Gott für alle Zeit seinen Bund geschlossen hat.«³ Das Konzil sprach sich auch dafür aus, zu einem gemeinsamen Bibelstudium mit Juden zu ermutigen, und erklärte, »dass die Kirche die Pflicht habe, über die gesamte Geschichte des jüdischen Volkes vor und nach Christus und dessen Selbstverständnis nachzudenken.«⁴ Ein anderes Beispiel für den Wandel, der stattgefunden hat, ist die Erklärung der französischen Bischofskommission für die Beziehungen zu den Juden von 1973, die u. a. folgendes enthält: »Es ist unmöglich, die jüdische »Religion« bloss als eine der gegenwärtig in der Welt bestehenden Religionen anzusehen... Selbst wenn für das Christentum durch Jesus Christus der Bund erneuert worden ist, muss das Judentum von den Christen... nicht als Überbleibsel einer ehrwürdigen und abgeschlossenen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten lebendige Wirklichkeit (angesehen werden)... Diese Lebendigkeit des jüdischen Volkes... (stellt) uns Christen eine Frage, die an das Herzstück unseres Glaubens rührt.«⁵

Auch in dem Bericht der Kommission »Faith and Order« des Weltkirchenrates von 1967 wurde der Ernst des Problems gesehen. Aus der Erkenntnis heraus, dass die Differenz zwischen denen, die an der alten Ansicht über die Juden festhielten, und jenen, die zu einer positiven Einstellung übergegangen sind, diskutiert werden müsse, heisst es: »Das Gespräch unter uns hat gerade erst begonnen, und wir sind uns dessen bewusst, dass in dieser Frage das ganze Selbstverständnis der Kirche auf dem Spiel steht.«⁶ Ein entsprechendes Bewusstsein davon, dass ein Wandel in der Bewertung des Judentums durch die Kirche ernste Implikationen für die Theologie hat, ist in der Erklärung des Nationalen Konzils der Bischöfe der

¹ Stepping Stones to Further Jewish-Christian Relations, An unabridged collection of Christian Documents, hg. von Helga Croner, London/New York 1977 (46/50 Combe Rd., New Malden, Surrey, England) – Teilweise sind die dort gesammelten Dokumente deutsch in den Freiburger Rundbriefen veröffentlicht. Eine entsprechende Sammlung der Dokumente in deutscher Übersetzung bereitet gegenwärtig Frau Ulrike Berger vor.

² ebd. S. 55.

³ ebd. S. 53.

⁴ ebd. S. 54 f., FrRu XXV/1973, S. 16.

⁵ ebd. S. 60 f.

⁶ ebd. S. 79 f.

Vereinigten Staaten von Amerika (1975) zu finden. In ihr wurde betont, dass »die kurzen Empfehlungen (sc. für die katholisch-jüdischen Beziehungen) des Konzils (sc. des Zweiten Vatikanischen Konzils) von einigen Theologen aufgegriffen worden sind, ihre Implikationen für eine theologische Erneuerung aber bis jetzt noch nicht voll herausgearbeitet sind.«⁷ Noch deutlicher heisst es, dass »die Untersuchung der fortdauernden Beziehung des jüdischen Volkes zu Gott eine für Theologen verpflichtende Aufgabe sei, die noch kaum in Angriff genommen worden ist.«⁸

Katholische Erklärungen in dieser Sammlung sind in bezug auf eine radikale Distanzierung von unserer herkömmlichen Art, Israels Tradition zu verstehen, im allgemeinen schon weiter fortgeschritten als die von offizieller protestantischer Seite. Nichtsdestoweniger findet sich eine der treffendsten und anregendsten Formulierungen für eine neue Interpretation unserer Tradition in einer Erklärung, die von der Synode der Reformierten Kirche in den Niederlanden 1970 angenommen wurde: »Jesus Christus«, stellt sie fest, »bedeutet für die Völker etwas fundamental anderes als für Israel. Das jüdische Volk wird von ihm zurückgerufen zu dem Gott, der sich von Anfang an mit diesem Volk verbunden hatte. Dagegen bedeutet Jesus Christus für die Völker nicht, dass sie zu ihrem Ursprung zurückgerufen werden, sondern im Gegenteil zu etwas ganz Neuem in ihrer Geschichte.«⁹

Ohne Zweifel wird in dieser ganzen Sammlung von Erklärungen, aus der wir nur ein paar Beispiele zitiert haben, die Umkehrung einer sehr lange gültigen Lehre und eine genuin neue Interpretation der Tradition der Kirche begründet, und zwar an einem entscheidenden Punkt. Anstatt von einer Theorie der Ersetzung hören wir nun von einer »Kontinuität der Beziehung des jüdischen Volkes zu Gott«, davon dass »Jesus Christus für die Heiden etwas grundlegend anderes bedeutet als für Israel«, dass er nämlich die Heiden zu etwas Neuem in ihrer Geschichte berufen hat, während er seine Mitjuden »zu dem Gott, der sich von Anfang an mit ihnen verbunden hatte, zurückruft«. Hinzufügen sollte man nur, dass dieser Ruf in der Tat vom jüdischen Volk gehört wurde, nur nicht so wie er durch die Jünger Jesu erklang. Man hörte ihn und gehorchte ihm, wie er von den führenden Rabbinen von Javne und ihren Nachfolgern ausging.

So viel zur Evidenz eines Wandels. Wenn ich ein Jude wäre, würde ich mich etwas skeptisch zurücklehnen und abwarten, ob all diese neuen Worte führender Christen tatsächlich ein neues Verhalten auf seiten des Durchschnittschristen bewirken. Als Christ möchte ich meinen jüdischen Freunden sagen, dass ich ihre Bedenken teile. Wie ich schon einleitend sagte, ist dies alles noch zu früh, zu sehr erst der Anfang für jeden von uns, so dass wir noch nicht Gewissheit darüber haben können, wo es hin führen wird. Nichtsdestoweniger ist dies eine Tatsache unserer gegenwärtigen Geschichte.

Fast genauso wichtig für unsere Frage nach der Auslegung der Apostolischen Schriften ist jedoch noch eine andere Tatsache. In jenen Rufen nach einem Wandel ist implizit und oft genug sogar ausdrücklich festgestellt worden, dass der Grund für die Umkehrung der traditionellen Lehre nicht ein neuer Geist der Toleranz oder die wachsende Säkularisierung unserer Zeit ist, sondern vielmehr zwei Ereignisse, das Holocaust und die Entstehung des Staates Israel. Führen wir uns nun einmal

die Dialektik dessen, was mit uns geschehen ist, vor Augen. Jüngste Ereignisse in der Geschichte des jüdischen Volkes zwingen uns, darüber nachzudenken, wie wir unsere Urkunden, die Apostolischen Schriften, auslegen sollten. Jene Dokumente aber waren ihrerseits neue Interpretationen der Tradition Israels im Lichte dessen, was für ihre Autoren ebenfalls jüngste Ereignisse in der jüdischen Geschichte waren. Doch die Dialektik von Gottes Geschichte mit seinem Volk und seiner Kirche hört hier noch nicht auf. Denn die Tradition, die die apostolischen Verfasser neu interpretiert haben, nämlich die Hebräische Bibel, war ihrerseits das Ergebnis einer langen Geschichte von immer neuen Interpretationen der Tradition Israels, die im Lichte der jeweils nachfolgenden Ereignisse jüdischer Geschichte durchgeführt wurden. In der Tat schliesst die Beziehung zwischen jüdischer Geschichte und der Auslegung der Apostolischen Schriften, ganz zu schweigen von den Schriften der Hebräischen Bibel, das Problem von Schrift und Tradition ein, das die Kirche im 16. Jahrhundert gespalten hat, und geht darüber hinaus.

An dieser Stelle müssen wir mit äusserster Vorsicht auftreten. Denn wir nähern uns jetzt der menschlichen Seite – und diese menschliche Seite hat es immer gegeben – der wesentlichen Grundlagen von Judentum und Christentum. Die Tradition hat dafür einen Namen: Offenbarung. Wir dringen vor zur menschlichen Gestalt – und eine menschliche Gestalt hat es auch immer gegeben – von Gottes Offenbarung. Ziehen wir deshalb unsere Sandalen aus und gehen wir langsam, Schritt für Schritt, denn dies ist heiliger Boden.

Auf der menschlichen Seite dieses heiligen Bodens scheint der Ausgangspunkt immer die Tradition gewesen zu sein. Wie es in der Vorgeschichte, vor und bis hin zu Abraham, gewesen ist, das wissen wir nicht. Bei Mose jedoch, dort in der Wüste vor dem brennenden Busch und später am Sinai, da war der Eine, der sich selbst zu erkennen gab, schon der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Für die Propheten war er der Gott des Exodus und des Sinai, des Auszugs und der Landnahme. Für die apostolischen Autoren war er ebenso der Gott der Väter. Angefangen mit Mose, über die Propheten, über Esra und dann über Jesus und seine Apostel einerseits, über die Rabbinen andererseits und bis zum heutigen Tag haben wir Tradition gehabt. Aber dann sind, entgegen dieser Tradition, neue und unerwartete Ereignisse in der Geschichte des jüdischen Volkes eingetreten. Wir müssen feststellen, dass es immer Ereignisse in der Geschichte dieses Volkes waren, die den Ausschlag gegeben haben, nicht irgendwelche andere historische Ereignisse. Wie Pharao seine anderen Sklaven behandelt hat, wissen wir nicht. Worauf es in der Geschichte der Offenbarung ankam, war, wie er seine jüdischen Sklaven behandelt hat. Was Kyros für andere Gefangene in seinem Reich anordnete, das mag vielleicht bekannt sein, aber für die Geschichte der Offenbarung, d. h. auf der menschlichen Seite, zählt nur sein Edikt für die Juden. Wir wissen, dass viele Aufrührer von den römischen Statthaltern in vielen Provinzen des Imperiums im ersten Jahrhundert gekreuzigt worden sind, aber für die Geschichte der Offenbarung ist nur das Werk des Pontius Pilatus wichtig, wichtig genug, um ihm einen Platz in allen christlichen Glaubensbekenntnissen einzuräumen. Nicht jedes Ereignis in der jüdischen Geschichte zählte in der Geschichte der Offenbarung, aber von der menschlichen Seite dieses heiligen Bodens aus haben nur Ereignisse der jüdischen Geschichte den Ausschlag gegeben.

⁷ ebd. S. 32; FrRu XXVII/1975, S. 64.

⁸ ebd. S. 33; FrRu S. 64 f.

⁹ Stepping Stones S. 98.

Von der Tradition ausgehend kommen wir zu Ereignissen der jüdischen Geschichte. Dann kommt der entscheidende Augenblick: Das neue Ereignis wurde – durch einen oder durch viele – angesehen als Schlüssel für die gesamte Interpretation der Tradition und damit als ein neues Verständnis von Gott und seinem Willen für Männer und Frauen. Das scheint bei Mose, bei Amos, bei Deuteronesaja und gewiss auch bei den apostolischen Autoren geschehen zu sein. Wie ich meine, scheint das auch bei uns etwa in den letzten zwölf Jahren sich ereignet zu haben. In jedem Fall muss die Geschichte, die die Tradition aufbewahrt, in der Weise neu erzählt werden, dass sie auf die jüngsten Ereignisse als einen integrierenden Bestandteil dieser Geschichte hinweist, zu ihnen hinführt und sie einschliesst. So war es beim Exodus; so war es bei der Babylonischen Gefangenschaft und dann bei der Rückkehr aus dem Exil; so war es bei der Kreuzigung Jesu und dann bei der Auferstehung; und so scheint es jetzt auch beim Holocaust und dann beim Staat Israel zu werden.

Ich glaube, dass diese neue Interpretation für die Kirche und für das Judentum stattfindet. Hier wie auch sonst will ich die Juden für sich selbst reden lassen. Allerdings sind auf christlicher Seite die Zeichen des Wandels unübersehbar. Die Auslegung derjenigen, denen das Holocaust und die Existenz des Staates Israel die Augen geöffnet haben, ist einfach nicht mehr dieselbe wie die in den Kommentaren, die nur eine Generation zurückliegen. Wir meinen, dass wir dabei sind, Paulus mit neuen Augen zu lesen und ihn jetzt als »den guten Juden Paulus« (Markus Barth) zu sehen. Wir entdecken einen Paulus, der in den Augen von Krister Stendahl vielleicht der einzige apostolische Autor war, der gespürt hat, dass die Kirche auf dem Wege war zu einer überwiegend aus Heiden gebildeten Bewegung und dass sie vor der Gefahr gewarnt werden musste, den Respekt zu vergessen, den sie den Juden schuldete. Ja, wir lernen sogar das Evangelium des Matthäus, des guten alten jüdischen Matthäus (oder wer immer es geschrieben haben mag), auszulegen, der so jüdisch war, dass er die, die ihm am nächsten standen und am liebsten waren, verprügeln musste, weil er sicher war, dass er und die, die mit ihm übereinstimmten, allein wussten, wie man ein toratreuer Jude sein kann. Wir beginnen gerade erst, wir lernen noch, die Juden dieses ersten Jahrhunderts

mit einem Sinn für Humor und mit unverminderter Zuneigung zu sehen, und zwar deshalb, weil neue Ereignisse in der Geschichte des jüdischen Volkes uns auferüttelt und zu einer ganz neuen Schätzung des Judentums und der Kontinuität der Geschichte der Juden geführt haben. Wir legen heute die Apostolischen Schriften historisch aus, wenn wir jene jüngsten Ereignisse der jüdischen Geschichte bei der Lektüre der Texte aus einer früheren Periode im Blick behalten. In der Tat ist es die Wirkung jener Ereignisse auf uns, die zu einer historischen Auslegung geführt hat, die historisch in dem von uns diskutierten dreifachen Sinn ist, wobei der letzte der wichtigste ist.

Wie sind die Apostolischen Schriften heute auszulegen? Das war die Frage, auf die ich antworten sollte und zu der ich meine Antwort angeboten habe. Aber es bleibt eine Frage. Denn sie fragt nicht nur nach dem Heute, sondern auch nach dem Morgen. Ich habe mich auf die Gegenwart beschränkt und war nicht so vermessen, Vermutungen über die Zukunft anzustellen. Achtzehnhundert Jahre unhistorischer Auslegung können in ein oder zwei Jahrzehnten kaum umgekehrt werden. Gegenwärtig sind wir erst am Anfang der Anerkennung und Bejahung des jüdischen Volkes durch die Kirchen. Natürlich ist eine grosse Anzahl, wenn nicht sogar die überwältigende Mehrheit der Christen bisher an einer historischen Auslegung in irgendeiner Bedeutung des Begriffes noch nicht besonders interessiert, geschweige denn an den Bedeutungen, die ich heute dargestellt habe. Nichtsdestoweniger, ein Anfang ist gemacht. Das Holocaust ist allmählich in das Bewusstsein von mehr Christen eingedrungen. Und selbst wenn das Holocaust beginnen würde, aus dem Blick zu geraten, so bin ich mir ganz sicher, dass dies beim Staat Israel nicht geschehen wird. Dieses politische Faktum, das für mich niemals lediglich ein politisches Faktum sein kann, wird wohl immer tiefer in das Bewusstsein der Kirche eindringen. Auf diese Weise – und gewiss auch noch auf vielerlei andere Weisen – wird die Zukunft der Kirche, ihre Auslegung eingeschlossen, mit der Zukunft des jüdischen Volkes und seines Staates eng verbunden werden. Möge Gott beide segnen um ihretwillen, um unsertwillen und schliesslich um der Welt willen.

IIIB Die Auslegung des Neuen Testaments und der zweifache »Sitz im Leben«

Von Pfarrer Martin Stöhr, Akademiedirektor der Evangelischen Akademie Arnoldshain*

1 Jeder biblische Text hat nicht nur einen »Sitz im Leben« seiner Entstehungszeit. Er hat (mindestens) einen weiteren »Sitz im Leben« der Zeiten, in die hinein er sich auswirkt. Jede historisch-kritische Auslegung des Neuen Testaments hat kritisch zur Kenntnis zu nehmen, welche realen historischen Auswirkungen ein Text hatte und nicht nur, welche historischen Bedingungen für die Entstehung und die Überlieferung eines Textes massgebend sind. Eine Stelle wie z. B. die im ältesten Brief des Paulus (1. Thess 2, 14–16) verknüpft die beginnende Abgrenzung der Christen gegenüber den Juden mit der Tradition der heidnischen, antiken Judenfeindschaft. Diese wirkt in die entstehende christliche Kirche hinein, um ihrerseits »getauft« (vgl. die Missionspredigten der Apostelgeschichte) und zum christlichen Argument zu werden. Anderen Ar-

gumenten der Judenfeindschaft leistet es jetzt in verschiedener Weise Unterstützung:

- affirmativ und additiv bestätigt es, was aus anderen Quellen und Motiven gegen Juden behauptet wird,
- es legitimiert mit dem Gewicht einer theologischen Aussage (die in sich historische Fakten weiterzugeben behauptet: »... die Juden, die den Herrn Jesus und die Propheten getötet haben und uns vertrieben haben ...« 1. Thess 2, 15) umlaufende Einstellungen und Volkswisheiten gegen die Juden (5 und 7, S. 113 ff.),
- es gibt die Schuld an der sich abzeichnenden Trennung von Juden und Christen, die Lösung der Christen aus dem jüdischen Kontext und der Verwurzelung in Israel nur der einen, der jüdischen Seite,
- es lässt die Trennung und Enterbung Israels durch die Kirche alternativlos und notwendig erscheinen,

* Anlässlich der Internationalen Holocaust-Konferenz in Philadelphia am 17. 10. 1978 gehalten als Korreferat (vgl. o. S. 83 ff.).

- es setzt die Widerstandskraft gegen die Judenfeindschaft und ihre Vorurteile dadurch herab, dass es einen offenen oder geheimen Konsensus zwischen verschiedenen Motiven der Judenfeindschaft stiftet.

Unkritische Leser des Paulus (1. Thess 2, 14 ff.) oder des Johannes-Evangeliums (z. B. 8, 44 ff.), Hörer der Matthäus-Passion von J. S. Bach, Betrachter des Schauspiels in Oberammergau und Hörer jeder beliebigen Passionspredigt werden in eine partielle Übereinstimmung (bewusst oder unbewusst) mit den tödlichsten Traditionen der Judenfeindschaft gebracht. (A. Hitler: »Indem ich mich der Juden erwehre, kämpfe ich für das Werk des Herrn«). Auschwitz ist ein wirklicher »Sitz im Leben« der neutestamentlichen Botschaft – auch für die Hörer, die Prediger und die Wissenschaftler des Neuen Testaments (3 u. 6).

Die entscheidende Kategorie, die biblische Botschaft zu verstehen, heisst nach Martin Buber und Franz Rosenzweig »Verwirklichung«. Das bedeutet auch, dass jede Hermeneutik des Neuen Testaments nicht in unschuldigen Schritten die Geschichte zwischen dem Leser heute und dem Autor damals überspringen kann. Verstehen und Verwirklichung des Textes haben in Rechnung zu stellen, welche Verständnisse und Auswirkungen der Text in der Geschichte hatte.

2 Die »antijüdische Sprache der Hermeneutik und der pädagogischen und liturgischen Materialien« ist zu überwinden (11, 242):

a) Antijüdisch werden neutestamentliche Stellen ausgelegt, wenn sie Worte oder Handlungen Jesu als eine qualitativ neue Position beschreiben. Dabei ist übersehen, dass radikalisierte Auslegungen, die quantitativ, aber nicht qualitativ über bisher bezogene Positionen hinausgingen, sowohl der prophetischen Tradition wie der Talmud-Diskussion (vgl. den »milden« Hillel contra den »radikaleren« Schammai!) im Judentum vertraut sind. Verschiedene Ereignisse zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Bedeutungen: Exodus, Sinai, Exil, Rückkehr, Kreuz und Auferstehung.

b) Der Umgang Jesu mit Huren oder Zöllnern oder seine Äusserung, dass der Sabbat für den Menschen, aber nicht der Mensch für den Sabbat da sei (Markus 2, 13), ist nicht auf die generelle Formel »Jesus contra Establishment« zu bringen. Es gibt kein neutestamentliches Argument, das es den Christen erlaubt, bei dieser falschen Alternative sich selbstverständlich auf die Seite Jesu zu stellen und die Inkarnation des Establishments im Judentum zu sehen. An dieser Stelle treffen sich alte jüdenfeindliche Einstellungen der Christen mit modernen bzw. modischen jüdenfeindlichen Haltungen. Sie treffen sich auf der Basis der Substitutionslehre, nach der die Kirche Israel in der Geschichte abgelöst hat.

c) Es ist festzuhalten und auszusprechen, dass z. B. Paulus übersieht, dass in seiner Zeit auch Menschen ohne Bindung an Jesus Christus glauben, von Gottes Gnade und Liebe leben und dies bekennen. »Bevor der Glaube kam« (Gal 3, 23) ist eine absolutistische Redeweise, die deswegen falsch ist, weil vor, neben und nach Paulus im Judentum Glauben an denselben Gott vorhanden ist (9, 250).

d) Konsequenter ist von »der Schrift« zu sprechen, wenn z. B. über »Paulus und das Alte Testament« gehandelt wird. Paulus kannte kein Altes Testament. Er kannte die für ihn verbindliche Heilige Schrift, also die Hebräische Bibel. Sie lag seinem eigenen Leben, seiner theologischen Arbeit wie dem Leben der von ihm besuchten oder gegründeten Gemeinden zugrunde. Historisch exakte Arbeit kann den sehr viel später entstehenden Begriff Altes Testament nicht in eine Zeit zurückprojizieren, in der es ein

Altes Testament mit seinem nun einmal christlich geprägten Kontext nicht gab (9, 247).

e) Ich muss fragen, ob nicht auch Schleier (2. Kor 3, 15) auf Geist und Schriftverständnis der Christen liegt, wenn weder die Geschichte Israels noch die Geschichte der Christenheit in Christus (Rö 104) an ihr Ende kamen? Blicke ich auf Petrus, Maria, Thomas wie auf Chrysostomus und Luther, so kann ich die Frage nur bejahend beantworten.

3 Christen sollten für ihre Auslegung des Neuen Testaments bei der talmudischen Diskussion in die Schule gehen. Im babylonischen Talmud z. B. sind über eintausend Namen von Gläubigen festgehalten, die sich an der Auslegung der Schrift in Mischna und Gemara beteiligten. Es sind konträre und weiterführende Stimmen, starke und schwache Argumente, die hier laut werden. Der Respekt lässt alle gelten. Die eigene Meinung gilt mehr als die »Tyrannei der Einheit« (11, 243).

Die Struktur des Gesprächs und der Auslegung ist bei aller Schärfe per definitionem anti-autoritär in dem Sinne, dass nicht eine Schule, nicht ein Lehrer oder eine Interpretation Recht hat oder das Recht seiner Position durch Macht absichern darf. Es gibt kein Interpretationsmonopol – auch nicht im Neuen Testament, wenn es die Hebräische Bibel zitiert oder kommentiert (2).

Die Suche nach einem Kanon im Kanon möchte mehr als den »Schatz in irdenen Gefässen« (2 Kor 4, 7). Sie verlangt ein Gefäss, dessen Festigkeit überall und immer unabhängig vom Leben des Inhalts garantiert ist. Es muss auch die Exegeten nachdenklich stimmen, wenn Untersuchungen der Vorurteils- und Friedensforschung im Blick auf Militarismus, Ethnozentrismus oder Rassismus von der Verbindung einer dogmatischen Glaubensstruktur mit einem »authoritarian-punitive complex« (10) sprechen. Die Ergebnisse der Christenheit erscheinen vielen Beobachtern als das Gegenteil der Liebe, deren Religion das Christentum – oft gegen das Judentum definiert – sein will. Das Christentum ist nicht nur in den »authoritarian-punitive complex« verwickelt. Es produzierte ihn mit durch seine orthodoxe, fundamentalistische Ausprägung des Glaubens.

Die Juden waren die ersten, wenn auch nicht die einzigen, die den christlichen Absolutheitsanspruch und seine Verbindung mit Macht zu spüren bekamen. Die Dogmenbildung, die gerade auf den grossen ökumenischen Konzilien nicht ohne kaiserliche Gewalt und politische Interessen erfolgte, forcierte den lebendigen Diskussionsprozess zwischen Juden und Christen ein. Abweichende Christologien, die weniger triumphalistisch waren, und Ethiken wurden ebenso verfolgt und nicht selten von der siegreichen Reichskirche ausgelöscht.

Beim Vergleich der Gesprächsstruktur des Talmuds (die auf eine lange Tradition vor der schriftlichen Fixierung zurückgeht) mit der Exegese des Neuen Testaments ist zu lernen: Tora und Evangelium, Talmud und Tradition sind zugleich offene, d. h. immer neu zu gewinnende Inhalte und offene, d. h. immer neu zu leistende Prozesse. Das bedeutet: Es gibt ein Recht auf Sachkritik, das Aussagen und Diskussionsbeiträge neutestamentlicher Autoren geschichtlich verstehen und für heute als falsch bezeichnen muss (z. B. Joh 8, 37–47).

4 Zur Zeit des zweiten Tempels gab es im Judentum eine Fülle von verschiedenen Strömungen. Ihre unterschiedlichen Profile ergaben sich sowohl aus der unterschiedlichen Interpretation der Schrift als auch aus unterschiedlichen Situationen. Pharisäer, Essener, Sadduzäer und Zeloten sind Beispiele.

Allen war die Übersetzung der Schrift in die Praxis des

Lernens und des Lebens wichtig, aber sie wandten sich im reichen Kosmos der Schrift unterschiedlichen Schwerpunkten zu. Sie stellten kollektiv dar, was in der Synagoge oder in der Talmud-Schule die einzelnen Teilnehmer am Auslegungsprozess der Schrift auch darstellten: Teilnehmer am Dialog mit Gott über die Gestaltung aller Bereiche des ganzen Lebens.

Exegese heisst in diesem Zusammenhang, nach dem Tun der Wahrheit zu fragen, eine Frage, die auch die Grundfrage neutestamentlicher Exegese ist. Auch wenn das methodische Instrumentarium heute sehr viel reicher ist als zur Zeit des zweiten Tempels, ist doch nicht zu vergessen, dass Subjekte der Exegese einzelne (gelehrte und ungelehrte) und kollektive (Strömungen und Denominationen im Judentum und Christentum) sind und sich gegenseitig bereichern und kritisch befragen. Sie wirken als »kollektive Rabbiner«, ausgestreut über alle Länder und alle Zeiten. Sie liegen mit Recht im Streit um die theologische und praktische Auslegung der biblischen Botschaft und um das theoretische und praktische Verhältnis zur gesamten Wirklichkeit.

5 Was bedeutet es für die Exegese des Neuen Testaments, dass die Heilige Schrift Jesu und der Apostel die Hebräische Bibel war? Wir haben nicht das Recht, das Neue Testament zur einzigen Brille zu machen, durch die wir die Hebräische Bibel lesen. Das Neue Testament wird stärker von der Hebräischen Bibel programmiert und legitimiert (historisch wie theologisch) als die Hebräische Bibel vom Neuen Testament.

Wir haben jene Linie im Neuen Testament zu unterstreichen, die das Neue (neon) nicht als etwas qualitativ Neues (Kainon) versteht, sondern als eine Erneuerung, für die die Hebräische Bibel als Erfahrung der Geschichte Exodus und Rückkehr aus dem Exil kennt.

Die radikale und totale Erneuerung ist zentraler Inhalt der den Juden wie den Christen gemeinsamen Hoffnung auf einen neuen Himmel und eine neue Erde (Jes 43, 18 f. und Off. Joh 21, 5). Die Hoffnung auf die Wiederkunft Christi bedeutet für die Christen Verzicht auf jeden exegetischen Triumphalismus (vgl. 1/4 u. 13). Aus biblischen und dogmatischen Gründen ist es den Christen nicht möglich, sich die Erfüllung der Hoffnung und den Juden die Nichterfüllung zuzuschreiben.

Die Exegese des Neuen Testaments hat festzuhalten, dass nach der jüdischen Tradition und nach dem Judentum der Messias und das messianische Reich zusammengehören. Die von den Christen von der Hoffnung auf das messianische Reich abgekoppelte Hoffnung auf die Wiederkunft Christi gehörte für die neutestamentlichen Autoren in den unmittelbaren Zusammenhang mit dem Auftreten Jesu. Das Ausbleiben des messianischen Reiches mit dem Weltende ist einer der Faktoren, eine absolutistische Christologie auszubauen. Nach Meinung der Christen muss Chri-

stus im dogmatischen Anspruch jetzt alles das leisten, was das real ausgebliebene messianische Reich (noch) nicht gebracht hatte. Genau an dieser Stelle ist der Hinweis auf Israels bleibenden Reichtum und auf die Bescheidenheit der Christen auch nach Kreuz und Auferstehung in Römer 9–11 wichtig.

Der faktische Verlauf der Kirchengeschichte teilte asymmetrisch den Christen Macht und den Juden Ohnmacht zu, was die Christen stärker von den Juden trennte als die Differenzen des Glaubens. Die Vernunft der Geschichte aber in ihrem faktischen Verlauf zu entdecken und bei den Siegern anzusiedeln, führt zu dem theologisch illegitimen Versuch, die antijudaistische Abgrenzung für die christliche Theologie als »essentiell« (14/611) zu bezeichnen. Die Exegese des Neuen Testaments wird sich im Blick auf Römer 9–11 und die Naherwartung des Endes vor solchem historischen Materialismus hüten müssen.

Weil die Hebräische Bibel die Bibel Jesu und der Apostel war, gehört zu jeder exegetischen Arbeit am Neuen Testament die Aufarbeitung der gesamtbiblischen Bezüge. Konkret: Das Neue Testament kann von vielen z. B. sozial-ethischen und politischen Dimensionen des biblischen Glaubens schweigen, weil diese Dimensionen als selbstverständlich bekannt vorausgesetzt waren. Unsere christliche Tradition, das Neue Testament für sich allein zu lesen, führte dazu, dass wir von der biblischen Tradition Jesu und seiner Zeitgenossen stärker uns entfernt hatten, als sich Jesus von seiner Heiligen Schrift entfernte.

6 Man kann das Neue Testament als einen Midrasch (unter verschiedenen) zur Hebräischen Bibel und den sie begleitenden Auslegungs- und Lebensprozess verstehen. Es enthält neue Erfahrungen und Verwirklichung des Glaubens, z. B. in der Reiche-Gottes-Predigt Jesu und in der Gemeindebildung. Davon wird in Halacha- und Haggada-ähnlichen Formen berichtet. Diese neuen Erfahrungen und neuen Verwirklichungen geraten in partielle Konflikte mit anderen Erfahrungen individueller und kollektiver Lern- und Lebensrichtungen (vgl. These 3). Jede Exegese des Neuen Testaments hat darauf zu achten, Polemiken und Frontstellungen der damaligen Zeit nicht asynchron in andere Zeiten zu versetzen. Die Polemik Jesu mit den Pharisäern war auch ein innerpharisäischer Streit.

Die Auseinandersetzung ging um Orthopraxie und nicht um Orthodoxie. Die Festschreibung damals aktueller und notwendiger polemischer Frontstellungen in dogmatischen Äusserungen der christlichen Tradition z. B. über das Gesetz, die Juden, das wahre Israel

- übersieht die polemische und selbstkritische Tradition der Hebräischen Bibel und der mündlichen Tradition,
- bringt die Christen um das biblische Potential an Kritik und Selbstkritik, indem aus lebendigen Gesprächspartnern Projektionen ohne Geschichte und lebendige Präsenz werden,

Einige der obenstehenden Literaturhinweise werden im Text zitiert mit der Nummer der Literaturliste und der Seitenzahl.¹

(1) Albert H. Friedlander: Christliche Theologie und Antijudaismus. Die Kategorie »Alt – Neu« in der Hebräischen Bibel und Tradition. *Ev. Theologie* 6/1977, S. 502 ff.

(2) Walter Bauer: *Rechtgläubigkeit und Ketzerei*, Tübingen 1937.

(3) Eliezer Berkovits: *Faith after the Holocaust*, New York 1973.

(4) J. F. Conrad: Das Neue an Jesus, in: H. H. Henrix / M. Stöhr: *Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen*. Aachen 1978, S. 154 ff.

(5) Zum ganzen Problem der ntl. Judenfeindschaft vgl. W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr: *Antijudaismus im Neuen Testament?* München 1967; und A. Klein: *Antijudaismus und christliche Theologie*, München 1975.

(6) Eva Fleischnier (ed.): *Auschwitz – Beginning of a New Era? Reflections on the Holocaust*, New York 1974.

(7) F. W. Marquardt: »Feinde um unseretwillen« – Das jüdische Nein und die christliche Theologie. In: *Treue zur Thora*. Beiträge zum

christl.-jüdischen Gespräch. Herausgegeben v. Peter v. d. Osten-Sacken, Berlin 1977, S. 174 ff.

(8) Peter v. d. Osten-Sacken: Das paulinische Verständnis des Gesetzes im Spannungsfeld von Eschatologie und Geschichte. Erläuterungen zum Evangelium als Faktor im theologischen Antijudaismus. *Ev. Theologie* 6/1977, S. 549 ff.

(9) Peter v. d. Osten-Sacken: Von der Notwendigkeit theologischen Besitzverzichtes (Nachwort zur RR S. 244).

(10) Elbert W. Russell: *Christianity and Militarism*. In: *Peace Research Review* IV/3 November 1971, Oakville-Ontario.

(11) Rosemary Ruether: *Nächstenliebe und Brudermord. Die theologischen Wurzeln des Antisemitismus*, München 1978.

(12) Samuel Sandmel: *Two living traditions, Essays on Religion and the Bible*, Detroit 1972.

(13) Ekkehard Stegemann: Alt und Neu bei Paulus und in den Deutero-Paulinen (Kol.-Eph.). In: *Ev. Theologie* 6/1977, S. 502 ff.

(14) U. Wildkens, Das Neue Testament und die Juden, Antwort an David Flusser. *Ev. Theologie* 34/1974, S. 602 ff.

- bricht den Dialog ab, indem ein Heilsweg oder eine neue Wahrheit für absolut erklärt wird.
- Exegetische Arbeit am Neuen Testament hat ernst zu nehmen, dass die Hebräische Bibel zwei lebendige Fortsetzungsgeschichten hat: im Judentum und im Christentum. Diese Einsicht macht sie kritisch gegen geschichtsphilosophische und dogmatische Prämissen, die vom Ende Israels oder der Geschichte sprechen (Römer 10, 4),
- gegen theologische Interpretationen historischer Ereignisse (z. B. der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70),

- gegen den Alleinvertretungsanspruch des Christentums (oder des Islams), die einzig legitime Fortsetzung der in Abraham angefangenen Geschichte Gottes mit seinem Volk zu sein.

Eine solche Einsicht sucht das Gespräch mit dem Judentum und seiner Auslegungsgeschichte der Bibel. In die Jüdische Schule zu gehen bedeutet, für Christen das Fundament des Neuen Testaments und damit des eigenen Glaubens als Kollektiv und Bereicherung zu entdecken.

18 Rundschau

1 Das Jahr der drei Päpste in jüdischen und israelischen Botschaften im »Information Service« des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit*

Zur Einführung

Anlässlich des Todes von Papst Paul VI. und Papst Johannes Paul I., wie auch bei der Wahl der Päpste Johannes Paul I. und Johannes Paul II., widmet der »Information Service« des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit seine ganze Vierteljahresnummer¹ der ausserordentlich bemerkenswerten, zum Ausdruck kommenden Anteilnahme von seiten anderer christlicher Kirchen wie auch der von jüdischer Seite.

Dem redaktionellen Vorwort des »Information Service« entnehmen wir Folgendes:

»... Dieses Geschehen [der Tod von zwei Päpsten und die darauffolgenden Wahlen] sind für uns nicht einfach gewöhnliche Vorgänge, sie sind im ursprünglichsten Sinn *facta ecclesiae*, Ereignisse, mit dem das Leben der Kirche selbst zu tun hat und in dem es zum Ausdruck kommt. Wir wussten dies, und wir waren dafür vorbereitet, aber die ungewöhnliche Weise, in der andere Kirchen und kirchliche Gemeinschaften und über christliche Grenzen hinaus, die jüdische Gemeinschaft als Ganzes und durch sie viele ihrer Mitglieder, unsere Trauer und Freude teilten, hat uns bewegt und getröstet.

In dieser Nummer des »Information Service« versuchen wir, von dem Ausmass und der Fülle der Anteilnahme und des Verständnisses einen Eindruck zu vermitteln... Wir in dem Sekretariat... sind dankbar... auch unseren christlichen Brüdern aller Traditionen... Nicht weniger wissen wir zu würdigen, wie in diesen Tagen jene [Brüder] jüdischer Religion die Bande, die uns verbinden, erkennbar und offenbar werden liessen, nicht nur die Bande geschichtlichen Ursprungs, sondern die in der heutigen Wirklichkeit.

Aus diesen Erfahrungen wird uns etwas davon sichtbar, in welcher Weise uns allen schliesslich Einheit und Versöhnung zuteil werden wird.«¹

G. L.

»Information Service« Secretariat for promoting Christian Unity (1978/III–IV, No. 38). Vatican City. – Übersetzungen aus dem Englischen.

¹ *ibid.* (S. 1). – Alle Anmerkungen durch Red. d. FrRu.

I Zum Gedenken an Papst Paul VI. in jüdischen und israelischen Nachrufen

Aus dem »Information Service«:

IA Zum Tode von Papst Paul VI.

»Der Heilige Vater, Papst Paul VI., verschied am Sonntag, den 8. August 1978, in Castel Gandolfo, dem Sommerort des Papstes, um 9.40 Uhr abends. Sein Tod und die Beisetzung, die am Sonntag, den 12. August, stattfand, waren Anlass zu einer bemerkenswerten Kundgebung ökumenischer Solidarität. Die folgenden Texte und Dokumente sollen Zeugen dieser bedeutungsvollen Tatsache sein.«

Dazu bringen wir die folgenden Äusserungen jüdischer Organisationen und Persönlichkeiten im Wortlaut:

IB Botschaften von jüdischen Organisationen und Persönlichkeiten

Dem »Israelitischen Wochenblatt« (78/32), Zürich, 11. 8. 1978, S. 9 f., entnehmen wir den folgenden Nachruf:

a) Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Direktor des europäischen Distrikts des B'nai B'rith:

Papst Paul VI. zum Gedenken:

Das neue Verhältnis zum jüdischen Volk

Mit Paul VI. ist ein Mann dahingegangen, der stärker als viele andere Menschen die Not und die Zerrissenheit unserer Welt fast körperlich spürte. Manches, was als zögernd oder vorsichtig erschien, kam aus dieser seismographischen Erfahrung vom Unheil in unserer Welt, von der nie vorher dagewesenen Bedrohung der Religionen, vom Substanzverlust des Glaubens und der Moral. In dieser unserer Zeit Papst zu sein, überschreitet die Kraft eines Menschen. Die Verantwortung des Amtes aber dennoch zu tragen, bedeutet eine Bürde, die nur durch den Glauben und das Gebet ertragen werden kann.

Papst Paul VI. wusste, dass der Weg des Konzils weiter beschritten werden musste, er sorgte sich aber zugleich darum, wohin dieser Weg führen könnte. Überblickt man das Ganze seiner Regierung, so erscheinen nicht die Einzelheiten dogmatischer Entscheidungen wichtig, sondern sein ganzer Wille, den Beitrag des Papstes für den Frieden zu leisten. Dafür gibt es in der jüdischen Tradition ein charakteristisches Wort: »Gehöre zu den Schülern Aarons, der den Frieden liebte und dem Frieden nachjagte...« In diesem Zusammenhang fällt das Wort auf: »Dem Frieden nachzujagen«. Das mag als das Wesentlichste seines Wollens bezeichnet werden.

Es ging ihm darum, seiner Kirche einen Lebensraum zu schaffen, dort, wo dieser bedroht ist, und er wollte *alles* nur Mögliche tun, um diese tobende und rasende und unheile Welt zu befrieden.

* Bis auf diese Äusserung sind alle anderen in diesem Abschnitt dem »Information Service« entnommen (s. o. S. 93 ff.).

In diesen grossen Rahmen des Friedens gehört auch das neue Verhältnis zum jüdischen Volk. Diese Beziehung war in fast zwei Jahrtausenden zerstört worden. Es war keine Begegnung mehr zwischen lebendigen Menschen, sondern eine »Zergewnung« und ein Reden über abstrakte Phänomene, nicht über gegenseitige Wirklichkeiten. Man wusste wenig voneinander und hatte Karikaturen vom andern gezeichnet. Papst Johannes XXIII. hatte durch das II. Konzil, das im Jahre 1965 bereits unter der Regierung Paul VI. abgeschlossen wurde, eine Wendung vollzogen. Darüber hinaus wurden im Jahre 1974, von Paul VI. approbiert, »Richtlinien und Hinweise« veröffentlicht, wie man in der Zukunft sich mit dem Judentum beschäftigen möge und in welcher Weise der vom Konzil vorgezeichnete Weg in Zukunft zu beschreiten sei. Wenn diese Richtlinien leider auch noch nicht überall zur Kenntnis genommen werden, so sind sie doch für die nächsten Jahre das massgebende Dokument, um die Beziehungen zwischen Katholiken und Juden in einer sachgemässen und vernünftigen Weise zu konsolidieren.

Papst Paul VI. war ein Mann der Realitäten. Daher hat er auch allmählich das komplizierte Problem des Staates Israel und der Stadt Jerusalem verstanden. Ihm ist es schliesslich vor allem darum gegangen, dass alle Menschen, denen Jerusalem wichtig ist, dort in Ruhe und Frieden leben können, dort alle ihnen zukommenden Rechte haben, und gerade diese Stadt zu einem Frieden gelangt, der auf Recht und Gerechtigkeit aufgebaut ist, ohne die es eben keinen Frieden geben kann. Papst Paul VI. war wirklichkeitsnah genug, um unrealistische Fiktionen wie etwa die »Internationalisierung« der Stadt Jerusalem nicht mehr zu verfolgen. Ihm ging es vor allem um den Status der heiligen Stätten und den Lebensraum für Menschen, ihre Religion voll ausüben zu können.

Als Mitarbeiter von Papst Pius XII.¹ lag ihm daran, sein Andenken in Ehren zu halten, besonders, was die Haltung während des Zweiten Weltkrieges anbetrifft. Die Aktenveröffentlichungen der letzten Jahre haben in dieser Beziehung das Wissen um die Hilfe an Verfolgten erheblich erweitert. Im übrigen sollte man dieses ungemein komplizierte Problem nicht personalisieren.

Paul VI. hat Wert darauf gelegt, in einen lebendigen Kontakt mit jüdischen Menschen zu treten, und hat in den Jahren seiner Regierung verschiedentlich jüdische Delegationen empfangen. Die uns bekanntgewordene letzte Ansprache an eine solche Gruppe von Juden stammt vom 24. November 1976 und wurde an eine Delegation einer grossen internationalen jüdischen Organisation, der B'nai B'rith, gerichtet.

Darin heisst es unter anderem: »Wir sind glücklich zu erfahren, dass so viele unserer Brüder aus dem Judentum die Errichtung unserer Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum und die von dieser Kommission erlassenen »Richtlinien« ... mit Befriedigung aufgenommen haben. Was uns anbetrifft, so bringen wir unsere tiefempfundene Zufriedenheit über die Verbesserung der jüdisch-christlichen Beziehungen zum Ausdruck und hoffen gleichzeitig, dass diese Zusammenarbeit auch weiterhin dem gegenseitigen Verstehen und der gegenseitigen Achtung förderlich sein wird.« Papst Paul VI. hatte freilich erkannt, dass eine Begegnung auf dem Boden eines gemeinsamen Nichts in die Irre führen muss.

Papst Paul VI. war der Mann des Friedens: »Willst du den Frieden, so verteidige das Leben!« war sein Motto, der Leitspruch seiner Regierung überhaupt. In diese Befriedung hat er das jüdische Volk eingeschlossen und

ruhig und kontinuierlich daran gearbeitet, die Strukturen zu schaffen, die die Anwendung der Konzilserklärung über das jüdische Volk ermöglichen. An gutem Willen hat es ihm dabei wahrlich nicht gefehlt; mögen andere in seinem Geiste diese Beharrlichkeit fortsetzen und von ihm diese Leidenschaft für den Frieden lernen, von dem, wie wir es zitierten, die jüdische Tradition meint, dass es nicht genüge, ihn zu lieben, man müsse ihm nachjagen.

b) Ronald B. Sobel:*

Das Internationale Jüdische Komitee für interreligiöse Konsultationen (IJIC) spricht Ihnen und durch Sie Ihrer Kirche unser tiefempfundenes Mitgefühl zum Hinscheiden Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. aus. In herzlichem Verstehen beten wir, dass sein Andenken gesegnet bleiben und zum Segen sein möge. Das jüdische Volk auf der ganzen Welt wird sich der Regierungsjahre Papst Pauls VI. immer erinnern als des Anfangs von einem neuen Zeitalter für katholisch-jüdische Beziehungen. Wir werden immer dankbar sein, dass der Heilige Vater die erforderlichen Schritte unternahm, um die Dekrete des II. Vatikanums zur Durchführung zu bringen. Durch sein Verständnis hat er uns jene Schritte ermöglicht, die ein nur noch grösseres Feingefühl und grössere Liebe mit sich bringen. So teilen wir vom Internationalen Jüdischen Komitee für interreligiöse Konsultationen Ihren schmerzlichen Verlust. – Ihr sehr ergebener Rabbi B. Sobel, Vorsitzender.

* *ibid.* (S. 12)

c) Nahum Goldmann:*

Aus Anlass des Hinscheidens Seiner Heiligkeit Papst Pauls VI. erlaube ich mir, Ihnen mein tiefempfundenes Beileid auszusprechen. Ich hatte den Vorzug, dem Heiligen Vater bei einer unvergesslichen Aussprache zu begegnen und ich konnte seine grossen menschlichen Qualitäten bewundern, seinen Wunsch, nach Lösung der weltweiten Probleme beizutragen und sein aufrichtiges Interesse, die Beziehungen zwischen dem Judentum und der katholischen Kirche zu verbessern. Sein Bild als das einer eminent religiösen Führerpersönlichkeit wird in die Geschichte der Menschheit eingeschrieben bleiben. Mit meiner Beileidsbezeugung verbinde ich den Ausdruck tiefster Hochachtung. – Nahum Goldmann, Begründender Präsident des Jüdischen Weltkongresses.

* *ibid.* (S. 12)

d) Nat Kameny / Theodore Freedman / Léon Klenicki:*

In dieser Zeit der Trauer für die katholische Gemeinschaft teilen wir Ihren Schmerz über den Tod von Papst Paul VI. Er gab der Welt ein Beispiel einer Tradition tiefen Glaubens und der Religiosität, sozialer Sorge und dem Dialog verpflichtet, der alle in einem schwierigen Zeitpunkt historischer und sozialer Veränderung inspirierte. Papst Paul wird in der Erinnerung bleiben wegen seines Wunsches nach dem Dialog mit dem jüdischen Volk über das Judentum. Er setzte die Konzilserklärung »*Nostra aetate*« in Kraft und schuf die *Vatikanische Kommission* und die *Richtlinien*, die der katholisch-jüdischen Begegnung einen neuen Sinn gaben. Die jüdische Tradition spricht von *Zeher Tzadik Livrahah*: dass das Andenken eines Gerechten ein Segen ist. Möge das Andenken an die Berufung Pauls VI. für den Dialog Ihre künftige Arbeit der interreligiösen Beziehung und die Bereitschaft aller guten Willens segnen. – Nat Kameny, Theodore Freedman und Rabbi Léon Klenicki, Anti-Defamation League of B'nai B'rith.

* *ibid.* (S. 12)

¹ Vgl. FrRu XI, Nr. 41/44, 1958, S. 66 f.

e) *Saul I. Teplitz / Henry Siegman*:*

Wir trauern über den Tod Papst Pauls VI. Er hat sein Leben und seinen Dienst der Suche nach Frieden geweiht und dieses Streben mit Spiritualität und religiösem Glauben erfüllt. Wir erinnern uns besonders des Antriebs, den er gab, um die Annäherung der katholischen Kirche an das Judentum fortzusetzen, die der verstorbene Papst Johannes initiiert hatte, und seiner persönlichen Ermutigung und Unterstützung der Richtlinien für die Durchführung von »Nostra aetate«, Nr. 4, ein Dokument, das eine neue Ära in den katholisch-jüdischen Beziehungen verspricht. Wir sprechen der Leitung der katholischen Kirche und ihren Gläubigen unser Beileid aus. – Rabbi *Saul I. Teplitz*, Präsident – Rabbi *Henry Siegman*, Geschäftsführender Präsident: Synagogue Council of America.

* *ibid.* (S. 12)

f) *André Chouraqui*:*

Es ist mir ein tiefes Bedürfnis, Ihnen die Anteilnahme an der Trauer, die die Kirche getroffen hat, auszusprechen, die ich meinerseits empfinde mit dem ganzen Volk Israel. Im Interfaith Committee Israels, das ich leite, werden wir dem Leben und dem Gedächtnis des grossen Papstes, der Paul VI. war, und seinen Lehren treu bleiben. – *André Chouraqui*, Präsident des Interfaith Council in Israel.

* *ibid.* (S. 13)

Weitere Botschaften:

Prof. *Shemaryahu Talmon*, Secretary Israel Interfaith Committee and Jewish Council in Israel on Interreligious Consultations; *Israel Lippel*, Director General Ministry for Religious Affairs (Israel); *Jules Braunschwig*, Président Alliance Israélite Universelle; *Jacob Kaplan*, Grand Rabbin de France, et *Alain de Rothschild*, Président du Consistoire central Communauté juive de France; *Maurice Grynfogel*, Président, et *Armand Kaplan*, Secrétaire général Congrès Juif Mondial (Section française); *Simon Schwartz*, Président, et Rabbi *Benjamin Z. Kreitman*, Executive Vice-président United Synagogue of America; *Joseph Lichten*, Representative in Rome Anti-Defamation League; *Claire Huchet-Bishop*, Président Amitié judéo-chrétienne de France; *William W. Simpson*, General Secretary International Council of Christians and Jews, Sign. *Tulla Zevi*, Viceprésidente Unione Comunità israelit/italiene.*

* *ibid.* (S. 13)

IIA Die Wahl von Papst Johannes Paul I.

Am Samstag, 26. August, nach nur einem Tag Konklave, wurde Kardinal Albino Luciani, Patriarch von Venedig, zum Nachfolger des hl. Petrus gewählt. Seine Wahl und die Einführungszeremonie wurden genau verfolgt und eine grosse Anzahl von Teilnehmern von anderen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften wie auch aus dem Judentum waren anwesend ...

* *ibid.* (S. 18)

IIB Botschaften jüdischer Organisationen und Persönlichkeiten

a) *Ronald Sobel*:*

Eure Heiligkeit, im Auftrag des »Internationalen Jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen«, dessen Vorsitzender zu sein ich die Ehre habe, übermittele ich Eurer Heiligkeit herzliche gute Wünsche zu Ihrer Wahl als Pontifex Maximus der Römisch-Katholischen Kirche. Wir erinnern

uns mit Freude und Würdigung des warmen Empfanges, den Sie unserem Komitee im März 1977 in Venedig anlässlich der Konferenz des Katholisch-Jüdischen Verbindungskomitees boten.¹ Wie Sie wissen, ist dieses Verbindungskomitee mit der wichtigen Aufgabe beschäftigt gewesen, tausendjähriges Misstrauen zu überbrücken, das unglückseligerweise die Beziehungen unserer Glaubensgemeinschaften einen grossen Teil unserer Geschichte hindurch kennzeichnete. Bedeutender Fortschritt ist erreicht worden, obwohl noch viel zu tun bleibt. Wir beten, dass dieses Werk in kommenden Jahren Ihre Ermutigung und Unterstützung finden wird. Ebenso beten wir, dass Ihre Leitung für Menschen aller Glaubensgemeinschaften gesegnet sei. – Rabbi *Ronald Sobel*, Vorsitzender.

* *ibid.* (S. 27) ¹ S. FrRu XXIX/1978, S. 96 f.

b) *Philip M. Klutznik / Gerhart Riegner*:*

Namens des Jüdischen Weltkongresses und der in 63 Ländern ihm angeschlossenen jüdischen Gemeinschaften und Organisationen bitten wir Eure Heiligkeit, unsere respektvollen Wünsche mit dem Ausdruck unserer tiefen Ehrerbietung anlässlich Ihrer Wahl auf den pontifikalen Thron entgegenzunehmen. Wir erinnern uns mit Bewegung Ihrer Begegnung mit den Mitgliedern des Internationalen Verbindungskomitees zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum bei der Sitzung 1977 in Venedig.¹ Es ermutigt uns, daran zu glauben, dass die von Ihren erhabenen Vorgängern so glücklich inaugurierten Beziehungen zwischen der Katholischen Kirche und dem Judentum unter Ihrem Pontifikat fortgesetzt und unter Ihrer inspirierten Leitung gesegnet sein werden. – Ehrerbietig *Philip M. Klutznik*, Präsident, *Gerhart M. Riegner*, Generalsekretär.

* *ibid.* (S. 27) ¹ S. o. II B a), Anm. 1

c) *Saul I. Teplitz / Henry Siegman*:*

Eure Heiligkeit, im Auftrag der organisierten jüdischen Religionsgemeinschaft in den Vereinigten Staaten übermittelt der Synagogue Council of America seine besten Wünsche und Gebetswünsche zu Ihrer Erwählung. Wir hoffen, dass der bedeutsame Fortschritt, der in den katholisch-jüdischen Beziehungen unter Papst Johannes XXIII. und Papst Paul VI. gemacht wurde, und die hoffnungsvollen Empfindungen, die Papst Paul VI. zum Ausdruck brachte, Ihre Unterstützung und Ermutigung finden. Als Zeuge der Leiden des jüdischen Volkes während des Zweiten Weltkrieges vertrauen wir auf Ihr Verstehen der dringenden Notwendigkeit unserer Bemühungen um Heilung der Trennungen zwischen Juden und Christen. Wir beten um Gottes Segen für Sie und die Katholische Kirche in Ihrem Dienst an der Verwirklichung jener Werte, denen unsere beiden Glaubensgemeinschaften verpflichtet sind. – Rabbi *Saul I. Teplitz*, Präsident, Rabbi *Henry Siegman*, Geschäftsführender Vizepräsident, Synagogue Council of America.

* *ibid.* (S. 27)

d) *Emanuel Talmon*:*

Israels Interfaith Committee und der Jüdische Rat für interreligiöse Konsultationen übermitteln herzlichste Glückwünsche zu Ihrer Wahl und hoffen, dass das Interesse, das Eure Heiligkeit an dem christl.-jüd. Dialog bei dem Treffen des Katholisch-Jüdischen Verbindungskomitees im März 1977 in Venedig zum Ausdruck brachte,¹ fruchtbringenden Anstoss für weitere Entwicklungen geben wird. – Prof. *E. Talmon*.

* *ibid.* (S. 27) ¹ S. o. II B a).

e) *Eli E. Pilchik*:*

Möge Gott Ihre Hände stärken, mit denen Sie die Vaterschaft Ihres grossen heiligen Volkes übernehmen. Wir beten, dass Sie die religiöse Leitung der Welt zusammenrufen und der Führung der verwirrten säkularen Leiter der Welt verhelfen, etwas Licht zu bringen. Wir bitten, dass Sie pacem in terris herstellen mögen. – Rabbi *Eli E. Pilchik*, Präsident, Zentrale Konferenz Amerikanischer Rabbiner.

* *ibid.* (S. 27)

f) *Simon Schwartz / Benjamin Z. Kreitman*:*

Heiligster Vater, die Vereinigte Synagoge von Amerika, die Organisation der konservativen Synagogen des nordamerikanischen Kontinents, gratuliert Ihnen zu Ihrem Aufstieg zum Papsttum. Wir beten, dass der allmächtige Vater Sie in Ihrem heiligen Bemühen um Frieden und Harmonie innerhalb der menschlichen Familie unterstützen möge. – *Simon Schwartz*, Präsident, Rabbi *Benjamin Z. Kreitman*, geschäftsführender Vizepräsident, United Synagogue of America.

* *ibid.* (S. 28)

g) *Richard Maas / Marc Tanenbaum*:*

Das American Jewish Committee übermittelt Eurer Heiligkeit herzliche und brüderliche Grüsse zu Ihrer Wahl als Pontifex Maximus der Katholischen Kirche. Wir hatten den Vorzug einer Verbindung fruchtbarer Zusammenarbeit zur Förderung der Freundschaft und des Verstehens zwischen Katholiken und Juden mit Ihren Vorgängern Papst Johannes XXIII. und Paul VI., gesegneten Andenken, während und seit dem II. Vatikanum. Wir freuen uns auf Gelegenheiten konstruktiver Zusammenarbeit mit Eurer Heiligkeit und vatikanischen Autoritäten in kommenden Monaten. Die Mitarbeiter und Mitglieder des Amerikanischen Jüdischen Komitees vereinigen sich im Gebet um Gottes reichsten Segen für Sie und das Werk Ihrer Hände zur Wohlfahrt für Millionen von Katholiken

und Juden wie auch für alle Mitglieder der Menschheitsfamilie Gottes. – Ehrerbietig *Richard Maas*, Präsident, Rabbi *Marc Tanenbaum*, Director for National Interreligious Affairs.

* *ibid.* (S. 39)

h) *Israel Lippel*:*

Zur Wahl Eurer Heiligkeit Papst Johannes Paul I. freut es uns, Ihnen unsere aufrichtigsten Grüsse zu übermitteln, und wir beten, dass diese Amtszeit allen, die den Frieden suchen, Inspiration verleihen wird und gegenseitiges Verständnis zwischen Völkern und Religionen. – *Israel Lippel*, Ministerium für religiöse Angelegenheiten, Jerusalem.

* *ibid.* (S. 28)

i) *Evelyn Wasserstrom*:*

Eure Heiligkeit, im Namen von 150 000 internationalen B'nai B'rith Mitgliedern der Frauen vereinige ich mich mit Menschen in der ganzen Welt und übermittle Ihnen wärmste Glückwünsche zu Ihrer Wahl zum Papsttum. Sie sind ein Mann, den man bewundert hat wegen seiner Gelehrsamkeit, seiner geistigen Fähigkeiten und um seines Ideenreichtums willen, gelobt wegen seiner persönlichen Qualitäten, weswegen die Menschen ihm spontan und ohne weiteres vertrauen, und vor allem gepriesen als Führer, der den Geist und die Herzen der Menschen zu bewegen vermag. Sie kommen in diese hervorragende Position in einem Zeitalter, da Individuen, Religionen, Rassen und Länder durch Zweifel und Argwohn geteilt sind und am gefährlichen Abgrund unversöhnlicher Konflikte stehen. Im Geist der Hoffnung, des Glaubens und mit Optimismus beten wir, dass Ihre Hand gestärkt sein werde, um die tiefe soziale Veränderung herbeiführen zu helfen, die für die ganze menschliche Familie zum Frieden führen wird. – Ganz ergebenst Ihre *Evelyn Wasserstrom*, Präsidentin.

* *ibid.* (S. 28)

Papst Johannes Paul I. zum Frieden in Nahost (10. 9. 1978)

In Camp David in Amerika arbeiten die Präsidenten Carter und Sadat und Premierminister Begin für den Frieden im Nahen Osten. Nach Frieden hungern und dürsten alle Menschen, vor allem die Armen, die unter Unruhen und Kriegen am meisten leiden. Deshalb schauen alle mit Interesse und grosser Erwartung auf das Treffen von Camp David. Auch der Papst hat darum gebetet, liess, darum beten wir und betet darum, dass der Herr in seiner Gnade die Bemühungen dieser Politiker unterstütze.

Ich war von der Tatsache stark beeindruckt, dass die drei Staatsmänner ihre Hoffnung auf den Herrn öffentlich im Gebet ausdrücken wollten. Den Glaubensbrüdern des Präsidenten Sadat sind die Worte vertraut: »Es ist schwarze Nacht. Da ist ein schwarzer Fels und auf diesem Fels eine kleine Ameise; aber Gott sieht sie, und er vergisst sie nicht.« Präsident Carter, ein engagierter Christ, liest im Evangelium: »Klopft an, und es wird euch aufgetan, bittet, und es wird euch gegeben. Kein Haar wird von eurem Kopf fallen ohne euren Vater im Himmel.« Und Premierminister Begin erinnert sich daran, dass das jüdische Volk einmal schwere Zeiten durchmachte und sich in Tränen an den Herrn wandte und rief: »Du hast uns verlassen, du hast uns vergessen.« – »Nein«, antwortete Gott durch den Propheten Jesaja, »kann denn eine Mutter ihr eigenes Kind vergessen? Und selbst wenn das geschehen könnte, würde Gott nie sein Volk vergessen.«

Auch wir hier empfinden genauso. Wir sind das Ziel der unvergänglichen Liebe Gottes; das wissen wir. Er hat immer seine Augen über uns, auch wenn es uns Nacht scheint. Er ist unser Vater; noch mehr, er ist uns auch Mutter. Er will uns nichts Böses tun, er will uns nur Gutes tun, allen. Wenn die Kinder krank sind, haben sie ein grösseres Recht, von der Mutter geliebt zu werden. Und auch wir haben, wenn wir an Schlechtigkeit erkranken oder vom rechten Weg abgekommen sind, ein grösseres Recht darauf, vom Herrn geliebt zu werden.

In diesem Empfinden lade ich euch ein, mit dem Papst für jeden von uns, für den Nahen Osten, für den Iran und für die ganze Welt zu beten.

(In: »L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache«, Nr. 37. Vatikanstadt, 15. 9. 1978, S. 1).

k) *Harold D. Hahn*:*

Die Jüdische Gemeinde von Cincinnati sendet wärmste Glückwünsche und gebetsvolle gute Wünsche zu Ihrer Wahl. Möge Ihre Amtszeit erfüllt sein von Frieden, Glück und der Erfüllung Ihrer Hoffnungen und Träume für Ihre Kirche und für die Welt. – Rabbi *Harold D. Hahn*.

* *ibid.* (S. 29)

IIC Zum Tod von Papst Johannes Paul I.*

Dreiunddreissig Tage nach seiner Wahl gab Papst Johannes Paul I. in der Nacht vom 28. zum 29. September 1978 seine Seele Gott zurück. Seine Beisetzung fand am 4. Oktober statt. Beide Ereignisse veranlassten ausserordentliche ökumenische und auch interreligiöse brüderliche Kundgebungen . . .*

* *ibid.* (S. 32)

IID Botschaften von jüdischen Organisationen und Persönlichkeiten

a) *Ronald B. Sobel*:*

Die Wege Gottes sind für den Geist der Menschen oft geheimnisvoll, und doch nehmen wir die Fügungen in Demut und gläubig an. Der Tod des Heiligen Vaters Papst Johannes Paul I. kommt als tiefe Erschütterung, und wir vom International Jewish Committee on Inter-religious Consultations teilen mit Ihnen den schmerzlichen Verlust und die Trauer. Wir beten, dass die Liebe, die der Heilige Vater in seiner sehr kurzen Amtszeit zum Ausdruck brachte, im Weinberg der ganzen Menschheit sehr lange andauern wird. Möge seine Seele in das ewige Leben eingehen. – Ihr sehr ergebener Rabbi *Ronald B. Sobel*, Vorsitzender des Internationalen Jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen.

* *ibid.* (S. 39)

b) *Philip M. Klutznick / Gerhart M. Riegner*:*

Tieftrauernd und erschüttert durch den plötzlichen und frühzeitigen Tod Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul I. übermitteln wir Eurer Eminenz, dem Heiligen Kardinalskollegium und der katholischen Gemeinschaft im Auftrag des Jüdischen Weltkongresses und seiner angeschlossenen Gemeinschaften und Organisationen unser tiefempfundenes Beileid und den Ausdruck unseres tiefempfundenen Mitgefühls. – Ergebenst *Philip M. Klutznick*, Präsident, *Gerhart M. Riegner*, Generalsekretär des Jüdischen Weltkongresses.

* *ibid.* (S. 39/40)

c) *Saul I. Teplitz / Henry Siegman*:*

Wir sind in Trauer über den Tod von Papst Johannes Paul I. Sein Hinscheiden ist ein Verlust für die Kirche und die Menschheit. In seiner allzu kurzen Amtszeit hat er die Hoffnung unter den Völkern auf Versöhnung symbolisiert. Wir erinnern uns besonders der Wärme des Papstes für das jüdische Volk. Seine inspirierenden Worte bei einer Zusammenkunft mit Vertretern jüdischer Organisationen im Jahre 1975 in Venedig¹ gaben uns Hoffnung, dass er das Werk katholisch-jüdischen Verständens weiterführen würde. Auch hat uns das Gebet bewegt, das er für den Frieden im Nahen Osten äusserte², und seine zum Ausdruck gebrachte Anerkennung, dass Israels Sicherheit eine notwendige Vorbedingung für

¹ S. o. S. 94, II B a), Anm. 1 ² S. o. S. 95

diesen Frieden ist. Wir sind dankbar, dass er für diesen erhofften Frieden die ersten Schritte unternommen hat, und trauern, dass er seine Realisierung nicht mehr erleben konnte. Wir sprechen der Leitung der katholischen Kirche und ihren Gläubigen unser Beileid aus. – Rabbi *Saul I. Teplitz*, Präsident, Rabbi *Henry Siegman*, geschäftsführender Vizepräsident des Synagogue Council of America.

* *ibid.* (S. 40)

d) *Burton M. Joseph / Benjamin R. Epstein*:*

Die Anti-Defamation League of B'nai B'rith, tief betroffen durch den plötzlichen Tod seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul I., teilt die Trauer und den schmerzlichen Verlust der Katholischen Gemeinschaft. Das Beispiel seines lebenslangen Glaubens wird die Katholiken und alle Menschen guten Willens inspirieren, die geistlichen Werte und Menschenrechte weiterhin zu fördern, denen er so tief verpflichtet war. – *Burton M. Joseph*, National Chairman, *Benjamin R. Epstein*, National Director, Anti-Defamation League of B'nai B'rith.

* *ibid.* (S. 40)

e) *Eli E. Pilchik*:*

Wir vereinen uns mit Ihnen in Trauer um Papst Johannes Paul I. Sein demütiger Geist erwärmt die Welt. – Rabbi *Eli E. Pilchik*, Präsident, Central Conference of American Rabbis.

* *ibid.* (S. 40)

f) *Israel Interfaith Committee, Jewish Council of Inter-religious Consultations*:*

spricht Trauer, Mitgefühl und Beileid aus zum frühzeitigen Tod des geliebten Papstes. – Professor *Emanuel Talmon*.

* *ibid.* (S. 40)

g) *Israelisches Ministerium für religiöse Angelegenheiten*:*

Nehmen Sie bitte mein tiefstes Beileid entgegen zum tragischen Hinscheiden Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul I. Wir teilen Ihre Trauer um den frühzeitigen Verlust eines geistlichen Leiters, dem zu begegnen ich den Vorzug hatte und dessen Amtszeit mit so viel Inspiration und Hoffnung begann. – *Israel Lippel*, Generaldirektor, Israelisches Ministerium für religiöse Angelegenheiten, Jerusalem.

* *ibid.* (S. 40)

h) *Joseph Lichten*:*

Tief betroffen durch den vorzeitigen Heimgang Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul I. empfangen Sie bitte aufrichtigste Worte des Mitgefühls und des Beileids von der Anti-Defamation League of B'nai B'rith und *Joseph Lichten*, Rom, Vertreter der Anti-Defamation League of B'nai B'rith.

* *ibid.* (S. 40)

i) *André Chouraqui*:*

Ehrerbietiges Beileid zum plötzlichen Hinscheiden Papst Johannes Paul I. – *Chouraqui*, Interfaith Committee.

* *ibid.* (S. 40)

k) *Section française, Jüdischer Weltkongress*:*

Schmerzliche Trauer der Christenheit trifft die ganze Menschheit. Wir schliessen uns der Trauer der Kirche an und der Huldigung an den zu früh heimgegangenen Papst. – *Section française des Jüdischen Weltkongresses*.

* *ibid.* (S. 40)

l) *Alfred Gottschalk*:*

Den plötzlichen Tod des neuerwählten Papstes Johannes Paul I. betrauern alle, die von ihm die Leitung der Kirche erhofften. Wir hegen tiefes Mitgefühl mit der katholischen Welt, die so plötzlich und frühzeitig in Trauer versetzt wurde. Mögen Sie in Ihrer Gemeinschaft untereinander und in Ihrem historischen Glauben Trost erfahren. – *Alfred Gottschalk*, Präsident, Hebrew Union College / Jewish Institute of Religion.

* *ibid.* (S. 41)

m) *Arthur Schneider*:*

Erschüttert über den Tod Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul I. Sein geistlicher Dienst hat so viel Hoffnung für die ganze Menschheit erweckt. – Rabbi *Arthur Schneider*, Präsident Appeal of Conscience Foundation, New York.

* *ibid.* (S. 41)

IIIA Die Wahl Johannes Paul II.*

Am Montag, 16. Oktober 1978, nach nur zwei Tagen Konklave, wurde Kardinal Wojtyla, Erzbischof von Krakau in Polen, zum Papst gewählt. Wiederum erfolgte auf seine Wahl und die Einführungszeremonie am Sonntag, 22. Oktober, eine grossherzige Reaktion von seiten unserer christlichen Brüder und aus dem Judentum, wie die Anwesenheit vieler Häupter der Kirche bei der Inauguration und die grosse Anzahl erhaltener Botschaften bezeugen . . .

* *ibid.* (S. 44)

IIIB Botschaften von jüdischen Organisationen und Persönlichkeiten

a) *Ronald B. Sobel*:

Eure Heiligkeit,
im Auftrag des Internationalen Jüdischen Komitees für interreligiöse Konsultationen übermitteln wir Ihnen unsere besten Gebetswünsche. Es ist unsere inbrünstige Hoffnung, dass Ihr Pontifikat lange und voll überreichen Segens sein möge, nicht nur für die Heilige Römisch-Katholische Kirche, sondern für die ganze Menschheitsfamilie. Wie übergross wird die Dankbarkeit der Welt sein, wenn wir in den Jahren Ihres Pontifikates eine mehr liebende, gerechtere und barmherzigere Welt erleben können. Der Dialog zwischen Ihrer Kirche und dem jüdischen Volk, der unter Johannes XXIII. begonnen hat und von Papst Paul VI. weitergeführt wurde, hat uns zu einer neuen Ära des katholisch-jüdischen Verständnisses geführt. So haben wir in den letzten zwei Jahrzehnten die Dämmerung dessen erfahren, um das wir beten: Möge dies eine Zukunft ausschliesslicher Liebe und des Verstehens unter unseren Glaubensgemeinschaften sein. Wir beten, dass das schon Erreichte Ihre Unterstützung und Ermutigung erhalten wird. So wie Sie der Welt ein Segen sein werden, möge Gott Sie segnen und immer behüten. – Rabbi *Ronald B. Sobel*, Vorsitzender Internationales Jüdisches Komitee für interreligiöse Konsultationen.

* *ibid.* (S. 51/52)

b) *Philip M. Klutznik / Gerhart M. Riegner*:*

Im Auftrag des Jüdischen Weltkongresses und seiner ihm angeschlossenen Gemeinschaften und Organisationen haben wir die Ehre, Eurer Heiligkeit unsere wärmsten Wünsche zu übermitteln anlässlich Ihrer Wahl zum

Pontifex Maximus der katholischen Kirche und wir versichern Sie unserer aufrichtigsten Gebete für ein langes und fruchtbares Pontifikat zur Förderung des Friedens, des Verstehens und freundschaftlicher Beziehungen unter den Völkern und Religionen. – Ergebenst *Philip M. Klutznik*, Präsident, *Gerhart M. Riegner*, Generalsekretär.

* *ibid.* (S. 52)

c) Präsident Rabbi *Saul I. Teplitz** gratulierte für den Synagogue Council of America (vgl. o. S. 94 f.).

* *ibid.* (S. 52)

d) *Jack Spitzer*:

Eure Heiligkeit,
im Auftrag der 500 000 Männer, Frauen und jugendlichen Mitglieder des B'nai B'rith in 42 Ländern, von denen viele Länder überwiegend römisch-katholisch sind, möchte ich Ihnen gratulieren und Ihnen ein langes und fruchtbringendes Pontifikat wünschen, das der Kirche und der ganzen Menschheit zum besten gereichen möge. Wir leben in einer komplexen und sorgenvollen Zeit, die doppelter Bemühungen bedarf, um jene alten Werte zu erhalten und zu stärken, die der Menschheit gut gedient haben, während sie den Wandel in der Wahrnehmung ihrer Verantwortung für ihre Mitmenschen und die begrenzten Bodenschätze des Planeten, den wir teilen, annehmen und ermutigen. Die Herausforderung, der Sie sich gegenübersehen, ist beträchtlich, aber wir vertrauen, dass der Allmächtige Sie auf Ihren Wegen leiten möge und Sie zu den rechten Entschlüssen führt. Da Sie Ihre Amtszeit beginnen, sprechen wir die Hoffnung aus, dass Sie das edle und wichtige Werk Ihrer letzten Vorgänger zur Förderung grösseren Verstehens und grösserer Toleranz zwischen Katholiken und Juden fortführen und weiterhin ungute Behandlung von Juden in kirchlicher Lehre und Liturgie eliminieren. Und wegen des überragenden Gewichts und der Bedeutung Israels für die Judenheit der Welt hoffen wir ebenfalls, dass Sie in Ihrem Pontifikat frühzeitig Schritte ergreifen, um die formale Anerkennung des Staatswesens von Israel mit Jerusalem als Hauptstadt auszuweiten. Ein solcher Wandel in der Politik des Vatikans kann nicht verfehlen, dass Katholiken und Juden näher zusammenkommen. Mit allen guten Wünschen und dem Gebet um Erfolg. – *Jack Spitzer*, Internationaler Präsident des B'nai B'rith.

* *ibid.* (S. 52)

e) *Mary H. Tanenbaum*:*

Eure Heiligkeit,
im Auftrag des American Jewish Committee und für mich persönlich möchte ich Ihnen meine herzlichsten Glück- und Gebetswünsche zu Ihrer eben erfolgten Wahl als Pontifex Maximus der römisch-katholischen Kirche übermitteln. Das American Jewish Committee hat das von Gott geschenkte Privileg, Programme und herzliche persönliche Beziehungen herzustellen mit führenden römisch-katholischen Geistlichen und Laien in jeder grossen Stadt in den Vereinigten Staaten, in Europa, Lateinamerika, Israel und in Teilen von Afrika und Asien. Die Frucht dieser Aktivitäten hat in bedeutsamer Weise vergangene Missverständnisse zwischen Katholiken und Juden überwunden und zur Anknüpfung starker Bande gegenseitigen Respekts, gegenseitiger Sorge und brüderlicher Solidarität beigetragen. Dieses ist ein lebendiges Zeugnis der Lebenskraft unserer zwei grossen, historischen Glauben, die in einem nie zu teilenden Bund wurzeln, und sie

sind auch ein entscheidender Beitrag bei der Herstellung von Menschenrechten und des bürgerlichen Friedens. Als Sohn polnischsprechender Eltern empfinde ich die Erwählung Eurer Heiligkeit als eine persönliche Würdigung. Ich erlaube mir, den Text eines weitverbreiteten Beitrages beizufügen: »Papst Johannes Paul II. und die Juden«¹ und den Wortlaut einer ausgestrahlten Sendung, die hoffnungsvolle bescheidene Beiträge von dem American Jewish Committee sind, um Eurer Heiligkeit ein sympathisches Willkommen zu bieten. Beigefügt ist auch der Text einer Botschaft unseres Präsidenten, dem ehrenwerten Richard Maas, der im selben Geist abgefasst ist, um die gegenseitigen Beziehungen zwischen Ihrem Papsttum und dem jüdischen Volk zu pflegen. Das American Jewish Committee freut sich auf den Vorzug einer baldigen Audienz mit Eurer Heiligkeit, um unsere Gefühle der Achtung und unseres echten Wunsches persönlich zum Ausdruck zu bringen für weitere Zusammenarbeit zwischen der katholischen Kirche und dem jüdi-

¹ Aus diesem Beitrag »Papst Johannes Paul II. und die Juden« entnehmen wir das Folgende und bringen es in Übersetzung aus dem Englischen [Rabbiner Tanenbaum bezieht sich in diesem Beitrag auf zwei Augenzeugenberichte]:

»... Etwa 1964 gab es eine Reihe von Entweihungen jüdischer Friedhöfe in Krakau mit Beschädigungen von Grabsteinen und jüdischen Gräbern... Erzbischof Wojtyla rief katholische Studenten der Krakauer Universität auf, die beschädigten Grabsteine zu reinigen und wiederherzustellen und auch die jüdischen Friedhöfe wiederherzustellen... Anschließend hielt Erzbischof Wojtyla bei der grossen Fronleichnamsprozession eine Predigt, in der er diese antisemitischen Akte verdammt und aufrief, sich weiterer feindlicher Aktionen gegen den Rest der jüdischen Bevölkerung zu enthalten. Seine Kanzlei veröffentlichte eine auf hohem Niveau stehende Zeitschrift: »Commen Weekly«. Erzbischof Wojtyla autorisierte persönlich die Veröffentlichung einer Reihe von Beiträgen in dieser Zeitschrift, wobei er der Opfer des Holocaust gedachte, besonders der jüdischen Opfer, wie auch des Warschauer Ghetto-Aufstandes im April 1943. Ausserdem unterstützte er die Veröffentlichung einer Reihe von Beiträgen und Buchbesprechungen über jüdische Geschichte, Religion und Kultur... Lt. dem Präsidenten der Jüdischen Kultusgemeinde in Polen, Maciej Jakubowicz, hatte Karol Wojtyla als Bischof von Krakau eine immer offene Tür für Juden und pflegte sich von Zeit zu Zeit zu erkundigen, was den Juden geschah, besonders in bezug auf ihr religiöses Leben und ihre religiösen Institutionen... Auch wandte sich die jüdische Leitung an Kardinal Wojtyla, wenn sie Schwierigkeiten hatte, koscheres Fleisch zu bekommen, und der Kardinal war sowohl mitfühlend wie hilfreich...«

schen Volk im Interesse unserer gemeinsamen menschlichen und geistigen Wohlfahrt. Mit unseren wärmsten Gefühlen persönlicher guter Wünsche und unseren Gebeten um Gottes reichsten Segen um Stärke, gute Gesundheit und göttliche Inspiration für alles, was Sie tun, sind wir ehrerbietig Ihr Rabbi Marc H. Tanenbaum, Actions Director Interreligious Affairs.

* ibid. (S. 53)

f) Theodore Freedman / Nat Kameny.*

Die Anti-Defamation League of B'nai B'rith gratuliert Ihnen und teilt die Freude der katholischen Gemeinschaft über die Wahl von Karol Wojtyla als Papst Johannes Paul II. Es ist unsere tiefste Hoffnung, dass Seine Heiligkeit den katholisch-jüdischen Dialog steigern und die Beziehungen zum Volke Israel und dem Judentum stärken wird. – Theodore Freedman / Nat Kameny.

* ibid. (S. 53)

g) Burton M. Joseph / Benjamin R. Epstein.*

Die Anti-Defamation League of B'nai B'rith teilt die Freude der katholischen Gemeinschaft über die Erwählung von Karol Wojtyla als Papst Johannes Paul II. Es ist unsere Hoffnung und die Hoffnung des jüdischen Volkes, dass Seine Heiligkeit, der der religiösen Freiheit und den Menschenrechten so sehr verpflichtet ist, unter seiner Leitung den katholisch-jüdischen Dialog vermehren und das Verhältnis mit dem Volk von Israel stärken wird. – Burton M. Joseph, National Chairman, Benjamin R. Epstein, National Director.

* ibid. (S. 53)

h) Ely E. Pilchik.*

Möge Gott Ihre Hand stärken, da Sie nun die Vater-schaft Ihres grossen heiligen Volkes übernehmen. Wir beten, dass Sie die religiöse Leitung der Welt zusammenrufen und helfen, der Führung der verwirrten säkularen Leiter der Welt etwas Licht zu bringen. Wir beten, dass Sie pacem in terris herstellen mögen. – Rabbi Eli E. Pilchik, Präsident Central Conference American Rabbis.

* ibid. (S. 40)

Papst Johannes Paul II. in Auschwitz/Birkenau (7. 6. 1979)*

»... So komme ich also und beuge mein Knie auf diesem Golgota unserer Zeit, vor diesen Gräbern, die grossenteils keine Namen tragen wie das grosse Grab des unbekannten Soldaten. Ich knie vor allen Tafeln, die eine lange Reihe bilden und auf denen das Andenken an die Opfer von Auschwitz in diesen Sprachen geschrieben steht: Polnisch, Englisch, Bulgarisch, Zigeunersprache, Tschechisch, Dänisch, Französisch, Griechisch, Hebräisch, Jiddisch, Spanisch, Flämisches, Serbokroatisch, Deutsch, Norwegisch, Russisch, Rumänisch, Ungarisch und Italienisch. Ich verweile am Ende gemeinsam mit euch, liebe Teilnehmer dieser Begegnung, vor der Tafel mit der hebräischen Inschrift. Sie weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der »Vater unseres Glaubens« ist (vgl. Röm 4, 12), wie Paulus von Tarsus es ausdrückte. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: »Du sollst nicht töten«, hat an sich selbst in besonderem Ausmass erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen. Ich habe noch eine ausgewählte Tafel in russischer Sprache. Wir wissen, von welchem Volk sie spricht, welchen Anteil dieses Volk an dem schrecklichen Krieg um die Freiheit der Völker hatte, und auch an dieser Tafel können wir nicht gleichgültig vorbeigehen. Schliesslich die letzte Tafel: in polnischer Sprache. Sechs Millionen Polen haben im Zweiten Weltkrieg ihr Leben verloren, ein Fünftel der Nation... Auschwitz ist eine grosse Schuld...«

* In: »Herder-Korrespondenz« (33/7), Freiburg i. Br., Juli 1978, S. 356. Aus der Homilie Papst Johannes Paul II. – Vorgesehen in FrRu XXXI: Papst Johannes Paul II. in Auschwitz.

i) *Simon Schwartz / Benjamin Z. Kreitman*:*

Die Gemeindevertretung der United Synagogue of America mit über eineinhalb Millionen konservativer Juden in den Vereinigten Staaten und Canada sprechen ihre guten Wünsche zu Ihrer Erwählung aus. Als religiöse Menschen teilen wir unseren Glauben an Gott und unseren Glauben an die Würde des menschlichen Geistes. Wir beten für Ihre erfolgreiche Amtszeit für viele künftige Jahre. – *Simon Schwartz*, Präsident, Rabbi *Benjamin Z. Kreitman*, geschäftsführender Vizepräsident United Synagogue of America.

* *ibid.* (S. 53)

k) *Israel Lippel*:*

Zur Erwählung Seiner Heiligkeit Papst Johannes Paul II. übermitteln wir Ihnen frohe Grüsse und unsere gebetsvolle Hoffnung, dass Ihre Amtszeit den Segen des Friedens und des gegenseitigen Verstehens unter Nationen und Nachbarn in der ganzen Welt erleben möge. – *Israel Lippel*, Generaldirektor des Israelischen Ministeriums für religiöse Angelegenheiten, Jerusalem.

* *ibid.* (S. 53)

l) *Arthur Schneider*:*

Für diejenigen, die sich bemühen, die religiös Gläubigen in Osteuropa zu stärken, hat Ihr Papsttum eine besondere Bedeutung und bringt neue Hoffnung. Mit unseren ökumenischen Gebeten und guten Wünschen für Ihren Dienst und Ihre Mission. – Ehrerbietig Ihr Rabbi

Arthur Schneider, Appeal of Conscience Foundation, New York.

* *ibid.* (S. 54)

m) *Harvey J. Fields SR*:*

Im Auftrag meiner Gemeinde und für mich selbst übermittle ich Ihnen meine wärmsten Glückwünsche. Möge Ihnen Kraft, Weisheit und Urteilsvermögen zuteil werden, um der ganzen Menschheit zum Frieden zu verhelfen. – Rabbi *Harvey J. Fields SR*, Holy Blossom Temple, Toronto.

* *ibid.* (S. 54)

n) *Alfred Gottschalk*:*

Fakultät und Senat des Hebrew Union College / Institute of Religion verbinden sich mit mir und übermitteln Ihnen wärmste Glückwünsche und wünschen Ihnen alles Gute in der grossen Verantwortung, die Sie auf sich nehmen. Ihre grossen Talente werden – wie wir wissen – nicht nur der Kirche, sondern der ganzen Menschheitsfamilien dienen. – *Alfred Gottschalk*, Präsident Hebrew Union College / Institute of Religion.

* *ibid.* (S. 54)

o) *Joseph Lichten*:*

Bitte empfangen Sie herzliche Gratulation anlässlich der Erwählung Seiner Heiligkeit, Papst Johannes Paul II. – *Joseph Lichten*, Vertreter der Anti-Defamation League of B'nai B'rith, Rom.

* *ibid.* (S. 54)

Johannes Kardinal Willebrands anlässlich der Vollversammlung des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit (13.–18. 11. 1978)*:

»... Repräsentanten der jüdischen Gemeinschaft gaben der katholischen Kirche ein Zeugnis ihrer Anteilnahme durch ihre Botschaften und ihre Anwesenheit bei den Beisetzungen von Paul VI. und Johannes Paul I. wie auch bei den Einführungen von Johannes Paul I. und Johannes Paul II. Ist es nicht ein »Zeichen der Zeit«, das uns zeigt, dass ein neues Verhältnis und ein neues Verständnis zwischen dem jüdischen Volk und den Christen gekommen ist? ...«

* In »Information Service« No. 39/1979 I–II. Aus III: »The Ecumenical Dialogue and its outcome« S. 5.

2 Juden und Christen auf dem 85. Deutschen Katholikentag, Freiburg i. Br., 13.–17. September 1978

A Die christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier »Die Hoffnung unserer Väter« Donnerstag, 14. September 1978, in der Aula des St.-Ursula-Gymnasiums

Von der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier bringen wir den vollen Wortlaut der Liturgie sowie auch den vollen Wortlaut der dabei gehaltenen und von den Liturgen uns gütigerweise zur Verfügung gestellten Ansprachen. Es sprachen *Weihbischof Karl Flügel*, Regensburg, zur Begrüssung und *Landesrabbiner Nathan Peter Levinson*, Heidelberg. Weitere Mitwirkende waren: *Oberkantor Israel Karmon*, Basel, als Chor St. Marien, Neuenburg, unter Leitung von *Kunibert Dombrowski*, Freiburg, an der Orgel *Guido Bartach*, Basel.

Der liturgische Text der Gemeinschaftsfeier¹

Eröffnung: Orgelspiel

Gesang des Kantors mit Chor

Wie schön sind deine Zelte, Jakob,
deine Wohnungen, Israel! (4 Mose 24, 5)

¹ In: beim Gottesdienst verteilte Texte.

Durch Deine grosse Huld darf ich

Dein Haus betreten,

in Ehrfurcht mich verneigen

vor Deinem Heiligtum. (Ps 5, 8)

Ewiger Gott, ich liebe Deine Stätte,

den Ort, da Deine Herrlichkeit weilt. (Ps 26, 8)

Ich verneige mich, beuge meine Knie,

knie vor dem Ewigen, meinem Schöpfer. (Ps 95, 6)

Möge mein Gebet, Ewiger, Dir wohlgefällig sein,

Gott, erhöre mich in der Treue Deines Heils! (Ps 69, 14)

*Begrüssung: Weihbischof Karl Flügel*²

Psalm 77: Gottes Weg mit seinem Volk

Schola: Ich suche dich, Gott; höre mein Rufen.

Gemeinde: Ich suche dich, Gott; höre mein Rufen.

Schola: Ich rufe zu Gott, ich schreie,

ich rufe zu Gott, bis Er mich hört.

Gemeinde: Am Tag meiner Not suche ich den Herrn;
unablässig erhebe ich nachts meine Hände,
meine Seele lässt sich nicht trösten.

² S. u. S. 101 f.

Schola: Denke ich an Gott, muss ich *seufzen*,
sinne ich nach, dann will mein *Geist* verzagen.

Gemeinde: Du lässt mich nicht mehr *schlafen*;
ich bin voll Unruhe und *kann* nicht reden.

Schola: Ich sinne nach über die Tage von *einst*,
ich will denken an längst vergangene Jahre.

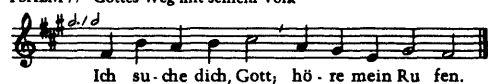
Gemeinde: Wird der Herr mich denn auf ewig *verstossen*
und mir niemals mehr *gnädig* sein?

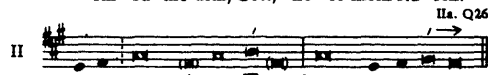
Schola: Hat Seine Huld für immer ein *Ende*,
ist Seine Verheissung aufgehoben für *alle* Zeiten?

Gemeinde: Da sagte ich zu mir: »Das ist mein *Schmerz*,
dass die Rechte des Höchsten so *anders* handelt.«

Schola: Ich denke an die Taten des *Herrn*,
ich will denken an Deine früheren Wunder.

PSALM 77 Gottes Weg mit seinem Volk

Schola: 
Ich su - che dich, Gott, hö - re mein Ru - fen.

Gemeinde: II 
fen. IIa. Q26

Bischof: Lobet den Ewigen, ihr, seine Diener, die Ihm dienen
in den Nächten. Erhebt euere Hände, lobt Ihn.

Gemeinde: Es segne dich der Ewige, der Himmel und Erde
macht. Wohl dem Menschen, der Ihm vertraut.

Rabbiner: Er ist barmherzig, Er vergibt Schuld. Hosianna.
hilf, Ewiger König, erhöere antwortend unseren
Aufschrei.

Gemeinde: Dein Wort lässt Abend werden und öffnet in
Weisheit die Tore der Nacht, wandelt die Tages-
zeiten und lenkt die Bahnen der Sterne. Erschaffer
von Tag und Nacht, Herr Zebaoth ist sein Name,
lebendiger, ewiger Gott.

Bischof: Wir loben Dich, der den Abend herabsenkt.

Kantor: singt die letzten Verse auf hebräisch.

Gemeinde: Mit ewiger Liebe bist Du uns zugetan und lehrst
uns Deine Gebote. Sie sind unsere Freude. Sie
geben unserem Leben Sinn. Lass Deine Liebe immer
bei uns weilen.

Alle stehen

Bischof u. Höre Israel, der Ewige ist unser Gott,

Rabbiner: der Ewige allein.

Gemeinde: Höre Israel, der Ewige ist unser Gott, der Ewige
allein – so liebe den Ewigen, deinen Gott, mit
deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele,
mit deiner ganzen Kraft. Seine Gebote seien stets in
deinem Sinn. Präge sie deinen Kindern ein. Sprich
mit ihnen davon. Lebe, wie es sein Wille ist.

Alle sitzen

Rabbiner: Er ist unser Gott, der uns befreit hat. Er erhält
unsere Seele am Leben und lässt unseren Fuss nicht
wanken. Aus der Macht der Stärkeren errettet Er uns.

Gemeinde: Sei unser Hort in dieser Nacht. Wende alles Unheil
von uns ab. Hilf uns um Deines Namens willen.
Breite über uns die Hütte Deines Friedens. Birg
uns im Schatten Deiner Fittiche. Gib Leben und
Frieden uns und Jerusalem, Deiner Stadt. Wir
preisen Dich, der uns segnet mit Schalom.

Kantor: singt die beiden letzten Verse auf hebräisch.

Die Achtzehn Bitten (Jüdisches Hauptgebet)

Gemeinde: (betet stehend still Achtzehn-Gebet):
Herr, öffne meine Lippen,
dass mein Mund Dein Lob verkünde.
Gepriesen seist Du, unser Gott und Gott unserer
Väter. Du gedenkst der Treue der Väter und bringst
ihren Kindern Erlösung in Liebe.
Wir preisen Dich, Schild Abrahams.
Du bist machtvoll für ewig. Du erhältst alles
Lebende und belebest, was tot ist.

Du stützest die Strauchelnden, heilst die Kranken
und befreist, die in Fesseln liegen. Treue bewahrest
Du denen, die im Staube schlafen, und lässtest
das Heil spriessen.

Wir preisen Dich, der den Toten das Leben gibt.

Du bist heilig, Dein Name ist heilig, die Gemeinde
der Heiligen preist Dich jeden Tag, Selah. Wir
preisen Dich, heiliger Gott.

Du verleihest dem Menschen Erkenntnis und lehrst
den Sterblichen Einsicht.

Gib auch uns aus Deiner Gnade Wissen und
Verstehen.

Unser Vater, bringe uns zu Deiner Lehre. Lass uns
Deinen Dienst tun. Führe uns in aufrichtiger Liebe
zu Dir zurück.

Vergib uns, unser Vater, denn wir haben gesündigt.
Verzeih uns, Du Erbarmender.

Sie auf unsere Not. Streite Du für uns. Erlöse
uns bald um Deines Namens willen.

Heile Du uns, so werden wir genesen. Hilf Du
uns, so wird uns geholfen sein.

Wende unsere Leiden ab. (Heile N. N. bald an
Leib und Seele.)

Lass dieses Jahr gesegnet sein. Speise uns und alle
Menschen, die Du erschaffen hast.

Rufe Freiheit aus für die Bedrängten Israels
und alle, die in Unterdrückung schmachten.
(Errette N. N. bald aus der Unfreiheit.)

Herrsche Du allein über uns in Gnade und
Erbarmen. Lehre unsere Richter das Rechte tun,
denn Du bist König und liebst Gerechtigkeit.

Gib Deinen Segen allen, die Dir vertrauen.

Lass auch uns zu ihnen gehören, auf dass wir nie
zuschanden werden. Lass alle Bosheit vergehen.

Deiner Stadt Jerusalem wende Dich in Erbarmen zu.
Baue sie auf für immer und ewig.

Lasse Wahrheit und Frieden von ihr ausgehen.

Lasse bald das messianische Heil aufblühen,
durch Deine Hilfe mach es offenbar, denn zu Dir
hoffen wir jeden Tag.

Nimm unser Gebet in Liebe und Wohlgefallen an,
erhöere es in Erbarmen.

Dir zu Willen sei stets der Dienst Deines Volkes.

Empfange in Liebe das Gebet, dargebracht in Liebe.

Wir danken Dir für Deine Wunder und Deine Güte,
die uns täglich geleiten.

Wir danken Dir für unsere Seelen, die Dir
angehören, und unser Leben, das in Deiner Hand
liegt. Du bist stets unsere Hoffnung, Allgütiger.

Friedensfülle gib Deinem Volk, denn Du bist
Herr allen Friedens.

Gepriesen bist Du, der uns segnet mit Schalom.

Bewahre meine Zunge vor Bösem und meine
Lippen vor Falsch,

Lösche böse Gedanken aus der Menschen Sinn.

Mögen meine Worte und Gedanken Dir zu willen
sein, mein Fels und mein Erlöser.

(Wer mit dem Gebet fertig ist, setzt sich.)

Kantor: singt die beiden letzten Verse auf hebräisch.

1. Lesung: Genesis 15, 1–6

Psalm 22: Gottverlassenheit und Heilsgewissheit

Schola: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich
verlassen?

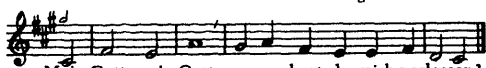
Gemeinde: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich
verlassen?

Schola: Mein Gott, mein Gott, warum hast du *mich*
verlassen, bist fern meinem Schreien, den
Worten *meiner* Klage?

Gemeinde: Mein Gott, ich rufe bei Tag, doch du *gibst*
keine Antwort, ich rufe bei Nacht und finde
doch *keine* Ruhe.

Schola: Aber *du* bist heilig,
du thronst über dem Lobpreis Israels.
Gemeinde: Dir haben unsere Väter vertraut,
sie haben vertraut, und du hast *sie* gerettet.
Schola: Zu dir riefen sie und *wurden* befreit,
dir vertrauten sie und wurden *nicht* zuschanden.
Gemeinde: Sei mir nicht fern, denn die *Not* ist nahe,
und *niemand* ist da, der hilft.

PSALM 22 A: Gottverlassenheit und Heilsgewissheit

Schola: 
Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen? IIIa. Q1
Gemeinde: III 

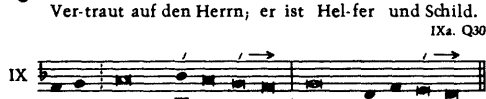
2. Lesung: Jeremia 29, 1–7; 11–14

Ansprache: Landesrabbiner Dr. Nathan Peter Levinson³

Psalm 121: Der Wächter Israels

Schola: Vertraut auf den Herrn; er ist Helfer und Schild.
Gemeinde: Vertraut auf den Herrn; er ist Helfer und Schild.
Schola: Ich hebe meine Augen *auf* zu den Bergen:
Woher *kommt* mir Hilfe?
Gemeinde: Meine *Hilfe* kommt vom Herrn,
der Himmel und *Erde* gemacht hat.
Schola: Er lässt deinen *Fuss* nicht wanken;
Er, der dich *behütet*, schläft nicht.
Gemeinde: Nein, der *Hüter* Israels
schläft und schlummert nicht.
Schola: Der Herr ist dein Hüter, der *Herr* gibt dir Schatten,
Er steht *dir* zur Seite.
Gemeinde: Bei Tag wird dir die *Sonne* nicht schaden
noch der *Mond* in der Nacht.
Schola: Der Herr behüte dich vor *allem* Bösen,
Er behüte dein Leben.

PSALM 121 Der Wächter Israels

Schola: 
Ver-traut auf den Herrn; er ist Hel-fer und Schild. IXa. Q30
Gemeinde: IX 

Bischof: Vater unser im Himmel,
Gemeinde: geheiligt werde Dein Name. Dein Reich komme.
Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden.
Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns
unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren
Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung,
sondern erlöse uns von dem Übel. Denn Dein ist
das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit
in Ewigkeit. Amen.
Rabbiner: An uns ist es, zu preisen den Herrn des Alls,
zu künden von der Grösse des Weltenschöpfers.
Er hat uns zu seinem Dienst erwählt,
ewiges Leben in uns gepflanzt.
Ihm beugen wir anbetend die Knie.
Er hat den Himmel ausgespannt und die Erde
gegründet.
Seine Glorie erfüllt die Himmelshöhen.
Und so leben wir voller Hoffnung,
dass bald aller Götzendienst verschwindet
und die Welt in Deinem Reich vollendet wird.
Da werden alle Menschen ihre Bosheit lassen
und Dich allein anbeten,
mittun am Werk Deines Reiches.
Denn Dein ist das Reich und die Herrlichkeit
auf alle Zeit.
Amen.

* Siehe u. S. 102 f.

Gesang des Kantors mit Chor

Der Herr der Welt, er hat regiert,
eh' ein Geschöpf geworden war.
Als alles durch sein Willen entstand,
da hat man König ihn genannt.
Wenn einstens alles wird vergehn,
bleibt König er allein bestehn.
Er war, er ist, und er wird sein
der Ewige in Herrlichkeit.
Er ist der Eine, keiner gleicht
ihm oder teilt mit ihm das Reich.
Ohn' Anfang ist er, ohne End,
sein ist die Macht, die Herrschaft sein.
Lebendiger Gott, Erlöser mein,
Fels und Erretter aus der Pein,
er ist Panier und Zuflucht mir,
mein Kelch und Teil, zu ihm ich schrei'.
In seiner Hand mein Geist sich birgt
beim Wachen und zur Schlafenszeit.
Er schütze Geist mir und den Leib.
Ich fürchte nichts, Gott ist mit mir.

Gemeinsamer Segen von Bischof und Rabbiner
(hebräisch und deutsch)

Der Herr segne euch und behüte euch,
er lasse sein Angesicht leuchten über euch
und sei euch gnädig, der Herr hebe sein
Angesicht über euch und gebe euch Frieden
Amen.

Orgelspiel

Ansprachen bei der Christlich-Jüdischen Gemeinschaftsfeier

1 Weihbischof Karl Flügel, Regensburg: Begrüssung

Vom Herrn geliebte Schwestern und Brüder,
es sei gestattet, Ihnen mit diesem Wort des Apostels Pau-
lus einen ersten Gruss zu entbieten. Die christlich-jüdische
Gemeinschaftsfeier, die Schwestern und Brüder zum Got-
teslob derer, die sich zu Abraham als dem »Vater der
Glaubenden« bekennen¹, hier vereint, soll uns ja doch wohl
zuerst daran erinnern, dass wir alle vom Herrn geliebt
und als »Kinder Gottes« untereinander auch Schwestern
und Brüder sind.

Die christliche Kirche, die sich »Volk Gottes« nennt, kann
und darf nie mehr vergessen, dass die gegenwärtige Exi-
stenz des Judentums Zeugnis dafür ablegt, dass der glei-
che Gott, dessen Volk wir Christen uns nennen, noch heute
in Treue zu jener Erwählung steht, durch die er Israels
Gott wurde und dieses Land zu seinem Volk gemacht hat.
Wie muss es uns schmerzen, und nicht nur das, sondern
stets neu zur Reue und Umkehr mahnen, dass Christen
die Entzweigungsgeschichte der Kinder Gottes bis hin zum
Versuch der völligen Ausrottung des jüdischen Volkes
haben treiben lassen.

Dass nun im Judentum wie im Christentum, die ihre Exi-
stenz gemeinsam der Offenbarung des Gottes Israels ver-
danken, zunehmend ein geistliches Interesse aneinander
erwacht, das ist für uns alle Grund, dem einzig-einen
Gott zu danken.

Dieser Dank hat uns hier beim 85. Deutschen Katholiken-
tag zusammengeführt. Wir wollen bei diesem Gottesdienst
gemeinsam Zeugnis dafür geben, dass die »*Hoffnung un-
serer Väter*« nicht der Vergangenheit angehört, sondern
dass wir, wie der Prophet Jeremia, geduldig auf die Er-
füllung dieser Hoffnung warten, nämlich auf die end-
gültige Herrschaft Gottes.

¹ Vgl. u. S. 138 ff. (Anm. d. Red. d. FrRu).

Bei diesem Gottesdienst wollen wir den Weg der Väter geistig nachvollziehen: die Angst unserer Väter – das Angebot Gottes an die Väter – den Lobpreis der Väter auf Gott, der Hoffnung schenkt.

Wir Christen danken den mit uns nun feiernden Schwestern und Brüdern des Volkes Israel herzlich dafür, dass wir diese göttliche Liturgie in der Gestalt des jüdischen Abendgebetes erleben dürfen. Wen würde es nicht zutiefst berühren, dass wir in dieser Stunde die Gebete hören und mitvollziehen können, die Jesus und die ersten Christen im Tempel inmitten ihres Volkes gesprochen haben? Wir können also in Gedanken Jesus hinaufbegleiten zum Hause seines Vaters (vgl. Lc 2, 49) und dort mit ihm beten. Wir können uns in Gedanken den Aposteln Petrus und Johannes anschließen, die »um die neunte Stunde zum Gebet in den Tempel hinaufgingen« (Apg 3, 1). Wir wollen uns aber auch herzlich darüber freuen, dass die Tempelliturgie in den jüdischen Gemeinden in solchen Gebeten heiliggehalten und so in unsere Zeit tradiert worden ist. Es ist das geheimnisvolle Festhalten an dem nahen und fernen Gott, den die Beter der Psalmen rühmen und dessen Treue sie selbst da noch preisen, wo ihnen alles genommen scheint. Es ist das Vertrauen auf den Schöpfer Gott, an dessen Güte die Reden und Meditationen der Weisen erinnern. Von dieser jüdischen Spiritualität dürfen wir nun empfangen. Das ist das Gnadengeschenk auch dieser Stunde. Das Volk Israel als der »ältere Bruder« hat uns Christen auf dem Weg zum Heil immer Bedeutsames zu sagen. In seinem Gebet nämlich bringt das jüdische Volk, dem bereits im Buch Exodus eine priesterliche Sendung zugesprochen wird, alles Tun der Menschen Gott dar, um ihn zu ehren. So wird das Leben wie das Gebet dieses Volkes allen Nationen der Erde zum Segen. Das aber sagt uns: Das Judentum ist nicht die Religion einer ehrenvollen und abgeschlossenen Vergangenheit, sondern einer durch die Zeit lebendigen Wirklichkeit, die uns Christen herausfordert, mit dem Volk Israel im Gotteslob zu wetteifern. Das gemeinsame Gebet wird das Band festigen, durch das die Erben des Ersten und des Neuen Bundes eins sein sollen. Nach einem Wort des Johannes Damascenus bahnt sich ja dort, wo immer »im Geist und in der Wahrheit« gebetet wird, Einigung an: Einigung mit dem Herrn, dem Antwort gegeben wird, aber auch mit den Mitmenschen, die auf ihre Weise dasselbe Ziel anstreben.

So ist diese heilige Stunde nicht nur eine Feier. Sie möge uns vielmehr zum Unterpfand dessen werden, dass Gott seinen Heilsplan vollendet, da er uns alle, ob Juden oder Christen, in seine ewige Herrschaft hineinretten will. Dass der einzig-eine Gott uns das in unseren Erdentagen schon erfahren lassen möge, das ist die Hoffnung, die er uns als Antwort auf unser inständiges gemeinsames Beten geben möge.

Lasst uns der Aufforderung des Psalmisten zum Lob des lebendigen Gottes und seiner Taten nachkommen:

»Lobet den Namen des Herrn, die ihr im Hause des Herrn steht,
lobt ihn, ihr Knechte des Herrn, in unseres Gottes Hallen.
Lobet den Herrn, denn der Herr ist gut, singt seinem Namen, er ist voll Wonne; hat doch der Herr sich Jakob erwählt, Israel zu seinem Eigentum« (Ps 134, 1–4).

2 Landesrabbiner Dr. Peter Levinson, Heidelberg

Gott führte Abraham auf die Strasse und sprach: Schau auf den Himmel und zähle die Sterne, wenn du sie zählen kannst! Und er sprach zu ihm: So sollen deine Nachkommen sein.

Was bedeutet: So sollen deine Nachkommen sein? Rabbi Levi erzählte eine Parabel im Namen Rabbi Jochanans. Ein Mann wanderte einen Tag, zwei Tage, zehn Tage, ohne eine Stadt, eine Herberge, einen Baum, ein Wasser oder ein Lebewesen zu finden. Nach zehn Tagen sah er einen Baum in der Ferne und dachte sich, sicher gibt es hier Wasser. Und als er näher kam, sah er, dass er tatsächlich an einer Wasserquelle stand. Als er nun erkannte, wie schön der Baum war und wie gut seine Früchte, wie grün die Zweige, da setzte er sich und erfrischte sich unter dem Schatten des Baumes. Dann ass er von der Frucht, trank an der Quelle und war freudig und erfrischt. Als er gehen wollte, sagte er: »Welchen Segen kann ich dir geben? Dass dein Holz gut sein soll, es ist gut; dass dein Schatten angenehm sein soll, er ist angenehm; dass deine Zweige grün sein sollen, sie sind grün; dass deine Früchte schmackhaft sein sollen, sie sind sehr schmackhaft. Dass eine Quelle unter dir fließen soll, sie fließt. Dass du an einem guten Platz stehen sollst, du stehst an einem guten Platz. Was für einen Segen soll ich dir geben? Ich kann nur wünschen, dass alle deine Schösslinge so sein sollen wie du.« So war es, als der Heilige, gelobt sei Er, die Welt schuf. Zwanzig Generationen kamen und gingen von Adam bis Abraham, aber man fand keinen wirklich vollkommen Gerechten. Bis Abraham! Gott sagte zu ihm: »Welchen Segen kann ich dir geben? Dass du ein vollkommen Gerechter sein sollst vor mir? Oder dass Sara, deine Frau, gerecht sein soll vor mir? Du bist gerecht und Sara ist gerecht vor mir. Oder dass die Bewohner deines Hauses gerecht sein sollen vor mir? Sie sind es. Welchen Segen kann ich dir geben? Nur dass alle deine Nachkommen so sein sollen wie du.« Das ist die Bedeutung des biblischen Wortes: »So sollen deine Nachkommen sein.« So wie du.

Was hatte Abraham ausgezeichnet zu seiner Zeit? Abraham lebte inmitten von Völkern, die ihre Kinder dem Moloch opferten. Er war der erste, der die Stimme vernahm, seinen Sohn nicht auf dem Altar zu opfern, sondern seine Nachkommen sollten sein wie die Sterne des Himmels und wie der Sand, der am Rand des Meeres. Um die Götzen zu beschwichtigen, opferte man Kinder, um des eigenen Wohlstands willen wurden Söhne gemordet. Wir alle können davon berichten. Von dem Götzen des Nationalsozialismus und Faschismus, der die Kinder verschlang, nicht nur jüdische Kinder, die Kinder Europas und vor den Kindern des eigenen Volkes nicht halt machte. Aber lernt der Mensch aus der Geschichte? Werden nicht immer wieder Kinder auf den Schlachtfeldern geopfert, geschieht es nicht zu dieser Stunde irgendwo auf der Welt, wegen *unserer* Habgier, *unserer* Bequemlichkeit, *unserem* Unverständnis? Weil wir uns zu wenig Sorgen machen um die Unterprivilegierten in dieser Welt, die Hungernden, die Darbenden, weil wir fröhlich meinen, es könne alles so weitergehen und dann eines Tages so verwundert und verletzt sind, wenn die Getretenen aufbegehren, wenn sie die Gewalt propagieren, wenn die Kinder anfangen, in blindem Hass sich selber zu zerstören, zu Mitteln greifen, die, anstatt zu helfen, ihrerseits Hass und Zerstörung und Aggression eskalieren, auf die Spitze treiben, einer allgemeinen Katastrophe entgegen. Und wir suchen nach Gründen, schreiben kluge Bücher, erfinden gelehrte Hypothesen, nur sehen wir oft den Wald vor den Bäumen nicht, denn es darf ja unseren Stolz nicht verletzen, der Balken ist immer im Auge des anderen. Und manchmal fehlt dann auch das Organ, den anderen, den Leidenden, überhaupt noch zu verstehen. So wie jene Dame dem jungen Mann, der ihr sagt, er hätte schon zwei Tage nichts mehr gegessen, den

guten Rat gibt: »Sie wollten sich dazu zwingen.« Wir haben gesehen, dass der Appetit der Götzen unstillbar ist. Dass sie alles verschlingen auf ihrem Weg. Hass und Gewalttat, einmal angefasst, kennen keine Grenzen.

Wir haben auch verlernt, Zeit für unsere Kinder zu haben. Woher sollen wir sie auch nehmen? Das Leben stellt zu viele Anforderungen an uns. Um mitzukommen, dürfen wir nicht innehalten, sonst verpassen wir den Anschluss. Und während wir weiter hasten und jagen, wissen wir oftmals nicht mehr weshalb und wohin.

Und wir sprechen von Arbeitsplätzen und wir zerstören die Natur, und keiner bedenkt, was er tut, und keiner kümmert sich um das Ende.

Ja, wenn nur die automatische Waschmaschine, die Geschirrspülmaschine, der Farbfernseher und die HiFi-Stereoanlage dafür sorgten, dass das Leben ruhiger und menschenwürdiger ablaufen würde. Aber das ist doch keineswegs der Fall. Unsere Jugend will oft von dem ganzen Wohlstand nichts wissen. Nicht weil die moderne Technik an und für sich unmoralisch wäre, aber weil wir die gewonnene Zeit, die Arbeitersparnis, die Möglichkeiten der Bildung nicht dafür verwenden, die Welt auch für andere erträglicher zu gestalten, weil wir eine Gesellschaft aufgebaut haben, die den Menschen immer mehr Bedürfnisse suggeriert, während die einfachsten Regeln der Mitmenschlichkeit und der Nächstenliebe als Dauerzustand verletzt werden. Sicherlich sind viele unserer Jugendlichen den falschen Weg gegangen, haben sich von falschen Ideologien verführen lassen. Aber weshalb? Weil wir ihnen Steine statt Brot angeboten hatten, weil wir nicht für sie da waren, weil wir keine Zeit hatten, weil unser Nachholbedarf so ungeheuerlich war. Und weil sie die Hohlheit vieler unserer Ideale durchschaut haben. Und jetzt suchen wir nach den Schuldigen und tun genau das, was uns die Jugend noch mehr entfremdet. Die Jugend braucht weder Zuckerbrot noch Peitsche, weder antiautoritäre Erziehung, die oft als Ausrede für unsere Geschäftigkeit herhalten musste, noch den Ruf nach dem starken Mann, der heute leider wieder allenthalben zu vernehmen ist. Was die Jugend benötigt, ist Verständnis. Man muss nicht mit allen Ideen der jungen Generation konform gehen, aber man muss sich die Mühe machen, sie ernst zu nehmen und sich mit ihr auseinanderzusetzen.

Statt dessen reagieren Eltern oft verständnislos und beleidigt auf die Haltung der Jugend. Sie sagen ungefähr folgendes: Alles, was wir tun, dass wir uns Tag und Nacht abmühen und plagen, weshalb tun wir es denn überhaupt, doch nur um unserer Kinder willen, dass sie es einmal besser haben sollen als wir.

Ich möchte bezweifeln, ob dies wirklich die ganze Wahrheit ist oder ob nicht sehr viel Rationalisierung, wie die Psychologen sagen, dahintersteht, sehr viel Selbsttäuschung oder Rechtfertigung.

Aber lassen wir es dahingestellt. Martin Buber erzählt die Geschichte des Rabbi Jaakob Jizchak, genannt der Jehudi. Nach einem Sabbatmahl, bei dem viele Hausväter zugegen waren, sprach er: »Ach, ihr Leute! Fragt man einen von euch, weshalb er sich auf Erden mühe, antwortet ein jeder: »Um meinen Sohn grosszuziehen, dass er lerne und Gott diene.« Und ist der Sohn herangewachsen, vergisst er, weswegen sich sein Vater auf Erden mühte, und müht sich gleichermassen, und fragst du ihn nach dem Zweck all der Plage, dann sagt er zu dir: »Ich muss doch meinen Sohn zur Lehre und zu guten Werken grossziehen.« Und so geht es, ihr Leute, von Geschlecht zu Geschlecht. Aber wann wird man endlich das rechte Kind zu sehen bekommen?« Das ist es: Wann wird man

endlich das wahre Kind zu sehen bekommen? Wir sollen so werden wie Abraham, Nachkommen der Väter, jeder von uns, wir selbst, nicht erst unsere Kinder und Kindeskinde. Wir sollen Gott suchen und ihn finden. Wir selbst, und kein Stellvertreter. Das ist wahre Zukunft und wahre Hoffnung – nicht das leere Zeigen auf das, was einmal sein wird und an dem man sowieso keinen Anteil hat, eine messianische Zeit, über die man so schön reden kann, weil sie so weit weg ist und nichts kostet, weil sie keine Anstrengung von uns fordert. Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben, ihr selbst sollt daran teilhaben, ihr sollt mich rufen und hingehen und beten zu mir und ich werde euch hören, »denn sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, es zu tun.«

Rabbi Josua, der Sohn Levis, fand den Propheten Elia am Eingang der Grabhöhle von Rabbi Schimon bar Jochai stehen. Er fragte ihn, wann kommt der Messias? Er sagte zu ihm, geh und frag ihn selbst! Und wo sitzt er? Am Eingang der Stadt. Er ging zu ihm und sagte zu ihm, Friede sei mir dir, mein Meister und mein Lehrer! Er sagte zu ihm: Friede sei mir dir, Sohn Levis. Er sagte zu ihm: Wann kommst du Herr? Er sagte zu ihm: Heute! Er kam zu Elia. Dieser sagte zu ihm: Was hat er zu dir gesagt? Belogen und betrogen hat er mich, hat er doch zu mir gesagt: Heute komme ich! Aber er ist nicht gekommen. Er sagte zu ihm: Dies wollte er dir damit sagen, in den Worten des 95. Psalms: »Heute, wenn ihr auf seine Stimme hört.« Wenn wir das tun, was uns hier und heute aufgetragen ist, wenn wir das Erbe der Väter in uns verwirklichen, dann werden unsere Kinder, die uns entfremdet waren, den Weg wieder zurückfinden zu uns, und es wird Zukunft und Hoffnung geben, und das Wort des Propheten wird sich erfüllen. »Und er wird zurückführen das Herz der Väter zu den Kindern und das Herz der Kinder zu den Vätern, dass ich nicht schlage die Erde mit Bann.« Wenn wir wahrhaft sagen können, »so mögen unsere Kinder sein, so wie wir«, dann wird es gut sein.

Mögen unsere Augen dies sehen, bald und in unseren Tagen, Amen.

B Die Hoffnung des Volkes Israel und die Hoffnung der Kirche*

Nachstehend bringen wir auf Forum VIII des Katholikentages am Freitag, 16. 9., vormittags gehaltene Vorträge von Dr. *Pinna Navè-Levinson* (Heidelberg) und Professor Dr. *Fritz Mussner* (Regensburg) (unter Leitung von *Hans Hermann Henrix*, Aachen, und Mitwirkung von Landesrabbiner Dr. *Nathan Peter Levinson*, Heidelberg, Bischof Dr. *Josef Stimpfle*, Augsburg, Prof. Dr. *Clemens Thoma*, Luzern):

1 Dr. Pinna Navè-Levinson: **

Seit den Tagen der Propheten kennt die jüdische Tradition zwei Bilder von der Zukunft dieser unserer Welt.

Das eine meint, dass die Bosheit der Menschen wie Rauch schwinden wird, wenn Gott den neuen Himmel und die neue Erde erschafft, das neue Herz im Menschen, den neuen Geist über uns ausgiesst. Dann erstet die neue Erde, unendlich schön, die ganze Natur ändert sich. Darüber ein Himmel aus Edelsteinen. Gewaltige Ströme machen die Wüste blühen. All dies geschieht auf wunder-

* Mit freundlicher Erlaubnis der Verfasser und der Bonifatius-Druckerei Paderborn entnommen aus: »Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben«, 85. Deutscher Katholikentag Freiburg 1978, S. 492 bis 504. – (S. u. S. 183.)

** S. 492–500, etwas gekürzt.

bare Weise, der Mensch tut nichts dazu, er hofft auf den Schöpfer, der alles neu macht, innen und aussen. Das ist das eine Bild der irdischen Zukunft bei Sehern und Propheten (Jes 51, 6; 65, 17; u. a.).

Es tröstet die Armen, die Schwachen, die Entrechteten. Ganz plötzlich wird das Paradies sich ihnen öffnen. Gott nimmt die Bösen hinweg, die Unterdrücker, die Hohnlachenden. Die Guten werden die Erben sein, sie werden für ihre Treue und ihr Leiden belohnt.

Das andere Bild von der Zukunft spricht davon, dass die Menschen ihren Bund mit Gott ernst nehmen und seinen Willen tun. Sie ändern ihr Verhalten, weil sie die rechte Wahl treffen, sich so entscheiden, wie der Schöpfer es von ihnen erhofft. Sie werden die Bosheit bekämpfen, in sich und anderen. Sie werden die Armen zu ihren Brüdern machen, mit gleichen Rechten und Pflichten. Die gute Schöpfung wird für alle dasein. So forderte der Prophet Jesaja:

Schafft eure bösen Taten fort, frevelt nicht mehr!
Lernt Gutes tun, trachtet nach Recht,
befriedet den, dem man Gewalt angetan.
Sprecht das Recht der Waisenkinder,
führt den Streit der Witwen!
... dann werden eure Sünden, die blutroten,
weiss werden wie Wolle.
Wenn ihr das wollt und tut,
wird die Erde euch gut ernähren.
(Jes 1, 16b–17, 18b–19.)

Immer wieder kündigt die Bibel Israels von diesem Hinwegtun menschlicher Sünde vor Gott. Nichts Übermenschliches wird gefordert, sondern: »Wenn *ihr* in meinen Geboten wandelt und sie bewahrt, ... werde *ich* unter euch wandeln« spricht Gott (3. Mose 26, 3, 12); »Siehe, ich lege heute vor dich das Leben und das Gute, und auch den Tod und das Böse ... du aber wähle das Leben!« (5. Mose 30, 15, 19). Das bedeutet Bund, das bedeutet die Kindschaft Israels: »Kinder seid ihr dem Ewigen, eurem Gotte!« (5. Mose 14, 1). Dieser Bund ist die Beziehung zwischen zwei Partnern. Der Mensch befolge den Willen des Vaters in Liebe, so gut er es vermag – dann ist verheissen, dass Gott selbst dem Menschen dazu verhilft: Er wird des Menschen Herz beschneiden, d. h. das Gute in ihm stärken, »Gott zu lieben mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele, auf dass du lebst« (5. Mose 30, 6). Wie so viele Verheissungen der Bibel, gilt auch diese nicht allein für die Juden, sondern für alle Völker: sie alle werden zu Gott kommen (Sach 2, 15), seinen Bund annehmen, ihn als den Vater im Himmel anerkennen und ihm dienen. Da schmieden sie, sie selbst, aus eigenem Entschluss ihre Waffen in Friedensgeräte um (Jes 2, 4), und sie, sie selbst, bauen ihre Häuser friedlich nebeneinander und zerstören sie nicht mehr. Sie selbst, die Menschen, die Kinder Gottes, lassen einander in Eintracht die Früchte ihrer Arbeit geniessen. Jeder sitzt nachbarlich und friedlich unter dem eigenen Feigenbaum, dem eigenen Weinstock (Micha 4, 4), und dann gilt das Wort Gottes: »Auf meinem ganzen heiligen Berge werden sie nichts Böses tun und nichts zerstören« (Jes 11, 9).

Wo die Menschen, die Völker, sich so entscheiden, werden die ehemaligen Todfeinde, die ehemaligen Unterdrücker und ihre Opfer zu friedlichen Nachbarn: Schon vor Jahrtausenden kündete der Prophet diese Hoffnung:

»An jenem Tag wird Israel zu dritt sein mit Ägypten und Assyrien ...
Gesegnet ist mein Volk Ägypten,
und Assyrien, meiner Hände Werk,
und mein Erbteil Israel« (Jes 19, 24–25).

Diese Hoffnung spricht uns heute ganz konkret an und zeigt uns, dass wir selbst unser Schicksal mitbestimmen dürfen, wie die Bibel es sieht.

Ein solches Handeln der Völker erfolgt freilich aus der Erkenntnis, dass es göttlichen Segen und sein Gegenteil gibt und dass beides vom Verhalten, der Entscheidung abhängt. Es geht um die Umkehr und das Umdenken, Teschuwa und Metanoia, die Wende zum Guten in uns und den Mitmenschen. Das nennt Jesaja »da wird die Erkenntnis Gottes die Erde bedecken, wie die Flut den Meeresboden« (11, 9).

Nach dem ersten Bild von der Zukunft lässt sich der Mensch zu seinem Besten zwingen. Der Schöpfer überwältigt ihn mit seiner Grösse, und der Mensch bleibt ein staunendes Kind vor den funkelnden Wundern des Weltenherrn. Nach dem zweiten Bild von der Zukunft fordert der Vater seine Kinder auf, mündige Partner zu sein. Die nachbiblische Tradition lässt Gott sprechen: »Lieber ist es mir, sie verlassen mich und halten meine Gebote!« Ein mündiges Kind klammert sich nicht ständig an den Vater, sondern fragt nach seinem Willen und nach dem Weg der Verwirklichung ... Der souveräne Vater will keine sklavisches Abhängigkeit, sondern spricht uns immer wieder an: Geht in meinen Wegen, folgt mir nach, tut wie ich – »dann will ich mit euch wandeln!« Das nennt auch Jesus, als Jude unter seinen jüdischen Brüdern und Schwestern: Dein Wille geschehe wie im Himmel so auf Erden! Gottes Wille fordert den Willen des Menschen heraus ...

Freilich entzieht man sich gern dieser Forderung: Dein Wille geschehe, und der Forderung: Wandelt in meinen Wegen. Die Pharisäer fragen: Kann denn der Mensch Gott nachfolgen, der so gewaltig ist? Sie verweisen uns stets auf die Worte der Schrift, sie sagen: Er ist gross – und er wohnt bei den Armen und Niedrigen.

Sie lehren uns, was Nachfolge heisst: das Haus den Armen öffnen und sie zu Hausgenossen machen (Sprüche der Väter 1, 5), wie er freigebig sein, Sündern vergeben, Geduld mit den Menschen haben (Tanna de be Elia 135), die Nackten kleiden, Kranke betreuen, junge Haushalte reichlich beschenken (Talmud). Unsere Lehrer verweisen nicht nur auf Abraham, den Freund Gottes, der so handelte, sondern auch auf den frommen Araber Hiob, diesen Diener Gottes aus den Völkern, der sagt: Gott hat mich erschaffen und meinen armen Mitmenschen, der Eine hat ihn und mich gemacht! (Hiob 31, 13–16). Wer so handelt, wird Zukunft haben und Hoffnung. Wer nicht so handelt, dessen Gesellschaft wird ohne Bestand sein. Wer Gott als den Herrn der Geschichte ansieht, versteht zugleich die Bedeutung der rechten menschlichen Entscheidung. Gott ist kein Marionettenmeister, sondern er hat uns als seinen Partnern die Zukunft anvertraut. Die Rabbinen des Talmud weisen darauf hin, dass beim Schöpfungsbericht vom Menschen nicht gesagt ist: »Gott sah, dass es gut war« – weil das menschliche Herz gut *und* böse ist und der Mensch sich sozusagen fertigstellen soll, so oder so. Und eine Legende erzählt:

Als Gott den Menschen erschuf, zeigte er ihm alle Bäume im Garten Eden und sprach: Siehe, wie schön und vollkommen meine Werke sind! Dies alles habe ich für dich erschaffen. Achte darauf, dass du meine Welt nicht verdirbst, denn was du zerstörst, kann keiner wiederherstellen. (Midrasch Kohelet, 9).

Die Welt, die Umwelt, können wir erhalten oder zerstören. Gott hindert uns nicht. Kein Blitz erschlägt den Sünder. Er selbst erschlägt die Zukunft. Seine Kinder und Enkel werden weniger Zukunft haben. Die Bibel nennt das »seine Seele wird vergehen«. Welt und Mensch sind

unser Auftrag, als biblische und rabbinische Juden. Daher bitten wir im Morgengebet: »Mache deine Gebote lieblich in unserem Munde, auf dass wir, unsere Kinder und Enkel deine Lehre befolgen. Gib uns Einsicht von dir, deinen Willen zu tun.«

Die Welt ist uns anvertraut, und mit ihr die Zukunft. Wir können Boten der Gebote sein, wir können dem Übel entgegenzutreten und den Götzendienst bekämpfen, die Ichsucht, die Habgier, die Mordlust. Allein an uns liegt es, ob der Götzendienst morgen siegt oder die biblische Botschaft Israels. Allein an uns, Juden und Nichtjuden, liegt es, dass wir auf eigenen Füßen in der Schöpfung stehen und sie für alle fruchtbar sein lassen. ... Wo menschliche Erfindungslust sich der biblischen Ethik verweigert, dort verschlingt die Technik ihre Kinder. Wer die biblische Weltverantwortung ernst nimmt, will nicht mehr und mehr haben, sondern er will das werden, wozu er erschaffen ist: Ebenbild Gottes, nach den göttlichen Eigenschaften der Liebe und Gerechtigkeit. »Werdet heilig, denn heilig bin ich, euer Gott«, sagt uns die Schrift (3. Mose 19, 2). Das gilt für die Gesellschaft, die mehr ist als eine Menge, mehr als die Summe von einzelnen. Gemeinschaft entsteht, wo jeder nach seinem Können dafür eintritt. Das ist unsere mitmenschliche, unsere erzieherische Aufgabe. Deshalb müssen wir auch jeder Gesellschaft entgegenzutreten, die den einzelnen der Willkür unterwirft, die Menschenrechte missachtet, und sich selbst an die Stelle Gottes setzen will. Und wir müssen jeder Theorie entgegenzutreten, für die der Mensch weder Ethik noch Selbsterkenntnis hat, sondern mechanisch so oder so reagieren soll. Nichts ist lähmender als die Ansicht, der Mensch sei festgelegt, »geprägt«. Das Judentum lehrt uns, dass Gott täglich die Werke der Schöpfung erneuert. Auch wir sollen immer wieder die Erneuerung des Menschen wagen.

Das erste Paradies war ein Werk des Pflanzens, des Wirkens und Behütens. Der Mensch ist der verantwortliche Hüter und Pfleger des Gartens, den Gott gemacht hat – auch für den Garten Eden der Zukunft gilt das. Der Garten, das sind die Menschen, das ist unser Auftrag.

Seit den Tagen der Bibel haben Juden all dies immer wieder gesagt, sich und allen anderen, die es hören wollen. Selbst im dunkelsten Mittelalter sprachen sie vom Bund Gottes mit allen Menschen, allen Kindern des Noah seit der Sintflut. Auch in schlimmster Verfolgung lehrten Juden:

»Ich nehme Himmel und Erde zu Zeugen, dass der heilige Geist auf Juden und auf Nichtjuden ruht, auf Mann und Weib, Magd und Knecht – allein nach ihren Taten!« (Jalkut zu Richter 4, 4). Vielleicht hat dies die Juden immer wieder an die Zukunft glauben lassen, trotz aller schlechten Erfahrungen mit ihren Mitmenschen an so vielen Orten, in so vielen Zeiten. Dass der Geist Gottes in den Menschen wirkt, allein nach ihren Taten – wer kann da glauben, dass das Böse in der Welt siegen wird? Nein, sagt das Judentum, sondern die Menschen werden ihre Sünden abtun, so dass es keine Bösewichter mehr geben wird (Deutung von Ps 104, 35, im Talmud: Barachot 10a). Diese Zukunft, von der die Propheten Israels sprechen, nennen wir die Tage des Messias, die messianische Zeit. Ihr Kennzeichen ist, dass das kleine jüdische Volk nicht mehr von den mächtigen Königreichen unterdrückt wird, heisst es in der Tradition (Talmud, Sanhedrin 91b). Das ist der Prüfstein dafür, dass auch andere, die schwach und wenige sind, nicht mehr verfolgt werden, sondern »unter ihrem Weinstock und ihrem Feigenbaum« leben können, ohne Angst vor Gewalttätigen zu haben. Wo gemeinsamer Glaube ist, schwindet die Angst. Ein jüdi-

scher Lehrer schrieb im Mittelalter: »Beim Kommen des Messias werden alle Nationen *einen* Glauben teilen, die Welt wird unter der Herrschaft Gottes vollkommen sein, wenn alle bereit sind, Gott zu dienen und seinen Namen anzurufen. Erst dann wird die Einheit Gottes im Munde *aller* Völker verkündet werden« (Rabbi Bachja Ibn Chalwa, 13. Jh. nach S. Schechter). In allen ihren Unterschieden sind die Völker doch die eine Menschheit. Die Lehre vom Einen Gott brachte diese Überzeugung in die Welt. So beten wir an den Hohen Feiertagen vom kommenden Reich Gottes:

»Herrsche du in deiner Herrlichkeit über alle Bewohner deiner Erde, bis jedes Geschöpf erkenne, dass du es erschaffen hast, und alles, das atmet, spricht: der Ewige, Israels Gott, ist König, sein Reich herrscht überall. – Mögen alle Menschen einen Bund bilden, deinen Willen mit ganzem Herzen zu tun.«

So gehört beides in der jüdischen Tradition zusammen: die Hoffnung für alle Menschen und die Hoffnung der Juden. So heisst es in den Gebeten vom künftigen Gottesreich auch: »Mögest du deinem Volke Ehre geben, deinem Lande – Freude, und ein helles Leuchten dem Gesalbten, dem Sohne Davids.«

Nach jüdischer Meinung ist die Königsherrschaft Gottes, das irdische »Reich des Himmels«, unvereinbar mit sozialem Rückstand durch Mangel und Veredelung. Frieden und Freiheit sind für die jüdische Religion nicht etwa innerliche Seelenwerte, auf die der einzelne sich zurückziehen darf, um die Welt der Unfreiheit und der Aggression zu überlassen. Denn die messianische Zeit bedeutet ja das friedliche Miteinander aller Menschen, hier in der uns aufgetragenen, irdischen Welt, nicht im Jenseits der Seelen. Über das Jenseits gibt es eine Fülle nachbiblischer Traditionen, aber sie haben wenig zu tun mit der Frage nach der Zukunft als der ethischen, sozialen und materiellen Aufgabe der Menschen. So sagt die rabbinische Tradition der Prediger: »Gott legt ein Gelübde ab – ich komme nicht eher in das himmlische Jerusalem, ehe ich in das irdische Jerusalem eintrete! (Ta'anit 5b). ... Wenn dann alle Menschen sehen, dass allein die Getreuen Gottes Bestand haben, werden alle Völker an den Einen Gott glauben, seine Herrschaft anerkennen und seine Lehre sich aneignen. Das bedeutet die Bitte: »Dein Reich komme.« Und schliesslich meint die Tradition, dass dies eine Zeit des materiellen Glücks und der geistigen Freude für alle sein wird. Der Tod wird schwinden, oder die Menschen werden ausserordentlich lange leben. Hierher gehört auch der Glaube an die Auferstehung der Toten, denn die jüdischen Meister der Schrift meinten, dass Gott in seiner Liebe und Gerechtigkeit alle Seelen und alle Körper an dieser irdischen Zeit des Glücks teilhaben lassen will. Daher lehrten sie auch, dass die Gottesgläubigen aus den Völkern zusammen mit Israel diese Hoffnung erlangen. – Auch heisst es von Israel: es ist das Herz der Völker. Solange es unterdrückt ist, leidet es, und mit ihm alle Welt. Es ist kränker als alle und gesünder als alle, denn das Herz spürt die Krankheit, auch wenn die anderen Organe und Glieder sich scheinbar wohl fühlen. Es ist gesünder als alle, weil die Verbindung mit dem Göttlichen das jüdische Volk am Leben erhält. Das schrieb ein grosser Arzt und Dichter Israels vor 800 Jahren, und es ist noch heute relevant (Juda Halevi, Kusari, II, Absatz 29–44). Die Symptome der Krankheit »Judenhass« sind heute leider nicht geringer als im Mittelalter ...

Auschwitz ist das Mahnmal für alle, die beten »*Dein* Reich komme, *dein* Wille geschehe«. Die Hälfte aller europäischen Juden, ein Drittel des gesamten jüdischen Volkes, die grossen Gelehrten und ihre Schüler, die Müt-

ter und ihre Kinder, einst die Hoffnung unserer Zukunft, sie alle fordern von uns als Blutzeugen des Glaubens: Seht doch ihr den Weg und trachtet ihr nach der Verwirklichung, die uns versagt blieb!

Der Weg ist uns biblisch vorgezeigt: Wählt das Leben, das Leben nach Gottes Geboten der Nächstenliebe und der Gottesliebe. Wer ist unser Nächster? Jeder, der uns begegnet, jeder Mensch in seiner Einmaligkeit als Ebenbild. Das sind die Menschen aller Hautfarben und aller Ideologien, wie der Prophet sagt:

Wie die Söhne der Afrikaner seid ihr mir doch, ihr Söhne Israels, spricht der Ewige, denn ich habe die Söhne Israels aus Ägypten herausgeführt, die Philister aus Kreta und die Aramäer aus Kir! (Amos 9, 7).

Jeder Mensch hat das Recht auf Freiheit Gottes, lehrt unser Glaube. Auch wenn es das eigene Leben kosten könnte, haben wir für die Unterdrückten einzutreten. Wer für die Seele zeugen will, die das »Licht Gottes« ist (Sprüche 20, 27), kann sich nicht dem Mitmenschen entziehen. Denn es ist das Recht eines jeden, zu sagen: Auch um meinetwillen wurde die Welt erschaffen. Das meint das Gleichnis des Propheten Jesaja »Der Wolf wird beim Lamm wohnen, der Leopard beim Böcklein, der Löwe frisst Stroh wie ein Rind« (11 6, 7). So schildert er die messianische Zukunft der Menschheit. Dazu sagt ein grosser Denker des Judentums:

Die Weisen und die Propheten begehrten die Zeit des Gesalbten nicht etwa deshalb, weil sie die Welt beherrschen wollen, und nicht, weil sie über die Heiden regieren wollten, auch nicht deshalb, dass die nicht jüdischen Völker sie bejubeln, und auch nicht, damit man isst, trinkt und sich belustigt. Sondern sie begehrten die messianische Zeit, damit sie in Freiheit und ohne Störung die Lehre Gottes befolgen können . . .

In jener Zeit wird es keinen Hunger geben, keinen Krieg, keine Rivalitäten und Streitigkeiten. Dann wird alles irdische Gut reichlich für alle dasein, die geistigen Freuden werden dicht sein wie der Staub der Erde, und niemand wird sich um etwas anderes bemühen, als Gott zu erkennen . . . (Maimonides, 12. Jh. Ägypten: Kodex des jüdischen Rechts, Vorschriften für Könige, Abs. 11, 12.) . . .

Wir glauben, dass unsere Hoffnung auf Zukunft nicht vergebens ist. Noch wurde nicht das letzte Wort der Geschichte gesprochen, noch ist die messianische Zeit nicht vor unserer Tür. Auch der Staat Israel heisst nicht »die Erlösung«, sondern »der Beginn des Spriessens unserer Erlösung« . . .

Für einen solchen Glauben lohnt sich die Partnerschaft der Menschen, die Mühe von Eltern zu Kindern und Enkeln. Wer so glaubt, sagt mit dem Psalmisten:

Ich sterbe nicht, sondern werde leben
und von Gottes Werk erzählen (118, 17).

2 Professor Dr. Franz Mussner, Regensburg

Da zu Ihnen ein Neutestamentler spricht, werden Sie es verstehen, dass er als Ausgangspunkt seiner Überlegungen zum Thema einen Text aus dem Neuen Testament nimmt, nämlich einige Verse des Apostels Paulus in Röm 11.

Blick auf Röm 11

Ich zitiere zunächst den Text von Röm 11, 11–15: »Ich frage also: Strauchelten sie, damit sie liegenblieben? Keineswegs! Durch ihren Fall (kam) das Heil zu den Heiden, um sie eifersüchtig zu machen. Wenn aber (schon) ihr Fall Reichtum für die Welt und ihr Zurückbleiben Reichtum für die Heiden (geworden ist), um wieviel mehr (wird) es

ihre Fülle (Vollendung) sein! Euch aber, ihr Heiden, sage ich: Solange nun ich der Heiden Apostel bin, preise ich meinen Dienst, ob ich wohl mein Fleisch reize und einige von ihnen retten werde. Denn wenn ihre Verwerfung Ver-söhnung der Welt (bedeutete), was (wird) die Annahme (sein), wenn nicht Leben aus Toten?»

Hier ist von einer »Vollendung« (»Fülle«) Israels die Rede; und hier ist von seiner »Annahme« Israels die Rede, die »Leben aus Toten« bedeuten wird. Das ist eine Thematik, die mit »Hoffnung« zu tun hat, und zwar mit der Hoffnung, die für Israel besteht, wenn auch noch nicht gesagt ist, wie die »Vollendung« (die »Fülle«) Israels zustande kommt und wie sich seine »Annahme« durch Gott konkret vollzieht.

Umgekehrt ist vom »Heil« die Rede, das zu den Heiden gekommen ist, und vom »Reichtum für den Kosmos« und für die »Heiden« und von der »Versöhnung der Welt«, also von der Hoffnung der Völker, und da es sich um die evangelisierten Völker handelt, von der Hoffnung der Kirche. Aber von der Hoffnung Israels und von der Hoffnung der Kirche wird vom Apostel so geredet, dass die Hoffnung der Kirche unlösbar an die Hoffnung und Zukunft Israels gebunden wird. Kirche, realisiert in den evangelisierten Heidenvölkern, und Israel stehen in einer eigenartigen, unlösbaren Relation zueinander. Geschick hängt an Geschick! Angewendet auf die Formulierung des Themas unseres Forums, bedeutet das: Das »und« in dem Thema »Die Hoffnung des Volkes Israel und die Hoffnung der Kirche« isoliert Israel und die Kirche nicht voneinander, sondern verbindet beide. Das scheint mir wichtig zu sein. In der bisherigen christlichen Eschatologie ist das Thema Israel und seine Hoffnung fast immer ausgefallen. Die christliche Eschatologie redet von der Hoffnung der Kirche so, als ob es neben der ihren keine Hoffnung des Volkes Israel gäbe und ihre Hoffnung mit jener Israels nichts zu tun hätte, während der Apostel die Hoffnung der Völker mit der Hoffnung Israels dialektisch verklammert, da für ihn die Kirche »Mitteilhaberin an der Wurzel« ist (Röm 11, 17).

Hat die Kirche eine andere Hoffnung als Israel?

Die Kirche glaubt, schaut man auf die eschatologischen Artikel im Credo, »an die Vergebung der Sünden, die Auferstehung des Fleisches und das ewige Leben«. Doch dies gehört auch zum Inhalt der Hoffnung des Volkes Israel, ja aus der Hoffnung Israels stammen diese im Credo ausgesprochenen Inhalte, und zwar bis in die sprachliche Artikulierung hinein. Die Kirche redet hier in der Sprache Israels, in den »jüdischen Kategorien« (G. Scholem).

Was die Parusie des Messias angeht, so verbindet auch die Hoffnung auf die Ankunft des Messias Israel und die Kirche. Das gläubige Israel hält Ausschau nach dem Kommen des Messias und ruft es in seinen Gebeten herbei. Die Kirche hält Ausschau nach dem Wiederkommen des Messias Jesus und ruft es auch in ihren Gebeten herbei: »Unser Herr, komm!« (1 Kor 16, 22). Nach Röm 11, 26 »wird der Retter aus Sion kommen«, und durch ihn wird »ganz Israel gerettet werden«. Mit dem »Retter aus Sion« ist höchstwahrscheinlich der Messias gemeint, der nach christlicher Glaubensüberzeugung mit Jesus Christus identisch ist. Doch vergesse die Kirche nie, dass nach Apg 3, 20 der Parusiechristus primär zugunsten Israels erscheinen wird; dann so lässt an dieser Stelle Lukas den Petrus zu den Juden in Jerusalem sprechen: »Bekehrt euch und tut Busse, damit eure Sünden getilgt werden und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen lässt und Jesus sendet *als den für euch bestimmten Messias*« (3, 19.20). »Für euch«

ὑμῖν: das ist, grammatisch gesprochen, Dativus commodi: »zu euren Gunsten«; also kommt der Parusiemessias »zugunsten« *Israels*. Sicher sind Israel und die Kirche getrennt hinsichtlich der Antwort auf die Frage, wer konkret der Parusiemessias sein wird. »Aber«, so hat es der jüdische Gelehrte H. J. Schoeps formuliert (Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte, Tübingen 1959, 274), »es könnte wohl sein, dass der, der am Ende der Tage kommt, der die Erwartung der Synagoge wie der Kirche ist, dasselbe Antlitz trägt.« Wenn die Hoffnung Israels in besonderer Weise der kommende Messias ist, partizipiert die Kirche auch hier an der Hoffnung Israels; auch hier ist sie »Mittehaber an der Wurzel«.

Der »Verheissungsüberschuss«

Die Juden haben gegenüber der christlichen »Messiasdogmatik« einen speziellen »eschatologischen Vorbehalt«, nämlich den: Jesus, den ihr Christen als den verheissenen Messias proklamiert, hat in Wirklichkeit die von den Propheten Israels angesagten messianischen Verheissungen nicht erfüllt: Es ist alles beim alten geblieben, besonders für Israel selbst. Die »Wiederherstellung« Israels, seine »Apokatastasis«, wie sie von den Propheten Israels für die kommende Heilszeit angesagt worden war, wurde durch Jesus von Nazaret nicht vollzogen, die »schub-schebuth«, »die Wende des Geschicks« – ein wichtiger Begriff der prophetischen Heilsansage – wurde durch Jesus nicht realisiert: das Königtum wurde nicht wiederhergestellt, der Zwölfstämmeverband kam nicht wieder zustande, die Landverheissung, die für das Denken Israels so konstitutiv ist, erfüllte sich nicht durch ihn. Das »Reich Gottes« brach in Wirklichkeit nicht an. Die grosse Gerechtigkeit, die nach den Propheten der Messias in die Welt bringen sollte, blieb aus. Der Friede, den die Propheten für die ganze Welt ansagten, kam bis heute nicht zustande. Im Gegenteil: Die Welt ist heute friedloser denn je!

Ich meine, die Kirche sollte von diesem »eschatologischen Vorbehalt« Israels gegenüber der christlichen Messiasdogmatik viel mehr Kenntnis nehmen und sich vor einem falschen Erfüllungsoptimismus hüten. Auch wenn die Kirche in ihrem Glauben überzeugt ist, dass Jesus von Nazaret der verheissene Messias Israels und der Völker ist, sollte sie nie übersehen, dass da ein grosser Überschuss an messianischen Verheissungen bleibt, der noch nicht erfüllt ist und der gerade mit der Hoffnung Israels ganz wesentlich zu tun hat. Hier geht es um Wesensinhalte der Hoffnung Israels, verkündigt von jenen Männern, deren Stimme auch von der Kirche immer als die Stimme Gottes gehört worden ist; verkündet nämlich von den Propheten Israels. Haben wir nicht diese Hoffnungsansagen häufig »spiritualisiert«, wie etwa die Landverheissung, und auf diese Weise die Hoffnung Israels verfälscht? Ich möchte es überspitzt so formulieren: Israels Hoffnung ist auf die Erde bezogen, die Hoffnung der Kirche auf den »Himmel«. Wenn das alte Israel von der Schöpfung als ganzer redete, gebrauchte es dafür den Merismus »Himmel und Erde« (vgl. z. B. Gen 1, 1). Besonders jener Prophet, den man heute als den Tritojesaja bezeichnet, sagte einen neuen Himmel und eine neue Erde an (Jes 65, 17 f.; 66, 22). Die Johannesapokalypse nimmt diese Aussage auf und führt zu ihr aus: »Und ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde. Denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen, und das Meer ist nicht mehr. Und ich sah die heilige Stadt Jerusalem herabsteigen aus dem Himmel von Gott her, bereitet wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Und ich hörte eine laute

Stimme vom Thron her sprechen: Siehe das Zelt Gottes zusammen mit den Menschen, und er wird mit ihnen zusammen wohnen, und sie werden seine Völker sein, und Gott selbst wird mit ihnen zusammen sein« (Apk 21, 1–3). Das ist Hoffnungsansage schlechthin: engste Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, aber nicht im transzendenten Bereich, der gewöhnlich »Himmel« genannt wird, sondern auf der neuen Erde. Der Schöpfer der Welt ist auch ihr Erlöser; so entspricht es schon alttestamentlicher Verkündigung.

Damit können wir nun im Hinblick auf das Thema »Die Hoffnung des Volkes Israel und die Hoffnung der Kirche« ein Dreifaches sagen:

1. Die Hoffnung Israels und die Hoffnung der Kirche richten sich letztlich auf eine erneuerte Schöpfung, in der der Tod nicht mehr sein wird noch Trauer noch Klage noch Schmerz (Apk 21, 4).

2. Die Hoffnung Israels und die Hoffnung der Kirche richten sich letztlich nicht auf den Himmel, sondern auf die Erde, und wenn die Kirche einstweilen ihren Blick entschieden nach »oben« richtet, »wo Christus sitzt zur Rechten Gottes« (Kol 3, 1).

3. Israel und die Kirche melden dabei einen gemeinsamen »eschatologischen Vorbehalt« an: Die Erschaffung des neuen Himmels und der neuen Erde, also der neuen Schöpfung, ist das Werk Gottes, des Erlösers.

G. Scholem hat in einem bedeutenden Aufsatz, betitelt: »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum« (in: Einige Grundbegriffe des Judentums, Frankfurt 1970, 121–167), einen dreifachen Messianismus im Judentum unterschieden: den restaurativen, der die Massstäbe für seine Hoffnung aus der ideal vorgestellten Vergangenheit Israels nimmt, etwa mit Blick auf das Reich Davids; den konservativen, der die Massstäbe für seine Hoffnung in der Erhaltung des Bestehenden sieht, wobei die Treue zur Thora eine wichtige Rolle spielt; und den utopischen, der von einer Vision der Zukunft genährt ist und auf einen Stand der Dinge ausgeht, wie er noch nie da war. Wie dem auch sei, es stellt sich auf jeden Fall die Frage ein: Was brachte und bringt die aus dem Judentum stammende messianische Idee an geschichtsinterpretatorischen und geschichtsverändernden Impulsen in die Völkerwelt? Drei Antworten stellen sich ein:

1. Die messianische Idee sprengt das zyklische Denken in der Menschheit auf; die Geschichte bewegt sich nicht im Kreis, sie ist nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen. Die Geschichte ist vielmehr zielgerichtet, sie bewegt sich auf ein Ziel, auf ein Telos zu.

2. Diese Bewegung der Geschichte versteht sich als eine Bewegung aus dem Unheil in das Heil, das wesentlich auch in Gerechtigkeit und Frieden besteht.

3. Die Wende zum Heil wird durch einen definitiven Heilbringer, »Messias« genannt, herbeigeführt.

Die Wende zum Heil erfolgt aber nach der Bibel nicht auf dem Weg der Evolution, einer allmählichen Entwicklung der Geschichte auf eine bessere Zukunft hin, sondern viel eher durch weltweite Katastrophen hindurch, in der Bibel signifiziert durch den Begriff »Tag des Herrn«, der eine absolute Zäsur in der Geschichte darstellt. Scholem bemerkt: »Der jüdische Messianismus ist in seinem Ursprung und Wesen ... eine Katastrophentheorie«, die dennoch Hoffnung impliziert, die Hoffnung nämlich auf eine heile Welt.

Jedenfalls ist durch die Juden und den Juden Jesus die messianische Idee in die Völkerwelt gekommen. Die Völkerwelt partizipiert durch sie an der Hoffnung Israels. Wie aber verstand der Jude Jesus »die messianische Idee«?

Zweifelloos sah er sich als den verheissenen Messias Israels, auch wenn sein Wirken in den Augen seiner jüdischen Zeitgenossen z. T. »unmessianisch« zu sein schien. Scholem versteht den Messianismus Jesu von Nazaret und den christlichen Messianismus als »Verinnerlichung« des Gottesverhältnisses und damit als Individualisierung der Messiasidee. Daran ist viel Richtiges, aber Jesu Umkehrpredigt versteht sich messianisch, weil sie mit der Verkündigung von der unmittelbaren Nähe der eschatologischen Gottesherrschaft verbunden ist (vgl. etwa Mk 1, 15). Jesu Wunder signifizieren eine heile Welt, in der die Blinden sehen, die Lahmen gehen, Aussätzige rein werden, Taube hören, Tote auferstehen und den Armen die frohe Botschaft verkündigt wird (vgl. Lk 7, 22). Jesu Wunder verstehen sich als »signa prognostica«, und als solche sind sie Hoffnungszeichen, Hinweise auf die Zukunft. Sie geschahen in der Öffentlichkeit Israels. Auch seine Wiederkunft am Ende der Tage kündigt Jesus als einen die ganze Welt angehenden öffentlichen Akt an: »Dann werden sie den Menschensohn auf Wolken kommen sehen mit grosser Macht und Herrlichkeit« (Mk 13, 26). Speziell aber die Johannesapokalypse versteht die Wiederkunft des Herrn als ein schlechthin »politisches« Ereignis, bei dem der »Antichrist«, der nach der Apk die stärkste politische und wirtschaftliche Macht der Welt verkörpert, vom wiederkommenden Messias Christus vernichtet und ein neuer Himmel und eine neue Erde heraufgeführt werden. Die restaurativen und die utopischen Elemente des biblischen Messianismus gehen hier so eine vollendete Synthese ein. Die Geschichte findet ihr katastrophales Ende, und die neue Welt Gottes, auf die Israel und die Kirche gemeinsam hoffen, bricht an, nicht herbeigeführt durch menschliche Aktivität (etwa durch Revolution), sondern durch die Aktivität Gottes und seines Messias. Auch im christlichen Messianismus setzt sich so der biblisch-jüdische fort. Das Christentum hat entscheidend dazu beigetragen, angeregt durch Israel und den Juden Jesus, den biblisch-jüdischen Messianismus in das Weltdenken zu bringen. Der »utopische« Messianismus ist heute virulenter denn je. Die Welt will sich nicht mehr im Kreise drehen, sie schaut in die Zukunft und auf ein Ziel. Sie lebt vom »Prinzip Hoffnung« und partizipiert so, bewusst oder unbewusst, an der Hoffnung Israels und der Kirche. Werden Israel und die Kirche aber die Kraft haben, die Hoffnung der Völker mit jenen *Hoffnungsinhalten* zu füllen, die zur Hoffnung Israels, des Juden Jesus und der Kirche gehören? Das ist die Frage, deren Beantwortung über die Zukunft entscheidet.

3 Das eine und einzige Gottesvolk

Predigt in der Stadtpfarrkirche
»Maria Himmelfahrt« zu Deggendorf*,
gehalten am 28. 9. 1978
vor Priestern und Ordensleuten

Von Weihbischof Karl Flügel, Regensburg

Diese Predigt verdanken wir Herrn Weihbischof Flügel, der sie uns zur Wiedergabe zur Verfügung gestellt hat.

Schon drei Jahre bevor das Konzil die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« am 28. Oktober 1965 feierlich verkündet hat, hat

* Vgl. Gunther Krotzer: Der Judenmord von Deggendorf und die Deggendorfer »Gnad« in: »Judenhass – Schuld der Christen?!« S. 309. 1337 werden alle jüdischen Bürger in Deggendorf aus unlauteren Motiven [angeblicher Hostienfrevel] erschlagen und verbrannt (a. O. S. 317; zitiert auch in FrRu »Der Katholizismus und die Juden . . .«, XVIII/1966, S. 61, Anm. 29) [Anm. d. Red. d. FrRu].

unser Bischof Rudolf hier in dieser Kirche gesagt: »Aus dem 11. Kapitel des Römer-Briefes ergibt sich klar, dass Israel und die Kirche eigentlich nicht zwei total verschiedene Religionen sind, sondern sie bilden das eine und einzige Gottesvolk, das freilich heute tragischerweise zerrissen ist und sich bis heute in furchtbarer Weise bekämpft hat«¹.

Haben wir diese hochbedeutsame, theologisch tief fundierte vorkonziliare Feststellung unseres Oberhirten gehört, ernst genommen, angenommen: Haben wir die Konzilerklärung studiert und uns Gedanken darüber gemacht? Es wird uns dort u. a. gesagt: »Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist«².

Gibt es so etwas wie ein zwangloses brüderliches Gespräch mit den Juden? Ich durfte es erleben. Ich hatte den Auftrag, mit einem Landesrabbiner eine christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier für den 85. Deutschen Katholikentag vorzubereiten. Ich bin zu ihm hingefahren. Wir nahmen das uns gemeinsame Buch, die Bibel des Alten Testaments, zur Hand. Wir haben uns gefreut, dass das Leitwort des Katholikentages »Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben« vom Propheten Jeremia stammt. Dann mussten wir uns überlegen: »Was singen wir, was beten wir?« Da nahm die Frau des Rabbiners aus ihrem Bücherschrank unser Einheitsgesangbuch, ein »Gotteslob«, und sagte: »Wir wählen Psalmen aus, die in diesem Gebetbuch enthalten sind (vgl. S. 99 ff.)«^{3a}. Ich durfte sogar die Verse bestimmen. Schliesslich sagte die Frau noch: »Das Vater-unser können wir gut miteinander beten.« Sie gab mir noch ein von ihr verfasstes Büchlein »Du, unser Vater – jüdische Gebete für Christen«^{3b}. Ein brüderliches Gespräch zwischen Juden und Christen!

Je öfter ich solches in den letzten Jahren erleben durfte, um so verständlicher wurde mir die Feststellung unseres Bischofs: Israel und die Kirche, das eine und einzige Gottesvolk.

Wir Priester und Ordensleute sind uns vielleicht gar nicht bewusst, wie sehr Juden und Christen als »Kinder Gottes« untereinander auch Brüder und Schwestern im Heiligen Geiste sind.

Christen und Juden können miteinander beten

Das hat mich bei der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier zutiefst bewegt und erfreut: Da sind an die 500 Juden und Christen versammelt, darunter viele junge Menschen aus beiden Religionen. Wir haben miteinander das Wort Gottes vernommen, haben der Predigt des Rabbiners zugehört und haben gesungen und gebetet, als ob wir das schon immer so und gar nicht anders miteinander getan hätten.

Da wurde mir bewusst: »Jesus Christus ist mitten unter uns.« Ja noch mehr: Durch Jesus Christus ist die Kirche

¹ Rudolf Graber, Verkünde das Wort. Predigten, Ansprachen, Vorträge, Regensburg 1968, Verlag Pustet, S. 110. [Vgl. dazu auch o. S. 21, Regensburg. »Der Bischof schloss seine Predigt mit einem Kirchengebet aus der Osternacht: »Gott, deine uralten Wunder sehen wir noch in unsern Zeiten erstrahlen, was dein mächtiger Arm an dem einen Volke getan, als du es vor den ägyptischen Verfolgern gerettet, das wirktest du zum Heil der Heidenvölker durch das Wasser der Wiedergeburt, gewähre, dass die Menschen der ganzen Welt eingehen dürfen zu der Kindschaft Abrahams und zur Würde Israels, deines Volkes.« Anm. d. Red. d. FrRu].

² Erklärung des II. Vatikanum »Nostra Aetate«, Nr. 4.

^{3a} Die christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier auf dem 85. Katholikentag.

^{3b} Herder Verlag 1975.

von Anfang an und für immer mit dem jüdischen Volk verbunden.

Wir haben in Freiburg das jüdische Abendgebet verrichtet. Wir Christen haben dabei Gebete gehört und mitvollzogen, wie sie Jesus, Maria und die ersten Christen im Tempel inmitten ihres Volkes, des jüdischen Volkes, in ähnlicher Weise verrichtet haben.

Bei dieser christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier haben wir Christen in Gedanken Jesus zum Hause seines Vaters hinaufbegleitet. Juden, die heute mitten unter uns leben, haben uns erfahren lassen, wie Jesus, Maria und die Apostel seinerzeit im Tempel die göttliche Liturgie mitgefeiert haben.

Ich habe dieses Erlebnis als »Gnadengeschenk« bezeichnet. Das Volk Israel als der »ältere Bruder« hat uns seinen Gebetsschatz überlassen und uns diesen gar nie streitig gemacht. Ja, unser heiliger Kirchenlehrer Hieronymus schuf die Übersetzung der Bibel aus dem Hebräischen in die lateinische Sprache unter Mithilfe jüdischer Lehrer. Ein wunderbarer Reichtum, von dem unsere Kirche seit ihren Anfängen lebt!

Das eine und einzige Gottesvolk kann miteinander beten. Jesus Christus ist da immer dabei. Mit den Juden betet er im Geiste mit, weil er dem Fleische nach ihr Bruder ist. Mit uns Christen betet er mit, weil er uns versprochen hat, er werde immer dabei sein, wenn zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind. Christen und Juden können miteinander beten.

Christen und Juden dürfen miteinander hoffen

Der Regensburger Neutestamentler Professor Dr. Franz Mussner hat es so gesagt, und zwar als Aussage aus den Heiligen Schriften:

»Die Hoffnung des Volkes Israel und die Hoffnung der Kirche richten sich letztlich auf eine erneuerte Schöpfung, in der der Tod nicht mehr sein wird noch Trauer, noch Klage noch Schmerz (Apg 24, 4).

Die Hoffnung des Volkes Israel und die Hoffnung der Kirche richtet sich letztlich nicht auf den »Himmel«, sondern auf die Erde, auch wenn die Kirche einstweilen ihren Blick nach »oben« richtet, »wo Christus sitzt zur Rechten Gottes« (Kol 3, 1).

Israel und die Kirche betonen dabei: Die Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde ist das Werk Gottes, des Erlösers, was keineswegs ausschliesst, dass alle Menschen guten Willens, besonders der Jude und der Christ, alles tun müssen, um jetzt schon und immer wieder, soweit als möglich, eine Welt des Friedens und der Gerechtigkeit aufzubauen, wie es dem Willen Gottes gemäss den biblischen Aussagen entspricht^{3/a}.

Das eine und einzige Gottesvolk kann wirklich miteinander hoffen. Denn Grund ihrer Hoffnung ist der eine und einzige Gott, dem sich das alte Bundesvolk, die Juden, und dem sich das neue Gottesvolk, die Kirche, in gleicher Weise zuwenden.

Den Ruf dieses Gottes hören die Juden auch heute noch aus den Schriften, die wir als Altes Testament kennen.

Wir sollten nie vergessen, dass Jesus Christus diese Schriften gemeint hat, als er feststellte: »Amen, ich sage euch: Bis Himmel und Erde vergehen, wird auch nicht der kleinste Buchstabe des Gesetzes vergehen, bevor nicht alles geschehen ist« (Mt 5, 18).

³ Regensburger Bistumsblatt, Kurzfassung des Referates »Die Hoffnung des Volkes Israel und die Hoffnung der Kirche«, 24. September 1978, Nr. 39, S. 6 [vgl. auch: Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes, Würzburg, 22. 1. 1975, in: FrRu XXVII/1975, S. 5].

^{3/a} Vgl. o. S. 107.

Da steht doch auf einmal das israelitische Volk vor uns und mitten unter uns als der Sachwalter dieses Gesetzes, von dem Jesus gesprochen hat.

Das sagt uns aber: Das Judentum ist nicht die Religion einer ehrenvollen und abgeschlossenen Vergangenheit, sondern einer durch die Zeit lebendigen Wirklichkeit, die uns Christen herausfordert, mit dem Volk Israel im Gotteslob, im Hinhören auf das Wort Gottes und in Werken der Liebe zu wetteifern. Wenn wir das tun, darf das eine und einzige Gottesvolk wirklich miteinander hoffen.

Jetzt aber kann die Folgerung aus dem Gehörten und Erlebten nur lauten: Die Glieder des einen und einzigen Gottesvolkes müssen einander lieben.

Das Konzil hat erklärt: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistig verbunden ist«.⁴

Dann fährt es fort: Das Konzil »bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und dass in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Land der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist«.⁵

Doch was ist geschehen? Wir Christen müssen uns alle voll Reue an die Brust klopfen. Es muss uns, wie ich auf dem Katholikentag gesagt habe, »schmerzen, und nicht nur das, sondern stets neu zur Reue und Umkehr mahnen, dass Christen die Entzweiungsgeschichte der Kinder Gottes bis hin zum Versuch der völligen Ausrottung des jüdischen Volkes haben treiben lassen«.⁶

Das Konzil hat es so ausgedrückt: »Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben«.⁷

Ich meine schon, dass aus solchen Worten die Juden, die heute mitten unter uns Christen leben, heraushören und verspüren, dass wir sie auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums als die älteren Brüder aus dem Geschlecht Abrahams achten und ehren.

Aber noch mehr ist von uns als Zeugnis der religiösen Liebe gefordert. Die Würzburger Synode sagt: »Wir sehen eine besondere Verpflichtung der deutschen Kirche innerhalb der Gesamtkirche gerade darin, auf ein neues Verhältnis der Christen zum jüdischen Volk und seiner Glaubensgeschichte hinzuwirken«.⁸

»Schöne Worte« sind also auch hier »zu wenig«. Taten der religiösen Liebe werden von uns erwartet.

Solche Taten sollten uns nicht schwerfallen. Zum gleichen Gott nämlich, zu dem Jesus und mit ihm wir »Abba – Vater« sagen, bekennen sich auch die Juden: »Wir sagen: Unser Vater, denn wir wissen, dass du uns erschaffen. Weil wir deine Kinder sind, können wir den Mitmenschen als Bruder annehmen«⁹, so beten die Juden heute. Diese Worte sind das Echo der Liebe aus dem Herzen einer jüdischen Frau, die inmitten unseres Volkes lebt. Sie sagt uns damit: Wir sind Kinder des einen und ein-

⁴ a. a. O.

⁵ ebd.

⁶ Regensburger Bistumsblatt v. 24. September 1978, Nr. 39, S. 5.

⁷ a. a. O.

⁸ Synodenbeschluss »Unsere Hoffnung« Teil IV Ziff. 2 [vgl. o. Anm. 3].

⁹ Pnina Navè, Du unser Vater – jüdische Gebete für Christen (Verlag Herder 1975).

zigen Gottesvolkes, wir können, ja wir müssen einander lieben.

Lange habe ich gebraucht, bis ich verstanden habe, was das Konzil mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit eines »geistlichen Ökumenismus« meint.

Bei der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier unseres Katholikentages ist mir das zum Erlebnis geworden.

Christen und Juden können miteinander beten.

Christen und Juden dürfen miteinander hoffen.

Christen und Juden müssen einander lieben.

Das, so verstehe ich es jetzt, ist geistlicher Ökumenismus. Dann aber sah ich auch in Gedanken die Apsis der Grabkirche vor mir. Da befinden sich doch über dem Hochaltar drei Glasgemälde: das Abendmahl in der Mitte, zu den Seiten das Opfer des Melchisedek und das Paschamahl beim Auszug aus Ägypten.

Melchisedek und Abraham, Gestalten aus zwei verschiedenen Religionen, haben im gemeinsamen Glauben an den einen »höchsten Gott« (vgl. Gen 14, 14.18.22) sich die brüderliche Haltung nicht verweigert¹⁰.

Im jüdischen Paschamahl, das dieses Volk noch heute an seinen Auszug aus dem Land der Knechtschaft erinnert, ist, wie das Konzil sagt, »das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet« (s. o. ⁵), das Heil, auf das wir hoffen.

Beim letzten Abendmahl hat der Herr der Kirche, Jesus Christus, der Stifter des Neuen Bundes, im Rahmen des äusseren Nachvollzugs dieses Paschamahles uns sich selbst im eucharistischen Geheimnis des Glaubens geschenkt.

So deuten die Bilder in der Apsis der Deggendorfer Gnad auf ihre Art hin auf das »eine und einzige Gottesvolk«. Das jedoch sollte gerade uns Priester des Ordens- und Bistumsklerus wie unsere Ordensfrauen ermuntern, unser Breviergebet und die alttestamentlichen Lesungen bei der heiligen Messe als die beauftragten Vertreter des einen und einzigen Gottesvolkes im Geist und in der Wahrheit zu beten oder zu hören.

Es sollte uns ermuntern, aus der grossen Hoffnung des einen und einzigen Gottesvolkes beispielhaft zu leben durch die Wirklichkeit der evangelischen Räte, der Armut, des Gehorsams und der Keuschheit, dieser Lebensweise, die Jesus Christus inmitten der Brüder und Schwestern seines Volkes vorgelebt hat.

Die Gnadkirche will uns gemahnen, die Liebe Jesu Christi, mit der er sich uns im eucharistischen Geheimnis für immer hingegeben hat, weiter zu verschenken an alle Glieder des einen und einzigen Gottesvolkes, an Juden wie an Christen, ja, an alle Menschen. Nur diese Liebe entspricht dem Geist Christi¹¹. Amen.

¹⁰ s. dazu Franz Mussner, Bemerkungen eines christlichen Theologen zu Melchisedek, Nachschrift einer Vorlesung.

¹¹ Erklärung des II. Vatikanischen Konzils »Nostra Aetate« Nr. 5. Alle Anmerkungen durch Red. d. FrRu.

4 Zum Gedenken an den 9. November 1938

I Ansprache von Bundeskanzler Helmut Schmidt
in der Gedenkfeier zum 9. November 1938
in der Grossen Synagoge Köln
am 9. November 1978*

Beim Propheten Jesaja heisst es: »Wie geht das zu, dass die fromme Stadt zur Dirne geworden ist? Sie war voll Rechts, Gerechtigkeit wohnte in ihr, jetzt aber – Mörder.«

* Entnommen dem »Bulletin des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung«, Nr. 130, S. 1213–1217, Bonn, 10. 11. 1978.

Herr Bundespräsident, verehrte Kölner Bürgerinnen und Bürger, verehrte Juden und Christen und Freidenker in Deutschland!

Die deutsche Nacht, zu deren Gedenken wir uns heute nach vierzig Jahren versammelt haben, bleibt Ursache für Bitterkeit und Scham. Wo Gotteshäuser brannten, wo auf einen Wink der Machthaber zerstört und geraubt, gedemütigt, verschleppt, eingekerkert wurde, da gab es keinen Frieden mehr, keine Gerechtigkeit, keine Menschlichkeit mehr. Der 9. November 1938 war eine Station auf dem Wege in die Hölle.

I.

In dieser Gedenkstunde muss zunächst von Ereignissen und Tatsachen gesprochen werden, von Verhängnissen und Verbrechen, für deren Bewertung heute genausowenig ein hilfreiches Vokabular zur Verfügung steht wie damals.

Die Synagoge war 1938 wie zu allen Zeiten Gotteshaus, Raum des Gebetes der Gemeinde. Die Synagoge war aber für die seit dem Frühjahr 1933, seit den »Nürnberger Gesetzen« von 1935¹ in immer ärgere Bedrängnis gebrachte jüdische Minderheit zugleich ein Symbol des jüdischen Lebens in Deutschland – auch für jene, die am religiösen Leben nicht teilnahmen. Als die Synagogen zerstört wurden, begann dieses Leben zu erlöschen.

Drei Jahre später folgte der Entschluss der Machthaber zu der von ihnen so genannten »Endlösung der Judenfrage«, der Entschluss zum Massenmord, den sie sodann mit kalter Energie und zweckgerichteter Brutalität im Bereiche ihrer Herrschaft in die Tat umgesetzt haben.

Wer um Frieden bittet und darüber hinaus um Versöhnung, der muss wahrhaftig sein, der muss zur Wahrheit sich fähig machen. Die Wahrheit ist: heute vor 40 Jahren wurden 30 000 jüdische Mitbürger verhaftet, die allermeisten von ihnen in Konzentrationslager verschleppt, 91 jüdische Menschen wurden ermordet, sehr viele wurden gequält. Die Wahrheit ist: 267 Synagogen wurden verbrannt oder zerstört; viele Tausende Geschäfte und Wohnungen wurden verwüstet.

Ich mag für die Verbrechen jener Nacht jenes Wort nicht benutzen, das in diesen Tagen vielfältig, aber zum Teil eben auch gedankenlos bagatellisierend, für diese Ereignisse in Gebrauch ist.

Die Wahrheit ist auch, dass sehr viele Deutsche die Verbrechen und Vergehen missbilligt haben; ebenso: dass sehr viele andere davon damals nichts oder fast nichts erfuhren.

Die Wahrheit ist, dass gleichwohl sich dies alles vor den Augen einer grossen Zahl deutscher Mitbürger ereignet hat, dass eine weitere Anzahl von den Geschehnissen unmittelbar Kenntnis erhielt.

Die Wahrheit ist, dass die meisten Menschen furchtsam schwiegen; dass auch die Kirchen furchtsam schwiegen – obgleich doch Synagoge und Kirche dem gleichen Gott dienen und im Geist desselben Testaments verwurzelt sind.

II.

Der deutsch-jüdische Philosoph Martin Buber hat vor fünfundzwanzig Jahren in der Pauluskirche gefragt: »Was bin ich, dass ich mich vermessen könnte, hier zu vergeben?« Aber er hat später in derselben Rede auch gesagt: »Mein der Schwäche des Menschen kundiges Herz weigert sich, meinen Nächsten deswegen zu verdammen,

¹ Das Reichsbürgergesetz und das nachfolgende »Gesetz zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre« werden als die Nürnberger Gesetze bezeichnet, weil sie auf dem Reichstag in Nürnberg erlassen worden sind (Anm. d. Red. d. FrRu).

weil er es nicht über sich vermocht hat, Märtyrer zu werden^{1*}.«

Märtyrer freilich hat es später gegeben – in den Kirchen, in der Arbeiterbewegung, im Bürgertum und im Adel.

Einer von ihnen, General Henning von Tresckow, hat unmittelbar nach der Nachricht vom Scheitern des Aufstandes vom 20. Juli 1944 gesagt: »Wenn Gott einst Abraham verheissen hat, er werde Sodom nicht verderben, wenn auch nur zehn Gerechte darin seien, so hoffe ich, dass Gott auch Deutschland um unseretwillen nicht vernichten wird.«

Ungezählte Deutsche haben ihres Widerstandes wegen den Tod gefunden. Wie hatte aber dies ungeheure kollektive Verbrechen geschehen können? Was war vorangegangen, dass ein so unerhörtes gemeinsames Verbrechen durch viele Täter sich reibungslos vollziehen konnte? Wie hatte es im Deutschen Reich zu jenem, dem Verbrechen vorangehenden Prozess der Auflösung der deutsch-jüdischen Verbindung kommen können?

III.

Wir wissen, dass das Verhältnis zwischen jüdischer Minderheit und nicht-jüdischer Mehrheit in Deutschland nie frei von Spannungen gewesen war. Wieso aber die in diesem Verhältnis enthaltenen Spannungen so entarten konnten, dass schliesslich die Katastrophe ermöglicht wurde, das ist eine Frage zugleich der jüdischen und der deutschen Geschichte. Ihre Erforschung rührt an Grundprobleme der jüdischen wie der deutschen Situation – darüber hinaus vielleicht sogar an Grundprobleme der menschlichen Seele.

Seit der Aufklärung des 18. Jahrhunderts und der ihr folgenden jüdischen Emanzipation gab es zunächst wohl nur wenige Völker in Europa, in denen die Juden sich heimischer fühlten als bei uns. Es gab kaum ein Volk, in dem der jüdische Anteil in Gesellschaft und Staat, in Kunst, Literatur, Philosophie und Wissenschaft stärker gewesen wäre als bei uns. Ich erwähne beispielhaft einige wenige Namen: Moses Mendelssohn, das Urbild von Lessings Nathan, Heinrich Heine, Arthur Schnitzler, Franz Kafka, Franz Werfel, Stefan Zweig, Karl Kraus; Lassalle, Marx, Oppenheimer, Scheler, Gundolf, Buber, Mannheim; Franz Marc, Max Liebermann, Arnold Schönberg; und schliesslich Albert Einstein.

Sie wie die meisten der 700 000 Juden in Deutschland fühlten sich – trotz des schon vor hundert Jahren sichtbaren Menetekels antisemitischer Hofprediger – nicht als Angehörige einer eigenständigen nationalen Minderheit, sondern als Deutsche. Und sie wurden zumeist als Deutsche betrachtet. Sie haben, untrennbar, an unserer geistigen Geschichte mitgewoben.

Wir schulden ihnen ebenso Dank wie allen unseren geistigen Vorvätern. Wir sollten wissen, dass mit der Vertreibung der Juden und mit dem Mord an ungezählten jüdischen Mitbürgern unser Volk geistiger Schöpfungskräfte beraubt worden ist, die bis heute nicht ersetzt sind und die unersetzlich bleiben.

IV.

Wenn es aber doch nie wieder vorkommen darf, dass deutsche Bereitschaft zur Pflichterfüllung, zum Gehorsam,

zum Einsatz für Ideale zu Kadavergehorsam pervertiert und irregeleitet wird in gemeinsames verbrecherisches Handeln, dann genügt es noch nicht, ein Widerstandsrecht ins Grundgesetz geschrieben zu haben. Sondern dann müssen wir die jungen Menschen unseres Volkes durch Vermittlung historischer Kenntnisse und durch unser eigenes Beispiel dahin erziehen, dass sie nach dem moralischen und menschlichen Wert und dem Sinn ihrer Handlungen fragen – auch dann, wenn diese ihnen als aufgegeben erscheinen mögen in einem Treueverhältnis oder in einer Gehorsamspflicht zu einer »Idee« oder zu einem Gesetz.

Wenn wir es besser machen wollen als die damaligen Generationen, dann müssen wir wissen, was jene falsch gemacht und warum sie gefehlt haben.

Die damaligen Generationen konnten 1933, 1935 oder 1938 die Katastrophe einer anti-humanen Diktatur nicht mehr verhindern, weil ihnen die Demokratie, die 1918 ausgerufen war, schon aus den Händen geglitten ist, noch bevor sie die Demokratie bewusst angenommen und entfaltet hatten.

Das am 9. November 1918 unversehens empfangene politische Erbe war ohne eine gemeinsam annehmbare geistige Hinterlassenschaft gewesen. Das kulturelle Erbe dagegen entstammte vielfach einer demokratie-feindlichen Kultiviertheit, die Thomas Mann treffend als »machgeschützte Innerlichkeit« bezeichnet hat.

Die Untertanen-Mentalität war keineswegs überwunden, der der grosse Teil des Bürgertums – nach der Selbstaufgabe von dessen politischem Freiheitswillen in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts – sich hingegeben hatte.

Der klaffende Gegensatz zwischen wirtschaftlich-technischer Modernität und politisch-gesellschaftlicher Reaktion des kaiserlichen Deutschland wurde keineswegs überwunden, als der Obrigkeitsstaat 1918 plötzlich zusammenbrach. Demokratisch unerzogen und politisch unvorbereitet sahen sich Bürgertum und Landvolk mit den Möglichkeiten und den Gefährdungen der parlamentarischen Demokratie und mit einer offenen Gesellschaft konfrontiert.

Viele begriffen die Demokratie nur als Technik und nicht als sittliche Einstellung, bei welcher die Würde des Menschen oberster Grundsatz ist.

Die Demokratie konnte aber weder mit ihren inneren Feinden noch konnte sie mit ihren – durch Versailles und danach durch die erste Weltwirtschaftskrise noch verschärften – enormen ökonomischen und sozialen Problemen fertig werden.

Viele Deutsche jener Epoche, die sich zum Teil der Schutzwälle zugunsten ihrer alt-gewohnten Privilegien beraubt sahen, die sich zum anderen Teile ihrer schimmernden Idole beraubt sahen, die zum dritten Teile über Kriegsausgang, Sinnlosigkeit der Opfer und Verkleinerung des Reiches tief enttäuscht waren, sie alle verachteten und hassten die Demokratie und die Demokraten, weil sie nach Schuldigen suchten, auf die sie ihre Wut richten konnten.

Das galt auch für viele Beamte und Soldaten und Richter. Feinde der demokratischen Verfassung blieben oder wurden Staatsanwälte, Richter und beamtete Staatsrechtslehrer. Vom Kaiserreich über Weimar bis zur Rechtfertigung der Morde in der Röhm-Affäre, von der Rechtfertigung der Durchbrechung der Verfassung und der Akzeptanz der vom Führer eigenmächtig gegebenen rechtswidrigen Befehle vollzog sich bis zum Volksgerichtshof ein kataraktartiger, aber folgerichtiger Verfall der politischen Justiz.

^{1*} Vgl. Martin Buber: »Das echte Gespräch und die Möglichkeiten des Friedens. Rede, gehalten anlässlich der Verleihung des Friedenspreises des deutschen Buchhandels am 17. 9. 1953 in der Paulskirche«. Verlegt bei Lambert Schneider, Heidelberg, gedruckt Kempten 1953. – Vgl. ferner: FrRu VI (Februar 1954), Nr. 21/24, S. 48; sowie: »Martin Klee / M. Buber: »Ewige Feindschaft? Über das Verhältnis zwischen Juden und Deutschen«, a. a. O., September 1954, Nr. 25/28, S. 46 (Anm. d. Red. d. FrRu).

Das Wort Jesajas erfüllte sich: Aus der Stätte des Rechtes und der Gerechtigkeit wurde eine Behausung der Mörder. Die Flucht in den Hass fand ihre Ziele: Demokraten, Gewerkschafter, Künstler, Dichter, Gelehrte, Bekenner insgesamt – sie alle trieb man ins Exil oder ins Konzentrationslager.

In den Juden aber traf man die Aufklärung und die freiheitliche Emanzipation im Kern! Das jüdische Schicksal in Deutschland war ja wesentlich geistige, gesellschaftliche, politische Emanzipation gewesen – menschliche und menschheitliche Emanzipation. Wer alles Streben nach Emanzipation für verdammenswert hielt, der war allerdings verführbar, das Judentum als Sündenbock für all seine eigenen Ängste und Frustrationen zu akzeptieren und diese am Judentum auszulassen.

Es waren Hitler und seine Gesellen, die Deutschland und seine Juden und unsere Nachbarvölker mit unerhörter krimineller Energie in die Katastrophe führten – aber der Boden war schon vorher bereitet gewesen. Die Erziehung zur Demokratie, die Erziehung zum eigenen Urteil, die Erziehung zur Humanitas, die Erziehung zu Würde und Freiheit der Person hatte generationenlang vorher nicht ausgereicht.

Allein die Arbeiterbewegung, das Zentrum und nur schmale Schichten des Bürgertums hatten sich dieser Erziehung angenommen. Zwischen 1919 und 1930 wurde offenbar, dass diese Kräfte nicht zahlreich genug, nicht stark genug waren, um die zentrale Aufgabe der Erziehung zur Liberalität und zur Humanitas nach Tiefe und Umfang ausreichend zu lösen.

V.

Warum blicken wir auf dies alles heute zurück?

Nicht, um uns zu distanzieren von unserer eigenen Geschichte. Nicht, um mit dem Finger auf andere zu zeigen, die Schuld auf sich geladen haben. Sondern wir blicken zurück, weil unsere Generation und die nachfolgenden Generationen lernen wollen, wie Juden und Nicht-Juden in Deutschland friedlich miteinander leben können.

Wir blicken zurück, um zu lernen. Wir blicken zurück und versuchen zu begreifen und zu bewerten, damit die Konsequenzen gezogen werden können. Damit diejenigen einen unbefangenen Umgang miteinander finden können, die damals Kinder waren oder die erst später geboren wurden – das sind in Deutschland mehr als zwei Drittel aller Bürger.

Wir gedenken um zu lernen, wie Menschen miteinander umgehen sollen und wie sie miteinander nicht umgehen dürfen.

Es kann nicht darum gehen, unser Volk in den Schuldurteil der Geschichte zu werfen. Ich wiederhole, was ich in Auschwitz sagte: Die heute lebenden Deutschen sind als Personen zuallermeist unschuldig. Aber wir haben die politische Erbschaft der Schuldigen zu tragen und aus ihr die Konsequenzen zu ziehen. Hier liegt unsere Verantwortung.

Es wäre sehr unredlich und ausserdem gefährlich, die junge Generation mit Schuld belasten zu wollen. Aber sie trägt unsere Geschichte mit, sie ist – wie wir selbst – Teil unserer Geschichte. Die Teilhabe nimmt uns und sie in die Verantwortung für morgen und übermorgen. Ich füge aber mit grossem Nachdruck hinzu: auch junge Deutsche könnten noch mitschuldig werden, wenn sie ihre aus dem damaligen Geschehen erwachsene heutige und morgige Verantwortung nicht erkennen.

Die jungen Deutschen sollen wissen: mit der Suche nach Sündenböcken hat es angefangen. Mit Gewalt gegen Schriften und Bücher und mit Gewalt gegen Sachen hat

es sich fortgesetzt. Die Gewalt gegen Menschen war dann nur noch die vorbereitete Konsequenz.

Mit der Verachtung der Würde eines Mitmenschen, mit dem Niederbrüllen von anderer Bürger Meinung hat es begonnen. Mit der pauschalen Verurteilung des ganzen demokratischen Systems setzte es sich fort. Der Mord war schliesslich nur noch die vorbereitete Konsequenz.

Die Parallelität allen Terrorismus muss offengelegt werden, wenn wir lernen wollen! Die unentrinnbar sich entfaltende Konsequenz aus anti-humanen Verhaltensweisen muss verstanden werden, wenn wir lernen wollen!

Die Verdammungswürdigkeit aller Pauschal-Verurteilungen muss erlebt werden, wenn wir lernen wollen – seien sie gerichtet gegen »die Juden«, »die Deutschen«, »die Kommunisten«, »die Kapitalisten«, gegen »das System« oder gegen »das Establishment«.

Die Fähigkeit zum unabhängigen, individuellen, eigenständigen kritischen Urteil muss ausgebildet werden.

Und es muss gelernt werden, dass es in unserer zerstrittenen Welt und in jeder Gesellschaft darauf ankommt, die Freiheit als einen Handlungsspielraum zu begreifen, in dem es für die Freiheit des Einzelnen und der Gruppen durchaus rechtliche und moralische Grenzen gibt.

Demokraten zu erziehen heisst, jungen Menschen das Augenmass für Freiheit und Bindung zu geben. Sie zur Erkenntnis von und zum Respekt vor der Würde und der Unverletzlichkeit der Person jedes anderen zu befähigen. Sie zu lehren, die Humanitas, die res publica, das Recht und den Frieden als die Grenzen der Verfolgung eigener Interessen und eigener Konflikte zu begreifen.

Erziehung zur Demokratie heisst Erziehung zur Verantwortung für die Folgen des eigenen Handelns.

Zur Verantwortung der Folgen eigenen Handelns oder Nicht-Handelns gehört auch dieses: wo immer wir Angst begegnen, da müssen wir sie ernst nehmen. Sie kann eingebildet oder eingeredet sein. Wir müssen sie verstehen, und sie entkräften; oder wir müssen Abhilfe schaffen. Denn aus Angst – das haben wir aus der Zeit von 1918 bis 1930 zu lernen! – kann Wahn und Hysterie, kann Aggressivität entstehen. Der Wahn, die Schuld für eigene Beschwer läge bei einem anderen. Die Hysterie, diesen anderen zum Sündenbock zu machen. Die Flucht sodann in Hass und Aggression, dies alles sind Gefährdungen nicht bloss einer einzigen Generation, nicht nur in einem einzigen Volke. Wir müssen diesen Gefahren entgegenreten – durch Erziehung und durch eigenes Beispiel.

Wir heutigen Deutschen, die wir mit unseren Nachbarn Verständigung, Ausgleich und Frieden suchen, die wir im Geiste einer freiheitlichen Verfassung sozialen Ausgleich und Frieden im Innern bewahren wollen, wir müssen uns an diesen Ansprüchen messen lassen.

Wir sehen manche Sorge und manches Erschrecken bei vielen Mitbürgern – Juden ebenso wie Nicht-Juden –, wenn Zeichen einer vermeintlichen Wiederkehr nationalsozialistischen Gedankenguts auftauchen oder wenn mordwütiger Terrorismus an die Morde erinnert, deren Opfer zu Beginn der ersten deutschen Republik Rathenau, Erzberger, Luxemburg und Liebknecht gewesen sind.

Wir teilen die Empörung.

Zugleich haben wir uns aber zur rechtsstaatlichen Mässigung und zur Verhältnismässigkeit der Mittel in der Abwehr solcher Gefahren diszipliniert. Bei dieser Selbstdisziplin werden wir bleiben. Denn wir wollen das Übel des Anarchismus nicht mit dem Übel eines antiliberalen Über-Staates austreiben und vertauschen.

Wir bitten aber auch die Juden in der Welt und alle unsere Nachbarn mit erstem Nachdruck, unsere zweite deutsche Demokratie nicht an jenen wenigen verirrtten Extre-

misten und Terroristen zu messen, die auch in anderen Staaten kaum irgendwo belehrt oder verhindert werden können.

An dieser Stelle will ich dem Zentralrat der Juden in Deutschland dafür danken, dass er in dieser Frage immer wieder öffentlich unsere Zuversicht geteilt hat: der Rechts-Extremismus findet bei uns sicherlich keine Heimstätte mehr – wie auch der Linksextremismus nicht.

VI.

Wir werden des Rates unserer jüdischen Mitbürger bald in einer anderen Frage bedürfen, die jeden von uns in persönliche Verantwortung rufen wird.

Der vom geltenden Gesetz vorgesehene Eintritt der Verjährung einer Mordtat nach dreissig Jahren wirft im Hinblick auf 1979 eine schwerwiegende Frage auf. Sie verlangt nach einer Entscheidung, bei der wichtige moralische Prinzipien miteinander in Widerspruch geraten müssen.

Wir Politiker und Gesetzgeber werden zuhören, was unsere jüdischen Mitbürger, was unsere Freunde in Israel und was unsere Nachbarn dazu sagen werden. Wir werden – jeder für sich – darum bitten, dass unser Gewissen uns in dieser Frage recht handeln lässt.

Wir hoffen dabei auf Rat und Beteiligung vieler. Auch auf den Rat unserer Kirchen. Denn wir erinnern uns dankbar an die Stuttgarter Erklärung der Evangelischen Kirche in Deutschland von 1945^{1a}, ebenso an das ergreifende Wort Papst Johannes XXIII. während des Zweiten Vatikanischen Konzils² – Worte, in denen beide Kirchen die Juden um die Hand zur Versöhnung baten. Auch die Erklärungen, die beide Kirchen zum heutigen Tage veröffentlicht haben, bauen auf diese Versöhnung, sie sprechen aus dem Geiste der Verständigung³.

Alle sollten sich daran erinnern, dass wir alle auf demselben tragenden Boden stehen, dass wir weithin dasselbe Buch für uns gelten lassen: die jüdische Bibel – das Alte Testament der Christen.

VII.

Der Ägypter Anwar El Sadat hat mir während langer Gespräche in eindrucksvoller Art seine Sicht der gemeinsamen geistigen und geschichtlichen Wurzeln des Judentums, des Christentums und des Islams erklärt. Er hat auf die gemeinsame Heimat, nämlich auf Sinai, hingewiesen und auf die gemeinsamen Propheten. Mit grosser innerer Überzeugung fragte er: Und es soll nicht möglich sein, dass zwischen diesen Dreien Frieden ist?

Ich füge Albert Einsteins rhetorische Frage hinzu: Wer will bezweifeln, dass Moses ein besserer Führer der Menschheit war als Macchiavelli!

Ich weiss, dass Begin und Sadat gleicherweise in den religiösen Traditionen ihrer Völker verwurzelt sind [s. o. S. 95]. Ich bin überzeugt, dass diese beiden Männer den Frieden ihrer eigenen Völker und ihrer Nachbarvölker wollen. Ich weiss, dass dies für viele Staatsmänner jener Weltregion gilt.

^{1a} Vgl. o. S. 34.

² Da immer wieder dieses angeblich von Papst Johannes XXIII. verfasste »Bussgebet« auftaucht, sei auf die Klarstellung verwiesen, wonach die Echtheit einer solchen Authentizität dieses Gebets nicht nachweisbar ist, und dass entsprechend auch diesbezügl. exegetische Bedenken bestehen (s. in FrRu XIX/1967, S. 105 f.). Hingewiesen sei aber auch auf einen »Gruss ohnegleichen«, mit dem Papst Johannes XXIII. im Oktober 1960 Repräsentanten des United Jewish Appeal empfing. Diese wünschten ihm auf ihrer Studienreise in Europa Dank abzustatten für Rettung von Juden als päpstlicher Delegat in der Türkei. Und er begrüsste sie mit den Worten des vierten Patriarchen: »Ich bin Joseph, Euer Bruder« (Gen 45, 4). (Vgl. FrRu XIII [Juni 1961] Nr. 50/52, S. 8 ff.).

³ s. o. S. 22 ff.; Anm. 1.

Wir Deutschen wünschen von Herzen, dass Juden, Muslims und Christen, dass Israelis und Araber in einem gerechten Frieden miteinander zu leben lernen.

Dem Gebot der Wahrhaftigkeit folgend bejahen wir das Selbstbestimmungsrecht für alle Völker im Nahen Osten. Wir wissen: ein Leben frei von Not und von Bedrückung ist notwendig, damit die Menschen Frieden halten können.

Als deutscher Bundeskanzler, der heute zugleich zu allen Juden in der Welt spricht und für den die Kölner Synagoge die Stelle aller Synagogen in der Welt vertritt, füge ich einen Wunsch hinzu: Mögen alle Menschen im Nahen Osten, die bisher noch abseits stehen, sich dem friedensstiftenden Geschehen dieser Tage zuwenden! Mögen alle Völker und Staaten ihren Beitrag zum Frieden leisten.

Mögen sie alle erkennen, dass der Frieden ein Sieg des »homo humanus« über den »homo anti-humanus« ist, um noch einmal Martin Buber zu zitieren. Mögen sie alle wissen und beherzigen, dass der Frieden nicht möglich ist ohne den allseitigen Willen zu Ausgleich und Kompromiss! Mögen sie alle erkennen, dass in der Tat Moses ein besserer Leitstern ist als Macchiavelli!

VIII.

Ich kehre zu uns Deutschen zurück und stelle fest: Uns steht es nicht an, die Juden der Welt zur Versöhnung aufzurufen. Wohl aber dürfen wir um Versöhnung bitten.

Wer sich versöhnen will, wer sich die Hand reichen, wer friedlich mit seinem Nächsten leben will, der muss den Kopf heben und den anderen anblicken. Lassen Sie uns deshalb Begegnungen zwischen Juden und Katholiken und Protestanten, zwischen Gläubigen und Freidenkern fördern, auch zwischen Israelis und Deutschen, wo immer dies möglich ist. Die ungewöhnlich grosse Zahl von Begegnungen junger Deutscher und junger Israelis erfüllt mich mit Freude. Die christlich-jüdische Zusammenarbeit erfüllt mich mit Zuversicht.

Wenn der Bundeskanzler seine jüdischen Mitbürger in diesem Staate und in dieser Stadt aus Anlass des besonderen Tages anblickt, wenn er ihnen dankt und sie weiterhin um Mitarbeit in Staat und Gesellschaft bittet: dann tut er dies für die ganz grosse Mehrheit der heute lebenden Deutschen.

Und wenn in dieser Synagoge auch zwei Kölner Schulklassen sich an der Gedenkfeier beteiligen, so tun sie dies anstelle der ganz grossen Mehrheit der Jugend unseres Volkes.

IX.

Ich weiss, dass die grosse Mehrheit der Menschen in unserem Staat die gleichen Lehren gezogen hat, die ich heute zu formulieren versucht habe.

Aus der gleichen Grundeinsicht sind vor dreissig Jahren unser Grundgesetz und unser Staat entstanden. Wir haben damit einen neuen, einen guten Anfang gemacht. Wir sind stolz auf diesen Staat, stolz auf unsere offene Gesellschaft und stolz auf deren Traditionen. Wir verteidigen diesen Staat und diese Gesellschaftsform mit Entschlossenheit. Es ist der gerechteste Staat, den es bisher in der deutschen Geschichte gegeben hat. Es ist die freieste Gesellschaft unserer Geschichte.

Wir werden ihren Feinden wehren.

Wir werden die gute Tradition dieses Staates fortführen.

Wir wissen von einem grossen Sozialisten, unserem französischen Nachbarn Jean Jaurés, seit langer Zeit: Tradition

⁴ Erinnert sei auch an die »Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozess« und das »Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger« vom 31. 5. 1961 (in FrRu, a. a. O., S. 3) sowie den »Bussruf der deutschen Bischöfe« (FrRu XIV [23. 9. 1962], S. 3).

bewahren heisst nicht: Asche aufheben. Sondern Tradition bewahren heisst: eine Fackel am Brennen erhalten. Die Fackel: das bedeutet die Liebe zum Menschen, das bedeutet die Achtung vor der Würde jeglicher Person. Die Fackel bedeutet den obersten Wert unseres Grundgesetzes: die Würde der Person und ihre Freiheit.

II 30 Jahre – Vom Land Palästina zum Staat Israel . . . *

Ausstellung in Freiburg i. Br. 1978 zum 9. November

Eine Verbindung zwischen gestern und heute im Verhältnis zwischen Deutschen und Israel versucht die Ausstellung »30 Jahre – Vom Land Palästina zum Staat Israel . . .« herzustellen. Dokumente über die Ereignisse von 1938 und Bilder über das heutige Israel sind noch bis zum 24. November in der Stadtbücherei zu sehen.

Ein Blick um vierzig Jahre zurück, ein Blick auf die Gegenwart des Staates Israel, vor allem aber ein Beitrag zur selbstverständlichen Partnerschaft zwischen Juden und Christen – all das will die Ausstellung »30 Jahre – Vom Land Palästina zum Staat Israel« sein, die am Donnerstagnachmittag in der Stadtbücherei eröffnet wurde. Die Deutsch-Israelische Gesellschaft Freiburg hat Dokumente, Schriften und Bilder zusammengetragen, die den Blick in die Vergangenheit als Fundament für das Verständnis des Staates Israel verstehen.

Diese Ansicht über das Verhältnis Juden-Christen teilte auch der Botschaftssekretär Dan Ashbel von der israelischen Botschaft in Bonn. Man könne nicht nur an die Vergangenheit, nicht nur an die Zukunft denken, sondern man müsse alles zusammensehen, um ein besseres Verständnis für den Staat Israel zu bekommen . . .

* *ibid.* (vgl. o. S. 29, Anm. *).

5 Zur Erklärung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz anlässlich der Holocaust-Fernsehserie, 31. 1. 1979

Vorbemerkung der Schriftleitung des Freiburger Rundbriefs:

Die nachstehende Erklärung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz ist als Reaktion gegen verschiedene allzu pauschale Angriffe gegen die katholische Kirche wegen ihres religionspolitischen Verhaltens vor und während der NS-Zeit zu verstehen. Das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz ist offensichtlich besorgt, dass die katholische Kirche zum Sündenbock auch für solche Verbrechen gemacht wird, die antichristlich und antijüdisch waren. Ausserdem wissen heute kirchliche Autoritäten, dass viele Christen unter schweren Identitätskrisen leiden, weil sie den Eindruck haben, die Kirchen hätten zur Zeit des Nationalsozialismus radikal versagt. Dazu erinnern wir auf die auch unten hingewiesene Erklärung der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vom 22. 11. 1975 (vgl. u. S. 117), in der es u. a. heisst: » . . . Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus trotz beispieldhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren liess und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat . . .«

Heute scheint nun oft dieses kirchliche Versagen bei Kirchenausritten eine Alibi-Funktion zu haben. Die Schriftleitung des Freiburger Rundbriefs ist überzeugt, dass weder apologetisch gefärbte katholische Verlautbarungen noch ein pauschaler Antikatholizismus einer gründlichen Aufarbeitung des Auschwitz-Geschehens dienlich ist. Vielmehr muss die historische Wahrheit in ihrer ganzen Differenziertheit und Vielfalt für heute und morgen zum Tragen kommen. Nachstehend bringen wir das Schreiben des Sekretariats der Bischofskonferenz wie auch kritische Anmerkungen dazu.

I Die katholische Kirche und der Nationalsozialismus

*Der Wortlaut**

Die »Holocaust«-Serie des Dritten Programms der ARD hat erneut die Diskussion um die nationalsozialistische Judenverfolgung entfacht. Dabei wird auch die Frage nach dem Verhalten der katholischen Kirche unter dem NS-Regime gestellt.

I. Wie Eugen Kogon zu Recht festgestellt hat, kann man totalitäre Systeme nicht bekämpfen, wenn sie sich etabliert haben, sondern nur vorher. Das aktuelle Beispiel Kambodscha hat das noch jüngst eindringlich bestätigt.

Der deutsche Episkopat hat schon um die Jahreswende 1930/31 die zentralen Aussagen der nationalsozialistischen Weltanschauung für unvereinbar mit der Lehre der Kirche erklärt. Die Ablehnung des Nationalsozialismus durch die katholische Kirche war nach dem Urteil des evangelischen Kirchenhistorikers Klaus Scholder von »eindrucksvoller Geschlossenheit«. Dies zeigte sich besonders daran, dass der Nationalsozialismus in katholischen Gebieten bei Wahlen keine Mehrheit erhielt.

II. Die Machtergreifung brachte die Kirche in eine schwierige Lage, da über Nacht aus einer lehramtlich verurteilten Bewegung die legale staatliche Obrigkeit geworden war, der man den staatsbürgerlichen Gehorsam schuldete. In dieser Situation schloss der Hl. Stuhl nach zähen Verhandlungen am 20. Juli 1933 mit der Reichsregierung das Reichskonkordat. Er tat es nicht, um die Regierung Hitler moralisch aufzuwerten, sondern um die durch den Sog der Gleichschaltung gefährdete unver-

* In: Pressedienst des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz Nr. 4/79.

(1) Vgl. Ulrich von Hehl, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus im Erzbistum Köln 1933–1945*. Mainz 1977, Seite 234. – Es scheint, dass die Bischöfe der Auffassung waren, als Weg der Rettung bleibe für die Juden nur noch die Auswanderung. Unter dem Eindruck der »Reichskristallnacht« überwiesen die westdeutschen Bischöfe zusätzlich 20 000 Reichsmark an den von der Deutschen Bischofskonferenz eingerichteten Hilfsfonds für Juden, aus dem vor allem Auswanderer unterstützt wurden. Wenige Tage nach der »Reichskristallnacht« erschien Gauleiter Julius Streicher in Köln. Er warf in seiner Rede (15. November 1938) der katholischen Kirche vor, sich für die Juden einzusetzen. Papst Pius XI. verwende sich deshalb für die Juden, weil in seinen Adern jüdisches Blut fiesse (vergleiche die Berichte in der »Kölnischen Zeitung« vom 15. November 1938 und im »Kölner Stadtanzeiger« vom 15. November 1938). – In München versuchte am Abend des 11. November 1938 eine aufgeputschte, grölende Masse, das Haus des Kardinals Michael Faulhaber zu stürmen. Wie bei den jüdischen Geschäften wurden die Fenster zertrümmert.

In Berlin erklärte Dompropst Bernhard Lichtenberg (1875–1943) in einer Predigt am 10. November 1938 folgendes: »Was gestern war, wissen wir; was morgen ist, wissen wir nicht; aber was heute geschehen ist, das haben wir erlebt: Draussen brennt der Tempel – das ist auch ein Gotteshaus!« Dompropst Lichtenberg trat auch weiterhin für die Juden und die Konzentrationslagerhäftlinge ein. Er wurde denunziert und am 23. Oktober 1941 verhaftet. Zwei Jahre musste er im Strafgefängnis Berlin-Tegel verbringen; er starb auf dem Transport in das Konzentrationslager Dachau am 5. November 1943.

In Münster sah Bischof Clemens August von Galen »auf Bitten von Vertretern der münsterschen Judenschaft« davon ab, auf der Kanzel gegen die Judenverfolgung zu protestieren, »um deren Lage – nach ihrer eigenen Einschätzung – nicht zu verschlechtern« (R. Morsey, Clemens August Kardinal von Galen. In: *Internationale katholische Zeitschrift* Jg. 7, 1978, S. 436).

Kardinal Josef Frings protestierte gegen die Judenverfolgung in Predigten am 25. 12. 1943 und am 12. 3. 1944. Er forderte am 12. März 1944 in Gross St. Martin zu Köln, »dass niemand seiner Güter oder gar seines Lebens beraubt werde, der unschuldig ist, etwa deshalb, weil er einer fremden Rasse angehört«. – Der Nationalsozialistische Lehrerbund (NSLB) inszenierte nach der »Reichskristallnacht« eine »spontane« Aktion zur Niederlegung des Religionsunterrichts, da »eine Verherrlichung des jüdischen Verbrechervolkes« nicht länger geduldet werden könne (U. v. Hehl, a. a. O., S. 188 f.).

kürzte christliche Verkündigung zu sichern. Das Reichskonkordat war »die vertragsrechtliche Form der Nicht-Anpassung der katholischen Kirche« an das NS-System (K. Reppen) und daher für Episkopat und Vatikan der Ansatzpunkt, um die Verfolgung der Kirche immer wieder öffentlich als rechtswidrig zu brandmarken. Der bekannteste Appell war die Enzyklika »Mit brennender Sorge« vom 14. März 1937, in der Pius XI. der deutschen Öffentlichkeit ebenso wie der internationalen Staatenwelt unwiderlegbar bewies, dass Hitler bedenkenlos Völkerrecht brach und Menschenrecht mit Füßen trat. Es gehört zu den heute schwer begreifbaren Tatsachen, dass man daraus keine Konsequenzen zog, sondern bis 1939 mit dem Hitler-System weiter verhandelt und Verträge geschlossen hat (Münchener Abkommen von Oktober 1938; Hitler-Stalin-Pakt von August 1939).

III. Der Widerspruch zum Nationalsozialismus bestritt nach Selbstverständnis wie Auftrag der Kirche nicht die Rechtmässigkeit des Staates mit den daraus für den Staatsbürger sich ableitenden Pflichten (z. B. Wehrpflicht). Daher lag und liegt es auch nicht in der Macht der Kirche, den Ausbruch von ungerechten Angriffskriegen zu verhindern, sondern Aufgabe der Kirche war und ist es, zum Frieden aufzurufen, die Folgen des Krieges für die Betroffenen zu lindern und für die Vermittlung zwischen den kriegführenden Parteien zur Verfügung zu stehen. Die permanente Aufforderung der Kirche zum Frieden während des Zweiten Weltkrieges grenzte für das NS-Regime an Landesverrat.

Gerade im Krieg standen die Katholiken wie alle nicht-sozialistischen Deutschen vor dem gleichen Dilemma zwischen Erfüllung der staatsbürgerlichen patriotischen Pflichten einerseits und der Ablehnung des Nationalsozialismus andererseits. Wenn überhaupt, so war dieses Dilemma allenfalls in die Gewissensentscheidung des Einzelnen auflösbar.

IV. Das Verhältnis von Kirche und »Drittem Reich« hat der Berliner Bischof von Preysing 1937 auf die einprägsame Formel gebracht: »Der gläubige Christ steht in Deutschland unter Ausnahmerecht.« Dennoch hat die Kirche trotz eigener Verfolgung früh begonnen, im Rahmen ihrer Möglichkeiten auch anderen durch das Regime Verfolgten zu helfen. Ihren Hilfsmöglichkeiten waren dabei durch das totalitäre System enge Grenzen gesetzt. Die Kirche war nicht in der Lage, durch Enzykliken, Hirtenbriefe oder gar einen Putsch die Verbrechen des Nationalsozialismus als ganze zu verhindern, sie konnte nur in – freilich zahlreichen – Einzelfällen helfen: So hat der St.-Raphaels-Verein bis 1939 weit über 10 000 (zumeist katholischen) »Nichtariern«, die nicht unter die Hilfsprogramme der Glaubensjuden fielen, die Auswanderung ermöglicht (L.-E. Reutter); wievielen rassistisch Verfolgten im einzelnen von kirchlichen Hilfsstellen oder Privatpersonen geholfen wurde, ist zahlenmässig kaum zu beziffern. Gerade auch der Vatikan ist nicht untätig geblieben. Verlässliche Schätzungen gehen davon aus, dass von den etwa 950 000 Juden, die das nationalsozialistische Massaker überlebten, ca. 70 bis 90 Prozent ihr Leben Massnahmen von katholischer Seite verdanken (P. E. Lapide).

Hilfe in totalitären Systemen kann freilich nur geleistet werden, wenn sie nicht öffentlich bekannt wird. Andererseits kann, wie das Beispiel der holländischen Bischöfe gezeigt hat, ein öffentlicher Protest die Verfolgungsmassnahmen verschärfen (L. de Jong). Papst Pius XII. und der deutsche Episkopat waren sich dieses Dilemmas zur Zeit der Judenvernichtung ständig bewusst. Die

Kirche hat daher in ihren öffentlichen Stellungnahmen die Judenverfolgung verurteilt, indem sie prinzipiell die Menschenrechte betonte. So hiess es im Dekalog-Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom 19. August 1943: »Tötung ist in sich schlecht, auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde: an schuld- und wehrlosen Geistesschwachen und -kranken, an unheilbar Siechenden und tödlich Verletzten, an erblich Belasteten und lebensuntüchtigen Neugeborenen, an unschuldigen Geiseln und entwaffneten Kriegs- oder Strafgefangenen, an Menschen fremder Rassen und Abstammung. Auch die Obrigkeit kann und darf nur todeswürdige Verbrecher mit dem Tode bestrafen.«

Gleichwohl bleibt festzuhalten, dass das Verhalten der Kirche gegenüber einzelnen Stufen der Judenverfolgung kritisch betrachtet werden muss. In breiten Bevölkerungskreisen Deutschlands gab es eine antisemitische Tradition und damit auch bei Katholiken. Aber die kirchliche Einstellung beruhte auf dem überlieferten Glaubensgegensatz, nicht auf einer rassistischen Ideologie. Darauf ist vielfach hingewiesen worden, so schon im Herbst 1933 in Kardinal Faulhabers Adventspredigten, so im Herbst 1936 in den millionenfach verbreiteten Katechismuswahrheiten. In der Enzyklika »Mit brennender Sorge« hat Pius XI. dann autoritativ festgestellt: »Wer die Rasse oder das Volk oder den Staat oder die Staatsform, die Träger der Staatsgewalt oder andere Grundwerte menschlicher Gemeinschaftsgestaltung – die innerhalb der irdischen Ordnung einen wesentlichen und ehrengbietenden Platz behaupten – aus dieser ihrer irdischen Wertskala herauslöst, sie zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge.«

Um so schwerer ist heute zu begreifen, dass weder zum Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 noch zum Erlass der Nürnberger Rassengesetze im September 1935 noch zu den Ausschreitungen im Zuge der sogenannten Reichskristallnacht am 9./10. November 1938 von kirchlicher Seite eine genügend deutliche und aktuelle Stellungnahme erfolgt ist. Mit Recht hat daher der deutsche Episkopat, und zwar als erster, in seinem gemeinsamen Hirtenbrief vom 23. August 1945 festgestellt: »Furchtbares ist schon vor dem Kriege in Deutschland und während des Krieges durch Deutsche in den besetzten Ländern geschehen. Wir beklagen es zutiefst: Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die auf Grund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluss solche Verbrechen hätten hindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben.«

II »Herder-Korrespondenz« zur Erklärung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz:*

... Zwar bleibt auch nach ihr [der Stellungnahme der Erklärung] »festzuhalten, dass das Verhalten der Kirche gegenüber einzelnen Stufen der Judenverfolgung kritisch betrachtet werden muss«. Es habe in Deutschland Anti-

* Mit freundlicher Genehmigung des Chefredakteurs D. A. Seeber entnommen der »Herder-Korrespondenz« (33/3), März 1979, S. 113 bis 116; aus »Holocaust«, S. 115 f. – Vgl. a. a. O. S. 31.

semitismus auch unter Katholiken gegeben. Zur Verteidigung wird an die Adventspredigten 1933 von Kardinal Faulhaber erinnert, an die millionenfach verbreiteten »Katechismuswahrheiten« von 1936 und an Pius' XI. Enzyklika »Mit brennender Sorge«, dann aber doch eingeräumt, um so schwerer sei »heute zu begreifen, dass weder zum Boykott jüdischer Geschäfte am 1. April 1933 noch zum Erlass der Nürnberger Rassengesetze im September 1935 noch zu den Ausschreitungen im Zuge der sog. Reichskristallnacht am 9./10. November 1938 von kirchlicher Seite eine genügend deutliche und aktuelle Stellungnahme erfolgt ist«. Aber lange bevor das kommt, schon in ihrem zweiten Absatz, springt die Erklärung auf den Satz von Eugen Kogon auf: *man könne totalitäre Systeme nicht bekämpfen, wenn sie sich etabliert haben, sondern nur vorher*. Kambodscha habe das in jüngster Zeit eindringlich bestätigt.

Abgesehen davon, dass der Vergleich historisch schief ist, überzeugt auch die These Kogons in dieser Direktheit nicht. Es gibt auch die Bekämpfung totalitärer Systeme von innen, hin und wieder auch mit einigem Erfolg. Auch im Dritten Reich gab es bekanntermassen inneren Widerstand, wenn er auch nur schwach, nur sporadisch aktiv und fatalerweise ohne jeden Erfolg war. Und sind nicht die zahlreichen Priester, die in den KZs starben oder sie überlebten, Ausdruck solchen Widerstandes? Dass die Bekämpfung vorher wirksamer ist, wer möchte das bestreiten? Aber in der zitierten Formulierung könnten alle jene Recht bekommen, die da sagen: Wir haben vor 1933 den Nationalsozialismus nicht als den erkannt, der er war oder der er geworden ist, nach 1933 konnten wir nichts machen, weil er zu erfolgreich war, und nach 1938 konnten wir nichts mehr machen, weil er zu gefestigt war und wir nur gehorchen konnten oder weil dann der Krieg ausbrach und wir unsere Pflicht zu tun hatten, oder was immer.

Gewiss ist es richtig, dass der katholische Bevölkerungsteil, besonders der mit enger kirchlicher Bindung, für den Nationalsozialismus weniger anfällig war als Bevölkerungsteile mit deutschnationaler Ausrichtung. Alle Wahlergebnisse der späten Weimarer Zeit bestätigen das. Und gewiss standen die bekennenden Christen im nationalsozialistischen Deutschland »unter Ausnahmerecht«. Aber selbst, wenn man das alles berücksichtigt, ist es nicht sehr befriedigend, wieder einmal auf die gut eine halbe Million Juden zu verweisen, die durch Hilfe von katholischer Seite gerettet wurden, und im übrigen zu bedauern, dass das Ausland trotz Hitler bedenkenloser Verletzung von Völkerrecht und Menschenrechten bis 1939 mit ihm weiter verhandelt und Verträge geschlossen hat. Die moralische Autorität kann in einer solchermassen auf Leben und Tod moralischen Sache auch im geschichtlichen Rückblick nicht auf die gewiss auch mitverstrickten politischen Autoritäten im Ausland verweisen, ohne in eine wenig glaubwürdige Linie der Selbstverteidigung zu geraten.

Sagen wir es kurz: Die Kirche war in zu vielen historischen Situationen, wo es auf Leben und Tod um den Menschen ging, zu *sehr mit sich selbst beschäftigt*. Sie hatte – zugegeben – unter dem Nationalsozialismus besonderen Grund dazu, denn sie war selbst bedroht. Aber im Verhältnis zu den Juden kam noch anderes Besonderes dazu: die Dauerverfemung der Juden im »christlichen« Europa. Natürlich kam die christliche antijüdische Tradition aus einem (wenigstens scheinbaren) »überlieferten Glaubensgegensatz«, wie es im Schreiben des Sekretariats der Bischofskonferenz heisst, und nicht aus rassischer Ideologie. Aber letztere hätte kein so leichtes

Spiel gehabt, hätte die erstere nicht nachgewirkt und die Juden auch (oder besonders) für Christen zu gesellschaftlich Fremden gemacht, auch dort, wo sie bürgerlich und kulturell völlig integriert waren.

Hier muss in Zusammenhang mit dem Massenmord an den Juden immer noch mehr aufgearbeitet werden als nur die nationalsozialistische Rassenideologie. Gerade weil die Auseinandersetzung über das Dritte Reich wieder intensiver, aber zugleich nüchterner geworden ist und den Kirchen nicht mehr so leicht in aggressiver Weise Schuld aufgeladen wird, die andere zu tragen haben, bräuchte sie im Eingeständnis eigenen Versagens nicht so defensiv zu verfahren.

Vergangenheitsbewältigung kann nur zukunftsgerichtet sein

Doch Vergangenheitsbewältigung heisst nicht nur, sich den bohrenden Fragen nach der historischen Schuld stellen, sondern an der Gestaltung der Zukunft so mitzuwirken, dass sich Vergangenes an gleichen oder anderen in ähnlicher oder noch schlimmerer Weise nicht wiederholt.

Vergangenheitsbewältigung kann letztlich nur gelingen, wenn sie *zukunftsgerichtet* ist. Dazu gehört zunächst, dass die *gesamte* nationalsozialistische Vergangenheit und nicht nur der Massenmord an den Juden aufgearbeitet wird: das nationalsozialistische Unrecht an den osteuropäischen Völkern ebenso wie der aggressive und kriegstreiberische Charakter des Regimes von Anfang an. Eine gewisse Verharmlosung des militärischen Charakters des Nationalsozialismus bis in die ersten Kriegsjahre hinein hat zu lange zu den verschiedenen Varianten grossdeutschen Denkens gepasst und wirkt selbst in so dankenswerten Publikationen wie Sebastian Haffners »Anmerkungen zu Hitler« noch nach. Nur indem diese ganze Vergangenheit als eigene Geschichte nicht nur politisch erzwungen, sondern als psychologisch bewältigt angenommen wird, können wir von den europäischen Nachbarn erwarten, dass sie sich zum eigenen Anteil an Verstrickung und reaktiver Schuld (Massenvertreibung, Bombenmassaker an der Zivilbevölkerung, eigene völkermordähnliche Verbrechen, eigener Anteil auch an der Judenverfolgung) bekennen. Die Verständigung darüber ist ohnehin durch die ideologisch-politische und nicht zuletzt auch durch die Deutschen selbst ursprünglich mitverursachte Spaltung Europas ungemein erschwert.

Für die Kirche bzw. die Christen heisst zukunftsgerichtete Vergangenheitsbewältigung aber stets in praktischer Weise die Frage beantworten: *Wer ist mein Nächster?* Im eigentlichen Sinne und im täglichen Verhalten nur der, der zum eigenen Volk, zum eigenen gesellschaftlichen Milieu gehört, oder auch der Aussenseiter, die Minderheit mit anderen, scheinbar nicht passenden Eigenschaften? Diese Frage wird trotz ihrer Allgemeinheit in Deutschland besonders aktuell bleiben, weil Deutschland kulturell Binnenland ist, d. h. schon im Vergleich zu westeuropäischen Nachbarn nicht zuletzt aufgrund einer unbedeutenden kolonialen Vergangenheit kaum völkliche und rassische Vielfalt oder Vermischungen aufweist. Das Verliebtsein in das eigene »Wesen« und das Nichtgewohntsein an fremde Volks- und Rassenangehörige im eigenen Lebensbereich prädestiniert nicht zur Aufgeschlossenheit für Minderheiten. Das könnte bald einmal aktuell werden, wenn die zweite Generation von Gastarbeitern mit allen Folgen kultureller Desintegration in Deutschland leben muss.

Politisch heisst zukunftsgerichtete Vergangenheitsbewältigung aber nichts anderes als *aktive Demokratie* und

tägliche Praktizierung ihrer Grundtugend, die da heisst *Toleranz* und von der man sagt, dass sie Deutschen – Verhärtungen der letzten Jahre scheinen dies zu bestätigen – im Vergleich etwa zu angelsächsischen Demokratien selbst im Umgang mit Menschen gleichen Lebensmilieus schwerfällt. Gilt das nicht auch im Verhältnis der Generationen? Nicht zuletzt auch im Blick auf die Bewältigung der eigenen Vergangenheit? Sich stets im Umgang miteinander darüber Rechenschaft zu geben wäre Vergangenheitsbewältigung und Zukunftsbewältigung. Vielleicht war Holocaust alles in allem ein guter Anstoss dazu.

D. A. Seeber

III Nachklänge zum Holocaust-Film

Auf den Spuren der eigenen Vergangenheit

Von Dr. E. L. Ehrlich, Direktor
des europäischen Distrikts des B'nai B'rith

Dem »Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz« (79/9) Zürich, 2. 3. 1978, entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung des Autors den folgenden Beitrag und bringen ihn etwas gekürzt:

Heute möchte ich zunächst über eine Tagung berichten, die vor kurzem in der Evangelischen Akademie in Tutzing stattgefunden hat. Das Thema dieser Tagung lautete: »Holocaust – Bewältigung oder Vermarktung der Vergangenheit?«. Interessant an dieser Tagung war vor allem das grosse Interesse, das sie in den verschiedensten Schichten und Altersgruppen fand: Die Hälfte der rund 200 Teilnehmer waren junge Leute, die verschiedensten Berufsgruppen waren vertreten, und anhand der Referate kam eine Diskussion in Gang, wie diese bei derartigen Begegnungen selten ist und vor allem nicht oft mit einem derartigen Engagement stattfindet.¹

Versuchen wir hier einiges zusammenzufassen, was in Tutzing die Menschen bewegte. Zuerst wurde wiederholt die Frage gestellt, wie es zum Nationalsozialismus und seinem Sieg hatte kommen können, denn Hitler ist schliesslich nicht als unvermeidbares Übel vom Himmel gefallen. In diesem Zusammenhang stellte sich das Problem der Weimarer Republik, dieses ungeliebte Produkt des verlorenen Ersten Weltkrieges: Kommunisten, Nationalsozialisten und Deutsch-Nationale, letztere nicht zu vergessen, sorgten in Gemeinschaftsarbeit für den Untergang des Weimarer Staates, wobei sich paradoxerweise dann nach dem 20. Juli 1944 die Deutsch-Nationalen mit den Kommunisten in den Konzentrationslagern der NS-Machthaber wiedertrafen. Es waren vor allem auch die Deutsch-Nationalen, die die Judenfeindschaft in der Weimarer Republik gepflegt und im Bürgertum salonfähig gemacht hatten. Auf diese Weise sind die Abwehrkräfte gegen den fanatischen Judenhass der Nationalsozialisten geschwächt worden: dies mag eine Erklärung für den geringen Widerstand gegen die Judenverfolgung der NS-Verbrecher sein.

Als das NS-Regime im Jahre 1933 fest im Sattel sass und über alle Machtmittel verfügte, war es für den Einzelnen schwer, sich dem totalitären Machtapparat zu entziehen; ein Widerstand gegen die Nationalsozialisten hätte erfolgen müssen, bevor ihr Terrorregime fest fundiert worden war. Heute kommt es vor allem darauf an, durch eine differenzierte politische Bildung die Mechanismen und Strukturen totalitärer Regime zu durchschauen und den Anfängen rechtzeitig zu wehren. Ein seriöses Wissen um das Geschehen in der Vergangenheit

kann hilfreich sein, um in Gegenwart und Zukunft Gefahren zu erkennen und die richtigen Mittel zu ergreifen, der Bedrohung einer demokratischen Gesellschaft zu begegnen . . .

Etwa zur gleichen Zeit, als die eben erwähnte Tagung der Evangelischen Akademie in Tutzing stattfand, veröffentlichte das Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz eine Erklärung, die recht bedenkenswerte Gedanken enthält. Die Erklärung trägt die Überschrift: »Die katholische Kirche und der Nationalsozialismus«. Hier geht es um die Frage, wie sich die katholische Kirche anlässlich der Judenverfolgung des NS-Regimes verhalten hat.^{1a}

Richtig wird dargestellt, dass bis zum Jahre 1933 die Ablehnung des Nationalsozialismus durch die katholische Kirche in Deutschland eindeutig war. Als im Jahre 1933 das totalitäre NS-Regime brutal den noch recht pluralistischen Weimarer Staat beseitigte, war auch der katholische Widerstand allzu schwach, und nicht wenige katholische Verbände liessen sich alsbald gleichschalten, so etwa die Studentenvereinigungen. Es ist im übrigen bedauerlich, dass in der jüngsten Erklärung des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz die so überaus wahren Sätze aus dem Synodentext von 1975 nicht noch einmal zitiert werden, denn in diesem ist der historische Tatbestand so formuliert worden:

»Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner, aufs Ganze gesehen eine kirchliche Gemeinschaft, die erheblich mehr an ihrem eigenen Bestand und am reibungslosen Funktionieren ihrer eigenen Institutionen interessiert war als am Schicksal dieses verfolgten jüdischen Volkes . . .«²

Statt sich dieser selbstkritischen Worte aus dem Jahre 1975 zu besinnen, wird in der Erklärung des Sekretariats der Bischofskonferenz aufgeführt, dass man für jüdische Auswanderung »zusätzlich« 20 000 Reichsmark zur Verfügung gestellt habe und im übrigen 70 bis 90 Prozent aller geretteten Juden ihr Leben den Katholiken zu verdanken hätten. Solche Mitteilungen dienen nicht der vollen historischen Wahrheit, denn hier wird verkannt, dass es gerade in Deutschland mindestens ebenso viele engagierte Protestanten, Sozialisten, Kommunisten oder ganz einfach human denkende menschliche Wesen gegeben hat, die den Juden geholfen haben. Wenn sich in dieser Erklärung auch noch weitere, eher problematische Beteuerungen finden, wollen wir hier jedoch den konstruktiven Charakter in den Mittelpunkt stellen, denn es wird zu einer kritischen Betrachtung gegenüber dem Verhalten der Kirchen angesichts der einzelnen Stufen der Judenverfolgung aufgerufen. In diesen Bereich gehört die Tatsache der antisemitischen Tradition, die es auch unter Katholiken gegeben hat. Diese Tradition kann man von dem herleiten, was hier »überlieferter Glaubensgegensatz« genannt wird. Wir pflegen es jedoch eher als eine »Pseudotheologie« zu bezeichnen, denn nichts rechtfertigt den Glaubensgegensatz zwischen Juden und Christen, zu einer Judenfeindschaft ausarten zu lassen. Ein christlicher Glaube muss schon pervertiert sein, wenn er zum Antisemitismus dienen kann; denn Feindschaft gegen die Juden würde ja gerade dem ins Gesicht schlagen, für den die Kirche zeugen will und soll: für den Juden Jesus aus Nazareth.

^{1a} Vgl. u. a. o. S. 30.

² S. im FrRu XXVII/1975, S. 5.

¹ Vgl. u. a. o. S. 20 ff.

Offen wird nun bekannt, dass es heute schwer zu begreifen ist, dass zu keiner der vielen antijüdischen Massnahmen des NS-Staates vom 1. April 1933 bis zum Judenpogrom am 9./10. November 1938 »von kirchlicher Seite eine genügend deutliche und aktuelle Stellungnahme erfolgt ist«. Diese Feststellung hatte übrigens schon das deutsche Episkopat in seinem gemeinsamen Hirtenbrief vom 23. August 1945 getroffen, ein Dokument, das leider im Laufe der folgenden Jahrzehnte beinahe in Vergessenheit geraten ist.² Wir können es daher nur begrüßen, dass an diesen Hirtenbrief wieder erinnert wird. Hier heisst es ohne billige Apologetik, dass auch viele Katholiken durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub geleistet haben, wenn nicht sogar viele selber zu Verbrechern geworden sind.

Schade, dass es erst des Holocaust-Filmes bedurfte, dass man an diese würdige Erklärung wieder erinnert. Bei früheren Anlässen in den sechziger Jahren wäre sie vielleicht manchmal hilfreich gewesen. Schliesslich wird dazu aufgerufen, nicht nur zu versuchen, »die Bewältigung der Vergangenheit« zu betreiben, sondern aus den Erfahrungen mit der NS-Gewaltherrschaft zu lernen und sich für

die Einhaltung und Verteidigung der Menschenrechte einzusetzen, wann und wo immer sie vorenthalten oder verletzt werden.

Kardinal Höffner hat vor einiger Zeit den Wunsch nach einer gründlichen Studie über »Kirche und Judentum im Dritten Reich« geäussert. Dieses Verlangen erfolgte längst vor dem Erscheinen der Holocaust-Serie im deutschen Fernsehen. Vielleicht kann dann durch eine derartige wissenschaftliche Arbeit auch die für viele Katholiken heute noch unbeantwortete Frage ihre Antwort finden, warum sich seinerzeit die deutschen Katholiken auf ihre eigenen Interessen zurückgezogen hatten.

Eine Antwort freilich findet sich schon indirekt im Text der Würzburger Synode: Der Zusammenhang der beiden Gottesvölker war verlorengegangen. Und aus der wissenschaftlichen Beschäftigung mit diesem Problem mag sich dann auch das ergeben, was die Synode in diesem Zusammenhang fordert: »Wir sehen eine besondere Verpflichtung der deutschen Kirche innerhalb der Gesamtkirche gerade darin, auf ein neues Verhältnis der Christen zum jüdischen Volk und seiner Glaubensgeschichte hinzuwirken.«

6 Die Reaktionen auf »Holocaust«

I Ergebnisberichte der Begleitstudien des Westdeutschen Rundfunks (WDR) und der Bundeszentrale für politische Bildung

Von Dr. Uwe Magnus

Wir danken dem Westdeutschen Rundfunk und der Redaktion der im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Rundfunkwerbung herausgegebenen »Media Perspektiven« für das uns zur Verfügung gestellte Material und für die freundliche Nachdruckgenehmigung. Nachstehend veröffentlichen wir daraus das folgende sowie aus der Fülle lobender und ablehnender Stimmen den Kommentar von Elie Wiesel¹ und den Beitrag von Rabbiner Roland Gradwohl².

Die Dritten Programme der ARD »Erstes Deutsches Fernsehen« strahlten am 22., 23., 25. und 26. Januar 1979 die vierteilige amerikanische Fernsehserie »Holocaust« aus mit einer jeweils anschliessenden Live-Diskussion. Die Kontroverse um diese Serie begann be-

reits im Frühsommer 1978 zunächst in den USA und beschäftigte bald die deutsche Öffentlichkeit in ungewöhnlichem Ausmasse. Die wichtigsten Stationen dieser Auseinandersetzung finden sich in dem dankenswerten Band »Im Kreuzfeuer: Der Fernsehfilm »Holocaust«^{3/4}. Schon längere Zeit vor der Sendung war eine Reihe von pädagogischen Vergleichsmassnahmen mit dem Adolf-Grimme-Institut des Deutschen Volkshochschulverbandes, der Landeszentrale für politische Bildung, NRW und der Bundeszentrale für politische Bildung⁵ verabredet worden⁴. (Vorbemerkung d. FrRu.)

³ Hg. von Peter Märthesheimer/Ivo Frenzel, s. u. S. 184.

⁴ Vgl. *ibid.* S. 21.

⁵ Vgl. u. a.: (Anm. 1-5 d. Red. d. FrRu.)

¹ S. u. S. 126. ² S. u. S. 128.

Die ungewöhnliche und nur von wenigen im erlebten Ausmass erwartete Resonanz, die die Ausstrahlung der Serie »Holocaust« im Fernsehen gefunden hat, ist vielseitig beschrieben und in ihrer rein quantitativen Dimension beziffert worden¹. Nachdem inzwischen ein grosser Teil einer Begleituntersuchung abgeschlossen ist, sind weitergehende Analysen dieses Komplexes und anderer, auch qualitativ gearteter Fragen zu »Holocaust« möglich. Die Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, und der Westdeutsche Rundfunk, Köln, hatten im Herbst 1978 eine dreistufige Begleitstudie konzipiert und in Auftrag gegeben. Der erste Untersuchungsschritt war eine Repräsentativ-Erhebung in der vorletzten Woche vor der Ausstrahlung der Serie, in der vor allem allgemeine Wissens-, Meinungs- und Einstellungsstrukturen zu den Komplexen Nazismus, Antisemitismus und Judenverfolgung und -vernichtung erhoben wurden. Dabei wurde jeder Bezug auf »Holocaust« gemieden. Ein Teil dieser Fragen wurde im zweiten Teil der Studie, einer Repräsentativ-Befragung in der auf »Holocaust« folgenden Woche, wiederholt und mit einem umfangreichen Fragenkomplex zur Serie selbst kombiniert. Eine dritte Befragung im

April 1979 soll mittelfristigen Wirkungen nachgehen und fortbestehende Wissensdefizite aufspüren^{1a}.

Die Stichproben umfassten (und umfassen) 900, 1800 und 500 Befragte. Mit der Durchführung der Untersuchung war (und ist) das Institut Marplan, Offenbach, beauftragt. Die Untersuchungsschritte 1 und 2 sind abgeschlossen, so dass einige wesentliche Resultate resümiert werden können².

In der nach der Ausstrahlung von »Holocaust« angesetzten Erhebung war bei den Befragten danach zu unterscheiden, ob sie die Serie (nach einer bestimmten Definition) gesehen haben oder nicht; beide Gruppen wurden sodann befragt, wobei verschiedene und unterschiedlich umfangreiche Fragenprogramme angewendet wurden. 58 % der Befragten wurden als »Seher« eingestuft (das sind 10 % mehr, als der entsprechende Befund bei Teleskopie ausmacht, zu erklären durch unterschiedlich harte Definition für »gesehen«). 37 % erwiesen sich als »Nicht-Seher«.

^{1a} Diese Auswertung lag bei Redaktionsschluss des FrRu noch nicht vor (Anm. d. FrRu).

² Dabei beschränkt und konzentriert sich dieser Bericht auf den Teil Medienforschung, der politikwissenschaftliche Aspekt wird von Tilman Ernst unter dem Titel »Holocaust und politische Bildung« [in diesem Heft S. 230 ff.] behandelt.

¹ Siehe unter anderem: Uwe Magnus: »Holocaust« im Spiegel der Teleskopie-Zahlen. »Media Perspektiven« 2/79, S. 77 ff. [s. u. S. 120 f.]

Bei den Zuschauern von »Holocaust« bestätigt sich die bereits durch Teleskopie ermittelte Tendenz, dass unter ihnen mehr Jüngere, formal höher Gebildete und politisch Interessierte und weniger Zuschauer aus den jeweiligen Gegengruppen vertreten sind. Auch die Zunahme des Publikums über die Ausstrahlungstage hinweg wird erneut festgestellt. Die allgemeine Beurteilung der Fernsehserie ist ausserordentlich gut ausgefallen. 72,5 % *positiver* Stimmen stehen nur 7,3 % *Ablehnung* gegenüber; *unentschieden* war eine Gruppe von 19,6 % der Zuschauer. An *positiven Merkmalen* wurden – aus einer Liste von 21 Vorgaben – der Serie vor allem der Aufklärungseffekt (19 %), die realistische Behandlung (13 %), die allgemein gute Darstellung (11 %) und die Schilderung des Familienschicksals (10 %) zugeschrieben. *Kritisch angemerkt* wurde, dass die Darstellung zu grausam, zu drastisch (14 %) war. Die Hälfte der befragten Zuschauer hatten an der Serie gar nichts auszusetzen; dagegen fand nur jeder Fünfte keine positive Vorgabe, der er zustimmen konnte. Zwei Drittel der Zuschauer hatten vor der Ausstrahlung von »Holocaust« gehört – eine Bestätigung für die Wirksamkeit der erheblichen Voraus-Publizistik. Quellen der Informationen waren die Programmzeitschriften (47 %), die Programmvorschau (38 %), die Tageszeitung (35 %), Gespräche mit Freunden und Bekannten (21 %) und die vorangegangenen Sendungen »Antisemitismus« und »Endlösung« (19 %). Es folgen mit kleineren Quoten Gespräche in der Familie, Zeitschriften und der Hörfunk.

Bei so umfassender Vor-Information interessiert die Frage, ob die geweckten Erwartungen erfüllt, übertroffen oder enttäuscht worden sind. Die Mehrheit (56 %) fand ihre Erwartungen bestätigt; 37 % der Befragten gaben an, die Fernsehspielserie sei besser als erwartet, und 7 % waren enttäuscht, ein Zustimmungsgrad, der die – oft mit durchaus gebotener Skepsis beurteilte – allgemeine öffentliche Resonanz bestätigt. Besonders günstig fallen die Urteile junger Leute aus. In einer von vier Familien wurde vor der Ausstrahlung darüber diskutiert, ob die Sendung angesehen werden solle.

Durch die Vorgabe einer Reihe von Statements ist versucht worden, die persönlichen Reaktionen der Zuschauer zu erfassen. Persönliche Erschütterung, Scham und die Sendung als wichtiges Erlebnis herrschen dabei vor. Die Übersicht zeigt die Reaktionen im einzelnen. Dass dabei die Antwortquoten bei den verschiedenen Altersgruppen sehr unterschiedlich ausgefallen sind, soll zwar nochmals erwähnt, braucht aber nicht mehr besonders hervorgehoben zu werden.

Ich fand die Sendung nur zum Teil interessant	12 %
Die Sendung war völlig unglaublich	2 %
Ich bin das Gefühl nicht losgeworden, dass die Sendung vereinfacht und übertreibt	10 %
Ich war empört, dass man uns Deutsche auf diese Weise verunglimpft	9 %
Ich bin der Meinung, dass dieses Thema uns heute nicht mehr betrifft	17 %
Die Sendung war für mich ein wichtiges Erlebnis	41 %
Die Sendung hat mich tief erschüttert	64 %
Es gab Szenen, bei denen ich fast geweint habe	22 %
Ich empfand Scham darüber, dass wir Deutschen solche Verbrechen begangen und geduldet haben	39 %

Die Befunde werden kaum so erwartet worden sein, und die Versuchung, sie skeptisch zu betrachten, stellt sich angesichts dieser Bekenntnisbereitschaft rasch ein. Dem ist entgegenzuhalten, dass hier eine Gruppe befragt wurde,

die sich entschieden hatte, die Fernsehspielserie anzusehen. Die Antworten der »Nicht-Seher«, auf die noch einzugehen ist, wären gewiss nicht identisch ausgefallen. Insofern ist diesen Reaktionen ein gewisses Mass an Echtheit nicht abzusprechen; vermutlich darf darin auch eine Wirksamkeit der Spielhandlung gesehen werden.

Dafür spricht auch, dass 64 % der Befragten während oder nach den Sendungen mit Familienangehörigen und 40 % mit Freunden und Bekannten darüber gesprochen haben (mit niemandem: 23 %). Obwohl Fernsehsendungen allgemein einen beliebten Gesprächsstoff darstellen, übersteigt dieses Mass die gewohnten Erfahrungen und lässt den Fall als Ausnahme erscheinen. Die *Gesprächsinhalte* beziehen sich auf die gesamte Palette der Möglichkeiten, wie sie die Übersicht zeigt:

	Gespräche mit Familienangehörigen	Gespräche mit Freunden, Bekannten oder Arbeitskollegen
Film als Ganzes	53 %	59 %
Bestimmte Szenen	48 %	38 %
Darsteller, Schauspieler	14 %	10 %
Wahrheitsgetreue Wiedergabe der damaligen Zeit und Personen	30 %	32 %
Ob ein solches Thema in einem Spielfilm dargestellt werden sollte	17 %	20 %
Ob man ein solches Thema heute noch bringen sollte	29 %	24 %
Judenverfolgung/Antisemitismus	43 %	51 %
Nationalsozialismus	32 %	44 %
Ursache, Schuldfrage	48 %	51 %
Wirkung des Films	28 %	37 %
Lehren, die aus dem Film gezogen werden können	25 %	34 %

Eine Frage, deren Beantwortung nur subjektiv ausfallen kann, aber dennoch einen Indikator darstellt, wollte ermitteln, ob die Zuschauer persönlich »Neues über die Zeit des Nationalsozialismus erfahren« haben durch »Holocaust«. 51 % der Befragten *bejahten*, 49 % *verneinten*. Auch hinter diesen Befunden dürfte Realität stehen, wenn auch sicher nicht bis auf die Kommastelle genau. Auch hier wurde wieder nachgefragt nach den Gegenständen des Erfahrens von Neuem durch die Fernsehspielserie. Das Ausmass der Grausamkeiten (31 %), die eigentliche Endlösung (22 %), die Wahrheit über die Konzentrationslager (22 %) und die Judenverfolgung allgemein (16 %) werden aus zehn Vorgaben vor allem genannt. Ebenso subjektiv wie dennoch beachtenswert ist die Angabe von 14 % der Zuschauer, ihre *persönliche Einstellung* zur Zeit des Nationalsozialismus habe sich durch »Holocaust« *geändert*. (Nein: 65 %; kann ich nicht mit Bestimmtheit sagen: 21 %).

Die Bewertung einer Zusammenstellung von Statements durch die Befragten bestätigt überwiegend erneut die bereits konstatierten Einstellungen. Da dieser Untersuchungskomplex seines Umfangs wegen in diesem Resümee nicht wiedergegeben werden kann, sollen einige exemplarische *Mehrheitsvoten* angeführt werden. So tritt man der Meinung entgegen, ein solcher Stoff gehöre nicht ins Fernsehen. Man spricht sich dagegen aus, die Zeit des Nationalsozialismus zu vergessen, und teilt den Standpunkt, dass eine Serie wie »Holocaust« unbedingt notwendig ist. »Holocaust« wird *als guter Geschichtsunter-*

richt bezeichnet und für die Vorführung in Schulen empfohlen.

Alle diese Befunde lassen auf weitgehende Aufgeschlossenheit gegenüber der Fernsehspielserie und weitgehend adäquates Verständnis bei den Zuschauern schliessen, ohne dass sie bei der Bewertung zur Euphorie verführen dürfen. Erstaunlich und wohl kaum als erwartet erscheinen die ausgeprägten Mehrheitsvoten in den meisten Fragen, der *weitgehende Konsensus* und die *kaum auftretenden Kontroversen*. Die Tatsache, dass die Nicht-Seher bei diesem Fragenkomplex zu »Holocaust« fehlen, bereits oben einmal als Argument gebraucht, genügt als Erklärung allein nicht, da alle Befragten als Zuschauer eingestuft wurden, die etwa eine Stunde in einer Folge gesehen hatten, womit ein relativ breiter Befragtenkreis als Zuschauer definiert wurde.

Offen bleibt die Frage zunächst, ob diese ermittelten Meinungen, Einstellungen, Urteile und Wissensstrukturen Bestand haben werden oder als ein temporäres Resultat der unbezweifelbaren Emotionalisierung durch »Holocaust« und der äusserlich aufgeschlossenen und aufgeklärten Diskussion in diesem Zusammenhang zu werten sind. In der dritten Untersuchung, die für April 1979, also drei Monate nach »Holocaust«, in der Bundesrepublik geplant ist, wird versucht werden, darauf eine Antwort zu geben.

Es wurde bereits erwähnt, dass nach der benutzten Definition für »Holocaust« gesehen oder nicht gesehen« sich eine Gruppe von 37,4 % »Nicht-Sehern« ergab und diese ebenfalls – wenn auch anhand eines anderen Fragenprogramms – interviewt worden ist. Analog zur Zusammensetzung der »Seher« sind in dieser Gruppe die Älteren – vor allem die über 60jährigen – und Zuschauer mit einem niedrigeren Grad formaler Bildung überrepräsentiert. Eine erste Frage galt der Gliederung der Nicht-Seher in solche, die von »Holocaust« gehört und gelesen haben (75 %), und solche, die ohne Informationen geblieben waren (15 %). Es erweist sich, dass auch *Nicht-Seher* von der Voraus-Publizistik und den Diskussionen über die Serie in hohem Masse erreicht wurden. 46 % waren vor der Ausstrahlung darüber informiert, 38 % erfuhren von »Holocaust« während der Sendewoche und 16 % danach. Auch die Informationsquellen waren die gleichen

wie bei den Sehern: Programmzeitschrift: 37 %, Tageszeitung: 32 %, Programmvorschau: 29 %, Gespräch mit Freunden (28 %) und in der Familie (19 %). Allerdings sahen nur 7 % (Seher 19 %) die »Holocaust« vorausgehenden Sendungen »Antisemitismus« und »Endlösung«. Die starke Nutzung dieser Informationsquellen – mit Ausnahme der letztgenannten – führte zu einem hohen Stand der Information über »Holocaust« auch bei den Nicht-Sehern. Auf die Frage, worum es ging in der Fernsehspielserie, fielen die Antworten an: Judenverfolgung: 77 %, Geschichte einer jüdischen Familie: 37 %, Zeit des Nationalsozialismus: 33 %.

Bei den Nicht-Sehern interessieren die Gründe dafür, dass man die Serie nicht gesehen hat. Von 22 zusammengestellten Vorgaben wurden von den Befragten die folgenden in nennenswertem Umfang gewählt:

- | | |
|--|------|
| (1) Hätte mich zu sehr aufgeregt | 33 % |
| (2) War verhindert | 28 % |
| (3) Man sollte diese Dinge endlich vergessen | 22 % |
| (4) Thema interessierte mich nicht | 18 % |
| (5) Damit haben wir heute nichts mehr zu tun | 8 % |
| (6) Keine neuen Informationen erwartet | 8 % |
| (7) Sehe das Dritte Programm ganz selten | 8 % |

Anzumerken bleibt wieder, dass die Forderung nach Vergessen von den Älteren in stärkerem Umfang erhoben wird als von allen Nicht-Sehern. Will man – fast ein wenig spekulativ – die Quoten der Befragten, die sich für Verdrängung des zeithistorischen verbrecherischen Geschehens aussprechen, zusammenfassen, also die Kategorien (3) und (5) – nicht (4), da zum Beispiel von Älteren wenig gewählt –, so kommt man auf etwa ein Drittel aus dieser Stichprobe. Bei der Bewertung dieses Potentials muss berücksichtigt werden, dass es sich um ein Drittel der 37 % Nicht-Seher handelt, also um wohl zwischen 10 und 15 % aller repräsentativ Befragten. Die weitere Bewertung dieses Befundes ergibt sich aus dem Vergleich mit den Resultaten aus dem stärker politologisch ausgerichteten Komplex dieser Untersuchung. Abschliessend lässt sich sagen, dass trotz abweichender demographischer und Meinungs-Strukturen die *Nicht-Seher* keine Gegengruppe zu den Sehern darstellen, die etwa mehrheitlich mit heftiger Abwehr gegen »Holocaust« reagiert hätte. Sie ist eher durch *Passivität* und *Desinteresse* gekennzeichnet.

II »Holocaust« im Spiegel der Teleskopie-Zahlen

Einschaltquoten und Sehbeteiligung

Von Uwe Magnus*

Hohe Einschaltquoten – drei erklärende Faktoren

Mit Überraschung sind von den weitaus meisten Beteiligten und Interessierten die Einschaltquoten für die Fernsehspielserie »Holocaust« aufgenommen worden: 31 %, 35 %, 37 % und 40 % für die vier in einer Januarwoche Montag, Dienstag, Donnerstag und Freitag ausgestrahlten Folgen. Nur wenige hatten mit einer derart starken, geschweige denn noch stärkeren Resonanz gerechnet.

Zieht man die verfügbaren empirischen Indizien heran, so gelangt man im wesentlichen zu drei Faktoren, die gemeinsam zu einer Erklärung hinführen.

Zu nennen ist dabei ohne Zweifel das *Thema*, die Judenverfolgung und -vernichtung, das auf ein bestehendes

oder stimuliertes Interesse traf. Ein Beleg dafür ist die respektable Einschaltquote von 20 %, die von der in der Vorwoche ausgestrahlten vorbereitenden Dokumentation »Endlösung« erreicht wurde. Noch schlüssiger spricht dafür, dass nach den »Holocaust«-Folgen zur anschliessenden Diskussion bis Mitternacht im Durchschnitt 14,3 % aller Geräte eingeschaltet blieben.

Als zweiter Faktor darf die *Spielhandlung* bezeichnet werden, die zu der unerwartet grossen Resonanz beigetragen hat. Diese Resonanz wäre wahrscheinlich nicht zustande gekommen, wenn der Themenkomplex in Form einer Dokumentation in das Programmangebot aufgenommen worden wäre. Als ein kleines Indiz dafür darf gelten, dass bei der Folge I von »Holocaust« nennenswerte Gruppen von Zuschauern zunächst die teilweise parallel ausgestrahlte Spielserie »Liebe zu Lydia« bevor-

* In: »Media Perspektiven«, herausgegeben im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Rundfunkwerbung (2/79), Frankfurt a. M., S. 226 ff.

zugten, dann aber umschalteten, so dass die Quote bei »Holocaust« während der Sendung von 23 % auf 33 % anstieg.

Der dritte wesentliche Faktor schliesslich war offensichtlich die immense und bisher wohl kaum dagewesene *Voraus-Publizistik*, die der Serie gewidmet worden ist.

Akzeptiert man diese drei zusammenwirkenden Faktoren; so verbietet sich jede monokausale Erklärung wie etwa durch Hinweis auf die von den Amerikanern gewählte Darstellungsform der Dramatisierung und Personalisierung des Themas, bei deren Beschreibung einzelne Stimmen nun fast schon dazu neigen, sie für künftige Produktionen für verbindlich zu erklären.

Antwort geben die Erfahrungen mit »Holocaust« aber auch noch auf eine andere, im vorhin viel diskutierte Frage: die der Placierung in den Dritten Programmen. Es waren stets schon die Programmangebote in den Dritten und nicht die Dritten Programme als solche – wie häufig angenommen –, von denen die Resonanz beim Publikum bestimmt wurde. Den *unentdeckten dritten Knopf* am Fernsehapparat gab es aus der Perspektive des Zuschauers nicht. »Holocaust« hat dies erneut offenbart.

Dass die *Einschaltquoten* in den *verschiedenen Sendegebieten* unterschiedlich waren, ist wohl zum Teil dadurch zu erklären, dass auch die Voraus-Publizistik nicht überall gleiche Intensität aufwies; so ist denkbar, dass sie in Nordrhein-Westfalen, dem Standort des die Serie betreuenden WDR, am stärksten war, was sich in der entsprechenden regionalen Quote niedergeschlagen haben könnte. Stärkere Schwankungen der Quoten in kleineren Sendegebieten wie Westberlin oder Saarland gehen wohl auf die kleineren regionalen Haushalts-Stichproben zurück, die zu grösseren Fehlertoleranzen führen.

Ein deutlicher Indikator für die Aktivität Fernsehen als die Einschaltquote ist die Sehbeteiligung (sie fällt deshalb niedriger aus als die Einschaltquote, weil praktisch nie alle Haushaltsmitglieder zusammen vor dem Apparat sitzen – zwar schon im Einzelfall, nie aber im Durchschnitt).

Tabelle 1: Einschaltquoten und Sehbeteiligung bei »Holocaust« und den anschliessenden Diskussionen

	Eingesch. Geräte in %	Erwachsene ab 14 Jahre in %	Kinder 8–13 Jahre in Mio	3–7 Jahre in %	in Mio
1. Folge »Holocaust«	31	24	10,16	4	0,21
»Anruf erwünscht«	11	7	2,96	0	0,05
2. Folge »Holocaust«	35	28	11,66	7	0,41
»Anruf erwünscht«	13	9	3,93	0	0,02
3. Folge »Holocaust«	37	31	13,21	9	0,53
»Anruf erwünscht«	15	12	4,95	1	0,70
4. Folge »Holocaust«	40	32	13,43	15	0,89
»Anruf erwünscht«	18	15	5,59	2	0,10

Diese exaktere *Resonanzmessung* relativiert – wie immer – den Eindruck, der von der Einschaltquote ausgeht. Trotz des überraschenden Anklangs, den »Holocaust« fand, sass nach diesen Zahlen aber doch nicht die Mehrheit der Nation vor den eingeschalteten Dritten Programmen, sondern – was als überaus respektabel bezeichnet werden sollte – jeweils ein *Viertel bis ein Drittel*. Dies darf auch als eine milde Warnung vor der quantitativen Überschätzung der Spontan-Reaktionen in Gestalt von Anrufen und Zuschriften verstanden werden. Nun sagen diese Sehbeteiligungswerte noch nichts darüber aus, wer überhaupt »Holocaust« gesehen hat, und

es interessiert, wie gross die Gruppen der Zuschauer waren, die jeweils eine, zwei, drei oder alle vier Folgen gesehen haben. Dies zeigt der folgende Überblick (vgl. Tabelle 2).

Nach diesem Resultat, das die »Gesamt-Reichweite« der Sendungen zeigt, ist erneut zu relativieren – diesmal in der anderen Richtung: 48 %, das heisst *fast die Hälfte der erwachsenen bundesrepublikanischen Bevölkerung, hat »Holocaust« gesehen*; dies ist erstaunlich und ermutigend, auch im Vergleich mit anderen Serien, die mit gleicher Anzahl von Folgen zu höheren Gesamt-Reichweiten – zum Beispiel »Roots« mit über 60 % – gelangt sind.

Tabelle 2: Sehbeteiligung bei »Holocaust«

	Erwachsene ab 14 Jahre in %	in Mio
Es haben . . .		
eine Sendung gesehen	14,3	6,0
zwei Sendungen gesehen	10,8	4,6
drei Sendungen gesehen	10,5	4,4
alle vier Folgen gesehen	12,6	5,3
somit überhaupt »Holocaust« gesehen	48,1	20,3

Abschliessend soll die Frage interessieren, bei welchen demographischen Gruppen – Männer, Frauen, Ältere, Jüngere – die Serie stärkeren oder geringeren Anklang gefunden hat.

Eine geringfügige Abweichung von der durchschnittlichen *Sehbeteiligung* bei Männern und Frauen ergibt keine Basis für Interpretationen; die Resonanz war bei beiden Geschlechtern praktisch gleich.

Bei den *Altersgruppen* ist zu konstatieren, dass die Älteren (*ab 50 Jahre*) deutlich unter- und die mittleren Jahrgänge (*30 bis 49 Jahre*) stark überrepräsentiert sind – zum einen eine tendenzielle Abwehrhaltung bei Zuschauern, die sonst überdurchschnittlich viel fernsehen, andererseits überdurchschnittlich starkes Interesse. Dass die Jüngeren (*14 bis 29 Jahre*) eine nahezu durchschnittliche Sehbeteiligung aufweisen, sollte positiv bewertet werden, da diese Gruppe mit starker Affinität zum Hörfunk im Fernsehpublikum meist oder fast immer unterrepräsentiert ist.

Wird nach *Bildungsgraden* untergliedert, so bilden die *beiden oberen Bildungsgruppen* in stärkerem Umfang als im Durchschnitt das Publikum von »Holocaust«, wohingegen die untere Bildungsschicht sich dem Programmangebot tendenziell eher entzogen hat.

Tabelle 3: Durchschnittliche Sehbeteiligung in Untergliederung nach demographischen Gruppen in %

Männer	29,5	Bildungsgruppen	
Frauen	28,0	Volksschule o. Lehre	24,75
Altersgruppen		Volksschule m. Lehre	31,25
14–29 Jahre	27,5	weiterführende Schulen	29,25
30–49 Jahre	34,5		
50 Jahre und älter	24,25	allgemein im Durchschnitt	28,75

Als bemerkenswert sei zum Abschluss die *Sehbeteiligung* der 8- bis 13jährigen *Kinder* angefügt. Sie stieg von 4 % bei der ersten Folge über 7 % und 9 % auf 15 % bei der vierten Folge. Mag zwar zur letzten Sehbeteiligungsquote (Freitagabend) das nahende Wochenende beigetragen haben, so lässt der *Anstieg* insgesamt auf wachsende Bekanntheit der Serie und zunehmendes Interesse daran schliessen.

III Holocaust und politische Bildung*

Von Tilman Ernst

Ziele der Untersuchung

Der Untersuchungsansatz der Begleitforschung für die Fernsehserie »Holocaust« ist bereits in dem Beitrag von Uwe Magnus [s. o. S. . . .] dargestellt worden. Die Grundstruktur der Untersuchung und die Entscheidung für repräsentative Stichproben verdeutlichen, dass die Bundeszentrale für politische Bildung in der Ausstrahlung des Fernsehfilms »Holocaust« eine wertvolle Chance pädagogischer Breitenwirkung gesehen hat. Diese Einschätzung verdeutlicht auch die Zusammensetzung der Beratergruppe¹, die zur inhaltlichen Ausgestaltung der Begleitforschung wesentlich beigetragen hat und in der Kommunikationswissenschaft, Medienpädagogik, Extremismus- bzw. Totalitarismus-Forschung sowie politisch-pädagogischen Didaktik auch personell vertreten waren. Ziel der Begleituntersuchung zu »Holocaust« war es nicht, in erster Linie akademische Interessen zu befriedigen, sondern *praxisorientierte Ergebnisse* zu liefern. Für die Bundeszentrale für politische Bildung war vorrangiges Ziel die Erarbeitung einer detaillierten und aussagekräftigen Datenbasis, um darauf aufbauend Begleitmassnahmen zu dem Schwerpunktthema »Nationalsozialismus und seine Bedeutung für die heutige Zeit« weiter- bzw. neuentwickeln zu können. Nicht zuletzt war das Engagement der Bundeszentrale auch verknüpft mit der Hoffnung, das Massenmedium Fernsehen als »Verbündeten« bei der Behandlung eines gesellschaftlich relevanten Themas zu gewinnen. Denn trotz umfangreicher Bemühungen aller Institutionen der politischen Bildung und sicher auch der Schulen ist die Annahme begründet, dass demokratische Prinzipien und die repräsentative parlamentarische Organisation von Entscheidungen von beträchtlichen Teilen der Gesellschaft auch heute noch in Zweifel gezogen werden. Damit stellt sich die Frage, wie die Gruppe derjenigen, die nach wie vor oder schon wieder im Kern faschistischen Ideologien anhängen, erreicht werden kann.

Mit Blick auf politische Bildung hat »Holocaust« vor allem drei positive Funktionen^{1a}:

1. »Holocaust« gibt allen pädagogisch Verantwortlichen die Gelegenheit, Themen im Zusammenhang mit der Entstehung, den Taten und den Konsequenzen des Nationalsozialismus aufzugreifen. »Holocaust« schafft die hierfür unbedingt notwendige Sensibilisierung breiter Teile der Bevölkerung. Politische Bildung muss für diesen Themenbereich nicht mehr mühsam erst Interesse schaffen, vielmehr kann sie für millionenfach ablaufende Diskussionen im alltäglichen Bereich nationale Argumente anbieten, Hintergründe und Gesamtzusammenhänge thematisieren und auf Konsequenzen für heute hinweisen.

2. »Holocaust« deckt Defizite auf und zeigt Ansatzpunkte für politische Bildung, die sowohl im Bereich des historischen Wissens als auch der sozialen Einstellungen liegen. Nachdem die »Hitler-Welle« einen Markt für den

Nationalsozialismus durch zum Teil heroisierende und verharmlosende Publikationen, Filme und Tondokumente geöffnet hatte, der gerade auf Jugendliche anzielte, war es an der Zeit, einige der schlimmsten Ereignisse der NS-Herrschaft sinnlich erfahrbar zu machen und als Gegen- gewicht zu verankern.

3. Medien- und programmpolitisch ist die Sendereihe »Holocaust« als exemplarischer Fall eines intensiven thematischen Angebotes des Fernsehens zu werten, das gesellschaftspolitische Interessen verfolgt. Wenn der Erfolg von »Holocaust« die Möglichkeiten politischer Bildung multipliziert und verbessert, dann bildet das eine Basis, anderen gesellschaftlich relevanten Themen vergleichbare Chancen zu eröffnen.

Ergebnisse

»Holocaust« hat aktiviert

Es bedarf fast keiner empirischen Erhebung zu diesem Problem: »Holocaust« hat in ungezählten Diskussionen Gesprächsstoff geliefert und Interesse an weiterführenden Informationen geweckt. Hierzu gehören auch die von der Bundeszentrale für politische Bildung und den Landeszentralen bereitgehaltenen Materialien^{1b}. Allein die Bundeszentrale hat über 105 000 Anfragen nach Begleitmaterial erhalten. (Rechnet man alle Anfragen an die Bundes- und die Landeszentralen, insbesondere in Nordrhein-Westfalen, zusammen, ergeben sich ca. 450 000 Anfragen.) Ganz besonders hervorzuheben ist dabei, dass von diesen 105 000 Anfragen ca. 70 000 von Ausbildern bzw. Lehrern gekommen sind (Schulen: 83 %, ausser- schulische Jugendarbeit: 11 %, Bundeswehr: 3 %, Erwachsenenbildung: 3 %). Ein grosser Teil der Anfrager nimmt zu dem Film »Holocaust« selbst Stellung, aber auch zu daraus sich ergebenden Problemen wie den Fragen »Wie konnte es soweit kommen?« und »Was können wir für heutige Probleme daraus lernen?«.

Aus der Begleituntersuchung selbst ergeben sich folgende Werte:

Frage: »Hat »Holocaust« Sie angeregt, mehr über die Themen Nationalsozialismus und Judenverfolgung erfahren zu wollen?«

	Total	14–19 Jahre	20–29 Jahre	30–39 Jahre	40 Jahre und älter
Basis	1014	122	150	202	540
Ja	36 %	62 %	53 %	36 %	27 %
Nein	63 %	39 %	45 %	64 %	73 %

Diese Zahlenverhältnisse korrespondieren sehr gut mit den Erfahrungen der Bundeszentrale, die aus Briefen deutlich wurden. Viele Lehrer schrieben, dass ihre Schüler das Thema »Holocaust« im Unterricht geradezu forderten; viele Eltern schrieben, dass sie für ihre Kinder das Begleitmaterial haben wollen, weil diese danach fragten.

Als weiteres Indiz für Aktivierung kann die Bereitschaft angesehen werden, den Film »Holocaust« noch einmal anzuschauen, wenn er wiederholt wird. (In der Befragung wurde leider ein Termin gewählt, der aus der heutigen Sicht als zu weit gegriffen erscheint.)

^{1b} Vgl. Holocaust. Materialien zu einer amerikanischen Fernsehserie über die Judenverfolgung im »Dritten Reich«. Bearb. und zusammengestellt von Wilhelm von Kampen. Sonderausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung, 1978, 56 Seiten. (Anm. d. Red. d. FrRu)

* Der Autor, Dipl.-Psych. und Referent in der Abt. Planung und Entwicklung der Bundeszentrale für politische Bildung, gehörte neben Dr. Uwe Magnus, WDR, Peter Märthesheimer, Bavaria, München, zum Projektteam der Begleitforschung.

¹ Dr. Karsten Rendkorf, Hans-Bredow-Institut, Hamburg; Dr. Joachim Lissmann, didaktisches Zentrum der Universität Frankfurt; Dr. Josef Hackforth, Institut für Publizistik, Universität Münster; Dipl.-Psych. Arthur Fischer, Firma Psydata, Frankfurt; durchführendes Institut: Marplan, Offenbach; Studienleiter: Dipl.-Psych. Dieter Weichert.

^{1a} Vgl. »Tribüne«, Heft 68, 1978, S. 76 ff.

Frage: »Wenn die Sendung in zwei bis drei Jahren wiederholt würde, würden Sie sich dann »Holocaust« noch einmal ansehen?«

	Total	14-19 Jahre	20-29 Jahre	30-39 Jahre	40 Jahre und älter
Basis	1014	122	150	202	540
Ja, bestimmt*	28 %	39 %	38 %	29 %	22 %
Ja, wahrscheinlich	32 %	41 %	34 %	37 %	27 %
Nein, wahrscheinlich nicht	22 %	10 %	20 %	17 %	27 %
Nein, bestimmt nicht	17 %	10 %	9 %	16 %	21 %

* d. i. = 80 %

Nach diesen Ergebnissen besteht gerade bei den Jüngeren ein erhebliches Bedürfnis, »Holocaust« noch einmal zu sehen. Dass es sich bei solchen Zahlen nicht bloss um Lippenbekenntnisse handeln muss, beweist eine vergleichbare Frage aus der ersten Erhebungswelle, also vor Ausstrahlung von »Holocaust«, in der danach gefragt wurde, ob man die Sendereihe ansehen würde. Die Ergebnisse stimmen mit der tatsächlichen Sehbeteiligung sehr gut überein. Beachtenswert in diesem Zusammenhang: Insbesondere die jüngeren Altersgruppen bemängeln, dass »Holocaust« zu spät gesendet wurde. Von entscheidender inhaltlicher Bedeutung sind die Gespräche, zu denen »Holocaust« angeregt hat. Bereits während der Sendung bzw. an den einzelnen Tagen der Ausstrahlung fanden unzählige Gespräche statt.

Frage: »Haben Sie während oder nach der Sendung mit Familienangehörigen, Freunden, Bekannten oder Arbeitskollegen über »Holocaust« gesprochen?«

	Total	Männer	Frauen
Basis	1014	504	510
Ja, mit Familienangehörigen	64 %	64 %	63 %
Ja, mit Freunden, Bekannten oder Arbeitskollegen	40 %	48 %	33 %
Nein, mit niemand	23 %	20 %	27 %

Wie weitere Fragen zeigen, verliefen diese Diskussionen nicht unbedingt harmonisch. Zwar überwiegt das Urteil, dass man mit der eigenen Meinung mehr Zustimmung als Ablehnung erfahren hat, doch scheint es auch in erheblichem Umfang Kontroversen gegeben zu haben. Dies wird deutlich, wenn man sich die inhaltlichen Schwerpunkte dieser Gespräche näher ansieht (vgl. die Aufstellung S. ...).

Aus diesen Ergebnissen wird auch deutlich, dass nicht nur ganz spezifische, eng auf den Film bezogene Themen diskutiert wurden, sondern in erheblichem Umfang auch über den Film hinausweisende Probleme, wie etwa Lehren, die daraus gezogen werden können, oder die Frage nach Ursachen und Schuld. Selbstverständlich sind diese Hinweise noch sehr grob, aber sie machen bereits deutlich, dass die Sendung »Holocaust« pädagogisch nutzbare Anstösse gegeben hat.

Wissenszuwachs – zumindest subjektiv und kurzfristig

Die Frage war: Erreicht »Holocaust« nur den emotionalen Schock, die gefühlsmässige Betroffenheit, oder leistet die Serie mehr, indem Wissen geschaffen wird oder gar Meinungen geprägt, Einstellungen aufgebaut bzw. abgeschwächt werden.

Die Ergebnisse der empirischen Untersuchung kurzfristiger Wirkungen zeichnen ein relativ klares Bild. Nach dem Urteil der Befragten hat »Holocaust« Wissenszu-

wachs bewirkt, auch bei denen, die sich als »politisch stark interessiert« bezeichnen und die häufiger als andere über eine höhere formale Bildung verfügen.

Frage: »Würden Sie sagen, dass Sie persönlich durch »Holocaust« Dinge über die Zeit des Nationalsozialismus erfahren haben, die Sie bisher nicht wussten?«

	Total	14-19 Jahre	20-29 Jahre	30-39 Jahre	40 Jahre und älter	Politisches Interesse stark	durchschnittlich	wenig überhaupt nicht
Basis	1014							
Ja	51 %	69 %	61 %	49 %	46 %	48 %	56 %	48 %
Nein	49 %	32 %	39 %	51 %	54 %	52 %	44 %	52 %

Dieses subjektive Urteil über den eigenen Wissensstand wird aussagekräftiger, wenn man fragt, was »Holocaust« an Neuem erfahrbar gemacht hat. An erster Stelle steht hier das *Ausmass der Grausamkeiten*, das insbesondere den Frauen, den jüngeren und mittleren Altersgruppen sowie den formal geringer Gebildeten kaum bekannt war. Das Ausmass und die Systematik der Vernichtungsaktionen zu erkennen, ist jedoch wichtige Voraussetzung für die Beurteilung der Frage, ob eine Beschäftigung mit der Zeit des Nationalsozialismus bzw. der Judenverfolgung auch in der heutigen Zeit noch wichtig ist. Somit hat »Holocaust« hier bei wichtigen Zielgruppen der politischen Bildung Ansatzpunkte zur Weiterarbeit geschaffen.

Dass diese Ergebnisse nicht nur ein vereinzelt Datum sind, beweisen die Antworten auf viele andere Fragen, von denen hier nur einige herausgegriffen werden sollen:

Statement: »Holocaust« macht bestimmte Vorgänge während der Zeit des Nationalsozialismus begreiflich.

Ja, stimmt 56 %
Unentschieden 22 %
Nein, stimmt nicht 23 %

Statement: »Holocaust« ist ein guter Geschichtsunterricht für diejenigen, die die Zeit damals nicht miterlebt haben.

Ja, stimmt 67 %
Unentschieden 19 %
Nein, stimmt nicht 14 %

Statement: »Holocaust« sollte in allen Schulen in der Bundesrepublik gezeigt werden.

Ja, stimmt 49 %
Unentschieden 25 %
Nein, stimmt nicht 26 %

Weitere Hinweise auf die Leistung des Films »Holocaust« gibt ein Vergleich einzelner Daten, die vor und nach der Ausstrahlung erhoben wurden, und zwar bei »Holocaust«-Sehern und bei Personen, die »Holocaust« nicht gesehen haben. Danach glauben wesentlich mehr Seher von »Holocaust«, dass die Zahl von sechs Millionen getöteter Juden der historischen Wahrheit entspricht, während sich bei den Nicht-Sehern keine Unterschiede vor und nach der Ausstrahlung ergeben. Es gibt weiter entscheidende Schwerpunktverlagerungen hinsichtlich der für die Befragten herausragenden Merkmale der Zeit des Nationalsozialismus. Während vor Ausstrahlung in der Charakterisierung der Zeit des Nationalsozialismus etwa Bau der Autobahnen, Beseitigung der Arbeitslosigkeit, Olympische Spiele in Berlin, Arbeitsdienst, Wiederherstellung von Ruhe und Ordnung und Wiedererstarben der deutschen Nation eine zum Teil gewichtige Rolle gespielt haben, werden diese Merkmale in den Befragungsergebnissen nach der Ausstrahlung zurückgedrängt

durch die »Schattenseiten« dieser Zeit, wie Judenverfolgung, Tötung von Geisteskranken, Konzentrationslager und Gestapo. Diese Tendenz ist auch bei den Nicht-Sehern zu beobachten, jedoch nicht in demselben Ausmass wie bei den Sehern. Offensichtlich haben hier alle Informationen um »Holocaust« zu denselben Effekten geführt wie der Film selbst – eine Tendenz, die auch bei der Interpretation verschiedener anderer Daten dieser Untersuchung berücksichtigt werden muss.

In Zusammenhang mit der Vermittlung von Wissen gewinnt die Frage der Glaubwürdigkeit einer Quelle besondere Bedeutung. Hierzu zwei Ergebnisse:

Frage: »Sind Sie der Meinung, dass die Sendung die damaligen Verhältnisse richtig wiedergegeben hat?«

	Total
Basis	1014
Ja, vollständig	16 %
Ja, überwiegend	70 %
Nein, überwiegend nicht	9 %
Nein, überhaupt nicht	2 %
Keine Angabe	3 %

Hinsichtlich Geschlecht, Alter, Schulbildung und politischem Interesse zeigen sich kaum Unterschiede innerhalb der entsprechenden Teilgruppen. Dies ist methodisch auch deshalb interessant, weil ein genereller Sympathie-Effekt hier nicht durchgeschlagen haben kann. Dem Statement »Die Sendung war völlig unglaubwürdig« stimmen nur 2 % aller befragten »Holocaust«-Seher zu.

Selbstverständlich gibt es in diesem Zusammenhang auch kritische Stimmen, wie etwa (bei 10 % der befragten »Holocaust«-Seher), dass die Sendung die damaligen Geschehnisse vereinfacht darstellt und zum Teil verzerrt. Andere Gründe der Befragten, dass die damaligen Verhältnisse in »Holocaust« nicht richtig wiedergegeben wurden: übertrieben, lückenhaft, so grausam waren die Deutschen nicht, allgemein unglaubhaft, aber auch untertrieben (!).

An der generellen, durchgängigen, vielfach belegbaren Tendenz, dass »Holocaust« für die Zuschauer überwiegend glaubwürdig war, ändern diese Einwände jedoch nichts.

Emotionale Betroffenheit als Voraussetzung für Meinungsänderungen

Mit Meinungen und Einstellungen sind Verhaltensbedingungen gemeint, die in der heutigen politischen Kultur für die generelle Einschätzung der Zeit des Nationalsozialismus, der neofaschistischen Tendenzen oder der Verjährungsfrist für NS-Verbrechen eine Rolle spielen. Die Untersuchung hat hier nicht ein geschlossenes theoretisches Konzept (etwa eine Faschismustheorie) verwendet, sondern zum überwiegenden Teil auf bereits erprobte Einzelindikatoren aus anderen Untersuchungen zurückgegriffen, die einige markante Punkte im politischen Bewusstsein unterschiedlicher Zielgruppen politischer Bildung widerspiegeln.

Bei den Meinungen und Einstellungen, die heute zum Teil durch spektakuläre Aktionen tendenziell neofaschistischer Bürger, aber auch in ganz subtilen und alltäglichen Formen erfahrbar werden, kann natürlich ein einziger Film, eine einzelne Sendung (auch wenn sie acht Stunden dauert) nur wenig ausrichten. Erst ein *Verbund aus mehreren Instanzen*, wie Massenmedien (Fernsehen und Programmzeitschriften und Tageszeitungen) und häufigen Gesprächen in Familien, Schule und Arbeits-

platz, führt zu der *Dichte an Information* und Kommunikation, die zur Stellungnahme zwingt, die den Aufbau von Meinungen und Einstellungen oder deren Relativierung bzw. Veränderung ermöglicht.

In diesem Verbund, der sich für die Serie »Holocaust« in der Bundesrepublik tatsächlich ergeben hat, hat der Film selbst einen entscheidenden Beitrag geleistet: Er hat die emotionale Betroffenheit bewirkt, die eine notwendige Voraussetzung für Änderungen von Meinungen und Einstellungen ist. Dies jedoch ist ein längerfristiger Prozess. In den Ergebnissen der Befragung unmittelbar nach Ausstrahlung der Sendung waren deshalb nur leichte Effekte zu erwarten; die dritte Erhebung zwölf Wochen nach Ausstrahlung wird zeigen, ob sich diese Effekte stabilisiert haben.

Deutliche Veränderungen hat »Holocaust« jedoch auf einem Gebiet bewirkt, auf dem allerdings auch wenig fundierte Vorinformationen in der Gesamtbevölkerung verfügbar waren: die *Einstellung zur Verjährungsfrist für nationalsozialistische Gewaltverbrechen*.

Frage: »In letzter Zeit wird häufig über die Aufhebung der Verjährungsfrist für Verbrechen aus der Zeit des Nationalsozialismus gesprochen. Was meinen Sie: Sollten solche Verbrechen auch nach 1979 noch verfolgt werden, oder sollten sie nicht mehr verfolgt werden, oder haben Sie sich mit dieser Frage noch nicht befasst?«

	Vor Ausstrahlung	»Holocaust« Seher	»Holocaust« Nicht-Seher
Basis	824	1018	404
Sollten auch nach 1979 noch verfolgt werden	15 %	39 %	25 %
Sollten nicht mehr verfolgt werden	51 %	35 %	36 %
Habe mich mit dieser Frage noch nicht beschäftigt	34 %	26 %	39 %

Beachtenswert sind nicht nur die Änderungen zugunsten der weiteren strafrechtlichen Verfolgung von NS-Verbrechen, die sicher nicht absolut zu werten sind, sondern auch die drastische Verringerung des Anteils derjenigen, die sich mit dieser Frage noch nicht beschäftigt haben. Ein weiterer Indikator, der sensibel auf die Wirkungen von »Holocaust« reagiert hat, ist die *generelle Einschätzung der Zeit des Nationalsozialismus*:

Frage: »Manche Leute sagen, die Zeit des Nationalsozialismus war eine gute Zeit, andere sagen, die Zeit war eine schlechte Zeit. (...) Wie würden Sie persönlich mit Hilfe dieser Liste die Zeit des Nationalsozialismus einschätzen?«
Vorgabe Liste + 5 bis – 5

	Vor Ausstrahlung	»Holocaust« Seher	»Holocaust« Nicht-Seher
Basis	824	1018	404
Mittelwert	– 2,08	– 2,56	– 2,28

In der Tendenz zeigt diese Tabelle, dass sich die generelle Einschätzung der Zeit des Nationalsozialismus bei den Sehern von »Holocaust« verschlechtert hat. Zudem gibt es hier altersspezifische Effekte. Gerade bei der Gruppe der Jugendlichen (14 bis 19 Jahre) sind die *kräftigsten Effekte* zu verzeichnen. Ähnliche Tendenzen liessen sich auch für den folgenden Indikator nachweisen:

Statement: Der Nationalsozialismus war im Grunde eine gute Idee, die nur schlecht ausgeführt wurde.

	Vor Ausstrahlung	»Holocaust« Seher	»Holocaust« Nicht-Seher
Basis	824	1018	404
Ja, stimmt	36 %	30 %	30 %
Unentschieden	37 %	30 %	38 %
Nein, stimmt nicht	30 %	40 %	32 %

Manche mag das generell hohe Niveau der Zustimmung zu diesem Statement erschrecken. Diese Ergebnisse korrespondieren jedoch gut mit denen aus anderen Untersuchungen in früheren Jahren.

Wie in Amerika scheint »Holocaust« auch in der Bundesrepublik das Gefühl der Schuld bzw. *moralischen Verpflichtung* gesteigert zu haben:

Statement: Deutschland ist moralisch verpflichtet, Wiedergutmachung zu leisten.

	Vor Ausstrahlung	»Holocaust« Seher	»Holocaust« Nicht-Seher
Basis	824	1018	404
Ja, stimmt	45 %	54 %	40 %
Unentschieden	38 %	31 %	45 %
Nein, stimmt nicht	17 %	15 %	15 %

Statement: Alle Deutschen, die während der Zeit des Nationalsozialismus erwachsen waren, tragen Mitschuld an dem, was damals geschah.

	Vor Ausstrahlung	»Holocaust« Seher	»Holocaust« Nicht-Seher
Basis	824	1018	404
Ja, stimmt	16 %	22 %	15 %
Unentschieden	31 %	24 %	29 %
Nein, stimmt nicht	53 %	54 %	56 %

Deutliche Veränderungen vor und nach »Holocaust« lässt die Frage nach der Rechtfertigung des Attentats auf Hitler erkennen. Nach Ausstrahlung halten 63 % der Befragten das Attentat für gerechtfertigt (14 % mehr als vor Ausstrahlung) und, was auch hier wieder entscheidend ist, die Gruppe *derer, die keine Stellung* zu beziehen vermag, *schrumpft* von 43 % auf 30 %.

Ein Kernstück auch des heutigen akuten Neofaschismus sind antisemitische Tendenzen. Man schätzt, dass bei rund einem Viertel der Gesamtbevölkerung antisemitische Tendenzen noch oder schon wieder vorhanden sind, wobei sich diese Tendenzen in mehreren unabhängigen Untersuchungen zu verschiedenen Zeitpunkten immer wieder nachweisen lassen.

Statement: Mit ihren Ideen stiften die Juden nur Unfrieden.

	Vor Ausstrahlung	»Holocaust« Seher	»Holocaust« Nicht-Seher
Basis	824	1018	404
Ja, stimmt	15 %	9 %	10 %
Unentschieden	36 %	31 %	40 %
Nein, stimmt nicht	49 %	60 %	51 %

Statement: Die Juden arbeiten mehr als andere mit Tricks, um das zu erreichen, was sie wollen.

	Vor Ausstrahlung	»Holocaust« Seher	»Holocaust« Nicht-Seher
Basis	824	1018	404
Ja, stimmt	32 %	22 %	21 %
Unentschieden	38 %	33 %	38 %
Nein, stimmt nicht	30 %	45 %	41 %

Und als Gegenprobe:

Statement: Die Juden in Deutschland sind genauso gute Staatsbürger wie andere auch.

	Vor Ausstrahlung	»Holocaust« Seher	»Holocaust« Nicht-Seher
Basis	824	1018	404
Ja, stimmt	80 %	84 %	80 %
Unentschieden	19 %	12 %	16 %
Nein, stimmt nicht	2 %	4 %	4 %

Zu Vorgaben dieser Art gibt es bei den »Holocaust«-Sehern deutliche geschlechts- und altersspezifische Unterschiede in der Beantwortung. Im wesentlichen wird deutlich, dass die *jüngeren Altersgruppen* zwar *seltener antisemitische Tendenzen* erkennen lassen, dass sie aber, obwohl sie selbst keine oder kaum Juden kennen, dennoch Vorurteile der oben skizzierten Art in erschreckendem Ausmass übernommen haben. Auch hier hat »Holocaust« seine – zumindest kurzfristige – Wirkung manifestieren können; in weiteren Detailanalysen wird dieser Bereich verstärkt untersucht werden müssen.

Neben den ganz offenkundigen Formen von Neofaschismus und Totalitarismus ist die Frage der Entstehungsbedingungen bzw. Zusammenhänge solcher Erscheinungen relevant. In die Untersuchung aufgenommen wurden deshalb zwei Fragebatterien, die in der Literatur der letzten Zeit Beachtung gefunden haben: Autoritarismus und politische Entfremdung¹. Die Wirkungen von »Holocaust« auf diese alltäglichen, »normalen« Bewusstseinsstrukturen können hier noch nicht dargestellt werden, da sie umfangreiche und anspruchsvolle statistische Rechenverfahren voraussetzen, die noch nicht abgeschlossen sind. Mit Blick auf die Bezüge und Konsequenzen der Zeit des Nationalsozialismus für heute sind diese Bereiche von grosser Bedeutung. Denn neben Schwerpunktsetzungen im Bereich subjektiven Wissenszuwachses und einigen positiven Korrekturen auf der Meinungsebene hat »Holocaust« bei einer nicht geringen Zahl von Sehern Impulse gesetzt, die bei diesen zu einem Nachdenken über heutige Probleme geführt haben.

¹ Die Fragebatterien sind Ergebnisse eines Forschungsprojektes der Bundeszentrale für politische Bildung, das von Prof. Ellwein unter Mitarbeit von Prof. Zoll, Mündien, und Dipl.-Psych. A. Fischer, Frankfurt, durchgeführt wurde. Die Skalen wurden entnommen dem »SOPO-Manual«, das bei der Bundeszentrale für politische Bildung erhältlich ist. (»Messinstrumente für soziopolitische Einstellungen«.)

»Holocaust« – Bezüge zur heutigen Zeit

Was in vielen Briefen an die Bundeszentrale für politische Bildung deutlich wurde, dass nämlich eine beträchtliche Anzahl von Zuschauern durch die Serie angeregt wurde, über Probleme, über gesellschaftliche und individuelle Defizite im politischen Bewusstsein heute nachzudenken, haben auch einzelne Indikatoren der hier dargestellten Untersuchung bewiesen. Vieles spricht dafür, dass »Holocaust« neben einem *emotionalen Schock* vielfältige Bezüge zu aktuellen und akuten Problemen ermöglicht hat. So wird es z. B. für wichtig gehalten, dass »Holocaust« in allen Schulen der Bundesrepublik gezeigt wird (49 % aller Befragten sind dieser Meinung; 65 % aller 14- bis 19-jährigen Befragten). »Holocaust« wird als ein *guter Geschichtsunterricht* bezeichnet für diejenigen, die die Zeit damals nicht miterlebt haben (67 % aller Befragten; 80 % aller 14- bis 19-jährigen Befragten). Denn immerhin 19 % aller Befragten befürchten, dass ein Geschehen, wie es »Holocaust« darstellt, unter bestimmten Bedingungen in Deutschland erneut vorkom-

men könnte; diese Meinung wird besonders stark von 30- bis 39-jährigen Befragten mit höherer formaler Bildung (Abitur/Universität) vertreten. Und ein anderes, heute noch gültiges Problem wird durch »Holocaust« deutlich gemacht: Das Statement: Aus »Holocaust« kann man lernen, dass Gehorsam nicht immer das Richtige ist, beantworten 71 % aller Befragten mit ja, stimmt. Die Zustimmung ist wiederum deutlich stärker bei den jüngeren Altersgruppen und bei den Gruppen mit höherer formaler Bildung¹.

¹ Dieses Ergebnis lag bei Redaktionsschluss noch nicht vor (Anm. d. Red. d. FrRu).

IV Unerwartetes Echo

Aus der in Tel Aviv erscheinenden »Wochenzeitung der Olej Merkas Europa« (XLVII/14/15) vom 11. 4. 1979 entnehmen wir den folgenden Abschnitt aus »Die Lehren des Holocaust«:

Die Programmgestalter der Kölner Rundfunkanstalt, die die Initiatoren der Aussendung waren, die Intendanten aller deutschen Sender, die Öffentlichkeit in der freien Welt und in Deutschland selbst – sie alle geben zu, ein solches Echo nicht erwartet zu haben. Die Zehntausende von – meist zustimmenden – Telefonanrufen, die Pressekommentare, die Diskussionen in Gesprächsrunden und am Familientisch, wo es vielfach sogar zu heftigen Auseinandersetzungen darüber gekommen sein soll, ob der Vater, der Grossvater, der grosse Bruder »es«

Mit diesen wenigen Indikatoren kann der gesamte Bereich an Aspekten, die von »Holocaust« Impulse erhielten, natürlich nur angedeutet werden. Es wird der dritten Erhebungswelle zwölf Wochen nach der Ausstrahlung vorbehalten bleiben, hier in die Tiefe zu gehen, detailliertere Ergebnisse zu erbringen und zu zeigen, welche der ermittelten Impulse von Bestand sind^{1a, 2}.

^{1a} Heinz Kremers: Judentum und Holocaust im deutschen Schulunterricht, in: »Aus Politik und Zeitgeschichte«, Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«, B 4/79, Bonn, 27. 1. 1979, S. 37–45.

² Gerald Green: Holocaust Endlösung. Roman. Bayreuth: Hestia-Verlag, 1979. Übertragen aus dem Amerikan. von Helmut Kossodo. 424 S.

oder wenigstens »etwas« gewusst haben, – sie sind Beweis einmal für die bisherige schier unfassbare Unkenntnis der eigenen deutschen Vergangenheit, zum andern der weitgehend echten Erschütterung oder zumindest Betroffenheit. Insofern war es gut, dass der Film gerade in Deutschland gezeigt wurde, aller künstlerischen Bedenken gegen Verharmlosung oder Verkitschung grauenhaften Geschehens ungeachtet¹. . .

¹ Hingewiesen sei auf das mit vorzüglichen tief eindrücklichen Fotografien illustrierte »Dossier de Holocaust« von Simone Veil s. u. S. 185 (Anm. d. Red. d. FrRu).

Es folgen der Beitrag von Elie Wiesel und die Entgegnung von Rabbiner Gradwohl.

VA Elie Wiesel.*

»Nur die, die dabei waren, wissen, was war. Die anderen werden es niemals wissen«**

Die Story ist packend, die Darstellung zulänglich, die Botschaft unwiderstehlich – und trotzdem . . .

Die kalkulierte Brutalität der Mörder, die stille Agonie der Opfer, die Indifferenz der übrigen Welt – diese TV-Serie möchte zeigen, was manche Überlebende seit Jahren schon zu sagen versuchten. Und trotzdem ist etwas an ihr falsch. Etwas? Nein: Alles.

Unwahr, anstössig, billig: als eine TV-Produktion ist der Film eine Beleidigung für alle diejenigen, die umkamen, und für alle die, die überlebten. Dem Titel zum Trotz handelt dieses »Doku-Drama« nicht darüber, was manche von uns als Holocaust in Erinnerung haben. Bin ich zu streng? Zu sensibel, vielleicht. Aber dann ist der Film nicht sensibel genug. Er versucht zu zeigen, was man sich nicht einmal vorstellen kann. Er transformiert ein ontologisches Ereignis in eine Schmierenkomödie. Was immer auch die Intentionen waren, das Ergebnis ist schockierend.

An den Haaren herbeigezogene Situationen, sentimentale Episoden, unverständliche Zufälle: Falls sie dich dazu bringen, zu weinen, weinst du aus falschen Gründen.

Warum wird die Serie »Holocaust« genannt? Wer immer den Titel ausgewählt hat, muss sich der Implikationen nicht bewusst sein. »Holocaust«, ein TV-Spektakel. »Ho-

* Elie Wiesel, 1928 in Sighet (Rumänien) geboren, während des Krieges deportiert. Bei Kriegsende übernahm das Kinderhilfswerk in Buchenwald vierhundert Kinder, die nicht mehr in ihre mitteleuropäischen Heimatländer zurückkehren wollten. Elie Wiesel war eines von ihnen. Sehr unregelmässige Studien an der Sorbonne. Seit 1947 Journalist. Korrespondent des Abendblattes *Yedioth Ahronoth* bei den Vereinten Nationen. Lebt seit 1956 in New York, wo er als Literaturkritiker tätig ist: Überlebender, Universitätsprofessor, Historiker und für seinen Roman »Der Bettler von Jerusalem« mit dem französischen Literaturpreis »Prix Medicis« ausgezeichnete Schriftsteller. Weitere Publikationen u. a.: »Die Nacht zu begraben, Elisache« – »Gezeiten des Schweigens« – »Pforten des Waldes« – »Die Juden in der UdSSR« – »Chassidische Feier« – »Der Schwur von Kolvillage«.

** Entnommen dem »Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz« (79/19). Zürich, 11. 5. 1979, S. 5 ff. (Anm. d. Red. d. FrRu)

locust«, ein TV-Drama, »Holocaust«, ein Werk halber Tatsache und halber Fiktion. Ist es nicht das, was so viele moralisch gestörte »Schüler« erst kürzlich in der ganzen Welt verbreitet haben? Dass der »Holocaust« nichts anderes war als eine »Erfindung«? NBC hätte diesen Titel als Untertitel benutzen sollen, wenn überhaupt.

Die Fernsehgesellschaft hätte auch sorgfältiger bei ihren Nachforschungen vorgehen sollen. Im Gegensatz zu dem, was wir im Film sehen, war es jüdischen Flüchtlingen, die die russische Grenze vor der deutschen Invasion überquerten, nicht erlaubt, frei herumzugehen, sondern – sie wurden verhaftet, ausgefragt und ins Gefängnis geworfen. Die Insassen von Auschwitz durften ihren Koffer, Familienfotos und Schallplatten nicht behalten. Juden trugen nachts keine Gebetsmäntel. Es gibt Segnungen für das Toralesen und andere für eine Hochzeit – der Rabbi, der die Trauung im Film vollzieht, rezitiert die falschen Segnungen.

Andere seriöse Ärgernisse: Mordechai Anielewicz, der junge Kommandeur des aufständischen Warschauer Gettos, wird als Karikatur seiner selbst dargestellt. Stereotype Juden und stereotype Deutsche. Übertriebene Emphase der Brutalität der jüdischen Getto-Polizei und jüdischen Kapos. Das verfolgende Thema der jüdischen Resignation.

Sollen wir wieder die jüdische Passivität gegen den jüdischen Heroismus vorgehalten bekommen? Die Debatten darüber waren schon während des Eichmann-Prozesses in Mode. Warum noch einmal damit beginnen? Während des Holocaust waren selbst die Opfer Helden, und selbst die Helden starben als Märtyrer.

Aber ich störe mich mehr an dem Gesamtkonzept der Produktion. Es versucht alles zu erzählen: Was davor, während und danach geschah. Den Anfang und das Ende. Die teuflische Mehrheit und die nachsichtige Minderheit. Die blutdürstige SS und Prälat Lichtenberg,

Himmler und Eichmann, Blobel und Franck, Höss und Nebe. Nur schwerlich wird ein Name ausgelassen, nur schwerlich eine Episode getilgt. Wir hören ihre ideologischen Diskussionen, wir sehen sie bei der Arbeit. Wir lernen, wie sie alle ihre Fähigkeiten, ihre Erfindungsgaben und ihren Patriotismus benutzten, um ein perfektes System von Massenmord zu erreichen. Denn es brauchte viele Talente vieler hochentwickelter Personen, um eine Katastrophe von solcher Grösse zustande zu bringen.

Die Serie ist zu explizit, zu allesumfassend. Die Geschichte eines Kindes, das Schicksal eines Opfers, der Widerhall eines Aufschreies wäre effektiver – selbst vom künstlerischen Standpunkt aus. Nüchternheit, Zurückhaltung, was die Franzosen »Pudeur« (Scham) nennen, sind alles Qualitäten, die man für einen solchen Film braucht. Traurigerweise vermisst man sie hier.

Zu viel, viel zu viel passiert einer einzigen jüdischen Familie, und zu viel Teuflisches wird von einem einzigen deutschen Offizier verübt.

Mitglieder der erfundenen Weiss-Familie erfahren die Kristallnacht, die Euthanasie. Warschau, Buchenwald, Theresienstadt, Babi-Jar, Sobibor und Auschwitz. Irgendwie wurden die berühmtesten – oder berühmtesten – Ereignisse und Plätze zusammenarrangiert, um in die Biographie zweier Familien hineinzupassen: Also: Josef Weiss hilft, Juden am Umschlagplatz in Warschau zu retten, sein Bruder sammelt Waffen für den Untergrund, seine Frau lehrt Getto-Kindern Shakespeare und Musik, sein Sohn gehört zu den Künstlern, die insgeheim ihr eigenes Zeugnis in der Form von Zeichnungen vorbereiten, seine Tochter wird als Opfer der Euthanasie getötet, sein jüngster Sohn Rudi überlebt Babi-Jar und tut sich mit den Partisanen in der Ukraine zusammen, wo er an dem bewaffneten Aufstand von Sobibor teilnimmt – und so weiter und so weiter.

Was immer auch irgendwo passiert ist, passierte dieser Familie. Und noch mehr.

Dasselbe lässt sich auf Erik Dorf anwenden: Er ist auch überall. Wir finden ihn in jedes Hauptereignis verwickelt. Wer rät Heydrich, auf welche Weise man mit den jüdischen Versicherungsansprüchen nach der Kristallnacht verfahren soll? Dorf. Wer beaufsichtigt die mobilen Gaseinheiten? Dorf. Wer ist gerade in Babi-Jar während der Massenexekution? Dorf. Wer bereitet die Pläne für Auschwitz vor? Dorf. Wer erhält Zyklon-B-Gas von den respektablen deutschen Industriellen? Wieder Dorf. Es ist einfach zuviel Aktion für einen Mann allein, für irgendeinen Mann. Man kann nicht glauben, dass eine solche Person existiert – und in der Tat existierte Erik Dorf ja auch nicht. Genauso wie die Weiss-Familie.

Im Film wie auch in der Literatur ist alles eine Sache der Glaubwürdigkeit. Wäre der Film ein pures Werk der Fiktion oder streng dokumentarisch, würde er mehr erreichen. Die Mischung von beiden Genres endet in Konfusion. Und es gab auch teilweise Szenen, die ich, für meinen Teil, für schlechten Geschmack hielt. Ein beweiskräftiges Beispiel:

Wir sehen lange, endlose Prozessionen von Juden, die nach Babi-Jar marschieren – mit »entsprechender« musikalischer Untermalung. Wir sehen, wie sie sich ausziehen, sich zur Grube bewegen, auf die Kugeln warten, ins Grab stolpern. Wir sehen die nackten Körper mit »Blut« bedeckt – und es ist alles nur Schein.

Ein anderes Beispiel: Wir sehen nackte Frauen und Kinder die Gaskammern betreten. Wir sehen ihre Gesichter, hören ihr Stöhnen, als die Türen geschlossen werden,

dann – gut, genug: Warum fortfahren? Spezielle Effekte und Masken zu gebrauchen, um das Unbeschreibliche zu beschreiben, ist für mich moralisch anstössig. Schlimmer: es ist unanständig. *Die letzten Augenblicke der vergessenen Opfer gehören ihnen selbst.*

Ich weiss: Man wird mir erzählen, dass das Filmemachen seine eigenen Gesetze und Forderungen hat. Natürlich, für Kriegsfilm und historische Filme wurden ähnliche Techniken verwendet. Aber der Holocaust ist einzigartig, nicht einfach ein anderes Ereignis. Diese Serie behandelt den Holocaust, als wäre er einfach ein anderes Ereignis.

Ich nehme Anstoss an diesem Film, *nicht weil er nicht künstlerisch genug ist, sondern weil er nicht authentisch genug ist.* Er entfernt uns von dem Ereignis, anstatt uns ihm näher zu bringen.

Der Ton ist falsch. Die meisten Szenen erscheinen uns nicht wahr: zu viel »Drama«, nicht genug »Dokumentation«.

Bei aller Fairness muss ich hinzufügen, dass viele jüdische und nicht-jüdische Organisationen das Projekt unterstützt und unter ihren Mitgliedern gefördert haben. Aber sie taten dies, bevor sie das Programm gesehen hatten. Das will nicht heissen, dass die Leute nicht davon berührt werden. Manche waren tief beeindruckt. Und ich weiss, das braucht man mir nicht zu sagen: Der Film war nicht für Zuschauer wie mich gedacht, sondern für die, die nicht dort oder noch nicht geboren waren, für die, die erst jetzt die Realität der Todesfabriken im Herzen des zivilisierten Europas entdecken zu beginnen.

Man hat natürlich recht. Aber – und dies ist ein wichtiges »aber« – ich bin entsetzt bei dem Gedanken, dass eines Tages der Holocaust an der NBC-TV-Produktion gemessen und beurteilt wird, da sie ja diesen Titel trägt. Hört, was einer der Studienführer des Nationalen Konzils der Kirchen seinen Lesern zu sagen hat: »»Holocaust« dürfte bekannt werden als der definitive Film über den Holocaust wegen der peinlich genauen Akkuratheit, der Totalität an präsentiertem Material und seinem Gebrauch von sorgfältig ausgesuchtem Archivmaterial...«

Wenn auch bestimmt wohlgemeint, sind solche irreführenden, selbstgefälligen Feststellungen gefährlich: Es entspricht einfach nicht den Tatsachen. Der Zeuge fühlt sich hier pflichtgebunden auszusagen: Was Sie im Fernsehen gesehen haben, ist nicht, was dort geschah. Sie könnten meinen, Sie wüssten jetzt, wie die Opfer lebten und starben, aber dem ist nicht so. Auschwitz kann nicht erklärt noch in Bildern eingefangen werden. Ob Höhepunkt oder Verfehlung der Geschichte, der Holocaust übersteigt die Geschichte. Alles über ihn erregt Furcht und führt zu Verzweiflung: Die Toten sind im Besitz eines Geheimnisses, das wir, die Lebenden, entweder nicht wert oder nicht fähig sind, zu entdecken.

Kunst und Theresienstadt waren vielleicht in Theresienstadt vereinbar, aber nicht hier – nicht im Fernsehstudio. Dasselbe gilt für Gebet und Buchenwald, Schicksal und Treblinka. Ein Film über Sobibor ist entweder kein Spielfilm oder nicht über Sobibor.

Der Holocaust? Das äusserste Ereignis, das äusserste Mysterium wird niemals verstanden oder vermittelt werden können. Nur die, die dabei waren, wissen, was es war. *Die anderen werden es niemals wissen.* Es war leichter für die Insassen von Auschwitz, sich vorzustellen, dass sie selbst frei würden, als für freie Leute, sich vorzustellen, sie wären in Auschwitz.

Was ist dann die Antwort? Wie erzählt man eine Ge-

schichte, die nicht erzählt werden kann – aber muss? Wie soll man das Gedenken der Opfer schützen? Wie sollen wir uns den Hoffnungen der Mörder widersetzen und ihren mitschuldigen Strebern, die Toten zum zweiten Mal zu töten? Was wird geschehen, wenn der letzte

Überlebende gegangen ist? Ich weiss es nicht. Alles, was ich weiss, ist, dass der Zeuge sich in diesem Film nicht wiedererkennt.

Der Holocaust muss in Erinnerung gehalten werden. Aber nicht als Show.

VB Elie Wiesel bleibt die Antwort schuldig*

Von Rabbiner Dr. Roland Gradwohl**

»Nur die, die dabei waren, wissen, was es war. Die anderen werden es niemals wissen.« Diese Worte bilden nicht nur den Titel, sondern auch die Quintessenz der vernichtenden Kritik, die der Schriftsteller Elie Wiesel gegen den TV-Film »Holocaust« erhebt [s. o. S. 126 f.]. Keiner wird mit Elie Wiesel streiten wollen. Wie könnte er? Wiesel ist »Zeuge«, ist Überlebender von Auschwitz. Seine Worte haben Gewicht. Sie werden nicht bloss gemessen, sie bilden die Richtschnur. Wie kaum ein anderer Schriftsteller hat er das Grauen der Vernichtung beschrieben. Beispielsweise in seinem Buch »Die Nacht zu begraben« (The Night), in dem er das langsame Sterben eines Kindes auf dem Appellplatz von Auschwitz schildert. Schon der Gedanke daran jagt uns den Schrecken in die Glieder.

Wiesel ist, anders als wir, Hiob, der Duldende. Nicht nur Hiobs Bruder. Wir respektieren sein Urteil; denn er weiss, wovon er redet. Unsere Kenntnis basiert gleichsam auf Sekundärliteratur, auf dem Hörensagen. Wenn er apodiktisch meint: »... die anderen werden es niemals wissen«, so steht ihm das Recht zu dieser Aussage zu. Doch dann wird es *nutzlos*, überhaupt wissen zu *wollen*. Nutzlos, die uferlose Breite des Materials über die Katastrophe auch nur ins Auge zu fassen. Wozu diene Jad Waschem, die Gedenkstätte in Jerusalem? Nur dazu, Mitleid zu erregen, die Menschen, die dorthin kommen – und es sind viele Zehntausende jedes Jahr – aufzurütteln, damit ihnen die Suppe zumindest an jenem Besuchstag bitter schmeckt? Bestimmt nicht.

Man missverstehe uns nicht: Wiesels Zeugenaussage wird nicht angezweifelt. Mit präziser dichterischer Intensität sucht er das Unausprechliche auszusprechen und es dem nicht direkt Betroffenen mitzuteilen. Wie viele andere, die durch die Hölle gegangen sind, nur besser, ergreifender. Das zeigt sein Erfolg als Autor. Er gehört zu den Überlebenden, deren Zahl jährlich kleiner wird. Wir müssen sie anhören und mit ihnen zusammen zu verstehen suchen, wie es zur Katastrophe kommen konnte, wie alles möglich gewesen ist.

Haben wir die Schlüsse, die sie aus dem eigenen Erleben ziehen, zu teilen? Müssen wir sie nicht bloss als »Zeugen«, sondern auch als »Richter« anerkennen? Bei dieser Frage setzt die Auseinandersetzung mit Wiesels Ansicht ein.

Wiesel vertritt einige Thesen: Der Film »Holocaust« sei »unwahr, anstössig, billig«. Fehler sind in der Tat leicht zu erkennen. Einige Bräuche der jüdischen Religion sind falsch dargestellt, einige geschichtliche Details ungenau wiedergegeben. Die Fehler hätten nicht zu passieren brauchen. Doch unterhöhlen sie damit die Richtigkeit und Wichtigkeit des Filmes an sich?

Anstössig sind für Wiesel jene Szenen, in denen die »letzten Augenblicke der vergessenen Opfer« dargestellt sind. Die Schreie der Vergasteten und der Erschossenen. Darüber

lässt sich diskutieren. Es ist eine Frage der prinzipiellen Einstellung. Wir haben nicht den Eindruck gewonnen, dass der Regisseur geschmacklos vorgegangen ist. In vielen Dokumentarstreifen werden die »letzten Augenblicke« gezeigt. Viel grauenhafter. Nicht zu bestreiten ist, dass »Holocaust« oftmals rührselig und kitschig wird.

Der ganze Schluss, den das Deutschschweizerische Fernsehen lobenswerterweise geschnitten hat, ist überflüssig und unglaublich: die Begegnung von Rudi und Inga, die neue Aufgabe für den ehemaligen Partisanen: jüdische Kinder auf der Alija nach Erez Israel zu begleiten. Doch den Mängeln stehen unverkennbar die positiven Seiten gegenüber. Gerade weil der Film am Beispiel zweier Familien paradigmatisch die Tötungsmaschinerie der Nazis zeigt, gewinnt er an Dichte. Natürlich kumulieren damit zwangsläufig die Geschehnisse in jeder Familie. Doch dies nimmt man in Kauf. Und es stört nicht.

Ob jetzt die Anna Weiss dem Euthanasieprogramm zum Opfer fällt oder ein anderer Mensch, spielt keine Rolle. Und ob Dorf überall sein konnte, wo ihn der Film hingelangen lässt, ist doch unwichtig. Wir halten diese Verkürzung für legitim, weil sie Fakten zu zeigen sucht, die sich in NS-Deutschland unter dem Terrorregime täglich ereignet haben. Und darauf kommt es schliesslich an.

Ein Film – auch ein Dokumentarfilm, wie authentisch er sein mag – kann nicht *alles* sagen. Es sind immer nur einzelne Szenen, einzelne Striche auf einem Bild. Auch in Elie Wiesels Büchern wird nicht die *ganze* Wahrheit erzählt. Denn auch er war nicht überall und hat nicht die *ganze* grauenhafte Wirklichkeit durchlitten. Seine Authentizität ist nicht angefochten, aber sie ist nicht allumfassend. Andere haben anderes gesehen und erlebt.

Deshalb müssen wir möglichst viele »Zeugen« anhören und ein möglichst umfassendes Bild zu gewinnen suchen. Soweit es in unserer Macht steht. »Holocaust« will Historisches mit Persönlichem verbinden, nüchterne Tatsachen mit emotionalen Erlebnissen. Wie jeder Film über ein geschichtliches Thema.

Wenn man die Berechtigung dazu bestreitet, dann wird es unmöglich, historische Filme zu drehen. Bei allem Nachdruck, der bei »Holocaust« auf dem Empfinden der handelnden Personen liegt, gelingt durch das Einblenden der Dias der Bezug zur Wirklichkeit. Und diese Bilder sprechen für sich. Wenn die vielen Millionen von Menschen, die mit der Katastrophe unseres Volkes erstmals konfrontiert worden sind, nichts anderes gesehen hätten als diese Dokumentarbilder, dann hätte der Film bereits sein wichtigstes Anliegen erreicht.

Doch dem Film gelingt weit mehr. Wohl verkürzt er das wirkliche Geschehen; doch weil er nicht bloss Fakten aneinander reiht, kann er den Zuschauer unmittelbar beteiligen. Das ist seine Stärke, wie der Mangel an durchgehender Geschichtsinformation seine Schwäche ist. Der Betrachter wird gepackt. Was gezeigt wird, ist Gegenwart, und als solche zwingt sie zur Bewältigung.

»Holocaust« ist nicht Studienmaterial für Historiker, sondern Zündstoff für die Masse. Sie wird mit guten und mit satanischen Menschen konfrontiert, die es auch

* ibid. (Anm. s. o. S. 126 f.), [79/20] 18. 5. 1979. S. 11 ff.

** Rabbiner Dr. Gradwohl war bis Sommer 1979 Gemeinderabbiner in Bern, übersiedelte dann nach Israel. – Nachfolger in Bern wird Rabbiner Marcel Marcus, bisher Gemeinderabbiner an der New-castle Reform Synagogue (England).

heute an vielen Orten noch gibt. »Die Banalität des Bösen« (Hannah Arendt) wird deutlich, der Satan in Schafsgestalt, verkörpert durch Dorf, greifbar. Dorf ist kein Sadist, er ist einer jener Schreibtischmörder, die mit Glacéhandschuhen unerbittlich die »Endlösung der Judenfrage« durchgeführt haben. Wie Eichmann, der in Jerusalem Rede und Antwort stehen musste. Hier sucht der Film Licht ins Dunkel zu bringen. Und wir müssen anerkennen, dass es ihm gelingt. Bei allen Unzulänglichkeiten. Millionen von Zuschauern in aller Welt sind ergriffen und suchen endlich auch zu begreifen.

Welchen anderen Weg zur breiten Öffentlichkeit gibt es? Es gibt keinen. Selbst Elie Wiesel bleibt uns die Antwort schuldig, wie es zu bewerkstelligen wäre, dass die Erinnerung an die Judenvernichtung im Zweiten Weltkrieg nicht verblasst, wenn einmal der letzte Überlebende nicht mehr da ist. Dieses Eingeständnis muss uns stutzig machen. Wiesel kennt im letzten kein probateres Mittel, das nicht »unwahr, anstössig, billig« ist und dennoch bei der Masse wirkt. Und darauf kommt es im letzten an. Die Fachgelehrsamkeit in allen Ehren: nicht die Experten, die selbst schon längst den Überblick über die Flut der Publikationen zum Holocaust verloren haben, geben den Ausschlag. In einer Zeit, wo rassistische

und neonazistische Tendenzen wiederum rege werden, müssen ästhetische und filmkritische Gesichtspunkte zurücktreten. Wiesel irrt, wenn er meint, ein reiner Dokumentarfilm oder eine rein fiktive Darstellung könnten mehr erreichen. Gerade die Meinung von beiden übt eine nachhaltige Wirkung aus.

»Holocaust« beweist es. Was allen Dokumentensammlungen, Bildbänden und Dokumentarstreifen nicht gelungen ist, ist hier mit durchschlagendem Erfolg gelungen. Wer wollte zimperlich sein, wo die Welt zum ersten Mal seit dem Kriegsende aufgerüttelt wird.

Der Film »Holocaust« ist ein Spielfilm. Man wird es nicht übersehen. Er sucht die Wirklichkeit widerzuspiegeln, mit den Mitteln der Filmtechnik, die er bis zur Neige ausschöpft. Wer wollte daran Anstoss nehmen wollen! Letzten Endes zählt nur die Tatsache, dass er eine Mauer durchbrochen hat: die Mauer des Schweigens und des Verschweigens. Für »Zeugen« wie Elie Wiesel Zeitgenossen, die bisher nicht sehen und hören gelernt bieten sich nunmehr die einzigartige Gelegenheit, vielen haben, die wahre Geschichte des Holocaust zu erzählen. So wie sie sie durchgestanden haben. Darüber sollte Wiesel eigentlich sehr froh sein. Seine Arbeit ist wichtiger denn je.

7 Verjährung von NS-Verbrechen — rechtliche Lage und moralische Verpflichtung

Gesprächsreferat von Helmut Just, Vorsitzender Richter am Landgericht Mannheim*

»Frage an das Gewissen: Sollen Mordtaten ungesühnt bleiben? Der Bundestag debattierte in erster Lesung über die Verjährung« überschreibt »Das Parlament«** seinen Beitrag des wesentlichen Teiles vom Wortlaut dieser Debatte vom 29. März 1979 und sagt dazu im Vorspann:

»Zu einer Gewissensentscheidung ist jeder Abgeordnete des Bundestages durch die Frage aufgerufen, ob die Strafverfolgung von Mordtaten — wie 1969 beschlossen — weiterhin nach 30 Jahren verjähren soll. Mordverbrechen aus der NS-Zeit wären dann nach dem Ende des Jahres 1979 nicht mehr zu bestrafen, wenn Tat und Täter erst später bekannt werden. Dies hält ein grosser Teil der Abgeordneten für einen unerträglichen Gedanken. Diese Abgeordneten treten deshalb dafür ein, die Verjährungsfrist für die Strafverfolgung von Mord generell aufzuheben, ohne dabei NS-Morde besonders zu unterscheiden.

Andere Abgeordnete halten dagegen die Verjährung des Strafanspruchs nach Ablauf einer bestimmten Zeit für ein in der deutschen Rechts tradition verwurzeltes Element der Rechtssicherheit, das man nicht durch Überlegungen augenblicklicher Zweckmässigkeit antasten dürfe. In der Bundestagsdebatte über diese bewegenden Fragen gab es keine Vorlage der Regierung und keine Anträge der Fraktionen, sondern lediglich zwei Anträge von Gruppen gleichgesinnter Abgeordneter. Die ganz persönliche, ungebundene Entscheidung des einzelnen Abgeordneten wurde dadurch unterstrichen.

In der mehrere Stunden andauernden Debatte warben beide Seiten mit wohl vorbereiteten Reden um Verständnis für ihre Auffassung und bekundeten jeweils Respekt vor der Meinung des Gegners. Beide Seiten zeigten sich einig in der Verurteilung der NS-Verbrechen, bewerteten aber das Argument, nach so langer Zeit sei es nicht mehr möglich, einwandfrei die Wahrheit festzustellen, unterschiedlich.

Die Anträge, die Verjährungsfrist aufzuheben, wurden schliesslich dem Rechtsausschuss zur weiteren Beratung überwiesen. Eine Entscheidung des Bundestages soll noch vor der parlamentarischen Sommerpause fallen.***

Aus einem Beitrag der »Badischen Zeitung« Nr. 76: »Mord und Völkermord«*** entnehmen wir die folgenden Zeilen: »Die gute und hinter Sachargumenten, Paragraphen und Zitaten auch sehr

bewegende Debatte des Bundestages hat durchaus Neues sichtbar gemacht, das Erörterung verdient. ... Mit einem phantasievollen, vermittelnden und mit tiefem Ernst vorgetragenen »differenzierten Vorschlag« versuchte Professor Maihofer, der frühere Bundesinnenminister ... den sachlich fast unüberwindlichen Graben zwischen Befürwortern und Gegnern der Verjährung für Mord zuzuschütten. Der Denkwurf Maihofers verdient eingehende Diskussion ... Mit dem einleuchtenden Schlagwort »Mord ist nicht gleich Mord« unterscheidet Maihofer zwischen den Morden, die aus sogenannten »rassischen«, religiösen und nationalen Motiven in der NS-Zeit begangen worden sind, und dem »gewöhnlichen Mord« [s. u. S. 131]. Das Beiwort »gewöhnlich« (Hervorhebung d. Red. d. FrRu) will in diesem Zusammenhang nur klarmachen, dass es einen ungeheuren Unterschied gibt zwischen jenem Verbrechen, das unter Menschen begangen wird, weil diese Konflikte miteinander haben, und der systematischen, von staatswegen betriebenen totalen Vernichtung und Ermordung von Minderheitsgruppen, wie sie unter Hitler geschehen sind. ... Da Professor Maihofer nun diese deutliche Unterscheidung herausgearbeitet hat, da er an der prinzipiellen Verjährung festhalten will, bleibt ihm nichts anderes übrig, als in seinem Vorschlag den Mordparagraphen zu spalten. Die gewöhnlichen Morde verjähren weiter. Die NS-Morde werden rückwirkend so behandelt, wie es der seit 1969 geltende Paragraph gegen Völkermord ohnehin (für die Zukunft) vorsieht: »Sie verjähren überhaupt nicht mehr ...«

Helmut Just stellte seinem Referat voran den Augenzeugenbericht von Kurt Gerstein.¹ »Es handelt sich dabei um eines der erschütterndsten Dokumente aus der Hitlerzeit.« »Die Echtheit des Berichtes steht ausser jedem Zweifel.«² Wir bringen ihn in vollem Wortlaut (s. u. S. 130–135).

Der Gersteinbericht stellt die Ausgangslage dar, um die es bei der jetzigen Debatte um die Verjährung der NS-Verbrechen geht. Rein juristisch möchte ich hierzu folgendes sagen:

Im Jahre 1943 ist von den nationalsozialistischen Machthabern beschlossen worden, dass Mord nicht mehr verjährt; eine merkwürdige Umkehr der Geschichte, wenn

¹ Der Bericht erschien erstmals in den »Vierteljahresheften für Zeitgeschichte«. Wir entnehmen ihn mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung der »Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung«, Bonn 1955, Heft 9 S. 3–16 (»Dokumentation zur Massenvergasung«).

² ibid. S. 3.

* Gehalten anlässlich einer Tagung »Konsequenzen aus Holocaust« in der Evangelischen Akademie Arnoldshain am 17. März 1979. Wiedergabe (etwas gekürzt) der Aufzeichnung anhand einer Tonbandaufnahme des Verfassers.

** Wochenzeitung, hg. von der Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn (49/14) 7. 4. 1979 S. 1, vgl. zum weiteren Verlauf dieser Bundestagsdebatte vom 29. 3. 79: »Das Parlament«, Nr. 15, 14. 4. 79.

*** von Hanno Kühnert (Freiburg i. Br., 31. 3./1. 4. 1979).

man sich einmal überlegt, gegen wen sich das jetzt richtet, und dass sogar – es gab eine opportunistische Bestimmung, die eingefügt wurde in das Gesetz – auch bereits verjährte Straftaten nach dem Ermessen der Staatsanwaltschaft wieder aufgenommen und verfolgbar gemacht werden könnten.

Die erste Verjährungsdebatte fand 1953 statt, und zwar wurde damals der Zustand, der bis 1943 galt, wiederhergestellt, d. h., dass Mord nach dem früheren Recht in 20 Jahren verjährt. Die zweite Verjährungsdebatte hätte 1960 anlaufen sollen. Am 8. Mai 1960 lief die Verjährung für Totschlag ab. Die SPD ist mit dem Antrag auf Verlängerung der Frist im Parlament nicht durchgekommen, es hat wohl dort auch keine ausführliche Debatte stattgefunden.

Die dritte, die eigentliche Verjährungsdebatte, hat dann 1965 stattgefunden; hier hat man gesagt, dass der Verjährungsbeginn verschoben werden solle, und zwar von 1945 auf 1949.

1969 kam die vierte Verjährungsdebatte. Hier hat man sich dann in einem mühevollen, harten Ringen dazu durchgerungen, die Verjährungsfrist um zehn Jahre zu verlängern.³ Wir kommen nun in diesem Jahr in die fünfte Verjährungsdebatte, da die Verjährungsfrist am 31. Dezember 1979 endgültig abläuft.

Im folgenden möchte ich zunächst eine Aufreihung der Argumente bringen, die pro und contra Verjährung sprechen, und werde sie dann im einzelnen abhandeln.

Für die Verjährung wird als Argument gebracht:

1. die Rechtsstaatlichkeit, u. a. die Entscheidung im Jahre 1953 – nur 20jährige Verjährung.
2. Man solle doch endlich einmal die Dinge ruhen lassen.
3. Schon immer in der Geschichte habe es gerade vor allem Kriegsverbrechen gegeben.

³ Vgl. dazu: Die NS-Massenmordprozesse, Tatsachen und Betrachtungen, von Prof. Dr. Egenter, sowie: Bewältigung der Vergangenheit mit Mitteln der Justiz von Dr. Barbara Just-Dahlmann, in: FrRu XV/1964, S. 32–37.

¹ Dokumentation zur Massen-Vergasung

Vorbemerkung (*)

Bei der nachfolgenden Niederschrift von Kurt Gerstein handelt es sich um einen Augenzeugenbericht über das geheimste und grauenhafteste Verbrechen des Hitler-Regimes, den systematischen Massenmord an jüdischen Menschen, in seiner Durchführung mit den Mitteln moderner, rationeller Technik.

Die *Echtheit* des Berichts steht ausser jedem Zweifel. Er ist eine nur in unwesentlichen Punkten abweichende Parallelfassung in deutscher Sprache – datiert Rottweil, 4. Mai 1945 – zu einer im Nürnberger »Arztprozess« vorgelegten Aufzeichnung, die der Autor unter dem 26. April 1945 ebenfalls in Rottweil in etwas unbeholfenem Französisch teilweise eigenhändig niedergeschrieben und mit seinem vollen Namen unterzeichnet hat. Auch die *objektive Glaubwürdigkeit* aller wesentlichen Einzelheiten des Berichts steht ausser Frage. Dies beweist u. a. die Nürnberger Aussage des SS-Richters Konrad Morgen, der bei seinen Untersuchungen in den Konzentrationslagern Polens selbst auf die von Gerstein geschilderten Vorgänge stiess. Er hat das bei der Massenvergasung eingeschlagene Verfahren – so die scheinheilige Täuschung der Opfer über das ihnen bevorstehende Schicksal, die Erfassung ihrer Effekten und die Zuziehung jüdischer Arbeitskommandos durch den schon an der Durchführung des berüchtigten Euthanasieprogramms gegen Geistesranke beteiligten Polizeikommissar Wirth – zwar in den Einzelheiten wesentlich knapper, aber in den Hauptzügen völlig übereinstimmend dargestellt. Weiter bestätigt der evangelische Bischof von Berlin, D. Dibelius, mit anderen Zeugen sowohl die »politische und menschliche Zuverlässigkeit« Gersteins, als auch die Tatsache, dass er, der damalige Generalsuperintendent, zur fraglichen Zeit (1942) von Gerstein »zum erstenmal Genaueres« über die Vergasungsmethoden erfuhr. Gersteins eigene, im folgenden erwähnte Mitteilung über

(*) von der Bundeszentrale für politische Bildung (damals »für Heimatsdienst«).

4. Auch die anderen hätten Kriegsverbrechen begangen.
5. Die Sachverhalte, die den etwaigen Anklagen zugrunde liegen, seien nicht mehr aufklärbar. Man müsse mutmassliche Mörder freisprechen, weil die Verdachts-tatsachen nicht zur Verurteilung ausreichen (s. u. S. ??). Die generelle Abschaffung der Verjährung bei Mord widerspreche dem Sozialstaatsprinzip.

Gegen eine Verjährung werden im wesentlichen folgende Argumente gebracht:

1. Die Einzigartigkeit der NS-Verbrechen.
2. Völkermord sei generell nicht verjährrbar nach der UN-Konvention.
3. Es handle sich bei den Morden im NS nicht um einen individuellen Mord, sondern um staatlich verordneten, also eine Art strukturellen Mord.
4. Das Empfinden der überlebenden Opfer.
5. Das Ausland.

Es gibt demnach vier Lösungsmöglichkeiten:

1. Verjährung.
2. Verlängerung der Verjährungsfrist auf 40 Jahre.
3. Keine Verjährung nur bei Völkermord.
4. Keine Verjährung von Mord generell.

Lassen Sie mich jetzt zu den einzelnen Argumenten pro und contra Verjährung kommen.

I Für die Verjährung

1. Die Rechtsstaatlichkeit erlaube nicht, die Verjährung aufzuheben. Dies ist ein gewichtiges Argument. Man solle Gesetze nicht ständig aus opportunistischen Gründen ändern. Zur Rechtsstaatlichkeit gehöre – im Gegensatz zur Diktatur oder autoritären Regimen – Verlässlichkeit. Auch würde, wenn man im Hinblick auf die NS-Verbrechen die Verjährung aufhebe, es letztlich ein Sondergesetz sein, und Sondergesetze seien nur in Diktaturen üblich, nicht aber in Demokratien. Dem ist entgegenzuhalten, dass der Bundestag sich im Jahre 1953 darum gedrückt hat, sich dem Problem der NS-Verbrechen in

die Vorgänge an einen schwedischen Diplomaten im gleichen Jahre – in der Hoffnung, ihr Bekanntwerden im Ausland werde dem Verbrechen Einhalt tun – ist von amtlicher schwedischer Seite ebenfalls als tatsächlich gegeben bestätigt worden . . .

Dokumentation

Zur Person Kurt Gerstein, Bergassessor ausser Dienst, Diplom-Ingenieur, am 27. September 1936 wegen staatsfeindlicher Betätigung aus dem Höheren Preussischen Berg-Dienst entfernt.

Geboren am 11. August 1905 zu Münster/Westfalen. Teilhaber der Maschinenfabrik De Limon Fluhme & Co. zu Düsseldorf, Industrie-strasse 1–17, Spezialfabrik für automatische Schmieranlagen für Lokomotiven, Knorr- und Westinghouse-Bremsen.

2. Lebenslauf: 1905–1910 in Münster/Westfalen. 1910–1919 Saarbrücken. 1919–1921 Halberstadt, 1921–1925 Neuruppin bei Berlin. Dort 1925 Abitur am humanistischen Gymnasium. Studien: Universität Marburg-Lahn 1925–1927. Berlin 1927–1931, Technische Hochschule Aachen 1927. Diplom-Ingenieurexamen 1931 in Berlin-Charlottenburg. Seit 1925 aktives Mitglied der organisierten evangelischen Jugend (CVJM – YMCA) und der Bibelkreise an Höheren Schulen.

Politische Betätigung: Aktiver Anhänger von Brüning und Stresemann. – Seit Juni 1933 von der Gestapo verfolgt wegen christlicher Betätigung gegen den Nazi-Staat. – Am 2. Mai 1933 Eintritt in die NSDAP, am 2. Oktober 1936 Ausschluss aus der NSDAP wegen staatsfeindlicher (religiöser) Betätigung für die Bekenntniskirche. Gleichzeitig Ausschluss als Beamter aus dem Staatsdienst. – Am 30. Januar 1935 wegen Störung einer Partei-Weihfeier im Stadttheater Hagen/Westfalen – Aufführung des Dramas Wittekind – öffentlich verprügelt und verletzt. – Am 27. November 1935 Bergassessorexamen vor dem Wirtschaftsministerium in Berlin, sämtliche Examen mit Prädikat. Bis zur Verhaftung am 27. September 1936 Staatsbeamter der Saargrubenverwaltung in Saarbrücken. Diese erste Verhaftung erfolgte wegen Versendung von 8500 staats- (nazi-) feindlichen Broschüren an sämtliche Ministerialdirektoren und hohe

gesetzgeberischer Fassung so zu stellen, wie es diesem Problem gebührt: An der fürchterlichen Wahrheit kann kein Zweifel sein: Gerade deshalb habe ich ja den Gersteinbericht als Grundlage genommen; dieser nämlich ist nicht ein Bericht von einem Opfer, sondern von einem, der das *Beschriebene* in einer gewissen verantwortlichen Position *mitgesehen* hat.

Die Verbrechen wurden *doch* begangen.

Das Argument von der Verjährungsaufhebung im Jahr 1953, dass nämlich damals der Bundestag gesagt hat, wir müssen zu rechtsstaatlichen deutschen Grundsätzen zurückkehren und deshalb auch einen Mord verjähren lassen, ist auch deshalb kein Argument, weil man sich vor Augen halten muss, wie die Zusammensetzung des Bundestages 1953 war. Ferner waren die NS-Verbrechen in diesem einzigartigen Ausmass damals noch nicht bekannt.

Es wird weiter argumentiert, es werde hier eine gewisse Ungleichbehandlung vorgenommen, und zwar einmal mit NS-Totschlägern, wobei man den Mord nicht mehr habe nachweisen können, und zum anderen mit sonstigen nicht mehr Verfolgbaren. Hier sind sicherlich auch nicht sehr erfreuliche Dinge geschehen, z. B. haben die Westalliierten soundsoviele Leute dann nachher freigelassen mit der ausdrücklichen Auflage an die Regierung, dass diese Leute nicht mehr verfolgt werden dürfen. Hier ist eine gewisse Ungleichbehandlung zweifelsohne vorhanden, aber dies ist letztlich nicht von uns zu verantworten. Und als Wesentliches ist dem entgegenzuhalten: der kriminelle Unrechtsgehalt dieser Taten bleibt; es entfällt hier nur die Verfolgbarkeit. Das ist übrigens auch deshalb kein durchschlagendes Argument, zumal von 1943 bis 1953 galt, dass ein Verbrechen, das mit lebenslanger Strafe oder mit Todesstrafe bedroht ist, nicht verjährt, und zwar bis einschliesslich 1953.

Vor allem möchte ich auf folgendes hinweisen: Das Institut der Verjährung stellt eine blosse Verfahrensvor-

schrift dar. Dies ist eine ständige Rechtsprechung schon des Reichsgerichts gewesen, die vom Bundesgerichtshof fortgesetzt ist und vom Bundesverfassungsgericht mit aller Deutlichkeit in einem Beschluss vom 26. Februar 1969 im BVerfGE Band 25, S. 269 ff, bestätigt wurde. Für Verfahrensvorschriften gilt aber nicht das sog. Rückwirkungsverbot des Art. 103 Grundgesetz, wonach keine Strafe ohne vorhergehendes Gesetz erfolgen darf.

Zu dem Argument, man würde damit ein Sondergesetz schaffen, stimmt dies nicht.⁴ Prof. Maihofer weist mit Recht darauf hin, dass wir seit 1955 den Tatbestand des Völkermordes, also eines qualifizierten Mordes, im Strafgesetzbuch § 220a haben, und zwar beruht diese Bestimmung des § 220a auf der UN-Konvention von 1948 (s. u. Anm. 5). Es ist richtig, dass diese Bestimmung nicht rückwirkend materiell-rechtlich anwendbar ist, d. h. wegen Völkermordes. Nach dieser Bestimmung kann eine Person für Völkermord erst bestraft werden, der seit 1955, seit dem Inkrafttreten dieses Gesetzes, begangen worden ist. Für NS-Verbrechen ist diese Bestimmung also nicht anwendbar. Diese Bestimmung zeigt aber, dass der Gesetzgeber durchaus gesehen hat, dass es Unterschiede auch bei Morden gibt.

Dass der Völkermord qualitativ etwas anderes ist als jeder einfache Mord,⁵ glaube ich, zeigt der Gersteinbericht (s. S. 130–135).

2. Zu dem Argument, die Dinge endlich ruhen zu lassen, zumal die Täter inzwischen anders geworden seien und ein Strafzweck, nämlich der der Resozialisierung, nicht mehr in Betracht komme, ist folgendes zu sagen:

Nach meiner Überzeugung steht hier die Einzigartigkeit dieser Verbrechen im Vordergrund. Es muss auch das

⁴ Vgl. dazu »Frankfurter Rundschau« vom 15. 3. 1979.

⁵ § 220a StGB lautet: »Wer in der Absicht, eine nationale, »rassische«, religiöse oder durch ihr Volkstum bestimmte Gruppe als solche ganz oder teilweise zu zerstören, Mitglieder der Gruppe tötet ... wird mit lebenslanger Freiheitsstrafe bestraft.«

Justizbeamte in Deutschland. – Einem Lieblingswunsch entsprechend, studierte ich alsdann in Tübingen am Deutschen Institut für Ärztliche Mission Medizin. Dies wurde mir durch meine wirtschaftliche Unabhängigkeit ermöglicht. Als Teilhaber der Firma De Limon Fluhme & Co. in Düsseldorf bezog ich ein durchschnittliches Einkommen von jährlich 18 000 Reichsmark. Etwa ein Drittel dieses Einkommens pflegte ich für meine religiösen Ideale auszugeben. Insbesondere habe ich rund 230 000 religiöse und nazifeindliche Broschüren drucken lassen und dieselben auf meine Kosten an Interessenten versandt.

Am 14. Juli 1938 erfolgte meine zweite Verhaftung und Einlieferung in das Konzentrationslager Welzheim wegen staatsfeindlicher Betätigung. Ich wurde vorher häufig von der Gestapo verwarnt und verhört und bin mit einem Redeverbot für das ganze Reichsgebiet belegt worden.

Als ich von der beginnenden Umbringung der Geisteskranken in Grafeneck und Hadamar und andernorts hörte, beschloss ich, auf jeden Fall den Versuch zu machen, in diese Öfen und Kammern hineinzuschauen, um zu wissen, was dort geschieht. Dies um so mehr, als eine angeheiratete Schwägerin – Bertha Ebeling – in Hadamar zwangsgetötet wurde. Mit zwei Referenzen der Gestapobeamten, die meine Sache bearbeiteten, gelang es mir unschwer, in die SS einzutreten. Die Herren waren der Ansicht, dass mein Idealismus, den sie wohl bewunderten, der Nazisache zugute kommen müsste. – Am 10. März 1941 trat ich in die SS ein. Ich erhielt meine Grundausbildung in Hamburg-Langehoorn, in Arnheim-Holland und Oranienburg. In Holland nahm ich sofort Fühlung mit der holländischen Widerstandsbewegung auf (Diplom-Ingenieur Ubbink, Doesburg). Wegen meines Doppelstudiums wurde ich bald in den technisch-ärztlichen Dienst übernommen und dem SS-Führungshauptamt, Amtsgruppe D Sanitätswesen der Waffen-SS, Abteilung Hygiene, zugeteilt. Die Ausbildung machte ich mit einem Ärztekursus von 40 Ärzten. – Beim Hygienedienst konnte ich mir meine Tätigkeit selbst bestimmen. Ich konstruierte fahrbare und ortsfeste Desinfektionsanlagen für die Truppe, für Gefangenenlager und Konzentrationslager. Hiermit hatte ich unverdientermassen grosse Erfolge und

wurde von da ab für eine Art technisches Genie gehalten. In der Tat gelang es wenigstens, die schreckliche Fleckfieberwelle von 1941 in den Lagern einigermaßen einzudämmen. Wegen meiner Erfolge wurde ich bald Leutnant und Oberleutnant. – Weihnachten 1941 erhielt das Gericht, das meinen Ausschluss aus der NSDAP verfügt hatte, Kenntnis von meinem Eintritt in die SS an führender Stelle. Es folgte ein starkes Kesseltreiben gegen mich. Aber wegen meiner grossen Erfolge und wegen meiner Persönlichkeit wurde ich von meiner Dienststelle geschützt und gehalten. Im Januar 1942 wurde ich Abteilungsleiter der Abteilung Gesundheitstechnik und gleichzeitig in Doppelstellung für den gleichen Sektor vom Reichsarzt SS und Polizei übernommen. Ich übernahm in dieser Eigenschaft den ganzen technischen Desinfektionsdienst einschliesslich der Desinfektion mit hochgiftigen Gasen.

In dieser Eigenschaft erhielt ich am 8. Juni 1942 Besuch von dem mir bis dahin unbekannten SS-Sturmführer Günther vom Reichssicherheitshauptamt, Berlin W, Kurfürstenstrasse. Günther kam in Zivil. Er gab mir den Auftrag, sofort für einen äusserst geheimen Reichsauftrag 100 kg Blausäure zu beschaffen und mit dieser mit einem Auto zu einem unbekannten Ort zu fahren, der nur dem Fahrer des Wagens bekannt sei. Wir fuhren alsdann einige Wochen später nach Prag. Ich konnte mir ungefähr die Art des Auftrags denken, übernahm ihn aber, weil mir hier durch Zufall sich eine von mir seit langem ersehnte Gelegenheit gab, in diese Dinge hineinzuschauen. Auch war ich als Sachverständiger für Blausäure so autoritär und kompetent, dass es mir auf jeden Fall ein Leichtes sein musste, die Blausäure unter irgendeinem Vorwand als untauglich – weil zersetzt oder dergleichen – zu bezeichnen und ihre Anwendung für den eigentlichen Tötungszweck zu verhindern. Mit uns fuhr noch – mehr zufällig – der Professor Dr. med. Pfannenstiel, SS-Obersturmbannführer, Ordinarier der Hygiene an der Universität Marburg/Lahn.

Wir fuhren alsdann mit dem Wagen nach Lublin, wo uns der SS-Gruppenführer Globocnik erwartete. (1) In der Fabrik in Collin hatte ich absichtlich durchblicken lassen, dass die Säure für die Tötung von Menschen bestimmt sei. Prompt erschien denn auch nach-

Empfinden der überlebenden Opfer oder der Angehörigen der Opfer beachtet werden. Es wäre für sie unerträglich, zu wissen, dass ihre Peiniger frei herumlaufen.

3. Zu dem Argument: »Schon immer in der Geschichte« möchte ich eines ganz deutlich sagen: So etwas hat es in der Geschichte noch nicht gegeben. Zu bedenken ist bei der Dimension der NS-Verbrechen, dass hier die gesamte Technokratie des 20. Jahrhunderts nach der Kenntnis der vierziger Jahre in Verbindung mit dem gesamten staatlichen Apparat zur Vernichtung von Menschengruppen eingesetzt wurde.

4. Zu dem weiteren Argument: »Auch die anderen haben Kriegsverbrechen begangen« ist zunächst zu sagen: Was hier geschehen ist, haben die anderen nicht getan; allenfalls nur Einzelne oder etliche Ukrainer; auch sind dazu Leute gezwungen worden, bei den Gaskammern mitzuarbeiten.

5. Zu dem Argument der »Kriegsverbrechen«: Kriegsverbrechen waren die Verbrechen, um die es hier geht, nicht.

6. Ein weiteres Argument ist die Nicht-mehr-Aufklärbarkeit. Eine solche Beweisnot wird voraussichtlich mit dem wachsenden zeitlichen Abstand zu den Taten eintreten. Wir werden daher zunehmend mit Freisprüchen zu rechnen haben. Aber nach meiner Überzeugung ist das kein Argument. Es gibt in verschiedenen westlichen Ländern, z. B. in einigen Staaten der Vereinigten Staaten von Nordamerika, für lebenslang oder mit dem Tod bedrohte Strafen grundsätzlich auch keine Verjährbarkeit, wobei man das Risiko mit in Kauf nimmt, dass man nach einiger Zeit nichts Genaueres mehr feststellen kann.

Andererseits müssen wir damit rechnen, dass Freisprüche für NS-Verbrechen-Verdächtige vor allem für die Opfer des NS-Regimes, aber auch für Teile unserer Bevölkerung, unvorstellbar und nicht nachvollziehbar sind. Hier muss ich aber darauf hinweisen, dass auch Freisprüche mit zu einem rechtsstaatlich geführten Gerichtsverfahren gehören. Ein Gericht darf jemanden nur verurteilen, wenn

es davon überzeugt ist, dass er die ihm zur Last gelegte Tat auch begangen hat. Hat es diese Überzeugung nicht – und dafür genügen schon gewisse Zweifel, die nach dem Grundsatz »in dubio pro re« zugunsten des Angeklagten ausschlagen: so muss es freisprechen. Es muss hierbei übrigens auch bedacht werden, dass ein Angeklagter bis zu seiner Verurteilung als unschuldig gilt; es gibt also keine »Vorverurteilungen« oder »Vorweg-Abstempelungen«. Dies alles gehört zu einem rechtsstaatlichen Verfahren, über das sich ein Richter gerade nicht hinwegsetzen darf.

Wir wissen auch nicht, welche Komplexe uns möglicherweise doch noch zu unbekannt sind und welche Täter im einzelnen bei entweder bekannten oder auch nicht bekannten Komplexen noch vorhanden sind, von denen bisher nichts bekannt ist. Oberstaatsanwalt *Rückerl*, der Leiter der Zentralstelle für NS-Verbrechen in Ludwigsburg, hat gerade kürzlich in einer Zusammenstellung auf diesen Komplex noch mit aufmerksam gemacht.⁶

7. Gegen die Abschaffung der Verjährbarkeit wird ferner hervorgebracht, dass die Verjährbarkeit dem Sozialstaatsprinzip widerspreche. Demgegenüber ist zu sagen, dass dies nicht unbedingt gilt, z. B. gibt es in den USA auch in einzelnen Staaten sowie teilweise auch in Ostblockstaaten die Unverjährbarkeit bei Strafen, die mit lebenslanger Strafe oder mit dem Tode bedroht sind. Ein anderes Argument ist allerdings auch nach meiner Überzeugung richtig: hier ist der Bundesjustizminister anderer Meinung: Man kann nämlich einen gewissen Widerspruch zu dem Bestreben sehen, die lebenslange Freiheitsstrafe nach 15 Jahren – der Bundesrat tendiert auf 20 Jahre – möglicherweise zur Bewährung auszusetzen. Da ist eine Bruchlinie enthalten, auf die ich nachher noch einmal gesondert zu sprechen komme.

⁶ Vgl. dazu: FrRu XXIX/1977, S. 158.

[Anm. d. Red. d. FrRu]

mittags ein Mensch, der sich sehr stark für das Fahrzeug interessierte und, als er bemerkt wurde, in rasender Fahrt floh. Globocnik sagte: Diese ganze Angelegenheit ist eine der geheimsten Sachen, die es zur Zeit überhaupt gibt, man kann sagen die geheimste. Wer darüber spricht, wird auf der Stelle erschossen. Erst gestern seien zwei Schwätzer erschossen worden. Dann erklärte er uns: Im Augenblick – das war am 17. August 1942 – haben wir drei Anstalten in Betrieb, nämlich

1. *Belzec*, an der Chaussee und Bahnstrecke Lublin-Lemberg, an der Schnittlinie mit der Demarkationslinie mit Russland. Höchstleistung pro Tag 15 000 Personen.

2. *Treblinka*, 120 Kilometer nördlich von Warschau. Höchstleistung 25 000 Personen pro Tag.

3. *Sobibor*, auch in Polen, ich weiss nicht genau wo. 20 000 Personen Höchstleistung pro Tag.

4. – Damals in Vorbereitung – Majdanek bei Lublin.

Belzec, *Treblinka* und *Majdanek* habe ich persönlich eingehend mit dem Leiter dieser Anstalten, dem Polizeihauptmann *Wirth* (2) zusammen besichtigt.

Globocnik wendete sich ausschliesslich an mich und sagte: Es ist Ihre Aufgabe, insbesondere die Desinfektion des sehr umfangreichen Textilgutes durchzuführen. Die ganze Spinnstoffsammlung ist doch nur durchgeführt worden, um die Herkunft des Bekleidungsmaterials für die Ostarbeiter usw. zu erklären und als ein Ergebnis des Opfers des deutschen Volkes darzustellen. In Wirklichkeit ist das Aufkommen unserer Anstalten das 10–20fache der ganzen Spinnstoffsammlung.

(Ich habe alsdann mit den leistungsfähigen Firmen die Möglichkeit, solche Textilmengen – es handelte sich allein um einen aufgelaufenen Vorrat von etwa 40 Millionen Kilogramm = 60 komplette Güterzüge voll – in den vorhandenen Wäschereien und Desinfektionsanstalten zu desinfizieren, durchgesprochen. Es war aber völlig unmöglich, so grosse Aufträge unterzubringen. Ich benutzte alle diese Verhandlungen, um die Tatsache der Judentötung in geschickter Weise bekannt zu machen oder durchblicken zu lassen. Es genügte *Globocnik* alsdann, dass das ganze Zeug mit etwas Detenolin (?) über-

sprüht wurde, damit es wenigstens nach Desinfektion röche. Das ist denn auch geschehen.)

Ihre andere noch weit wichtigere Aufgabe ist die Umstellung unserer Gaskammern, die jetzt mit Dieselauspuffgasen arbeiten, auf eine bessere und schnellere Sache. Ich denke da vor allem an Blausäure. Vorgestern (3) waren der Führer und Himmler hier. Auf ihre Anweisung muss ich Sie persönlich dorthin bringen, ich soll niemand schriftliche Bescheinigungen und Einlasskarten ausstellen. –

Daraufhin fragte Pfannenstiel: Was hat denn der Führer gesagt? – *Globocnik*: Schneller, schneller die ganze Aktion durchführen. Sein Begleiter, der Ministerialrat Dr. Herbert Lindner (4), hat dann gefragt: Herr *Globocnik*, halten Sie es für gut und richtig, die ganzen Leichen zu vergraben, anstatt sie zu verbrennen? Nach uns könnte eine Generation kommen, die das Ganze nicht versteht! –

Darauf *Globocnik*: Meine Herren, wenn je nach uns eine Generation kommen sollte, die so schlapp und so knochenweich ist, dass sie unsere grosse Aufgabe nicht versteht, dann allerdings ist der ganze Nationalsozialismus umsonst gewesen. Ich bin im Gegenteil der Ansicht, dass man Bronzetafeln versenken sollte, auf denen festgehalten ist, dass wir den Mut gehabt haben, dieses grosse und so notwendige Werk durchzuführen.

Darauf der Führer: Gut, *Globocnik*, das ist allerdings auch meine Ansicht!

Später hat sich die andere Ansicht durchgesetzt. Die Leichen sind dann auf grossen Rosten, die aus Eisenbahnschienen improvisiert wurden, verbrannt worden unter Zuhilfenahme von Benzin und Dieselöl.

Am anderen Tage fuhren wir nach *Belzec*. Ein kleiner Spezialbahnhof war zu diesem Zweck an einem Hügel nördlich der Chaussee Lublin-Lemberg im linken Winkel der Demarkationslinie geschaffen worden. Südlich der Chaussee einige Häuser mit der Inschrift »Sonderkommando *Belzec* der Waffen-SS«. Da der eigentliche Chef der gesamten Tötungsanlagen, der Polizeihauptmann *Wirth*, noch nicht da war, stellte *Globocnik* mich dem SS-Hauptsturmführer *Obermeyer* (aus *Pirmasens*) vor. Dieser liess mich an jenem Nachmittag nur das sehen, was er mir eben zeigen musste. Ich sah an

II Zu den Argumenten »contra Verjährung«

1. Die Einzigartigkeit dieser Verbrechen, kann man nach dem Gersteinbericht darüber noch mehr sagen? Der Bericht sollte jedem Bundestagsabgeordneten als Materialunterlage zur Verfügung gestellt werden.

2. Zu dem Argument »Der Völkermord ist nicht verjährbar«: Die Frage der Verjährbarkeit oder Nichtverjährbarkeit ist allein eine Verfahrensfrage und daher auch rückwirkend möglich. Das besagt die Entscheidung des Bundesverfassungsgerichtes von 1969, die in ihrem vollen Wortlaut bei der Verjährungsdebatte 1969 so noch nicht bekannt war.

3. Es muss der Qualitätsunterschied gesehen werden zwischen einem »gewöhnlichen« Mord (s. u. S. 135.) und dem staatlich verordneten Massenmord, der seiner Natur nach qualitativ etwas ganz anderes ist. Es gibt in der Regel – nicht immer – eine Art Beziehung zwischen Täter und Opfer und es geht viel individueller bei diesem ganzen Tatgeschehen zu, während bei diesem Massenmord sozusagen fabrikmässig eine »Abfertigung« erfolgte. Ich halte es daher deshalb für möglich, z. B. das Strafgesetz zur Frage der Verjährung zu ändern. Ich werde bei meinen Lösungsvorschlägen noch darauf zu sprechen kommen. Wenn man dagegen als Argument sagt: Wenn dieser Massenmord nicht verjährbar wird, dann kommen die Gerichte in ausserordentliche Schwierigkeiten. Die Gerichte können dann nicht unterscheiden, ob das ein einzelner Mord ist oder ob das Tatgeschehen Völkermord zum Gegenstand hat. Hier muss auf das Gesetz verwiesen werden. In § 220a StGB heisst es:

»Wer in der Absicht, eine nationale, »rassische« oder religiöse Gruppe als solche zu zerstören, Menschen tötet, wird bestraft.«

Aus der subjektiven Absicht ergibt sich ganz eindeutig die Zielrichtung, und diese kann man bei den NS-Verbrechen ohne weiteres feststellen. Ich habe dabei keine Bedenken. Solche Bedenken wurden zwar vom Bundes-

justizministerium geltend gemacht, sie treffen nach meiner Auffassung jedoch nicht zu.

Noch ein Argument zu dem staatlich angeordneten Massenmord, um den es sich bei den NS-Verbrechen handelt. Wenn mit Ablauf des 31. Dezember 1979 die Verjährung eintreten würde, liefe dies letztlich auf eine staatliche Sanktion dieses Mordgeschehens, auf eine Art Amnestie oder auf eine Art Selbstvergebung hinaus. Das halte ich von einem Staat, der wie der unsere zu Recht behauptet, sich wirklich vom NS abgewandt zu haben, für ganz unerträglich. Es muss also die andersartige Staatlichkeit unseres Staates auch dadurch deutlich werden, dass diese Art der Verbrechen weiterhin verfolgsbar bleibt.⁷

⁷ In der Bundestagsdebatte vom 29. 3. 1979 erinnerte Bundesjustizminister Hans-Jochen Vogel an das folgende Wort von Fritz Erler: »... Selbstverständlich haben wir noch sehr viel nachzuholen, um den Jungen unsere Vergangenheit darzustellen, aber mehr noch, um ihnen zu erklären, wieso es dahin gekommen ist. Denn die Darstellung der Verbrechen – das merke ich selber bei jungen Menschen, mit denen ich spreche – ist erst eine Seite. Die eigentliche Aufgabe ist, ihnen zu erklären, warum das mitten in diesem Jahrhundert in unserem Land möglich war.«

Ich möchte mit einem Zitat von Fritz Erler aus der Debatte des Jahres 1965 schliessen, das in der präzisen Art, die ihm eigen war, den Kern der Sache trifft. Er hat, nicht allzuweit von seinem Tod entfernt, in seinem Debattenbeitrag am Schluss gesagt:

Wir alle – dieses »wir« ist weiss Gott Wahrheit; wir alle gehören zur ganzen deutschen Geschichte und bemühen uns darum, dass unser Volk mit sich selbst ins Reine kommt, sich mit sich selbst aussöhnt. Daher spüren wir die Verantwortung dafür, dass die Schrecken der Vergangenheit sich nicht wiederholen dürfen, dass nicht vom deutschen Boden eine neue Drachensaat gesät werden kann. Da gilt es, Zeichen aufzurichten. Eines dieser Zeichen ist, dass Morde nicht verjähren. (Hervorhebung d. Red. d. FrRu) In: »Das Parlament« Nr. 15, vom 14. 4. 1979.

Dazu auch Bundesminister H. J. Vogel anlässlich seines Besuches in Warschau, Anfang April 1979: Die Befürworter der Fristenaufhebung der Verjährung hätten ihre Schlussfolgerung schon gezogen: Sie wollen durch Aufhebung der Verjährung ein Zeichen setzen, das unübersehbar an die Unantastbarkeit des Lebens und an die Entsetzlichkeit des massenhaften Tötens erinnert. (In: Allgemeine Jüdische Wochenzeitung XXXIV/15 vom 15. 4. 1979.) Fortsetzung Seite 134

diesem Tage keine Toten, nur der Geruch der ganzen Gegend im heissen August war pestilenzartig, und Millionen von Fliegen waren überall zugegen. Dicht bei dem kleinen zweigleisigen Bahnhof war eine grosse Baracke, die sogenannte Garderobe, mit einem grossen Wertsachenschalter. Dann folgte ein Zimmer mit etwa 100 Stühlen, der Friseurraum. Dann eine kleine Allee im Freien unter Birken, rechts und links von doppeltem Stacheldraht umsäumt, mit Inschriften: Zu den Inhalier- und Baderäumen! – Vor uns eine Art Badehaus mit Geranien, dann ein Treppchen, und dann rechts und links je 3 Räume 5 x 5 Meter, 1,90 Meter hoch, mit Holztüren wie Garagen. An der Rückwand, in der Dunkelheit nicht recht sichtbar, grosse hölzerne Rampentüren. Auf dem Dach als »sinniger kleiner Scherz« der Davidstern! – Vor dem Bauwerk eine Inschrift: Heckenholt-Stiftung! – Mehr habe ich an jenem Nachmittag nicht sehen können. Am anderen Morgen um kurz vor sieben Uhr kündigt man mir an: In zehn Minuten kommt der erste Transport! – Tatsächlich kam nach einigen Minuten der erste Zug von Lemberg aus an. 45 Waggons mit 6700 Menschen, von denen 1450 schon tot waren bei ihrer Ankunft. Hinter den vergitterten Luken schauten, entsetzlich bleich und ängstlich, Kinder durch, die Augen voll Todesangst, ferner Männer und Frauen. Der Zug fährt ein: 200 Ukrainer reissen die Türen auf und peitschen die Leute mit ihren Lederpeitschen aus den Waggons heraus. Ein grosser Lautsprecher gibt die weiteren Anweisungen: Sich ganz ausziehen, auch Prothesen, Brillen usw. Die Wertsachen am Schalter abgeben, ohne Bons oder Quittung. Die Schuhe sorgfältig zusammenbinden (wegen der Spinnstoffsammlung), denn in dem Haufen von reichlich 25 Meter Höhe hätte sonst niemand die zugehörigen Schuhe wieder zusammenfinden können. Dann die Frauen und Mädchen zum Friseur, der mit zwei, drei Scherenschlägen die ganzen Haare abschneidet und sie in Kartoffelsäcken verschwinden lässt: »Das ist für irgendwelche Spezialzwecke für die U-Boote bestimmt, für Dichtungen oder dergleichen!« sagt mir der SS-Unterscharführer, der dort Dienst tut. –

Dann setzt sich der Zug in Bewegung. Voran ein bildhübsches junges Mädchen, so gehen sie die Allee entlang, alle nackt, Männer, Frauen, ohne Prothesen. Ich selbst stehe mit dem Hauptmann Wirth oben auf

der Rampe zwischen den Kammern. Mütter mit ihren Säuglingen an der Brust, sie kommen herauf, zögern, treten ein in die Todeskammern! – An der Ecke steht ein starker SS-Mann, der mit pastoraler Stimme zu den Armen sagt: Es passiert Euch nicht das Geringste! Ihr müsst nur in den Kammern tief Atem holen, das weitet die Lungen, diese Inhalation ist notwendig wegen der Krankheiten und Seuchen. Auf die Frage, was mit ihnen geschehen würde, antwortet er: Ja natürlich, die Männer müssen arbeiten, Häuser und Chausseen bauen, aber die Frauen brauchten nicht zu arbeiten. Nur wenn sie wollen, können sie im Haushalt oder in der Küche mithelfen. – Für einige von diesen Armen ein kleiner Hoffnungsschimmer, der ausreicht, dass sie ohne Widerstand die paar Schritte zu den Kammern gehen – die Mehrzahl weiss Bescheid, der Geruch kündigt ihnen ihr Los! – So steigen sie die kleine Treppe herauf und dann sehen sie alles. Mütter mit Kindern an der Brust, kleine nackte Kinder, Erwachsene, Männer und Frauen, alle nackt – sie zögern, aber sie treten in die Todeskammern, von den anderen hinter ihnen vorgetrieben oder von Lederpeitschen der SS getrieben. Die Mehrzahl, ohne ein Wort zu sagen. Eine Jüdin von etwa 40 Jahren mit flammenden Augen ruft: Das Blut, das hier vergossen wird, über die Mörder. Sie erhält 5 oder 6 Schläge mit der Reitpeitsche ins Gesicht, vom Hauptmann Wirth persönlich, dann verschwindet auch sie in der Kammer. – Viele Menschen beten. Ich bete mit ihnen, ich drücke mich in eine Ecke und schreie laut zu meinem und ihrem Gott. Wie gern wäre ich mit ihnen in die Kammern gegangen, wie gern wäre ich ihren Tod mitgestorben. Sie hätten dann einen uniformierten SS-Offizier in ihren Kammern gefunden – die Sache wäre als Unglücksfall aufgefasst und behandelt worden und sang- und klanglos verschollen. Noch also darf ich nicht, ich muss noch zuvor künden, was ich hier erlebe! – Die Kammern füllen sich. Gut vollpacken – so hat es der Hauptmann Wirth befohlen. Die Menschen stehen einander auf den Füßen. 700–800 auf 25 Quadratmetern, in 45 Kubikmetern! (5) Die SS zwingt sie physisch zusammen, soweit es überhaupt geht. – Die Türen schliessen sich. Während dessen warten die anderen draussen im Freien, nackt. Man sagt mir: Auch im Winter genau so! Ja, aber sie können sich ja den Tod

4. Auf das Empfinden der überlebenden Opfer bin ich vorhin schon zu sprechen gekommen. Sie fühlen sich in ihrer Existenz bedroht, wenn derartige Täter frei und nicht mehr verfolgbar sind. Die Frage ist auch: ob es nicht ein Akt der Gerechtigkeit ist, Täter derartiger Taten zu überführen. Und, last not least, man darf das Ausland nicht übersehen.

5. Das ist nicht ein Hereinreden von aussen in innerstaatliche Angelegenheiten. Denn viele der überlebenden Opfer leben inzwischen im Ausland. Sie haben sich teilweise während des NS retten können, zum Teil sind die Angehörigen der umgekommenen Opfer im Ausland. Es ist für diese alle ganz unerträglich, dass ein neuer deutscher Rechtsstaat hier eine Verjährung eintreten lassen könnte.

III Zu den Lösungsmöglichkeiten

Nach meiner Überzeugung sollte eine Lösung gefunden werden, die darauf hinausläuft, dass das Einzigartige dieses Geschehens nicht verjährt, und dies aus folgenden Gründen:

Fortsetzung von Seite 133

Wenn es die Befürchtung gibt, dass bei einer Nichtverjährung nur von NS-Verbrechen gewisse Taten oder Tatkomplexe durch die Maschen des Gesetzes fallen, so würde das rein theoretisch nicht völlig ausschliessbar sein. Es sei aber auf folgendes hingewiesen:

Der Fall, dass ein Raubmörder während der NS-Zeit auch einmal einen Juden ermordet hat, fällt nicht unter den Begriff der NS-Verbrechen; hier handelt es sich vielmehr um »normalen« oder »einfachen« Mord, der nach m. E. verjähren könnte.

Der Fall, dass noch ein Einsatzgruppenleiter gefunden wird in verjährter Zeit, ist aus rechtlichen Gründen unerheblich: Bis auf drei sind gegen alle Einsatzgruppenleiter Verfahren durchgeführt worden; gegen die restlichen drei ist die Verjährung mit Sicherheit unterbrochen.

Im übrigen: Alles, was im NS aus »rassischer« Überheblichkeit gegenüber anders denkenden, anders seienden Menschen verbrochen wurde, fällt nach meiner Auffassung unter den Begriff der NS-Gewaltverbrechen, so dass hier ein »Durch die Maschen des Gesetzes-Fallen« bei Aufhebung der Verjährung nur für Mord im Zusammenhang mit NS-Gewaltverbrechen nicht in Betracht käme.

1. Bei einer Lösung, die die generelle Verjährung von Mord vorsieht, käme es einmal zu dem von mir oben schon aufgezeigten Widerspruch zur Haftüberprüfung der lebenslänglichen Strafe nach 15 Jahren, und zum anderen besteht für eine Änderung der normalen Verjährung bei einem normalen Mord nicht der geringste Anlass. Es geht jetzt einzig und alleine dabei um die Frage der Verjährung der NS-Verbrechen, nicht jeden normalen Mordes. Eine Verjährung der NS-Verbrechen ist schlechterdings unvorstellbar, und eine Fristverlängerung etwa um 10 Jahre schiebt das Problem nur wieder hinaus. Professor Maihofer hat schon 1965, als es zur Fristerstreckung kam, in einem Aufsatz darauf hingewiesen, dass eine Verlängerung der Verjährung um 10 Jahre nicht zu befriedigen vermag, weil dann die Bundesrepublik in 10 Jahren erneut vor dieselbe Verjährungsfrage gestellt wird.

Es gibt deshalb zwei Möglichkeiten, dass das Einzigartige – nämlich die NS-Verbrechen – nicht verjähren soll: Prof. Maihofer hat folgenden Vorschlag gemacht: Im Grundgesetz Art. 103, Abs. 2 soll ein Satz eingefügt werden. Art. 103, Abs. 2 GG lautet: »Eine Tat kann nur bestraft werden, wenn die Strafbarkeit gesetzlich bestimmt war, bevor die Tat begangen wurde.« Professor Maihofer schlägt vor, hier einen Satz anzufügen:

»Durch Mord begangene Verbrechen gegen die Menschlichkeit und des Völkermordes sind unverjährbar.«

Er möchte ferner in den § 220a StGB einfügen, in dem die verschiedenen Gruppen aufgeführt wurden, um die es geht, nämlich nationale, sog. »rassische«, religiöse oder durch ihr Volkstum bestimmte Gruppen, noch das Wort »politische Gruppe«. Diese »politische Gruppe« war in der UN-Konvention bei der Verabschiedung nicht durchgekommen, und zwar deshalb nicht, weil Russland seinerzeit dagegen gestimmt hat. Über diese Vorschläge von

holen! sage ich. – Ja, grad for das sinn se ja doh! – sagt mir ein SS-Mann darauf in seinem Platt. – Jetzt endlich verstehe ich auch, warum die ganze Einrichtung Heckenholt-Stiftung heisst. Heckenholt ist der Chauffeur des Dieselmotors, ein kleiner Techniker, gleichzeitig der Erbauer der Anlage. Mit den Dieselauspuffgasen sollen die Menschen zu Tode gebracht werden. Aber der Diesel funktioniert nicht! Der Hauptmann Wirth kommt. Man sieht, es ist ihm peinlich, dass das gerade heute passieren muss, wo ich hier bin. Jawohl, ich sehe alles! Und ich warte. Meine Stoppuhr hat alles brav registriert. 50 Minuten, 70 Minuten – der Diesel springt nicht an! Die Menschen warten in ihren Gaskammern. Vergeblich. Man hört sie weinen, schluchzen . . . Der Hauptmann Wirth schlägt mit seiner Reitpeitsche dem Ukrainer, der dem Oberscharführer Hackenholdt beim Diesel helfen soll, 12-, 13mal ins Gesicht. Nach zwei Stunden und 49 Minuten – die Stoppuhr hat alles wohl registriert – springt der Diesel an. Bis zu diesem Augenblick leben die Menschen in diesen vier Kammern, viermal 750 Menschen in viermal 45 Kubikmetern! Von neuem verstreichen 25 Minuten. Richtig, viele sind jetzt tot. Man sieht das durch das kleine Fensterchen, in dem das elektrische Licht die Kammer einen Augenblick beleuchtet. Nach 28 Minuten leben nur noch wenige. Endlich, nach 32 Minuten, ist alles tot! –

Von der anderen Seite öffnen Männer vom Arbeitskommando die Holztüren. Man hat ihnen – selbst Juden – die Freiheit versprochen und einen gewissen Promillesatz von allen gefundenen Werten für ihren schrecklichen Dienst. Wie Basaltsäulen stehen die Toten aufrecht aneinandergepresst in den Kammern. Es wäre auch kein Platz, hinzufallen oder auch nur sich vornüber zu neigen. Selbst im Tod noch kennt man die Familien. Sie drücken sich, im Tode verkrampft, noch die Hände, so dass man Mühe hat, sie auseinander zu reissen, um die Kammern für die nächste Charge freizumachen. Man wirft die Leichen – nass von Schweiss und Urin, kotbeschmutzt, Menstruationsblut an den Beinen – heraus. Kinderleichen fliegen durch die Luft. Man hat keine Zeit, die Reitpeitschen der Ukrainer sausen auf die Arbeitskommandos. Zwei Dutzend Zahnärzte (6) öffnen mit Haken den Mund und sehen nach Gold. Gold links, ohne Gold

rechts. Andere Zahnärzte brechen mit Zangen und Hämmern die Goldzähne und Kronen aus den Kiefern. –

Unter allen springt der Hauptmann Wirth herum. Er ist in seinem Element. – Einige Arbeiter kontrollieren Genitalien und After nach Gold, Brillanten und Wertsachen. Wirth ruft mich heran: Heben Sie mal diese Konservenbüchse mit Goldzähnen, das ist nur von gestern und vorgestern! In einer unglaublich gewöhnlichen und falschen Sprechweise sagt er zu mir: Sie glauben gar nicht, was wir jeden Tag finden an Gold und Brillanten – er sprach es mit zwei L – und Dollar. Aber schauen Sie selbst! Und nun führte er mich zu einem Juwelier, der alle diese Schätze zu verwalten hatte, und liess mich dies alles sehen. Man zeigte mir dann noch einen früheren Chef des Kaufhauses des Westens in Berlin und einen Geiger: Das ist ein Hauptmann von der alten Kaiserlich-Königlich österreichischen Armee, Ritter des Eisernen Kreuzes I. Klasse, der jetzt Lagerältester beim jüdischen Arbeitskommando ist! – Die nackten Leichen wurden auf Holztragen nur wenige Meter weit in Gruben von 100 x 20 x 12 Meter geschleppt. Nach einigen Tagen gärten die Leichen hoch und fielen alsdann kurze Zeit später stark zusammen, so dass man eine neue Schicht auf dieselben draufwerfen konnte. Dann wurde 10 Zentimeter Sand darübergestreut, so dass nur noch vereinzelt Köpfe und Arme herausragten. – Ich sah an einer solchen Stelle Juden in den Gräbern auf den Leichen herumklettern und arbeiten. Man sagte mir, dass versehentlich die tot Angekommenen eines Transportes nicht entkleidet worden seien. Dies müsse natürlich wegen der Spinnstoffe und Wertsachen, die sie sonst mit ins Grab nähmen, nachgeholt werden. – Weder in Belzec noch in Treblinka hat man sich irgendeine Mühe gegeben, die Getöteten zu registrieren oder zu zählen. Die Zahlen waren nur Schätzungen nach dem Waggoninhalt . . . – Der Hauptmann Wirth bat mich, in Berlin keine Änderungen seiner Anlagen vorzuschlagen und alles so zu lassen, wie es wäre und sich bestens eingespielt und bewährt habe. – Die Blausäure habe ich unter meiner Aufsicht vergraben lassen, da sie angeblich in Zersetzung geraten sei. –

Am anderen Tage – dem 19. August 1942 – fuhren wir mit dem Auto des Hauptmanns Wirth nach Treblinka, 120 Kilometer NNO

Professor Maihofer liesse sich an sich reden, aber sie sind derzeit m. E. nicht durchsetzbar, denn für eine Verfassungsänderung ist eine Zweidrittelmehrheit erforderlich.

Die andere Möglichkeit ist ein Vorschlag von Professor Dr. jur. Lange in Köln, den § 78, Abs. 2 etwas zu ergänzen.

Dieser Absatz lautet: »Verbrechen nach § 220a (Völkermord) verjähren nicht«. Er möchte einfügen und die Sache so formuliert wissen:

»Völkermord und Mord im Zusammenhang mit Völkermord verjähren nicht.«

von Warschau. Die Einrichtung war etwa dieselbe, nur viel grösser als in Belzec. Acht Gaskammern und wahre Gebirge von Koffern, Textilien und Wäsche. Zu unseren Ehren wurde im Gemeinschaftssaal im typisch Himmlerschen altdeutschen Stil ein Bankett gegeben. Das Essen war einfach, aber es stand alles in jeder Menge zur Verfügung. Himmler hatte selbst angeordnet, dass die Männer dieser Kommandos soviel Fleisch, Butter und sonstiges erhielten, insbesondere Alkohol, wie sie wollten.

Wir fuhren dann mit dem Auto nach Warschau. Dort traf ich, als ich vergeblich ein Schlafwagenabteil zu erhalten versuchte, im Zuge den Sekretär der schwedischen Gesandtschaft in Berlin, Baron von Otter. Ich habe noch unter dem frischen Eindruck der entsetzlichen Erlebnisse diesem alles erzählt mit der Bitte, dies seiner Regierung und den Alliierten sofort zu berichten, da jeder Tag Verzögerung weiteren Tausenden und Zehntausenden das Leben kosten müsse. Er bat mich um eine Referenz, als welche ich ihm Herrn Generalsuperintendenten D. Otto Dibelius, Berlin, Brüderweg 2, Lichterfelde-West, angab, einen vertrauten Freund des Pfarrers Martin Niemöller und Mitglied der kirchlichen Widerstandsbewegung gegen den Nazismus. Ich traf dann Herrn von Otter noch zweimal in der schwedischen Gesandtschaft. Er hatte inzwischen nach Stockholm berichtet und teilte mir mit, dass dieser Bericht erheblichen Einfluss auf die schwedisch-deutschen Beziehungen gehabt habe. Ich versuchte in gleicher Sache dem Päpstlichen Nuntius in Berlin Bericht zu erstatten. Dort wurde ich gefragt, ob ich Soldat sei. Daraufhin wurde jede weitere Unterhaltung mit mir abgelehnt, und ich wurde zum Verlassen der Botschaft seiner Heiligkeit aufgefordert. Beim Verlassen der Päpstlichen Botschaft wurde ich von einem Polizisten mit dem Rade verfolgt, der kurz an mir vorbeifuhr, abstieg, mich dann aber völlig unbegreiflicherweise laufen liess. Ich habe dann alles dies Hunderten von Persönlichkeiten berichtet, u. a. dem Syndikus des katholischen Bischofs von Berlin, Herrn Dr. Winter, mit der ausdrücklichen Bitte um Weitergabe an den päpstlichen Stuhl. – Ich muss noch hinzufügen, dass der SS-Sturmbannführer Günther vom Reichssicherheitshauptamt – ich glaube, er ist der Sohn des Rassen-Günthers (7) – Anfang 1944 nochmals sehr grosse Mengen Blausäure von mir verlangte für einen sehr dunklen Zweck. Er zeigte mir in der Kurfürstenstrasse in Berlin einen Schuppen, in dem er die Blausäure zu lagern gedachte. Ich erklärte ihm darauf, dass ich dafür ausgeschlossenweise (!) die Verantwortung übernehmen könne. Es handelte sich um mehrere Waggon, um viele Millionen Menschen damit umzubringen. Er sagte mir, dass er selbst noch nicht wisse, ob das Gift gebraucht würde, wann, für wen, auf welche Weise usw. Aber es müsse ständig verfügbar gehalten werden. Ich habe später oft an die Worte von Goebbels (8) denken müssen. Ich kann mir denken, dass sie einen grossen Teil des deutschen Volkes töten wollten, sicher einschliesslich der Pfarrerschaft oder der missliebigen Offiziere. Das sollte in einer Art Lesesälen oder Klubräumen geschehen, soviel entnahm ich den Fragen der technischen

Diesem Vorschlag schliesse ich mich an. Gerade dieser Vorschlag würde darauf hinauslaufen, dass das Einzige unverjährbar ist.⁸

Nach Redaktionsschluss: Der obenstehende Referenten-vorschlag wurde nicht angenommen. Der Bundestag hat in einer Sondersitzung vom 3. Juli 1979 mit 255 gegen 222 Stimmen beschlossen, dass *Mord generell nicht verjährt* (Anm. d. Red. d. FrRu).

⁸ Dazu vgl. u. a.: Arthur Suzman / Denis Diamond: Der Mord an sechs Millionen Juden. Die Wahrheit ist unteilbar. – Georges Wellers: Die Zahl der Opfer der »Endlösung« und der Korherr-Bericht. In: »Aus Politik und Zeitgeschichte« Beilage zu »Das Parlament«, B 30/78, 29. 7. 1978. 39 S. [Anm. d. Red. d. FrRu].

Durchführung, die Günther an mich richtete. Es kann auch sein, dass er die Fremdarbeiter umbringen sollte oder Kriegsgefangene – ich weiss es nicht. Auf jeden Fall richtete ich es so ein, dass die Blausäure sofort nach ihrer Ankunft in den beiden Konzentrationslagern Oranienburg und Auschwitz für irgendwelche Zwecke der Desinfektion verschwand. Das war etwas gefährlich für mich, aber ich hätte einfach sagen können, dass das Gift sich bereits in einer gefährlichen Zersetzung befunden habe. Ich bin sicher, dass Günther das Gift beschaffen wollte, um Millionen Menschen eventuell umzubringen. Es reichte für etwa 8 Millionen Menschen, 8500 Kilogramm. Über 2175 Kilogramm habe ich die Rechnungen eingereicht. Die Rechnung liess ich stets auf meinen Namen ausstellen, angeblich wegen der Diskretion, in Wahrheit, um in meiner Verfügung freier zu sein und um das Gift verschwinden lassen zu können. Vor allem vermied ich es, durch Vorlage von Rechnungen die Sache immer wieder in Erinnerung zu bringen, sondern liess die Rechnungen lieber völlig unbezahlt, unter Vertröstung der Firma . . .

Ich habe es im übrigen vermieden, allzu oft in Konzentrationslagern zu erscheinen, denn es war manchmal üblich, zu Ehren der Besucher Leute aufzuhängen oder Exekutionen vorzunehmen.

Alle meine Angaben sind wörtlich wahr. Ich bin mir der ausserordentlichen Tragweite dieser meiner Aufzeichnungen vor Gott und der gesamten Menschheit voll bewusst und nehme es auf meinen Eid, dass nichts von allem, was ich registriert habe, erdichtet oder erfunden ist, sondern sich genau so verhält . . .

(1) Odilo Globocnik, Höherer SS- und Polizeiführer, war österreichischer Nationalsozialist aus Kärnten und zeichnete sich beim »Anschluss« als Gauleiter von Wien aus. Er endete 1945 durch Selbstmord. Er wird an vielen Stellen des Nürnberger Hauptprozesses erwähnt. – Gerstein schreibt Globocnik.

(2) Wirth, Kriminalkommissar aus Stuttgart. Er fiel später im Partisanenkampf in Istrien.

(3) Nach Auskünften seiner damaligen Umgebung hat Hitler zu dieser Zeit das Führerhauptquartier nicht verlassen.

(4) Schon der Ankläger im »Ärzte-Prozess« korrigierte den Namen in Linden. Es handelt sich um den Ministerialrat Dr. Herbert Linden vom Reichsinnenministerium, der als Leiter der »Gemeinnützigen Transportgesellschaft« die Durchführung des Euthanasie-Programms seit 1939 betrieb.

(5) Diese Zahlen sind offenbar zu hoch bzw. zu niedrig geschätzt. Die Glaubwürdigkeit des Berichts im ganzen wird dadurch – angesichts der im übrigen übereinstimmenden Parallelzeugnisse (vgl. die Vorbemerkung) – gewiss nicht beeinträchtigt.

(6) »Arbeiter« heisst es glaubwürdiger im französischen Text.

(7) Nach Auskunft des »Document Center« ist diese Vermutung unzutreffend.

(8) Im französischen Text: »vom Zuschlagen der Tür«.

» . . . da Todesbande mich umfingen
die Ängste der Scheol* mich trafen
ich Not und Kummer fand
und ich des Ewigen Namen anrief:
Ach, Ewiger, errette meine Seele!«

Psalm 116, 3f.

In: Die Hl. Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torcynier), 4. Buch: Tehilim-Prieslieder. Jerusalem, 1954, S. 151

* = Todesort.

8 Schlusstrich unter die Vergangenheit — Vergebung der Schuld — ein Politikum?

Bericht über eine Tagung der Evangelischen Akademie in Tutzing am Starnberger See vom 6.–8. April 1979

Die unter diesem Thema stehende Tagung: »Schlusstrich unter die Vergangenheit – Vergebung der Schuld – ein Politikum?« ging der Frage nach, ob die Vergebung der Schuld nicht der Aufhebung der Verjährung von Mord widerspreche und diese damit nicht wirklich nur ein Politikum sei. Aus theologischer Sicht –: Dr. *Christian Gremmels*, Marburg –, aus juristischem Blickwinkel – Bundesrichter *Hartmut Horstkotte*, Berlin – und aus dem Erleben von Betroffenen – Dr. *Gertrud Luckner*, Freiburg – versuchten Teilnehmer und Experten eine Antwort zu finden. In kleinen Arbeitsgruppen, in denen wechselnd alle drei Experten als Gesprächspartner zugegen waren, gelang es den Älteren, aus ihrer eigenen Lebensgeschichte zu erzählen und selber Antworten auf die erlebten Verstrickungen zu finden. Die Jüngeren hörten aufmerksam zu, fragten und versuchten eine Antwort zu finden, ob sie selber vor einem neuen Holocaust gefeit seien. »Dies war der beste Geschichtsunterricht, den ich je hatte«, sagte ein junger Mann.¹ Deutlich wurde allen, dass Vergeben nicht Vergessen, sondern Bewältigen der Vergangenheit heissen muss. Nur wer zu seiner Schuld, auch wenn er unschuldig schuldig geworden ist, stehen kann, kann überhaupt etwas von der Gnade der Vergebung spüren.

Immer wieder fragten sich die Teilnehmer, was man denn heute tun könne. Spontan verfassten die Anwesenden dann am Ende der Tagung einen Brief an den bayrischen Kultusminister, nachdem in mehreren Zeitungen berichtet worden war, dass im ehemaligen KZ Dachau kaum ausgebildete Führer vorhanden seien, ausserdem vom Bayrischen Kultusministerium der Film über Rudolf Höss »Aus einem deutschen Leben« nicht für den Schulunterricht freigegeben worden war. Insbesondere dachte man in Tutzing daran, Geschichtsstudenten für die Führungen und die Betreuung von Besuchergruppen in Dachau zu gewinnen.

Eleonore Rotenhan, Tutzing/München

³ Vgl. u. S. 189.

9 Kunz von Kauffungen

Als Motto hatte Kunz von Kauffungen seinen zeitgeschichtlichen Memoiren¹ das Goethe-Zitat vorangesetzt: »Die Welt kann nur durch die gefördert werden, die sich ihr entgegensetzen. Wer sich ihr anpasst, ist für alles tüchtige Leisten verloren!« Nach diesem Motto hat »Ku-Ka«² am 6. 4. 1979 seine bis dahin 75 erfüllten Lebensjahre vollendet.

In Thüringen geboren, in Elsass-Lothringen aufgewachsen, wurde er von seinem 20. Lebensjahr an überwiegend politischer Kommentator und Korrespondent vieler Zeitungen. Seine Freimütigkeit und Unbestechlichkeit machten ihn bald bei den Nationalsozialisten unbeliebt. »Am 1. April 1933, dem berühmten »Boykotttag«, betraten er und seine Mutter mit Absicht jüdische Geschäfte und liessen sich, ohne mit der Wimper zu zucken, von der SA die diskriminierenden Plaketten mit der Aufschrift »Ich habe beim Juden gekauft« anheften.«

¹ Kunz von Kauffungen: »Ohne Maulkorb. Erlebnisse eines Nonkonformisten«, Scherz Verlag, Bern/Stuttgart 1964.

² »Kuka« seit 1926 als Pseudonym und Freundesname.

Er emigrierte 1934 in die Schweiz. Als Emigrant in der Schweiz, dann in Österreich, in Holland und schliesslich wieder in der Schweiz, hat er ein solches Emigranten-schicksal am eigenen Leib erfahren. 1946 kehrte er nach Deutschland zurück als Zentraldelegierter für Deutschland und Österreich der Centrale Sanitaire Suisse zur Hilfe für aus dem KZ Überlebende. Zunächst war er Chefredakteur u. a. des »Schwarzwälder Boten«, 1952 bis 1959 in Saarbrücken bei der »Saarbrücker Zeitung«. In den Folgejahren nach 1959 war er wieder Kommentator in der Schweiz für deutsche und französische Zeitungen. Seit 1973 lebt Kunz von Kauffungen in Freiburg.

»Ku-Ka-Ko«, seine Korrespondenz, war in den entscheidenden Jahren des Kampfes der Weimarer Republik gegen den Nationalsozialismus ein profiliertes publizistisches Organ, dessen letzte Ausgaben er noch aus dem Schweizer Exil redigierte. Seine Memoiren erzählen vom Ende der Wilhelminischen Ära, vom Aufstieg und Untergang der Weimarer Republik, von der NS-Diktatur bis zu ihrem Ende. Nach der Emigration hat sich Kunz von Kauffungen vielen Hilfsorganisationen zur Verfügung gestellt und sich tatkräftig am Wiederaufbau der deutschen Demokratie beteiligt. Sein zeitgeschichtliches Schicksal und sein Einsatz verpflichten zur Dankbarkeit. G. L.

10 Pierre Marie Benoît OFMCap und die Medaille der Gerechten*

Wir kennen Pierre Marie Benoît, diesen Kapuziner mit seiner groben Wollstoffkutte, mit leicht ergrautem Bart und Stock, der trotz seines hohen Alters an allen Pariser Veranstaltungen zur Erinnerung an die deportierten Juden teilnimmt. Ihn nennt man den »Pater der Juden«. In Marseille und Rom hat er sich unter Gefahr seiner Freiheit und seines Lebens in der Zeit der NS-Verfolgung immer bemüht, verfolgten Juden zu helfen mit Lebensmittelversorgung, mit sicheren Unterkünften und Auswanderung . . .

Er hat sich die Dankbarkeit von Yad Vashem erworben. Er hat die Medaille der Gerechten erhalten. Wegen seines gesundheitlichen Zustandes beauftragte er Schwester Marie Thérèse, die Reise nach Israel für ihn zu übernehmen. Am 12. Juni 1978, dem 2. Schawuoth-Tag, hat sie in seinem Namen in der Allee der Gerechten einen Baum gepflanzt, der seinen Namen trägt. Nicht ohne Ergriffenheit hat sie die folgende Mitteilung vorgelesen, die Pierre Marie Benoît ihr anvertraut hatte – (Pater Roger Braun SJ):

»Das Diplom von Yad Vashem ermöglicht mir, auf dem Berg der Erinnerung in Jerusalem, in der Allee der Gerechten einen Baum auf meinen Namen zu pflanzen. Dass ich zu denjenigen zähle, die für Israel besonders im Augenblick höchster Gefahr etwas getan haben, ist für mich eine ganz besondere Ehre, für die ich mich bei der Regierung des Staates Israel bedanken möchte.

Das, was ich für das jüdische Volk getan habe, was ich tat und wodurch ich verdiene, »Pater der Juden« zu heissen, ist nur ein kleiner Beitrag dazu, was man hätte tun müssen, um diesen schrecklichen, unerhörten, satanischen Massenmord von mehr als 6 Millionen Juden zu verhindern. Dieser wird in der Geschichte der Menschheit zweifellos die grösste Schande bleiben, eine Schande, die alle angeht, die daran teilnahmen oder sie zuliessen.

Man wollte versuchen, das jüdische Volk zu vernichten. Aber das jüdische Volk lässt sich nicht vernichten. Durch göttlichen Willen wird das jüdische Volk leben, um seine ihm eigene, von der Vorsehung gesandte Zweckbestimmtheit zu verwirklichen, zu seinem eigenen Wohl und zum Wohle der ganzen Menschheit.

Ich möchte, dass der auf meinen Namen gepflanzte Baum ein Zeichen meiner Verbundenheit mit Israel, ein

* In: »Rencontre. Chrétiennes et Juifs« (12/58) Paris, 4. Quartal 1978, S. 281: »Le Père Marie-Benoît et la Médaille des Justes«. Aus dem Französischen übersetzt.

Zeichen meines heissen Wunsches sein möge, auf dass sein friedliches Überleben, seine endgültige und sichere Befreiung eine von allen anerkannte beständige Realität werde, in Eintracht und Friede.

Es lebe der Staat Israel. Möge der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ihm zu Hilfe kommen.«

11 Hebräischunterricht an Gymnasien

1. Hebräisch in der neugestalteten Oberstufe

Mit der Einführung der neugestalteten Oberstufe im Schuljahr 1977/78 an allen Schulen des Landes Baden-Württemberg hat auch der Hebräischunterricht im Fächerkanon der Abiturfächer einen neuen Stellenwert bekommen.

Die Möglichkeit, dass Gymnasiasten Hebräisch als Grundkursfach und 4. mündliches Prüfungsfach in der Abiturprüfung neben dem in Übung bleibenden Hebraicum wählen können, bedeutet eine erhebliche Aufwertung dieses bisher nur an einigen Schulen des Landes in langer Tradition erteilten Hebräischunterrichts. Es ist nicht zuletzt dem Bemühen der Kirchenleitungen und dem Kultusministerium von Baden-Württemberg zu verdanken, dass wie in allen anderen Fächern so auch für Hebräisch eine Lehrplan-Kommission einberufen wurde mit dem Ziel, die gewandelten Anforderungen des Hebräischunterrichts in einem neuen Lehrplan auszuweisen und auch den unterrichtenden Lehrern Hinweise und Hilfen für den Unterricht zu bieten. Zu Beginn von 1979 wird der zweite Teil »Lektüre« (Schulhalbjahre 12, 2–13, 2) den Schulen mit Hebräischunterricht zugehen in der Form, wie dies bereits mit dem ersten Teil, der »grammatischen Sprachlernung«, geschehen ist (Schulhalbjahre 11, 1–12, 1). Gegenstand und Ziel des Hebräischunterrichts ist es, dass der Kursteilnehmer die hebräische Sprache soweit erlernt, um Texte des Alten Testaments unter Benutzung eines Lexikons ins Deutsche übersetzen zu können. Dabei gewinnt er einen Einblick in Geschichte, Kultur und Menschenbild des antiken jüdischen Volkes, besonders auch in den Gottesglauben des hebräischen Menschen. Nicht zuletzt kann die Einsicht reifen, dass die geistige Welt, die ihm im Alten Testament begegnet, unsere heutige abendländische Kultur stark mitgeprägt hat.

2. Formale Voraussetzungen zur Qualifikation in Hebräisch

Zu den laut KM-Erlass (10. 3. 1978) wie für alle Fächer so auch für Hebräisch geltenden Bestimmungen treten Durchführungsbestimmungen, wonach in Klasse 11 Hebräisch-Arbeitsgemeinschaften (3stündig) gebildet werden, die in den Jahrgangsstufen 12 und 13 als dreistündige Grundkurse weitergeführt werden. Diese sind im Rahmen der Gesamtqualifikation des Abiturs anrechenbar, jedoch nur zusätzlich zu den pflichtmässig belegten Grundkursen in der 1., 2. oder 3. Fremdsprache. Weil nicht an jeder Schule ein Hebräischlehrer zur Verfügung steht und die Zahl der Kursteilnehmer einer einzelnen Schule erfahrungsgemäss meist klein ist, findet der Hebräischunterricht in der Regel in Kooperation mit einer benachbarten Schule nachmittags statt.

3. Hebräisch – wozu?*

1. Theologiestudium

Im Theologiestudium an einer Universität wird man auf Hebräischkenntnisse nicht verzichten können. In den mei-

sten Fällen ist das sog. »Hebraicum« rechtlich Voraussetzung für das Theologiestudium. Der Erwerb des »Hebraicums« erst an der Universität bringt grossen Zeitaufwand auf Kosten des eigentlichen Studiums.

2. Judaistikstudium

Hier sind die Grundlagenkenntnisse im Hebräischen deshalb erforderlich, weil die Schriften des Alten Testaments und des ebenfalls im Hebräisch verfassten Talmud zentrale Gegenstände dieses Studiums sind.

3. Orientalistikstudium

Grundvoraussetzung dieses Studiums ist die Kenntnis möglichst vieler semitischer Sprachen. So ermöglicht die Kenntnis des Hebräischen als einer semitischen Sprache den rascheren Einstieg u. a. ins Arabische, der wichtigsten semitischen Sprache.

4. Linguistik

Die Kenntnis des Hebräischen als einer nicht-indogermanischen Sprache ermöglicht durch den Vergleich tiefere Einsichten in den Aufbau aller indogermanischen Sprachen.

5. Modernes Hebräisch

(Ivrit als Staats- und Umgangssprache in Israel)

Die Kenntnis des biblischen Hebräisch eröffnet den unmittelbaren Zugang zum modernen Hebräisch und damit zum besseren Verständnis des heutigen Israel. Anders als im Verhältnis Lateinisch-Italienisch oder Altgriechisch-Neugriechisch hat es zwischen den beiden hebräischen Sprachstufen keine tiefgreifenden Veränderungen gegeben. Das moderne Hebräisch unterscheidet sich vom biblischen Hebräisch nur durch das erforderliche Mehr an Vokabeln und durch die Vereinfachung oder gar Abschaffung einiger althebräischer grammatischer Erscheinungen zur Vereinfachung der jetzt wieder im Alltag gesprochenen Sprache.

Dr. Alwin Renker, Freiburg i. Br.

Gymnasialprofessor, Mitglied der Lehrplankommission Hebräisch in Baden-Württemberg

12 Erklärung des B'nai B'rith zum Friedensschluss zwischen Ägypten und Israel*

Der europäische Distrikt des B'nai B'rith begrüsst den am 26. März 1979 erfolgten Friedensschluss zwischen dem Staat Israel und Ägypten. Dieser Akt ist die Frucht mutiger Friedensinitiativen. Es handelt sich um ein Ereignis von historischer Bedeutung, weil ein arabischer Staat den Willen besass, nach 30 Jahren der Feindschaft mit dem Staat Israel Frieden zu schliessen.

Der B'nai B'rith, die älteste weltweite jüdische Organisation, hat sich seit jeher für die Menschenrechte und für das Verstehen zwischen den Völkern eingesetzt. Der B'nai B'rith hat jene Zeit nicht vergessen, da er in Ägypten eine rege und fruchtbare Tätigkeit entfalten konnte.

Der europäische Distrikt des B'nai B'rith drückt den Wunsch aus, diesem ersten Friedensschluss mögen bald weitere Etappen auf dem Wege zu einem vollständigen Frieden im Nahen Osten folgen, unter Berücksichtigung der Rechte aller in dieser Region lebenden Menschen.

* Aus einem Informationsschreiben des Schulkollegiums beim Regierungspräsidenten in Münster.

* Laut Übermittlung durch B'nai B'rith District 19-Continental Europa, Riehen/Schweiz, 27. 3. 1979.

13 Telefonanruf der Hadassah vom 18. März 1979 an Jihan Sadat

Der in englischer Sprache in Jerusalem erscheinenden »Jerusalem Post Weekly«, No. 590, vom 15.–24. 3. 1979 entnehmen wir die folgende Mitteilung:

Die Hadassah, die hebräische Universitätsklinik in Ein Kerem, installierte am Sonntagabend (18. 3. 1979) ein neues computerartiges telefonisches System mit einem Telefonanruf bei Frau Jihan, der Frau des ägyptischen Präsidenten Sadat. Bernice Tannenbaum, die Landespräsidentin des Hadassah, lud Frau Sadat mit einem Telefongespräch zu einem Besuch der Zentralklinik ein. [Diese Einladung erfolgte noch vor der Ratifizierung durch die Knesset und der Billigung der ägyptischen Partner des Textes des beiderseitigen Friedensvertrages (am 22. 3. 1979).]

Das Zustandekommen des Anrufs brauchte 72 Stunden und dauerte laut Quelle der Klinik 15 Minuten: »Frau Sadat antwortete positiv.« Ein Sprecher der Klinik berichtete: »Sie war am Telefon sehr freundschaftlich. Sie hat noch keinen Termin festgelegt.«

Frau Tannenbaum, die eine schriftliche Unterlage vorbereitet hatte, sagte zu Frau Sadat: »Wir wissen, wie sehr Sie persönlich mit der Gesundheitsfürsorge und der Rehabilitation Notleidender verbunden sind und haben von Ihrem grossen zentralen Haus in Ägypten gehört.« Ein Besuch der Hadassah von Jihan Sadat »wäre eine grosse Gelegenheit, um gemeinsame Probleme zu besprechen und Informationen auszutauschen«.

* Aus dem Englischen übersetzt.

14 Abraham, Vater des Glaubens im Judentum, Christentum und Islam

Die religionswissenschaftliche und geistesgeschichtliche Bedeutung der Abrahamstraditionen in den drei Weltreligionen. Bericht über ein Symposium für Religionslehrer des Internationalen Studienkreises Baden-Württemberg vom 3. 3. bis 5. 3. 1978 in der staatlichen Akademie Donaueschingen.

Die staatliche Akademie Donaueschingen veranstaltete ein religionswissenschaftliches Symposium für Religionslehrer an der neugestalteten gymnasialen Oberstufe. Neben evangelischen und katholischen Religionslehrern nahmen teil je 10 Vertreter des Islam und Judentums. Die Tagung diente vornehmlich der gegenseitigen sachlichen Information und der persönlichen Begegnung im Gespräch. Sie ist in ihrer Art die erste in Baden-Württemberg, an der Vertreter der 3 Religionen teilnahmen. Zur Anregung und als Lehrstück bringen wir die dort gehaltenen Referate (von Dr. Ernst L. Ehrlich, Basel – Mohamed Rassoul, M. A., GDS-Diplom, Köln – Prof. Dr. A. Renker, Freiburg, und Prof. Schmogro, Esslingen).

I Abraham in der jüdischen Tradition

Von Dr. Ernst L. Ehrlich, Direktor des europäischen Distrikts des B'nai B'rith, Basel

Der Midrasch, die Haggada, ersetzt in gewisser Weise im Judentum die Spekulation; sie enthält das Nachdenken über die Grundprobleme menschlichen Lebens, über Gott, Welt und Mensch, aber auch über alles andere, was uns in der biblischen Offenbarung entgegentritt. Die Bibel war den jüdischen Exegeten zur Ausdehnung offen; zu vieles konnte noch genauer, ausführlicher mitge-

teilt werden, was die Heilige Schrift nur in Umrissen darstellt. Diese Anreicherung des biblischen Stoffes war nur möglich, weil sich das jüdische Volk ganz auf die Texte der Bibel zurückzog, in ihnen und aus ihnen lebte, die ganze menschliche Existenz danach bestimmte. So blieb es nicht aus, dass sich zu dem festumrissenen Wortlaut der Bibel immer neue Ranken gesellten, die gleichen Begebenheiten und Gedanken von Legenden und Fragen umschlungen wurden. Man suchte eine Antwort zu finden, welche die Bibel noch nicht enthielt, weil jene erst späteren Erfahrungen entstammte. Der Midrasch ist also das Zeugnis des Umganges eines Volkes mit seinem Buche, denn neben die Bibel ist nichts getreten, was auch nur ungefähr einen gleichen Eindruck auf das Dasein Israels hinterlassen hätte. Aber gerade deshalb, weil dieses Werk, und eben nur dieses, im Zentrum des geistigen Lebens des jüdischen Volkes stand, mussten aus ihm immer neue Zweige hervorspriessen, leidenschaftliches Zeugnis für das Ringen um Gottes Wort und Gottes Willen.

Im Bewusstsein Israels stehen fünf Gestalten im Vordergrund: Abraham, Isaak, Jakob, Moses und David. Abraham ist der Stammvater; er bildet den Anfang einer religiösen Erfahrung, die ein Volk mit seinem Gotte hat. Jakob mag für die Volkswendung der kommenden Geschlechter bedeutsam gewesen sein. Moses schuf die Voraussetzungen für die eigentliche Volksgeschichte als Mittler des Gesetzes, der die von ihm aus Ägypten herausgeholte Sklavenschar zum Sinai führte. Durch Abraham jedoch trat etwas in die Welt, was diese verwandeln sollte. So heisst es im Midrasch: »Es sprach der Herr zu Abraham: »Geh aus deinem Vaterland, und ich will dich zu einem grossen Volk machen.«« Der Herr wollte gleichsam sagen: »Mit dir hebe ich eine neue Schöpfung an« (Midr. Tan. Lech. § 3, 4). Damit setzte zugleich ein Wandel im Verhältnis Gottes zu den Menschen ein: »Seit dem Tage, da Gott seine Welt geschaffen hatte, war kein Mensch da, der ihn »Herr« geheissen hätte. Da kam Abraham und nannte ihn »Herr«« (b. Ber. 7b). Eine solche Deutung wird zwar recht willkürlich aus Gen 15, 8 herausgelesen, aber sie ist doch charakteristisch für die Wertschätzung, derer sich Abraham im Denken der Rabbiner erfreute, die in und mit ihm den eigentlichen Beginn der Religionsgeschichte Israels erblickten.

Nun befand man sich dabei in einer Schwierigkeit (und eine solche Spekulation ist typisch für die Weise des Midrasch): Am Anfang von Gottes Schöpfung steht doch nicht Abraham, sondern Adam. Man löste dieses Problem auf folgende Weise: »Schaffe ich den Abraham zuvor und verdirbt dann die Welt, so ist niemand vorhanden, der sie wieder gut macht. Ich will nun als ersten den Adam kommen lassen, auf dass, wenn er verdirbt, nach ihm Abraham erscheine und alles wieder heilmache« (Midr. Ps 34, 1). Dieser Midrasch bezeichnet jedoch nicht nur die Bedeutung Abrahams; die Erzählung soll weit mehr aussagen. Sie enthält die Absage an eine Lehre von der durch den Sündenfall gebrochenen und verfallenen Schöpfung. So ist es denn auch für das Judentum eigentümlich geworden, dass im jüdischen Denken der Fall des Urpaares keinerlei theologische Folgen besitzt. Hier bietet also der Midrasch anderes als nur eine phantasievolle Ausschmückung eines biblischen Ereignisses; er markiert zugleich eine unüberschreitbare Grenze zu anderem Denken und tritt in eine Polemik mit diesem ein: Abraham ist ein Beweis dafür, dass Adams Fall anthropologisch für die kommenden Geschlechter keine Wirkung gehabt hat.

Die Kernstelle für den »Glauben« an Gott ist bekanntlich Gen 15, 6. Das, was man gewöhnlich mit »glauben« zu übersetzen pflegt, bedeutet eigentlich »vertrauen«. So heisst es im Midrasch: »Und Abraham vertraute auf den Herrn, und das rechnete ihm Gott als Gerechtigkeit an. Ein mächtig Ding ist doch das Vertrauen. Nur zum Lohn für das Vertrauen hat Abraham diese und die jenseitige Welt gewonnen« (Midr. Hagad. Gen 15, 6). Hier nimmt der Midrasch eine im Alten Testament bekanntlich nur angedeutete religiöse Vorstellung auf und verknüpft sie mit Abraham, der als »Gerechter« seinen Lohn im »Jenseits« erhält. Zugleich bezeugt der Midrasch aber auch, wie hoch die Rabbiner das Vertrauen Abrahams auf Gott einschätzten. Auch sonst wird der Stammvater mit dem Jenseits in Verbindung gebracht: Ihm sei bei dem Bundesschluss mit Gott auch das Jenseits enthüllt worden (Gen r. XXI, 21).

Nun waren für die rabbinische Tradition die in der Bibel mitgeteilten Begebenheiten keine vergangenen Geschichten, sondern diese wirkten weit hinein bis in die Gegenwart, so dass jeder einzelne in seinem eigenen Leben Anteil daran hatte. Das gilt ganz besonders für das Gebot der Beschneidung, die zuerst an Abraham vorgenommen wurde und seither zum Bundeszeichen Israels geworden ist: »Am Versöhnungstage ward Abraham, unser Vater, beschnitten, und alljährlich sieht der Herr an diesem Tage das Blut dieses Bundes und vergibt uns alle unsere Sünden« (Pirke de R. Elieser XXIX). Auch hier ist die Antwort an das Christentum deutlich (vgl. etwa Kol 2, 11–13). Die sühnende Wirkung der Beschneidung wird auch sonst in der jüdischen Tradition erwähnt (vgl. Mischna Pes. VIII, 8; Pes. 92a; Eduj. V, 2).

Die Sonderexistenz Israels, seine Verlassenheit inmitten der Völker, seine Einsamkeit, spiegelt sich in folgendem Midrasch: »Der Herr erschien Abraham und sprach: »Ich bin der allmächtige Gott.« Und weiter sprach der Herr: »Es soll dir genügen; ich und du, wir sind allein auf der Welt; nimmst du es nicht auf dich, dich beschneiden zu lassen, so ist es mit meiner Welt aus.« Abraham sprach: »Als ich noch nicht beschnitten war, kamen Leute zu mir und hielten Freundschaft mit mir; werden sie, wenn ich beschnitten bin, auch zu mir kommen und sich zu mir gesellen?« Gott sprach: »Abraham, es soll dir genügen, dass ich dein Schutzherr bin, und nicht nur dir allein, sondern meiner Welt sollte es genügen, dass ich ihr Gott bin, es sollte ihr genügen, dass ich ihr Schutzherr bin« (Gen r. XLVI, 39). In diesem Midrasch zeigt sich Israels Erfahrung in seinem Weg durch die Geschichte: Ein Gott nahm sich ein Volk aus der Schar der Völker und verurteilte es auf diese Weise zur Einsamkeit in einer Welt der vielen Götter. Aber dieses eine Volk, so meint der Midrasch, hat so lange seinen Schutzherrn, solange es am Bunde mit diesem festhält; es ist in der Welt nicht verloren. Der Midrasch entschränkt jedoch zugleich die Partikularität Israels und seines Gottes: Er ist nicht nur der Gott für das eine Volk, sondern zugleich der Herr der Welt, und indem die Welt Gott als ihren Herrn anerkennt, nimmt sie sich damit auch des Volkes Israel an und kündigt ihm nicht die Freundschaft.

Den Besuch der drei »Männer« (Gen 18) wertet der Midrasch bereits als eine Antwort auf Abrahams besorgte Frage, ob auch noch in Zukunft Menschen bei ihm einkehren würden, und Gott erwidert ihm: »Ehe du beschnitten warst, pflegten Menschenkinder zu dir zu kommen, nun aber komme ich und die, die um mich sind,

zu dir.« Da erhob Abraham seine Augen und sah, auf einmal standen drei Männer vor ihm. Und er erblickte die Majestät Gottes und die Engel (Midr. Gen r. XLVIII, 7, 9).

Abraham bildet, wie wir sahen, den Anfang der eigentlichen Religionsgeschichte Israels; somit aber gehört er nicht nur einem Volke, sondern allen Menschen, denen es aufgegeben ist, sich dem Herrn Abrahams zuzuwenden. Abraham, so meinte man, habe die Welt sozusagen dem geistigen Tode entrissen, indem er ihr den Glauben an den einen Gott brachte und, wie der Midrasch sagt (Gen r. 49), Gott bei der Schöpfung beistand. Abraham liess nämlich Gottes Geschöpfe den Namen ihres Herrn wissen, den sie zuvor noch nicht gekannt hatten. Abraham ist zugleich ein Erwecker der Völker geworden, der, wie es der Midrasch im Bilde ausdrückt, eine Herberge eröffnete, um dort Wanderer und Heimkehrende zu empfangen (Midr. Hohel. 1, 3). Abraham wird als der bezeichnet, der die Fremden unter die Fittiche von Gottes Herrlichkeit (schekina) führt, und so bringt er das Geschöpf dem Herrn nahe. Diese Aufgabe fiel Abraham zu, weil Gott ihn ja als den »Vater vieler Völker« bezeichnete (Gen 17, 5). Wer sich also beschneidet und sich zu Gott bekennt, dessen Vater soll Abraham sein. Daher darf auch ein Neubekehrter rufen: »Gott unserer Väter«, weil er durch Abrahams Bund Anteil an diesem Gotte bekommt (Midr. Hohel. 1, 3).

Es ist nicht ohne tieferen Sinn, dass die jüdische Tradition dort an Abraham als den Vater der Menschheit anknüpft, wo Nichtjuden erwähnt werden, die zur Gemeinde Israels stossen. Abraham wurde als erster der Erkenntnis des einen Gottes teilhaftig, als diese noch national entschränkt war; erst durch Jakob und vollends durch Mose kam zur Glaubensgemeinschaft auch die Volksgemeinschaft hinzu. So sind im Grunde Abrahams Nachkommen nicht nur die, die in Israel geboren werden, sondern auch jene, die, wie Abraham selbst, ihr Vertrauen in den einen Gott setzen (vgl. Gen 15, 5 f.).

Die Opferung Isaaks (genauer: die Bindung Isaaks, vgl. Gen 22) bot Anlass zu ausgedehnten theologischen Erörterungen, ja teilweise, indirekt, zur Abgrenzung gegenüber dem Christentum. Die jüdische Tradition legt dabei den ganzen Nachdruck auf den Versuchungscharakter der »Bindung«, mit welcher der Glaubensgehorsam Abrahams geprüft werden soll (bSanh. 89 b). Um das Undenkbare des göttlichen Ansinnens abzuschwächen, wird der Satan als Versucher eingeführt, der Anlass zu der »Bindung« gegeben habe (Jubil. 17, 15 ff., sowie Sefer haj. 43 b ff.). Das Thema des Hiob-Prologs im Himmel klingt hier also an. Im übrigen macht sich bei der ganzen Perikope das Bestreben geltend, nicht nur Abrahams, sondern auch Isaaks Verdienste an dem Vorgang darzutun. Anknüpfend an Gen 22, 8: »Und sie gingen beide miteinander«, heisst es im Midrasch: »Abraham ging, um zu binden, Isaak bereit, geopfert zu werden« (Gen r. 56). Das Verdienst Isaaks hat noch sühnende Kraft für alle späteren Generationen, und das am Neujahrsfest ausgeübte Schofarblasen soll das Aqedag Geschehen in die Erinnerung zurückrufen: Das Widderhorn ist Symbol des statt Isaaks geopfertem Widders: »Deine Kinder werden in der Zukunft vor mir sündigen, und am Neujahrstage werde ich über sie zu Gericht sitzen. Wenn sie wünschen, dass ich ihnen vergeben soll, mögen sie an jenem Tage das Widderhorn blasen, und ich, des für Isaak geopfertem Stieres gedenkend, will ihnen ihre Sünden vergeben« (Midr. Tanh. ed. Buber I, 115). Und in der Liturgie wird die Bindung Isaaks fol-

gendermassen erwähnt: »Er, der Abraham auf dem Berg Moriah erhört, wird auch eure Klage annehmen und erhören an diesem Tage. Gepriesen seist du Retter Israels.« Am Neujahrsfest fügt man im Mussafgebet hinzu: »Gedenke der Bindung, gedenke unseres Vaters Abraham, der seinen Sohn Isaak auf dem Altar band und sein Mitleid überwand, um mit ganzem Herzen dein Gebot zu erfüllen.« Das Motiv der Stellvertretung wird in diesem Zusammenhang öfter erwähnt: Durch das Blasen des Widderhorns »rechne ich es euch an, als hättet ihr euch selbst für mich binden lassen« (Rosch h. sch. 16 a). Die Bindung Isaaks hat also sühnende Kraft. Die Parallelen zur paulinischen Jesu-Opfertod-Theologie lassen sich hier im einzelnen nachweisen. Im übrigen enthält der Midrasch auch den Gedanken, Isaaks Bereitschaft zum Opfer sei grösser als Isaaks Willen, sich noch als Jüngling von dreizehn Jahren beschneiden zu lassen (Sefer haj. 43 a, b; Pirke de R. Elieser XXXI). Vor allem ist in der jüdischen Tradition jedoch Abraham aufs immer neue mit dem Gebot der Beschneidung verbunden; es besitzt auch noch über Abrahams Tod hinaus in ihm seinen Hüter: »Abrahams Tätigkeit hörte mit seinem Tode nicht auf.« Da er als Fürsprecher für die Sünder wirkte, wird er auch in der kommenden Welt für sie Fürsprache einlegen. Am Tage des Gerichts sitzt er an der Pforte der Hölle und duldet nicht, dass die, die das Gebot der Beschneidung ausübten, in dieses Tor eintreten (b. Erub. 19 a; Gen r. 68, 7).

Die Legenden von seinem Tode beleuchten noch einmal Abrahams universale Bedeutung für die ganze Welt. Am Tage seines Todes trauerten alle Grossen der Welt um ihn: »Wehe der Welt, die ihren Führer verloren hat, wehe dem Schiff, das ohne Steuermann geblieben ist« (b. Baba batra 91 a–91 b), und alle Bewohner Kanaans schlossen sich dem jüdischen Brauch an, ein ganzes Jahr zu trauern (Jaschar, Toldot, 50 b).

So hat Gott die Patriarchen in die Welt gesandt, um der Welt ihr Fundament zu geben: »Vom Uranfang an sucht Gott die Welt auf einem Fundament zu gründen, doch fand er keines, bis die Väter auftraten. Dies gleicht einem König, der eine Stadt bauen wollte. Als man auf sein Geheiss den Bauort ausgesucht hatte, kam er, um den Grundstein zu legen, doch das Wasser stieg auf aus der Tiefe und liess die Grundlegung nicht zu. Wiederum kam er, um an einem anderen Orte den Grund zu legen, aber das Wasser unterwühlte den Grund. Da sprach er: »Hier, auf diesem Felsen, will ich die Stadt gründen! Abraham wird der ‚hohe Berg‘ genannt, mit dem ‚Myrrhenberg‘ (Cant 4, 6) ist er, das Haupt aller Gerechten, gemeint... Auch der Messias heisst der ‚hohe Berg‘, weil er grösser ist als die Väter« (Ex r. XV, Tanch. B. toldoth 20).«

So erscheint Abraham in der jüdischen Tradition als der eigentliche Begründer von Israels religiöser Geschichte und zugleich symbolhaft als Prototyp des im Bunde mit Gott stehenden Juden. Sein Weg in dieser Welt sei im Grunde, so meinten die rabbinischen Deuter, schon in der Gestalt Abrahams angelegt worden: das Eigene in einer fremden Umwelt zu vertreten, der ständigen Gefahr ausgesetzt zu sein, um des Andersseins willen einsam bleiben zu müssen. Aber gleichzeitig wissen die Schöpfer des Midrasch zugleich: Die Sonderexistenz Israels entspringt nicht eigenem Hochmut, sondern der Berufung zum Dienst. Diese Sendung des jüdischen Volkes wurde meist von denen missverstanden, die entweder meinten, ohne den Israel sich zum Bunde erwählenden Gott leben zu können, oder aber auch von gewissen Nichtjuden, die in

anmassender Verwerfung des biblischen Zeugnisses für sich selbst das Recht in Anspruch zu nehmen versuchten, das »wahre Israel« zu verkörpern. Der Midrasch weist solche Fehldeutungen ab: Wer wirklich den einen Herrn dieser Welt anerkennt, weiss auch um den von Gott an Israel ergangenen Ruf; dementsprechend kann es für die Völker und Religionen dieser Welt nur eine Haltung gegenüber dem jüdischen Volke geben: Respekt.

II Abraham im Koran

Von Mohamed Rassoul, M. A. Köln,
Fachreferent für islamische Wissenschaften
und arabische Philologie, Köln

Ohne Zeitangabe gibt der Koran zwar Auskunft über Ibrahim (arabischer Name für Abraham) und über viele andere wesentliche Kernfragen des Glaubens, die mit Abraham in Zusammenhang stehen, verzichtet aber auf viele andere Einzelheiten, die für die Grundsätzlichkeit des Glaubens keine grosse Rolle spielen würden.

So erwähnt der Koran z. B. weder die Geburt noch den Tod Abrahams. Es werden u. a. nicht angegeben:

a) Das Alter Abrahams, als er die Götzenfiguren zerstörte, sowie sein Alter, in dem er erstmalig die Verheissung empfing.

b) Die Heimatstadt Abrahams und alle Städte, in denen er gewesen war, ausser Mekka, das namentlich nicht genannt wird.

c) Die Geschichte der Reise Abrahams nach Ägypten. Konkret aber behandelt der Koran lediglich fest die folgenden Gebiete, die die islamischen Gelehrten mit enormen dogmatischen Auswirkungen und starken Impulsen des Denkens bereichert haben:

A. Die geschichtlichen Geschehnisse Abrahams:

1. Der Widerstand Abrahams gegen den Unglauben

a) Der Dialog mit seinem Vater (19:41 ff.; 6:74 ff.) – b) Die Polemik gegen sein Volk (19:48; 21:52 ff.; 26:70 ff.; 29:16 f.; 37:86 ff.; 43:26 ff.). – 2. Die Strafaktion gegen Abraham (2:258 ff.; 21:68 ff.; 37:97 f.) – 3. Die Auswanderung Abrahams und seine Härteprüfung (37:99 ff.) – 4. Die frohe Botschaft Allahs und Seine Strafe für das Volk Abrahams und das Volk Lots (9:70; 11:65 ff.; 29:39; 37:112 f.; 51:24 ff.). – 5. Die Geschichte des Ka'ba-Baues und die Entstehung der Pilgerfahrtspflicht (2:125 ff.; 14:37 ff.; 22:26).

B. Die Nachkommenschaft Abrahams (2:140; 3:33; 4:54; 163; 6:84 ff.; 11:71; 12:6; 38; 19:50 ff.; 27:26; 37:100 ff.; 38:45 ff.).

C. Charakteristik und Eigenschaften des Gesandten Allahs (2:124; 130; 3:95; 4:125; 6:75, 83 f., 161 f.; 9:114; 11:75; 16:120 ff.; 19:42 ff.; 21:51; 37:84; 111; 38:45; 51:25; 60:4).

D. Die Bittgebete Abrahams (2:126 ff.; 14:35 ff.; 26:83; 37:100; 60:4 f.; 105:1 ff.).

Ziel und Schwergewicht dieser Untersuchung liegen bei folgenden drei Hauptpunkten:

1. Die Glaubenskriterien Abrahams.

2. War Abraham ein Moslem?

3. Die Universalität des Glaubens Abrahams

Aufgrund einiger Fehler in den vorhandenen Koranübersetzungen ist die Verdeutschung der hier zitierten Koranverse teils vom Verfasser angefertigt, teils aus Henning (Koranübersetzung, Reclam-Verlag, Stuttgart, 1960) übernommen worden.

Dies führt notwendigerweise zu einer Sinnesänderung, welche das Nachschlagen etwas erschweren kann.

1. Die Glaubenskriterien Abrahams

Aus der Geschichte Abrahams im Koran entnehmen wir einige Glaubensgrundsätze, welche wie folgt zusammengefasst erwähnt werden:

- a) Der Mensch soll sich Allah mit heilem Herzen ergeben (vgl. 26:89). Heil bedeutet im Koran frei von jeder Verehrung für alles andere ausser Allah.
- b) Ein Glaubender soll sich und seine Kinder von der Anbetung der Götzen in jeder Form abwenden, denn diese führen die Menschen irre (14:35 f.).
- c) Abraham sagte: »Begehrt von Allah die Versorgung und dienet ihm und dankt ihm; zu ihm kehrt ihr zurück« (29:17).
- d) Der Glaube Abrahams soll mit Verstand praktiziert werden (21:67).
- e) Ein Glaubender darf, nach dem Vorbild Abrahams, nicht an der Barmherzigkeit Allahs zweifeln (15:56).
- f) Der Glaube an die Allmacht Allahs, dass Er seine Gesandten in Gefahrensituationen unversehrt retten kann. Wie dies mit der Rettung Abrahams (von der Verbrennung) geschah, geschah es auch mit Noah, Lot, Mose, Muhammad und nicht zuletzt mit Jesus, dessen angebliche Kreuzigung vom Koran widerlegt worden ist (4:157).
- g) Der Herr wird von Abraham in Sure 26, Vers 76 ff. wie folgt beschrieben: »Der mich erschuf, ist der, der mich leitet, der mich speist und tränkt, der mich heilt, wenn ich krank bin. Er ist der, der mich sterben lässt und mich wieder lebendig macht. Und der mir – so hoffe ich – meine Sünden am Tage des Gerichts verzeihen wird.« Die Befolgung des Glaubens Abrahams ist im Koran vorgeschrieben und alles Spätere ist im Glauben Abrahams keimhaft dagewesen. Diese Tatsache ist verschiedenen Koranversen zu entnehmen (2:130 ff.; 4:125; 6:161 ff.; 16:123; 22:78; 33:7 f.; 42:13; 57:26 f.).

In Sure 4, Vers 125 wird zu dieser Befolgung aufgrund des »schönen Glaubens« Abrahams, aufgefordert. Aus dem Munde des Propheten Josef kam dieselbe Bestätigung, die im Koran (12:38) wie folgt vorzufinden ist:

»Und ich folge der Religion meiner Väter Ibrahim, Isaak und Jakob. Es liegt uns nichts daran, Allah etwas beizugesellen. Dies ist die Gnade Allahs an uns und an den Menschen. Die meisten Menschen sind aber undankbar.«

Welchen Grundsatz hat die Religion Abrahams? Die Antwort darauf war schon in der obigen Aussage des Propheten Josef erkennbar: »Es liegt uns nichts daran, Allah etwas beizugesellen.«

Es handelt sich an erster Stelle also darum, dass wir Menschen Allah allein dienen und Ihm nichts beigesellen. Allah betont die Aussage Abrahams in Sure 6, Vers 76 ff., indem Er sagt:

»Denjenigen, die glauben und ihren Glauben nicht mit Ungerechtigkeit bekleiden, gilt die Sicherheit und die Rechtleitung.«

Die Reinhaltung von all dem, was mit dem wahren Glauben nicht vereinbar ist, gilt als höchstes Gebot. Das Verhalten Abrahams und seiner Anhänger wird in diesem Zusammenhang in den Suren 9:114; 43:26; 60:4 wie folgt zum Ausdruck gebracht:

»Als Ibrahim erkannte, dass sein Vater ein Feind Allahs war, sagte er sich von ihm los« (9:114).

Ferner:

»Und (gedenke) da Ibrahim zu seinem Vater und seinem Volke sprach: ›Ich bin mit Allah rein von dem, was ihr anbetet, denn Er ist derjenige, der mich erschuf; Er wird mich leiten.‹ Und dies machte (Abraham) zu einem bleibenden Wort unter seiner Nachkommenschaft, auf dass sie zu ihm zurückfinden (43:26 ff.).«

Aus dem Munde Abrahams kommt auch folgende Aussage:

»Wir sind rein von euch und von dem, was ihr ausser Allah anbetet (60:4).«

Am Ende einer Reihe von Glaubensgrundsätzen schliesst Allah in Sure 87, die den Namen »al-a'la« (der Allerhöchste) hat, mit folgenden Worten:

»Dies stand wahrlich in den ersten Schriften, den Schriften Ibrahims und Mose (Verse 18 und 19).«

Was da stand, am Anfang der genannten Sure, hat folgenden Wortlaut:

»Preis den Namen deines Allerhöchsten Herrn, der erschafft und vollendet, der bestimmt und leitet« usw.

2. War Abraham ein Moslem?

In den folgenden Koranversen kann festgestellt werden, dass der Islam keine Neuheit der Botschaft Muhammads ist, sondern ein Glaube, der schon bei Abraham bekannt war:

»Und wer verschmäht die Religion Ibrahims ausser dem, dessen Seele töricht ist? Fürwahr, Wir erwählten ihn im Diesseits, wahrlich im Jenseits gehört er zu den Rechtschaffenen.« Als sein Herr zu ihm sprach: »Werde Muslim!« (durch Imperativ »aslim«, d. h. »sei ergeben«), sprach er: »Ich ergebe mich (arabisch: aslamtu) völlig dem Herrn der Welten.« Und Ibrahim legte es seinen Kindern ans Herz. Und Jakob (Enkel Abrahams) sprach: »O meine Kinder, siehe Allah hat euch den Glauben festgesetzt, so sterbet nicht, ohne Muslime geworden zu sein (2:130).«

Die Frage ist nun berechtigt, inwieweit sich die Lehre Abrahams im Koran auf die Anhänger Muhammads übertragen hat.

Die Antwort ist zunächst in Sure 16:123 anzutreffen, in der der Gesandte des Islam, Muhammad, wie folgt angesprochen wird:

»Wir haben dir (o Muhammad) offenbart, dass du der Religion Ibrahims folgst, des Lautern im Glauben, der kein Götzendiener war.«

In Sure 3:84 ist der Befehl Allahs an seinen Gesandten Muhammad gegeben worden, um folgenden Satz zu zitieren.

»Sprich: ›Wir (Muslime) glauben an Allah und was auf uns herabgesandt wurde, und an das, was auf Ibrahim, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme (arabisch: al-asbat) herabgesandt wurde, und an das, was Mose, Jesus und die Propheten von ihrem Herrn erhalten haben; wir (Muslime) machen keinen Unterschied zwischen einem von ihnen, und Ihm (Allah) sind wir ergeben‹ (arabisch: Muslime).«

Ebenso in Sure 6, Vers 161:

»Sprich: ›Mich hat mein Herr auf einen geraden Pfad geleitet, zu einer feststehenden Religion, zum Glauben Ibrahims, des lautern (im Glauben), der Allah nichts beigesellt hat.‹«

Die Muslime werden im Koran (22:78) mit folgendem Vers angesprochen und auf den Glauben ihres Vaters Abraham aufmerksam gemacht:

»Und eifert in Allahs Weg im rechten Eifer; Er hat euch erwählt und euch in dem Glauben nichts Schweres auferlegt. (So folgt) der Religion eures Vaters Ibrahim. Er (Allah) hat euch vordem »Muslime« genannt und (nun) in diesem (Buch, im Koran), damit der Gesandte (Muhammad) Zeuge sei über euch und ihr Zeugen seid über die Menschen.«

Die umstrittene Frage, ob Abraham Jude oder Christ war, wird in Sure 2, Vers 140 behandelt:

»... wollt ihr sprechen: »Siehe, Ibrahim, Ismael, Isaak, Jakob und die Stämme waren Juden oder Nazarener?« Sprich: »Wisset ihr besser oder Allah?« Und wer ist sündiger als der, der ein Zeugnis verbirgt, das er von Allah hat? Aber Allah ist nicht achtlos eures Tuns.«

Welche Glaubensform hatte Abraham? Der Koran gibt eine klare Antwort darauf in Sure 3, Vers 67, welche lautet:

»Ibrahim war weder Jude noch Nazarener; vielmehr war er ein Moslem (sich ergebend) lauterem Glaubens und keiner von denjenigen, die Gott Gefährten beigesellten.«

Abraham selbst bestand auf diesen Glauben, da er sich an seinen Herrn wandte und sagte:

»Unser Herr, mache uns zu Deinen Ergebenen (arabisch: Muslimen) und von unserer Nachkommenschaft eine Gemeinde von Muslimen (Ergebenen) (2:128).«

3. Die Universalität des Glaubens Abrahams

Die Universalität des Glaubens Abrahams wird im Koran 42:13 betont, in dem Allah uns denselben Glauben gegeben hat, »mit dem Er Noah beauftragte und den Er Ibrahim, Mose und Jesu offenbarte (vgl. ferner 33:7; 57:26 f.)«.

Aus dem Munde Abrahams entstammen nach Sure 14, Vers 36 folgende Worte:

»Mein Herr, siehe, sie (die Götzen) führen viele Menschen irre; wer aber mir folgt, der gehört zu mir, und wenn mir gegenüber jemand ungehorsam ist, dann bist Du der Verzeihende, der Barmherzige.«

Diese Auffassung Abrahams im Koran wird von Allah in Sure 3:68 mit folgenden Worten bestätigt:

»Diejenigen, die Ibrahim am nächsten stehen, sind wahrlich jene, die ihm folgen, und das sind: der Prophet (Muhammad) und die Gläubigen. Und Allah ist der Gläubigen Hort.«

Der obige Koranvers gilt als ein allgemeiner Hinweis auf die einheitliche Quelle des Islam und sein einheitliches Programm und Ziel. Deshalb war die Sorge Jakobs gross, als er auf dem Sterbebett lag und zu seinen Söhnen sprach:

»Was werdet ihr nach mir anbeten?« Sie sprachen: »Anbeten werden wir deinen Gott und den Gott deiner Väter Ibrahim, Ismael und Isaak, den Einzigen Gott, und Ihm sind wir völlig ergeben (arabisch: Muslime) (Koran 2:133).«

»Jakob liegt im Sterben. Welche Angelegenheit beschäftigt ihn in der Stunde des Todes? Welche Erbschaft will er seinen Söhnen hinterlassen? ... Es ist nur der Glaube, der ihn in jener schweren Stunde beschäftigt. »Was werdet ihr nach mir anbeten?« Das ist alles, für das ich euch hierher gerufen habe! (Qutb, Fi Zilal al-Koran, Bd. 1, S. 155, 4. Auflage, Verlag Dar Al-Arabiya, Beirut).«

Die Pflicht zur Pilgerfahrt nach Mekka ist einer der fünf Eckpfeiler des Islam und hat seine Wurzel in der Geschichte Abrahams, der seinerzeit wusste, zu welchem Zweck das Haus, die Ka'ba, gebaut wurde. Die Worte über die Verkündung der Pilgerfahrt sind zwar Abraham offenbart worden, aber in der Botschaft, im Koran, an den Gesandten des Islam, Muhammad, gerichtet; sie enthalten die Voraussage, dass Mekka zu einem Ziel aller Wallfahrer aus der ganzen Welt werden wird. Zu jener Zeit der Offenbarung aber waren die Muslime unterdrückt und Verfolgungen und Diskriminierungen ausgesetzt. Eine Prophezeiung dieser Art war zweifellos ein machtvoller Ausdruck göttlichen Willens.

Diese Tatsache wird im Koran 3:96 wie folgt betont:

»Siehe, das erste Haus, das für die Menschen gegründet wurde, ist das in Bekka (Mekka), ein gesegnetes (Haus) und eine Leitung für alle Welt. In ihm sind deutliche Zeichen, (dies sind) die Stätte Ibrahims. Und wer es betritt, der ist sicher. Und der Menschen Pflicht gegen Allah ist die Pilgerfahrt zu diesem Hause, für denjenigen, der den Weg dorthin verkraften kann. Und wer verleugnet, so ist Allah reich ohne die Welt.«

Über diese Pflicht hat Qutb (a.a.O., Bd. 4, S. 12) folgende Auffassung: »Die Pflicht zur Pilgerfahrt nach Mekka ist den Juden auferlegt worden, die Kritik übten, dass die Muslime sich bei ihrem Gebet dorthin (Mekka) wenden, während sie selbst von Allah aufgefordert wurden, zu diesem Hause zu pilgern und sich dorthin zu wenden, denn dies ist das Haus Gottes, das von ihrem Vater Abraham gebaut wurde.«

Schlusswort

»Juden, Christen und Muslime«, sagt Qutb (a.a.O., Bd. 5, S. 214), »streiten über Abraham. Jede Partei von ihnen behauptet, sie sei von Allah eher bevorzugt. Die Muslime sagen: »Unser Prophet ist der letzte und unser Buch ist unter den bisherigen das entscheidendste. Nach dem Wortlaut des Koran sind wir die beste Nation, die jemals für die Menschen hervorgebracht wurde (Koran 3:110).«

Gegenüber dieser Äusserung nimmt der Koran (4:123) die Stellung eines Schiedsrichters ein und spricht folgendes Urteil aus:

»Nicht nach euren Wünschen (ihr Muslime) und den Wünschen der Schriftbesitzer (u. a. Juden und Christen). Wer Böses getan hat, dem wird es vergolten, und er findet ausser Allah weder Beschützer noch Helfer.«

Und es muss abschliessend an die göttliche Weisung in Sure 3, Verse 64 ff. erinnert werden, in der der Prophet Muhammad, der Gesandte Allahs, aufgefordert wird, Juden und Christen folgende Verse zu verkünden:

»Sprich (O Muhammad): O Leute der Schrift, kommt herbei zu einem gerechten Wort zwischen uns und euch, dass wir keinem dienen ausser Allah und Ihm nichts beigesellen, und dass die einen von uns die anderen nicht als Herren neben Allah annehmen. Und wenn sie den Rücken kehren, so sprecht: »Bezeugt, dass wir Muslime sind.« O Leute der Schrift, warum streitet ihr über Ibrahim, wo die Tora und das Evangelium erst nach ihm herabgesandt wurden? Versteht ihr denn nicht? Ihr habt über etwas gestritten, wovon ihr wisset; warum streitet ihr aber über das, wovon ihr kein Wissen habt? Allah weiss und ihr wisset nicht.«

Allah sagt die Wahrheit.

Sure-Nr.	Aya(Vers)-Nr.
2	124–128, 130–133, 135, 141, 258–260
3	19, 33–34, 65–68, 84–85, 95–97
4	54, 125, 157–158 (über Jesus)**, 163
5	3
6	74–84, 125, 161
9	70, 114
11	69–76
12	6, 38
14	35–37
15	51–56
16	120, 123
19	41–50, 54–55, 58
21	51–70, 72
22	26–27, 42–43, 78
26	69–89
29	16–18, 31
33	7–8
37	79–113
38	45–47
39	22
42	3, 13
43	26–28
51	24–34
53	36–37
57	26–27
60	4–5
87	1–19
105	1–5

* Die o. a. Verszählungen stimmen mit dem arabischen Original überein. Bei der Verwendung deutschsprachiger Übersetzungen mit eigener Verszählung kann mit Abweichungen gerechnet werden.

** Sachfremde Verse dienen notwendigerweise der Erklärung dogmatischer Fragen.

III Abraham, Vater des Glaubens

Von Gymnasialprofessor Dr. A. Renker, Freiburg

Einleitung

Das Thema: »Abraham, der Vater der Gläubigen« ist in dieser Formulierung bereits der Titel einer Arbeit aus dem Jahre 1943¹ von O. Stockmayer.

Oder man formuliert Abraham, Vorbild, Typ, »Erstling und Repräsentant Israels« (H. Werner)², Modell des Glaubens, um damit mehr den funktionalen, nicht so sehr den personalen Zug des (mit dem Thema gemeinten) Geschehens zu betonen. Sagt man »Abraham, (der) Vater der Gläubigen«, dann muss man sich darüber im klaren sein, dass die im Bild des Vaters gemeinte Urheberschaft nicht physisch zu verstehen ist. *Glauben* als je neu zu vollziehende Haltung lässt sich nicht einfach vererben. Aber damit ist bereits das Problematische der Frage, ob Abraham rechtens Vater der Gläubigen genannt wird, berührt.

Wir suchen zunächst einen anderen Weg zu beschreiten, um einigermassen Aufschluss über die Rolle zu bekommen, die jener Gestalt Abraham in der biblischen Geschichte und der biblischen Tradition zugewachsen ist. Wenn wir uns auf die biblischen Zeugnisse über Abraham beschränken, und da wiederum mit dem Schwerpunkt auf jene wenigen Ursprungskapitel in der Genesis/1 Mose, die Abraham gleichsam als Titelhelden von absichtsvollen Begebenheiten (Erzählungen) haben, hoffen wir, in dieser Beschränkung einem Zweifel oder Verdacht zu ent-

* Gekürzte Fassung.

¹ O. Stockmayer, Abraham, der Vater der Gläubigen (Spener Reihe 2) (1943, 41953).

² H. Werner, Abraham, Der Erstling und Repräsentant Israels (Exempla Biblica I) (Göttingen 1965).

rinnen, der sonst immer und unweigerlich geäußert werden muss. Abgekürzt ausgedrückt: Es besteht der Verdacht, zumindest ist es die Frage, ob wir mehr oder weniger phantastisch und ideenreich über Abraham spekulieren, statt ihn selbst in den Blick zu bekommen oder ihn selbst reden zu lassen. Es wäre zu schön, gelänge uns eine wirklichkeitstreue, am Ende sogar biografische Annäherung an Abraham. Diese Absicht verfolge ich nicht, das sei hier vorausgesetzt. Uns bleibt eine weitere Möglichkeit. Wir treffen in der Bibel stets – und dieses Faktum gilt es im Auge zu behalten – auf Abrahaminterpretationen, so hochbedeutsam sie auch sind – und mit diesen Interpretationen setze ich mich im folgenden auseinander.

Somit lässt sich eine erste These zur Bewältigung des Themas »Abraham, Vater der Gläubigen« formulieren. Abraham wird hier zum »Vater« vom Standpunkt der ältesten Interpretation, d. h. des Jahwisten, (ich muss voraussetzen, dass wir uns ungefähr einig sind über diesen Theologen der Bibel) – in der Form eines Musters, Vorbildes, Abbildes (wie auch immer) für bestimmte Leute, für die der Jahwist die Abraham-Sagen neu fasst.

Wir können uns rücksichtlich der zweiten und dritten theologischen Abraham-Interpretationsschicht innerhalb dieses Teils der Bibel kurz fassen. Wie beim Jahwisten können wir auch von der Sicht des Elohisten und der Sicht der Priesterschrift sprechen, die beide uns Abraham-Bilder oder auch Abraham-Entwürfe aus jahrhundertweit auseinanderliegenden Epochen bieten. Unter diesem methodischen Ansatz halten wir uns für legitimiert, das Thema »Abraham, Vater der Gläubigen« auszuführen. Ein Hauptteil der Arbeit, die zu leisten ist, muss an den Texten geschehen, näherhin betrifft sie die Herausarbeitung der jahwistischen, elohistischen und priesterschriftlichen Abraham-Tradition (I).

Ein anschliessender, nur skizzierter Teil versucht sich vorzutasten in Richtung auf die theologische Beurteilung, die das Phänomen »Abraham« jeweils in der Zielsetzung der Interpreten, die am Werk waren, erfuhr. Abraham wird um eines bestimmten Etwas willen tradiert: »Sitz im Leben« (II).

Zum Schluss streife ich die neutestamentliche Abraham-Rezeption, mehr in Hinweisen und Verweisen als in vollständiger Ausführung (III).

I

Die Abraham-Traditionen der Quelle I

Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen³ setzen ein mit dem in Gen 11, 28–30 wiedergegebenen Stammbaum (Genealogie) Abrahams (Fragment). (29) »Und Abr(ah)am und Nachor nahmen sich Frauen; der Name der Frau Abr(ah)ams war Saraj, und der Name der Frau Nachors war Milka, Tochter Harans, Vater der Milka und Vater der Jiska. (30) Saraj aber war unfruchtbar; sie hatte kein Kind«.

Eine sog. sekundäre, der Priesterschrift zuzuordnende Genealogie in Gen 11, 27.31 f. stellt (V. 31) den Auszug Terachs (ins Land Kanaan), der seinen Sohn Abr(ah)am und Lot, seinen Enkel dabei hat, im voraus dar. Saraj, die Schwiegertochter, befindet sich auch unter den Ausziehenden. (31) »Und er (Terach) führte sie aus Ur-Kasdim, um ins Land Kanaan zu ziehen, und sie kamen bis Harran und blieben dort«. (32) Terach stirbt in Harran.

Der Jahwist und seine Abraham-Darstellung setzt die mit dem Stammbaum bisher gemachte Mitteilung an einen

³ R. Kilian, Die vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht (BBB 24) (Bonn 1966).

entscheidenden Einschnitt eben dieser Genealogie anknüpfend fort. Der Einschnitt ist Sarajs Unfruchtbarkeit. Dies ist nach Westermann⁴ in einer Genealogie eine fundamentale Unterbrechung. Eine Erklärung wird fällig. Anzunehmen, dass diese Erklärung in den nachfolgenden Versen (Gen 12, 1–3) ohne weiteres zu finden sei, wird nicht angehen. Auch der ungeübte Bibelleser weiss den Stil einer *Verheissungsrede* (denn das ist die Jahwe-Rede Gen 12, 1–3) vom *Berichtsstil* zu unterscheiden. Im Augenblick sei dazu festgehalten, dass insoweit dem Phänomen der unfruchtbaren Sara Rechnung getragen wird, als Jahwe Abraham in Aussicht stellt, dass nachdem oder indem Abraham in ein Land gegangen ist, »das ich dir zeigen will«, er zu einem grossen Volk gemacht werden soll. Hier ist also der Umstand der Nachkommensverheissung deutlich erwähnt, diesmal positiv, so wie er in der Erwähnung der unfruchtbaren Sara negativ angemerkt war. Der Haftpunkt der Landverheissung ist *nicht* ganz so deutlich auszumachen. Man wird ihn einschliessweise finden in dem Umstand, dass die Volkwerdung Abrahams ja nach dem Auszug aus dem Land, wo er jetzt ist, sich ereignen wird. Aber wenigstens ist das Land ausdrücklich von Jahwe gezeigt; es ist so, dass Abraham von Jahwe dorthin verwiesen wird. Noch ist nicht – oder nicht mehr? – die Rede davon, dass Abraham auch das Land bekommt.

Sehen wir in unserer Bibel jetzt einmal davon ab, dass der priesterschriftliche Passus Gen 12, 4b5 sich wie ein verdoppelter Ausführungsbericht zur Aufforderung Jahwes an Abraham liest, dann finden wir als ersten *Bericht* über die Reaktion Abrahams auf das Ansinnen Jahwes das kleine Sätzchen Gen 12, 4a: »Und Abram ging, wie ihm Jahwe gesagt hatte, und Lot ging mit ihm«. Die vorhin gesuchte Landgabeverheissung folgt alsbald im Zusammenhang des Altarbaus, den Abraham in Sichem vornimmt (bei der Orakel-Terebinthe) Gen 12, 7 (= Kurzes Referat einer ehemaligen Erzählung)⁵. Der Stil ist, wie im Fall der Nachkommensverheissung, auch bei der Landzusage *verheissende Gottesrede*. Jahwe erscheint dem Abraham. Man darf aber erstaunt feststellen, dass es heisst: »Deinem Samen will ich dieses Land geben« (Gen 12, 7). Allenfalls ist der angeredete Abraham selbst einschliessweise der Empfänger der Landverheissung.

Wenn wir jetzt schon der gebotenen Kürze wegen einen Vorgriff tun auf die Passage Gen 18, 9–15 oder vielleicht die ganze Erzählung Gen 18 (abzüglich der Verhandlung über die Gerechten von Sodom VV. 16–31), dann steht da in einer runden Erzählung, wie eine Sohnsverheissung eigentlich aussieht. Übers Jahr, wenn die Gottheit wiederkommt, wird die unglaublich im Zelt lauschende und kichernde Sara einen Sohn, Jizchak (= der Gott, der lacht), haben. Eine vergleichbare, ebenso umfängliche stilreine Landverheissungserzählung wie diese Sohnsverheissungserzählung ist in unserer Bibel nicht erhalten. Davon weiter unten.

Wenn der Abstecher, den Abraham nach Ägypten macht, in den Faden der Abrahamserzählung des Jahwisten hineingehört (den Lot scheint diese Erzählung nicht zu kennen), dann ist nicht das Motiv »Gefährdung der Ahnfrau«⁶ leitend, sondern dieser insgesamt in drei Varianten (Gen 12; 20; 26) in der Bibel zu findende Stoff wird von seinen jeweiligen Rezensenten in Dienst genommen,

d. h. er muss (theologischen) Tendenzenaussagen dienen. Sachlich ist ein retardierendes Moment eingeführt. Wie kann Sara, die sich nach dem Willen Abrahams als seine Schwester ausgeben muss und in den Harem des Pharaos geholt wird, noch die Verheissung garantieren? Überdies scheint Abraham entweder nichts davon zu wissen, dass er die in Aussicht gestellte Vaterschaft verheissen bekam, oder – was wahrscheinlicher ist – er opfert sie der eigenen Überlebenschance.

In Gen 13 liegt nach R. Kilian eine Landbesitzätiologie vor. Die Ätiologie antwortet immer auf die (neidische) Frage, wie es dazu kam, dass . . . Und in diesem Fall sind es »israelitische Gruppen, die fragen, warum sie, die Nachkommen Abrahams, nur im westjordanischen Bergland und nicht auch im begehrenswerten unteren Jordangau im Osten ihre Wohnsitze haben, schliesslich war Abraham doch das ganze Land verheissen worden«⁷. In der Darstellung selber hat Abraham das östliche Gebiet an Lot abgetreten, an einen Verwandten (Kilian). Die eigentliche Landverheissung *neben* und *ausserhalb* dieser Gen 13-Ätiologie ist die Einfügung Gen 13, 14–17, eine Verheissungsrede an Abraham. Auf die jahwistische Handschrift stossen wir aber sicher wieder in Gen 16, wo die eine Version der Erzählung über die Abraham-Magd Hagar, eine Ägypterin, sich findet.

Innerhalb Gen 21 E ist die andere Version geboten. Die deprimierend passive Rolle, die Abraham spielt, als er der bislang unfruchtbaren Sara freie Hand gegen die von Abraham geschwängerte Leibmagd gibt, springt ins Auge. Die theologische Tendenz ist an dem Aufweis der ungedulden Machenschaften interessiert, die sich Abraham und Sara in der Nachkommenssicherung leisten, und noch mehr: dass das alles kläglich scheitert oder scheitern müsste, griffe nicht Jahwe helfend ein und hielte er nicht seine Hand über Ismael und dessen leibliche Mutter Hagar.

Auf die Erzählung der Ankündigung von Nachkommenschaft für Abraham und Sara Gen 18 und auf ihre grundlegende Beziehung zu den Nachkommensverheissungen ist bereits im Zusammenhang mit Gen 12, 1–3 hingewiesen worden. In Gen 21, 1a ist vom Jahwisten in einer knappen Berichtsnotiz die Heimsuchung Saras durch Jahwe (»er nahm sich Saras an«), ihre Schwangerschaft und ihre Niederkunft mit Isaak festgehalten. In hohem Alter stehen beide, Abraham und Sara (V. 7). Sara äussert eine Redensart: »Wer hätte je dem Abraham verkünden können, dass Sara Kinder stillt? Und doch habe ich ihm einen Sohn in seinem Alter geboren! Wer davon hört, wird über mich lachen« . . .

In der abschliessenden und gleichzeitig grössten Erzählung, die der Jahwist oder ein Ergänzer in die Sammlung von Abrahams-Geschichten aufnahm, hat er die Landverheissung als wirksam gewordene unverrückbare Tatsache festgehalten. Ob der verklammernde Satz 24, 7 (Eid Jahwes, er wolle Abrahams Samen das Land geben; vgl. Gen 15, wo eine Landzusage auch eidlich beschworen wird) jahwistisch (Lohfink)⁸ oder später ist (Rendtorff)⁹, ist weniger belangvoll, entscheidend ist allein, dass »die Patriarchenfamilie in dem ihr verheissenen Land bleiben muss und nicht ins Ursprungsland zurück darf, obwohl zugleich von dort die Frau des Sohnes zu holen ist«¹⁰. Abraham übergibt all sein Gut dem Isaak. Die Söhne der

⁴ C. Westermann, Genesis (BK I/2) (Neukirchen 1977) 46.

⁵ C. Westermann, Genesis (siehe Anm. 4), 32 ff. und ders., Arten der Erzählung in der Genesis, (B 24) (München 1964) 9–91, hier 19 und 28 f.

⁶ K. Koch, Was ist Formgeschichte? (Neukirchen 1964) 121–148.

⁷ R. Kilian, Zur Überlieferungsgeschichte Lots, BZNF 14 (1970) 23–37, hier 26.

⁸ N. Lohfink, Die Landverheissung als Eid (SBS 28) (Stuttgart 1967) 22; vgl. aber 108.

⁹ R. Rendtorff, Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch (BZAW 147) (Berlin 1976) 37 ff.

¹⁰ N. Lohfink, a. a. O. 22.

Nebenfrauen schickt er reich beschenkt noch zu seinen Lebzeiten weg.

Die Abraham-Traditionen der Quelle E

Von der Quelle E ist nach allgemeiner Annahme erst in den Vätertraditionen, nicht schon bei der sog. Urgeschichte eine Spur zu finden. Gibt es demnach keine elohistische Erzählung von den Ur-Anfängen, so doch eine, die den Vätertraditionen eine Bearbeitung zuteil werden liess. Den jahwistischen Stoff, der sich auf Abraham erstreckt, sahen wir verteilt auf die Herkunftserzählung, d. h. eine Genealogie, diese wird ausgeweitet durch Ortsnotizen. Ein Itinerar, das von Ur-Kasdim über Harran nach Sichern, Betel, in den Negev, von dort nach Ägypten und zurück weist, dann ein Terrain umgrenzt mit der Aufforderung, das Land von oben bis unten zu durchziehen und das schliesslich in Mamre-Hebron auf der Westhälfte des verheissenen Landes zur Ruhe kommt.

Die Hagar-Affäre (Gen 16) ist näher lokalisiert in Lachaj-Roi, einem Brunnen zwischen Kadesch und Bared, also ebenfalls im Süden. Die Sodom-Geschichte nimmt ihren Ausgang im Mamre (Gen 18 f.), von wo die drei Männer mit dem sie ein Stück Wegs begleitenden Abraham nach Sodom hin aufbrechen.

Prüft man einmal dagegen das Territorium, in dem der Elohists seine Abraham-Traditionen angesiedelt sein lässt, so bringt zunächst das Stichwort Abimelek, König von Gerar, die Orientierung. Ein Ortswechsel von Mamre/Hebron in den Negev (Südland) wird gleich zu Beginn von Kapitel 20 der Genesis signalisiert. Doch dieser Satz steht unter Verdacht, redaktionell den Ausgleich zu schaffen. Eine Art Repetition (Doublette) der Stoffanordnungen der Jahwisten-Komposition kann im Thema »Gefährdung der Ahnfrau« (Gen 20) und im Thema Ismael-Isaak (Gen 21) mit der Ausweitung auf die versuchte Opferung Isaaks (Gen 22) gesehen werden. Mit diesen drei Kapiteln ist der Umfang bzw. der Anteil des E, mit dem er sich an der Berichterstattung über den Ahnvater Abraham beteiligt, erschöpft. Es fällt auf, dass das Operationsgebiet Abrahams bei E anscheinend viel kleiner ist. Neuerdings spricht man von der Negev-Gruppe (Gen 20–22)¹¹. Auch wenn man zunächst vorsichtig gegenüber der Meinung einer charakteristischen elohistischen Darstellung ist, die alten Beobachtungen rücksichtlich einer anderen Behandlung und Durchgestaltung in der Thematik, etwa »Gefährdung der Ahnfrau«, behalten ihren Wert.

Das Thema des verheissenen »Sohnes«, falls man E mit dem Eingang von Gen 15 schon dort beginnen lässt, ist hier wieder da. Ebenso das Thema »Gottesfurcht«. Abraham dachte, als er seine immerhin jetzt als Halbschwester deklarierte Ehefrau in den Harem des Abimelek gibt, dass es an diesem Ort keine Gottesfurcht gibt (Gen 20, 11a). Elohim interveniert bzw. verhindert das drohende Unglück, indem er im Medium des Traumes zu Abimelek spricht und der antwortet ihm. Abraham ist ein »Prophet«, und Abimelek ist auf dessen Fürbitte angewiesen¹². Dass ein Ehemann riskiert, einfach totgeschlagen zu werden, wenn ein kanaanaischer König nach dessen Frau gelüstet, scheint eine ernsthafte Erwägung sowohl bei Abraham als auch bei E. Der Weg Abrahams ist wirklich unsicher. Sühneleistung als Rehabilitierung der Sara und Geschenke, dazu freies Weiderecht im Land vervollstän-

digen die Sicht einer insgesamt distanzierenden, fast ehrfürchtig respektvollen Schilderung des Erzvaters durch den Elohisten.

Das Thema »Gottesfurcht« – hier in Gen 20 hat sie Abraham nur scheinbar weniger als Abimelek –, ist nochmals in Gen 22, der versuchten Opferung Isaaks, ein Zentralbegriff. Auf dem Berg Morija fällt der Gottesengel Abraham in den Arm, weil Elohim erkannt hat, dass Abraham »gottesfürchtig« ist. Vom Erzählstil her ist charakteristisch der nachholende aufklärende Zug. Abraham erklärt sich im nachhinein, z. B. Gen 20, 13, wo er ausführt, dass dieser Trick mit der Schwester zwischen ihm und seiner Ehefrau Sara abgesprochen gewesen sei u. a. »Die(se) Heraushebung Abrahams als des prophetischen Gottesmannes sucht in ihrer Weise einen neuen Akzent in der Geschichte Abrahams zu setzen.«¹³ Es schliessen sich an die Fragmente, die E über die Isaak-Geburt bringt, die ethisch wenigstens bemühte Version über die Austreibung der Hagar (Gen 21, 8–21) (Einbau durch den Zusatz Gen 16, 9, dass Hagar zurück zu Sara darf). Berücksichtigt man die Quellenscheidung nicht, sind die Kinder Isaak und Ismael gut 14 Jahre auseinander. Das stösst sich mit Gen 21, 14, wo Ismael ein kleines Kind ist, das Abraham der Hagar auf die Schultern legt. Der Gedanke an das »Erbe« regt sich in Sara¹⁴; das ist der Grund, warum sie ihren Mann zwingt, ein klares Wort zu sprechen. Die Situation induziert hier wieder die Absicht, ethisch zu rechtfertigen. Dies geschieht mit Verweis auf den göttlichen Beschluss – der einmal *mehr* ganz anders liegt als die menschlichen Vorsorgeunternehmungen. Das herausragende Erklärungsprinzip Gottesfurcht hilft bei der Auflösung der, menschlich gesprochen, unlösbaren Problematik einer göttlichen Gehorsamsforderung der Opferung des Sohnes.

Ob Elohim sich von dem sacrificium einer im Geist vorweggenommenen, aber nicht praktizierten bzw. vollzogenen Opferung des Kindes bewegen lässt, erscheint als ein Problem des Glaubens¹⁵.

Die Abraham-Traditionen der Priesterschrift¹⁶

»Und Abram war 5 Jahr und 70 Jahr, als er aus Haran auszog. Und Abram nahm Saraj sein Weib und Lot seines Bruders Sohn und all ihren Erwerb, den sie erworben, und die Seelen, die sie erzielt hatten, und sie zogen aus zu gehn ins Land Kanaan und kamen in das Land Kanaan (Gen 12, 4b.5). Und das Land errug sie nicht beisammen zu wohnen, denn ihr Besitz war gross, und sie

¹³ W. Zimmerli, ebd. (siehe Anm. 12) 99.

¹⁴ W. Zimmerli, ebd. 102.

¹⁵ Hier sei abschliessend noch eine Beobachtung mitgeteilt, die in der 1976 von Rendtorff herausgegebenen Totalrevision der Pentateuch-Kritik zu einer einschneidenden Schlussfolgerung gebracht ist. Die Segensverheissung in ihrer massierten Form, nämlich mit kombinierter Mehrungsverheissung plus Landverheissung, in unserem Kapitel Gen 22 ab Vers 15, sind auch für den ungeübten Leser eine gut erkennbare Zäsur [Einschnitt]. Allgemein werden sie einer anderen Hand zugeschrieben, nicht jedenfalls dem Elohisten. Über den Charakter als Rahmung ist nach Rendtorff Klarheit zu gewinnen. Segenswie sonstige Verheissungen in dieser vom Kontext weitgehend abgelösten Form dienen einmal zur Eröffnung und zum Abschluss des Berichtes über jeweils einen Erzvater, dann zur thematischen, theologischen Verklammerung der Vatersagen untereinander. Mit unserer Stelle Gen 22, 15–18 schliesst die theologisch bearbeitete Abrahams-erzählung eigentlich, so wie sie eröffnet wird durch Gen 12, 1–3. Verklammert wäre die Isaak- (Gen 26, 4. 24) wie die Jakobsgeschichte (Gen 28, 14 f.) mit der Abrahamsgeschichte *hier* dadurch, dass an diesen Stellen solche angehäuften Verheissungsreden der Gottheit zusammen mit ausdrücklichen Führungszusagen (= »Ich bin mit dir«) stehen (R. Rendtorff, Pentateuch [s. o. Anm. 9] 53, 59, 64 und 75 ff.).

¹⁶ J. Wellhausen, Prolegomena zur Geschichte Israels (Berlin 1905) 325 f., korrigiert nach K. Ellinger, Sinn und Ursprung der priesterlichen Geschichtserzählung (1952) (B 32) (München 1966) 174–198.

¹¹ R. Rendtorff, Pentateuch (siehe Anm. 9) 35 mit Verweis auf R. Kessler, Die Querverweise im Pentateuch, Diss. theol. Heidelberg 1972, 80–87.

¹² W. Zimmerli, 1 Mose 12–25: Abraham (Zürcher Bibelkommentare AT 1, 2) (Zürich 1976) 97.

konnten nicht beisammen wohnen. Und sie trennten sich voneinander, Abraham wohnte im Lande Kanaan und Lot wohnte in den Städten des Kikkar. Und da Gott die Städte des Kikkar verderbte, gedachte Gott an Abram und liess Lot heraus aus dem Umsturz, als er die Städte umstürzte, in denen Lot wohnte ... (Gen 13, 6.11b.12a.b. [19, 29]). (Und Sarai war unfruchtbar, hatte kein Kind.) Da nahm Sarai, Abrams Weib, die Ägypterin Hagar, ihre Magd, nach 10 Jahren des Aufenthalts Abrams im Lande Kanaan, und gab sie Abram, ihrem Manne, ihm zum Weibe, und Hagar gebar dem Abram einen Sohn, und Abram nannte den Namen des Sohnes, den Hagar geboren hatte, Ismael; und Abram war 80 Jahr und 6 Jahr, da Hagar dem Ismael den (sic!) Abram gebar Gen 11, 30 Eissfeldt J!) (Gen 16, 1 Elliger 16, 3. 15.16).« Folgt die Bundschliessung Gottes mit Abram, dessen Namen er jetzt in Abraham verwandelt, und die Anordnung der Beschneidung als Zeichen der Bundeszugehörigkeit; ferner die Ankündigung der Geburt Isaaks von der 90jährigen Sarai, die hinfort Sara heissen soll, und dessen Einsetzung zum Erben des Bundes an Isaels Stelle (Kap. 17). »Und Sara gebar dem Abraham einen Sohn zu der Frist, die ihm Gott gesagt hatte. Und Abraham nannte den Namen seines Sohnes, der ihm geboren war, den ihm Sara geboren hatte, Isaak. Und Abraham beschnitt seinen Sohn Isaak nach acht Tagen, wie ihm Gott geboten hatte. Und Abraham war 100 Jahr alt, als ihm sein Sohn Isaak geboren wurde (Gen 21, [1b Elliger] 2–5). Und es war das Leben der Sara 100 Jahr und 20 Jahr und 7 Jahr, die Lebensjahre der Sara. Und Sara starb in Kiriath Arba, das ist Hebron im Lande Kanaan.«

Daran schliesst sich die juristisch genau aufgenommene Verhandlung Abrahams mit dem Hethiter Ephron, von dem er die Höhle von Makphela gegenüber Mamre zum Erbbegräbnis erwirbt (Kapitel 23).

»Und dies sind die Tage des Lebens Abrahams, die er lebte, 100 Jahr und 70 Jahr und 5 Jahr. Und Abraham verschied und starb in gutem Greisenalter, hochbetagt und lebenssatt, und ging ein zu seiner Verwandtschaft. Und Isaak und Ismael, seine Söhne, begruben ihn in der Höhle Makphela auf dem Felde Ephrons ben Sohar des Hethiters gegenüber Mamre: das Feld, das Abraham von den Kindern Heth gekauft hatte, da ward Abraham begraben und sein Weib Sara. Und nachdem Abraham tot war, segnete Gott seinen Sohn Isaak (Gen 25, 7–11a)«.

Das priesterliche Interesse an der Abraham-Überlieferung ist auf zwei Schwerpunkte, die Kapitel 17 und 23, verlagert. Dort wird schon vom Umfang der Ausführungen und vom Sprachstil her deutlich, dass sich eine neue Sicht der Dinge zeigt; wenigstens kann man das *relativ* zu den vorpriesterlichen Abrahamsüberlieferungen konstatieren. Wellhausen hat den Umfang vor genau 100 Jahren gültig abgegrenzt (siehe den zitierten Text). In knapper Form wird der Stammbaum Abrahams geboten, die Geburt Isaels, den Hagar dem Abraham zur Welt bringt, ebenfalls als Notiz verzeichnet. Eine weit ausholende Gottesrede hebt mit einer feierlichen Selbstvorstellung *El Schaddais* an zum Zweck der Bundstiftung. Die Rede ist als Ansprache an Abraham gerichtet. Eine Mehrungsverheissung folgt aus dem Bund zwischen Elohim und Abraham. Die Namensänderung geschieht von Ab-ram zu Ab-raham. Aber es findet sich in dieser Ansprache auch die Landverheissung. Das Land wird Abraham zum immerdauernden Besitz verheissen, wo er jetzt noch als Fremdling weilt (»Land der Fremdlingschaft«). In Kapitel 23 wird nicht nur eine Familienbegräbnisstätte

erworben, sondern ausdrücklich bemerkt, dass die Grabhöhle und das ganze Grundstück in den Besitz Abrahams um vierhundert Silberschekel übergang. Die Landzusage beginnt, sich zu verwirklichen.

Die Sonderstellung von Gen 15

Gen 15 ist so etwas wie ein erratischer Block inmitten der heute in der Bibel vorfindlichen Abrahams-Traditionen. Natürlich geht das Bild vom erratischen Block auch wieder zu weit, denn Gen 15 hat in der heutigen Gestalt der Bibel eine klare thematische Entsprechung: Gen 17. Hier wie dort steht die *berît*, die Bundschneidung oder Bundschliessung, an exponierter Stelle. Gen 15 lässt sich Abraham eine Landverheissung durch eine *berît* von Gott beedigen, Gen 17 zielt die Gottesrede auf Mehrungsverheissung als Folge aus dem Bündnis zwischen El Schaddai und Abraham alias Abram, wofür die Beschneidung das Bundeszeichen ist. Die Landverheissung kommt dazu. Lohfink nennt Gen 15 von der Gattung her eine »nachgeahmte Erzählung«¹⁷. Sie bleibt auch merkwürdig bloss im ersten Teil, wo Gott in einem Gesicht und im Stil der Heilszusage des Heilsorakels Abraham versichert, dass *er* (Elohim) Schild für Abraham sei und sein grosser Lohn. Das Thema Mehrungsverheissung wird durch Abrahams Frage nach dem Beweismittel eingespielt. Wie soll der Kinderlose sich Elohim's Schildzusage und Lohnzusage begreifbar machen? Abraham kann sich für die Schutz-zusage und für die Lohnzusage nichts Besseres denken, als dass sie sich in der Nachkommenschaft erweist. Dass Elohim Abraham anschliessend an den Dialog noch hinaus unter den nächtlichen Himmel führt und ihm sagt, dass so zahlreich wie diese Sterne am Himmel auch seine Nachkommenschaft sein wird, ist kein Beweis, sondern steigert nur verdeutlichend die Mehrungsverheissung und macht das ganze noch unglaublicher und phantastischer¹⁸. Auf beide Verheissungen reagiert Abraham mit dem *we h'ämin be JHWH*, und dieser rechnet es ihm als Gerechtigkeit/Richtigkeit an.

Neben der eingangs dieses Abschnittes festgestellten Verbindung von Gen 15 nach rückwärts, also Kapitel 17 P, gibt es noch eine der Thematik nach weitere Beziehung zu vorausliegenden wie zu nachfolgenden Kapiteln der Abraham-Tradition. Man muss Gen 15, gleich welcher Schicht man es zurechnen will (meistens der E-Schicht), als ein relativ selbständiges und alle Verheissungsthemen einschliessendes *Lehrstück* begreifen mit dem berühmten *Lehrsatz* über den Glauben in Gen 15, 6; so versteht es jedenfalls die Tradition bis hin zu Paulus, der das Statement vom Glauben Abrahams (Gen 15, 6) zum Angelpunkt seines Abraham-Bildes und seiner Theologie überhaupt gemacht hat (s. u. Teil III).

II

Wir haben in der Einleitung von einer Skizzierung des »Sitzes im Leben« des Glaubens der Gläubigen gesprochen, was sich als Erfordernis aus der Thematik »Abraham, Vater der Gläubigen«, ergeben müsste. Es geht jetzt im Teil II um so etwas wie ein *Kerygma des Jahwisten*¹⁹. Natürlich belasten wir den soeben erhobenen Schriftbefund, weil wir zusätzlich Kenntnisse von aussen herantragen, andererseits kommen wir aber auch nicht ohne diese, aus grösseren Zusammenhängen stammenden übergreifenden Perspektiven aus. Ich nenne nur einige wichtige Annahmen. Wenn es stimmt, dass der Jahwist in der

¹⁷ N. Lohfink, Landverheissung (s. Anm. 8) 33.

¹⁸ Anders A. Deissler, Ich werde mit dir sein (Freiburg 1971) 71.

¹⁹ H. W. Wolff, Das Kerygma des Jahwisten, in: ders., Gesammelte Studien zum Alten Testament (B 22) (München 1964) 345–373.

Geschichtslinie des »Kleinen geschichtlichen Credo« bleibt bzw. dieses nur ausbaut, dann sieht er in dem Gott Abrahams den Befreiergott des Exodus: Text Dtn 6, 21 ff. Der Text ist deuteronomisch übermalt²⁰.

Chr. Goldmann²¹ skizziert das so: »Wir rufen uns in Erinnerung, wie der Jahwist, betroffen von dem Exodus-Landgabe-Credo seines Glaubens und erzogen nach den Rechtsforderungen der Jahweüberlieferungen, bei der literarischen Auffüllung des Credos entdeckt hatte, wie die Hoffnungen der Nomadenväter in früher Zeit, ihr Gott werde ihnen ein Stück Land geben, unter David zu einer überwältigenden Erfüllung gekommen waren. Wir hatten gesehen, wie er diese Tatsache nicht als Ergebnis rühmenswürdiger davidisch-salomonischer Superleistungen verstand, sondern es von dem Glaubensverständnis des Credos her interpretierte... Man konnte nicht im Credo bekennen »Unser Gott, Jahwe, ist ein Gott, der in die Freiheit führt...« und zur gleichen Zeit überall im Lande Menschen versklaven. So war man zwar ein grosses Volk geworden, wie es davon immer wieder eine ganze Reihe in der Geschichte gab, aber der JHWH-Anspruch des Credos meinte für das Jahwevolk eine Aufgabe, nämlich Segen zu wirken für die Menschheit, die, sah man genau hin, unter einem »Fluch« gebannt schien und nicht von der Stell kam.« Die Solidarisierung (im Stilmittel der Versippung erreicht) des eigenen Volkes mit den umliegenden, von David und Salomon unterworfenen Völkern ist ein Anliegen, das der Jahwist unter dieser Perspektive akzentuiert. Mit den Philistern (Abimelek) ist man, wenn auch nicht bluts- und stammesverwandt, so doch vertraglich verbunden (Gen 26). Die Verheissungsthemen (Nachkommen, Mehrung, Land) sind somit in einem neuen Licht gesehen, was immer sie auch ursprünglich bedeutet haben mögen.

Die Skizze des Bezugshintergrundes, auf dem die *elohistischen Abraham-Traditionen* Gestalt und Ausrichtung erfahren haben, kann nicht sehr sicher ausfallen. Ist der Einsatz von E wie u. a. für R. Kilian in Gen 15 zu suchen, dann ist dort sogleich analog zur Rahmung der jahwistischen Abrahamstraditionen (vgl. Gen 12, 1–3) eine programmatische Aussage von hoher theologischer Reflektionskraft gemacht: eben über den Gehorsamsglauben Abrahams (Gen 15, 6).

Der Glaube Abrahams besteht darin, dass Abraham sich »gottesfürchtig« verhält. Kilian fasst zusammen: »Wenn E die Heilsgeschichte gemäss der atl. Tradition mit Abraham beginnen und ihn das künftige Geschick Israels wissen lässt, dann bringt er damit zum Ausdruck, dass er die ganze Geschichte Israels als eine Geschichte der Kinder Abrahams versteht. In ihm ist Israel erwählt und in der an ihn ergangenen Verheissung von V. 5 ist dieses Israel auf eine grosse Zukunft hin ausgelegt. Doch ist Abraham nicht nur der Ausgangspunkt der Geschichte Israels, er ist nicht nur der von Gott berufene Ahnherr, er ist zugleich exemplarisches Vorbild für Israel. So wie er sich Gottes Anruf gegenüber verhalten hat, so sollte sich eigentlich ganz Israel in seiner Geschichte dem anrufenden Gott gegenüber verhalten. Deshalb ist der Glaube Abrahams so betont theologisch reflektiert am Anfang der elohistischen Geschichtstradition herausgestellt. Und von dieser Erkenntnis aus erklärt sich auch nochmals die manchen Exegeten anstössige Suffixkonjugation *hū'āmin* in V. 6. Denn wenn sich im Glauben Abrahams der Glaube

des idealen Israel widerspiegelt, also das, was Israel kraft seiner Erwählung zu Gottes Eigentumsvolk sein soll, wenn Abraham an dieser Stelle so nicht nur individuelle Einzelpersönlichkeit ist, sondern zugleich auch noch korporative Persönlichkeit, dann handelt es sich in dem in V. 6 gemeinten Glauben nicht nur um die andauernde Glaubenshaltung Abrahams, sondern zugleich auch um den in der Geschichte Israels andauernden Glauben des israelitischen Volkes. Abraham ist somit als paradigmatisches Leitbild zugleich geschichtliches Individuum und ideales Israel, wie es von Gott her gewollt ist und vom Elohisten gewünscht wird²².« Die von G. v. Rad festgestellte Anrechnung des Glaubens eines Abraham in Gen 15, 6²³ und die von R. Rendtorff²⁴ inzwischen erneut spät datierte Spiritualisierung in der Stelle Gen 15, 6 und des Verständnisses von Glauben daselbst bilden ein Gegengewicht zu dieser runden Sicht des Elohisten, wie Kilian sie skizziert. Lohfink ist bestrebt, Gerechtigkeit *ṣedaqā* im nicht ausschliesslich innerbiblisch-alttestamentlichen Sinn zu fassen. Nach Lohfink darf die Glaubensstelle nicht »zum Manifest einer Glaubensreligion gegen die alte kultische Leistungsreligion«²⁵ ausgedeutet werden. In neuesten Publikationen²⁶ wird als Grund der Klage Abrahams, dass er keinen leiblichen Sohn habe und dass ein Sohn des Hauses ihn deshalb beerben müsse (Gen 15, 4), auf den näheren zeitgeschichtlichen (brisanten) Zusammenhang verwiesen. Grund der Klage: ein Kanaanäer (= »Sohn des Hauses«) bedroht das (»Sohn Jahwes«) Volk. Die Gefahr ist vom Elohisten in der Baalsreligion gesehen.

Bei der Skizzierung des »Sitzes im Leben« der *priesterlichen Abrahamtraditionen* ist die Entstehungszeit der Priesterschrift im 6. oder 5. Jhdt. v. Chr.²⁷ zu beachten. Die Situation ist die der nachexilischen Gemeinde, die von einer heimgekehrten Gola geprägt ist. Was vor der Absorption durch die Babylonier bewahrt, waren Sabbat und Beschneidung; überhaupt, wie Goldmann betont, ein breites Fundament unerbittlicher priesterlicher Gemeindepraxis. In der Zeit des »babylonischen Exils sind die bis heute gültigen jüdischen »Gruppenmerkmale«... zu unbedingter Verbindlichkeit für jedes Glied der jüdischen Gemeinde erhoben worden«²⁸.

Beschneidung manifestiert den Bund, der zwischen Gott und Abraham bzw. seinem Samen besteht, genauer: den Gott errichtet (*qūm hi'īl*). Zimmerli hat festgehalten (1960), dass in der von der Priesterschrift behandelten Sinai-Offenbarung »von einer Herabkunft Jahwes zur Rechtsproklamation und zur Unterstellung des Volkes unter dieses Recht mit seinen Segens- und Fluchmöglichkeiten, wie sie zum Sinaibund gehörten, nichts mehr zu erkennen (ist)«.

... »Durch diese Umzeichnung bei P will offenbar un-abgeschwächt die Aussage erreicht werden: Israel steht im Abrahambund.« Eine solche Auffassung setzt (nach Zimmerli) die prophetische Predigt, dass Israel in diesem sinaitischen Bund nur zerbrechen und ins Gericht gera-

²⁰ G. Wassermann, Das kleine geschichtliche Credo (Deut. 26, 5 ff.) und seine deuteronomische Übermalung (Theologische Versuche II) (1970).

²¹ Chr. Goldmann, Ursprungssituationen biblischen Glaubens (Göttingen/Zürich 1976) 97.

²² R. Kilian, Der heilsgeschichtliche Aspekt in der elohistischen Geschichtstradition, Theologie und Glaube 56 (1966) 369–384, hier 383.

²³ G. v. Rad, Die Anrechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit (TB 8) (München 1961) 130–135, hier 133.

²⁴ R. Rendtorff, Pentateuch (siehe Anm. 9) 39 und 62.

²⁵ N. Lohfink, Landverheissung 58 f.

²⁶ K. Jaroš, Die Stellung des Elohisten zur kanaanäischen Religion (Freiburg/Schweiz-Göttingen 1974) 18 ff., 38 ff., und P. Weimar, Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch (BZAW 146) (Berlin 1977) 76–78.

²⁷ R. Smend, Biblische Zeugnisse. Literatur des alten Israels (Fischer Bücherei Bd. 817) (Frankfurt 1967) 89.

²⁸ Chr. Goldmann, Ursprungssituationen (s. Anm. 21) 61.

ten kann, voraus. Die erlebte Exilszeit dokumentiert ein unter Jahwes Gericht stehendes Volk. Ein neues Durchdenken der alten Grundlagen Israels ist nach Zimmerli der Bezugsrahmen, der »Sitz im Leben«. »Wo wurzelt letzten Endes das Leben Israels? ... Statt der Ausschau auf eine eschatologische Verwirklichung eines »neuen Bundes« ist hier (in der Priesterschrift) die entschlossene Zuwendung zu dem in alter Tradition bezeugten älteren Bund zu sehen.« »An (die) Stelle (der Proklamation und die daraufhin folgende Bundesschliessung) ist die grosse Stiftung des Gottesdienstes, in welcher Gott seine Bundeszusage an Abraham einlöst, getreten«²⁹.

III

Das »Glauben«, das zum »Gerechtsein« hinreicht, besteht nach Paulus in der Anerkennung der Gerechtigkeit Gottes, seiner Bundestreue in Jesus (Schlier). Paulus sieht diesen Glauben in Abraham gegeben. Vorab besteht glauben in dem Eingeständnis seiner selbst, des eigenen *asebäs*-Seins, dann aber des Sich-anweisen-Lassens auf die *charis* Gottes³⁰.

Nach der heute im katholischen Raum wieder Fuss fassenden Interpretation von Glauben ist Abrahams Glaube Gen 15, 6 und die »Anrechnung« desselben mehr als eine äussere Anrechnung. Es eröffnet sich die Möglichkeit, zu bejahen, dass Paulus trotz der Septuaginta und trotz der zeitgenössischen Herausforderung, wie das eine auf bestimmte Abraham-Interpretationen festgelegte Gegenpartei darstellt, näher am Urtext des Alten Testaments war, also eine gültige Rezeption der Abraham-Tradition geleistet hat. Die von Kilian getroffene Feststellung, das alttestamentliche Rechtfertigungsverständnis in Gen 15, 6 sei einem paulinischen Rechtfertigungsverständnis fernegelegen, halte ich für zumindest bedenklich, wenn nicht gar für falsch. Der Verweis Kilians, es habe im Alten Testament noch kein Jenseitsglaube existiert, den eine Rechtfertigung im neutestamentlichen Sinne notwendig zur Voraussetzung habe³¹, schliesst nicht aus, dass wesentliche Elemente von Glauben hier wie dort gegeben sind. Nach A. Deissler meint Anrechnung das »Zugedachte« von Seiten Gottes und anerkannte Wirklichkeit, nicht nur ein Darüberwegsehen. »Der glaubende Abraham ist für Gott der »rechte Bundespartner«. Er entspricht dem Gemeinschaftsverhältnis (*sedaqā*), in das Gott ihn hineingerufen hat. Dies und nichts anderes meint der biblische »Verhältnisbegriff« Gerechtigkeit, auf den auch Paulus an den genannten Stellen (Röm 4, 3.9.12 f. Gal 3, 6) insistiert. Der Glaube ist also gewissermassen das Ufer, auf dem die Brücke, die Gott von sich aus zum Menschen schlägt, zum »Aufsitzen« und damit zur Wirklichkeit kommt. Von hier aus verstehen wir neu die neutestamentliche Botschaft von der »Rechtfertigung durch den Glauben« (Röm 3, 26; 5, 1; Gal 2, 16; 3, 24; Phil 3, 9 u. a.), der über jeder anderen menschlichen Leistung steht, freilich aber zugleich als lebendiger Glaube das Leben zu prägen hat. Ist er doch Glaube an den bundeswilligen und heilschaffenden Gott der Zuwendung zu Welt und Mensch (= Jahwe!).«

Eine auf Zukunft noch deutlichere Struktur von Glaube wird in der Feststellung Deisslers sichtbar: »Die Haupttat Gottes aber liegt immer in der Zukunft, die er selbst ist, und macht darum alle vergangenen und gegenwärtigen Taten zu »Voraustaten« dieser Zukunft. Jegliches Credo muss in diesem Sinne verstanden werden.«

²⁹ W. Zimmerli, Sinaibund und Abrahambund (TB 19) (München 1963) 205–216, hier 212 f., 215 f.

³⁰ H. Schlier, Der Römerbrief (Freiburg 1977) 120 ff.

³¹ R. Kilian, Der heilsgeschichtliche Aspekt (siehe Anm. 22) 377.

Diesem Glauben an, dieses sich Verlassen auf den heilschaffenden Gott korrespondiert, besser: ist eigen zugleich ein »Eintritt in diese Bewegung zum Menschen hin, also ein »Glaube, der durch die Liebe wirksam ist« (Gal 5, 6). Der Gläubige erweist seinen Glauben in der Zugewendetheit zu den Mitmenschen und macht damit die Zuwendung Gottes – den Hauptinhalt alles Glaubens – glaubwürdig, ja setzt auf geradezu »priesterliche« Weise diese göttliche Zuwendung je und je in der Welt gegenwärtig«³². Dass Paulus in Gal 3, 6–14 an den Gen 12, 3 anschliesst, kann hier nur erwähnt werden. Der »Segen für die Völker« Gen 12, 2 f. ist an die heilige Stadt (Sion-Jerusalem) geknüpft. Zu ihr hin kommen alle Völker (Jes 2, 2–4)³³. Die Stelle Hebr 11, 3–12 (Glaubensgeschichte hat einen Uranfang), näherhin 11, 8 kann hier ebenfalls nur erwähnt werden.

Fazit: Für den altbündlichen wie neubündlichen Menschen ist Glauben nie »Glauben« in welchem Sinn auch immer, sondern Geschichte mit Gott (Jahwe) und sich festmachen darin.

³² A. Deissler, Ich werde mit dir sein (Freiburg 1971) 72 ff. Vgl. auch E. Zenger, Die Mitte der alttestamentlichen Glaubensgeschichte, Kat. Bl. 100 (1976) 1–16, und N. Scholl, Theologische und katechetische Aspekte zur Berufung Abrahams (Gen 12, 1–4a), Kat. Bl. 93 (1968) 721–733.

³³ Vgl. J. Schreiner, Segen für die Völker in der Verheissung an die Väter, BZNF 6 (1962) 1–31.

IV Abraham – Denkmodell des Glaubens bei Luther*

Von Professor Hartmut Schmogro, Esslingen

Einleitung

Kein Zeitalter genügt sich selber. Es ist angewiesen auf Überlieferungen, die es nicht selber geschaffen hat und mit denen es sich auseinandersetzen muss, um Nahrung zu gewinnen, die wiederum in neue Überlieferung umgesetzt wird. Darum wird jede Zeit auch dadurch charakterisiert, welche Lebensquellen ausserhalb seiner selbst mobilisiert werden. Es ist kein Zufall, dass in den grossen Umbruchsphasen der Kulturgeschichte, aber auch in den Zeiten äusserer Bedrohung und innerer Krisen, die grossen Gestalten der alttestamentlichen Tradition eine hervorragende Bedeutung gewonnen haben.

Dort, wo das junge Christentum sich seiner Identität theologisch bewusst wird, bei Paulus, erfolgt die Rückbesinnung auf den Vater des Glaubens, auf Abraham. Ebenso findet die reformatorische Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Kirche und die Ausbildung des reformatorischen Glaubensverständnisses nicht ohne Rückgriff auf die Paulus- und die Abrahamtradition statt. Und wieder steht bei der Ausformung der Ideen der Neuzeit – nach der Aufklärung und nach Kant – die Abrahamgestalt und die jüdisch-christliche Tradition für 6 Jahre lang im Mittelpunkt des Denkens beim jungen Hegel. So wie Luther fasziniert ist von dem Abraham des Glaubens und der göttlichen Verheissung und der Glaubensgerechtigkeit, so ist Hegel beschäftigt mit dem Abraham des Auszuges, der Emanzipation und mit dem Abraham des Glaubens, des Wissens und der Entfremdung.

* Das ursprüngliche Thema des gehaltenen Vortrags hiess: »Abraham – Denkmodell des Glaubens bei Luther und Hegel«. Aus Raumgründen kann hier nur der erste Teil abgedruckt werden. Das Ergebnis des zweiten Teils (Hegel) ist in einer thesenartigen Zusammenfassung festgehalten (s. u. S. 152).

Es braucht nicht darauf verwiesen zu werden, dass die folgende Skizze keine Darstellung der Abrahamtradition in der ev. Theologie sein kann. Hier soll nicht die umfangreiche historisch-theologische Forschung der Abrahamtradition mit ihrer Bundes-, Exodus- und Zukunftstheologie entwickelt werden. Vielmehr soll punktuell an Brennpunkten des theologischen und kulturgeschichtlichen Umbruchs der Wirkungsgeschichte der Abrahamfigur nachgegangen werden.

Doch ehe wir die Abrahamtradition bei Luther aufspüren, soll zunächst nach dem leitenden Interesse der Theologie für die Abrahamfigur gefragt werden. Was hat die Theologen, aber auch die Philosophen so an der Abrahamfigur fasziniert?

Eugen Rosenstock-Huussy und der Religionswissenschaftler Mircea Eliade sehen den Grund für diese Faszination in dem Auszug und in der Trennung Abrahams von der archaischen Welt der Sippe^{1,2}. Abraham verlässt die archaische Welt der Sippe, in der die Institutionen, Normen, Handlungsmodelle und Denkkategorien übermenschlichen, göttlichen Ursprungs sind. Der archaische Mensch lebt in den Akten ständiger Wiederholung des Gleichen. Der archaische Mensch kennt keinen Akt, der nicht vorher von jemandem anderen gelebt worden ist. Diese archaische Struktur drückt die frühindische Brahmana-Literatur in dem Satz aus: »Wir müssen tun, was die Götter am Anfang taten . . . So taten die Götter, so tun die Menschen.«³ Die archaische Religion räumt den Toten die Macht über die Lebenden ein. Die Sippe verpflichtet die Lebenden auf die Lebensweise der Toten. Dank dieser Verpflichtung weiss der Mensch, wohin er gehört und wer er ist. Er weiss, wer sein Bruder und sein Vater ist. Und ausserhalb der Rechtsgemeinschaft des Stammvaters ist das namenlose Dasein der Fremdlingschaft.

Die Väter versuchen ihre Söhne auf die überbrachte Lebensform festzulegen. Darum macht die Treue zu den Vätern auch die Treue zu den tradierten Feindschaften unvermeidlich. Die Herrschaft der vergöttlichten Stammes- und Sippenväter trennt und spaltet die Welt⁴. Symbolischer Ausdruck dafür sind der babylonische Turmbau und die Sprachenverwirrung in Genesis 11.

Um der Väter und der Toten willen verzichten die Menschen der archaischen Religion auf ihren eigenen unverwechselbaren, geschichtlichen Weg. Die archaische Religion verhindert das geschichtliche Neue; sie verheisst den Preis der Unsterblichkeit denen, die nicht den Mut haben, wahrhaft sie selbst zu sein. Israel bezeichnet deshalb nicht ohne Grund die Götter der Heiden als Götter der Toten. Und der Gott Abrahams und Israels wird deshalb ein Gott der kommenden Geschlechter der Menschheit, ein Gott der Zukunft und der Lebendigen genannt⁵. Von dieser Welt der Väter trennt sich Abraham, mit diesem Trennungsakt beginnt die Geschichte Israels, aber auch ein kulturgeschichtlicher und theologischer Prozess mit unvorhersehbaren Folgen, in dem wir selbst drinstehen. Hegel bemerkt richtig: Die Abrahamgeschichte beginnt mit einem Identitätsverlust, an deren Ende ein Identitätsgewinn steht. Statt in die Vergangenheit der mystifizierten Ahnen zu blicken, wagt einer sich

auf Zukunft einzulassen und die Zukunft eines rufenden Gottes zum Horizont des Denkens und Handelns zu machen. Dies ist wohl der Grund für die Faszination, die von dieser Figur immer wieder ausging. In der Trennung des Abraham aus der archaischen Kultur liegt eine eigenartige Dialektik: Seine Welt, die er verlässt, ist eine Welt der Verwirrung und der verschuldeten Trennung. Das Trennende wird durch die eigene Trennung und durch die Fremdlingschaft angegangen. Der neue Gott steht jenseits der von den Vätern verschuldeten Trennung. Dieser Gott Abrahams steht aber auch jenseits der Stammesgötter und jenseits Israels; er ist der Gott der Schöpfung und aller Völker und der des Menschengeschlechts. Abraham steht deshalb nicht nur für den Auszug und für die Fremdlingsherrschaft und die Vaterlosigkeit, sondern für das Inanspruchgenommensein durch einen Gott, der einen neuen Glauben, neue Tradition, neue Gemeinschaft und ein Reich des Friedens für die ganze Menschheit schaffen will.

Denkmodell des Glaubens⁶

Eine Erläuterung ist noch erforderlich, was hier unter dem Begriff Denkmodell des Glaubens verstanden wird: Soll der Glaube nicht in Beliebigkeit und Undeutlichkeit verschwimmen, dann muss es Glaubens- und Gottesbegriffe geben, die in fassbaren Denkmodellen die subjektive Erfahrung und die geschichtliche Wirklichkeit von Glauben in einem zur Sprache bringen. So gibt z. B. Paulus im Abraham-Kapitel des Römerbriefs (Kap. 4) drei beschreibende Definitionen Gottes und des Glaubens, die als ein solches Denkmodell gelten können: »Gott ist der, der die Gottlosen gerecht macht« (Rö 4, 5). »Und der, der da lebendig macht die Toten« und »ruft dem, was nicht ist, daß es sei« (Rö 4, 17). In Denkmodellen des Glaubens wird in bündigen Formulierungen skizzenhaft formuliert, worin der Glaube besteht. In den verschiedenen Denkmodellen des Glaubens verdichten sich biblische Überlieferungen zu einem verstehbaren Anspruch der Rede Gottes. Denkmodelle des Glaubens machen einmal die geschichtliche Situation durchschaubar, und andererseits beschreiben sie das Ergriffensein von Gott. In den Denkmodellen des Glaubens fragt zwar der Mensch nach sich selbst, aber es steht nicht in seinem Belieben, die Frage nach sich selbst und nach Gott zu stellen, weil der Mensch immer zugleich auch ein Gefragter ist. Denkmodelle des Glaubens verdichten den Anruf zu einem verstehbaren Anspruch und die in ihnen zu Wort kommende Verheissung zu einem konkreten Angebot des Lebens. Ein Denkmodell des Glaubens ist ein denkerisch verantworteter und reflektierter Glaube, insofern Glaube eine Einstellung zum Leben erschliesst.

Dass Denkmodelle des Glaubens für die Kontinuität und Geschichtlichkeit des Glaubens eine unabdingbare Bedeutung haben, kann man gerade am Denkmodell Abraham ersehen.

Abraham – Denkmodell des Glaubens bei Luther

1. Luthers Rückgriff auf das Zentrum der alttestamentlichen und neutestamentlichen Tradition

Zu Luthers Rückgriff auf das Zentrum der christlich-jüdischen Tradition vermerkt G. Ebeling: In Luther vollzog sich ein Umbruchsprozess, »dessen Pole nicht einfach nur Spätmittelalter und frühe Neuzeit waren, sondern einerseits die Quelle des christlichen Glaubens, die dem Mittelalter selbst vorausliegt, und andererseits die

¹ Mircea Eliade: Der Mythos der ewigen Wiederkehr, Düsseldorf 1953.

² Eugen Rosenstock-Huussy: Soziologie, Bd. 2, Stuttgart 1958, bes. S. 155 ff.; vgl. auch E. Rosenstock-Huussy: Des Christen Zukunft, Siebenstern, TB 57/58.

³ Walter Hartmann: Trennung von den Vätern, in: Kontexte, Bd. 6, Stuttgart-Berlin 1970, S. 6.

⁴ Walter Hartmann: a. a. O. S. 10.

⁵ Walter Hartmann: Neue Vaterschaft, in: Kontexte, Bd. 6, a. a. O. S. 18.

⁶ Eberhard Leppin: Denkmodelle des Glaubens, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche (ZTHK), 66. Jg., 1969, S. 210 ff.

Zukunft der Neuzeit«. Luther war »mit einem Sachverhalt beschäftigt, der Mittelalter und Neuzeit transzendiert«⁷. Im Rückgriff auf Paulus und Jesus brachte er das wesenhaft Christliche neu zur Sprache. Es ist sicher kein Zufall, dass bei diesem Rückgriff auf das Wesen des Glaubens die Beschäftigung mit der Abrahamgestalt einen beachtlichen Raum einnimmt. Der Rückgriff auf die Tradition schafft aber bei Luther auch Perspektiven des Glaubens für die Zukunft der Neuzeit, so dass G. Ebeling sagen kann: Infolge der Reformation konnte der christliche Glaube in anderer als der mittelalterlichen Gestalt die Auseinandersetzung mit den Problemen der Neuzeit antreten. Weil nicht identisch mit der im Vergehen begriffenen Zeit, war der christliche Glaube zu einer Konfrontation mit dem neuen Zeitalter imstande, wozu die mittelalterliche Gestalt des Christentums nicht fähig gewesen wäre⁸. Hegel hat dies in seiner Sprache so formuliert: Die »unendliche Elastizität des Christentums« schuf in Luther neue Möglichkeiten.

Wie hat aber Luther mit seinem bekannten Antisemitismus, mit seinen dauernden Auseinandersetzungen mit dem Judentum seiner Zeit überhaupt einen Zugang zu Abraham gefunden? Sein leidenschaftlicher Widerspruch gegen die Juden als Lächerer Christi haben sich bei ihm mit einer tiefen Liebe zu den jüdischen Gestalten des Alten Testaments vertragen. Seine Beschränktheit in der Judenfrage seiner Zeit hat ihm nicht den Zugang zum Alten Testament und zur Abrahamgestalt versperrt. Dies gilt übrigens auch für Hegel. Insofern handelt es sich bei Luther wie bei Hegel eben nicht um einen modernen Antisemitismus. Die Schuld der Juden sah Luther darin, dass sie die Tat Gottes in Jesus Christus verworfen haben. Er sieht deshalb in der Geschichte des Judentums nicht Kontinuität, sondern einen tiefen Bruch. Sein Antisemitismus wurzelt in seinem Glaubensurteil, dass die Verheissungen Gottes von den Juden verraten worden seien. Seine Beurteilung des Judentums kann man auf den einen Satz aus seiner Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« bringen: Dass »wir vor Gott alle Sünder (sind), Juden und Heiden . . ., hätten die Juden vergessen, nicht zuletzt durch ihre hochmütige Prahlerei mit der Abstammung, Beschneidung und Erwählung«. »Wo Gottes Wort nicht mehr da ist, da ist es rein aus mit der Beschneidung.«⁹ Von seiner zweiunddreissigjährigen Vorlesungszeit in seiner *lectura in biblia* hat Luther drei bis vier Jahre dem Neuen Testament gewidmet, den Rest dem Alten Testament¹⁰. Die hervorragende Bedeutung der alttestamentlichen Exegese hängt wohl mit seiner Beurteilung der unzähligen Beispielgeschichten und Erzählungen des Alten Testaments zusammen. Er ist von der beispielhaften Bedeutung der Menschen des Alten Testaments so überzeugt, dass er in ihren Handlungen, Erfahrungen und Verhaltensweisen Grundzüge anthropologischer Existenz überhaupt erkennt. Für Luther bleibt der Mensch in seinem tiefsten Wesen – bei aller geschichtlichen Veränderung – doch so gleich, dass der Mensch *coram deo* und vor seinem Nächsten in ähnliche Situationen gestellt wird wie die Erzväter und die Propheten.

Im wesentlichen sind es drei grosse Komplexe der Abrahamgestalt, die ihn immer wieder beschäftigen. Dies ist einmal die Verheissung Gottes und die in Abraham

bewirkte Glaubensgerechtigkeit sowie die Sünden der grossen Frommen.

2. Abraham – Vorbild des Glaubens bei Luther

In der Abrahamgestalt versichert er sich seiner reformatorischen Erkenntnis, dass der grosse Gottesmann nicht durch moralische Qualifikation und ethische Tugend, sondern durch Gottes freie Berufung und durch die Kraft des Glaubens zum Heiligen geworden ist. Gegenüber den »gemalten« Heiligen und den »Tugendgruppen«, den falschen Abgöttern des Glaubens, sind die »lieben Heiligen« die, die sich ganz auf Gott verlassen. In einer Predigt 1523/24 sagt er: »Die lieben Heiligen sind, wenn Gott die Hand von ihnen abzieht, nicht besser als wir, ihre Erlösung hat das gleiche gekostet wie die unsere.«¹¹

So werden in seiner Auslegung zu Genesis 12 von Luther gerade die schwierigen und peinlichen Situationen des Abraham herausgestellt. Die Lüge Abrahams, seine Frau in Ägypten als seine Schwester auszugeben, ist ihm ein Zeichen, dass der Weg des Glaubens auch ein Weg gegen die sittlichen Gebote sein kann. Die Lüge ist moralisch falsch, aber der Glaube kommt in Situationen, in denen er um der Verheissung willen und um des Gehorsams willen das Gesetz durchbrechen muss¹².

Die unvergleichliche Würde Abrahams sieht Luther darin, dass Abraham ohne vorhandene Beispiele den Weg des Glaubens gefunden hat. In der Auslegung zum 45. Psalm 1532 heisst es: »Es ist schwer, Gott ohne Beispiel zu glauben.«¹³ Abraham muss sehen, dass alle anderen Völker vor dem Evangelium zurückschrecken. Als einzelner muss er Anfechtung über Anfechtung erfahren, aber alle Anfechtungen werden ihm zu »Gottes Umarmungen«¹⁴. Im Unterschied zu den Propheten, die die Anfechtungen als Stand und als Beruf erfahren, erlebt Abraham die Anfechtungen als einzelner.

Wenn man diese exemplarische Rolle als Glaubensbeispiel in Abraham und überhaupt in Israel nicht sieht, dann sind die Ereignisse der Weltgeschichte in anderen Völkern viel bedeutender¹⁵. Aber insofern sich Abraham ganz im Glauben auf die Verheissung und die Gnade verlässt, beginnt im Alten Testament schon der neue Bund¹⁶. Und insofern Abraham dem Gott glaubt, der das Nichtseiende ruft, ist er für Luther nicht nur Sinnbild und Vorbild des Glaubens, sondern Heilsereignis selbst. Damit bricht er mit der schematischen Heilsgeschichtsauffassung der alten Kirche, die ein Hinter- und ein Nebeneinander der Testamente annahm. Die Abrahamereignisse werden für ihn transparent für die eigene Geschichte des Scheiterns und der Irrungen des Glaubens. Sie werden ihm zu dem *visibile verbum fidei*.

Es ist also nicht das Interesse des modernen Historikers, das ihn treibt, sondern das Interesse an der Gottesgeschichte. In der Abrahamgeschichte erfährt er das gleiche Bild Gottes, des zornigen und des gnädigen Gottes, der sich im Wort dem Menschen zuwendet. Dieses Wort wird schon bei Abraham begleitet durch das Glaubenszeichen. Das äussere Zeichen der Beschneidung (Gen 17, 10 ff.) ist ihm Gottes Bekräftigung für sein Wort, ein Merkmal der Glaubensgerechtigkeit und damit eine Vorform des kirchlichen Sakraments. An der Beschneidung des Abrahams versucht er klar zu machen, dass das

⁷ Gerhard Ebeling: Luther und der Anbruch der Neuzeit, in: ZTHK, 69. Jg., 1972, S. 211.

⁸ Vgl. Gerhard Ebeling: a. a. O. S. 211.

⁹ WA 53. 439, 20 ff. u. 30.

¹⁰ Vgl. Heinrich Bornkamm: Luther und das Alte Testament, Tübingen 1948, S. 6.

¹¹ WA 14. 371, 9 ff.

¹² Vgl. Heinrich Bornkamm: a. a. O. S. 19.

¹³ WA 40. II. 595, 11.

¹⁴ WA 40. II. 582, 5.

¹⁵ Vgl. Luthers Auslegung 1523 zu 1 Sam, WA 30. III. 540, 1.

¹⁶ Fastenpostille 1525, WA 17. II. 134, 5.

Sakrament als solches überhaupt nicht rechtfertigt, aber alles in der im Sakrament erschlossenen Verheissung hängt¹⁷.

Drei weiteren Positionen Luthers im Hinblick auf die Abrahamgestalt soll etwas näher nachgegangen werden: Isaaks Opferung und der Auslegung des Abrahamkapitels des Römerbriefs und Galater 3.

3. Isaaks Opferung

Isaaks Opferung ist für Luther die schlimmste Konfliktsituation, in die ein Glaubender geraten kann. Die göttliche Verheissung, dass durch Abraham alle Geschlechter auf Erden gesegnet werden sollen (Gen 12, 3 u. 22, 18), ist an den Sohn Isaak gebunden. Wenn an Abraham das Ansinnen gestellt wird, den Träger der Verheissung zu opfern, so ist Abraham versucht anzunehmen, dass entweder Gott seine Verheissung gar nicht wahr machen wolle, also ein Lügner sei, oder aber dass Abraham, um die Verheissung Gottes nicht zu gefährden, den Träger der Verheissung nicht opfern dürfe, also ungehorsam sein müsse. Entweder ist Gott diskreditiert oder aber Abraham als Glaubender, weil dieser seinen Glauben nur durch Ungehorsam bewähren könnte¹⁸. Für Luther ist der Selbstwiderspruch, in den sich Gott durch den Opfersbefehl gebracht hat, objektiv unauflöslich¹⁹. Die heillose Aporie besteht für ihn darin, dass Gottes Verheissung gegen sein Gebot steht. Wie Abraham sich auch entscheidet, er muss schuldig werden. Entweder er nimmt, seinen Sohn opfernd, die Verheissung Gottes nicht ernst – jene Verheissung, die doch an die Existenz dieses Sohnes und Nachkommen gebunden ist –, dann hört er auf, ein Glaubender zu sein, oder aber er weigert sich um jenes Glaubens willen, die Opferung zu vollziehen, dann ist er ungehorsam. Das Ineinander von Glauben und Gehorsam, von Indikativ und Imperativ, von Gesetz und Evangelium, jenes Constitutivum einer Existenz *coram deo*, ist zerrissen²⁰. Für Luther ist dies nicht nur ein Konflikt zwischen göttlicher und widergöttlicher Macht, sondern eine Scheidung in Gott selbst. Abraham durchlebt und durchleidet für Luther den Konflikt dadurch, dass er es Gott überlässt, wie der Widerspruch gelöst wird. Abraham gehorcht dem ihm »Nächstliegenden«, dem ihm unmittelbar gegebenen Befehl. Für Luther ist dies die äusserste Gestalt des Glaubens, dass hinter dem Widersinnigen, ausweglos Scheinendem Gottes Heil verborgen liegt. Abraham wagt zu glauben, dass Gott nicht zum Lügner wird. Er glaubt nicht an einen »Riss in Gott«, sondern an die Einheit Gottes, auch wenn er sie nicht sieht. Dadurch wird er zum Vorbild des Glaubens für die Kirche²¹.

Mit Abraham ist ihm deshalb »Kirche Gottes« gesetzt²². Abraham und seine Familie sind ihm die rechte Gemeinde und zugleich Weissagung auf die kommende Kirche²³. Aber auch in Abrahams Haus hat sich das Unglück der Spaltung der Kirche ereignet. Während das wahre Gottesvolk allein der Verheissung traut, bildet sich unter Ismael wie unter Kain eine *larva ecclesiae*, von der die wahre Kirche viel Verfolgung zu erleiden hat. Ismael, der Vater der Araber, ist ein frommer Mann

und ein »grosser Theologe«²⁴, aber die Bestimmung, durch die ihm die Verheissung versagt ist, war stärker als er²⁵. So wird Ismael für Luther zum Beispiel für die Prädestination. Luthers Überlegungen zu Isaaks Opferung kann man in zwei Sätze zusammenfassen: Dank der Erwählung vertraut Abraham Gott, der sich zu widersprechen scheint. Er erfährt Gott »*sub contraria abscondita*«.

4. Die Abrahamgestalt in der Römerbrief- und Galaterbriefvorlesung

Im Mittelpunkt steht hier Abraham, insofern er nicht durch Werke und fromme Leistung gerechtfertigt ist, sondern durch Glauben²⁶. Wäre Abraham durch Werke gerechtfertigt, dann hätte er Ansehen, Geltung und Ehre allein bei den Menschen. Der Mensch, der Werke verrichtet, hat Anspruch auf Lohn, er bedarf der Gnade nicht. In der Auslegung zu Römer 4, 5 (Glaube an die Rechtfertigung des Gottlosen) legt Luther das ganze Schwergewicht auf die göttliche Rechtfertigung, die umsonst geschieht. In Luthers Glosse zu Römer 4, 5 gibt Abraham Gott dadurch die Ehre, dass er ihm mit dem Glauben an sein Wort Wahrheit und Macht zuschreibt, und in einem Scholion zu dieser Stelle betont Luther, der Ungläubige nehme Gott die Ehre; an Gott glauben wie Abraham bedeutet: »Gott wahrhaftig zu machen gegen den eigenen *sensus*«²⁷. Und in einer Randglosse deutet Luther den Ausdruck »Abraham, Vater der Glaubenden« so, dass Abraham »*coram deo et spiritu*« Vater ist und nicht »*secundum carnem et in oculis hominum*«^{28, 29}. Der Glaube des Abraham wird als gerecht bezeichnet, weil er Gott derart an sich handeln lässt, statt selber etwas zu sein, um sich damit rühmen zu wollen. Die Rechtfertigung des Glaubenden ist für Luther *creatio ex nihilo*, Wiederholung der Schöpfung und Vorwegnahme der Auferstehung. Die Hoffnung auf die Verheissung des Tote auferweckenden Gottes ist ihm Merkmal der alt- und neutestamentlichen Gemeinde. Die bleibende Bedeutung der Auslegung des Abrahamkapitels durch Luther besteht für die ev. Theologie in dem dort gewonnenen Glaubensverständnis: »Der Glaube ist weder Tugend, noch religiöse Haltung, noch ein Erlebnis, sondern *fides ex auditu*«³⁰ (Käsemann). Obwohl der Glaube es immer mit Heilsereignissen zu tun hat, ist er nicht das Fürwahr-Halten bestimmter Ereignisse, sondern Geschehen zwischen Gott und Mensch, ein Geschehen, in dem der Mensch es mit dem Schöpfer zu tun kriegt. Der Freispruch, der sich in der Glaubensgerechtigkeit ereignet, ist ein eschatologisches Geschehen und nicht einfach Frömmigkeit.

Abraham hat aus der Gottesgabe keinen Eigenbesitz gemacht, auf den er sich verlassen hat. Deshalb unterscheidet Luther in einer Predigt über Titus 3, 4–7 in der Kirchenpostille von 1522 zwischen einem Glauben, der in sich selber gründet, der durch persönliche Qualifikation der Gläubigkeit zustande kommt, der Gott und Christus nicht mehr braucht, und einem Glauben, der in Gottes und Christi Gerechtigkeit steht³¹. Das eine ist der Glaube der Heuchler, der Selbstüberhebung und der

¹⁷ Vgl. Heinrich Bornkamm: a. a. O. S. 152 ff.

¹⁸ Vgl. WA 43. 200 ff.

¹⁹ Vgl. Helmut Thielicke: Theologische Ethik II, 1, Tübingen 1959, S. 325.

²⁰ Vgl. Helmut Thielicke: a. a. O. S. 325.

²¹ Vgl. Heinrich Bornkamm: a. a. O. S. 220.

²² WA 42. 392, 22; 393, 16.

²³ Vgl. WA 42. 446, 29 ff.

²⁴ WA 43. 159, 10; 160, 8.

²⁵ Vgl. WA 43. 371, 40 ff.

²⁶ Vgl. WA 56. 40, 14–18.

²⁷ WA 56. 296, 3 ff.

²⁸ WA 56. 46, 20.

²⁹ Vgl. Leif Grane: Augustins »Expositio« in Luthers Römerbriefvorlesung, in: ZTHK Jg. 69, 1972, S. 311.

³⁰ Ernst Käsemann: An die Römer, Tübingen 1973, S. 100.

³¹ WA 10. I., 1, 124–127.

Gesetzesmenschen (horribiliter hodie superbiunt hypocritae quidem et iuristae)^{32, 33}.

Dass Glaubensgerechtigkeit nicht aus der eigenen Qualifikation noch aus der nationalen Abstammung herrührt, macht Luther an der Auslegung zu Galater 3, 7 deutlich: Abraham erfährt Glaubensgerechtigkeit, noch ehe er beschnitten ist. »Abrahams Fleisch vermochte es nicht, aber Abrahams Glaube hat ihn (Isaak) – freilich aus seinem Fleisch heraus – erzeugt.«³⁴ Eine Garantie für Glaube und Rechtfertigung besteht deshalb auch nicht in der historischen Abkunft der Abrahamkinder. Abraham hat »wohl durch den Glauben Sohn und Samen, aber daraus folgt noch nicht, dass seine Kinder glauben müssen...«³⁵. »Denn in Wahrheit gibt es Kinder Abrahams nur als Kinder der Verheissung.« D. h. »sie werden nicht deshalb glauben, weil sie Kinder Abrahams sind, sondern sie werden deshalb Kinder Abrahams sein, weil sie ganz gewiss zum Glauben kommen werden«³⁶ durch die Erwählung Gottes in Abraham. Konsequenz schliesst Luther: »Von dem Abraham nach dem Fleisch will die Schrift nichts wissen. Also sind die in Abraham, die Gott glauben wie Abraham.«³⁷ Diese wenigen Stellen mögen genügen, um zu zeigen, wie der Rückgriff auf die Abrahamtradition bei Luther – ähnlich wie bei Paulus – eine leidenschaftliche Inanspruchnahme des Patriarchen für den Glauben der Reformation bedeutet.

Thesenartige Zusammenfassung des zweiten Teils (Hegel)

1. Hegel sieht sich als protestantischer Philosoph, der das Prinzip der Freiheit des Geistes, das in der Reformation auf den Bereich der Gottesbeziehung beschränkt geblieben ist, nun auf das gesellschaftliche und politische Gebiet ausweiten will.
2. Der Kontext zu Hegels Abraham-Studien sind das Scheitern und das Umschlagen der Französischen Revolution in den

³² WA 56. 299, 8.

³³ Vgl. Otto Hof: Luthers Unterscheidung zwischen dem Glauben und der Reflexion auf den Glauben in Kerygma und Dogma, 18. Jg., 1972, S. 294 ff.

³⁴ Calwer Ausgabe (CA) Bd. 6, S. 253 ff.

³⁵ CA Bd. 6, S. 258.

³⁶ CA Bd. 6, S. 258.

³⁷ CA Bd. 6, S. 257.

Terror, der landesfürstliche Absolutismus Württembergs und der Verfall des Deutschen Reiches und seiner feudalen Institutionen.

3. Abraham wird für Hegel der Prototyp der Emanzipation, aber auch die Gestalt der Freiheit und Bindung in Gott. So wie für Abraham im Glauben die Welt und die Natur ihre unmittelbare Geborgenheit verloren hatten, so wie er die Entzweiung mit der schicksalhaft erfahrenen Natur erlebt hatte, so erfährt der Mensch der Neuzeit die Notwendigkeit des Auszuges aus den vorgegebenen kosmischen, natürlichen und historischen Ordnungen in eine Welt der Rationalität und der Eigenverantwortung. So wie der Vater des Glaubens nicht mehr gebunden sein will an Kosmos, Physis und Polis, so entgöttert und entzaubert der Mensch der Neuzeit die Welt.
4. An der Abrahamgestalt verdeutlicht sich Hegel die Gefährlichkeit und die Gefährdung der Freiheit des Menschen überhaupt. Der Mensch, der sich die Welt verfügbar macht, kann sein Dasein nur fristen, wenn er sich der Herrschaft Gottes unterwirft oder aber selbst das Gesetz des Stärkeren verkörpert. Die Alternative wäre die »absolute Freiheit und ihr Schrecken«, die entfremdete Existenz von Anarchie und Untertanengeist.
5. An Abrahams Leben macht sich Hegel die Zerrissenheit von Mensch und Gott deutlich. Eine Religion, die sich im Verhältnis des Individuums zu Gott erschöpft, muss angesichts der ungeheuren Ausdehnung der Erkenntnisse auf alle Lebensgebiete politisch folgenlos bleiben und damit funktionslos werden. Und ein Glaube, der auf die äussere Autorität Gottes gerichtet bleibt, wird der Wirklichkeit des Subjektseins des neuzeitlichen Menschen nicht mehr gerecht.
6. Die Fragestellung des jungen Hegel in den Jugendschriften und in den Fragmenten, wie das Sein Gottes mit der Autonomie der Vernunft und mit den Erfordernissen und Bedürfnissen der Geschichte und der Wissenschaft versöhnt werden kann, beantwortet er im Blick auf die Abraham-Gestalt: Der traditionelle Gott, der eine objektive Grösse ausserhalb unser selbst ist, ist dazu nicht fähig. Der Gott Abrahams muss erneut ausziehen, um auch der Gott der Neuzeit zu werden. Das aber kann nur der Gott, der dem Gesetz der Geschichte im Ertragen des unendlichen Schmerzes erliegt und erst hierdurch »in die heiterste Gestalt (seiner) Freiheit aufersteht«. Nur im Durchleiden des »Todes Gottes an Karfreitag« ist Auferstehung und neues Leben für den Menschen der Neuzeit möglich.

19 Literaturhinweise

JOSEF BLANK: Das Evangelium nach Johannes, 2. und 3. Teil, 2 Bde., Düsseldorf 1977. Patmos (Geistliche Schriftlesung 4/2 und 4/3). 309 und 223 Seiten.

Hatte sich V. schon mit seiner Doktordissertation J. Blank, Krisis. Untersuchungen zur johanneischen Christologie und Eschatologie, Freiburg 1964, einen Namen in der Fachwelt gemacht, so erwartete man gespannt den angekündigten Johanneskommentar aus seiner Feder. Zwei Teilbände sind erschienen und hier vorzustellen. Der 2. Teilband kommentiert Kap. 13, 1–17, 26; der 3. Teilband Kap. 18, 1–21, 25. V. beginnt seinen Kommentar klugerweise also nicht mit dem Anfang des Johannes-evangeliums, sondern mit den Abschiedsreden ab Kap. 13, weil hier die Prinzipien und Voraussetzungen der johanneischen Jesus-Meditation und Jesus-Reflexion am deutlichsten ausgesprochen werden; zudem erlaubt es dieser Einstieg in der Mitte, die Einleitungsfragen erst am Schluss behandeln zu müssen, so dass Ergebnisse der Auslegung selbst noch in die Einleitung integriert werden können.

Im 2. Teilband folgt nach der Einführung (S. 7–14) die Gliederungsübersicht (S. 15 f.) und eine exegetisch-theologische Einführung (S. 19–34). Der V. erörtert das Problem, dass im Unterschied zu den Synoptikern nach Johannes Jesu letztes Abendmahl kein Passah-Mahl, sondern ein reines Abschiedsmahl war und dass Johannes nichts von der Einsetzung der Eucharistie durch Jesus während dieses letzten Mahles berichtet, dafür aber die eucharistische Brotrede 6, 51–59 bietet. Dann deutet V. die johanneischen Abschiedsreden von der literarischen Gattung alttestamentlicher fiktiver Abschiedsreden her: Der Patriarch Jakob an seine 12 Söhne (Gen 49, 1–27), Mose an die Israeliten (Dtn 1, 1–4, 43). V. folgert: »Wir werden also auf den Versuch verzichten, diese Reden in irgendeiner Form auf den »historischen Jesus« zurückführen zu wollen... Aber wir müssen auch sofort dazu sagen, dass ähnlich wie in Deuteronomium Mose nicht als historisch vergangene Grösse angesehen wird, sondern als eine die Gegenwart bestimmende Autorität, so bestimmt auch die Autorität Jesu das Sein der Jesus-Ge-

meinde. Gerade die Abschiedsreden stehen im Zentrum der johanneischen ›Vergegenwärtigungs-Theologie‹ (24). Hauptthema dieser Abschiedsreden ist das »Fortgehen Jesu«, sein »Hinübergehen zum Vater«, sein »Eingang in die Dimension Gottes«, Hauptproblem ist das »nicht sehen und doch glauben« (20, 29), womit ein zentrales Problem christlicher Existenz in der Zeit nach Jesus erfasst wird. Mit dem Stilmittel des »Missverständnisses« soll der Hörer zu vertiefter Reflexion geführt werden. – Den Parusiegedanken hat Johannes von der apokalyptischen Darstellungsform gereinigt und die Wiederkehr Christi in der Auferstehung Jesu anheben lassen. – Der Gedanke der Einheit der Gemeinde Jesu prägt das Selbstverständnis der johanneischen Kirche. – Zur Paraklet-Vorstellung und zur johanneischen Pneuma-Lehre sagt V.: »Das entscheidende Kriterium für den Geist ist bei Johannes die bleibende Bindung an Jesus« (34). Soweit einige der Hinweise des V. in der gut gelungenen, recht verständlichen Einführung.

Wie hat V. seinen Kommentar für diese spezielle Reihe »Geistliche Schriftlesung« und ihre speziellen Adressatenbedürfnisse aufgebaut? V. bietet immer zuerst vor jedem Abschnitt eine eigene, erfrischend wortgetreue Übersetzung aus dem griechischen Urtext, dann eine präzise, allgemein verstehbare Exegese der jeweiligen Perikope, dann den dritten Schritt »zur Meditation«. In diesen Meditationen geht V. nun einen Weg, den er selbst »ungeschützt« nennt, weil er manchen Widerspruch hervorruft. Denn Blank versucht – und das ist ein für diesen Autor ganz typischer Versuch – den Bibeltext, den er exegetisch ausgelegt hat, nun auch im Blick auf die Gegenwart von Kirche, Glaubensproblemen, Frömmigkeit und Spiritualität aufzuschlüsseln. Es bleibt der Eindruck, dass sich hier Blank gerade als selbst Glaubender, als selbst Kirche Mitlebender und Mitleidender persönlich voll engagiert. Gerade in diesen Meditationen finden sich äusserst anregende Impulse und ausgezeichnet formulierte Gedanken, die wirklich bedenkenswert sind. Einige Beispiele sollen angeführt werden: Zur Fusswaschungsszene: »Lieben heisst, dem anderen zum eigenen Leben, zur Freiheit, Selbständigkeit und Lebensfähigkeit zu verhelfen, ihm den menschlichen Lebensraum zu schaffen, den er braucht... Erst die Liebe bewirkt die wahrhaft befreiende Bewusstseinsveränderung, das Ende aller Fremdherrschaft... Freilich ist auch dieses Symbol (der Fusswaschung) nicht vor Missverständnissen geschützt, etwa wo man es als liturgische Handlung einem Herrschaftssystem integriert und nicht mehr bemerkt, dass es ein ›Herrschaftssystem‹ prinzipiell in Frage stellt« (41). – S. 48: »Die Person Jesu ist daher auch das ›Grundgesetz‹ (Lex fundamentalis) seiner Kirche. Nur wo diese Realität vergessen wird, können Menschen auf die Idee kommen, dass Gemeinde noch eines anderen ›Grundgesetzes‹ bedürfe.« – Dann S. 55 zum Judas-Verrat: »An dieser Gestalt des Judas haben sich oft antijüdische Affekte entzündet. Aber auch für Mitchristen wurde ›Judas‹ als Sündenbockfigur gebraucht. Es lassen sich aus der jüngsten Zeit sogar Beispiele höchster kirchlicher Persönlichkeiten für solchen Missbrauch anführen, wenn man Priester, die geheiratet haben, des Judas-Verrats bezichtigt. Gegenüber solcher missbräuchlichen Rhetorik ist stärkste Verwahrung einzulegen; kein Mensch hat das Recht, in dieser Weise über andere zu urteilen.« – Oder S. 129 zur Autorität Jesu: »Dann hat auch das kirchliche Lehramt keine andere Aufgabe, als selbstlos der Autorität Jesu zu dienen und diese Autorität sichtbar zu machen. Es hat letztlich immer eine ›deiktische‹, hinweisende Funktion, keine autoritäre.« – Bedenkenswert und beherzigenswert

sind auch die Ansichten Blanks zur Spannung zwischen unterentwickelten Völkern der Dritten Welt und der bürgerlichen Kirchenstruktur etablierter Gemeinden und Diözesen, ebenso Blanks Reflexion über die Prozessberichte der Evangelien als Kritik an einer Perversion der Kreuzessymbolik: »Die letzte juristische Verantwortung für die Kreuzigung Jesu tragen die Römer... Aber eine Mitverantwortung und damit eine ›moralische Schuld‹ wird man der jüdischen Seite nicht absprechen können, präzise der sadduzäischen Führungsschicht (97). ... Es ist keine Frage, dass die christliche Seite sich in der Vergangenheit das Urteil gegenüber den Juden viel zu einfach gemacht hat, und das war verhängnisvoll. Die etablierte christliche Amtskirche handelte, einmal zur Macht gekommen, genauso wie ihre jüdischen hochpriesterlichen Vorfahren« (III, 103). – In diesen manchen Lesern vielleicht etwas zu kritischen meditativen Impulsen spricht ganz und gar der Theologe Josef Blank, wie wir ihn schon aus anderen Publikationen kennen und schätzen gelernt haben. Dass seine Meditationen so wenig verschwommene Frommrederei und so viel konkrete Ansatzpunkte zu praktischer Metanoia/Umkehr bieten, hängt mit dem hermeneutischen Ansatz Blanks zusammen: »Fleischwerden des Worts aber heisst auch: Konkretion in die jeweilige geschichtliche Welt hinein. Rechtverstandene Meditation kann nämlich nie bloss der eigenen Selbsterbauung dienen. Sie ist eher eine Art Teilnahme am Weltgeschehen des Wortes Gottes, das in Jesus Christus hat Fleisch werden sollen.« (14). Daher ist m. E. der Versuch des V., »die theologischen Sachfragen in einer Art und Weise zu erörtern, dass sie auf unsere Situation mit ihren Problemen hin transparent werden können«, gelungen, und für dieses mutige, weil »ungeschützte« Experiment soll dem V. gedankt sein.

Zum Schluss noch einige Sonderfragen aus diesem Kommentar. Was V. über das delicate Verhältnis zwischen Judentum und Christentum ausführt, ist nicht nur korrekte Textauslegung, sondern auch vornehm-engagierte Einladung an Kirche wie Synagoge zur kritischen Selbstbesinnung. III, 169–176 behandelt er das historische Auseinanderleben von Kirche und Synagoge, den gegenseitigen Bann, die Inquisition, den christlichen Antisemitismus; was Blank hier ausführt, stammt aus langjährigem Gespräch mit Juden und aus herzlichem Verstehen. – Für die Interpretation der johanneischen Ostergeschichten greift V. auf die Anregung in Schillebeeckxs Jesus-Buch zurück, den Begriff der Disclosure-Erfahrung aus der Sprachphilosophie von J. T. Ramsey heranzuziehen, um den Bekehrungsprozess und die neue Sinnfrage der Jünger nach Ostern als Ursache der Rede von »Auferstehung aus den Toten« zur Sprache zu bringen (III, 145). – Schliesslich S. 213 im 3. Teilband die Deutung des Lieblingsjüngers auf dem Hintergrund literarischer Symbol-Pseudonymität und fiktiver Mimikry: »Der Lieblingsjünger wird so zum entscheidenden Exponent authentisch-urchristlicher Jesustradition. Dies ist wohl das Fundierteste, was man über diese Gestalt wird sagen können.« Dem ist zuzustimmen.

Mit Freude darf der erste Teilband erwartet werden, damit dieser in seiner Art und Anlage wirklich originelle Johanneskommentar bald ganz vorliegt. Blanks Auslegung vermag anzusprechen, rüttelt auf, eröffnet ungeahnte Durchblicke, führt zu Wesentlichem. Ihr ist weiteste Verbreitung in Gemeinden und Engagiertenkreisen unserer Kirche zu wünschen. Paul-Gerd Müller, Stuttgart

JAN-A. BÜHNER: Der Gesandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen

Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung (WUNT II, 2). Tübingen 1977. Verlag J. C. B. Mohr. 483 Seiten.

Die Tübinger Dissertation bestimmt gegenüber der herkömmlichen Ableitung der johanneischen Sendungschristologie aus der hellenistischen Gemeinde und speziell dem gnostischen Erlöserschema deren Wurzelgrund durch Rückgriff auf das gemeinorientalische Botenverständnis und die »jüdische Vertretungslehre« neu: »Die ursprünglich jüdisch-esoterische und rabbinisch nachwirkende Verbindung von »Prophet« und »Engel« ist damit die grundlegende religionsgeschichtliche Voraussetzung der johanneischen Christologie vom »Weg des Gesandten«; dieses Konzept lag den Judenchristen, die wir als Gemeinde hinter dem Joh.-Ev. sehen, näher als die hellenistische Anschauung von Göttern, die Menschen werden, oder von Propheten, die sich als Gott bezeichnen, näher auch als das Bild eines gnostischen Erlösers« (S. 427). Am Beginn der johanneischen Tradition sieht Verf. in der Menschengestalt-Christologie eine apokalyptische Phase, die vermutlich nach 70 n. Chr. in eine antirabbinische übergegangen sei, in der die christologische Legitimationsfrage sich in den Vordergrund drängte, wie sie in den Auseinandersetzungen Jesu mit den »Juden« gespiegelt ist – und zwar mit Hilfe eines rabbinisch beeinflussten Botenverständnisses. »Religionsgeschichtlich und historisch gehört das 4. Ev. demnach in die Geschichte jüdischer Randgruppen und eines zu ihnen gehörenden Christentums. Qumran, Henoch-Apokalyptiker und nebenrabbinische Esoteriker mit ihren Möglichkeiten, von einer prophetischen derashah zu sprechen, bilden den einen historischen Fixpunkt, die rabbinische Normierungsbewegung den anderen. Die Beziehung zu den Samaritanern, deren – allerdings traditionsge- schichtlich zergliederten – Mosebild wir herangezogen haben, bleibt vorläufig unklar. Von der rabbinischen Normierung des Judentums wurden sie auf alle Fälle auch getroffen, so dass ein Kontakt der religiösen Randgruppen denkbar ist. Die johanneische Gemeinde ist jedenfalls nach eigenem Zeugnis (9, 22; 12, 42; 16, 2) vom Rabbinat aus dem Judentum ausgeschlossen worden. Das 4. Ev. muss daneben gesehen werden im Rahmen der Geschichte des werdenden Christentums« (S. 430 f.). Die Untersuchung kann die Diskussion um die Geschichte der frühen Beziehungen von Judentum und Christentum neu beleben.

R. P.

E. EARLE ELLIS: *Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity*. NT Essays (WUNT 18), Tübingen 1978. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 289 Seiten.

Der O. Cullmann gewidmete Band enthält 17 bei uns z. T. nicht leicht zugängliche Aufsätze (seit 1955, vorwiegend aus den 70er Jahren); davon war nur der zum Judas-Brief (221–236) noch nicht veröffentlicht. Der Titel deutet die beiden Hauptgesichtspunkte der Sammlung an: Die acht ersten Aufsätze befassen sich mit der bedeutenden Rolle, die »Pneumatiker« in der frühen christlichen, vor allem paulinischen Mission spielten; die übrigen neun suchen die »prophetische« Schriftauslegung solcher Leute an einzelnen geprägten NT-Passagen (z. B. 1 Kor 1, 18–31: 213–216 u. ö.) oder formelhaften Wendungen zu erhellen. Recht ergiebig scheint die Suche nach verschiedenen an jüdische Vorbilder angelehnten Formen »ausdeutender Schriftwiedergabe« innerhalb des NT (allgemein dazu: 147–172.188–197) beim Judas-Brief demonstriert zu sein: formgeschichtlich besehen, stelle er einen »Midrasch zum Thema Gericht« dar (226; vgl. 156 Anm. 36). Die Anwendung eines solchen Verständnisses hängt freilich nicht von der kaum überzeugenden Rück-

führung des dann vor 70 entstandenen Schreibens auf einen Bruder = »Mitarbeiter« des Jakobus ab (= der Apg 15, 22 ff. genannte Judas). Auch sonst vertritt Ellis in Fragen der Herkunft und Entstehungszeit heute nicht (mehr) allgemein angenommene Auffassungen (z. B. Eph, Kol, 2 Thess, Past von Paulus bzw. einem Sekretär unter seiner Aufsicht: vgl. 4, 19, 37, 113 f., oder zur Abfassung des Gal: 109 Anm. 98). Problematisch wird es dort, wo der Rückgriff auf Jesus inhaltliche (Vor-)Entscheidungen umschließt. Man mag zwar die im Anschluss an H. Schürmann aufgestellte These noch für diskutabel halten, manche Überlieferungen seien bereits in Jesu Erdentagen nicht nur in mündlich, sondern auch schon in schriftlich fixierter Form weitergegeben worden, worauf einige exegetische »Muster« in den Evangelien gründeten (242). Aber der Verzicht auf Sachkritik rächt sich spätestens da, wo dieser These zuliebe einem Text wie Lk 10, 25–37 als jesuanischer Überlieferungseinheit der Vorzug gegenüber Mk 12, 28–31 (warum wohl nicht bis V 34?) gegeben wird. Ähnlich müssten etwa zu Mt 21, 33–44 (bzw. 46) die sachlichen Voraussetzungen der behaupteten Herkunft von Jesus erst noch erwiesen werden. Exegetische »patterns« konnten gewiss auch erst nachösterlich aufgegriffen werden, zumal dann die Verwendung nicht bloss von »synthetischer«, sondern auch von »antithetischer«, somit von gegen Israel gewendeter »Gerichts-Typologie« (168) weit eher begreiflich ist. Allerdings müsste hierfür ebenfalls noch die theologische Berechtigung erörtert werden, nicht zuletzt deshalb, weil das NT mit dem Anspruch des »wahren Israel« bekanntlich weit behutsamer umgeht als Theologen heute (vgl. 171). Ausserdem gewinnt jede auf den »christologischen Brennpunkt« bezogene Schriftauslegung (163), die sich von »ausserhalb« gegen Israel richtet – auch wenn sie von Judenchristen stammt –, ganz andere Dimensionen als eben eine in innerjüdischer Auseinandersetzung gründende Auslegung, wie sie grossenteils noch bei Paulus vorliegt. So bieten die Aufsätze, die Ellis einem bei uns erst in letzter Zeit wieder stärker beachteten Bereich gewidmet hat, eine Fülle alter und neuer Einsichten in die Verwurzelung der neutestamentlichen Verkündigung (mündlich und schriftlich) im zeitgenössischen Judentum. Aufgrund dieser reichhaltigen Anregungen ist die selbständige Beurteilung des vorgelegten Materials sowohl ermöglicht als auch gefordert.

Peter Fiedler, Freiburg

OTTMAR FUCHS: *Sprechen in Gegensätzen*. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. München 1978. Kösel-Verlag. 384 Seiten.

Das auf einer Dissertation aus dem Jahre 1977 basierende Buch gehört in den Fachbereich Homiletik und ist ein der Praxis dienen wollendes *wissenschaftliches* Werk. »Ziel ist, die Funktion des Gegensatzes im Sprachgeschehen der Predigt aufzuhellen« (16). Das Aufzuhellende sind vor allem zugrunde liegende Werteinstellungen. Welche Methode aber gibt es für ein solches Vorhaben? Wie kann man die Wertungsstrukturen des sprachlichen Gegensatzes analysieren? In originärer Weise macht der Autor eine adäquate Analyseverfahren ausfindig. Dazu durchforstet er zunächst das weite Feld der Linguistik, insbesondere das, was er »Semantik des Gegensatzes« nennt, nach brauchbaren Bausteinen. Die daraus in kritischer Reflexion erstellte Methode der Analyse wird erst an einem ausgewählten Predigttext über Lk 6, 20–26 und dann an der biblischen Perikope selbst demonstriert. Das homiletisch Ergiebige kündigt sich Schritt für Schritt während dieser Analyse selbst an, tritt aber dann offen zutage beim anschließenden Vergleich zwischen den

gegensätzlichen Meinungswelten von Predigt und Perikope.

Der Autor ist ganz gewiss ein Spezialist in Fragen der Sprachstrukturen und Sprachformen. Jedenfalls kann man das Buch nicht ohne Ehrfurcht vor solcher Gelehrsamkeit lesen. So kann das Buch allen Professoren und Studenten der Homiletik warm ans Herz gelegt werden. Praktiker seien jedoch gewarnt, es sei denn, dass ihnen Sätze folgender Art keine Schwierigkeiten bereiten: »Diese drei semantischen Achsen durchkämmen gleichsam den ganzen Text und bilden zusammen das Isotopie-bündel, das seine konnotative Thematik und Dramatik aufschliesst. Die konnotativ-semantischen Oppositionen (Euphorie vs Dysphorie) disjungieren – im Sinne des Textes – die drei Aktanten in ihre Plus- und Minusakteure. Indem wir unter dem Aspekt konnotativer Wertung die jeweiligen Paradigmenreihen zu den drei Aktanten aufspalten, erhalten wir drei semantische Relationsmodelle oder Homologien, die aus der Perspektive der drei Handlungsträger die »Prinzipien der relationalen Organisation der Bedeutung« zutage bringen« (103). Im zitierten Textabschnitt steht bezeichnenderweise dreimal das Wort »konnotativ«. An einer anderen Stelle wird die Predigt als »stark konnotationshaltige Rede« (56) definiert. Im Begriff »Konnotation« spricht sich ein wesentlicher Teil der Aufgabe aus, die der Autor zu bewältigen hat. Was Konnotation meint, wird verständlich, wenn z. B. verschiedene Personen unterschiedliche und gegensätzliche Erfahrungen mit ihrem »Vater« machen. Dasselbe Wort (Vater) kann dann bei den einen positive, bei den anderen negative Konnotationen auslösen. Es gibt nicht nur die konnotative Bedeutung eines Wortes, sondern auch die Konnotation bzw. »emotional-wertende Sicht des Gegensatzes« (361). Die intendierte Analyse hat es mit letzterem zu tun und ist in diesem Sinne vor allem »Konnotationsanalyse« bzw. »konnotative Strukturanalyse«. Mit der dazu erstellten Methode soll der Homiletik ein Instrumentar angeboten werden, mit welchem die Wertorientierung, der »Geist« einer Predigt und im Vergleich etwaiger Gegensätzlichkeit von Perikope – Predigt Wertverschiebungen in einem anderen Geist als dem der Bibel und des Evangeliums aufgezeigt werden können.

Mag es auch in einer umfassenden fachlich-kritischen Auseinandersetzung mit der vorgelegten Analyse-methode manche Hobelspäne geben, so wäre es doch sehr schade, wenn mit dem hier begonnenen Ansatz und Weg nicht mutig auf Neuland hin weitergesucht würde.

Ludwig Hauser, Mödling

PAUL GARNET: *Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, Bd. 3), Tübingen 1977. Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 152 Seiten.

Die Erforschung und Darstellung der Glaubensauffassungen und -vorstellungen der Qumrangemeinde ist eine schon für sich faszinierende und religionsgeschichtlich, zumal für die jüdische Religionsgeschichte wichtige Aufgabe. Das gilt besonders auch für die von P. Garnet gewählte Thematik, ihre Auffassung über Erlösung und Sühne, geht es doch dabei um zentrale religiöse Anliegen. Seine Wahl hat aber eine das Neue Testament betreffende Frage bestimmt. Es ist die Frage nach dem Todesverständnis Jesu, näherhin ob die Deutung des Todes als Sühnetod für andere in der Welt und Umwelt Jesu wirklich bereit lag, wie J. Jeremias u. a. annehmen, und daher auch für Jesus selbst naheliegend war. Es ist zwar gefährlich, mit fremdem

Interesse an Texte heranzugehen. Doch der Verf. ist dieser Gefahr nicht erlegen. Er untersucht die Texte für sich auf ihre Erlösungs- und Sühnevorstellungen hin und sucht nicht ein ihnen fremdes Konzept zu verifizieren oder zu falsifizieren. Seiner Darstellung legte er die von J. Starcky (Rev. Bib. 70 [1963]) vorgeschlagene chronologische Gruppierung der Texte zugrunde. In der Gruppierung der Hymnen folgte er J. Becker, *Das Heil Gottes*, 1964. So kommt zuerst (I.) die Soteriologie der frühen Qumran-Gemeinde (*emerging*) zur Sprache, wie sie die voressenische Literatur, die von M. Baillet, Rev. Bibl. 68 (1961) so genannten »paroles des lumières« aus der 4. Höhle und weiter die nach dem erkennbaren Schicksalsweg des Gründers der Gemeinde angeordneten Hymnen bieten. Im II. Teil kommt die Heilsvorstellung, wie sie die Hymnen des Führers und eines Mitgliedes der Gemeinde (the Member Hymns) zeigen, zur Darstellung. In seinem III. Teil werden die Sühne-Texte im Sèrèk ha-yahad, der Sekten-Regel, analysiert, gefolgt, IV., von den Texten aus der hasmonäischen Periode bis 31 v. Chr. (Erdbeben und Aufgabe von Qumran) wie den Zusätzen zur Sektenregel, ferner 1QSa und 1QSB, den Testimonia aus der 4. Höhle und im Damaskusdokument. Zuletzt, V., kommen die restlichen Texte wie die Kriegerrolle und der Kabakuk-Kommentar u. a. zur Sprache. Was ist nun das Ergebnis der Untersuchung? Der Autor trägt die Einzelergebnisse abschliessend zum Gesamtertrag zusammen, indem er sie systematisch unter die Themen »Sünde und Strafe«, »Frucht (results) der Erlösung« und »Mittel der Erlösung« gruppiert. Für die besondere Frage nach der Vorstellung von stellvertretender Sühne ist das Ergebnis negativ: »Die Leiden der Gerechten wurden nicht als stellvertretende Leiden betrachtet, auch wenn ihnen gelegentlich erlösende Wirkung zugeschrieben wurde (though they were sometimes saving)«, d. h. für den Betreffenden selbst (S. 110). Das war das Ergebnis auf allen Stufen und Etappen (für die Soteriologie des Gründers: »totally absent«, S. 19, ferner S. 56 für die weiteren Hymnen, S. 8 cf. für 1QS: »far from the Community regarding itself in a Suffering Servant role in 1QS«). Damaskusschrift 14, 19 – die einzige Stelle mit anderem Subjekt (Messias) für kpr als Gott – bedeutet: »Die Gegenwart und Tätigkeit des Messias wird Zeichen dafür sein, dass Gott Israel vergeben hat« (S. 115). Wichtiger als – »at best« – einige literarische Anspielungen auf Jes 53 – sie werden in Appendix A besprochen – ist Lev 26 mit seinen Verheissungen und Drohungen für das Land und das Volk, die Notwendigkeit, Lev 26 zu erfüllen, durch die Annahme der Strafe des Exils (S. 118). Was nun die Frage des Todesverständnisses Jesu betrifft, bestehen aufgrund seiner Ergebnisse für den Verf. drei Möglichkeiten: 1. Die Sühnetodvorstellung der Evv geht auf das Konto der frühen Kirche, da sie in dem naheliegenden Vorstellungshintergrund Jesu nicht vorliegt. 2. Der Jesus naheliegende Vorstellungshintergrund ist dafür eher im rabbinischen und hellenistischen Judentum zu suchen (2 und 4 Makk), – vor 50 n. Chr. allerdings kaum belegt. 3. Jesu Todesverständnis stellt seine originelle Deutung des vierten Gottesknechtliedes dar und ist nicht durch das zeitgenössische Judentum vermittelt. Da dem Autor ein engerer Kontakt Jesu mit dem oft sog. »sektierischen« Judentum wahrscheinlicher ist als mit dem rabbinischen (vgl. S. 1), kommt für ihn wohl nur die 1. od. 3. Möglichkeit in Frage. Die Entscheidung zwischen den Alternativen fällt freilich in innerntl. Kritik (vgl. A. Vögtle auf der einen und H. Schürmann, R. Pesch auf der andern Seite). Immerhin verbieten die Ergebnisse der Untersuchungen von P. Garnet ein zu schnelles und einfaches Operieren mit dem jüdischen Hintergrund, wie es gele-

gentlich auch im jüdisch-christlichen Dialog von jüdischer Seite (D. Flusser, P. Lapide) geschieht.

Eine detaillierte, chronologisch angeordnete, Schrift und Qumran-Texte erfassende Übersicht über den Gebrauch von kpr in Appendix B, Bibliographie, Stellenverzeichnis und Sachregister schliessen die wertvolle Untersuchung ab und erleichtern ihre Verarbeitung und Verwertung.

Georg Schelbert, Fribourg

LEONHARD GOPPELT: Der Erste Petrusbrief. Übersetzt und erklärt von Leonhard Goppelt. Herausgegeben von Ferdinand Hahn. 1. Auflage dieser Neubearbeitung (Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament, Band XII/1). Göttingen 1978. Vandenhoeck & Ruprecht. 358 Seiten.

Leonhard Goppelt († 21. 12. 1973) hinterliess einen vollständigen Auslegungstext des ersten Petrusbriefes. Der Nachfolger Goppelts auf dessen Münchner Lehrstuhl, Ferdinand Hahn, machte das Manuskript druckreif und gab es heraus: Ein neuer Kommentar von hohem wissenschaftlichen Format in dieser berühmten Reihe. Nach dem Literaturverzeichnis (S. 12–25), das die Kommentare zu 1 Petr seit der Alten Kirche bis heute erschöpfend auführt und in der Sekundärliteratur nichts Wichtiges vermissen lässt, folgt die Behandlung der Einleitungsfragen (S. 27–74), in deren Rahmen Jürgen Roloff die Kanon- und Textgeschichte des 1 Petr verfasst hat. Bei der Textauslegung (S. 75–355) wird der Brief in drei Hauptteile gegliedert: Basis und Wesen christlicher Existenz in der Gesellschaft (1, 3–2, 10); Verwirklichung des Christseins in den Strukturen der Gesellschaft (2, 11–4, 11) mit den beiden Untertiteln »Verantwortliche Beteiligung an den Institutionen der Gesellschaft« und »Bereitschaft zum Leiden in der Gesellschaft um des Guten willen«; schliesslich die Schlussparänese »Bewährung der Christen in Gesellschaft und Gemeinde« (4, 12–5, 11). Zahlreiche Exkurse zu besonders schwierigen oder wichtigen Textstellen erleichtern die wissenschaftliche Nachfrage im Detail: Die Erwählten als die Fremden (82–83), die Rede von der Wiedergeburt (92–94), die Ständetafeltradition (163 bis 179), das Christuslied 2, 22–25 (204–207), die Hadespredigt Christi nach 3, 19 (S. 250–254), Freude über das Leiden um Christi willen nach 4, 13 (S. 299–304), das Verfolgungsleiden der Christen als Gericht nach 4, 17 (S. 312–314), Babylon als Symbolname (S. 351 f.). Ein Stichwort- und Namenregister (356–358) schliessen den Band ab.

Nach Angaben des Briefs wird die Christenheit aller Provinzen ganz Kleinasien aus Rom von Petrus durch Vermittlung des Silvanus angesprochen. Die Frage, ob Petrus in persona hinter dem Brief steht, beantwortet V. positiv: Petrus war mit hoher Wahrscheinlichkeit im Jahr 64 Märtyrer der Neronischen Verfolgung. Der Brief sei zwischen 65 und 80 in Rom konzipiert, könne aber weder direkt von Petrus noch direkt von Silvanus stammen, sei allerdings kein Produkt pseudonymer Schriftstellerei, das lediglich eine formale Autorität vorweisen wollte. Der Brief könne möglicherweise erst 10–15 Jahre nach dem Tod des Petrus niedergeschrieben worden sein, enthalte aber authentische Traditionen der apostolischen Ära, für die die beiden Namen Petrus und Silvanus als Sigel stehen. »Der Brief verdankt sich jedenfalls der charakterisierten Tradition und nicht den Einfällen eines Unbekannten der zweiten Generation, selbst wenn er von einem solchen niedergeschrieben sein sollte. Die sachliche Relevanz einer frühchristlichen Schrift, d. h. ihr »apostolischer« oder »kanonischer« Charakter, hängt nicht an der Person des Verfassers, sondern daran, ob unmittelbares

und echtes Christuszeugnis seiner Intention gemäss verarbeitet wurde. Dieses Kriterium trifft für unseren Brief zu: Sein Zeugnis ist nach den aus der Jesusüberlieferung wie aus dem paulinischen Christuszeugnis zu gewinnenden Kriterien sachlich »echt« (69). Mit dieser Position in der Frage der Pseudonymität und Kanonizität folgt V. weitgehend den Schlüssen von Norbert Brox. Zur pseud-epigraphischen Rahmung des ersten Petrusbriefes, BZ 19 (1975) 78–96, wenn er auch unentschlossener den Konsequenzen der Konzeption von Brox folgt. Immerhin vermeidet die differenzierte Betrachtungsweise des Verfasserproblems durch Goppelt die von vielen gewitterte Gefahr, die Verankerung der in 1 Petr konservierten Tradition in der apostolischen Anfangsnorm dem literarischen Prinzip der Pseudonymität zu opfern.

Den alttestamentlichen Herkunftsort vieler Theologumena und Bilder, die frühjüdischen, rabbinischen und qumranischen Parallelen und Voraussetzungen hat V. sehr deutlich herausgearbeitet, wie auch die Einbettung der Kirche des 1 Petr in ihrem jüdisch-palästinischen Mutterschoss ebenso fair dargestellt wird wie die Trennung von Ekklesia und Synagoge und die damit einsetzenden gegenseitigen Desavouierungen.

Nachdem 1 Petr in den letzten Jahren »die Rehabilitation eines exegetischen Stiefkindes« (J. H. Elliott) erfahren hat, wird man gespannt registrieren, wie sich der neuerschienene Kommentar zu 1 Petr von Norbert Brox (EKK) zu der Auslegung von Goppelt verhält und sich von ihr abhebt.

Paul-Gerd Müller, Stuttgart

ANTONIUS H. J. GUNNEWEG: Vom Verstehen des Alten Testaments. Eine Hermeneutik. Grundrisse zum Alten Testament Bd. 5. Göttingen 1977. Vandenhoeck & Ruprecht. 1977. 220 Seiten.

Der Verfasser hat sich folgende Aufgabe gestellt: »Es sollen die verschiedenen, auch widersprüchlichen Möglichkeiten, das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons zu verstehen – oder auch es zu verwerfen –, dargestellt und kritisch gewürdigt werden« (7). Alt- und neutestamentliche Analysen sowie kritische Sichtungen der sehr zahlreichen, im Verlaufe der jüdisch-christlichen Geschichte vorgebrachten Meinungen über Platz und Rang des Alten Testaments im Christentum mussten unternommen werden, um dieser schwierigen Aufgabe gerecht zu werden. Gunneweg ist ein glänzender Analytiker und Kritiker von theologischen Meinungen. Er vermag die Aporien der hermeneutischen Ansätze seit neutestamentlicher Zeit über die Reformatoren bis hin zu Gerhard von Rad und andern, besonders protestantischen Theologen deutlich aufzuweisen. Seine eigene Denkbasis richtet sich gegen einsinnige Deutungen und Theologisierungen des Alten Testaments (als Heilsgeschichte, Gesetz, Bund), gegen alle Formen der »Abschattung« des Alten gegenüber dem Neuen Testament (blosse Vorbereitungsfunktion), gegen Dogmatisierungen des Verhältnisses der beiden Testamente und gegen schematisierende Aktualisierungen des Alten Testaments (Allegorese, Typologie). An die Adresse von Heilsgeschichts-Konstrukteuren gerichtet, meint er sarkastisch, dass »die Hörer der Predigt und die christlich Unterwiesenen . . . das gute Recht haben, sich nicht für historische Abläufe und auch nicht für den traditionsgeschichtlichen Zusammenhang der Testamente interessieren zu dürfen« (181). Nach seiner Auffassung konnte bisher keine theologische Theorie das Alte Testament in einer allseits befriedigenden Weise in die christlichen Zusammenhänge einordnen. Man müsse sich auch weiterhin mit Teillösungen zufriedengeben (184). Die theologische Konsequenz der historischen Verzahnung von Israel und Kirche sei

nicht die allegorische Deutung des Alten Testaments, dieses Dokuments einer nichtchristlichen Religion. Notwendig seien vielmehr historisch kritische Analysen und eine existentiell christliche Urteilstkraft (186).

Es kann nicht darum gehen, dieses grossartige Werk an kleinen Weichstellen anzugreifen. Es ist Gunneweg vielmehr zuzustimmen, dass man in hermeneutischen Fragen kein autoritativ letztes menschliches Wort sprechen kann. Ein Mangel kann aber nicht verschwiegen werden: Gunneweg ging der jüdischen Hermeneutik des Alten Testaments zur Zeit Jesu und der frühen Kirche nicht nach. Dadurch gerieten viele Aussagen zu scharf und zu antithetisch. Dies gilt besonders für seine Bemerkungen über die jüdisch-gesetzliche Sicht des Alten Testaments und die frühchristliche Allegorese (bes. 23–36, 92–108). Die jüdischen Auslegungsweisen der Bibel waren im Zeitalter Jesu durchaus nicht nomistisch-apodiktisch und nur am Buchstaben klebend. Sie waren u. a. auch allegorisch, weil man die Allegorese auch in jüdischen Gelehrtenkreisen als eine geeignete Aktualisierungsmöglichkeit der biblischen Botschaft wertete. Die Untersuchung der jüdischen Hermeneutik würde allerdings einen weiteren Band füllen. Die Endergebnisse der Untersuchungen Gunnewegs sind aber auch so schon für christlich-jüdische Sichtweisen brauchbar und wichtig: »Darum würde die Verwerfung des Alten Testaments auch die neutestamentliche Botschaft nicht nur unverständlich machen, sondern in ihrem Gehalt verkürzen... Ohne die Sprache des Alten Testaments würde der Kirche die Sprache überhaupt ausgehen und sie fände nun erst recht keine Worte mehr, das ihr aufgetragene Christuszeugnis zu verkünden« (198). Clemens Thoma

ANTONIUS H. J. GUNNEWEG / WALTER SCHMITHALS: *Leistung* (Biblische Konfrontationen). Stuttgart 1978. Kohlhammer Taschenbücher 1007. 167 Seiten.

Der neueste Band der Reihe »Biblische Konfrontationen« der Kohlhammer Taschenbücher behandelt mit dem Thema »Leistung« nicht nur »das biblische Zeugnis« zu einem »zentralen Problem gegenwärtigen Lebens« (vgl. Vorspann der Reihe), sondern auch ein Thema, das Konfrontation *damals* erwarten lässt, zumal für den ntl Teil. Man denke nur an die gängigen Gegensätze von Gesetz und Evangelium, Werk und Glaube/Gnade.

Eine interessante Einleitung zeigt unter dem Titel »Leistung – ein Wort, kein Wort« einerseits die grosse Bedeutung des modernen Wortes für unsere Zeit, die man ja als »Leistungsgesellschaft« charakterisiert, an dem breiten Wortfeld und den vielen Kombinationen auf. Andererseits stellt sie das Fehlen dieses Wortes in der Bibel fest und erklärt dies durch die andersartige Sozialstruktur kollektiven Charakters sowie durch die andersartigen ökonomischen Verhältnisse (Produktion zur Behebung von Mangel, nicht Produktion von Überfluss). »Kein Wort der Bibel« bzw. der verschiedenen Wörterbücher dazu, heisst freilich nicht, dass das Phänomen fehlt, wie S. 7 gesagt wird. Es fehlt ja auch in anderen modernen Sprachen ein Wort mit gleichwertiger »Leistungsfähigkeit« wie unser deutsches Wort »Leistung«. Man kann eine kurze Vorführung der verschiedenen Wörter der hebräischen und griechischen Schrift, die den einen oder andern Aspekt unseres Wortes »Leistung« ausdrücken, vermissen. Substantiv wie Zeitwort empfangen ja ihre prägnante Bedeutung jeweils vom Kontext her. So wird denn von beiden Autoren das ganze Phänomen menschlichen Handelns und Wirkens in seinem Sinn und Unsinn dargestellt. Gunneweg setzt dabei – gewiss entsprechend – mit der Weisheitsliteratur bzw. -lehre ein, mit

ihrer Auseinandersetzung um das Scheitern, zu »Leistung ohne Ertrag« (II), repräsentiert durch Qohelet und Ijob. Beides hält die Schrift fest – so der III., diesen Gang eigentlich abschliessende Abschnitt, »die rechte Leistung«, nämlich Bedeutung und Grenze menschlicher »Leistung«. Das Thema wird weiter an der biblischen Urgeschichte veranschaulicht: »Zur Leistung verdammt – die Vertreibung aus dem Paradies (IV), Leistung, Ungleichheit, Neid – Kain der Mörder (V), Aller Leistung Ende und des Segens Neubeginn – der Turm zu Babel und Abrahams Auszug (VI).« In zwei weiteren Abschnitten verfolgt der Verf. das Thema kurz durch die historischen und prophetischen Bücher: »Historische Leistung und das Schweigen der Historie« (VII), »Politische Leistung und unpolitische Prophetie« (VIII). Nochmals zeigt ein letzter Abschnitt (IX. »die rechte Leistung«) – als Ertrag der atl Aussage – Grenze und Bedeutung, Bedeutung und Grenze menschlicher Leistung vor Gott, durch Gott.

Mit ähnlichem »weisheitlichen« Motiv bei Paulus 2 Thess 3, 10 (Wer nicht arbeiten will...), das freilich mehr am Rand steht, setzt Schmithals ein (»Die soziale Leistung«, I). Ins Zentrum des NT führt Teil II »Die Vorleistung Gottes«. Dabei kommen zuerst unter dem Titel »Ohne Leistung – wie Kinder« Worte und Gleichnisse aus den synoptischen Evangelien zur Sprache (Pharisäer u. Zöllner, Martha und Maria, Kindersegnung). Anschliessend folgt unter dem Titel »Ohne Leistung – die Rechtfertigung des Gottlosen« das paulinische Evangelium, ergänzt durch das lukanische Thema vom Mammon (Lk 12, 15 ff.), durch das Gleichnis vom ungerechten Verwalter, von den Arbeitern im Weinberg (Mt) und Konfliktgeschichten vom Fasten, Ährenrupfen und Heilung der Hand. Im dritten Teil »Die Leistung der Liebe« spricht der Verf. von der »Leistung der Herzen« (Liebe), »Leistung der Hände« (Gastfreundschaft, aktive Hilfe, Kollekte...), »Leistung des Geistes« (Talente, Geistesgaben, Leistung des Apostels). Gelegentlich schliesst ein »Ausblick« einen Abschnitt wie die ganze Darstellung, wo die ntl Aussagen für die Gegenwart fruchtbar gemacht werden. Charakteristisch ist für Schmithals' Ausführungen die Verwendung von evangelischem Liedgut. Auffällig ist, dass das Joh-Ev (Glaube, Liebe!) nicht verwertet wird, auch nicht die Offenbarung (die Himmelsbriefe), noch Jakobus (Notwendigkeit der Werke). Freilich ist das Gebotene schon reich genug. Immerhin wird das NT gelegentlich ins Frühchristliche überschritten, freilich in eher negativem Sinn (S. 143).

Da das Thema rein ntl entfaltet wird, kommt die erwartete Konfrontation selten konkret zur Darstellung. Das Bild des Jüdischen ist das von Paulus und den markinischen Konfliktgeschichten geprägte (vgl. S. 124–127). Es repräsentiert Leistungsreligion, – ohne Nuancen (vgl. jedoch die »paulinischen« Worte in 1QS X, 11; XI, 12–15; *Antigonos v. Socho*, Abot I, 3 u. a. m.)! Hier liegt ein »Defekt« des Taschenbuches, der verhindert, es einfachhin als »gut« zu empfehlen. Georg Schelbert, Fribourg

FRANZ HESSE: *Hiob*. Zürcher Bibelkommentare AT 14. Zürich 1978. Theologischer Verlag. 219 Seiten.

Der vorliegende Kommentar zum Hiob-Buch, der sich weitgehend in gängigen Bahnen bewegt, geht davon aus, dass die Hiob-Dichtung in eine ältere, vorgegebene Erzählung von Hiob eingebaut worden ist, wobei diese eine leichte Veränderung erfahren hat. Zur ursprünglichen Hiob-Legende werden Hiob 1 und 42, 11–17 ge-

rechnet, während Hiob 2 eine Erzählung im Stile der älteren Hiob-Legende ist, die zur Einfügung der drei Gesprächspartner Hiobs dient. Innerhalb der Hiob-Dichtung wird die Mehrzahl der Wechselreden zwischen Hiob und seinen Freunden in Hiob 3–31 einem einzigen Verfasser zugerechnet, von dem auch die Gliederung der Dialoge in drei Redegänge, gerahmt von Monologen Hiobs, stammt. Als eine noch jüngere Erweiterung sind die Elihu-Reden (Hiob 32–37) sowie Hiob 28 zu verstehen. Wenn auch die Auseinandersetzung Hiobs mit seinen Freunden auf eine Lösung durch Gott selbst hindeutet, so muss die erwartete Antwort Gottes nicht notwendigerweise in den Gottesreden gesehen werden. Aufgrund von Hiob 42,5 legt sich die Vermutung nahe, Gott habe dem Hiob mit einer Gotteserscheinung geantwortet, die später in mehreren Etappen durch Reden Gottes ersetzt worden ist, deren ursprüngliche in Hiob 38, 1–41; 39, 1–12.19–30 und 40, 8 14 vorliegt, worauf in Hiob 42, 1–6 unmittelbar die Antwort Hiobs erfolgt ist. Entsprechend der sukzessiven Entstehungsgeschichte des Hiob-Buches steht dieses auch nicht unter einem einheitlichen Leitgedanken, sondern behandelt mehrere Problemkreise. Insgesamt bildet der Kommentar eine knappe verständliche Einführung in die literarische und theologische Problematik des Hiob-Buches.

Peter Weimar, Münster

WERNER KEUCK: Maria und die Bibel Israels. Sie hörte, glaubte, betete die Bibel Israels. Mit einem Vorwort von Karl Hermann Schelkle. Freiburg/Schweiz 1978. Kanisius-Verlag. 113 Seiten.

Der Titel des Buches weckt Interesse, das beim Lesen nicht nachlässt. Maria, deren Stellung im Neuen Testament theologisch vielfach interpretiert, erscheint hier in einer neuen Dimension. Sie wird in diesem Werk im Gesamtbild der Bibel gesehen. Die Mutter des Herren auch als Zeugin für Israel. Das Judentum sieht man tiefer, und es erweist sich als die notwendige Quelle zum Verständnis des Christentums. Das Buch ist sachliche Wissenschaft und verkündete Theologie zugleich. Die Sprache ist einfach und eindringlich. Der Leser wird nicht enttäuscht.

Achim Besgen, Schwalmtal

OTTO KUSS: Der Römerbrief. Übersetzt und erklärt von Otto Kuss. Dritte Lieferung (Röm 8, 19–11, 36). Regensburg 1978. Verlag Friedrich Pustet. XIV, 625 – 935 Seiten.

Nachdem kurz nacheinander die Römerbriefkommentare von Ernst Käsemann, Heinrich Schlier und Ulrich Wilckens erschienen waren, fragten sich manche, ob der von Otto Kuss ein Torso bleibe oder doch noch ausgebaut werde. Vor mehr als zwanzig Jahren, nämlich 1957, erschien die erste Lieferung dieses Kuss'schen Römerbriefkommentars (Röm 1, 1–6, 11; VII, 1–320 Seiten), der dann 1959 die zweite Lieferung folgte (Röm 6, 11–8, 19; VII, 321–624 Seiten). Nun wartet man ja gerne auf die allzu langwierige Fortführung eines solch grossangelegten Werkes, wenn man dafür durch überraschend solide Qualität entlohnt wird. Wenn die Buchwelt also schon eine so lange Wartezeit mit Geduld in Kauf nehmen muss, um das angefangene Kommentarwerk wachsen zu sehen, so wird sich ihre Spannung und ihre Erwartung an den Autor verständlicherweise stark gesteigert haben. Man erhofft sich daher, einen in zwanzigjähriger Lagerung zu voller Blume gelangten, ausgereiften Wein kosten zu dürfen. Ob diese hochgespannte Erwartung erfüllt wird, muss die Qualitätsprüfung zeigen.

Die Drucktechnik dieser dritten Lieferung ist erwartungsgemäss dieselbe wie bei den beiden vorangegangenen, indem auf Fussnoten verzichtet wurde und die Literaturangaben im laufenden Text notiert bzw. am Ende von manchen Kapiteln oder Exkursen angeordnet sind. Vier Exkurse sind in dieser dritten Lieferung, und zwar von ganz unterschiedlichem Umfang und Gewicht: Das Harren der Schöpfung, zu 8, 22, Seite 630–636; Die Formel 9, 5 »der ist über allem Gott gepriesen in die Äonen. Amen«, Seite 679–696; Bekennen und Bekenntnis, zu 10, 10, Seite 762–766; schliesslich der vierte Exkurs, der zu einer 107-Seiten-Monographie ausgeführt ist, über die Problematik der Prädestination, zu 11, 36, Seite 828–935. Hier und da sind neuere Literaturangaben in den Text eingetragen worden, man hat aber nicht den Eindruck, dass eine tiefergehende Auseinandersetzung mit der Römerbriefliteratur der letzten zehn Jahre in diese dritte Lieferung integriert worden ist. Der Sprachstil ist bilderreich, oft kräftig und mitreissend, verselbständigt sich aber allzu häufig zu geschraubten Worttiraden und suggestiver Effekthascherei, wofür noch zahlreiche Beispiele zu nennen sein werden. Teils riesige Schachtelsätze – Seite VIII ein Satz über 17 Zeilen! – erschweren manchmal die Verfolgung des roten Fadens. Religionsgeschichtliches Vergleichsmaterial wird oft herangezogen, jüdisches Quellenmaterial nur in sehr geringem Umfang, die Qumranliteratur fand noch keinen Eingang in diesen Kommentar.

V. stimmt seine Leser mittels einer zwölfseitigen Vorbemerkung in diese dritte Lieferung ein. In dieser Vorbemerkung werden brisante Fragen und Thesen geäussert, nur fragt man sich, was sie mit einem Römerbriefkommentar zu tun haben. Da wird etwa geklagt, dass heutzutage die Theologen sich oft nur noch als Religionswissenschaftler betrachten, dass in der Theologie Offenbarung, Kirchegebundenheit und Glaube vernachlässigt werden, dass »jenes Ausmass an Intoleranz, das mit jeder absoluten Autorität verknüpft ist«, in der Theologie und Kirche sinke; dass Theologie, die ihre Ergebnisse immer schon im voraus kennen müsse, »im Gefüge der profanen Universitätswissenschaften als ein Fremdkörper erscheinen müsse, sofern sie nicht pervertiert ist«; dass für die singuläre Sonderstellung der Theologie an der Universität auch »eine organisatorische Position ganz eigenen Stils unter unmittelbarer und ausschliesslicher Regie der Kirche« gefunden werden müsse; dass die »extrem ökumenische und unlimited pluralistische Theologie« eine Gefahr ersten Ranges darstelle; dass sich »die Grenzen, welche Kirche und Nichtkirche voneinander trennen, notwendig auflösen«; dass es bald keine Kirche mehr geben wird, sondern nur noch »religiöse Vereine mit ihrer ganzen tröstlichen Unverbindlichkeit und Toleranz«, wodurch der »Weg zu einer Weltreligion schon vorprogrammiert ist«. Nichts gegen ein kirchenpolitisches Votum, gar nichts gegen die Privatdiagnosen des Verfassers, nur der Bezug zur folgenden Römerbriefauslegung wird nicht ganz klar. Diese »Vorbemerkung« ist eine höchst persönliche Einschätzung der Situation von Kirche und Theologie, eine etwas deprimierende Einschätzung, ein Credo militanter Resignation.

Auffallend ist in dieser »Vorbemerkung« schon, dass gegen eine ganz bestimmte »Rejudaisierung« unserer christlichen Theologie gekämpft wird, ohne dass direkte Gegner beim Namen genannt würden. Schon die Urkirche habe versucht, die »Schrift der Juden« – darunter versteht V. immer das Alte Testament – den Juden zu entwenden, und so hätte sich »ein genuin jesugläubiges Schrifttum mit kanonischer Geltung und zugleich eminent

antijüdischer Überzeugung konstituiert«, wobei das Alte Testament als »Schrift der Juden« deklariert worden wäre. Das gelte es auch heute zu bedenken, um nicht einer alttestamentlich-jüdischen Euphorie zum Opfer zu fallen, um nicht aus Jesus einen prophetischen Reform-Juden zu machen und die »radikale Vermenschlichung der Person Jesu zu einer Art Aussenseiter-Prophet« zu betreiben. Jesus dem »erstarrten und immer wieder erstarrenden Judentum gegenüber als innerjüdisch hilfreichen Idealisten, Reformjuden, Quasi-Rabbi oder Anti-Rabbi« anzubiedern, sei der Untergang jeder kirchlichen Christologie. Dass manche Kreise dem Alten Testament wieder mehr Gewicht in der Kirche geben möchten, bezeichnet V. als ein Spiel mit dem trojanischen Pferd, als ein Versuch der Nivellierung kirchlichen Jesusglaubens. Man gewinnt aus dieser »Vorbemerkung« und ihren Aggressionen gegen die »Schrift der Juden« und insgeheim gegen den christlich-jüdischen Dialog den Eindruck, dass V. die Annäherung von Kirche und Judentum für den »grossen Dammbbruch, der das Bild der katholischen Kirche völlig verändert hat«, mitverantwortlich macht. Schon die taktische Vorentscheidung, im ganzen Kommentar anstelle von »Altem Testament« prinzipiell nur von »Schrift der Juden« zu sprechen, darf als Programm des V. für die nun anstehende Auslegung von Röm 9–11, den entscheidenden Aussagen des Paulus über das Verhältnis von Israel und Kirche, gewertet werden.

Dass Paulus Jude ist, betont V. mehrmals, vgl. S. 662, 794. So ist es begreiflich, dass beim V. »die Distanz zu Paulus – und nicht nur zu Paulus – erheblich gewachsen ist« (S. XIV). Nun muss hermeneutisch-positive Verstehensdistanz kein Nachteil sein, wenn es aber eine emotionale Abneigungsdistanz ist – im Fall des V. gegen alles Jüdische –, dann wird die interpretatorische Sinnhaftigkeit solcher Distanz fraglich. Er erkennt als zentrales Problem des Abschnitts Röm 9–11, dass Paulus um die Frage ringt, wie sein eigenes Volk »Israel« trotz aller Erwähltheit und Bevorzugung durch Gott nicht den Messias Jesus Christus anerkennen wollte. Dass es eine Willenssache Israels war, Jesus abzulehnen, ist dem V. von vornherein sicher. Die Ablehnung Jesu durch Israel war nach V. Konsequenz des »verstockten Nationalaberglaubens Israels« (S. 664); »der verkehrten Heilslehre des Judentums« (S. 666); »der manipulierten Geschichtslegende Israels« (S. 673); »des blasphemisch stolz-verwegenen Auserwählungsglaubens Israels« (S. 673); »des problematischen national-religiösen Selbstverständnisses« (S. 674); »der erbarmungslosen und grausamen Eroberungs- und Vertreibungspolitik Israels« (S. 674); »der Märchenatmosphäre der Sagenüberlieferung vom Bund« (S. 675); »der Enge eines nationalistisch-religiös verklebten Judentums« (S. 676); »der Ruhmesgalerie der religiösen Nationallegende« (S. 677); »der religiös-politischen Nationalideologie« (S. 678); »des jüdischen Nationalegoismus von ›right or wrong – my country‹« (S. 710); »der Unfähigkeit, auf Bisher-Geglaubtem Widersprechendes gefasst zu sein« (S. 742); »der Schuld der Juden, deren Wesen ein Übermass an ethischer Anstrengung ist« (S. 750); »der naiven Vergewaltigung von Schrifttexten durch rabbinische Willkürexegeese« (S. 774); »der so überaus törichte Logik rabbinischer Bibelrabbinistik« (S. 777); »des arrogant-exklusiven Auserwähltheitsbewusstseins der Juden« (S. 779); »des enttäuschenden Unglaubens Israels« (S. 783); »der religiös-nationalistischen Arroganz der Juden – das zu Theologie gewordene völkische Selbstbewusstsein!« (S. 794); »der

Manifestation jüdischen Selbstbewusstseins und elitärer völkischer Hybris« (S. 797).

Diese Blütenlese Kuss'scher Auslassungen über Israel, gespickt voll klassischer Termini einer uns bestens bekannten Propagandasprache (nationalistisch, elitär, völkisch, Hybris), gibt einen kleinen Eindruck von der tief-schürfenden Reflexion des V. über das »Mysterium Israel«. V. hat durchaus einen Blick für die »Grösse und Singularität des jüdischen Sonderstatus, der elitären Berufung durch den Gott Jahwe« (S. 663). Aber mit diesem Israel neben und mit der Kirche weiss er nichts anzufangen, weil er in den Text des Römerbriefs Vorstellungen hineinträgt, die nicht darin stehen. So geht er selbstverständlich von der Voraussetzung aus, Röm 11, 26 müsse, ja könne nur im Sinne einer innerirdischen Bekehrung Israels interpretiert werden, obwohl im Urtext nur »Rettung«, nicht aber »Bekehrung« steht: »Bei seinem apokalyptischen Zeitplan muss Paulus ganz ohne Zweifel mit dem Wunder einer baldigen umfassenden ›Bekehrung‹ der Juden als Ganzheit gerechnet haben« (S. 794). Dann ganz entschieden S. 812: »Die Hoffnung des Paulus auf die endgültige und vollständige Bekehrung – und eben das und *nur* das ist für Paulus ›Rettung‹ – der Juden ist durch die Jahrhunderte lebendig geblieben, aber angesichts der äusseren geringen Missionserfolge . . .« V. spricht auch S. 792, 795 von »Endbekehrung der Juden«. Hiergegen hat Franz Mussner schon 1975 auf die Unhaltbarkeit dieser stillschweigenden Gleichsetzung von »Rettung« mit »Bekehrung« hingewiesen, vgl. F. Mussner, »Ganz Israel wird gerettet werden« (Rö 11, 26), in: Kairos 18 (1976) 241–255. V. glaubt sich offensichtlich schon dadurch auf der richtigen Fährte, dass er – in der Gesamtanlage des Kommentars völlig unmotiviert – plötzlich eine ganze Seite aus Luthers antijüdischen Schriften »Von den Juden und ihren Lügen« und »Vom Schem Hamphoras, und vom Geschlecht Christi« von 1543 zitiert (S. 813/814). Nach dem abschliessenden Urteil des V. kann ein Gespräch mit den Juden über Jesus und die Christologie nur heissen: »Quadratur des Zirkels, Abbau paulinischer Soteriologie, Rejudaisierung des Paulus!« (S. 814).

Hatte man sich gerade von dieser dritten Lieferung des Kommentars mit ihrer Auslegung der wichtigen Kapitel Röm 9–11 starke Impulse für eine langsam in Gang kommende christliche Theologie des Judentums erwartet, so muss man nicht nur in der Sache Fehlanzeige melden, sondern auch noch mit Bedauern einen ganz unzeitgemässen Ton, der nicht im geringsten theologisch zu rechtfertigen ist, überhören. Kuss gelang es nicht, die Auslegung über leider allzu bekannte Positionen eines unterschwelligen Antijudaismus hinauszutreiben. Der Appell des Zweiten Vatikanischen Konzils und der nachkonziliaren Dokumente zum brüderlichen Glaubensgespräch mit den Juden ging an diesem Kommentar ungehört vorüber. Auffallendste Eigenschaft dieser dritten Lieferung ist ihre Verspätung, nicht nur zeitlich, sondern auch theologisch. Paul-Gerd Müller, Stuttgart

HELMUT LAMPARTER: Der Aufruf zum Gehorsam. Das fünfte Buch Mose. Die Botschaft des AT Bd. 9. Stuttgart 1977. Calwer Verlag. 178 Seiten.

Der Band gibt eine knappe und allgemein verständliche Auslegung des Buches Deuteronomium. Diese möchte »den Leser über wichtige Einsichten der alttestamentlichen Wissenschaft informieren, was die Entstehung, die literarische und theologische Eigenart dieser der Lehrautorität Mose unterstellten Einweisung in den Gehorsam betrifft« (7). In einer kurz gefassten Einführung

wird zunächst die Frage der Entstehung und literarischen Eigenart des Buches, aber auch seiner theologischen Absicht behandelt. Die Auslegung selbst gliedert sich in vier Abschnitte: die Abschiedsrede des Mose (1, 1–4, 43) – die Satzungen, die Mose einschärfte (4, 44–27, 26) – die Entscheidung, zu der Mose aufrief (28, 1–30, 20) – das Vermächtnis des Mose (31, 1–34, 12). Trotz ihrer Kürze kann die Auslegung als eine brauchbare und im allgemeinen auch zuverlässig informierende Einführung in die literarischen und theologischen Probleme des Buches Deuteronomium verstanden werden. Peter Weimar, Münster

WOLFHART PANNENBERG: Ethik und Ekklesiologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen 1977. Verlag Vandenhoeck u. Ruprecht. 333 Seiten.

Die in zwei Abteilungen (I. Beiträge zur Ethik; II. Beiträge zur Ekklesiologie; 9 bzw. 10 Aufsätze) vorgelegten Arbeiten aus fünfzehn Jahren (1962–1977) sind verbunden durch die »Annahme« des Verf., »dass die Institutionalisierung der religiösen Thematik in der Kirche einen bedeutsamen Platz im Zusammenhang der allgemeinen Probleme der Ethik beanspruchen darf. Aber auch umgekehrt ist damit angedeutet, dass eine sachlich angemessene Erörterung und Darstellung der Lehre von der Kirche sich in den weiteren Zusammenhang der ethischen Fragen nach Gesellschaft, Staat und Recht einordnen sollte« (Vorwort S. 5). Für den FrRu relevante Themen kommen im Beitrag »Christsein ohne Kirche« (S. 187 ff.) in den Blick, wo ausgeführt ist, dass der christliche Glaube des Lebenszusammenhangs einer Gemeinschaft zur vollen Entfaltung seines Lebens bedarf: »Das lässt bereits der Ursprung des Christentums aus der Religion Israels in aller wünschenswerten Deutlichkeit erkennen: Der Gott Israels ist ein Gott des Rechtes und des Friedens im Zusammenleben der Menschen. Darum erwählte er einzelne um der Erwählung eines Volkes willen, und er erwählte ein Volk um der ganzen Menschheit willen. Mit der Verwirklichung der Herrschaft dieses Gottes durch Frieden und Recht in dem von ihm erwählten Volk wäre zugleich die gemeinschaftliche Bestimmung aller Menschen, das gemeinsame Heil aller Menschen an diesem einen Volk verwirklicht; denn ein Zusammenleben der Menschen in Frieden und Gerechtigkeit ist die in aller politischen Geschichte unerfüllte Bestimmung der Menschen als gesellschaftliche Wesen und würde dem Leben jedes einzelnen Menschen seine Integrität und Ganzheit, sein Gelingen ermöglichen« (S. 192 f.). Leider kommt in den zahlreichen Beiträgen, die um das Thema der »Einheit« der Kirche kreisen, das Problem des Nebeneinanders von »altem« und »neuem« Gottesvolk, Israel und der Kirche, nicht mit in den Blick, auch nicht im letzten Beitrag »Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit« (S. 318 ff.). P.s Beitrag zur Grundlegung der Ethik und zur ökumenischen Verständigung wird aufgrund des Sammelbandes jetzt angemessen gewürdigt werden können. R. P.

MOSHE PEARLMAN: Die Propheten. Auf den Spuren der Rufer Gottes. Olten und Freiburg i. Br. 1975. Walter Verlag AG. 231 Seiten.

Noch immer kommt den Propheten der Bibel bei Christen eine untergeordnete Rolle zu. Weder kirchliche Verkündigung noch Religionsunterricht haben es bisher vermocht, gängige Klischees von den Propheten aufzulösen. So sind denn die Propheten auch heute noch für die Mehrzahl der Gläubigen so etwas wie Hellseher, Zukunftsdeuter oder Weissager. Die grossen Prophetengestalten sind meist kaum dem Namen nach bekannt, geschweige denn, dass

eine gründliche Kenntnis ihres Lebens oder Wirkens – soweit uns dies aufgrund der biblischen Quellenlage zugänglich ist – vorhanden wäre. Erst recht weiss man nichts von prophetischer Sprache, von prophetischen Zeichen und Symbolhandlungen.

Das vorliegende Buch des jüdischen Schriftstellers M. Pearlman könnte helfen, diesen bedauerlichen Tatbestand abzubauen, da es auf eine höchst eindrucksvolle Weise Zugang zur Welt der biblischen Propheten bahnt. Der Autor spannt den Bogen recht weit – von Mose und Samuel über die klassischen Propheten (z. B. Jesaja, Jeremia) bis zu den nachexilischen Propheten (Maleachi, Jona, Sacharja u. a.). Er folgt dem Ductus des Alten Testaments und erzählt die Geschichte der Propheten in einer sehr modernen und verständlichen Form. Vor allem bezieht er als guter Kenner die Befunde der Archäologie und der alten Geschichte des Vorderen Orients mit ein, so dass diese Geschichte recht anschaulich und plastisch wird. Allerdings findet man bei ihm verständlicherweise keine Interpretatio christiana. Die Propheten werden hier nicht zu Vorankündigern Jesu Christi. Sie erscheinen vielmehr als die grossen Gestalten der Frühgeschichte des jüdischen Volkes und zugleich als die Fundamente jeglicher menschlicher Kultur. Der Kenner der Materie vermisst manchmal eine etwas stärkere Einbeziehung der historisch-kritischen Exegese. So wird, um ein Beispiel zu nennen, der unterschiedliche Sitz im Leben etwa des Jesaja und Deuterjesaja nur allzuknapp angemerkt. Prophetenlegenden wie die herrliche Geschichte von Jona bedürften einer eingehenden Interpretation, damit sie ihren theologischen Reichtum entfalten.

Vor allem wirkt das Buch durch seine herrliche Aufmachung. Die meisten Farb- und Schwarzweissaufnahmen wurden von David Harris eigens für diesen Band photographiert. Der Faszination der vielen grossformatigen Abbildungen wird sich kaum ein Betrachter entziehen können. Hier wird sichtbar, wo die Propheten gewirkt haben. Soweit es Zeugnisse der alten Kultur gibt (Städtereste, Ruinen, archäologische Funde, Handschriften, Schmuck, Idole usw.), sind sie hier auf eine ungewöhnlich gute Weise ins Bild gebracht.

Das Buch gehört nicht zu den wissenschaftlichen Arbeiten über die Propheten. Es gehört zu dem populärwissenschaftlichen *genus litterarium*. Hier nimmt es einen ausgezeichneten Platz ein. Ein herrlicher Geschenkbuch für Menschen, die die Welt der Bibel kennenlernen wollen oder die die alte, ewig junge Geschichte der Propheten Israels lieben. Werner Trutwin, Bonn

RUDOLF PESCH: Das Markusevangelium. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8, 27–16, 20 (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band II/2). Freiburg–Basel–Wien 1977. Herder. XIV, 576 Seiten.

Den im Frühjahr 1976 erschienenen 1. Band dieses Werkes kommentierte »Lebendige Seelsorge« mit folgenden Worten: »Das Werk ist ein Stück weit Sensation; denn einen wissenschaftlichen katholischen Markuskommentar vergleichbaren Umfangs hat es bisher im deutschen Sprachbereich überhaupt noch nicht gegeben.« Sensationell ist denn auch die überraschende Kürze, in der Autor und Verlag den 2. Band folgen lassen konnten. Damit gelang es, ein aufsehenerregendes Opus in Jahresfrist im Druck abzuschliessen. Die enorme Schaffenskraft des Autors zwingt zu dankender Anerkennung.

Dieser 2. Band, welcher der Dessauer-Haus-Gemeinde in Frankfurt gewidmet wurde, umfasst das Inhaltsverzeichnis (S. VI–IX), das Verzeichnis der Spezialliteraturangaben S. X, das Literaturnachtragsverzeichnis S. XI–XV

und das Abkürzungsverzeichnis S. XV f., dann S. 1–175 den vierten Hauptteil: Der Weg des Menschensohnes zum Leiden und die Kreuzesnachfolge der Jünger (8, 27–10, 52); S. 176–318 den fünften Hauptteil: Jesu messianische Demonstration und Lehre im Tempel (11, 1–12, 44) und: Die eschatologische Rede (13, 1–37); S. 319–543 den sechsten Hauptteil: Die Passion Jesu und die Verkündigung seiner Auferstehung (14, 1–16, 8); S. 544–559 einen Anhang über den längeren (16, 9–20) und kürzeren Markusschluss, sowie S. 560–567 ein Nachwort: Zur gegenwärtigen Bedeutung des Markusevangeliums. Es folgen Sachregister S. 569–573 und ein Register griechischer Wörter S. 574–576. Verteilt im Text befinden sich 66 Abschnitte mit Spezialliteraturangaben (L 51–L 117), die die gesamte internationale Literatur zu den einzelnen Stellen und Fragekreisen erschöpfend enthalten und auf dem allerneuesten Stand sind. Neben den beiden exkursartigen Ausführungen: Zur »Möglichkeit christlicher Naherwartung« (S. 317 f.) und: Die Namenslisten der Frauen in Mk 15, 40.47; 16, 1 (S. 507 f.) bietet V. sieben Exkurse zu wichtigen Themen: Die vormarkinische Passionsgeschichte S. 1–27; Messias-Geheimnis und markinische Christologie S. 36–47; Die vormarkinische katechetische Sammlung (10, 2–12, 17–27.35–45) S. 128–130; Admirationsmotive und Admirationsterminologie im Markusevangelium S. 150–152; Zur Chronologie der Passion Jesu S. 323–328; Die Abendmahlsüberlieferung S. 364–377.

Die gesamte Auslegung des zweiten Teils des Markusevangeliums durch den V. gründet auf der von der Majorität mitteleuropäischer Exegeten bejahten Annahme einer »vormarkinischen Passionsgeschichte«. Gegenüber ihrer Umfangsbestimmung in der 1. Auflage des 1. Bandes korrigiert V. leicht, indem er ihr nun folgende Textpartien zurechnet: 8, 27–33; 9, 2–13.30–35; 10, 1.32–34.46–52; 11, 1–23.27–33; 12, 1–17.34c–37.41–44; 13, 1–2; 14, 1–16, 8 (so S. 12). Dieser Stoff ist unter Verwendung alttestamentlicher *passio iusti*-Motive der Psalmen strukturiert und sein Erzählzusammenhang ist nach einer Dreigliederung als Kompositionsprinzip aufgebaut (S. 15 ff.). Die Stoffe dieser vormarkinischen Passionsgeschichte sind älter als die paulinische Paradosisformel 1 Kor 11, 23–25 und müssen daher in den ersten Jahren der Existenz der Jerusalemer Urgemeinde entstanden sein, als der Hohepriester Kajafas (18–37 n. Chr.) noch amtierte. Sie stammen aus der aramäisch sprechenden Urgemeinde in Jerusalem (S. 21).

Der These des V., dass das petrinische Christusbekenntnis mit seiner Messiasprädikation Mk 8, 29b eher an alttestamentliche prophetische Tradition vom eschatologischen Gesandten Gottes anknüpft, denn an den nationalpolitischen Messianismus der Zeitgenossen, ist sicher zuzustimmen (S. 33). – Dass Markus ein konservativer Redaktor war und selbst nicht – wie die Redaktionsgeschichte bis heute behauptet – die Geheimnistheorie konstruiert hat, vielmehr in seinen Traditionen vorgefundene Motive ausgebaut hat, betont V. zurecht: Die Konstruktion einer markinischen Messias-Geheimnistheorie erweist sich als unhaltbar, behauptet V., Markus hat keine eigenständige Christologie, weder Titelchristologie noch szenische Christologie, entwickelt, sondern vermischt traditionelle Christologien. Diese zwar aufsehenerregende These des V. ist wohlbegründet und m. E. nach richtig. – Die Zurechtweisung des Petrus als »Widersacher« (nicht als Satan!) geht nach dem V. nicht auf ein Ereignis der Vita Petri zurück, sondern weist auf die grundsätzliche Belastbarkeit des Leiters der Urgemeinde hin; auch diese Deutung trifft m. E. zu (S. 54).

Es kann nun nicht Sinn einer Rezension sein, zu allen exegetischen Detailfragen des V. eine zustimmende oder abweichende Meinung zu äussern, vielmehr sollen die entscheidenden Tendenzen des Kommentars kommentiert werden. Und diesbezüglich stellen wir bei diesem Kommentar eine ganz eindeutige Hinwendung zu grösserer Zuversicht fest, hinter den redaktionskritisch gestuften Frühschichten des Markusstoffes unmittelbar an Authentisches über den irdischen Jesus heranzukommen. Pesch rückdatiert die Produktion der markinischen Frühstoffe nicht nur in sehr frühe Phasen und direkte Nähe zu Ostern, sondern geht auch so weit, relativ vielen Jesuslogien und Jesuszenen vorösterliche Verankerung zu verleihen. Vor allem bei der Frage nach der Historizität vieler Elemente der Passionsgeschichte zeigt sich diese zuversichtliche Tendenz, den irdischen Jesus am Beginn mancher Texte doch noch erkennen zu können. Vollends deutlich wird Peschs Tendenz zum Rekurs auf den irdischen Jesus bei der vom Konsens der Forschung abweichenden Interpretation der Abendmahlsüberlieferung S. 364 ff. Er hält nämlich die markinische Fassung der Abendmahls Worte sogar für noch älter als die paulinische Kultätologie 1 Kor 11, 23–26 und versteht die Abendmahlshandlung Jesu im Rahmen eines Paschamahles als zuverlässiges vormarkinisches Textelement, nicht als redaktioneller Einschub, wie viele Exegeten der letzten zwanzig Jahre das taten. »Die Mk-Fassung erzählt von der einmaligen Handlung der Todesdeutung Jesu beim Paschamahl mit den Zwölfen in der Nacht seiner Auslieferung.« V. hat seine Sicht des Abendmahls Jesu im Zusammenhang mit dem Todesverständnis des irdischen Jesus neuerdings ausführlich begründet und überzeugend dargelegt: R. Pesch, *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (Quaest Disput 80), Herder Freiburg 1978, 125 Seiten.

Ebenso wird bei der Analyse der kerygmatischen Inhalte des markinischen Auferstehungszeugnisses behutsam um das Ereignis und seine Deutung aus Glauben gerungen: »Die Auferweckungsbotschaft wird keineswegs als Schlussfolgerung aus dem »Leeren Grab« vorgetragen, vielmehr die Nichtauffindbarkeit Jesu im Grab als »Folge« seiner Auferweckung (durch Gott) vorgestellt, von der nur ein göttlicher Bote Kunde bringen kann. ... Damit wird die Unerschwinglichkeit des auf Offenbarung beruhenden Glaubens betont« (S. 533). »Die entscheidende historische Vorgabe, die zur Bildung des Erzählstückes führt, ist der Glaube an die leibliche Auferweckung Jesu in der Urgemeinde selbst ... Die Entdeckung des geöffneten und leeren Grabes Jesu durch drei galiläische Frauen am ersten Wochentag nach Jesu Kreuzestod und Begräbnis kann nicht als historisch gesichert gelten« (S. 536). Damit betont V. m. E. zurecht, dass ein Rückschluss auf Historizität der Entdeckung des leeren Grabes Jesu wegen seiner Mehrdeutigkeit für die historische Absicherung der Auferstehungsbotschaft irrelevant ist. – Selbst bezüglich des längeren Markusschlusses 16, 9–20, der erst im 2. Jahrhundert angefügt worden ist, in der Vulgata des Trienter Konzils aber als kanonisch definiert wurde, vertritt Pesch die hohe Auffassung, dass diese Zufügung Traditionen aus apostolischer Zeit enthalte (S. 544).

Nach dieser testartigen Sichtung einiger Auffassungen des V. kann man nun abschliessend sagen, dass sich Pesch spürbar von der sogenannten »redaktionsgeschichtlichen Euphorie« der letzten zwanzig Jahre mit ihrer oft extremen Skepsis abwendet und sein vor wie nach technisch perfektes Verfahren konsequenter Form- und Redaktionskritik ganz in den Dienst stellt, über den und von dem irdischen Jesus aus den markinischen Texten zu hö-

ren, was überhaupt noch zu hören ist. Selbst manche katholischen Fachkollegen werden ihm da bei einigen allzu optimistischen Entscheidungen, was den Zusammenhang des Textes mit dem historischen Jesus betrifft, nicht folgen wollen. Jedenfalls ist es dem V. zweifellos gelungen, die Tradition des Markus über Jesus in authentischer Weise wieder ganz neu zum Sprechen zu bringen, und zwar so, dass sich Kirche der Gegenwart, für die dieser Kommentar geschrieben worden ist, durch diese Auslegung von Pesch zuverlässig in die Nachfolge Jesu gerufen wissen darf.

Es bleibt zu wünschen, dass das in diesem Kommentarwerk investierte hohe Potential an Spiritualität konkreter Jesusnachfolge wahrgenommen, aufgenommen und übernommen wird, ehe man das Werk auf eventuelle Häresien hin durchforstet. Leider haben sich betreffs des ersten Bandes dieses Kommentars manche Gemüter dermassen über die dort gewählten Formulierungen betreffs der »Brüder und Schwestern Jesu« erregt, dass sie in der Folge die viel wichtigeren, im besten Sinne des Wortes konservativen und kirchenstützenden neuen Impulse von Rudolf Pesch für eine Verankerung der Christologie und Ekklesiologie beim irdischen Jesus gar nicht mehr bemerkt, geschweige denn deren Tragweite entsprechend gewürdigt haben. Der V. zeigt sich auch in diesem 2. Teilband als entschiedener Mann der Kirche, der freilich auch den Glauben und den Mut hat, das offen sagen zu dürfen und zu müssen, was er aus den Texten lesen kann. Was es dann noch im exegetischen Detail zu diskutieren gibt, kann ja in Fairness und Toleranz geschehen; jedenfalls besteht kein Grund, diesen Band unter Protest dem Verlag zurückzuschicken. Ein solcher fertiger 997-Seiten-Kommentar über Markus ist ja auch in mehrfacher Hinsicht ein ganz persönliches Glaubenszeugnis des Verfassers, und dafür wollen wir als Kirche dem Autor einfach danken. Paul-Gerd Müller, Stuttgart

GEORG RICHTER: Studien zum Johannesevangelium (Biblische Untersuchungen, Band 13). Regensburg 1977. Verlag Pustet. 458 Seiten.

Als Band 13 der von O. Kuss betreuten Reihe hat Joseph Hains 16 Studien des 1975 verstorbenen katholischen Exegeten Georg Richter zum Johannesevangelium posthum herausgegeben, die sich über einen Zeitraum von 14 Jahren (1962–1972) erstrecken und Vorarbeiten zu der ihm anvertrauten Neuauflage des Johanneskommentars von A. Wikenhauser in der Reihe der Regensburgerbibel (RNT) bildeten. Es ist fast unmöglich, eine solche Sammlung von 458 Seiten relativ kleingedruckten und zum Teil sehr minutiösen literarkritischen, zwar insgesamt um das Joh-Ev kreisenden, aber doch selbständigen Studien sinnvoll zu besprechen.

Sachlich kann man die zeitlich angeordneten Untersuchungen etwa folgendermassen gruppieren: Es handelt sich um einzelne Studien, die literarische oder theologische Fragen des ganzen Evangeliums behandeln (XI. Zur sogenannten Semeia-Quelle des Johannesevangeliums, 1974; XV. Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium, 1975; XVI. Zum gemeindebildenden Element in den johanneischen Schriften, 1976). In der Mehrzahl bearbeiten sie einzelne Abschnitte, Perikopen oder Verse des Joh-Ev: Zum Prolog (VII. Ist *é*v ein strukturbildendes Element im Logoshymnus Joh 1, 1 ff., 1970; VIII. Die Fleischwerdung des Logos im Johannesevangelium, 1972), zu den Täufer-Perikopen (I. »Bist du Elias?« Joh 1, 21, 1962; XII. Zur Frage von Tradition und Redaktion in Joh 1, 19–34, bisher unveröffentlicht; XIII. Zu den Täuferzählungen Mk 1, 9–11 und

Joh 1, 32–34, 1974), ferner XIV. Zum sogenannten Tauf-text Joh 3, 5, 1975; zur »eucharistischen Rede« (V. Zur Formgeschichte und literarischen Einheit von Joh 6, 35–58, 1969; IX. Die alttestamentlichen Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6, 26–51a); zur Passionsgeschichte (II. Die Fusswaschung Joh 13, 1–20, 1965; III. Die Deutung des Kreuzestodes Jesu in der Leidensgeschichte des Johannesevangeliums Joh 13–19, 1968; IV. Die Gefangennahme Jesu nach dem Johannesevangelium 18, 1–12, 1969; VI. Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu Joh 19, 34b), zu den Nachgeschichten (X. Der Vater und Gott Jesu und seiner Brüder in Joh 20, 17. Ein Beitrag zur Christologie im Johannesevangelium, 1973).

Unterscheidet der Verf. zunächst nur den ursprünglichen Autor, E, Evangelist und R, Redaktor, der auch der Verfasser von 1 Joh ist (vgl. II., S. 51 ff., VIII., S. 117), kristallisiert sich ihm eine differenziertere Entstehungsgeschichte des Joh-Ev heraus, die drei Schichten umfasst, hinter denen drei Gemeinden stehen, ja deren vier, wobei aber nur drei im Joh-Ev Niederschlag gefunden haben: I. die älteste Grundschrift – so ist die sog. Semeia-Quelle, die mehr als nur »Zeichen« umfasst, zu bestimmen (vgl. XI., S. 281–287) – judenchristlichen Ursprungs, die Jesus als den Messias verkündet; II. Schicht der Sohn-Gottes-Christologie, der vom Himmel herabgekommen ist –, unter Führung des Evangelisten, der die Grundschrift neu interpretierte, im Unterschied und im Gegensatz zu I; (III.) diese »hohe« Christologie führte innerhalb der joh Gemeinden zu einer doketistischen Christologie; IV. die Reaktion dagegen fand ihren Niederschlag in der jüngsten und letzten der drei grossen christologischen Schichten, aus der Hand eines antidoketistischen Redaktors, von dem – oder aus dessen Kreis – auch 1, 2 und 3 Joh stammen; prägnantester Ausdruck dafür ist 1, 14a (»und der Logos ward Fleisch«) (vgl. XV., S. 354 ff., XVI., S. 401 ff.). Das Joh-Ev ist also nicht das Ergebnis einer in gleicher Richtung fortschreitenden Christologie, sondern spiegelt »die Disharmonie und Zerrissenheit der joh Gemeinden« wider (S. 359). Ein solcher antidoketistischer Einschub ist 1, 14c, während Inkarnation für den Evangelisten kein Thema ist (S. 197). Andererseits spricht Joh 3, 5 der Evangelist im Gegensatz zur judenchristlichen Grundschrift der Taufe die Heilsbedeutung ab (nicht »wieder-«, sondern »von oben geboren werden«) (vgl. S. 342–44, XIV.).

In XV. und XVI. zieht der Verf. auch Folgerungen für die Gegenwart aus seiner Sicht der Entstehung des Joh-Ev. Sie laufen auf eine Relativierung der Vorstellungen etwa von der Eschatologie (S. 381 f.) oder der »Zeitbedingtheit und Kontingenz der Aussagen über die Kirche (samt Verfassung, Amt usw.) hinaus. Er ist sich der möglichen Anstössigkeit seiner Erkenntnisse bewusst. Doch langjährige und eindringendste Beschäftigung mit dem Joh-Ev hat sie zu Überzeugungen reifen lassen. Daher sein Bekenntnis: »Der Exeget ist selbstverständlich nicht unfehlbar, aber man sollte nicht darüber hinwegsehen, dass auch er in seiner Arbeit sich an ethische Normen und an eine Verantwortung gebunden weiss. Nicht zuletzt aus diesem Grunde – also aus Verpflichtung zu Redlichkeit und Wahrhaftigkeit – kommt er wiederholt zu Resultaten, die einem kirchengeschichtlichen und/oder theologischen Wunschenken zuwider sind« (S. 414).

Bei allem wirklichen Respekt vor derart eindringendem und präzisiertem Studium des Joh-Ev, hinter dem der Rez. weit zurücksteht, scheint der *Approach* doch fast zu logizistisch, konzeptualistisch, zu abendländisch systematisch, dass man – wie Conzelmann zur Synoptiker-For-

schung einmal schrieb – fast zuviel weiss bzw. wissen zu können glaubt.

Was die hier wichtigen Beziehungen zum Judentum angeht, so kommen die gerade im Joh-Ev akuten schwierigen Themen wie die Vorstellung von »den Juden«, die Frage der Schuld am Tod Jesu nicht zur Sprache. III. »Die Deutung des Kreuzestodes...« (S. 58 ff.) ist theologisch-christologisch interessiert. So wird auch das Problem der Kohorte (*speira*) bei der Gefangennahme Jesu in IV. (S. 74 ff. 78) nicht näher verhandelt, zumal die Darstellung in Joh 18, 1–12 als christologisch-apologetische Gestaltung interpretiert wird, die auf Einwände »von jüdischer Seite« (S. 77), illustriert durch diejenigen des Kelso bzw. seines Juden, antwortet. Richter schliesst sich J. Klausners Urteil über sie an (S. 80) und sucht sie als traditionell zu erweisen. Er hatte 1957 mit einer Arbeit über »Die eschatologische Eliasvorstellung im Neuen Testament und ihre Vorgeschichte« doktriniert. Der erste Aufsatz ist ein umgearbeitetes und erweitertes Kapitel daraus. Hier erweist er die Elias-Vorstellung, die der Frage Joh 1, 21 zugrunde liegt, aus dem zeitgenössischen Judentum als messianische. Im IX. längeren Artikel führt er die atl Zitate in der Rede vom Himmelsbrot Joh 6, 26–51a nicht direkt auf die Schrift, sondern unmittelbar auf »eine jüdische Manna-Tradition« zurück, »zu der sie gehören, wie sie u. a. Exodus Rabba 2 bezeugen. Die Grundschrift des Evangeliums dokumentiert die Loslösung der betreffenden Gemeinde vom Judentum, wie die zweite Schicht hoher Christologie die Ablösung vom Judentum reflektiert. Die in diesem Band gesammelten Studien sind tatsächlich »staunenswerte Zeugnisse (des) unermüdlichen wissenschaftlichen Arbeitens« des kriegsversehrten, leidenden Forschers und Priesters, seines eigenständigen Urteils und seiner wissenschaftlichen Redlichkeit, die sich mit »einer billigen Antwort« nicht zufrieden gibt und sich auch nicht scheut, den – erkannten – »historischen Tatbestand offen darzulegen« (S. 381). So ergibt das geschichtliche Verständnis der verschiedenen Schichten der Eschatologie im Joh-Ev, »dass es auch heute bei der eschatologischen Verkündigung nicht auf das Wie des Endes ankommt, sondern auf das Dass. Der Inhalt dieses Dass aber ist in der ganzen ntl (und atl-jüdischen) Verkündigung – einschliesslich der joh in allen ihren Schichten – immer der gleiche: die Gemeinschaft mit Gott, die Vollendung des Menschen bei Gott. »Dann, wenn alle Ereignisse gewesen sind, dann ist nur Gott.«

Georg Schelbert, Fribourg

MARTIN ROSE: Jahwe. Zum Streit um den alttestamentlichen Gottesnamen (Theologische Studien 122). Zürich 1978. Theologischer Verlag. 44 Seiten.

Dieser Aufsatz stellt eine erweiterte Fassung eines Vortrages dar, den Martin Rose vor Dozenten und Assistenten der Theologischen Fakultät der Universität Zürich gehalten hat. In diesem Beitrag zeigt der Verfasser das Verhältnis zwischen dem Tetragramm »JHWH« und der Form »JHW« auf. Gegen Martin Noth glaubt er, dass »JHW« keine Kürzung sei, sondern als die älteste Form des alttestamentlichen Gottesnamens bezeichnet werden könne. Er weist nach, dass die Erweiterung von »JHW« zu »JHWH« ein Beispiel für die Radikalität der Reformen des Josia darstelle. Mit der Veränderung hätte der König den erneuerten Gottesdienst von Jerusalem vor jeder Verwechslung mit dem verfluchten und bekämpften Jahwe-Dienst im Nordreich zu schützen versucht. Auch für Juda hätte die Änderung des Gottesnamens die Aufgabe gehabt, den Beginn einer neuen Epoche im Jahwe-

Dienst nachdrücklich ins allgemeine Bewusstsein zu rücken. Zudem sollte die Veränderung den Gottesnamen vor ähnlich klingenden Gottesbezeichnungen schützen. Der Verfasser versucht nachzuweisen, dass das Tetragramm »JHWH« vor Josia nirgends bezeugt sei. Die Meša-Stele, die wegen der Buchstaben j-h-w-h in Zeile 18 gern als ältester Zeuge für das Tetragramm angesehen werde, sei in Wirklichkeit die Form »JHW« mit dem Possessivsuffix He. Am Schlusse seiner Studie weist der Verfasser auf einzelne Punkte hin, in denen die Einführung des Tetragramms nicht geglückt sei. Hier ist an ägyptische Diaspora-Zentren (z. B. Elephantine) zu denken, die weniger stark unter dem Einfluss der jerusalemisch-babylonisch dominierten jüdischen Theologie der Exils- und Nachexilszeit steht. In diesem geographischen Umkreis habe sich länger eine Tradition und später noch eine Erinnerung im Sinne der Form »JHW« erhalten. Von diesem Hintergrund sei es auch nicht zufällig, dass die in der patristischen Literatur erwähnten gnostischen Kreise in ihrem Bemühen um alte und geheime Lehren auf diese Form zurückgegriffen haben. Im Gegensatz dazu sei die Kirche dem Tetragramm gefolgt entsprechend der biblischen, kanonischen Bezeugung. Dem Verfasser ist es gelungen, die alte Diskussion um den Gottesnamen auf eine neue Ebene zu führen. Bestimmt wird diese Studie für weitere Forschungsarbeiten ein wertvoller Beitrag sein.

Walter Bühlmann, Luzern

HANS HEINRICH SCHMID: Der sogenannte Jahwist. Beobachtungen und Fragen zur Pentateuchforschung. Zürich 1976. Theologischer Verlag. 194 Seiten.

Durch mehrere Jahrzehnte war die mit dem Namen Wellhausen verbundene Hypothese der vier Quellen bzw. Quellschichten trotz vielfältiger Abweichungen und Modifizierungen im einzelnen als Grundlage für die Erklärung der literargeschichtlichen Verhältnisse im Pentateuch bei christlichen Wissenschaftlern nahezu allgemein akzeptiert. Bei jüdischen Gelehrten war – zum Teil allerdings aus fundamentalistischen Gründen – eine grosse Zurückhaltung gegenüber der Vierquellenhypothese spürbar. Eine Reihe von Veröffentlichungen der jüngsten Zeit verlassen diesen bisher bestehenden breiten Konsens und suchen nach neuen Grundlagen für die Erklärung der literarischen Entstehung des Pentateuch. Zu diesen Arbeiten gehört auch das hier vorliegende Buch. Es greift zum Teil Beobachtungen auf, die gelegentlich schon früher gemacht wurden. Dabei will es nicht eine ausgearbeitete Gegenhypothese zur bisherigen Auffassung vorlegen, sondern eher skizzenhaft »gewisse Aporien der neueren Pentateuchforschung aufdecken« und »als erster Entwurf« lediglich einige »Grundlinien« für eine neue Erklärung der Entstehung jener »Quelle« ausziehen, die man heute gemeinhin als die älteste Pentateuchquelle ansieht, des Jahwisten (Vorwort S. 7). Die Untersuchung geht »von einem Randthema der Pentateuchforschung aus: von der Frage der Datierung des Jahwisten«, kommt jedoch zu Ergebnissen und Vermutungen, die eine »Revision sehr viel weiter greifender Zusammenhänge« nahelegen (S. 12 f.).

Das erste Kapitel (S. 19–43) untersucht die allgemein dem Jahwisten zugeschriebenen Abschnitte in Ex 3 f., der Berufung des Mose. Sch. zeigt, dass dieser Text »... schon auf ein Stück Geschichte der Prophetie zurückblickt« (S. 20), und kommt zu dem Ergebnis, dass man Ex 3 f. »mit der deuteronomisch-deuteronomistischen Zeit in Verbindung bringen« muss (S. 41). Auch im jahwistischen Anteil der Plagenerzählungen, die im zweiten Kapitel untersucht werden (S. 44–53), macht Sch. auf Elemente auf-

merksam, die »in gemeinsamer Ausrichtung« ebenfalls »auf eine spätprophetische, dem deuteronomisch-deuteronomistischen Denken nicht allzuweit entfernte Situation« hinzuweisen scheinen (S. 52). Im Kapitel über die jahwistische Schicht der Schilfmeerperikope (S. 54–60) geht er davon aus, dass »das stereotype Formelgut der Darstellung des Heiligen Krieges«, das sich hier findet, nicht alt ist, sondern »Niederschlag deuteronomisch-deuteronomistischer Theoriebildung darstellt« (S. 56), und stützt mit zusätzlichen Beobachtungen die Einordnung auch dieser jahwistischen Perikope in den »Umkreis deuteronomisch-deuteronomistischen Denkens« (S. 60). Zu einem ähnlichen Ergebnis führt die Untersuchung einiger jahwistischer Abschnitte aus den Erzählungen über die Wüstenwanderung (S. 61–82). Im Kapitel über die Sinaiperikope (S. 83–118) schliesst sich Sch. weithin an L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, Neukirchen 1969, an. Auch wenn es keinen Konsens darüber gibt, was in Ex 19–24; 32–34 jahwistisch ist, so drängt sich für Sch. doch die Folgerung auf, »dass wohl auch der ›Jahwist‹ der Sinaiperikope – was immer man ihm im einzelnen auch zuweisen mag – jener spätdatierte Jahwist sein dürfte« (S. 105). Damit ist aber auch der jetzt gegebene Gesamtaufbau der Sinaiperikope spät anzusetzen. Sch. kommt hier zu dem Schluss, »dass es eine Sinai-›Perikope‹ nicht gegeben hat, solange es keine deuteronomische Theologie gab...« (S. 118).

Das nächste Kapitel beschäftigt sich mit den Verheissungen an die Erzväter (S. 119–153). Sch. führt eine Reihe von Beobachtungen zu den Verheissungstexten der Vätererzählungen in der Genesis an, die die Entstehung dieser Texte aus einem späteren, eben dem deuteronomisch-deuteronomistischen Denken besser verständlich machen sollen als aus einer frühen, nomadischen oder halbnomadischen Situation. Landverheissung und Mehrungsverheissung erklären sich nach Sch. leichter aus einer Zeit der Gefährdung von Land und Volk als aus einer Zeit nomadisch-halbnomadischen Ausgreifens nach der Existenzweise im Kulturland. Der Segen sei allgemein eher mit der Institution des Königtums verbunden als mit nomadischen Stammvätern, die Segensverheissung für die Patriarchen erkläre sich darum am ehesten als »Übertragung einer ursprünglich auf den König bezogenen Thematik« auf die Erzväter (S. 134). Sch. kommt hier zu folgender Vermutung: »Landbesitz, zahlenmässige Grösse und Segen sind die Elemente, die ein Volk zum Volk machen. Solange sie (in vorexilischer Zeit) gegeben waren, nahm man sie dankbar als Gottes Gabe entgegen und versicherte man sich ihrer in mannigfaltigen Formen. In der Zeit, da sie alle drei in ihre Krise kamen und in der gegenwärtigen Wirklichkeit nicht mehr einfach verifizierbar waren, gab Israel sie nicht preis, sondern hielt sie als auch weiterhin geltende Gaben Jahwes – jetzt in der Form der Verheissung – fest« (S. 143). – Das letzte Kapitel (S. 154–166) weist auf »Schwierigkeiten traditionsgeschichtlicher Art« hin, die »die Frühansetzung des Jahwisten schafft« (S. 154) und die durch die vorgeschlagene Spätdatierung ausgeräumt werden könnten: »...der auffällige Befund..., dass die Sinaitradition« und ebenso die Auszugstradition »in der übrigen vordeuteronomischen Literatur eine nur äusserst geringe Bedeutung zukommt« (S. 154); die Verbindung von Sinai- und Auszugstradition; die Rolle des Mose; das weitgehende Schweigen über die Erzväter in der vordeuteronomischen Literatur; die gesamtisraelitische Idee, die die Trennung von Nordreich und Südreich ignoriert: All dies erkläre sich besser, wenn man den Jahwisten spät, d. h. in die deuteronomisch-deuteronomistische Zeit ansetzt.

Im Schlussabschnitt seiner Arbeit (S. 167–183) fasst Sch. das Ergebnis folgendermassen zusammen: »Die vorliegende Arbeit weist nach, dass das in der Forschung mit dem Stichwort ›Jahwist‹ bezeichnete Geschichtswerk mit seiner umfassenden theologischen Redaktion und Interpretation der Pentateuchstoffe nicht der salomonischen Zeit entstammen kann, sondern die vorexilische Prophetie bereits voraussetzte und in die Nähe der deuteronomisch-deuteronomistischen Traditionsbildung und literarischen Arbeit gehört« (S. 167). Dabei möchte Sch. unter der Chiffre »Jahwist« nicht einen einzelnen Sammler, Schriftsteller und Theologen, sondern eher einen innerjahwistischen Redaktions- und Interpretationsprozess verstehen (vgl. S. 167).

Zum Schluss nennt Sch. selbst einige Probleme, die sich bei der von ihm vorgeschlagenen Datierung des jahwistischen Materials neu stellen und die zuerst einigermassen befriedigend gelöst werden müssen, damit aus der von Sch. skizzierten Möglichkeit eine tragfähige Hypothese werden kann: 1. Wenn der geistige Boden für den Jahwisten und den Deuteronomisten nahezu derselbe ist, stellt sich die Frage nach dem gegenseitigen Verhältnis dieser zwei parallelen, in Anliegen und Zielsetzung weithin identischen Traditionskomplexe. Dasselbe gilt von der Frage nach dem Verhältnis des Jahwisten zum Elohisten. 2. Offen ist, wie sich die jahwistischen Texte der sogenannten Urgeschichte, die man ja herkömmlich in engem Zusammenhang mit Verheissungstexten der Erzvätererzählungen zu verstehen sucht, in das von Sch. skizzierte Bild des Jahwisten einfügen. Ähnliches gilt von der Josefsnovelle. 3. Wenn man unter dem Jahwisten ebenso wie unter dem Deuteronomisten eher einen Traditionsprozess verstehen muss, der in beiden Fällen von derselben theologischen Problematik in Gang gesetzt wird, stellt sich mit aller Schärfe von neuem die Frage, wie die beiden schon bisher konkurrierenden Gesichtspunkte: den von durchlaufenden Quellen oder Quellschichten des Pentateuch und den von in sich selbständigen und voneinander abgesetzten Pentateuchthemen, miteinander zu versöhnen sind. 4. Schliesslich muss man die Frage stellen, ob nicht die herkömmliche Literarkritik auseinanderreisst, was von der Form her eine Einheit darstellt, und dass u. U. die exzessiv aufgefächerte Literarkritik von formgeschichtlichen Gesichtspunkten her in Schranken gewiesen werden muss. Alles in allem: Die Arbeit von Sch. ist lediglich eine versucherische Skizze und will auch nur ebendies sein. Aber gerade als solche ist sie ausserordentlich anregend, nicht nur in dem, was positiv dargelegt und begründet wird, sondern auch und eigentlich noch viel mehr in den neuen Fragen, die sie aufwirft, ohne sie beantworten zu wollen.

Rudolf Mosis, Eichstätt

RAYMUND SCHWAGER: Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften. München 1978. Kösel-Verlag. 298 Seiten.

Von diesem wichtigen Buch sollte man zuerst den Schluss lesen, »*Perspektiven*« überschrieben. Wobei sich der Leser dann wünschen wird, dass der Verfasser nach der Niederschrift dieses grossartigen Schlussworts sein Buch noch einmal neu geschrieben hätte. Denn hier – leider erst hier – ist klar zum Ausdruck gebracht, um was *Raymund Schwager*, Professor für Dogmatische Theologie an der Universität Innsbruck, vorher nur immer wieder ringt, wenn er die biblischen Schriften nach ihrer Auffassung der Gewalt und hier gewiesenen Erlösung von der Gewalt durchmustert.

»Die Christen, die den Mechanismus der Gewalt hätten durchschauen sollen, bauten einen neuen Sündenbock

auf. Der Antisemitismus diene dazu, die Wahrheit über sich selbst zu verbergen.« Und: »Entsprechend interpretierte man biblische Texte und vor allem die Paradieserzählung in dem Sinne, dass durch die alleinige Schuld Adams der Tod über die ganze Menschheit gekommen sei. Auf ihn schob man die Verantwortung für all das viele Todesleid ab...«

Gerade so wie die Christen die Verantwortung für das von ihnen sogar teilweise selber gewollte Leiden, mit demjenigen Jesu angefangen, auf noch einen Sündenbock abgeschoben haben und abschieben: Judas! Wodurch, mit Schwager gesprochen, der Judas nur zweimal beiläufig und konventionell anführt: *Wodurch der jüdische Sündenbock einmal mehr »aufgebaut« wurde und wird.* Denn der »Verräter Judas« des griechisch abgefassten Evangeliums ist seinem Ursprung nach – der aus einem sprachlichen Missverständnis hervorging, das allerdings auch psychologische Gründe hatte – der »verräterische Jude« der aramäischen Umgangssprache, dessen Anprangerung dazu diene und dient, sich die Wahrheit über sich selbst zu verbergen. Als die Wahrheit nämlich, bittere Wahrheit des eigenen Verrats am Judentum und den Juden durch diejenigen, die damals und seitdem immer wieder aus dem Judentum hervorgegangen sind, innerhalb wie ausserhalb des Christentums.

»Brauchen wir einen Sündenbock?« Selbstverständlich nicht! Weil die Menschheit der Neuzeit diesen Versuch, sich die Wahrheit über sich selbst zu verbergen, endlich durchschaut. *»Im Unterschied zu den »primitiven« Gesellschaften gibt es heute jedoch keine Sündenböcke mehr, die in genügendem Masse zur Entladung der aufgestauten Aggressionen herhalten könnten... Ist der Sündenbockmechanismus aufgedeckt, verliert er seine mögliche positive Wirkung. Er erweist sich nur noch als ein Zusammenrotten von Übeltätern und bewirkt reine Zerstörung.«*

Aber da lesen wir bei Schwager nun doch Sätze wie: »Im alttestamentlichen Buch Hiob ergiesst sich der Groll ins Leere... die neutestamentlichen Schriften hingegen (!) zeigen, wie die Gewalt zwar im Zentrum des menschlichen Herzens verwurzelt ist, aber dennoch nicht zu seinem Wesen gehört.« Und, im Anschluss an die Gottesknecht-Kündigung Jesajas: »Diese Aussagen über das universale und stellvertretende Leiden blieben während Jahrhunderten wie ein erratischer Block unverstanden (!) liegen. Kein einziger biblischer Autor oder jüdischer Schriftsteller hat sie ausdrücklich aufgegriffen« – *was für ein absurder Irrtum!*

In dem Bann dieses nur schwer zu verzeihenden Irrtums als der Folge einer seit Urzeiten eingefleischten Vernachlässigung des nachbiblischen jüdischen Schrifttums vertritt Schwager – und trotz seiner eigenen Aufdeckung des Sündenbockmechanismus – die Ansicht, dass ein »eigentliches Zentrum« zur angemessenen Deutung der Aussagen des biblischen Judentums höchstens dann gefunden werden könne, »wenn alle Schriften im Licht des Geschehens Jesu nochmals neu gedeutet werden.«

Was aber für das Christentum diese ihm angemessene christologische Deutung ist, war und bleibt auf der Seite des nachbiblischen Judentums seine fortdauernde eigene Religiosität und Geistesarbeit als dazu noch weiterhin geschichtsmächtige Bewährung der biblischen Botschaft. Dieses nur allzu leibhaftige Zeugnis für die Wahrheit universalen und stellvertretenden Gottesknechtleidens durch das – im Sinne der jüdischen Deutung – Volk Israel während unzähliger Verfolgungen bis hin zu

Auschwitz. Sündenbock dabei vor allem des Christentums immer wieder, und noch immer!

Die Hintergründe dieser Abwälzung eigener Schuld auf Unschuldige, die sich heute »nur noch als ein Zusammenrotten von Übeltätern erweist und reine Zerstörung bewirkt«, hat Schwager jetzt wenigstens klargestellt und sogar auch als hier christliches Verbergen der Wahrheit über sich selbst. Möge dieser aufgedeckte Sündenbockmechanismus seine Wirkung, die sich bei Schwager selbst noch immer auswirkt, endlich einmal doch und wirklich verlieren!

Hermann Levin Goldschmidt, Zürich

BERNHARD SPRINGER: Die Landverheissung im deuteronomistischen Geschichtswerk. Seraphicon. Dissertationes ad Lauream 67. Rom 1976. 54 Seiten.

In dieser Teilveröffentlichung einer umfassenden Untersuchung zu den Landverheissungen im Alten Testament wird die Bedeutung der Landverheissung im deuteronomistischen Geschichtswerk dargestellt. Nach einer allgemeinen Orientierung zur literarischen und theologischen Eigenart des deuteronomistischen Geschichtswerkes wird die vor-dtr. Landnahmeerzählung in Jos 2-11, ihre Rezeption im dtr. Landnahmebericht des Josua-Buches, die territoriale Vorstellung von DtrG (Westjordanland/ »Gross-Israel«), das Verhältnis von Landverheissung und Nathan-Verheissung sowie das Problem des Verlustes des Landes untersucht. Als Charakteristikum von Dtr wird dabei eine eigenartig tiefe Einheit von Gesetz und Verheissung gesehen. »Die Geschichte Israels wird als konsequente Verwirklichung in ihr ergangener göttlicher Verheissungsworte dargestellt, in denen Zusagen stets mit Forderungen verbunden sind... Die Verheissung enthält die Forderung – die Forderung ist zugleich Verheissung.« Unter diesem generellen Aspekt sind auch die deuteronomistischen Aussagen über das Land zu sehen. – Die Arbeit, die stärker an den theologischen Strukturen der Landverheissungstradition des deuteronomistischen Geschichtswerkes interessiert ist, enthält eine Reihe wertvoller Einzelaspekte, ist aber doch wohl zu global angelegt. Vor allem berücksichtigt sie viel zu wenig die Wandlungen der Konzeption der Landverheissungstradition innerhalb des deuteronomistischen Geschichtswerkes selbst, bei dem sich mindestens drei literarische Schichten voneinander unterscheiden lassen. Peter Weimar, Münster

THEOLOGISCHES BEGRIFFSLEXIKON ZUM NEUEN TESTAMENT. Wuppertal 1977. L. Coenen / E. Beyreuther / H. Bietenhard (Hrsg.): Theologischer Verlag R. Brockhaus. Studienausgabe. 4. Aufl. der Gesamtausgabe 1977. 2 Bde.

In verdankenswerter Weise haben sich die Herausgeber und der Verlag entschlossen, das bewährte »Theologische Begriffslexikon zum Neuen Testament« in 4. Auflage als Studienausgabe herauszugeben, so dass das Lexikon nun einen noch grösseren Kreis von Benützern finden kann. Die einzelnen Artikel des Lexikons sind einheitlich gegliedert: Der Abschnitt I handelt von der Grundbedeutung des Wortes und vom Wortgebrauch im griechisch-hellenistischen Raum, der Abschnitt II von der Verwendung des Wortes im Alten Testament, wobei das besondere Augenmerk auf den Gebrauch in der Septuaginta gelegt wird, und im Frühjudentum, der Abschnitt III von Vorkommen, Bedeutung und spezieller Tendenz des Begriffs in den verschiedenen Schriften des Neuen Testaments. Bei wichtigen Artikeln gibt ein zusätzlicher Abschnitt »Zur Verkündigung« Überlegungen und Hinweise für die Übertragung der in den biblischen Begrif-

fen gefassten Aussagen in die Sprach- und Vorstellungswelt unserer Gegenwart.

Den Zugang zu den neutestamentlichen Begriffen findet der Benutzer des Lexikons zunächst über die deutschen Leitwörter in alphabetischer Reihenfolge. Unter diesen deutschen Leitwörtern sind ausserdem verschiedene griechische Stichwörter aufgeführt, die von ihrem Sinngehalt zusammengehören. Über das Register der griechischen Wörter eröffnet sich damit ebenso ein Zugang zu den gewünschten Begriffsuntersuchungen über die griechische Sprache. Ein Register über die deutschen Wörter, über die ausführlich gehandelt ist, ein Register wichtiger hebräischer Wörter, die griffigen Erläuterungen von Fachausdrücken und die Literaturangaben zu jedem Einzelartikel erhöhen den Gebrauchswert des Lexikons.

Das Lexikon zeichnet sich aus durch eine solide wissenschaftliche Bearbeitung der Begriffsuntersuchungen. Die Artikelabschnitte »Zur Verkündigung« regen stets an, das in den vorhergehenden Abschnitten angeeignete Fachwissen durch eigene weiterführende Überlegungen in die eigene Sprache zu bringen.

Wird das Lexikon vom Aspekt des christlich-jüdischen Dialogs betrachtet, so ist zu bedauern, dass die Darstellung der Rabbinischen Literatur in der Regel sehr kurz ausgefallen ist. Die Kürze der Darstellung mag auch der Grund sein, dass einige Urteile etwas undifferenziert und pauschal ausgefallen sind, so z. B.: »Die von einzelnen Rabbinen überlieferten Gebete erweisen sich als bemerkenswert einformig. Auch der die ganze Frömmigkeit bestimmende Verdienstgedanke prägte das Gebet« (I, 427). Nebenbei sei bemerkt, dass der Begriff »Spätjudentum« (I, 20, 25 und öfters) einheitlich durch den Begriff »Frühjudentum« ersetzt werden soll.

In recht differenzierter und einführender Weise werden Fragen des christlich-jüdischen Dialogs, besonders in den Abschnitten »Zur Verkündigung« angegangen. So wird z. B. vom Gebot gesagt: »Das Gebot hat seinen Platz nur innerhalb der Zusage des Bundes; das gilt für das Neue wie für das Alte Testament... Der Dekalog ruht auf dem Grundzuspruch des ersten Gebotes« (I, 443). Klar wird auch Stellung genommen gegen einen sogen. biblizistisch begründeten Antijudaismus (vgl. vor allem I, 750 ff. zum Stichwort Israel und I, 820 ff. zum Tode Jesu) und gefolgert: »Die Kirche hat in keinem Punkt so handgreiflich geirrt wie da, wo sie dem Judentum Erfüllung und Erwartung absprach, die ihm aufgrund der Bibel zukommen und wo sie die Wirklichkeit und das konkrete Gotteswort durch blosse Spiritualisierung verflachte. Das durch die Jahrhunderte verfolgte Judentum hat sich seine Israel-Qualifikation bewahrt. Die Heiligung von den Vätern her behält Gültigkeit, die Rechtfertigung hat auch für das Judentum Seinskonsequenzen. Nirgends findet sich die Proklamation einer Aufkündigung des Bundesverhältnisses. Vielmehr ist ausdrücklich bestätigt, dass den Juden – auch nach Christi Kommen – die Fülle der Israelwirklichkeit erhalten bleibt (Röm 9, 4; 11, 28), denn selbst eine eiserne Mauer vermag die Partner des Israelbundes nicht voneinander zu trennen (Pes 85b; Sot 38b).«

Dr. Franz Schnider, Freising

PHILIPP VIELHAUER: Geschichte der urchristlichen Literatur. Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter. (de Gruyter Lehrbuch) Berlin – New York 1975. W. de Gruyter. 813 Seiten.

Ein Lehrbuch, das sich von der wachsenden Zahl von Handbüchern zum Neuen Testament vorteilhaft dadurch abhebt, dass es über die Kanongrenzen hinausgeht und

versucht, literaturgeschichtlich das gesamte urchristliche Schrifttum zu erfassen.

Es führt den Leser in die Probleme der urchristlichen Literaturgeschichte und den heutigen Diskussionsstand ein und versteht sich so als Arbeitsbuch. In übersichtlicher Gliederung von 64 Paragraphen behandelt der Verfasser die vorliterarischen Formen, das Corpus Paulinum, die synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte, den johanneischen Kreis, die Apokalypsen, also auch die Petrus-Apokalypse, den Hirt des Hermas, die Himmelfahrt Jesais; die späteren Briefe (Clemens, Ignatius, Polykarp), fingierte Briefe einschliesslich Barnabasbrief; apokryphe Evangelien; apokryphe Apostelgeschichten, Gemeindeordnungen und Kultisches (Didache, 2. Clemens, Oden Salomos etc.) und schliesslich »Der Ausgang der christlichen Urliteratur« mit Bemerkungen zum Problem der Kanonbildung.

Dabei werden judaistische Ergebnisse zum Kanon des AT nicht berücksichtigt. Das Ziel, die gesamte urchristliche Literatur zu erfassen (S. VII), ist nicht ganz erreicht, es fehlt z. B. der ebenso vernachlässigte wie wichtige 5. Esra. Dennoch: ein solides, gewichtiges Lehrbuch mit Originalität.

Michael Brocke, Duisburg

EMIL WACHTER (Bearb.): Paare der Bibel. Gesichter und Gestalten gesehen und erzählt, mit einem Geleitwort von Alfons Deissler, Stuttgart 1978. Verlag Katholisches Bibelwerk. 48 Seiten mit Farbbildern.

Der bekannte Karlsruher Künstler Emil Wachter hat mit diesen ausdrucksstarken Gemälden und Zeichnungen, dazu mit seinen eigenen kurzen Auslegungen des betreffenden Bibeltextes diesen Bildband geschaffen. Es handelt sich dabei um meist porträtartige Darstellungen der einzelnen Personen. Angefangen von Abraham mit Sarah bis hin zu Zacharias und Elisabeth. Der Künstler, der auch in seinen bildhauerischen Werken biblische Szenen bevorzugt, hat ein besonderes Verhältnis zum Alten Testament. Das ist um so erfreulicher, als es heutzutage eine Seltenheit ist. Er bringt uns in seinem Werk nicht nur Darstellungen von Ehe- und Liebespaaren, sondern auch Vater und Tochter (Jiftach) sowie Prophet und König (Elija und Isebel).

Es ist zu begrüssen, dass uns in dieser so unruhigen Zeit Gestalten und Gesichter eben solcher Perioden aus vergangenen Tagen in ihrer ganzen Problematik und auch in ihrer Gottbezogenheit nahegebracht werden. Die Bibel ist ja »Das Lebensbuch«. Vorab im Alten Testament wird uns das Menschenleben geschildert mit seinen farbigen, hellen und dunklen Seiten, wie wir es in keinem anderen Buch der Welt finden. – Davon zeugen auch die Bilder und Texte von Emil Wachter.

Frieda Weber-Krebs, Freiburg

HANS WALTER WOLFF: Mit Micha reden. Prophetie einst und heute. München 1978. Chr. Kaiser Verlag. 232 Seiten.

Mit seinem Buch über den Propheten Micha versucht H. W. Wolff mit prophetischen Texten konkrete Orientierungshilfen für unsere Zeit zu geben. Schon in früheren Veröffentlichungen, z. B. »Studien zum Jonabuch, Neukirchen 1965« und »Die Stunde des Amos. Prophetie und Protest, München 1971«, hat er alttestamentliche Texte für heutige Menschen umgesetzt.

Der erste Teil seines Buches ist das Ergebnis eines Forschungsseminars, an dem zwanzig Studenten intensiv mitarbeiteten. Die Studie soll einen wissenschaftlichen Kommentar vorbereiten. In einem einleitenden Kapitel stellt der Autor die These auf, dass der Prophet Micha von

Haus aus als einer der »Ältesten« aus Moreschet vorzustellen ist, der im Kreis der »Ältesten des Landes«, die an bestimmten Festtagen aus verschiedenen Städten Judas kamen, bekannt war. Dadurch würde sein Auftreten in Jerusalem als Prophet verständlich.

In einem ersten Hauptteil »Auslegung« (41–144) sind alle Kapitel des Buches Micha ausgelegt. Obwohl es sich um einen Kurzkommentar handelt, wird uns hier eine solide Exegese geboten, die vor allem das hervorhebt, was für uns Heutige nicht überhört werden darf. Bei seiner Einzellexegese beachtet H. W. Wolff besonders auch die stilistische Eigenart der Prophetenworte, die die Botschaft eindringlich und unvergesslich macht. Schon in der Auslegung schafft der Autor immer wieder praktischen Bezug. Der allgemein verständliche Kommentar bietet eine ausgezeichnete Hilfe zum Verstehen des prophetischen Anliegens.

In einem zweiten Teil »Vergegenwärtigung« (145–229) kommt es zum Dialog mit Micha. Der Autor geht dabei von aktuellen Problemen aus wie »Glaubensgewissheit und öffentliche Verantwortung«, »Was wird aus der Kirche?«, »Frieden«, »Terrorismus« und befragt dazu die Micha-Texte. Er konfrontiert gleiche Texte mit verschiedenen Hörergruppen, z. B. Studenten und Bergarbeiter. Diese Erprobung aller Micha-Texte in der Praxis fand innerhalb eines Jahres in Vorträgen, Bibelarbeiten und Predigten statt. Wie der Autor selber bemerkt, hat dies den Nachteil, dass gewisse Texterläuterungen und einige wesentliche Gegenwartsbezüge an verschiedenen Orten auftauchen. Eine besondere Aktualität hat das Thema »In Wochen des Terrors«, das Wolff im November 1977 an drei Universitätsbibelabenden in Heidelberg vortrug. Nach Micha 2 findet der Autor keine kräftigere Wurzeln des Terrors als die des Selbstbetrugs, Menschen könnten sich selbst als letzte Instanz installieren. In der Betrachtung von Micha 6 fragt Wolff, wie man mit dem Terror leben könne. Er sieht in den Worten Mich 6, 8: »Recht üben, Gemeinschaftssinn lieben und wachsam leben mit deinem Gott« einen möglichen Weg. Schliesslich zeigt er am Beispiel des Kapitels 7, dass die Überwindung des Terrors nicht von Gesetzen, Richtern und Strafvollstreckungen, sondern allein von Gott her zu erwarten ist. »Die Gemeinde muss sich in ihrer Einstellung zum Terroristen bestimmen lassen von der Einstellung zum kommenden Gott, von dem endgültigen Angebot seines Erbarmens, das jedem gilt, solange Zeit zur Umkehr ist.«

Am Schlusse des Buches findet sich ein recht nützliches Register, in dem alle wichtigen Stichwörter noch einmal aufgegriffen werden. Dem Verfasser ist es gelungen, ein Buch für den Alltag, für kritische Leser wie für »die Werkstatt des Theologen« zu schaffen. Es ist ein Versuch, die alttestamentliche Botschaft in die heutige Zeit umzusetzen. Das Buch ermuntert den Seelsorger und Prediger, auf diese aktuellen Prophetenworte zu hören und sie zur Botschaft für die heutigen Menschen zu machen.

Walter Bühlmann, Luzern

JOCHANAN BLOCH s. A.* Die Aporie des Du. Probleme der Dialogik Martin Bubers. Phronesis. Eine Schriftenreihe, Band 2. Heidelberg 1977. Verlag Lambert Schneider. 348 Seiten.

* Dieser Beitrag steht nun zugleich zum Gedenken an Prof. J. Bloch: Der »Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung« (XXXIV/11) vom 16. 3. 1979 entnehmen wir die folgende Trauernachricht:

Professor Jochanan Bloch ist am 26. 2. 1979 während einer Südostasienreise bei einem Autounfall im Landesinnern von Thailand tödlich verunglückt. Professor Bloch wurde in Berlin am 17. 3. 1919 geboren. Nach der nationalsozialistischen Machtübernahme flüchtete er mit seinen Eltern in das heutige Israel. Er besuchte das Theodor-

Der Verfasser, heute Professor für Geistesgeschichte des Judentums an der Ben-Gurion-Universität in Beer Sheva, beschliesst das hier gebotene Nachwort mit der Vergegenwärtigung des Sofas, auf dem er in Berlin bei Hans Schneider gelegen sei, einem heilsuchenden und heilweisenden Psychoanalytiker, der den Analysanden nicht zuletzt auch von der »Notwendigkeit der Reinkarnation« überzeugt habe und von der Notwendigkeit des Themas »Martin Buber und Sigmund Freud«. Die drei jetzt ersten Kapitel wurden unter der Überschrift »Geheimnis und Schöpfung« als Berliner Doktorarbeit angenommen. Heisser Sommer in der Wüste von Beer Sheva erzwangen jedoch vier weitere Kapitel voller »Selbstrevisionen«. Anfangs also wird hier Bubers »Ich und Du« getreulich »logisiert«, was aber – den Schlussteilen zufolge – nicht durchzuhalten sein soll. Wirklicher Widerspruch bleibe: ein Widerspruch! So rührt Bloch tatsächlich an den Kern der »Dialogik« und »Freiheit für den Widerspruch«. Aber es bestürzt, welch zeit- und kraftraubender Aufwand der Zitierung und Kommentierung hier nun getrieben wird, um die eigentlich selbstverständliche Sprengung des Monologs durch den Dialog einerseits hervorzuheben und andererseits wieder in Zweifel zu ziehen: bald mit Worten Bubers, bald mit Einwänden gegen ihn. Einer von ihnen, derjenige der Gnosis, trifft nur die Dualität, also gerade nicht die Dialogik! Die hier folgenreichste Lücke ist jedoch das Übergehen der Bibel, als wäre nicht Beer Sheva – diese Universitätsstadt Blochs – die Stadt Abrahams, Isaaks und Jakobs! Und als hätte Bubers Durchbruch zur »Zwiesprache« nicht gleichzeitig zur Bibel zurückgefunden: sein »Ich und Du« so erst rechtfertigend.

»Das ist das Unglück der Dialektik, dass sie in Wahrheit nicht vom Fleck kommt«, stellt Bloch einmal hinsichtlich von Hegel und Marx fest, kennzeichnet hierdurch aber auch den eigenen Teufelskreis. »Mit all seinen Negationen der Negation bohrt er (der Marxismus) sich nur tiefer in das Unheil hinein, gegen das er zu rebellieren vorgibt.« Auf Blochs Auseinandersetzung mit Buber übertragen: »Mit all seiner Problematisierung der Dialogik bohrt er sich nur tiefer in die Aporie hinein, gegen die er zu rebellieren vorgibt.« Ernst genommene Widersprüche des Du und ihm gegenüber stellen dagegen in die Wirklichkeit hinein, in der die eigene und die andere Wahrheit dadurch vom Fleck kommen, dass sie sich bewähren. Hermann Levin Goldschmidt, Zürich

CHRISTIAN DIETZFELBINGER (Hrsg.): Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum) (Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit, Band II, Lieferung 2). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1975. 271 Seiten.

DANIEL J. HARRINGTON, JACQUES CAZEAUX, CHARLES PERROT, PIERRE-MAURICE BOGART (Hrsg.): Pseudo-Philon, Les Antiquités Bibliques. Band 1: Introduction et Texte critique, 391 Seiten; Band 2: Introduction littéraire, commentaire ex index, 321 Seiten. (Sources chrétiennes 229 und 230.) Editions du Cerf. Paris 1976.

Herzl-Gymnasium in Tel Aviv und liess sich nach Abschluss eines juristischen Studiums dort als Rechtsanwalt nieder. Ein zweites Studium (Philosophie und Theologie) absolvierte Jochanan Bloch ab 1954 an der Freien Universität Berlin und an der Kirchlichen Hochschule Berlin und promovierte über Martin Buber, zu dessen Schülern er gehörte ... Dem Lehrkörper der Ben-Gurion-Universität des Negew gehörte er seit ihrer Gründung an. Professor Bloch wurde am 7. 3. 1979 in Beersheba beigesetzt. (Die Red. d. FrRu)

Das anonyme Buch aus dem ersten christlichen Jahrhundert (vor 70 oder eher nach 70 und vor 132 ?) war bisher deutsch nur zugänglich in der immer noch nicht ersetzten Sammlung von Paul Riessler: *Altjüdisches Schrifttum ausserhalb der Bibel*, 1928 u. ö., S. 735–861 u. 1315 bis 1318. Chr. Dietzfelbinger legt eine auf seiner Dissertation fussende neue Übersetzung und knappe Kommentierung des nur in lateinischen Handschriften erhaltenen frühjüdischen Werks vor. Das LAB ist eines der bisher sehr vernachlässigten Bücher des Frühjudentums, das sich trotz der vielen Fragen und Probleme, die es aufwirft, auch dem nicht judaistisch vorgebildeten Leser auftut, bringt er nur etwas Geduld und Bereitschaft zum Kennenlernen eines Werks mit, das zeitlich der dem Leser vertrauten neutestamentlichen Literatur so nahesteht und ihm ein Bild des (pharisäischen ?) Judentums zeichnet, das nicht wenige überraschen wird. LAB ist ein narrativer Midrasch, der bei der Schöpfung, d. h. Adam, einsetzt und mit dem Tod Sauls etwas abrupt endet. Diese »Nacherzählung« setzt ihre ganz eigentümlichen und den Leser packenden Akzente. Es ist eines der schönsten Beispiele für die Literatur der »rewritten Bible«, die neu-geschriebene Bibel, die wir in so vielen kaum bekannten Werken der Jahrhunderte vor und nach Chr. besitzen und kennen könnten, liesse man sich nicht immer vom Zaun des Kanons daran hindern. Dietzfelbingers Übersetzung ermöglicht das Kennenlernen einer eigenartig spannenden, kontinuierlich lesbaren »biblischen Geschichte« aus dem Milieu der haggadischen Schriftauslegung und synagogalen Unterweisung, voll von »heilsgeschichtlichen« Reden und Gebeten grosser und kleiner biblischer Persönlichkeiten, nicht zuletzt vieler Frauen. Leider hat Dietzfelbinger wenig Raum für Einleitung und Kommentierung. Intensivere Beschäftigung muss sich darum der neuen kritischen Textedition (mit gegenüberliegender französischer Übersetzung) und Kommentaren zuwenden, die von einem guten Team erarbeitet worden sind. Die Qualität ist deutlich besser als die der deutschen Ausgabe, sowohl in der Durchdringung und Behandlung des lateinischen Textes als in der ausgezeichneten Einleitung, korrekteren Übersetzung und dem ausführlichen Kommentar, der 165 Seiten umfasst. Wer sich als Theologe einmal dazu entschliessen kann, auf die sekundäre und oft dritt-rangige Literatur zum Frühjudentum zu verzichten und statt dessen einmal eine Quelle zu lesen, der bediene sich dieser beiden Bücher. Er wird Neues lernen.

Michael Brocke, Duisburg

NAHUM N. GLATZER (Hrsg.): *Modern Jewish Thought. A Source Reader*. New York 1977. Schocken Books. XIII und 240 Seiten.

Nahum N. Glatzer, Autor einer ganzen Reihe wichtiger und hilfreicher wissenschaftlicher Arbeiten, darunter durchkomponierte Darstellungen wie die vor nun schon 42 Jahren erschienene »Geschichte der talmudischen Zeit« und die Monographie »Franz Rosenzweig: His Life and Thought« (1961) – welche Spannweite der wissenschaftlichen Interessen! – und andererseits sorgfältig zusammengestellte »Reader« wie »Faith and Knowledge« (1963) oder auch »Moses Maimonides: Ein Querschnitt durch sein Werk« (1966), beweist mit dem nunmehr vorgelegten Quellenbuch zum modernen jüdischen Denken erneut Überblick und eine sichere Hand. Für die Zeit von der Aufklärung bis zur Gegenwart werden in 15 Kapiteln 34 (!) Autoren unterschiedlichsten Metiers: Philosophen und Theologen, Wissenschaftler und Dichter, mit exemplarischen Texten vorgeführt – eine beeindruckende Vielfalt auf verhältnismässig engem Raum.

Der Schwerpunkt liegt in der Gegenwart und jüngeren Vergangenheit (von den 34 Autoren sind 10 noch am Leben oder in den letzten 10 Jahren gestorben). Natürlich ist für die Vergangenheit die Auswahl leichter zu treffen – die Zeit, ein längerer Prozess der Rezeption und Kritik, hat bereits vorgearbeitet: Mendelssohn, Zunz und Krochmal, Graetz, Geiger und Samson Raphael Hirsch, Cohen und Bialik lassen sich schwer übergehen. Bei Hess diktierte die Rückschau. Steht er für Herzl, der fehlt – obwohl er eine der bewegendsten Gestalten seiner Zeit und (besonders in den Tagebüchern) zugleich ein bedeutender Autor war? Er wird nicht einmal unter den im Vorwort genannten 13 Autoren erwähnt, die nicht vorkommen, obwohl sie es verdienten.

Dass aus unserem Jahrhundert Ahad Haam und Dubnow, Buber und Rosenzweig, Kaplan und Heschel, Emil L. Fackenheim, auch Elie Wiesel zu Worte kommen, entspricht den Erwartungen. Doch ob auf den Text von Cynthia Ozick zugunsten – sagen wir Herzls, vielleicht auch Rahel Varnhagens nicht zu verzichten gewesen wäre? Natürlich ist eine solche Entscheidung nicht nach der persönlichen Vorliebe zu treffen, sondern danach, wofür, auch für wie viele ein Autor steht, wen, welchen Leserkreis und welche Bewegung er repräsentiert. Doch ist gerade dies die Frage: Ist der abgedruckte Text von C. Ozick »Zum Leben in der nichtjüdisch-heidnischen Welt«, in dem auf fast erschreckende Weise die so entscheidende Differenz von Geschichte (oder Kultur) und Natur, pointierter: Moralität und Naturwüchsigkeit, mehr oder weniger konsequent mit dem Gegensatz zwischen Israel und den Völkern identifiziert wird, ist dieser Text wirklich für eine nennenswerte Gruppe, sei es auch nur amerikanischer Juden repräsentativ?

Nichtsdestoweniger ist die Auswahl aufs Ganze gesehen klug und informativ, der reichhaltige Band allen zu empfehlen, die einen Einstieg zu finden suchen in die vielschichtige Welt des modernen jüdischen Denkens, besonders des 20. Jahrhunderts. Hermann Greive, Köln

JOSEPH GUTMANN (Editor): *The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity and Islam*. Missoula, Montana 1977. Scholars Press. 175 Seiten.

In diesem Buche wird von sieben Autoren, unter ihnen der Herausgeber Joseph Gutmann, das Problem der Bilderverehrung oder des Bildersturmes behandelt. Gutmann beschäftigt sich mit der deuteronomistischen Reform unter König Josia im 7. vorchristl. Jahrhundert, als Josia alle Bilder und »Höhen«, d. h. heilige Stätten, vernichten liess und nur noch den Tempel zu Jerusalem als zentrales Heiligtum anerkannte. Josia hatte Vorgänger, so den Pharao Ednaton in Ägypten. In der Bibel aber findet sich diese eigentliche Konfrontation zwischen Wort und Bild häufig. Diese wurde dort mit Mose verbunden, der nicht nur vom Sinai das sog. »Zweite Gebot« herunterholt, sondern auch das goldene Kalb zerstören lässt. Spätere Nachfolger waren der byzantinische Herrscher Leo III. (im 8. Jahrh.) und der englische König Edward VI. im 16. Jahrh.

Nun gibt es durchaus auch eine andere Linie, die etwa auf den salomonischen Tempel zurückgeht und dessen Architekt Bezalel. Bilderverehrung findet sich bei Basilius dem Grossen im 4. Jahrh., beim Kirchenvater Johann von Damascus (8. Jahrh.). Und schliesslich rechtfertigt auch Thomas von Aquin in seiner *Summa Theologiae* die Bilder, indem er darauf hinweist, diese Bilder würden als solche ja nicht verehrt, sondern führten uns zum inkarnierten Gott hin. Gutmann verweist in seiner Einleitung darauf, dass das Bilderverbot zwei Aspekte hat:

Einen dogmatischen, d. h. theoretischen, und einen praktischen, d. h. inwieweit das Bilderverbot im Volke befolgt wurde. Hier sind mannigfache Faktoren zu berücksichtigen: In der jüdischen Diaspora z. B. lagen die Dinge sicher anders als etwa in Jerusalem. Andererseits haben wir zwischen einer autoritativen Religion und einem Volksglauben zu unterscheiden, und schliesslich stellt sich das spezielle Problem der menschlichen Darstellung gegenüber der Abbildung von Kultgeräten. Dass hier im Judentum der ersten 6 Jahrhunderte n. Chr. überhaupt keine Scheu vorhanden war, jüdische Kultgeräte in Synagogenmosaiken abzubilden, kann man heute fast monatlich immer aufs neue feststellen, wenn wieder ein neuer Mosaikfussboden einer Synagoge zum Vorschein kommt. Wie kompliziert die Probleme auch im Islam sind und dass das Schlagwort vom »Bilderverbot« auch hier oberflächlich ist, zeigt Anthony Welch in einem instruktiven Artikel. Schliesslich sei noch speziell auf einen interessanten Aufsatz hingewiesen: Carl C. Christensen, *Patterns of Iconoclasm in the Early Reformation*: Strasbourg and Basel. E. L. Ehrlich

ROBERT HAMERTON-KELLY / ROBIN SCROGGS (Ed.): *Jews, Greeks and Christians. Religious Cultures in Late Antiquity. Essays in Honor of William David Davies*. (Studies in Judaism in Late Antiquity 21.) Leiden 1976. Brill. XIX, 320 Seiten.

W. D. Davies ist deutschen Lesern bekannt durch seine grossen Bücher »Paul and Rabbinic Judaism« und »The Setting of the Sermon on the Mount«, dessen Kurzfassung auch 1970 deutsch erschienen ist: »Die Bergpredigt: Exegetische Untersuchung ihrer jüdischen und frühchristlichen Elemente« (derzeit im modernen Antiquariat angeboten). Davies lehrte und lehrt u. a. an der Duke University in Durham, N. C., Princeton und Columbia; zu seinem 65. Geburtstag erschien diese Festschrift mit 14 Beiträgen aus den Bereichen NT, zwischentestamentliche und rabbinische Literatur. Sie konzentrieren sich auf die gegenseitige Durchdringung und Beeinflussung griechischer und jüdischer Kulturen während der Epoche des Frühjudentums und Frühchristentums. Diese Konzentration und die Qualität der Beiträge machen den Band nützlich. Für Leser des FrRu mögen die hier folgend aufgezählten Beiträge von Interesse sein: E. P. Sanders, »The Covenant as a Soteriological Category and the Nature of Salvation in Palestinian and Hellenistic Judaism« (u. siehe Sanders' wichtiges Buch »Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion«, London 1977); R. G. Hamerton-Kelly, »Some Techniques of Composition in Philo's Allegorical Commentary with Special Reference to »De Agricultura«: A Study in the Hellenistic Midrash«; M. Black, »The Throne-Theophany Prophetic Commission and the »Son of Man«: A Study in Tradition History«; J. Neusner, »Method and Substance in the History of Judaic Ideas: An Exercise«; E. E. Urbach, »Halakha and History«; J. Louis Martyn, »We Have Found Elijah«; C. K. Barrett, »Jews and Judaizers in the Epistles of Ignatius« und Eduard Schweizer, »Christianity of the Circumcised and Judaism of the Uncircumcised: The Background of Matthew and Colossians«.

Michael Brocke, Duisburg

BENNO JACOB: Das erste Buch der Tora. Genesis. (Berlin 1934) New York 1974, verkleinerter Nachdruck. KTAV. 1055 Seiten.

Ders.: *The First Book of the Bible. Genesis*. ... His commentary abridged, edited and translated by Ernest I.

Jacob and Walter Jacob. New York 1974. KTAV. 358 Seiten.

Rabbiner Benno Jacob (1862–1945) ist einer der wenigen jüdischen Bibelexegeten deutscher Sprache, dessen Werk heute wachsende Aufmerksamkeit auf sich zieht. Sein grösstes vollendetes Werk, der jetzt in einem verkleinerten Nachdruck vorliegende Kommentar zur Genesis, konnte keine Wirkung entfalten, da ein 1934 gedrucktes jüdisches Buch nur sehr geringe Überlebenschancen hatte. Und nicht von ungefähr erscheint es jetzt wieder in einem amerikanischen Verlag, begleitet von einem englischen Band, der es auf ein Drittel reduziert und dem Nur-Englisch-Leser nahebringen will. Der deutsche Leser darf sich glücklich schätzen, diesen grossartigen Kommentar zu einem angemessenen Preis erwerben zu können. Möglicherweise erinnert sich der eine oder andere an Bemerkungen Franz Rosenzweigs, der z. B. am 3. 6. 1921 schrieb: »Jacob-Dortmund entpuppt sich gedruckt und geschrieben als der beste Bibelerklärer, der mir bisher vorgekommen ist. Er macht in der Form streng wissenschaftlicher Exegese dasselbe, was ich im Stern (»Stern der Erlösung«) philosophisch gemacht habe. Ich will ihn dazu bringen, einen zusammenhängenden Kommentar zur Thora zu schreiben. Das wird ein Ereignis werden. Er weiss alles und sagt es ganz schlicht. Er steht eben wirklich in der Bibel drin. Von dem ganzen Unsinn der Quellenscheidung bleibt kein Stein auf dem anderen; er liest freilich auch mit einem hebräischen Sprachgefühl, wie es keiner der protestantischen Gelehrten mitbringt...«.

Natürlich wird man heute an vielen Stellen spüren, dass Jacobs scharf argumentierter Kampf gegen die Quellenscheidung (er findet sich vornehmlich im Anhang S. 949 bis 1049) ihn zuweilen blind gemacht hat für ihre wertvollen Hypothesen und Einsichten. Dennoch bleibt sein Kommentar ein grosses Ereignis und auch wissenschaftlich wertvoll, sucht doch die Pentateuchforschung heute neue »organischere« Erklärungen über die als unzulänglich perzipierte alte Quellenscheidung hinaus und kommt in manchem B. Jacob wieder näher, als man es in den zwanziger Jahren je geahnt hätte.

Dieser Kommentar darf auch dem nichtwissenschaftlichen Leser aufs wärmste empfohlen werden, ungeachtet des wissenschaftlichen Apparats, und dies aus mehreren guten Gründen. Einmal: »Dieser Kommentar will und soll ein jüdischer sein, das soll heissen: von einem Sohn des Volkes verfasst, für das die Thora geschrieben ist.« Jacobs Buch ist auch eine Summa jüdischer Exegese, die des alten Midrasch eingeschlossen. Angenehmer, origineller und lehrreicher kann sich ein deutschsprachiger Bibelleser kaum in die grosse eigenständige Tradition jüdischer Auslegung einlesen und -arbeiten. Zum zweiten: Jacob schreibt ein präzises und schlicht elegantes Deutsch, das in seinem eigenen Charakter schon schönsten Zeugnis gibt von der Hingabe, mit der dieses Buch erarbeitet ist. Und drittens: So seltsam es sein mag, die Verbindung von wissenschaftlicher Strenge und tiefer Frömmigkeit hat hier einmal ein Werk hervorgebracht, das zum Studium der Genesis neben anderen, neueren Genesis-Kommentaren benutzt werden sollte und das auch der »ungelehrte Leser« sehr gut meditativ und meditierend lesen kann.

Die vom Sohn (früher Rabbiner in Saarbrücken und Augsburg) und Enkel redigierte englische Kurzfassung muss der Tiefe und des Charmes des Originals entbehren. Sie enthält eine Bibliographie Benno Jacobs.

Michael Brocke, Duisburg

GUIDO KISCH: Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters. Sigmaringen 1978. Verlag Jan Thorbecke. 336 Seiten.

Als erster Band einer hoffentlich unverweilt voranschreitenden Reihe seiner Ausgewählten Schriften sind unlängst die – zuletzt 1955 in Zürich in deutscher Sprache erschienenen, vordem zumeist in Amerika veröffentlichten – Studien zum mittelalterlichen Judenrecht von Guido Kisch neu herausgekommen, vermehrt um zwei vom Verfasser angefertigte, später fortgeführte oder neu erstellte Bibliographien, wodurch das Buch von 312 Seiten zu seinem heutigen Umfang angewachsen ist. In Anbetracht des Ansehens, das der Altmeister der Deutschen Rechtsgeschichte – vgl. die Anzeige seiner Autobiographie¹ im ›Freiburger Rundbrief‹ XXVII/1975 S. 121 – im In- und Ausland genießt und der thematischen Bedeutung dieser Forschungen, an denen sich gleichsam das Spannungsverhältnis zwischen Juden und Christen in der Rechtswirklichkeit, aber leider vielfach auch in der Wissenschaft ablesen lässt, mag es an dieser Stelle genügen, einige der wichtigsten Fragen anzuführen, zu denen dieses – übrigens sehr gut ausgestattete – Werk in, wie sich wohl sagen lässt, endgültiger Weise Stellung nimmt: das Waffenrecht der Juden; Judenschutz und Kammerknechtschaft; jüdisches ›Hehlerrecht‹; Judeneide; Erforschung der Rechtsgeschichte der Juden. Man legt das mit so viel Sachkunde und Verantwortungsgefühl – auch in der Auseinandersetzung mit anderen Meinungen – geschriebene Buch wiederum reich belehrt und voller Dankbarkeit aus der Hand.

Hans Thieme, Freiburg

¹ Zum 90. Geburtstag von Professor Guido Kisch (am 22. 1. 1979) überbrachte der deutsche Generalkonsul in Basel das Prof. Kisch freuende, unten wiedergegebene Glückwunschsreiben:

»Sehr verehrter Herr Professor Kisch!

Zu Ihrem 90. Geburtstag sende ich Ihnen meine herzlichen Glückwünsche.

Dieser Tag ist für die historische und rechtshistorische Fachwelt des deutschsprachigen Raumes willkommen Anlass, Ihnen für Ihre grundlegenden rechtsgeschichtlichen Forschungen zu danken, die Sie in den zwei Jahrzehnten von Ihrer Habilitation in Leipzig bis zu Ihrer erzwungenen Emigration aus Deutschland in bewundernswerter Fülle und Gediegenheit der Öffentlichkeit vorgelegt haben.

Als der für die Bewahrung des kulturellen Erbes des deutschen Ostens verantwortliche Minister schulde ich Ihnen insbesondere Dank für Ihre Studien zur Rechtsentwicklung im Deutschen Ordensstaat, durch die nach dem unwiederbringlichen Verlust des vielen wertvollen Archivmaterials uns für die Nachwelt ein Bild von jener für die deutsche Geschichte wichtigen Epoche erhalten geblieben ist.

Mit grosser Hochachtung habe ich beim Blättern in Ihren Lebenserinnerungen gesehen, mit welcher beeindruckenden menschlicher Haltung Sie im Angesicht des Ihnen persönlich widerfahrenden Unrechts und der grässlichen Verbrechen des Hitler-Regimes an unseren jüdischen Mitbürgern nicht in Resignation verfallen sind, sondern die Kraft zu einem zweiten, nicht weniger bewundernswerten Lebenswerk gefunden haben.

Ich wünsche Ihnen noch viele gute Jahre in Ihrer neuen Heimat Basel.

Ihr Gerhart Rudolf Baum, Bundesminister des Innern»

In: Bulletin: Presse- und Informationsdienst der Bundesregierung, Nr. 12/S. 97, Bonn, 31. 1. 1979 (S. 108).

PETER KUHN: Gottes Trauer und Klage in der rabbinischen Überlieferung (Talmud und Midrasch). Leiden 1978. E. J. Brill. 559 Seiten. (Arbeiten z. Geschichte des antiken Judentums u. des Urchristentums Bd. XIII.)

Die Arbeit stellt den Abdruck einer Dissertation der kath.-theol. Fakultät Regensburg dar. Die Thematik von Gottes Trauer und Klage ist bisher in einer eigenen Monographie noch niemals behandelt worden, daher ist es zu begrüßen, dass der Verf. das rabbinische Material in dieser Vielfalt vorlegt. Die Gründe, warum bisher darüber noch nicht in einer eigenen Studie gearbeitet worden ist, sind freilich heute schwer zu finden; P. Kuhn dürfte

aber wohl unrecht haben, wenn er vermutet, die vom »liberalen Judentum« begründete »Wissenschaft des Judentums« habe kein Verständnis für die anthropomorphistischen Züge des Gottesbildes aufgebracht, wie dieses sich notwendigerweise bei einem solchen Thema ergibt. Eine derartige Deutung erscheint doch zu wenig stichhaltig, wenn man bedenkt, dass einerseits früher auch etwa über rabbinisches Zauberwesen gearbeitet wurde (L. Blau) und anderseits in zwei oder drei Forschergenerationen nun keineswegs alle Themen erschöpft werden konnten. Was die christliche Beschäftigung mit dem Judentum angeht, so hat das Desinteresse am Judentum auch nichts mit »der liberalen Ära« zu tun, sondern das Judentum galt schlechthin als abwegig, überholt, theologisch total unergiebig, so dass für die meisten Theologen, welcher Richtung sie auch angehört haben mögen, gar kein Anlass bestand, ein derartiges Thema zum Gegenstand der Betrachtung zu machen; die wenigen Ausnahmen bestätigen die Regel (A. Dalman, P. Billerbeck u. a.). Die vorgelegten Texte als solche sind schon von grossem religionsgeschichtlichem Interesse, gleichgültig ob man in jedem Falle Kuhns Interpretation übernimmt. Allein die Darbietung des reichen Materials rechtfertigt schon das Buch. Hier erscheint Gott in einer für viele sicher ungewohnten Weise: Die Schuld Gottes am Unglück der Menschen (S. 166, um nur ein Beispiel aus diesem Problemkreis zu erwähnen).

Zentrale historische Ereignisse, um die sich das Denken der Rabbinen zur Klage und Trauer Gottes ranken kann, sind die beiden Tempelzerstörungen. Juden mussten auf die Frage, wie Gott diese Katastrophen zulassen konnte, Antworten suchen: Als Antwort auf seinen Vorwurf, Gott sei bei und nach der Katastrophe völlig unberührt geblieben, erhält ein Rabbi ein Traumgesicht: Er sieht Gott und die Engel trauernd dastehen. Die rabbinischen Lehrer benutzten die Hl. Schrift, um beide Katastrophen zu deuten, wobei sie völlig vom historischen Kontext der jeweiligen alttestamentlichen Stelle absehen konnten. Erfahrungen der Vergangenheit werden dazu benutzt, um Aussagen für die Gegenwart zu finden.

Die Studie ist nicht nur für die eigentliche Thematik von Interesse, sondern auch für die Konzeption des rabbinischen Gottesbegriffs. Gott, so heisst es einmal, steigt vom Himmel herab, um über Israel zu weinen. Gott selbst klagt über Israels Schicksal und erniedrigt sich, indem er seine himmlischen Höhen verlässt (S. 222 f.). Gott kennt seit der Tempelzerstörung kein Lachen mehr, keine Freude. Anderseits meinte man, er habe mit Israel Mitleid, wenn auch im Verborgenen, wie es einem Grossen und Mächtigen geziemt, der solche Emotionen nicht öffentlich preisgibt. So versuchten Juden mit dem Untergang des Tempels fertig zu werden, eine Stätte, an welcher Gott seinen Wohnsitz hatte. Insofern kann diese ganze Thematik als eine Katastrophentheologie bezeichnet werden. »Gottes Trauer über das Unglück Israels entspringt so seiner doppelten Betroffenheit durch dieses Unglück. Dies Betroffensein aber ist wiederum nur möglich aufgrund der Liebe, mit der Gott sich selbst und sein ›Schicksal‹ unwiderruflich an sein Volk gebunden hat. Indem Gottes Trauer Zeichen seiner in der Katastrophe und gerade in ihr fortdauernden Liebe ist, kann sie vom Volk als letzter unerschütterlicher Trost und als Garant einer Zukunft jenseits aller Leiden in der vollen Gottesgemeinschaft des zukünftigen Aons empfunden werden« (S. 362).

So vielfältig und eindrücklich das vorgelegte Material auch ist und so sehr der Verf. sich auch ernsthaft be-

müht, die Texte adäquat zu interpretieren, so dringen gelegentlich auch sachfremde Erwägungen in die Darstellung ein: Es ist bei der haggadischen Gattung der Texte schlechthin unmöglich, einen historischen Kern herauszuschälen zu wollen. Ferner erscheint der Versuch, indirekt christliche Dogmatik an solche Texte heranzubringen, eher etwas merkwürdig (vgl. S. 364, wo P. Kuhn danach fragt, ob der Midrasch »wirklich . . . Offenbarung, von welcher Qualität auch immer« sei). Schliesslich sind dem Verf. leider die Arbeiten von C. Thoma über manche in diesem Buche behandelte Themen unbekannt geblieben: Auswirkungen des jüdischen Krieges gegen Rom (66–70/73) auf das rabbinische Judentum, *Biblische Zeitschr.*, N. F. 19, 1968, S. 30–54; S. 186–210). Ferner: Die Zerstörung des Tempels von Jerusalem als Wende (in: *Auf den Trümmern des Tempels*, Herder Verlag, Wien 1968, S. 53–75).

Gelegentlich stört auch die Terminologie, wenn man vom »orthodoxen« Judentum liest. Was mag das wohl sein? Oder gar vom »Spätjudentum«, was ist hier wohl »spät«? Schliesslich hätte der Leser mehr Freude an der Lektüre gehabt, wenn die Darstellung straffer und manchmal weniger wortreich gewesen wäre. In jedem Falle ist der Leser aber für die Vorlage eines derart reichen Materials dankbar.

E. L. Ehrlich

ANDRÉ NEHER: *Das schwere Glück, Jude zu sein**. Paris 1978. Verlag Le Centurion. 251 Seiten.

Einer der bedeutendsten jüdischen Denker schildert den Weg seines Lebens bei einem Interview durch Victor Malka, der für die wöchentliche Sendung »Hör Israel zu« selber verantwortlich ist. Das abwechslungsreiche Werk André Nehers, Gelehrter, Philosoph, Theologe, Professor, Schriftsteller und Musiker, findet sich in einem bibliographischen Vermerk am Ende des Bandes. Seine Absicht wird bei diesem Gespräch klar, weil der Dialog spontane Antworten mit sich bringt. Zudem kann der Leser die Persönlichkeit des Interviewten besser begreifen, da der Gesprächspartner selbst Jude ist. Dadurch kann Neher sich ihm vorbehaltlos anvertrauen. Das Ergebnis ist eine natürliche, ja sogar ungekünstelte Offenheit. Wer André Neher schon getroffen hat, findet in diesem Buch die helle, zugleich leuchtende und bezwingende Reinheit seines Blickes wieder.

Empfindet er seine jüdische Zugehörigkeit so stark und so fest, weil er, wie er uns erzählt, den Vorzug hatte, in einer Familie aufzuwachsen, in welcher Jude sein zugleich ein Glück und eine Verantwortung war? Dort scheint die Wurzel seiner Entwicklung zu liegen, die sich stufenweise vollzog. Zur Zeit der deutschen Regierung im Elsass geboren, in einer Familie, die am jüdischen Leben teilnahm und die mit Frankreich sehr verbunden war, erlebte er ständig Zweideutigkeiten und ununterbrochen Spannungen. Aber dies brachte ihn nicht in eine innere Unsicherheit, vielmehr erleichterte ihm sein schwieriger Weg die Hauptsache: Seine Fähigkeiten und wissenschaftliche Begabung zu entdecken. Seine Anstellung als Germanist (Studienrat [Agrége] an der Universität) wurde von der Vichy-Regierung widerrufen, und nur knapp entging er der mörderischen Deportation. 1947 heiratet er Renée Bernheim, eine kühne Widerstandskämpferin und glänzende Intellektuelle. Sie arbeiteten zusammen, um das wahre, transzendente und immanente Judentum bekanntzumachen, das man dank einer bestimmten Art und Weise, die Bibel zu lesen und dann zu leben, wiedergefunden hat. Aber hier trennt er sich von

* Im französischen Original: »Le dur bonheur d'être Juif«.

den anderen jüdischen Forschern, die von der deutschen Methode nach Wellhausen beeinflusst sind. Wenn ihm seine These über *Amos* unter den jungen jüdischen Intellektuellen auch zahlreiche Anhänger brachte, so hat sie ihm doch auch viele bittere Kritiken eingebracht, sowohl von Juden als auch von Nicht-Juden. Mit seinem Werk »Das Wesen des Prophetismus« schliesst er sich einer immer wachsenden Zahl von Juden an. Die französische Regierung gründet für ihn einen Lehrstuhl für Judaistik, den ersten in Frankreich, an der Strassburger Universität. Dann veröffentlicht er »Die biblische Geschichte des Volkes Israel«, in Zusammenarbeit mit Renée Neher, der Entdeckerin des »Maharal von Prag«, und nimmt an dem biblischen Kreis von Mgr. Bischof Elchinger teil. Er ist auch der Leiter und die Seele der jährlichen Colloquien der jüdischen französisch sprechenden Intellektuellen. Man müsste alles zitieren, von seinem Weg, den Begegnungen mit grossen noch lebenden Denkern, Juden und Nicht-Juden; dieser Weg sollte ihn zu seiner »Aliya« führen, und dies beschloss die Jahre seiner Kindheit: »Jerusalem in der Wiege«.

Eines der erschütterndsten Kapitel bezieht sich auf Deutschland. Darin drückt er seine Bewunderung für Dr. Gertrud Luckner aus, die Freude und Dankbarkeit, die er im Verlauf der Zeit, seitdem sie miteinander in Verbindung sind, empfindet. Er ehrt noch andere deutsche Widerstandskämpfer, mit denen ihn eine echte Freundschaft verbindet. Aber er wollte seit 1940 nicht mehr deutschen Boden betreten, und dazu gibt er eine Erklärung. Ausserdem schreibt er ausführlich über die Dankbarkeit, die er Jules Isaac schuldet, der, wie er sagt, der »Anstifter« seines Kampfes für den Dialog der *jüdisch-christlichen Freundschaft* war.

Dieses Buch, das für Juden ohne Zweifel sehr spannend ist, öffnet jedem guten Willens tiefe Perspektive über die jüdische Identität und über »die kosmische Pflicht Israels« gegenüber. Für uns Christen scheint die Redlichkeit André Nehers zuweilen etwas streng, und trotzdem zeigt sie uns, wie wenig wir von der Seele unserer jüdischen Brüder wissen. »Das schwere Glück Jude zu sein« ist für uns ein lehrreiches Buch voller Kostbarkeiten und Entdeckungen, die uns oft erschüttern. Es ist auch eine quälende Aufforderung: Wieder hören wir in unserem Herzen diesen anspruchsvollen Satz nachhallen –: »Und Du, was sagst Du, wer ich bin?« – der unser ganzes Leben als Christ beherrschen soll und sollte.

Claire Huchet-Bishop, Paris, Präsidentin der L'Amitié judéo-chrétienne de France, Alt-Präsidentin des International Council of Christians and Jews.

** Aus dem Französischen übersetzt von Joëlle Frank-Guénoche.

JACOB NEUSNER: *A History of the Mishnaic Law of Purities* (Studies in Judaism in Late Antiquity VI), Part 1–6. Leiden 1974–1975. Brill. Bd. 1: *Kelim* 1–11, XXIV und 282 S.; Bd. 2: *Kelim* 12–30; XI und 338 S.; Bd. 3: *Kelim*. Literary and Historical Problems. With indexes to parts 1–3; XIV und 415 S.; Bd. 4: *Ohalot*. Commentary; XIV und 350 S.; Bd. 5: *Ohalot*. Literary and Historical Problems. With indexes to parts 4–5; 1975, XV und 282 S.; Bd. 6: *Negaim*. Mishnah-Tosefta; XIV und 286 Seiten.

Diese monumentale Geschichte der mischnischen Gesetze von den »Reinheiten«, d. i. die sechste Ordnung der 6 »Ordnungen« der Mischna, ist 1977 abgeschlossen worden. Sie umfasst insgesamt 22 Bände. Inzwischen veröffentlicht J. Neusner eine Geschichte des mischnischen Gesetzes vom »Geheiligten«, d. i. die 5. Ordnung, und bis

1980 soll auch die 3. Ordnung, »Frauen«, der Mischna und Tosefta kommentiert und auf ihre historische Entstehung hin erforscht sein. »Kelim«, Gefässe, ist der erste Traktat des 6. Seders Tohorot, »Reinheiten« (wohl ein Euphemismus). Kelim handelt vorrangig die Bedingungen und Umstände, die zur Unreinheit verschiedener Gefässe und Gebrauchsgegenstände des Haushalts etwa führen. »Reinheit« und »Unreinheit« sind allgemeine, abstrakte Verbegrifflichungen, die sich, von ihren früheren tempelkultischen Funktionen abgelöst, zu einer das »private Ritual« betreffenden religiösen Praxis verwandeln bzw. von den rabbinischen Juristen der Zentren Jawne und Uscha nach 70 n. Chr. verwandelt werden. Die Frage nach der Bekanntheit, Verbreitetheit oder gar Durchsetzung dieser Konzepte und ihrer konkreten Anwendung in der Praxis des individuellen Alltags muss für jeden Traktat bzw. jeden Bereich von »Reinheiten« eigens neu gestellt werden. In der Einleitung zum 2. hier kommentierten Traktat Ohalot, »Zelte«, der auf der schmalen Basis von Num 19, 11. 14 ff. 22 von der Unreinheit handelt, die von einem Leichnam ausgehend all das betrifft, was sich unter einem Dach (»Zelt«) mit ihm befindet, heisst es: »Das Ausmass aber, in welchem speziell die Gesetze zu »Zelte« ausserhalb pharisäischer Kreise überhaupt bekannt waren, ist schwierig festzustellen. An all den Stellen der Evangelien z. B., wo man sich damit hätte befassen können, findet man Schweigen. In den antipharisäischen Sprüchen wird viel von mit Mählern verbundener Unreinheit geredet, die Unreinheit aber, die von einer Leiche hervorgerufen wird, gleich ob in einem »Zelt« oder nicht, wird umgangen. Bezeichnender noch, eine Geschichte, in der die Unreinheit, die von der Leiche auf alle die damit in einem Haus Versammelten übergehen würde, erwähnt worden sein könnte, wäre sie wichtig gewesen (Mt 9, 18.23–25; Mk 5, 35–43), lässt die Trauernden sich mit dem Leichnam *unter* dem Dach eines Hauses versammeln. Als Jesus vorhat, das Mädchen von den Toten zu erwecken, fordert er die Leute auf, hinauszugehen. Für die Geschichte ist es selbstverständlich, dass die Leute im selben Haus sind, sie weiss nichts von einer Wichtigkeit der Unreinheit, die von einer Leiche ausgeht. Die Unreinheit von Gräbern (M. Ohalot 17 und 18) hingegen wird für selbstverständlich genommen, etwa in den antipharisäischen Sprüchen von den markierten Gräbern (»über-tünchte Gräber«) Mt 23, 27. Dementsprechend auch liefert das schmale Korpus externer Zeugnisse über den späteren Pharisäismus keinerlei Hinweise auf das spezielle Thema dieses Traktats »Zelte« (Bd. 4, S. 4). Eine in sich selbst faszinierende Welt abstrakten Denkens an konkreten Dingen des Alltags. Neusner geht der Arbeit mehrerer Generationen anonym und namentlich bekannter Juristen aufs genaueste nach und kommentiert jeweils die zumeist von ihm selbst übersetzten tannaitischen Sammlungen Mischna und Tosefta, die für ihn exklusiv fast den frühesten und wichtigsten Niederschlag rabbinischer Tradition bilden. Die Thematik ist äusserst komplex, und die lakonisch knappe Sprache der Dokumente und die auf konkrete Gegenstände bezogenen Diskussionen erschweren das Verständnis dieser seit jeher als schwierig anerkannten Materie. Nach der fortlaufenden Kommentierung widmet sich der jeweils zweite Teil der Untersuchung den vielen literarischen und historischen Problemen der Entwicklung des Textes und der verhandelten Sachen, nachdem zuvor noch einmal die Übersetzung von Mischna und Tosefta ohne jede Unterbrechung zum Ausdruck gekommen ist. (Die Übersetzung

gen von Tosefta erscheinen jetzt auch separat bei KTAV, New York, da es bisher keine englische Übersetzung der Tosefta gibt.). In der Analyse werden behandelt: das Verhältnis von Mischna und Tosefta zueinander, welches von Traktat zu Traktat variiert; Formen und formelhafte Strukturen von Definitionen, Geschichten, Debatten, Konklusionen usw.; ferner das schier unlösbare Problem der Glaubwürdigkeit und Verifizierbarkeit von Zuschreibungen an namentlich genannte Autoritäten und die Schlüsse, die aus verwandt scheinendem anonymen Material gezogen werden dürfen. Das »Weben« und die Textur des Gesetzes in den Zentren Jawne und Uscha zwischen 70 und dem Ende des 2. Jhdts. wird in einer Reihe von Essays behandelt, die auch für denjenigen Leser von Interesse sind, der nicht allen minutiae des Kommentars zu folgen vermag. Desgleichen die Frage nach der Existenz der Regelungen vor dem Datum 70, wobei in Bd. 3 z. B. auch Lk 11, 39 ff. und Mt 23, 25 f. behandelt werden.

Am Schluss des 5. Bandes fragt N. nach dem Verhältnis von Schrift-Tora und mündlicher Tora und schliesst seine Überlegungen zu priesterlich-kultischer Unreinheit und mischnischer allgemeiner, wenn auch relativer und immaterieller Unreinheit so (S. 255 f.): »Mit denselben Themen und, wie ich denke, teilweise mit dem erbten Material der Schrift arbeitend, geben uns die Köpfe hinter dem mischnischen Gesetz doch etwas sehr von dem Material der Schrift Verschiedenes. Was ist das? Es ist das Bild von der Relevanz und Wichtigkeit von Unreinheit, wie es existiert haben muss, bevor die priesterlichen Gesetzgeber alle Weisen und Formen von Unreinheit nahmen und ihnen eine einzige kultische Bedeutung gaben. In der Mischna ist Unreinheit, so wie in der Zeit vor der Priesterschrift, überall von Konsequenz, nicht nur im Kult. Sie ist, sowohl was Ursachen als Wirkungen angeht, hochdifferenziert. So scheint mischnisches Gesetz uns in die vor der priesterlichen Neuformulierung von Reinheit herrschende Situation zurückzubringen. Es vervollständigt die Schrift nicht nur, sondern kehrt die Grundannahmen der Schrift um und revidiert sie. Insoweit es die Rabbinen des 2. und 3. Jhdts. betraf, so waren beide Torot, schriftliche wie mündliche, als eine ganze Tora vom Sinai herabgekommen. Auf eigenartige Weise stimmen wir dem zu, dass die mündliche Tora, wohl mit Mitte des 1. Jhdts. beginnend und ihren gegenwärtigen Zustand etwa mit Beginn des 3. Jhdts. erreichend, nicht nur der schriftlichen Tora des 5. oder 6. vordchristlichen Jhdts. entspricht und sie ergänzt. Die mündliche Tora gibt uns die Begriffswelt wieder, die lange vor jener Zeit dominierend war, indem sie das wiederherstellte, was von den Priestern des Zweiten Tempels reformiert worden war.«

Derlei trifft sich, aus anderer Richtung kommend, mit Überlegungen von Forschern der Aggada, die hier und da im nachbiblischen aggadischen Midrasch lang zuvor beseitigte, von der Schrift transformierte mythische Vorstellungen wieder auftauchen, wie spielerisch auch immer. Auch möchte man, doch ist das zu gewagt, sich an einen wiederum sehr anderen Bereich erinnern: die Stadien des religiösen Bewusstseins, in denen Mystik (nicht) möglich ist (s. Scholem, Hauptströmungen, S. 8–11).

Die einzelnen Ergebnisse der mühevoll-unermüdlichen Arbeit Neusners, auf die auch nur annäherungsweise einzugehen der Raum verbietet, sind für alle weitere Mischna- und Toseftaforschung wichtig und werden nicht ohne Schaden für die noch in den Anfängen steckende Erforschung der Welt des rabbinischen Judentums vernach-

lässigt werden. Auch wenn man in der gut zu beobachtenden und an seinen zahlreichen Büchern ablesbaren wissenschaftlichen, insbesondere methodischen Entwicklung N.s gewisse genialische Einseitigkeiten festzustellen meint, etwa in der scharf durchfochtenen extremen methodischen Strenge (die unbequem, aber in vielem heilsam ist) oder mehr noch in der zur Ausschliesslichkeit gesteigerten Betonung allein der halachischen Literatur (und darin wieder nur Mischna und Tosefta) als für die Erkenntnis des rabbinischen Judentums relevant, so ist doch die prinzipielle Abweisung von Arbeit und Methoden N.s in manchen europäischen und besonders israelischen Judaistenkreisen kaum verständlich, jedenfalls bedauerlich. Zweifellos ist es undankbar, die ausufernden Kommentierungen zu verfolgen, doch resümiert N. jeweils das Erarbeitete und legt über seine Methoden immer wieder Rechenschaft ab, lässt den Leser an seinen methodologischen Problemen partizipieren und macht sich auch auffällig häufig Gedanken über die den Traktaten zugrunde liegenden theologischen Auffassungen. Darüber hinaus kondensiert er seine Bücher bzw. Ergebnisse in Artikeln, die in Zeitschriften und Sammelbänden erscheinen. Es scheint nicht unzeitgemäss, zu wünschen, dass ein deutschsprachiger Sammelband ausgewählter Beiträge Neusners zur Erforschung der rabbinischen Literatur, sprich Mischna und Tosefta, und ihrer Methodik herausgebracht werden möchte. Michael Brocke, Duisburg

JOSEPH PERL: Über das Wesen der Sekte der Chassidim, edited from the Manuskript with Introduction and Annotations by Avraham Rubinstein, Publications of the Israel Academy of Sciences and Humanities. Jerusalem 1977. 174 Seiten.

Das vorliegende Werk, das hier zum ersten Mal veröffentlicht wird, stammt von einem der bedeutendsten hebräischen Schriftsteller der jüdischen Aufklärung, der Haskala: Joseph Perl (1773–1839). Dem Text der Ausgabe liegt das einzige bekannte Manuskript zugrunde. Es befindet sich in der Jüdischen National- und Universitätsbibliothek in Jerusalem (Ms. Var. 293).

Perl ging es bei diesem polemischen Pamphlet darum, den österreichischen Behörden zu zeigen (daher wurde der Text ja auf deutsch geschrieben), wie rückständig die Chassidim seien. Perl, als Mann der hebräischen Aufklärung, als ein Rationalist, wollte mit diesem Buche gegen die Chassidim kämpfen, die für ihn einen Rückfall in Obskurantismus bedeuteten. Seine Kritik richtete sich vor allem gegen die Institution des Zaddik, weil er den Einzelnen willenlos mache und das unabhängige Denken verhindere. Im übrigen sieht Perl den Chassidismus in Opposition zu allem, was ihm als Aufklärer selbst wichtig erscheint: Wissenschaft, Kultur, Bildung. Als Rationalist missversteht er die chassidische Mystik total und hält ihren mystischen Symbolismus für unmoralisch. Das Pamphlet fügt nichts Neues zum Bild des Chassidismus hinzu, ist aber durchaus instruktiv, um die innerjüdischen Spannungen jener Zeit kennenzulernen. Um einen Eindruck vom Buche zu vermitteln, zitieren wir eine mehr oder weniger beliebige Stelle, der Duktus des Buches ist überall sehr ähnlich: »Was aber das Kühne Unternehmen der Sekte überhaupt so sehr begünstigt, ist 1tes Sind ihre Maximen, für junge unerfahrene Leute so wohl, als für Personen, die von Gewissensbissen bedrängt sind, sehr anlockend. Man bedarf weder Kasteyungen, noch sonstige(r) Einschränkungen, man kann leben wie man will, man braucht weder Beten noch fasten, man kann allen Lastern ergeben seyn, wenn man nur an einen Zadik sich

anhängt, so kommt man ohne alle Hindernisse in den Himmel... Er muss immer lustig und nie Traurig seyn. Was kann für einen Müssiggänger reizender, als dieser Stand seyn?« (S. 124 f.).

Joseph Perl bietet kaum Neues über den Chassidismus, es ist jedoch erhellend, einmal zu lesen, wie dieser in den Augen eines heftigen Gegners erschien. Dass es sich um ein polemisches Pamphlet handelt, das dazu dienen soll, den Chassidismus bei den österreichischen Behörden zu denunzieren und zu diskriminieren, muss freilich bei der Lektüre des Textes immer beachtet werden. E. L. Ehrlich

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Theology and Poetry. Studies in the Medieval Piyyut. London, Henley and Boston, 1978. Routledge & Kegan Paul. 153 Seiten.

Aus diesem wenig umfangreichen Band lässt sich relativ mehr über Judentum lernen als aus manchen anderen jetzt erscheinenden eher geschwätzigen Publikationen, die Basiswissen vermitteln sollen und den Leser dann meist doch unbefriedigend lassen. Das vorliegende Buch ist zwar ein »wissenschaftliches«, doch ist es jedem leidlich Gebildeten zugänglich, der wirklich etwas über das Judentum erfahren will, wenn er es satt hat, sich an weiteren Diskussionen über »Gesetz und Evangelium« zu beteiligen, wobei der Jude schulmeisterlich das Gesetz weit von sich abweist und der Christ sich ach so edel dünkt, weil er behauptet, Inhaber (wenn auch nicht Nachfolger) des Evangeliums zu sein.

Ob Theologie beim Gebetbuch beginnt, mag dahingestellt bleiben, ohne das Gebetbuch freilich kann man jüdische Theologie jedenfalls nicht haben. Das Gebetbuch war (und ist) für die Juden das »vade mecum«, welches inmitten wechselnder Theologien und Zeitabläufen seinen Platz bewahrt hat. Die Werke jüdischer Philosophen des Mittelalters werden heute meist nur noch von Wissenschaftlern gelesen; die von den Philosophen stammenden Gebetstexte befinden sich jedoch auch heute noch im Gebetbuch der Juden. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich um Prosa oder Poesie handelt; die Prosa wurde alsbald in gleicher Weise wie die Poesie »dogmatisiert«, d. h. zu einem festen Bestandteil des Gebetsbuches, der unwandelbar wie die Tora selbst sei. Die Gebete nun sind nicht freie Erfindungen irgendwelcher spätantiker oder mittelalterlicher Rabbiner, sondern sind oft die freie Verarbeitung von traditionellem Material, meist aus der Agada. Petuchowski beschäftigt sich hier mit dem Piyyut. Das Wort kommt von der gleichen Wurzel wie »Poet« und bedeutet die dichterische Ausschmückung von Gebeten. Der Ursprung der Piyyutim-Literatur ist Palästina, die bekanntesten Verfasser von Piyyutim sind Jose ben Jose, Jannai, Eleazar Kallir. Das genaue Datum der Lebenszeit dieser drei Dichter ist umstritten; man wird sagen dürfen, sie hätten etwa zwischen dem 5. und dem 6. nachchristl. Jahrhundert in Palästina gelebt. Im übrigen ist diese Art von Gebetsdichtung ohne weiteres möglich gewesen, weil eine Art von standardisiertem Gebetbuch erst im 9. Jahrhundert vorhanden war, vorher existierten mannigfache Textversionen. Aber auch nachdem diese eine festere Struktur erhielten, konnten sie gerade durch den Piyyut unterbrochen werden. Wir finden gelegentlich Warnungen seitens der Autoritäten, das festgesetzte Gebet nicht durch die Einschaltung von Piyyutim zu beeinträchtigen.

In Europa taucht die Piyyut-Literatur zuerst im 9. Jahrhundert in Süditalien auf, von dort breitete sie sich nach Deutschland und Frankreich aus.

Nach dem 13. Jahrhundert sind dann kaum bedeutende Piyyutim gedichtet worden. Bis dahin jedoch war diese

Literaturgattung erheblich angeschwollen, und viel Material davon ist in das Gebetbuch gelangt, besonders als durch den Buchdruck die Möglichkeit weiter Verbreitung bestand. Im 19. Jahrhundert ist man dann in gewissen Kreisen gegenüber Piyyutim in den Gebetbüchern eher zurückhaltender geworden; nicht nur in den nichtorthodoxen Riten wurden die Piyyutim teilweise aus dem Gottesdienst eliminiert, auch in orthodoxen Gottesdiensten legte man sich gelegentlich Zurückhaltung auf, weil man vieles nicht mehr ohne Kommentar verstehen konnte. Im folgenden geht Petuchowski so vor, dass er die Piyyutim im hebräischen Text bietet, eine englische Übersetzung beifügt und die einzelnen Texte kommentiert. Jedem Piyyut schliesslich wird auch noch eine theologische oder religionsgeschichtliche Einleitung vorausgeschickt, in der Petuchowski in erhellender Weise wesentliche Probleme des Judentums erörtert.

Eröffnet wird die Textauswahl mit dem Jigdal. Es handelt sich hier um eine poetische Verarbeitung der 13 Glaubenslehren des Maimonides (*»fundamental principles of the Torah«*). Die poetische Fassung dieser Glaubenslehren stammt von Daniel ben Judah aus dem beginnenden 14. Jahrhundert. Er lebte in Italien. Der Text findet sich bis heute in jedem traditionellen Gebetbuch. Der Verf. bemerkt mit Recht die eigentümliche Tatsache, dass dieses »Jigdal« im Gottesdienst gesungen wird, und setzt daher über dieses Kapitel die Überschrift: »Der Glauben soll gesungen werden.« Es würde hier zu weit führen, auf die Texte im einzelnen einzugehen, aber für eine wissenschaftliche Durchdringung jüdischer Theologie mag es von Interesse sein, die Themenkreise anzugeben, mit denen sich die Piyyutim beschäftigen und über die der Leser eine kompetente Information durch Petuchowski erhält. Die folgenden Probleme werden behandelt: Von Gott sprechen; Wegen unserer Sünden; Mass für Mass (das Problem von Gottes Vergeltung, Gnade und Erlösung: »Aber Du, Herr, bist ein Gott der Erlösung«). Von Rabbi Jehuda Halevi stammt das Gedicht einer freien Verarbeitung von Gen. 38, der Tamar-geschichte. Hier wird in vorsichtigen Andeutungen Tamar als Symbol für Israel verstanden. Für die heutigen »Holocaust-Theologen« mag das Gedicht von Rabbi Jizchak Bar Schalom aus dem 12. Jahrhundert von besonderem Interesse sein: Gott wird hier angeredet: »Keiner ist wie Du unter den Stummen, der schweigt und still angesichts denen ist, die uns Kummer bereiten.« Das Problem des schweigenden Gottes ist aber weder ein mittelalterliches noch ein modernes, sondern wird auch schon im rabbinischen Judentum abgehandelt, wie der Autor aufzeigt. Für ein Gedicht von Kallir wählt Petuchowski die Überschrift: »Der leidende Gott«; ein anderes Gedicht erhält die Überschrift: »Eine düstere Ansicht vom Menschen«.

Was für das Judentum der Begriff der »Tora« bedeutet, kann man dem Gedicht von Joseph bar Samuel Tobh »Elem« (Bonfils) entnehmen und in anderer Weise auch dem von Abraham ibn Esra: »So forschte ich in der Tora des Herrn, und dort fand ich, was ich suchte: dass Gott zurückbringen wird die Massen meiner Gefangenschaft . . .« Und schon in einem Gedicht von Kallir wird für Israel die Zuversicht ausgedrückt, Gott würde Israel weder verlassen noch vergessen.

Gerade das Studium der Piyyut-Literatur zeigt, dass hier ein geistiger Pluralismus herrscht, wie er nur in einer Traditionsmasse entstanden sein kann, die einen Bereich von vielen Jahrhunderten mit ihren mannigfachen Erfahrungen aller Art umfasst. So ist der Piyyut nicht nur als ein dichterischer Gebetstext zu verstehen,

sondern er enthält u. a. auch, besonders in Zeiten der Not, kritische Anfragen an Gott, Gewissheit der Erlösung oder wenigstens das Bedürfnis danach.

Das vorliegende Buch sollte nicht nur angelesen, sondern wirklich studiert werden, damit die, die es interessiert, etwas vom Judentum erfahren und sich nicht, wie es leider auch heute noch oft genug geschieht, mit dem Gerücht über das Judentum begnügen.

Ernst Ludwig Ehrlich

LÉON POLIAKOV: Geschichte des Antisemitismus. II: Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos. Mit einem Anhang zur Anthropoklogie der Juden.¹ Worms 1978. Verlag Georg Heintz.² 239 Seiten.

Ein grundlegendes Werk zum Antisemitismus – der »Poliakov« – wird nun auch dem Leser des deutschen Sprachgebiets zugänglich.

Léon Poliakov, 1910 in St. Petersburg geboren und seit 1920 in Paris zu Hause, begann 1955 mit der Herausgabe seiner »Geschichte des Antisemitismus«, von der jetzt die beiden ersten Teile auch auf deutsch vorliegen: »Von der Antike bis zu den Kreuzzügen«¹, »Das Zeitalter der Verteufelung und des Ghettos«.

Dass die Veröffentlichung nun wirklich Lücken ausfüllt und wichtige Aufschlüsse bietet oder Georg Heintz, der Verleger,² und sein hingebungsvoll mitwirkender Übersetzer – Dekan Rudolf Pfisterer – sich bei dieser Veröffentlichung kaum vorstellbare Mühe geben mussten, darf trotzdem nicht davon abhalten, auf die leider auch sehr grossen Schwächen Poliakovs hinzuweisen.

Einmal soll ausnahmslos jede Judenverfolgung Antisemitismus gewesen sein. Dass der jüdische, wie später und neben ihm christliche Gottesdienst mit unausweichlicher Verfolgung durch die Vertreter des Götzendienstes rechnen mussten und müssen, die sie sogar bewusst herausfordern, ja herausfordern sollten, wird verwischt. Denn Poliakov macht den weiteren Fehler, Fehler allerdings der »strengen Wissenschaft«, immer wieder, dass er nicht am religiösen Ausgangspunkt des Volkes Israel einsetzt, beim Auszug aus der Knechtschaft in die Freiheit und zum Bund am Sinai, sondern dieses Judentum erst zur Kenntnis nimmt, wenn die Folgen seines Eintritts in die Geschichte unübersehbar geworden sind, anderthalb Jahrtausende später und zu spät. Wobei jetzt, man kann es kaum anders sagen, Poliakov sich in seinen Stoff verliebt, so widerwärtig dieser auch ist.

Ein fortan leidenschaftlicher Sammler trägt sämtliche Schattenseiten und Abscheulichkeiten in der Spur des Judentums zusammen, ohne das strahlende Licht, sinnvoll freudige Dasein und die schöpferische Kraft dieses Judentums mit zu vergegenwärtigen: seine direkte und indirekte Zusammenarbeit mit den ihm nachfolgenden Weltreligionen und den ihm Heimat bietenden Staaten der Welt, einst und noch immer. Hier rächt sich auch die nicht zur Kenntnis genommene Tiefenpsychologie und Soziologie der Neuzeit. Es wird nicht deutlich, wie oft die Verfolgung des Judentums eine zwar einerseits verfehlte, andererseits aber doch auch versuchte Nachfolge war, und was ferner der neuzeitliche Antisemitismus darstellt: etwas von Grund auf Neues! Nämlich Roman-

¹ Originaltitel: Histoire de L'Antisemitisme. Teil II. Worms 1977. 93 Seiten (vgl. FrRu XXVIII/1976 S. 107).

² Hingewiesen sei hier auf das ebenfalls im gleichen Verlag erschienene Werk: Hanna Schramm: Menschen in Gurs. Erinnerungen an ein französisches Internierungslager (1940–1941) mit einem dokumentarischen Beitrag zur französischen Emigrantenpolitik, von Barbara Vormeier. 1977. 395 Seiten. Eine Rezension folgt in Folge XXXI des FrRu.)

tik und Nationalismus und Faschismus als Traum von Macht und Willen zur Macht bis zum nackten Mord, schliesslich nur noch Kriminalität und nur anfangs gegen die Juden, bald alles ihm Widerstehende gerichtet. Poliakovs Werk kann da auch zur Entschuldigung dienen, als sei dieser verbrecherische Antisemitismus der Neuzeit gar nichts Besonderes, geschweige denn Neues. Leser allerdings, die nicht sich selber entschuldigen, sondern sich belehren lassen wollen, werden hier tatsächlich belehrt, von diesem höchst lehrreichen Lebenswerk eines Forschers von Rang. Hermann Levin Goldschmidt, Zürich

LEO PRIJS: Die jüdische Religion. Eine Einführung. München 1977. Verlag J. Pfeiffer. 134 Seiten, 8 Abb.

Ein bescheidenes kleines Buch, in dem der Verfasser, Judaist an der Universität München, in 10 Kapiteln christlichen Lesern eine erste, etwas apologetische Einführung in die jüdische Religion gibt. Er tut dies von einem orthodoxen Standpunkt aus. Das geschieht durchaus mit Originalität und ohne Abwertung des Christentums und ist leicht lesbar. Die Kapitel behandeln in lockerer Abfolge: Die Gesetze im allgemeinen und ihre Grundstruktur. Das Gebot der Nächstenliebe im besonderen; das »Joch« der Gebote; Dogmatische Grundlagen; Die Endzeiterwartung; Aus der Praxis des Gesetzes; Die literarischen Grundlagen und ihr Studium (Talmud usw.); Staat und Religion in Israel; Jüdisch-religiöses Erleben im Spiegel der Erzählungen Agnons; Interview: Wie lebt ein frommer Jude heute in Deutschland?; Anhang: »Gott der Rache«, Anmerkungen zu einem alten Missverständnis. Michael Brocke, Duisburg

CHARLES PRIMUS: Aqiva's Contribution to the Law of *Zera'im*. Leiden 1977 (= Studies in Judaism in Late Antiquity, 22). Verlag Brill. 210 Seiten.

Die Arbeit von Primus, eine unter der Anleitung von J. Neusner angefertigte Dissertation, untersucht den Beitrag Aqivas zur landwirtschaftlichen Gesetzgebung in den einschlägigen Traktaten des Seder *Zera'im* der Mishnah, Tosefta, des Jerusalemer und babylonischen Talmud sowie in den tannaitischen Midrashim. Dieses Ziel wird nach einer Einleitung (S. 1–8) in zwei Teilen entfaltet.

Im ersten und umfangreichsten Teil der Arbeit (I: The Sources, S. 11–120) werden alle einschlägigen Texte übersetzt und nach inhaltlichen und formalen Gesichtspunkten analysiert. Es folgt im 2. Teil (S. 123–197) eine zusammenfassend-systematische Untersuchung des gesamten Quellenmaterials unter verschiedenen Aspekten, beginnend mit einer statistischen Übersicht über die Verteilung der Aqiba zugeschriebenen Dicta auf die verschiedenen Texte bzw. Traktate (II: The Tradition as a Whole, S. 123–134), die erkennen lässt, dass diese sich zum überwiegenden Teil in der Mishnah-Tosefta finden (genau fast 2/3 von insgesamt 90 untersuchten Perikopen). Die daran anschliessende gesonderte Analyse der Formen (III: Forms and Formulatory Patterns, S. 135–160) zeitigt ein weitgehend negatives Ergebnis: Neben den bekannten Formen – vor allem der »standard dispute-form and its variations«, die auch hier ca. 2/3 aller Formen ausmacht – entdeckt der Verf. nur eine einzige »neue« Form, »the witness-form (*X said before Y + legal statement*)«, die allerdings statistisch nicht signifikant ist (5 von 68 Fällen). Es ergibt sich, dass weder Aqiba noch einem speziellen Tradentenkreis die Vorliebe für eine besondere Form nachgewiesen werden kann: »The identification of forms aids in the exegesis

of Aqiva's tradition on agriculture but not in the determination of the history of those traditions« (S. 160). Grundsätzlich scheint sich daher nach den bisher vorliegenden Arbeiten (vor allem Neusners und seiner Schüler) über die früher halakhischen Corpora die Vermutung zu bestätigen, dass »because of the uniformity of formulations in the traditions of the various early masters . . . the forms of early rabbinic literature have no history« (S. 135).

Das nächste Kapitel (IV: Attestations, S. 161–171) ist dem inneren Bezugssystem der Tradenten, innerhalb dessen die Dicta Aqivas überliefert werden, gewidmet: »A second sort of attestation derives from the content of legal sayings attributed to masters other than Aqiva. If another master makes a statement which assumes an opinion attributed to Aqiva, or if another master's statement develops Aqiva's view, or refines the legal theory upon which Aqiva's view is based, then it is evident that Aqiva's opinion predates the view attributed to the other master. If the other master is an Ushan, then the chronological sequence suggested by the attributions supports the logic internal to the development of the law« (S. 161). Auch hier ist das Ergebnis bemerkenswert negativ: Von 52 »attestierten« Dicta in der Mishnah-Tosefta werden nur zwei durch yavneische Autoritäten, 10 durch Tradenten aus der Periode von Usha, zwei durch Tradenten der Generation von Rabbi, jedoch 38 (= 73 % der 52 Perikopen) erstmals durch die Publikation in der Mishnah-Tosefta, d. h. im redaktionellen Stadium, bezeugt!

Das letzte Kapitel (V: Aqiva and the Law. Conclusions, S. 172–197) zeigt »Aqiva's role as a weaver of the law in the different tractates in M.-T. *Zera'im*« (S. 172). Als wichtigstes Ergebnis verdient festgehalten zu werden, dass Aqivas halakhische Vorschriften in keinem Fall für die »legal agenda« eines Traktates massgebend sind, d. h. trotz wichtiger und dominierender Beiträge Aqivas zur landschaftlichen Halakhah (v. a. in der Traktaten *Terumot* und *Kil'ayim*) bestimmt seine Gesetzgebung nirgendwo in massgeblicher Weise den Aufbau eines Traktates und den Gang der Diskussion: »The redaction of materials in M.-T. obviously goes beyond the legal interests expressed in the Aqivan corpus. Even M.-T. Ter. (= *Terumot*), which more than any other tractate depends upon and further develops an Aqivan principle, includes discussions of legal issues in which Aqiva does not participate« (S. 193). Die sich daraus aufdrängende Schlussfolgerung ist von besonderer Bedeutung für die alte und vieldiskutierte Frage nach einer direkt von Aqiva redigierten »Proto-Mishnah« oder zumindest einer im wesentlichen auf Aqiva zurückgehenden »Mishnah« der Gelehrten von Usha, die der Mishnah Rabbis vorangegangen und zugrunde gelegt sein soll: »With regard to traditions on agricultural laws I see no evidence to support either suggestion. There is nothing to indicate that Aqiva is responsible for a proto-tractate dealing with any topic that occurs in Seder *Zera'im*« (S. 194). Es scheint sich mehr und mehr herauszustellen, dass sehr viel mehr auf das Konto der Redaktion der Mishnah geht, als lange angenommen wurde, und es erweist sich zunehmend als schwieriger, hinter dieses Stadium der Endredaktion der Mishnah zurückzugelangen: »The results here are in accord with the results of the survey of forms in Chapter Three: the redaction of the tractates sets the parameters of our study; our rudimentary methods cannot reconstruct the shape of Aqiva's corpus prior to that redaction« (ebd.).

Insgesamt ist die (durch Bibliographie und Register abgerundete) Arbeit von Primus eine Leistung, die sich durch einen hohen methodischen Standard und nicht zuletzt auch durch eine klare und präzise Gedankenführung auszeichnet. Es ist zu wünschen, dass der Autor seine Studien über die Halakhah Aqivas auch auf andere thematische Bereiche ausdehnt. Peter Schäfer, Köln

PHILLIP SIGAL: *The Emergence of Contemporary Judaism. Volume Two: Survey of Judaism from the 7th to the 17th Centuries.* (Pittsburgh Theological Monograph Series 12.) Pittsburgh, Pennsylvania 1977. The Pickwick Press. 623 Seiten.

Die Religionsgeschichte des mittelalterlichen Judentums ist weit weniger bekannt als die anderer Epochen. Man begrüsst darum ein gutes neues Buch, das in 12 Kapiteln (S. 1–372), 3 Anhängen (S. 373–408) und reichem Anmerkungs- (S. 409–573), Glossar, Bibliographie und Registern zehn Jahrhunderte jüdischen Glaubens und Praxis, des Rechts, der Theologie und des Brauchtums in verschiedenen geographischen Bereichen darstellt. Die gaonäische Epoche, die Karäer, Spanien, die mittelalterliche Philosophie, Frankreich, England, Deutschland, Kabbala, das Judentum um 1650 bilden die kompakten thematischen Zentren, um die sich die Darstellung der Religion gruppiert. Die Exkurse behandeln den »Status der Frauen im Judentum«; »Jüdische Echos medizinischer Hygiene« und »Judentum und Islam«.

Die Auswahl der Themen und Quellen ist im grossen ganzen wohl durchdacht und ausgewogen. Der Autor geht von einem theologisch-halachischen Standpunkt aus, sieht das Judentum zugleich aber als vielgestaltige, nie monolithische Religion ohne genuine Orthodoxie und mit seltener echter Häresie. Das verleiht ihm eine interessante Authentizität, die hierzulande selten und daher nicht belanglos ist. Die Reflexion auf das Judentum der Gegenwart ist nüchtern und verleiht dem Buch zusätzliche Relevanz.

Da es primär für studentische Benutzung in den USA gedacht ist, wird man das Fehlen deutschsprachiger Literatur und Bibliographie entschuldigen. Didaktisch gut konzipiert lässt es sich kontinuierlich lesen. Es ist von einer sauberen Schreibmaschinen-Offsetvorlage sauber gedruckt und preiswert. Michael Brocke, Duisburg

E. MARY SMALLWOOD: *The Jews Under Roman Rule. From Pompey to Diocletian.* (Studies in Judaism in Late Antiquity 20.) Leiden 1976. Brill. XX, 595 Seiten.

Dr. Smallwood lehrt an der Universität Belfast und fasst in diesem monumentalen Werk von der römischen Herrschaft über die Juden seit der ausgehenden Hasmonäerzeit bis ins 3. Jh. unserer Zeitrechnung ihre vorangegangenen Einzelstudien beeindruckend zusammen. Eine grossartige, tragische und spannende Geschichte, die hier mit grosser Akribie und Understatement dargestellt wird. Der Akzent liegt eindeutig auf der römischen Macht, auf den politischen Beziehungen zwischen Rom und den Juden im Land und in der Diaspora. Insbesondere die Aufbereitung des Materials zur Diaspora in der 2. Hälfte der drei- bis vierhundert Jahre jener Zeit ist wichtig. Über das Judentum selber und seine Strömungen erhält man nicht genug Information, obwohl die Problematik der Zuordnung von Pharisäern, Schriftgelehrten, Sadduzäern, Zeloten, Jesusbewegung usw. zueinander und ihr Verhältnis zu Rom heute jedermann bekannt und von Interesse ist. In einem Epilog, der über Diocletian hin-

ausführt, macht die Verfasserin deutlich, um wieviel mehr die christlichen Kaiser die Juden schlechter behandelten, als es ihre heidnischen Vorgänger je getan hatten. Der Frieden der Kirche stiess die Juden auf den Weg, der ins Ghetto führte.

Das Buch ist ein Standardwerk für den Spezialisten, sicherlich was die »äussere« Geschichte der Juden unter römischer Herrschaft betrifft. Man wünschte sich nicht nur ein Sach- und Namenregister, sondern auch eine Bibliographie und ein Stellenverzeichnis.

Michael Brocke, Duisburg

PETER SCHÄFER: *Studien zur Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums XV).* 1978, Verlag Brill, Leiden. 305 Seiten.

Nach zwei grossen Veröffentlichungen (*Die Vorstellung vom Hl. Geist in der rabbinischen Literatur*, München 1972, und *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung*, Berlin–New York 1975) und vielen kleineren Arbeiten legt P. Schäfer hier einen Band ausgewählter Studien vor, der sich positiv von manchen äusserlich ähnlichen Sammlungen abhebt. Er bringt nicht einfach nur »an entlegener Stelle Publiziertes«, wie es so oft heisst, zusammen, sondern bietet neben fünf früher veröffentlichten Aufsätzen eine methodologisch wichtige Einleitung und vier umfangreiche neue Arbeiten, die fast zwei Drittel des Bandes ausmachen. Veröffentlichtes und bisher Unveröffentlichtes fügt sich gut zusammen und hält in der Verschiedenheit der Themen und der vorgeführten Fragen und der Methoden zu ihrer Beantwortung das, was der Titel verspricht – eine kompetente, komplexe und geduldige Konturierung erstaunlich vieler Aspekte von Geschichte und Theologie des rabbinischen Judentums.

Die bereits publizierten Arbeiten sind: Zur Geschichtsauffassung des rabbinischen Judentums; Die sogenannte Synode von Jabne. Zur Trennung von Juden und Christen im 1./2. Jh. n. Chr. (ein noch nicht genügend beachteter grundlegender Aufsatz); Tempel und Schöpfung. Zur Interpretation einiger Heiligtumstraditionen in der rabbinischen Literatur; Die Torah der messianischen Zeit; Die messianischen Hoffnungen des rabbinischen Judentums zwischen Naherwartung und religiösem Pragmatismus.

In der Einleitung greift Schäfer nach den Erstveröffentlichungen erschienene Literatur dazu auf und bespricht sie – eine wertvolle Ergänzung nicht nur in Detailfragen. In der Einleitung und an mehreren anderen Orten setzt sich Schäfer ausserdem umsichtig und nüchtern mit den Leistungen und Grenzen der Methoden und Postulate von Jacob Neusner auseinander – ein wichtiges Novum.

Die bisher ungedruckten Arbeiten sind: R. Aqiva und Bar Kokhba (65–121), eine methodisch beispielhaft strenge Untersuchung aller rabbinischen Texte, die Aufschluss über das Verhältnis Aqivas zum Messiasprätendenten Bar Koziba geben können. Im einzelnen untersucht der Verf. die Quellen zu den Reisen Aqivas, zur sogen. Messiasproklamation, zu seinen messianischen Vorstellungen, zu seinen Beziehungen zum römischen Statthalter Tineius Rufus, seiner Gefangenschaft und zu den Begleitumständen seines Todes. Es bleibt ein fester Kern, der Aqivas politisch-messianische Naherwartung als mit Bar Kokhba und dessen Aufstand verbunden erweist.

In »Der Götzendienst des Enosh. Zur Bildung und Entwicklung aggadischer Traditionen« (134–152) zeigt der Verf. von einer schwierigen Stelle der Mekilta de Rabbi Yishmael zu Ex 20, 3 aus, wie unterschiedlich die exegetisch berühmte Stelle Gen 4, 26 ausgelegt wurde und wie

einheitlich die rabbinische Auslegung mit Enosch bzw. seiner Generation den Beginn des Götzendienstes auf Erden verknüpft hat. Diese Studie ist ein gelungenes Beispiel für die verschiedenen Weisen der Entstehung aggadischer Überlieferungen – hier aus der Adaptation alter mythischer Vorstellungen und der bewussten schriftgelehrten Exegese. Die Schwierigkeiten der Datierung und der Interrelation von Texten und Einzelüberlieferungen aus zeitlich sehr weit auseinanderliegenden grossen redaktionellen Kompositionen werden deutlich, und man kann sehen, wie sie, vorsichtig und elegant zugleich, einer fundierten Antwort nähergebracht werden können.

Eine grosse Studie ist dem »Dogma« von der mündlichen Torah im rabbinischen Judentum gewidmet (153–197). In vier Abschnitten (Die Rückführung der schriftlichen und mündlichen Torah auf die Offenbarung am Sinai; Das Verhältnis zwischen schriftlicher und mündlicher Torah; Der Ursprung der Lehre von den zwei Torot; Yavneh und die mündliche Überlieferung) erarbeitet der Verf. aus den Texten u. a. die folgenden Ergebnisse: Die Lehre von der mündlichen Torah entsteht im vorrabbinischen Judentum, spielt eine Rolle in der heidnisch-jüdischen Kontroverse und wird allmählich unter Rückführung der gesamten mdl. Torah (und nicht nur einzelner Halachot) auf Mose in frühamoräischer Zeit »dogmatisiert«. Sie bildete ja ein wichtiges Unterscheidungsmerkmal zwischen Juden und Christen.

»Die Lehre von den Zwei Welten im 4. Buch Esra und in der tannaitischen Literatur« (244–291) untersucht die eschatologische Lehre von den Zwei Äonen, von der dies- und der jenseitigen Welt, einerseits im 4. Esra, der die Apokalyptik vertritt, andererseits in tannaitischen Texten, die für die rabbinische Literatur stehen. Diese durch solch grossen Vergleich notwendigerweise umfangreiche Untersuchung enthält eine für jede weitere Behandlung der rabbinischen Eschatologie unverzichtbare Klärung der Begriffe »Ha-'olam ha-ba« und »Le'atid lavo«, welche Bilder des grossen Exkurs »Diese Welt, die Tage des Messias und die zukünftige Welt« in seinen wesentlichen Zügen hinfällig sein lässt. Trotz gemeinsamer Terminologie ist die Zwei-Äonen-Lehre im apokalyptischen und im rabbinischen Judentum sehr unterschiedlich entwickelt worden. Für die tannaitische Literatur gilt: »Nicht so sehr das Wesen der beiden Welten steht im Mittelpunkt des Interesses als vielmehr das Bemühen, Voraussetzungen und Wege aufzuzeigen, die es dem Menschen ermöglichen sollen, ein »Kind der zukünftigen Welt« zu werden. Im Unterschied dazu betont der 4. Esra immer wieder den Gegensatz zwischen den beiden Welten und rückt die Teilhabe am Heil der zukünftigen Welt bis nahe an die Grenze der Unmöglichkeit« (291).

Eine Sammlung methodisch, sachlich und sprachlich sehr sorgfältig erarbeiteter und edierter Studien, die zu lesen auch für viele am Neuen Testament Arbeitende und Theologen überhaupt wichtig und lehrreich wäre. Sie ist zu den wichtigsten judaistischen Veröffentlichungen dieser Jahre zu rechnen, denn sie zählt zum Besten dessen, was die Erforschung des rabbinischen Judentums heute zu leisten in der Lage ist.

Michael Brocke, Moers

GERSHOM SCHOLEM: On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays. Edited by Werner J. Dannhauser. Schocken Books. New York 1976. XIII, 306 Seiten.

Werner J. Dannhauser hat in englischer Sprache eine Sammlung herausgebracht, die Arbeiten Gershom Scholems vereinigt, die sich nicht mit seinem Spezialgebiet, der Kabbala, sondern vor allem mit anderen jüdischen Fragen beschäftigen. Den Kern bilden die Aufsätze, die in

Deutsch in »Judaica« (Suhrkamp Verlag 1970, 227 S.) erschienen sind. Auch die übrigen Beiträge sind ursprünglich deutsch abgefasst, ausser den beiden Verlautbarungen über Eichmann, die den Band beschliessen, und dem Interview, das ihn eröffnet. Das Urteil über Eichmann bejaht Scholem als rechtlich einwandfrei, lehnt aber die Vollstreckung ab, weil dies einen Schlussstrich unter eine Angelegenheit zu ziehen scheint, mit der die Menschen – und er meint vor allem auch die Juden – noch nicht fertig sein dürfen.

Das Interview nun ist der Teil, um dessentwillen es auch für deutschsprachige Leser lohnt, sich mit diesem Buch zu beschäftigen, und von dem man wünschen möchte, dass Scholem diese Gedanken auch in deutscher Sprache formulierte – nicht umsonst stellt Dannhauser in seiner Einleitung die sprachlichen Qualitäten Scholems und die damit im Zusammenhang stehenden Übersetzungsprobleme besonders heraus. Scholem kennzeichnet in diesem Interview mit einer israelischen Zeitschrift in präzisen Formulierungen und kleinen Anekdoten seine Ansicht zu jüdischen Problemen wie Zionismus, Assimilation, Orthodoxie, Säkularismus. Dabei öffnet gerade seine ganz individuelle Stellungnahme einen Einblick in die allgemein-jüdischen Zusammenhänge, und es entsteht das Bild eines Mannes, der sein Leben in streng philologischer und geistesgeschichtlicher Forschung einem Zweig der jüdischen Literatur gewidmet hat, die gerade das den Verstand Transzendierende, die Mystik zum Gegenstand hat. Er ging mit der Frage heran, ob hier vielleicht eine Quelle sei, die Juden mit ihrem oft einseitigen Interesse am Gebot eine Lebendigkeit bewahrt hat und diese immer neu spenden könnte. Wenn die Mystik in der Geschichte auch zurücktrat, so konnte sie doch den Kräften der Erhaltung und Festigung, wie sie vom Gebot ausgehen, solche der Erneuerung und Belebung hinzufügen. Bei Scholem selber, der kein Kabbalist ist, sondern Wissenschaftler, spürt man, dass über aller Rationalität das Geheimnis in der Welt für ihn wirklich ist.

Annemarie Mayer, Tübingen

HANS JÜRGEN SCHULTZ (Hrsg.): Mein Judentum. Stuttgart–Berlin 1978*. Kreuz Verlag. 286 Seiten. S. o. S. 58.

* 2. unveränderte Auflage 1979.

W. C. VAN UNNIK: Flavius Josephus als historischer Schriftsteller, Heidelberg 1978. Verlag Lambert Schneider. 67 Seiten.

Der schmale Band enthält die Franz-Delitzsch-Vorlesungen 1972 des 1978 verstorbenen Utrechter Neutestamentlers. Im ersten der vier Vorträge (13–25) macht v. U. auf die *Vernachlässigung des Josephus* in der neutestamentlichen Exegese aufmerksam, besonders was Ant. I–XI betrifft, in denen auf den ersten Blick lediglich die Bibelnachzählung wird. Eine genaue Analyse des Sprachgebrauchs bei Josephus – inzwischen erleichtert durch die Josephuskonkordanz, deren baldigen Abschluss man nur dringend wünschen kann – könnte noch manche auch für den Biblikler interessante Ergebnisse bringen, wie v. U. an drei konkreten Beispielen zeigt. Eine sorgfältige Untersuchung der Formel »nichts hinwegnehmen, nichts hinzufügen« (26–40), die sich Josephus zum Programm gemacht hat, führt zur Erkenntnis, Josephus verwende sie nicht einfach als Exordialtopik (gegen W. Speyer), sondern drücke damit seine Absicht aus, seine Quellen korrekt, doch nicht sklavisch genau wiederzugeben. »Die Prophetie bei Josephus« (41–54) schildert anhand des

Auftretens des Josephus vor Vespasian, wie sich dieser als Prophet seiner Zeit sieht, also durchaus nicht mit einem Aufhören der Prophetie in der Perserzeit rechnet. Sein Selbstverständnis wirkt sich auf die Darstellung der biblischen Propheten in den *Antiquitates* aus, besonders auf die des Jeremia, in dem Josephus seinen eigenen Prototyp sieht. »Josephus in seiner Bedeutung für den Ausleger des Neuen Testaments« (55–67) heisst der vierte Beitrag, in dem v. U. auf lohnende Aufgaben der Forschung hinweist, etwa einen Vergleich zwischen Josephus und Lukas in ihrer Anpassung an ein hellenistisches Publikum, den Gebrauch des Alten Testaments bei Josephus und im Neuen Testament, oder allgemein den Umgang des Josephus mit seinen Quellen – deutlich am Schluss der *Antiquitates*, in denen er seinen »jüdischen Krieg« als wichtigste Quelle benützt –, von dem aus Rückschlüsse z. B. für die synoptische Frage möglich wären. Der klar und flüssig geschriebene Band könnte dazu beitragen, die Josephus-Forschung – noch immer die Domäne einiger weniger Spezialisten – voranzutreiben und so auch die Arbeit am Neuen Testament zu fördern. Dem kleinen, aber bedeutsamen Band sind daher zahlreiche Leser zu wünschen. Günter Stemberger, Wien

ROBERT WELTCH (Hrsg.): Year Book XXII, XXIII (Leo Baeck Institute), London 1977, 1978 Verlag Secker & Warburg Ltd. 351 und 402 Seiten.

PUBLIKATIONEN des Leo Baeck Instituts aus zwei Jahrzehnten für die Zeit von 1956–1976. 119 Seiten.

Eine Besprechung der ausserordentlich gehaltvollen Bände des Year Book wie auch über die hochehrwürdige Gabe des Verzeichnisses über die Publikationen des Instituts folgt in der nächsten Folge des FrRu. G. L.

ERIC WERNER: A Voice Still Heard... The Sacred Songs of Ashkenazic Jews. University Park and London 1976. The Pennsylvania State University Press. XIII und 350 Seiten.

Mit dem Buche »A voice still heard« hat Eric Werner, spätestens seit dem Erscheinen der Arbeit »The sacred bridge« im Jahre 1959 allseits anerkannte Autorität auf dem Gebiete der religiösen Musik des Judentums, erneut eine breit angelegte musikgeschichtliche Untersuchung veröffentlicht. Die Anregung dazu ist vom Leo-Baeck-Institut in New York ausgegangen und zielte, wie es im Vorwort heisst, auf die Erforschung von »Entstehung und Wesen der religiösen Musik des aschkenasischen Judentums« ab, um »diese schon schwache, aber noch hörbare Stimme, die über Jahrhunderte hinweg zu uns dringt, festzuhalten« (S. XI).

Die Darstellung rückt die westliche aschkenasische Überlieferung in den Vordergrund; sowohl aus grundsätzlichen Erwägungen, insbesondere ihres grösseren Alters wegen, wie aus forschungspragmatischen Gründen – es fehlt an jüngerer Forschungsliteratur zur osteuropäischen jüdischen Musikgeschichte. Vor allem kommt die chassidische Musik nur beiläufig zur Sprache.

Im einzelnen behandeln die 13 Kapitel des Buches – deren leitender Gesichtspunkt teilweise systematisch-morphologisch, teilweise historisch-periodisch ist – folgende Themen: Zunächst, in zwei einleitenden Kapiteln, die historischen und liturgischen Voraussetzungen der religiösen Musik, sowie die Frage nach der (musikalischen) Tradition und ihren Tradenten im allgemeinen. Sodann die – grundsätzlich alten, auf die Zeit der Kreuzzüge zurückgehenden – »Missinai-Melodien« (»Gesänge-vom-Sinai«), die musikalischen Gebets-Modi, den melodischen

Vortrag von Schrifttexten, die Pijjutim (religiösen Gedichte) als Träger deutscher Volksliedmelodien; ferner die Synagoge der Barockzeit, die östlichen Einflüsse, Haggadah-Melodien, die Zeit der sich anbahnenden Emanzipation und die Emanzipationszeit (in Deutschland und Frankreich) selbst, das Wiener Modell, wie es Salomon Sulzer verkörpert, und seine Bedeutung für das osteuropäische Judentum, sowie schliesslich die Zeit der Zerstreuung oder Auflösung (»the deep division of Western Jewry into many factions«, S. 220) – bis zum Ausbruch des Ersten Weltkriegs.

Der anspruchsvolle Band bringt eine Fülle hochinteressanten, auch liturgiegeschichtlich relevanten Materials und breitet es in darstellerisch ansprechender Weise aus. Dass – wie schon die angegebene Themenfolge erkennen lässt – durchweg der zeitgeschichtliche Rahmen vergleichsweise ausführlich mitbehandelt wird, kommt der Arbeit entschieden zugute; trotz einzelner, wenig ins Gewicht fallender Ungenauigkeiten, wie (S. 26) der Nennung Gottfrieds von Bouillon im Zusammenhang mit den Massakern in den rheinischen Gemeinden Worms, Mainz, Speyer, Köln und Trier (die in Wahrheit nicht durch Gottfrieds Ritterheer, sondern durch schlecht organisierte Volkshaufen insbesondere unter Emicho von Leiningen erfolgten).

Das nicht nur Musik- und Liturgiegeschichtlern, auch interessierten Laien zu empfehlende Buch enthält neben zahlreichen Notenbeispielen innerhalb des Textes im Anschluss an den Epilog nochmals IX (Noten-)Tafeln zu durchschnittlich 8 Nummern (von insgesamt 21 Seiten) sowie ein Namen- und Sachregister.

Hermann Greive, Köln

SALOMON ZEITLIN: Studies in the Early History of Judaism. Volume IV: History of Early Talmudic Law. New York 1978. KTAV Publishing House. 453 Seiten.

Professor Zeitlin, einer der bedeutendsten Talmudgelehrten unserer Zeit, ist neunzigjährig am 28. Dezember 1976 gestorben; er konnte das Erscheinen dieses Bandes also nicht mehr erleben. Wohl aber hat Zeitlin die zahlreichen Aufsätze dieses Bandes noch zusammengestellt und ihnen eine sehr instruktive Einleitung vorausgeschickt. Die meisten Artikel sind früher bereits im Jewish Quarterly Review erschienen und behandeln halachische Fragen, d. h. Probleme des talmudischen Rechts. Zeitlin betont immer aufs neue, dass diese gesetzlichen Bestimmungen keine Abstraktionen zum intellektuellen Vergnügen sind: Die Gesetze wurden für Menschen erlassen und nicht umgekehrt. Daher war das jüdische Religionsgesetz grundsätzlich elastisch; die Lehrer verschlossen sich keineswegs den Erfordernissen der Zeit, sondern passten sich diesen ständig an; daher die dauernden Gesetzesnovellen, um das Religionsgesetz lebendig zu erhalten. Es musste in Übereinstimmung mit dem Leben gebracht werden.

Der wichtigste Artikel des Bandes steht am Anfang; er umfasst 40 Seiten: The Halaka, Introduction to Tannaitic Jurisprudence. Von den zahlreichen Aufsätzen erwähnen wir noch den folgenden: The Halaka in the Gospels and its Relation to the Jewish Law at the Time of Jesus. Hier behandelt Zeitlin das Problem der Taufe für Proselyten, ferner die Institution des Händewaschens (vgl. Mark 7, 2–8; Math 15, 2; Luk 11, 37–39). Zeitlin meint, das Händewaschen als gesetzliche Bestimmung hätte es erst nach Jesu Auftreten gegeben, also noch nicht zu seiner Zeit.

Von aktuellem Interesse ist die Frage eines neuen Sanhedrin im heutigen Staate Israel. Zeitlin erkennt zwar die

Komplexität des Problems. Gleichwohl entscheidet er sich eher dafür, dass eine solche Institution nötig wäre: Sie stünde völlig in Einklang mit der Halacha, wie diese in vielen Jahrhunderten gehandhabt wurde, als immer neue takkanot, d. h. rabbinische Bestimmungen, erlassen wurden, um das Religionsgesetz zu »modernisieren«. Obwohl dieses auch heute nötig wäre, sieht Zeitlin jedoch durchaus die grossen Schwierigkeiten: Das heutige orthodoxe Rabbinat in Israel ist zum grössten Teil noch im Denken des ostjüdischen Diasporajudentums befangen und besitzt nicht die geistige Weite, wie sie Menschen zueigen ist, die als gesunde und normale Menschen in einem freien, demokratischen Staate des 20. Jahrhunderts aufwachsen.

Gerade auch in der Einschätzung der heutigen israelischen Situation beweist Zeitlin einmal mehr seine grosse geistige Unabhängigkeit, seine intellektuelle Spannkraft. Und schliesslich, das muss hier ausdrücklich betont werden: Er war einer der grössten Talmudgelehrten der letzten Generation.

E. L. Ehrlich

Vorankündigung

Arbeitsbuch CHRISTEN UND JUDEN. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland.¹ Im Auftrag der Studienkommission der EKD hrsg. von Rolf Rendtorff. Gütersloh 1979. Gerd Mohn (erscheint etwa April 1979). Ca. 290 Seiten.

Die Studie der EKD, die hier noch einmal abgedruckt wird, wird abschnittsweise mit einem Kommentar versehen, der vor allem historische Informationen bietet. Dazu eine ausgewählte Bibliographie zu jedem Sachkomplex. Der Kommentar ist so gehalten, dass auch der »gebildete Laie« damit umgehen kann. Vor allem ist an Lehrer und Pfarrer gedacht, die dieses Buch als Arbeitshilfe gebrauchen können.

¹ Vgl. FrRu XXVII/1975, S. 68 ff.

EUGENE J. FISHER: Faith without prejudice. Rebuilding Christian attitudes toward Judaism. New York 1977. Paulist Press. 179 Seiten.

Das Anliegen des Buches macht der Untertitel deutlich. Die aktuelle Basis dafür hatte der Autor* mit einer Untersuchung katholischer Religionsbücher in den USA (zwischen 1967 und 1975) zum Thema Juden und Judentum geschaffen; darüber berichtet das VII. Kap. »Christian Teaching and Judaism Today« (S. 124 ff.; die dabei zugrunde gelegten »Criteria« – S. 142 ff. – entsprechen weitgehend denen, die der Rez. bei seiner jetzt abgeschlossenen Analyse deutscher Religionsbücher angewendet hat). Von da aus werden entschlossen die Probleme beim Namen genannt und angepackt, die sich im Lauf der Geschichte zwischen Christentum und Judentum aufgetürmt haben. Dass es dabei in erster Linie um einen positiven (Neu-)Aufbau geht, zeigt sich darin, dass die lange Zeit schuldhaften Versagens auf christlicher Seite nicht ausschliesslich unter ihren negativen Aspekten gesehen wird (Kap. I: »A Bridge Across Time«, S. 8–29) und dass der Erörterung antijüdischer Züge in den Evangelien (Kap. III, S. 54–75) das (II.) Kap. »Understanding Jesus, the Faithful Jew« vorangestellt ist. Da auch heute noch überwiegend pauschal jüdische Schuld am Tod Jesu behauptet wird – man sehe sich daraufhin einmal neueste Religionsbücher an! –, ist das IV. Kap. »Who Killed Jesus?« nur allzu berechtigt (S. 76–88). Auf diese

* Dr. E. J. Fisher ist Exekutiv-Sekretär des Sekretariats der Nationalen Bischofskonferenz der USA für die Katholisch-Jüdischen Beziehungen.

notwendige Ausräumung schwerer Hindernisse für eine echte christlich-jüdische Begegnung kann dann als Ausblick »Dialogue for the Future« folgen (Kap. V, S. 89–97), der von neuen Verständnisweisen der Beziehung zwischen den Bünden ausgeht. Damit dies auch konkrete Gestalt annimmt, schliessen sich Überlegungen zu »Celebrations and Activities« an (Kap. VI, S. 98–123). Aus den das sehr überzeugende Buch abschliessenden Appendices seien die sorgfältig ausgewählte Bibliographie (den einzelnen Kapiteln zugeordnet) und die Hinweise für ein zukünftiges »Curriculum for Catholic Education« hervorgehoben.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

ABRAHAM J. KATCH: The Biblical Heritage of American Democracy. New York 1977. Ktav Publ. House Inc. 246 Seiten.

Wohl hat das Buch einen attraktiven Titel. Wie es amerikanische Gewohnheit ist, geht es aus von »our Jewish-Christian heritage«. Auch hat der Verf. eine Menge Material zusammengetragen, um damit zu beweisen, dass die Bibel in der amerikanischen, vom Puritanismus geprägten Welt ein viel gelesenes Buch war. Viel Interessantes ist sicher dabei verarbeitet, so z. B. im dritten Kapitel über die Kenntnis des Hebräischen in den amerikanischen Universitäten im 17. und 18. Jahrhundert. Soweit es sich um faktisches Wissen und bibliographische Information handelt, ist dieses Buch eine Fundgrube für den interessierten Leser.

Aber mehr als ein fleissiger Sammler ist der Autor nicht. Seine Interpretation, wenn überhaupt gegeben, ist äusserst schwach und unbedeutend. In der Bibliographie nennt er einige Bücher von dem grossen Schüler des Puritanismus, Perry Miller, aber man hat nicht den Eindruck, dass er auch nur etwas von ihm gelernt hat.

Einerseits will er zeigen, dass der amerikanische Puritanismus, wie er im 17. und 18. Jahrhundert in Neu-England existierte, tief beeinflusst war vom jüdischen Denken, und das ist sicher wahr und nicht ganz neu. Aber andererseits will er auch die amerikanische Demokratie vom Judentum herleiten, und dann ist natürlich die berühmte Diskussion über den hypothetischen Charakter der Demokratie in Neu-England dabei in Frage gestellt. Warum wurde Roger Williams eigentlich verbannt aus Massachusetts? Der Autor stützt noch auf veraltete Literatur, wenn er Roger Williams als einen Vorläufer der modernen Demokratie beschreibt. Wiederum: Er hätte Perry Millers Buch über den Stifter von Rhode-Island lesen sollen.

So geht es weiter. Das Buch ist ein Mischmasch von Fakten und Übertreibungen – das ganze Amerika geht so ungefähr aus dem Geist des Alten Testaments hervor. Ein spezielles Kapitel über den jüdischen Einfluss auf die Literatur ist dann aber unvermittelt wieder nicht Amerika, sondern England gewidmet und handelt über Shakespeare und Blake und andere berühmte englische Autoren. Was dann weiter über Amerika gesagt wird, beschränkt sich auf einige zwar interessante, aber nicht sehr wichtige Dichter aus dem 19. Jahrhundert. Kein Wort über Hawthorne, den weitaus wichtigsten literarischen Erben des Puritanismus, oder über Melville und sein gigantisches Werk. Nichts auch über die moderne Renaissance der jüdischen Literatur in Amerika, nichts über Bellow, Malamud usw.

Alles zusammengenommen ist dies ein enttäuschendes Buch, das aber sehr hübsche Illustrationen hat sowie eine Karte der Vereinigten Staaten, in der alle Städte und Dörfer aufgezeichnet sind, die alttestamentliche Namen haben. Es sind derer so viel, dass sie in dieser kleingedruckten Karte kaum zu lesen sind.

J. W. Schulte Nordholt, Leiden

HARRIET L. KAUFMAN: *Jews and Judaism since Jesus. An introduction.* Cincinnati, Ohio 1978. Kaufman House Publishers. 88 Seiten.

A. TH. F. KOOTH / J. SMIT / F. H. P. M. SMULDERS / C. J. TROMP: *Naderen om the horen: Bijbelkatechese voor school en groep.* Hilversum 1977 ff. Verlag gooi en sticht. Jedes Heft ca. 16 Seiten.

Es geht hier um zwei Lernprogramme, die das (heutige) Judentum unter je verschiedenem Ausgangspunkt und Blickwinkel erfassen. 1. *H. L. Kaufmans* Einführung in das nachbiblische Judentum ist aus mehrjähriger einschlägiger Lehrerfahrung entstanden. Sie nimmt sich gerade die Zeitspanne vor, die für die meisten Christen nahezu unbekannt und deshalb für Vorurteile besonders ergiebig ist. Das Material gliedert sich in drei Hauptblöcke: zuerst ein theologische Schlüsselbegriffe vorstellendes »Glossary« (4–42), dann eine Zeittafel (43–57), die Ereignisse der jüdischen und der Weltgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart synoptisch zusammenstellt, und schliesslich – in einem Theologie und Historie kombinierenden Verfahren – Skizzen zur Bildung und Anwendung der mündlichen Tora bis hin zu den verschiedenen Richtungen des (amerikanischen) Judentums (58–66), zum Antisemitismus (66–76) und zu verschiedenen Formen jüdischer Zukunftserwartung (76–78). Quellen aus Tradition und Liturgie (lex orandi lex credendi!) kommen in ausgewogener Auswahl im Glossary zu diesen Begriffen zu Wort: Gott, Tora, Sabbat, Menschenbild, Nächstenliebe, Umkehr, zukünftige Welt, Volk Israel, erwähltes Volk, Sehnsucht nach dem Zion und Universalismus. Eine knappe stichwortartige Einführung ist jeweils vorangestellt. Die angefügte Aufschlüsselung des Glossars mit Hilfe von alphabetischen (28–32) und thematischen Querverbindungen (32–42) erhöht seine Brauchbarkeit. Das Buch wird durch zwei Karten (79 f.), eine nach Sachgebieten geordnete und mit kurzen Hinweisen versehene Bibliographie (81–85) sowie einen ausführlichen Index abgerundet. Für die Zielgruppen (high schools, colleges, churches) dürfte es eine wertvolle Hilfe darstellen. Wenn bei uns in Schule (S II kommt hier in Betracht), Studium und (kirchlicher) Erwachsenenbildung nur die hier ermöglichte Sicht des Judentums herrschte, wäre Entscheidendes gebessert. Wer als Unterrichtender hier tätig ist, kann diese Übersicht ebenfalls mit Gewinn benützen.¹

2. Das unter das Motto von Qoh 4, 17 (»tritt ein, um zuzuhören«) gestellte Bibel-Lernprogramm *aus den Niederlanden* kommt ebenfalls aus der Praxis (hier der schulischen Mittelstufe). Insgesamt sind drei Teile vorgesehen, die jeweils ca. 30 Lektionen enthalten sollen, die wiederum zu einzelnen Serien zusammengefasst sind. Jede Lektion bietet auf 16 Seiten eine abgerundete Thematik mit Erläuterungen zu den angegebenen Schrifttexten, Bildern und Sacherkklärungen. Der erste Teil ist, dem Tenach entsprechend, in auf drei »Lehrjahre« verteilte Gruppen gegliedert: 1977 erschien (ausser der allgemeinen Einleitung) die erste Serie von 7 Lektionen über die Tora (mit einer Beilage »Jüdische Feste und Gedenktage« sowie mit ergänzendem Material: Karten, Zeittafel u. ä.), 1978 die zweite Serie mit 11 Lektionen über die Propheten (mit einer Beilage zu den historischen Hintergründen ihres Auftretens), und für 1979 sind eine 3. Serie über »die Schriften« sowie eine 4. über das NT (jeweils 6 Lektionen) vorgesehen. Dazu gibt es, getrennt beziehbar, für jede Serie Handreichungen für den Leh-

rer. Der Grundgedanke dieses Lernprogramms ist überzeugend: Die Katechese muss von Israel ausgehen. Erst wenn die Schüler hier gefestigt sind, können sie in rechter Weise »christlich« unterrichtet werden. D. h., erst von der heiligen Schrift Israels aus ist ein sachgemässer Zugang zu Jesus und zum NT zu gewinnen. Denn Jesus hat in seinem Leben die in der Schrift niedergelegten Erfahrungen Israels »als Ausgangspunkt und Norm« genommen (allgemeine inleiding, 3). Darin ist hier die Wertschätzung des Glaubens Israels, also auch des heutigen Judentums, begründet, der in Wort und Bild lebendig veranschaulicht wird. Dieses vortreffliche Grundkonzept droht jedoch durch die (bisher zugänglichen) neutestamentlichen Teile um einen guten Teil seiner Wirkung gebracht zu werden. Denn offensichtlich unterlässt man es, antijüdische Aussagen als solche kenntlich zu machen und es aufgrund der gewandelten Sicht, von der ja das ganze Werk Zeugnis ablegt, dem heutigen Leser/Hörer des NT zu ermöglichen, dort begründete Vorurteile grundsätzlich zu überwinden. Was etwa in 1, 2, 11 zu Mt 21, 12–17 oder 33–46 (S. 286 f. bzw. 284 f.) gesagt ist, zeugt zwar vom guten Willen, Jesus in prophetischer Tradition erscheinen zu lassen, vermag aber die negativen Tendenzen der Texte nicht zu entkräften. Mit der Bekräftigung von Mt 5, 17 allein ist es nicht getan. Dass sich dahinter ein biblizistisches Textverständnis verbirgt, offenbart sich bereits darin, dass in 1, 1, 7 (S. 98 f.) die Verfasser der Evangelien entsprechend der frühchristlichen Tradition identifiziert werden. Aber etwa von Mt als »echtem Juden« zu sprechen, ist bestenfalls die eine – keineswegs so klare – Seite der Medaille. Auf diese Weise werden die vorhandenen Probleme nur verschleiert, aber nicht aufgearbeitet. Wer diese Vorbehalte berücksichtigt, dem kann dieses Lernprogramm jedoch eine gute Hilfe sein. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

PINCHAS LAPIDE / FRANZ MUSSNER / ULRICH WILCKENS: *Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag (= Kleine Ökumenische Schriften 9).* Freiburg – Basel – Wien 1978. Herder. 140 Seiten

Das Bändchen, mit dessen Titel »Was Juden und Christen voneinander denken« mancher Leser die Vorstellung einer demoskopischen Befragung verknüpfen mag, veröffentlicht Vorträge und Diskussion einer theologischen Tagung der Katholischen Akademie Hamburg vom 27. Februar 1977. Sein Inhalt rechtfertigt die Aufnahme in die Abteilung der kleinen Schriften der Reihe »Ökumenische Forschungen« voll und ganz. Es vermittelt u. a. Erkenntnisse, die aus der exegetischen Forschung am Neuen Testament erwachsen; zudem ist es auf positive Verhältnisbestimmung von Kirche und Judentum wie auf grundlegende Elemente eines christlich-jüdischen Konsenses aus, atmet also vernehmbar ökumenischen Geist.

Im ersten Beitrag »Eine jüdische Theologie des Christentums« (11–39) legt Pinchas Lapide »Bausteine zum Brückenschlag« vor. Pfeiler seines Versuchs zum Brückenschlag sind die Christologie, die kirchliche Heilslehre und die Inkarnation, so dass zentrale Gehalte des christlichen Glaubens jüdisch nachvollzogen werden. Seine Probe christlicher Lehre an jüdischer Tradition zeitigt Konvergenzen einer christlichen »Christologie von unten« und einer jüdischen »Jesulogie der Rückschau«, die Jesu Wirkungsgeschichte in der Völkerwelt als integralen Teil des Heilsplans Gottes positiv anerkennt; sie erläutert die eigentümliche Verschränkung von »Noch-nicht« und »Schon-da« der Erlösung sowohl im jüdischen wie im

¹ Bestellungen an: Kaufman House Publishers, 366 Terrace Ave., Cincinnati, Ohio 45220. (\$ 3.95 plus \$ 1.— Porto.)

christlichen Verständnis und urteilt abschliessend über die Inkarnation: »Aus jüdischer Sicht kann daher die Menschwerdung a priori weder ein- noch ausgeschlossen werden. Sie muss als denkbare Möglichkeit Gottes souveränen Heilshandelns offenbleiben« (36).

In seinem parallel überschriebenen Beitrag »Eine christliche Theologie des Judentums« (40–71) prüft Franz Mussner nicht christliche Botschaft an jüdischem Verständnis oder gar jüdische Tradition an christlicher Lehre, sondern fragt in bewusster und notwendiger Eigenverantwortung christlicher Theologie, wie ein Christ nach der Massgabe des Neuen Testaments über das Judentum theologisch denken soll. Seine sorgfältige Befragung führt zu Grund-Sätzen eines bibeltheologischen Traktats »Über die Juden«, dessen Ausarbeitung in einer angekündigten exegetischen Monographie man mit stärkstem Interesse und grösster Hoffnung entgegenseht. Herkommend von langer exegetischer Forschungsarbeit skizziert Mussner in kurzen Strichen – verständlich und differenziert zugleich –, inwiefern christliche Theologie mit Paulus und Lukas eine bleibende Erwählung Israels ebenso zu konstatieren hat wie den nicht widerrufenen Bund Gottes mit Israel. Im Zentrum seiner umsichtigen Ausführungen steht die schwierige und unabweisbare Frage, ob Israel post Christum noch eine »Heilsfunktion« hat. Seine Überlegungen, die den Rahmen der Einzelexegese z. T. weit überschreiten, versuchen, der christlicherseits rezipierbaren Positivität des jüdischen Neins zu Jesus als Christus ansichtig zu werden. Und Mussner fasst seine einzelnen Gedankengänge dazu in der These zusammen: »Israel hat auch post Christum eine wichtige Heilsfunktion in der Welt« (67).

Der Hamburger evangelische Neutestamentler Ulrich Wilckens steht mit seinem Beitrag »Glaube nach urchristlichem und frühjüdischem Verständnis« (72–96) formal dem Ansatz Lapedes insofern nahe, als er in gegenläufiger Entsprechung zu Lapede das christliche Verständnis von Gesetz, Kreuz und Glaube in seinen alttestamentlich-jüdischen Voraussetzungen und Implikaten freilegt. Wilckens lässt sich dabei von der Perspektive der christlich-jüdisch kontroversen Rechtfertigungslehre des Paulus leiten. Auf dem Weg des Rückbezugs auf jüdische Kategorien (es lässt sich z. B. bei Paulus »zeigen, wie der Jom Kippur die Kategorien gegeben hat, um den Tod Christi als Sühnegeschehen zu begreifen«: 86) kommt er zu beachtlichen Neubestimmungen christlich-jüdischer Differenz. Seine Erörterungen machen den Schluss plausibel: »Die antijüdische (sic) Kampflehre des Paulus: Rechtfertigung aus Glauben ohne Gesetzeswerke, stellt keineswegs einen neuen christlichen Glauben dem alten Glauben des Judentums entgegen. Das Christentum hat sich keineswegs als eine neue Glaubensreligion der jüdischen Gesetzesreligion gegenüber etabliert, sondern christlicher Glaube ist alttestamentlich-jüdischer Glaube in neuer heilsgeschichtlicher Situation« (95 f.).

Gerade von dieser zusammenfassenden These her entsteht eine kritische Rückfrage an Wilckens Sprachwahl. In der Diskussion protestierte er m. E. zu Recht gegen die Kennzeichnung der paulinischen Position »als ›Antijudaismus‹ (geschweige denn als ›Antisemitismus‹)« (vgl. 114). Dennoch hält er selbst mit unbeirrter Entschiedenheit an der Kennzeichnung der Lehre Pauli als »antijüdisch« fest (vgl. nur 75, 76, 95, 114). Überlagert nicht gerade seine eigene allgemeine Kennzeichnung »antijüdisch« das, was er in seiner Einzelanalyse zu Paulus so lehrreich als das *Beieinander* von Übernahme und Entgegnung, als das *Zusammen* von Anknüpfung und Wi-

derspruch, als das *Verschmelzen* von vorgefundener Kategorie und neuer Interpretation dargelegt hat? Sein Selbstwiderspruch wartet auf Auflösung.

Eine weitere Rückfrage stellt sich an Wilckens Diskussionsvotum, in dem er u. a. Mussners Entwurf deshalb kritisiert, weil er in seiner christlichen Theologie des Judentums »in gleichsam immanenter Interpretation« des Neuen Testaments verbleibt (vgl. 112). Diese Kritik scheint mir (vgl. auch Mussners Entgegnung: 124 f.) die Notwendigkeit einer eigenen Reflexionsphase zu übersehen, während der die christlichen Theologen sich aus der aktuellen Dialogphase gleichsam in ihr »stilles Kämmerlein« zurückziehen, um erneut die Sachaussagen der eigenen Tradition über das Judentum exegetisch, historisch und systematisch zu überprüfen; Gegenläufiges ist auch von den jüdischen Partnern zu erwarten. Christliche Theologie des Judentums ist gewiss und letztlich die im Dialog versuchte Probe christlicher Botschaft an der jüdischen Tradition. Damit aber diese Probe ihren Bezugspunkt behält, bedarf es der innerchristlichen Selbstvergewisserung ad Iudaeos. Diese geschieht entsprechend theologischer Übung in der Form des Traktates. Und F. Mussners Skizze ist die überaus verheissungsvolle Ankündigung seines Traktates »Über die Juden«.

Hans Hermann Henrix, Aachen

PETER VON DER OSTEN-SACKEN / MARTIN STÖHR (Hrsg.): Wegweisung. Jüdische und christliche Bibelarbeiten und Vorträge – 17. Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1977. Berlin 1978. 98 Seiten.

Diese als Heft 8 der »Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum bei der Kirchl. Hochschule Berlin« erschienene Sammlung enthält sämtliche gehaltenen Bibelarbeiten und Vorträge, also auch die im offiziellen Berichtsband bzw. im Freiburger Rundbrief XXIX (78 ff.) nicht abgedruckten. Ausser der nun zugänglichen Bibelarbeit von E. Brocke und G. Bauer über 1 Kor 12, 12–27 findet sich die (ergänzte) »Gegenüberstellung zu Texten des Kirchentages« von Helene Jacobs: »Paulus und die Rabbinen«. Sie versteht diese knappe Textauswahl aus der hebräischen Bibel und der jüdischen Tradition im Umfeld der Kirchentagslosung »Einer trage des anderen Last« (Gal 6, 2) als »Zusammenschau von Evangelium und Tora« – ein für das christlicherseits verbreitete Paulusverständnis noch geradezu anstössiges und gerade deshalb notwendiges Unterfangen.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Melchisedech. Urgestalt der Ökumene. Mit einem Nachwort von Franz Mussner, Freiburg i. Br. 1979. Verlag Herder. 111 Seiten.

Die jüngste Veröffentlichung der Stiftung Oratio Dominica ist ihrem Begründer und Förderer Dr. Dr. h. c. Theophil Herder-Dorneich zur Vollendung seines 80. Lebensjahres am 31.12.1978 gewidmet. Ihm verdankt sie, wie aus dem abschliessenden Arbeitsbericht 1965–78 von W. Stolz hervorgeht, wesentliche Anstösse, besonders auch die Ausweitung von der christlichen Ökumene zur jüdisch-christlichen, zur jüdisch-christlich-islamischen, ja zur »Weltökumene«.

Damit ist auch schon angedeutet, dass der Band mehr enthält, als Titel und Untertitel ankünden. Er bietet nämlich nicht nur den Vortrag von J. J. Petuchowski anlässlich des zweiten Kolloquiums des »Weltgesprächs« über religiöse Grunderfahrungen vom Oktober 1977 (vgl. S. 7, 31 f., 104) – erstmals in W. Stolz (Hrsg.), Kosmische Dimensionen religiöser Erfahrung, 1978 ver-

öffentlich –, in welchem er die Gestalt Melchisedechs als Urgestalt der Ökumene (der Weltreligionen) vorstellte und deutete (S. 11–37). Auch nicht nur die als ›Nachwort‹ beigegebenen, bestätigenden und durch Hinweise auf den universalen Horizont der christologischen Melchisedech-Exegese des Hebräerbriefes, auf die Areopagrede der Apostelgeschichte 17, auf den johanneischen Logos-Begriff griechischer Herkunft und auf die Erklärung des II. Vat. Konzils zu den nichtchristlichen Religionen ergänzenden ›Bemerkungen eines christlichen Theologen‹ zu *Petuchowski's* Ausführungen des Regensburger Neutestamentlers *Franz Mussner* (S. 39–46). Die zweite Hälfte des Buches bilden vor dem abschliessenden ›Arbeitsbericht‹ drei weitere, bereits früher und anderwärts veröffentlichte Beiträge zum Thema des Hauptvortrages, der ihm Namen und Titel gibt. Es sind: *W. Zimmerli's* Beitrag zur Festschrift *L. Rost* (BZAW 105)*, Berlin; darin spürt er der Verbindung des Melchisedek-Zusatzes in Gen 14 mit der ganzen Perikope und Abrahamsgeschichte nach (S. 50). Er sieht sie vor allem in dem in ›Melchisedeks Tun zentralen Geschehen der Segnung‹ (S. 52 ff.). *E. Schillebeeckx's* Abschnitt über den ›Melchisedek-Midrash‹ in dem Kapitel seines umfangreichen Werkes ›Christus und die Christen, Die Geschichte einer neuen Lebenspraxis‹, Freiburg i. Br. 1977, über den Hebräerbrief. Für ihn stellt diese ›phantasiereiche Exegese des Tenach‹ ein Beispiel dafür dar – er behandelt ihn in § 1 ›Kulturell-religiöse Voraussetzungen des Hebräerbriefes‹ (S. 231 ff.) –, wie die christliche Erfahrung von Gottes definitivem Heil in Christus Jesus, die an sich ihre eigene Autorität in sich trägt, nur auf dem Hintergrund der Tradition, in der man steht, ausgedrückt werden kann, aus welcher man Ausdrucksmöglichkeiten bezieht, um das Neue zu artikulieren (S. 70). *R. Panikkar's* ›Betrachtung über Melchisedech‹, der Zeitschrift *Kairos* I (1959) entnommen. Anhand der Melchisedech-Gestalt, ihrer Deutung in der Schrift, der Liturgie und Überlieferungen verschiedener Art entwirft der Verf. eine christliche Theologie der Religionen und ihrer Priestertümer. Sie stehen in Kontinuität zu Melchisedech und sind wie dessen Religion Schöpfungsreligionen, kosmische Priestertümer, welche die Schrift positiv anerkennt, indem sie Abraham Melchisedechs Segen empfangen lässt und ihn im Hebräerbrief zum Vorherbild Christi macht, – Modell für die christliche Beurteilung und Anerkennung und Appell dazu.

War dies eine sehr kühne Schau eines christlichen Theologen, so stellt der Leitvortrag des Buches von *J. J. Petuchowski* eine ›mutige‹ Schau (S. 8, 104) hin zur positiven Anerkennung nicht-biblischer, ›heidnischer‹ Religionen und Priestertümer von den Voraussetzungen und Andeutungen biblisch-jüdischer Theologie dar, wie sie die Melchisedech-Gestalt und ihre Funktion gegenüber Abraham in Gen 14 andeutet und wie sie von der jüdischen Lehre von ›den Gerechten der Heidenvölker‹ sowie vom ›Mythos des Noah-Bundes‹ (S. 36) und Andeutungen prophetischer Worte wie Mal 1, 11 her möglich erscheint. Man kann nur unterschreiben, was der Vortragende sagte: ›Es ist gut, dass uns als Christen und Juden eine Veranlassung gegeben wurde, uns den alten Priesterkönig von Salem einmal von einer ganz anderen Perspektive aus zu betrachten‹, – eben als Urgestalt der Ökumene, und zwar über den Bereich der biblischen Religionen hinaus, der Welt-Ökumene (S. 33). Auch wenn

* Aus: *F. Maas* (Hrsg.): ›Das ferne und das nahe Wort. Festschrift Leonhard Rost ...‹ (BZAW 105 [s. o.]).

wir Christen die ganze Schrift lesen und alle Psalmen beten, so übersehen und überlesen auch wir so vieles, was eben auch darin steht. So ist es gut, dass dieses Stück ›narrativer Theologie‹ bzw. Theologie in Form der biblischen Erzählung von Melchisedech und Abraham auf diese Weise breiteren Kreisen zugänglich gemacht wurde.

Der abschliessende Arbeitsbericht der Stiftung ›Oration Dominica‹, Abteilung ›Weltgespräch‹ und Ökumene von 1965–1978 (S. 91–109) vermittelt ein Bild des immer weiter ausgreifenden Gesprächshorizontes der Stiftung. Möge, was da gedacht und gesagt wurde und wird, auch immer weitere Kreise im Sinn der Auswirkung und Breitenwirkung ziehen. Es wird dies auch ermöglicht und gefördert durch die verschiedenen erwähnten Veröffentlichungen der Stiftung. Diese wurden, soweit sie die Thematik der Rundbriefe betrafen, jeweils auch darin vorgestellt und gewürdigt¹:

Wenn es sich auch nicht um Originalbeiträge für den Jubilar handelt – abgesehen vom Arbeitsbericht –, so ist es doch eine inhaltlich würdige Geburtstagsgabe, die der Weite seines Geistes und Herzens entspricht.

Sie hätte wohl noch etwas sorgfältiger gearbeitet und der Hauptvortrag stilistisch etwas gefeilt werden dürfen: S. 26 lies: Jochanan, ebenso S. 29; Todesfurcht S. 42.

Den genauen ›Sitz im Leben‹ von Ps 110 werden wir wohl nie richtig ausfindig machen können, S. 12; zwingende Beweise dafür beigebracht; ›ohne dass deren Echtheit‹, S. 19; ist erst 1965 veröffentlicht worden, S. 20; Redaktor statt Redakteur, S. 21 u. ö.; *Benno Jacob* war schon S. 14 genannt, S. 21; umgestaltet, statt das negative ›umgebogen‹, S. 26; den Helden des Hiobbuches, S. 23; der ›verstorbene‹ statt ›selige‹, S. 32; ›systematisch die Psalmen sagen‹, wohl: ›regelmässig die Psalmen beten‹, S. 32; an Melchisedech vorbeigehen, S. 33; in der Betrachtung von *R. Panikkar* stören die vielen nichtssagenden und überflüssigen usw. in Text und Anmerkungen (S. 71, Anm. 1; S. 76, 77, 78, 79, 80, 90).

Georg Schelbert, Fribourg

¹ Die hermeneutische Frage, XXI (1969) 94 f.; Jüdische Hoffnungskraft, XXIII (1971) 146–148; Das Vater-Unser XXVII (1975) 134 f.; Du, unser Vater, XXVIII (1976) 103 f.; Drei Wege zu dem Einen Gott, XXIX (1977) 155.

KRISTER STENDAHL: Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum (= Kaiser Traktate 36). München 1978. Kaiser. 144 Seiten.

Die protestantische Paulus-Auslegung konzentriert sich herkömmlicherweise auf die paulinische Darstellung der Rechtfertigung aus Glauben. Gegen diese breite Auslegungstradition erhob sich spätestens seit W. Wrede innerprotestantischer Einspruch, was katholische Aufmerksamkeit hervorrief. Eine Variante des grundlegenden Einspruchs, welche auch auf jüdische Hellhörigkeit rechnen darf, legt Krister Stendahl in seiner kleinen, von Ulrike Berger aus dem Amerikanischen übersetzten Aufsatzsammlung ›Der Jude Paulus und wir Heiden‹ vor.

Stendahls Hauptthese lautet: Das Rechtfertigungsthema habe im Blick auf das ganze paulinische Schrifttum keine Dominanz, weshalb es sich auch nicht als Schlüssel zu seiner Theologie eigne. Vielmehr stehe es im Dienst der Absicht des Paulus, die Rechte der Heidenchristen, wahrhaftige Erben der göttlichen Verheissungen an Israel zu sein, ebenso sicherzustellen wie ihre Freiheit von der Beschneidung. In der und für die Verteidigung heidenchristlicher Rechte und Freiheit habe der Apostel mit der Lehre von der Rechtfertigung aus Glauben argumentiert. Diese habe also apologetisch-defensive Funktion. Eine offensive Polemik contra Iudaeos liege dem Heidenapo-

stel, dem es um die Beziehung von Juden und Heiden geht, fern. Erst die Frage: Wie finde ich einen gnädigen Gott? ließ es Paulus' Hauptthema jüdisch-heidnischer Situation zum zufälligen Demonstrierfeld paulinischer Rechtfertigungslehre geraten: »Der Römerbrief wurde zu einem theologischen Traktat über das Wesen des Glaubens. Rechtfertigung »rechtfertigt« nicht länger den Status der Heiden als Juden ehrenhalber, sondern sie wurde die zeitlose Antwort auf die Nöte und Qualen des ichbezogenen westlichen Gewissens. Und Paulus wurde nicht länger »unter Juden und Heiden« gesehen, sondern als Führer derjenigen, die angesichts der schwierigen menschlichen Situation verwirrt und beunruhigt waren. Seine Lehre wurde von dem gelöst, was er als seine Hauptaufgabe, seine Mission und sein Ziel gesehen hatte: Apostel der Heiden zu sein« (15). Die Rückgabe des Standorts »unter Juden und Heiden«, wie Stendahl sie dann im einzelnen und das ganze paulinische Schrifttum einbeziehend vornimmt, führt zu einem Paulusbild, in dem eine tiefe »Unzufriedenheit« des Paulus mit dem Judentum ebensowenig anzutreffen ist wie ein paulinischer Frontalangriff jüdischer »Gesetzlichkeit«. Ein solches Paulusbild wird unverhohlene Skepsis wie konfessionell geprägte Beunruhigung wie lebhaft Zustimmung auslösen – ein Zeichen dafür, dass die christlich-jüdische Akte »Paulus« noch längst nicht geschlossen ist.

Hans Hermann Henrix, Aachen

CLEMENS THOMA: Christliche Theologie des Judentums. Aschaffenburg 1978. Paul Pattloch Verlag. 300 Seiten. – S. o. S. 56 ff.

WERNER TRUTWIN: Messias – Meister – Menschensohn. Ein Jesusbuch. Düsseldorf 1978. Patmos-Verlag. 192 Seiten.

Engagierte Teilnehmer am christlich-jüdischen Dialog sind aufgrund deprimierender Erfahrungen versucht, neuen Jesusbüchern mit Skepsis zu begegnen. Der vorliegende Band zeigt jedoch, dass auch zur Hoffnung Grund besteht: W. Trutwin bemüht sich, Jesus in seiner jüdischen Umwelt zu verstehen, ohne seine Einzigartigkeit zu nivellieren. Das Buch ist seiner Konzeption nach kein »Jesusbuch« im üblichen Sinne, sondern zugleich eine reich bebilderte und verständlich geschriebene Einführung in das Neue Testament, vor allem in die Evangelien. Erfreulich ist die sorgfältige Differenzierung in den Kapiteln über die Passion (Schuldfrage), die Stellung Jesu zum Gesetz und über politische Situation sowie gesellschaftliche Gruppen zur Zeit Jesu. Erwähnung verdient auch der Abdruck eines pharisäischen Selbstzeugnisses (die sieben Pharisäertypen nach Berachot 14b/Sota 22b). Dennoch (oder gerade deshalb) sei an den Verfasser ein Wunsch für künftige Auflagen gewagt: jüdische Quellen sollten nicht nur zitiert werden, wo es die Übereinstimmung pharisäischer Selbstkritik mit der Kritik Jesu zu belegen gilt; auch die sachlichen Übereinstimmungen Jesu mit pharisäischen Kreisen z. B. bezüglich des Doppelgebots der Gottes- und Nächstenliebe als Inbegriff der Thora oder einer Sabbatpraxis im Sinne des leidenden und bedrohten Menschen verdienen dokumentiert zu werden!

Hildegard Gollinger, Merzhausen bei Freiburg i. Br.

BERNHARD UHDE (Hrsg.): Judentum im Religionsunterricht – Sekundarstufe II. Einführung – Texte – Unterrichtsmodelle – Arbeitsmaterial. München 1978. Don Bosco Verlag. 212 Seiten.
Obwohl laufend neues Arbeitsmaterial zum Thema »Ju-

dentum im Religionsunterricht« erscheint, verdient das vorliegende Buch besondere Erwähnung; verschiedene Fachleute (der Judaist F. Böhl, der Religionsgeschichtler B. Uhde und P. Schmitz als Schulpraktiker) haben gemeinsam ein Werk geschaffen, das alle zu diesem Thema anfallenden Probleme in acht Unterrichtseinheiten auf anspruchsvollem Niveau behandelt: Krieg um Israel; Zionismus und Judenstaat; Leben und Brauch; Kult und Feste; »Höre Israel«; Gott ist Einer; Geschichte als Ziel; Verheissung und Konflikt. Jede Einheit wird durch eine kurze Sachinformation für den Lehrer grundgelegt und enthält neben didaktischen Hinweisen Texte, Zielformulierungen, Unterrichtsverlaufsplan, Materialien für die Hand des Schülers sowie (reichhaltige) Hinweise auf Literatur und (vereinzelt) auf audio-visuelle Medien. Ein Anhang bietet zusätzliche Materialien als Informationsgrundlage: ein Namen- und Begriffsverzeichnis, eine Zeittafel, Statistiken und drei Karten. Alles in allem: eine sehr nützliche und wertvolle Unterrichtshilfe, die vorwiegend anhand jüdischer Quellen informiert.

Hildegard Gollinger, Merzhausen bei Freiburg i. Br.

ZENTRAALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN (Hrsg.): Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben. 85. Deutscher Katholikentag Freiburg 1978. Paderborn 1978. Verlag Bonifacius Druckerei. 676 Seiten. S. o. S. 103.

Das Tagebuch der ANNE FRANK, 12. Juni 1942 – 2. August 1944. Mit einer Einführung von Marie Baum. Heidelberg 1979. Verlag Lambert Schneider. 11., durchgesehene Auflage. 295 Seiten, 6 Abb., 2 Faksimiles.

Anne Frank, am 12. Juni 1929 in Frankfurt am Main geboren, würde 1979 ihren 50. Geburtstag begehen, wenn sie nicht in Bergen-Belsen 1945 umgekommen wäre. Anlässlich dieses Tages hat der Verlag Lambert Schneider eine Jubiläumsausgabe publiziert. Seit der Auffindung des Textes 1947 und der holländischen Originalausgabe, die 1946 unter dem Titel »Het Achterhuis« erschien, wurde das Tagebuch in mehr als fünfzig Sprachen übersetzt. Die erste deutsche Ausgabe erschien 1950.¹ Die Amsterdamer Stiftung, die ihren Namen trägt, begeht ihren Geburtstag mit einer Gedenkfeier im Haus an der Prinsengracht: Unter den Gästen: Königin Juliana.

Möge die neue Herausgabe des Buches erneut den Blick auf dieses erschütternde »document humain« lenken. G. L.

¹ Vgl. »Rundbrief« (FrRu) III, 10/11, S. 35; sow. XXVI/1974, S. 127.

GOTT NACH AUSCHWITZ. Dimensionen des Massensterbens am jüdischen Volk. Titel der Originalausgabe: »Dimensions of the Holocaust«. Northwestern University Evanston, Illinois, 1977. Verlag Herder, Freiburg i. Br. – Basel – Wien 1979. 144 Seiten.

Vier an der Geschichtsfakultät der Northwestern University gehaltene Vorlesungen von Elie Wiesel / Lucy S. Dawidowicz / Dorothy Rabinowitz / Robert McAfee Brown, Beiträge aus der Feder eines jüdischen Schriftstellers, zweier jüdischer Historiker sowie eines katholischen und eines protestantischen Theologen. Die Einführung in die deutsche Ausgabe schrieb Eugen Kogon. Wir verdanken Professor Metz, dass »Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen und Juden in Deutschland« auch im FrRu erscheint.¹ »Gott nach Auschwitz« ist ein »aufrüttelndes Dokument der Humanität und ein Zeugnis religiöser Hoffnung in der Nacht der Menschlichkeit«. G. L.

¹ S. o. S. 7 ff.

PETER MARTHESHEIMER / IVO FRENZEL (Hrsg.): Im Kreuzfeuer: Der Fernsehfilm »Holocaust«. Eine Nation ist betroffen. Frankfurt a. M. 1979. Fischer Taschenbuch Verlag Nr. 4213. 332 Seiten.

Der vorliegende Band enthält weit mehr als begleitende Texte über den amerikanischen Holocaust-Film. Von den 330 Seiten stehen nur 81 Seiten in direktem Zusammenhang mit diesem Film. Viel wesentlicher sind die die Ermordung von Juden betreffenden Quellen sowie eine Reihe grundlegender Artikel über den Antisemitismus in Deutschland (I. Fetscher) oder über »Hitler und der Judenmord« (E. Jäckel). Von besonderer Bedeutung ist auch die Studie von Ingo Arndt/Wolfgang Scheffler: »Organisierter Massenmord an Juden in nationalsozialistischen Vernichtungslagern, ein Beitrag zur Richtigstellung apologetischer Literatur« (S. 167–206). In diesen Artikeln finden wir vor allem jene Quellen, in denen die NS-Führer im Klartext und völlig unverschleiert von der »Ausrottung der Juden« sprechen oder schreiben. Hier ist etwa Hitlers Rede vom 30. 1. 1939 zu erwähnen, ferner Himmels Reden vom 6. 10. 1943, vom 5. 5. 1944, vom 24. 5. 1944. Weniger bekannt ist eine Notiz von Rosenberg vom 14. 12. 1941: »Ich stände auf dem Standpunkt, von der Ausrottung des Judentums nicht zu sprechen. Der Führer bejahte diese Haltung« (S. 159). Erwähnt werden muss auch die Tagebucheintragung von Goebbels vom 27. 3. 1942: ... »Es wird hier ein ziemlich barbarisches und nicht näher zu beschreibendes Verfahren angewandt, und von den Juden selbst bleibt nicht mehr viel übrig. Im grossen kann man wohl feststellen, dass 60 % davon liquidiert werden müssen, während nur noch 40 % in die Arbeit eingesetzt werden können ... Auch hier ist der Führer der unentwegte Vorkämpfer und Wortführer einer radikalen Lösung ...« (S. 159 f.). Im übrigen ist es nicht uninteressant, dass Hitler, als die Judenausrottung dann tatsächlich in Gang kam und ihren schrecklichen Fortgang nahm, offenbar getrieben war, davon in öffentlichen Reden zu sprechen; im Jahre 1942, also auf dem Höhepunkt der Mordaktionen, tat er es nicht weniger als fünfmal: am 1. 1., 30. 1., 24. 2., 30. 9., 8. 11. In allen diesen fünf Reden verwendet er hinsichtlich der Juden die Worte »ausrotten« oder »Ausrottung«. Deutlicher konnte Hitler seine Absichten seinem Volke nicht mitteilen. Insofern hat Rosenberg sich geirrt, was das Mitteilungsbedürfnis seines »Führers« anbetrifft. Schliesslich kommt Hitler darauf noch einmal in seinem sog. Testament vom 29. 4. 1945 zurück. Angesichts der Tatsache, dass heute Leute am Werke sind, die versuchen, den millionenfachen Mord an den Juden zu bestreiten und wegzulügen, enthält der vorliegende Band wertvolle Quellen, mit denen jene neonazistischen Umschreiber der Geschichte ohne weiteres widerlegt werden können. Neben diesen erwähnten Texten findet sich in diesem Band noch manches andere, was gerade auch im Geschichtsunterricht oder für die politische Bildung nützlich zu verwenden ist. E. L. Ehrlich

THOMAS MANN / ALFRED NEUMANN Briefwechsel, herausgegeben von Peter de Mendelssohn. 52. Veröffentlichung der deutschen Akademie für Sprache und Dichtung Darmstadt. Heidelberg, 1977. Verlag Lambert Schneider. 123 Seiten.

Der sorgfältig edierte schöne Band ist das Zeugnis einer Freundschaft, die von 1917 bis zum Tod Neumanns vor fünfundzwanzig Jahren (3. 10. 1952) immer enger wurde und sich in schwerster Zeit bewährte. Neumann, zwanzig Jahre jünger als Thomas Mann, geboren am 15. Oktober 1895 in Lauterburg in Westpreussen, war ein bril-

lanter Erzähler, berühmt durch seine Romane »Der Teufel« (1926), »Der Held« (1930), »Der Pakt« (1944), und die über Napoleon III.: überall geht es ihm um die Psychologie der Macht und die Technik der politischen Intrige. Peter de Mendelssohn gibt einleitend ein treffendes Bild von Neumann.

Thomas Mann, den Neumann als »gewaltigen Betrachter« rühmt, wurde von Neumann in schwerster Zeit ermutigt, und seine Briefe enthalten feine Charakterisierungen von Manns Hauptwerken. Beide vertraten bewusst in den Jahren der Emigration das wahre Deutschland. Neumann hat auch den Gebrüdern Scholl ein Denkmal gesetzt (»Es waren ihrer sechs«, 1944). Den Kampf um ein anderes, das geheime Deutschland, der zum 20. Juli 1944 geführt hat und den Eberhard Zeller geschildert hat (»Der Geist der Freiheit«, München⁵, 1968), wird freilich nicht erwähnt, und wenn man die Briefwechsel anderer Dichterfreundschaften vergleicht: Carl Burckhardt, Hofmannsthal, George, Gundolf, sieht man auch die Grenzen des vorliegenden.

Die Briefe werden ergänzt durch Neumanns Gruss zu Thomas Manns 70. Geburtstag »Thomas Mann liest vor« und durch dessen Nachruf auf den treuen Freund.

Karl Schefold, Basel

HARTMUT METZGER: Kristallnacht. Dokumente von gestern zum Gedenken heute. Stuttgart 1978. Calwer Verlag. 64 Seiten.

»Exemplarisch sind«, wie das Vorwort schreibt, die für dieses Buch »ausgesuchten Dokumente«. Sie lassen »einige Markierungen und Wendepunkte ins Licht treten. Exemplarisch ist auch der regionale Hintergrund vieler Dokumente.« Sie beleuchten das Leben von Juden, die seit Generationen in Württemberg lebten, und das Verhalten ihrer christlichen Nachbarn. Reaktionen in der Kirche werden durch Dokumente der württembergischen Landeskirche beleuchtet. Die in dieser Schrift vorliegenden Dokumente geben Einblick in die Probleme der damaligen Zeit in knapper, übersichtlicher Weise. Die Zeittafel über die Etappen der Verfolgung (S. 10–13) vervollständigt diese Information. Im Anhang ist eine Falttafel beigegeben: Jüdische Bevölkerung in Baden-Württemberg 1925. Das in Zeitgeschichte und auch für diesen Titel gebrauchte Wort »Kristallnacht« ist verharmlosend, dem damaligen Geschehen nicht angemessen. Es lässt auch nicht erkennen, was sich schon in den Dokumenten dieser Schrift an ankündigendem Schrecken abzeichnet. G. L.

MARTIN STÖHR (Hrsg.) u. Mitarbeit von Ulrike Berger, Petra Heldt, Helmut Just u. Peter von d. Osten-Sacken: Erinnern – nicht vergessen. Zugänge zum Holocaust, hg. im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Dt. Evang. Kirchentag (Kaiser Traktate; 43). München 1979. Chr. Kaiser Verlag. 179 Seiten.

»Die hier gesammelten persönlichen Zeugnisse und öffentlichen Dokumente beschreiben die Erfahrungen der Rechtlosigkeit und der Isolierung, des Hasses und des Exils, der Vernichtung von Menschen und Gotteshäusern. Auch Erfahrungen von Solidarität und Widerstand kommen dabei zu Wort. Versuche zu antworten schliessen sich an jüdische und christliche Stimmen aus Literatur, Kirche und Philosophie.

Im letzten Teil reflektiert Martin Stöhr Entwicklungszusammenhänge und Symptome, die zum Holocaust führten, und verweist von hier aus auf die Notwendigkeit einer neuen Qualifizierung ethischer Werte.

Juden und Christen sind in ihrem Glauben verbunden,

beide sind unterwegs. Dieses Lesebuch soll helfen, die Weggenossen besser kennenzulernen, Irrwege zu vermeiden und den Weg nicht nur gemeinsam, sondern auch im intensiveren Dienst der Liebe, der Gerechtigkeit und Befreiung für alle Menschen zu gehen.«
Man möchte dieses Lesebuch in viele Hände wünschen und in jede Hand für den Geschichts- und Religionsunterricht sowie für die Erwachsenenbildung. G. L.

SIMONE VEIL (Ed.): *Dossier de l'Holocauste*. Paris 1978. Editions Bernard Grasset. 75 Seiten.

Das mit ausgezeichneten Photographien illustrierte und mit kurzen Texten ausgestattete erschütternde Dokument trägt den handschriftlichen Leitspruch von Simone Veil (Leitspruch, wie in Yad Vashem):

»Es wäre bequemer, zu vergessen, aber die Erinnerung bewirkt, dass ein derartiger Kulminationspunkt gegen die Menschlichkeit sich niemals wiederholen kann.«¹ G. L.

¹ Vgl. o. S. 126.

HENRIETTE HANNAH BODENHEIMER: *Der Durchbruch des politischen Zionismus in Köln 1890–1900. Eine Dokumentation. Briefe, Protokolle, Flugblätter, Reden*. Köln 1978. Bund-Verlag. 312 Seiten.

Seit ich ihr Buch »Im Anfang der zionistischen Bewegung« besprach, ist Henriette Hannah Bodenheimer broges mit mir. Wie gerne hätte ich sie endlich versöhnlich gestimmt! Aber sie macht's mir schwer, wenngleich ich wie schon damals auch jetzt nicht genug betonen kann, wie verständlich und verdienstvoll ihr Bemühen ist, die Kölner Anfänge der zionistischen Bewegung und speziell ihren Vater Max Bodenheimer der Vergessenheit zu entreissen. Wie nötig H. H. Bodenheimers Beharrlichkeit ist, erhellt ein Blick in die jüngste umfassende Geschichte des Zionismus, die Walter Laqueur's. Er erwähnt zwar, dass Max Bodenheimer in seinen in den frühen neunziger Jahren erschienenen Broschüren »Wohin mit den russischen Juden?« und »Syrien ein Zufluchtsort der russischen Juden« zionistische Ideen völlig unabhängig von den Choveve Zion oder irgendeiner anderen jüdischen Organisation entwickelte, die Bedeutung des Kölner Zionismus aber bleibt im dunkeln, obwohl es in der Geschichte gewöhnlich die Anfänge sind, die faszinieren. Verglichen mit dem Anstoss, der von Herzl aus Wien kam, mögen die zionistischen Anfänge in Berlin, Heidelberg und Köln verblassen; die ersten Vereine dort, kaum mehr als Stammtische, erscheinen bedeutungslos gegenüber den Scharen begeisterter Zionisten im Osten Europas. Doch der Schein trügt. Ganz abgesehen davon, dass Köln nach Herzls Tod nicht zufällig Sitz der Zionistischen Weltorganisation wurde, sind es vor allem zwei Momente, welche die Bedeutung des Kölner Zirkels um Bodenheimer und Wolffsohn ausmachen: das organisatorische und das ideologische, ja eminent politische.

Wie kümmerlich die quantitative Kraft des deutschen Zionismus bis zum Machtantritt der Nazis auch immer gewesen sein mag, die qualitative, organisatorische Kraft, auch geistige Ausstrahlungskraft kann kaum bestritten werden. (Sie wird es, soweit ich sehe, auch gar nicht, sie wird schlicht übersehen.) Herzl brauchte nur auf die National-Jüdische Vereinigung in Köln zurückzugreifen und schon stand, um es überspitzt auszudrücken, die National-Jüdische Vereinigung für Deutschland. »Das war«, wie H. H. Bodenheimer schreibt, »die erste Landesorganisation, nach deren Vorbild später die Organisation der anderen Länder erfolgte« (S. 147). Auf einer später 1. Delegiertentag genannten Zusammenkunft in Bingen, halbwegs zwischen

Heidelberg und Köln, wurden nicht nur die organisatorischen, sondern auch die ideologisch-politischen Weichen zu einem Zeitpunkt gestellt, als der eigentliche Zionistenkongress noch in München stattfinden sollte. Auf dem 3. Delegiertentag der deutschen Zionisten in Frankfurt wurden nach höchst interessanten Diskussionen das »national-jüdisch« durch »zionistisch« ersetzt und die Berliner Abweichler zur Räson gebracht.

In der Auseinandersetzung mit dem Heidelberger Mathematik-Professor Hermann Schapira kristallisierte sich – dies ist das zweite Moment – heraus, was dann in Basel zum Programm wurde. War in den »Thesen der national-jüdischen Vereinigung Köln« noch davon die Rede, »die endgültige Lösung der Judenfrage (könne) nur in der Bildung eines jüdischen Staates bestehen; denn nur dieser ist in der Lage, die Juden als solche völkerrechtlich zu vertreten...«, so wurde im Basler Programm der »Staat« aufgegeben und »völkerrechtlich« durch »öffentlich-rechtlich« ersetzt und in einen anderen Zusammenhang gerückt. Für Schapira, den Vorkämpfer der Hebräischen Universität, gab es in der Ablehnung eines Judenstaates keine Konzession, während Max Bodenheimer sich später den Revisionisten zuwandte, die noch am ehesten für einen, wenn auch nicht unbedingt souveränen Staat eintraten, und seine Tochter heute gegen Nachum Goldmanns Staatsauffassung polemisiert. H. H. Bodenheimers eigenes Werk müsste sie, wenn sie schon nicht Goldmanns zukunftsweisende Vorstellungen teilt, zumindest belehren, dass Goldmann durchaus an eine alte zionistische Tradition anknüpft, wenn er den souveränen Nationalstaat des neunzehnten Jahrhunderts nicht mehr für die Ultima ratio des zwanzigsten hält. Bereits in der von H. H. Bodenheimer dokumentierten Kontroverse tauchte charakteristischerweise der Begriff »Gemeinwesen« auf – »commonwealth« nicht »state« sollte es noch in der Biltmore-Erklärung heissen! Die schrittweise Wandlung der Kölner Thesen zum Basler Programm deutlich gemacht zu haben, dürfte das grösste Verdienst von Bodenheimers Buch sein, das trotz der Bedenken, die ich nicht zu unterdrücken vermag, eine gute Einführung in die Frühgeschichte des Zionismus bietet. Alle Bedenken gegen H. H. Bodenheimers eigenwillige Art der Edition, dieses »wir lesen da«, »in dem Flugblatt...«, in den Erinnerungen steht«, »im Bodenheimer-Archiv finde ich«, war ich über der Lektüre des Briefwechsels zwischen Bodenheimer und Schapira schon geneigt hintanzustellen; zu übergehen auch, wie verwirrend Zwischenüberschriften sein können, wenn sie gleich darauf als Titel eines Dokuments wieder erscheinen. Vielleicht mag es auch nützlich sein, Max Bodenheimers Entwürfe eines Charter und eines Bankstatuts abermals abgedruckt zu finden, aber muss denn das Jesaia-Motto der ersten Broschüre 23 Seiten später nochmal wiederholt werden? Es kommt noch schöner: die Thesen werden zwischen S. 109 und S. 115 gleich dreimal wiedergegeben, das Basler Programm schliesslich wird dem Leser fünfmal (S. 190, S. 193, S. 203, S. 213, S. 237) zugemutet, d. h. es ist zu vermuten, dass er das Buch ob seiner ewigen Wiederholungen inzwischen längst zugeklappt hat. Und das ist schade!

Ein mehr oder minder wahlloser Abdruck von Dokumenten macht noch keine Dokumentation aus. Trotzdem sollte das Buch, da der Durchbruch des politischen Zionismus in Köln wert ist, beachtet zu werden, in keiner öffentlichen Bibliothek fehlen. Hermann Meier-Cronmeyer, Berlin

THEODOR HERZL: »Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen«. Altneuland / Der Judenstaat. Hg. und eingeleitet von Julius Schoeps. Kronberg/Ts. 1978. Jüdischer Verlag. 252 Seiten.

Diese verdienstliche Publikation enthält die beiden wichtigsten Schriften Theodor Herzls (1860–1904), des »Schöpfers der modernen zionistischen Bewegung«, nämlich seinen Roman »Altneuland« (1902) und seine Broschüre »Der Judenstaat« (1896), dazu eine gediegene Einleitung des Herausgebers, einige Bilder und eine Nachbemerkung des Verlags mit Angaben zur Geschichte der zionistischen Bewegung und zur Literatur. Herzl war »dem traditionellen Judentum nur wenig verbunden«; er »war und blieb der assimilierte österreichische Jude deutscher Kultur«, aber er hat einer »Revolution« den Weg gebahnt, »die in der Geschichte ohne Beispiel ist«. Wer die schweren Probleme des heutigen Israel überdenken will, der wird an diesen beiden Schriften nicht vorbeigehen dürfen, ebenso an dem »Weltkongress der Zionisten« in Basel Ende August 1897, wo Herzl »den Judenstaat gegründet« hat. Was damals noch als »soziale Utopie« erschien, etwa das von Herzl geschilderte Wirtschaftssystem des »Mutualismus«, einer Verbindung von Privatwirtschaft und Gemeinwirtschaft, einer Verwirklichung der Genossenschaftsideen Franz Oppenheimers – hier wäre wohl auch Otto v. Guericke zu nennen –, das ist heute weitgehend in die Tat umgesetzt, und es bleibt bei dem Wort Martin Bubers, dass Herzls Irrtümer oft fruchtbarer als die Erkenntnisse seiner Gegner gewesen seien.

Hans Thieme, Freiburg

HILLA und MAX JACOBI: Shalom – Impressionen aus dem Heiligen Land. Mit einem Essay von Heinrich Böll. Hamburg 1978. Verlag Hoffmann und Campe. Grossformat 228 Seiten, davon 176 Seiten mit 174 vierf. Abb. Zum 30. Geburtstag Israels hat der Verlag Hoffmann und Campe mit diesem einzigartigen Bildband ein besonders schönes Geschenk vorgelegt.

Farben, Landschaften, Bauten, Ruinen und Menschen sind in hervorragenden Farbfotos eingefangen.

»Israel zu fotografieren ist ein ganz grosses Abenteuer, für das Auge natürlich zuerst, auch für das Gemüt, für die Seele«, sagt Max Jacobi. Dass ihm dies mit ganzer Seele gelungen ist, ist auch für den Beschauer ein unausschöpfliches Erlebnis. »Man lebt hier im Heiligen Land der Bibel, unter Israelis, Arabern, Christen – alle Stämme sind hier vertreten, so vielfältig, so farbenprächtig, wie Menschen nur sein können. Und das gilt auch für Israels Landschaft, wo man sich kaum grössere Gegensätze vorstellen kann . . .« So ziehen die Bilder an uns vorbei: »I Sinai – Rotes Meer, II Negev, III Machpela bei Hebron – Samaria – Jericho – Jordan, IV Judäische Wüste – Totes Meer, V Jerusalem, VI See Genezareth – Galiläa, VII Nordgaliläa und Golan, VIII Mittelmeerküste von Nord nach Süd, IX Tel Aviv – Rehovot.« Vielleicht wäre bei einer etwa weiteren Auflage eine Übersicht über die auch in den neun Abschnitten jeweils enthaltenen Bildtafeln zu erwägen.

Im Vorwort schreibt Hilla Jacobi: »... Nationalsozialismus, Materialismus, sogenannter Kommunismus, politische Macht, Petrodollars, Erpressung, Krieg. Dagegen sollte kraftvoll Wissen und Kultur gesetzt werden. Der Beginn einer neuen Zeit könnte von Israel ausgehen . . .« Heinrich Böll steuert in seinem Essay Eindrücke bei aus seinen drei Besuchen in den Jahren 1969, 1972 und 1974, »insgesamt 30 Tage, 720 Stunden.«

G. L.

AVRAHAM NEGEV: Funde und Schätze im Land der Bibel. Ein Bildband mit 48 Farb- und 85 Schwarzweiss-Fotos. Stuttgart 1978. Calwer Verlag. 161 Seiten. Der Verfasser, Avraham Negev, Professor für Archäologie an der Hebräischen Universität in Jerusalem, weist

zunächst auf die Bedeutung der Archäologie im Land der Bibel hin, denn nur sie allein kann in vielen Fällen Auskunft geben »über den materiellen und geistigen Zustand alter Kulturen« (5). Das Land der Bibel ist aber auch für die Archäologie ein interessantes Land, weil es von zwei der wichtigsten Heerstrassen durchquert wurde: der Via maris und der Strasse der Könige. Damit war das Land nicht nur strategisch bedeutsam, sondern zugleich auch Schmelztiegel verschiedenster Kulturen. In kurzen und knappen Zügen beschreibt der Autor dann die wichtigsten Zeitepochen und die sie prägenden Charakteristika, angefangen bei der prähistorischen Zeit bis in die Zeit der Kreuzfahrer – wobei der Negev weitgehend nicht beachtet wird, »da die Geschichte des Negev anders verlaufen ist« (6). Mit wenig Worten versucht er das Leben des jeweiligen Zeitabschnittes möglichst umfassend darzustellen. Er berichtet über die Einflüsse des Klimas, über die Herstellung von Werkzeugen aus verschiedenen Materialien und den damit verbundenen Veränderungen sozialer, politischer, kultureller und ökonomischer Art, über die Bestattung der Toten und die Entwicklung der Schrift. Kurz werden diese »Eigenschaften« konkretisiert an den für die Zeit signifikantesten Beispielen. Übersichtliche Landkarten illustrieren bisweilen einen Zeitabschnitt, schematische Darstellungen verdeutlichen den Text. Eine Zeittafel, die die wichtigsten Stichworte vom Paläolithikum bis in die Zeit der Kreuzfahrer festhält, beschliesst den Textteil. Ihm folgt der Bildteil. Schwarzweiss- und Farbfotos von zum grössten Teil beachtlicher Qualität illustrieren die Geschichte. Sie sind fast ausschliesslich chronologisch geordnet. Das Bildmaterial ist so ausgewählt, dass ein sehr lebhafter Eindruck des Lebens von damals aufkommen kann: Gesamtaufnahmen von Tells lassen Städte entstehen, Schmuckstücke, Werkzeuge, Ossuarien, Gräber, Kirchen usw. erzählen auf ihre Art. Helfend bei den Aufnahmen wirkt dabei die Beschreibung, die jedoch zu den Ausführungen des 1. Teils kaum mehr etwas Neues hinzufügt.

Beachtlich an diesem Buch sind einmal die Bilder, dann auch die Kürze – dennoch kommt Wichtiges zur Sprache – und die Verständlichkeit, ferner die Übersichtlichkeit, die zu einem Vergleich zwischen den Epochen reizt. Allerdings darf die kritische Frage nicht unterbleiben, ob dieser Kürze nicht zu viel geopfert wurde, weil sie vor allem da zunimmt, wo die Komplexität eines Phänomens zunimmt. Das Buch scheint mir empfehlenswert für Studienanfänger der Theologie, denen es wertvolle Kenntnisse vermitteln könnte und sie vielleicht motivierte, ein ausführlicheres Buch darüber zu lesen. Es eignet sich aber auch gut für solche, die eine Reise ins Land der Bibel machen wollen und sich gerne etwas vorbereiten möchten. Schlussendlich dürfte es auch jenen Freude machen, die schon in Israel waren, weil das Büchlein sehr gut Erinnerungen wecken kann. Hanspeter Ernst, Emmen/Schweiz

HEINZ PERNE: Schalom Jerusalem. Limburg 1979. Lahn-Verlag. 47 Seiten.

Reich bebildert mit eindrucksvollen Farbfotos und kurzen Begleittexten, wird auf den wenigen Blättern die Atmosphäre von »Gottes liebster Stadt« eingefangen, und mannigfache Eindrücke vom Land und den Menschen werden vermittelt. Man begegnet Christen verschiedener Traditionen, Juden verschiedener Lebensweisen – »Begegnung über Welten hinweg« (S. 20), Begegnung von Juden und Deutschen, Arabern und Israelis, den Begegnungen der Bibel. Ein Buch auch zum Schenken. Es schenkt bleibende Freude.

G. L.

Israel-Mappe

Dreissig Grafiken jüdischer und drusischer Kinder*

Begleitender Text¹ hebräisch, arabisch, englisch, deutsch. Hrsg.: Puah Menczel, Beersheba-Jerusalem 1978. Auslieferung Rubin Maas, Jerusalem.

Nach der Veröffentlichung der beiden Mappen »Israel« und »Jerusalem« je »Zwanzig Grafiken jüdischer und arabischer Kinder« übergibt die Herausgeberin, Dr. Puah Menczel, dem Publikum diese dritte Kunstmappe.

»Diese Arbeiten sind ein Zeugnis für die Bedeutung der Kunsterziehung, die Brücken zu schlagen vermag zwischen unserem und dem drusischen Volk«¹. Puah Menczel beschreibt, wie ihre Bekanntschaft mit den Drusen vor gut fünfzig Jahren in den Chanukka-Ferien 1927 begann, »und die Natur hatte keinen geringen Anteil daran«¹: »Auf einem Ausflug von etwa 50 Schülern und Lehrern der Realschule Haifa von Akko nach Meron hatten wir ein einzigartiges Erlebnis: Nach einem befruchtenden Regen erfuhren sie hochherzige Gastfreundschaft von einer bisher unbekannten drusischen Familie in einem abgelegenen drusischen Dorf.¹ Von den 30, dem dreissigjährigen Bestehen des Staates Israel gewidmeten Arbeiten stammen 15 von Drusenkindern, die Sitten und Gebräuche in der Stadt und auf dem Lande, im reichen kulturellen Leben, in der Tradition und in der Familie schildern. »Diese Kunstwerke sind ein einzigartiges menschliches Dokument, das im In- und Ausland seinen Eindruck auf weite Kreise nicht verfehlen wird«¹.

»Auch die Arbeiten jüdischer Kinder aus dem Norden des Landes sind von besonderer Art; sie spiegeln das dörfliche und städtische Leben in Galiläa wieder. Die Linolschnitte – Landschaften und Menschen beider Völker – ergänzen einander und bringen gemeinsame künstlerische und menschliche Werte zum Ausdruck.

Von hier hat Dr. Puah Menczel den Weg gebahnt zum provokativen Gedanken von der Vertiefung der Integration mittels des bildnerischen Ausdrucks, der reichen, phantasievollen und unmittelbar ansprechenden künstlerischen Sprache von Kindern der Nachbarvölker, welche die Botschaft der Zukunft zu den Kindern in aller Welt tragen.¹« G. L.

* Vgl. in FrRu XXVIII/1976, S. 133.

¹ Vgl. ibid.

** Die Religionsgemeinschaft der Drusen löste sich im 11. Jh. vom Islam ab. Sie verehren als ihren »Ahnen in Israel« Jethro, es soll sich dabei um den Schwiegervater von Moses handeln.

*** (Ort = Organisation für Rehabilitation): Schule für Rehabilitation.



Bild Bl. 28: Betender Druse**. Von Sadika Chamdan, 15 Jahre, Ort Schule***, aus Drusendorf Isfiya am Karmelgebirge.



Bild Bl. 18: Reitender Wächter. Von Shimon Berkowitz, 13 Jahre, aus »Western Galilee« Schule.



Bild Bl. 20: Drusen-Tanz »Debka«. Von Akbal Chamdan, 15 Jahre, Ort Schule***, aus Isfiya.

20 Aus unserer Arbeit

I Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)*/**/***

Wie zuvor berichtet,** wurde entgegen der ursprünglichen Planung infolge einer zunächst nicht einzuschätzenden Verordnung des israelischen Sozialministeriums Umplanung und Erweiterung des Hauses erforderlich. Mittlerweile haben Allerbedürftigste, ab Achtzigjährige, erstmals Geborgenheit in dem Heim gefunden. Einem Bericht von Elisabeth Hemker entnehmen wir folgendes:¹

Im Spätsommer 1978 war die Renovierung des Hauses abgeschlossen. In tatkräftiger Mitarbeit von Mitgliedern der hebräischsprechenden Gemeinde Haifa und von Freunden aus Deutschland, die einen Teil ihrer Ferien mit Putzen hier verbrachten, war das Haus am 1.11. 1978 bezugsfertig. Am 7. 11., genau zwei Jahre nach der Eintragung ins Grundbuch, zog die erste Bewohnerin, eine aus Oberschlesien stammende blinde Frau, ein. Sie stellte fest, dass das Heim auch für Behinderte geeignet ist.

Der Grundgedanke dieses Familienheimes: »so viel Privatinitiative wie möglich und so wenig Hilfestellung als nötig«. Bedingt ist wegen der besonderen Schicksale der Bewohner eine Belegung des Heimes nach und nach. Die Neueinziehenden haben nicht nur die Umsiedlung und die Aufgabe ihrer Freiheit zu verkraften, obwohl der eigene Haushalt eine Bürde war, sondern jeder hat ein gerütteltes Mass von Vergangenheit meist noch nicht verarbeitet und möchte nach Jahren des Unverstandenseins dies alles »los werden«. Dabei zuzuhören ist die erste Hilfe, die man den »Neuen« zuteil werden lässt. Eine junge deutsche Therapeutin aus einer benachbarten Siedlung leistete besondere Hilfe. Jeder Bewohner hat eine Patenfamilie, und die Beziehungen sind sehr herzlich. Auch noch nicht eingezogene, zukünftige Bewohner verbringen von Zeit zu Zeit ein paar Tage in dem Heim. Für diese ist dann die Übersiedlung kein so grosser Bruch mehr, und für die Hausgemeinschaft ist es kein »Neuer« mehr. All dies ist besonders zu berücksichtigen, weil es keine einheitliche Sprache unter den Bewohnern gibt. Hebräisch spricht ausser dem Personal niemand sonst. Von den zunächst sechs Bewohnern sprachen zwei ungarisch, eine rumänisch, eine russisch, eine polnisch und eine deutsch. Da eine verbale Kommunikation nur bedingt möglich ist, muss man versuchen, andere Wege zu finden. Hierbei leisten die Patenfamilien und die Freunde des Hauses Beistand. Eine Ton-Bibliothek für Blinde in Israel ist eine Hilfe, das Geschenk eines Kassetten-Recorders von Rentnern aus Oberhausen half einem Blinden, die Krise zu überwinden.

Ein besonderes Erlebnis war das jüdische Pessahfest. Bei schön gedeckter Festtafel übernahm einer der jungen Familienväter die Lesung des Auszuges aus Ägypten, ein anderer las einen Psalm, danach gab es ein leichtes Nachtmahl. Man blieb zusammen, erzählte Erinnerungen an Pessah im Elternhaus, es wurde gesungen bis 22 Uhr. Die jungen Leute räumten auf und bereiteten noch für den nächsten Tag vor, an dem wir den Gründonnerstag genau so feierten mit der Lesung des Abendmahlberichtes im Mittelpunkt. Dies ergab auch Denkanstoss zu weiteren Gesprächen und Fragen. Das »gemeinsam Erlebte« war eine gute Basis zum Gespräch. Wenige Wochen später sollte uns ein schreckliches Erlebnis tagelang Gesprächsstoff bieten. Die Vergangenheit war noch lange

* Vgl. FrRu XXVII 1975, S. 147 ff.; ** ibid. XXVIII 1976, S. 138 f.; *** ibid. XXIX 1977, S. 159 f.

¹ Aus Raumgründen gekürzt.



In der Henrietta-Szold³-Str. 24: Das renovierte Haus**. Schon der Eingang des Hauses zeigt, dass das Heim Behinderten gerecht wird. Dies ist für das ganze Haus kennzeichnend.



Im Vordergrund einige der Bewohner⁴, sie alle sind über 80 Jahre alt. Die älteste Heimbewohnerin, ganz rechts, ist 90.

nicht bewältigt. Als die Schüsse bei dem Attentat am 22. 4. 1979 in Nahariyya fielen, schrien die Leute und sassen schweissgebadet auf dem Bettrand und erzählten, wie ihre Familien im Ghetto getötet wurden oder wie diese in andere Lager abtransportiert wurden und, wer nicht schnell genug war, erschossen wurde. Niemand sorgte sich jetzt um sein eigenes Leben, ich hatte Mühe, sie davon zu überzeugen, dass wir in den Luftschuttkeller gehen sollten. Ich beschloss in dieser Nacht des Attentates, die Geschehnisse mit ihnen zu bereden und sie nicht damit allein zu lassen.

³ Henriette Szold, 21. 12. 1868 Baltimore, bis 13. 2. 1945 Jerusalem, gründete nach ihrem ersten Besuch in Palästina 1912 Hadassah, seit 1936 Leiterin der Jugend-Aliyah. Ihr Hauptanliegen galt der Rettung jüdischer Kinder und der isr.-arab. Verständigung.

⁴ Zum Schicksal einer der Bewohnerinnen: Frau B., geboren 4. 2. 1895, kath.-orthodox. Ihr 1923 geborener Sohn kam 1941 in Auschwitz um. Sie wohnte während des Krieges in Warschau und versteckte ein jüdisches Mädchen, kam mit diesem in ein Arbeitslager nach Deutschland. Bei Kriegsende übergab sie das Kind der Jugend-Aliyah, die das Kind illegal nach Palästina brachte. Frau B. wollte nach allem Erlebten nicht mehr nach Polen zurück. Sie erfuhr erst 1966 vom Tod ihres Sohnes und wollte nicht mehr in Deutschland bleiben. Einige Jahre in Brasilien, an Tropenkrankheit erkrankt, war sie dann einige Jahre bei von ihr Geretteten in USA, kam 1976 nach Israel, von der Familie des geretteten Mädchens betreut. Schwer herzkrank, ohne sonstige Angehörige, fand sie nun im Heim Aufnahme.

Neben der Sorge um Eingliederung und das Wohlergehen der Bewohner gelang es, das geeignete Personal zu finden. In einem guten Klima werden allen Bedürfnissen Rechnung getragen.

Allen Spendern, allen, die mitgeholfen haben, dass dieses Haus ein »Zuhause« geworden ist und noch wird, für Menschen, die keine guten Tage mehr erwarteten und sie jetzt noch erleben und geniessen, möchte ich danken.²

Elisabeth Hemker, Haifa

Die finanzielle Situation bereitet noch Sorge: Infolge zunächst nicht vorhandener Mehrkosten (u. a. Sicherheitsvorkehrungen) sind noch Schulden vorhanden.

Das Heim hat keine selbstzahlenden Bewohner. Die Aufzunehmenden sind: Christen, NS-Geschädigte hohen Alters bzw. gebrechlich, Sozialfälle. Sie waren nie in der Lage, z. B. eine Versicherung abzuschliessen. Selbstzahler würden das 4- bis 5fache zahlen. Hinzu kommt, dass die Sozialhilfe erst 6 Monate nach Einzug der laufenden Kosten aus den Ämtern, verspätet, erhalten. Die Inflationsrate ist ausserordentlich gross. – Auch fehlen noch Haushaltsgegenstände, u. a.: ein Kühlraum DM 10 000, eine Waschmaschine DM 4000 bis 5000, 5 orthopädische Matratzen je DM 300 bis 400, Badewanne für Behinderte ca. DM 3000, Personenwaage für Krankenzimmer DM 600. Für jede Hilfe wären wir sehr dankbar. – 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.

Pöstscheckkonto Karlsruhe Nr. 7926-755

Mit Vermerk: ALTERSHEIM ISRAEL

Gertrud Luckner

² Vgl. dazu auch FrRu XXIX, S. 160 (Anm. d. Red. d. FrRu).

II Der Freiburger Rundbrief auf dem 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg 13. – 17. 9. 1978

»30 Jahre Freiburger Rundbrief« lautete die Inschrift oben in der Kojе. Darunter eine weitere Inschrift: »Den Männern des Anfangs über das Grab hinaus« mit 4 Fotos von: Msgr. Kuno Joerger¹, Hans Lukaschek², Karlheinz Schmidhüs³, Karl Thiem⁴ (vgl. in FrRu XXIX, US 2). Im Hintergrund auf dem Tisch anlässlich des Buber-Jahres, zu seinem 100. Geburtstag, Werke von Martin Buber⁵. Rechts an der Wand Aufzeichnungen von Themen in Rundbrief-Beiträgen entsprechend Hauptgesichtspunkten des systematischen Inhaltes. Die hier erstmals vorgestellte Abbildung der Begegnung von Elisabeth und Maria möchte ein Symbol für die von nun an erscheinende jede Ausgabe sein.

Unter diesem Bild liegt Michelangelos Jeremias⁶ mit dem Leitwort des Katholikentages: »Ich will euch Zukunft und Hoffnung geben«.

Eine solche Hoffnung war die grosse Zahl engagierter Jugend unter den Teilnehmern, sie füllte auch die Veranstaltungen, die dem Thema christlich-jüdischer Begegnung dienten. Sie gab dem Katholikentag wesentlich das Gepräge. Tröstend und hoffnungsvoll, überraschenderweise dann 40 Jahre danach – zum 9. November – das Engagement der Enkel der damaligen Generation. Dies kam auf vielen Veranstaltungen und Tagungen, auch im Zusammenhang mit der Fernsehserie »Holocaust« zum Ausdruck⁷, u. a. auf Tagungen wie in Arnoldshain, Bad Boll, Tutzing (s. o. S. 136).

G. L.

¹ Generalsekretär des Deutschen Caritasverbandes 1916–1958, 16. 5. 1893; ² Oberpräsident von Oberschlesien und Bundesminister a. D., 22. 5. 1885–26. 1. 1960; ³ 10. 2. 1905–21. 2. 1972; ⁴ 25. 5. 1902–26. 7. 1963; ⁵ Dankenswerterweise zur Verfügung gestellt vom Verlag Stiehm-Lambert Schneider, auch der Verlag Walter stellte Bildbände zur Verfügung; ⁶ Michelangelo, Sibyllen und Propheten, 24 farb. Tafeln. Insel-Bücherei, Nr. 165, Leipzig 1939; ⁷ u. a. s. o. S. 20.



Blick in die Kojе des »Freiburger Rundbriefs«

III Dr. Gertrud Luckner – Ehrenbürgerin von Freiburg

Aus dem »Mitteilungsblatt des Oberrates der Israeliten Badens für die angeschlossenen Gemeinden« (31/7), Karlsruhe, Juli 1979:

Es war in jener Feierstunde im Rathaus zu Freiburg, als ob die alte Legende von den 36 Gerechten, die die Geschichte der Welt leiten, ganz sanft die Grenzen jüdischer Folklore überschritten habe und zu einer greifbaren Wirklichkeit geworden sei. Nur mit dem Unterschied, dass die Gerechten selten aus ihrer Anonymität heraus-treten und ihre Mühen im Verborgenen vollziehen.

Wäre es nach Gertrud Luckners Wünschen erfolgt, hätte weder diese Feierstunde mit der Überreichung der Ehrenbürger-Urkunde stattgefunden, noch wären die zahlreichen und zum Teil einmaligen Ehrungen des Staates Israel und der Bundesrepublik notwendig gewesen. Es liegt ihr nicht daran und es ist ihr nicht darum zu tun, der dunkelsten Zeit deutscher Vergangenheit in dem Sinne zu gedenken, dass ihr persönlicher Einsatz so viele jüdische Leben rettete, dass diese Hilfe sie selbst auf Jahre in das Lager brachte, dass sie mit Hilfe und Helfen immer und gerade dann den ausweglos erscheinenden Weg fand, wo andere nur Verzweiflung und Ende sahen. Dass sie noch heute in einem Alter, da andere längst in Ruhe ihr Leben überdenken, weiterhin geistige Brücken schlägt und in ununterbrochener Arbeit ihre »Freiburger Rundbriefe« zum Träger solchen Gedankengutes macht.

Auf Wunsch der Geehrten war die Teilnehmerzahl im Freiburger Rathaus beschränkt. Der Oberbürgermeister Dr. Keidel, begleitet von den drei anderen Bürgermeistern der Stadt, sprach die Laudatio und liess alles dies anklingen, was wir vorab über den Lebensweg berichteten, schloss sodann mit der Verleihung des für die Stadt Freiburg so selten und nur mit Bedacht geschenkten Ehrenbürgerrechtes. Aus einem verlesenen Brief ergab sich, dass der Botschafter des Staates Israel sich rückhaltlos zu Dank und Würdigung bekannte, die die dann folgenden Redner mit Behutsamkeit und innerer Anteilnahme für ihre Kirchen und Religionsgemeinschaften zum Vortrag brachten.

Werner Nachmann sprach für die jüdische Gemeinschaft und legte überzeugend dar, dass ein so gelebtes Leben

erst wieder das Miteinander unter Demokraten und Mitbürgern nach furchtbarer Zeit ermöglicht habe, beispielhaft für alle, die da hören und verstehen wollen.

Der Präsident des Deutschen Caritas-Verbandes, Dr. Georg Hüssler, versetzte die Zuhörer in die dunklen Jahre zurück und zeichnete ein Bild jener kleinen, bescheidenen Frau, die glaubensstark überwinden konnte, was unüberwindbar schien. Prälat Jutzler wies für die evangelische Kirche darauf hin, wie man, sofern nur ein eigenes Gewissen vorhanden, die Gewissen der anderen wachzuhalten und wachzurütteln in der Lage sei.

Bevor die Feierstunde mit der musikalischen Umrahmung zum Abschluss kam, ergriff die neue Ehrenbürgerin selbst das Wort; sie schilderte gewiss nur einen winzigen Teil ihrer erlebten Jahre, dankend für den Schutz, den ihre Kirche ihr ständig gewährt und betonend, dass die Freiburger Atmosphäre vieles möglich machte, was andersorts nicht zu vollziehen gewesen wäre. Es war alles so selbstverständlich, so natürlich in ihrer eigenen Darstellung, als ob es gar nicht anders hätte sein können. Wir Juden wissen am besten, dass es so nicht war.

Hätten wir den Inhalt dieser Feier zu umschreiben gehabt, so hätten wir es vermutlich mit einem Wort aus den Sprüchen der Väter getan: »Jede Liebe, die von irgendeiner Sache bedingt ist, – hört die Sache auf, hört die Liebe auf. Liebe, durch nichts bedingt, hört niemals auf.«

Hans Heinz Altmann

IV Dank

Zur Verleihung der Ehrenbürgerschaft der Stadt Freiburg i. Br. ist mir eine überwältigende Zahl von Wünschen in vielerlei Gestalt von nah und fern zugegangen, auch aus lange zurückliegenden Jahren und Situationen, was mich tief bewegt.

Zu meinem Bedauern ist es mir nicht möglich, jedem einzelnen persönlich zu danken, wie ich es gern möchte. Wenn auch hier damals viel Leid war, so wäre andersorts meine Arbeit in und von Freiburg aus aber so lange, bis zu meiner Verhaftung Ende März 1943, wohl kaum möglich gewesen als in dieser geliebten Stadt.

Ich danke Herrn Oberbürgermeister Dr. Keidel und den Stadträten für die Verleihung, die auch in weiter Welt »tiefe Genugtuung« auslöste. Ich möchte den Dank auch an alle weitergeben, die in gefährvoller Zeit damals in Gesinnung und Tun zu helfen versuchten. Ich danke Herrn Erzbischof Dr. Gröber und den damaligen Bischöfen, dass ich in ihrem Auftrag und mit ihrer Hilfe das mir Mögliche tun konnte, und dem Deutschen Caritasverband, in dessen Rahmen die Arbeit geschah.

Und Dank sagen möchte ich allen, den Toten und den Lebenden, für die dem aus der Verfolgungszeit erwachsenen »Freiburger Rundbrief« in mannigfacher Weise zugekommene und zukommende Hilfe.

Freiburg i. Br., Sommer 1979

Gertrud Luckner

21 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

	Seite
<i>G. Biemer</i> : Den verborg. Antijudaismus verlernen [s. u. IIa]	47
<i>J. Blank</i> : D. Evangelium nach Jo, 2. u. 3. Teil, 2 Bde.	152
<i>Jan-A. Bühner</i> : D. Gesandte u. sein Weg im 4. Evang.	153
<i>E. Earle Ellis</i> : Prophecy and Hermeneutic in Early Christianity. NT Essays (WUNT 18)	154
<i>Ottmar Fuchs</i> : Sprechen in Gegensätzen	154
<i>Paul Garnet</i> : Salvation and Atonement in the Qumran Scrolls (Wiss. Unters. z. NT, 2. Reihe Bd. 3)	155
<i>L. Goppelt</i> : D. 1. Petrusbrief. Hg. v. F. Hahn, 1. Aufl. d. Neubearb. (Krit.-exeg. Kommentar, Bd. XII/1)	156
<i>Antonius H. J. Gunneweg</i> : Vom Verstehen des AT. Eine Hermeneutik	156
<i>A. H. J. Gunneweg / Walter Schmithals</i> : Leistung (Bibl. Konfrontation)	157
<i>Robert Hamerton-Kelly / Robin Scroggs (Ed.)</i> : Jews, Greeks and Christians. Relig. Cultures in Late Antiquity [s. u. Ib, IIa]	169
<i>Franz Hesse</i> : Hiob. Zürcher Bibelkommentare AT 14	157
<i>Abraham J. Katch</i> : The Biblical Heritage of American Democracy [s. u. Ib, IIa]	179
<i>Werner Keuck</i> : Maria u. die Bibel Israels	158
<i>Otto Kuss</i> : D. Römerbrief. 3. Lieferung [Röm 8,19-11,36]	158
<i>H. Lamparter</i> : D. Aufruf z. Gehorsam. D. 5. Buch Mose. Die Botschaft des AT Bd. 9	159
<i>W. Pannenberg</i> : Ethik u. Ekklesiologie. Ges. Aufsätze	160
<i>Moshe Pearlman</i> : Die Propheten. Auf den Spuren der Rufer Gottes	160
<i>R. Pesch</i> : Das Markus-Evang. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8, 27-16,20 (Herder Theol. Komm. z. NT Bd. II/2)	160
<i>J. J. Petuchowski</i> : Melchisedech. Urgestalt d. Ökumene. Mit Nachw. v. F. Mussner [s. u. Ib, IIa]	181
<i>Gg. Richter</i> : Studien z. Jo.-Evang. (Bibl. Unters., Bd. 13)	162
<i>Martin Rose</i> : Jahwe. Z. Streit um den atl. Gottesnamen (Theol. Stud. 122)	163
<i>H. H. Schmid</i> : D. sogen. Jahwist. Beob. u. Fragen z. Pentateuchforsch.	163
<i>R. Schwager</i> : Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt u. Erlösung i. d. bibl. Schriften [s. u. Ib, IIa]	164
<i>B. Springer</i> : D. Landverheissung im deut. Geschichtswerk	165
<i>Krister Stendahl</i> : Der Jude Paulus u. wir Heiden. Anfragen a. d. abendl. Christentum [s. u. IIa]	182
Theolog. Begriffslexikon z. NT: hg. L. Coenen / E. Beyreuther / H. Bietenhard	165
<i>Cl. Thoma</i> : Christl. Theologie d. Judentums [s. u. Ib, IIa]	56

	Seite
<i>Ph. Vielhauer</i> : Gesch. d. urchristl. Literatur. Einl. i. d. NT, die Apokryphen u. d. Apost. Väter	166
<i>Emil Wachter (Bearb.)</i> : Paare d. Bibel. Gesichter u. Gestalten ... mit Geleitwort v. A. Deissler	166
<i>Hans Walter Wolff</i> : Mit Micha reden. Prophetie einst u. heute	166
<i>Zentralkomitee d. Dt. Katholiken (ZdK) (Hrsg.)</i> : »Ich will euch Zukunft u. Hoffnung geben«. 85. Dt. Katholikentag [s. u. Ib, IIa]	183

Ib Jüdische Geschichte und Judentum

<i>Jochanan Bloch</i> : D. Aporie des Du. Probleme d. Dialogik	167
<i>M. Bubers. Phronesis. Bd. 2</i>	167
<i>H. H. Bodenheimer</i> : D. Durchbruch d. polit. Zionismus in Köln 1890-1900. Dokumentation [s. u. IV]	185
<i>Chr. Dietzfelbinger (Hrsg.)</i> : Pseudo-Philo: Antiquitates Biblicae (Liber Antiquitatum Biblicarum). (Jüd. Schriften aus hell.-röm. Zeit, Bd. II, Lief. 2)	167
<i>Nahum N. Glatzer (Hrsg.)</i> : Modern Jewish Thought. A Source Reader	168
<i>Gott nach Auschwitz</i> [s. u. IIa, III]	183
<i>Joseph Gutmann (Ed.)</i> : The Image and the Word: Confrontations in Judaism, Christianity, Islam	168
<i>R. Hamerton-Kelly / Robin Scroggs (Ed.)</i> : Jews, Greeks and Christians. Relig. Cultures in Late Antiquity [s. u. Ia, IIa]	169
<i>Benno Jacob</i> : D. 1. Buch d. Tora. Genesis	169
<i>A. J. Katch</i> : The Biblical Heritage of American Democracy [s. u. Ia, IIa]	179
<i>Harriet L. Kaufman</i> : Jews and Judaism since Jesus [s. IIa]	180
<i>Guido Kisch</i> : Forschungen z. Rechts- u. Sozialgeschichte d. Juden in Dtschld. während d. Mittelalters	170
<i>Peter Kuhn</i> : Gottes Trauer u. Klage in d. rabb. Überlieferung (Talmud u. Midrasch)	170
<i>Peter Märthesheimer / Ivo Frenzel (Hrsg.)</i> : Im Kreuzfeuer. D. Fernsehfilm »Holocaust«. E. Nation ist betroffen [s. u. III]	184
<i>André Neher</i> : D. schwere Glück, Jude zu sein [vgl. u. IIa]	171
<i>Jacob Neusner</i> : A History of the Mishnaic Law of Purities (Stud. in Judaism in Late Antiquity VI)	171
<i>P. v. d. Osten-Sacken / M. Stöhr (Hrsg.)</i> : Wegweisung. Jüd. u. chr. Bibelarbeiten u. Vorträge [s. u. IIa]	181
<i>Joseph Perl</i> : Über d. Wesen d. Sekte d. Chassidim, ed. by A. Rubinstein	173

	Seite		Seite
<i>Jakob J. Petuchowski: Theology and Poetry. Stud. in the Medieval Piyyut</i>	173	<i>Peter v. d. Osten-Sacken / M. Stöhr (Hrsg.): Wegweisung. Jüd. u. chr. Bibelarbeiten u. Vorträge [s. u. Ib]</i>	181
<i>Ders.: Melchisedech. Urgestalt d. Ökumene [s. u. Ia, IIa]</i>	181	<i>J. J. Petuchowski: Melchisedech – Urgestalt d. Ökumene [s. u. Ia, Ib]</i>	181
<i>L. Poliakov: Geschichte d. Antisemitismus, II: D. Zeitalter d. Verteufelung u. d. Ghettos</i>	174	<i>R. Schwager: Brauchen wir einen neuen Sündenbock?</i>	164
<i>Leo Pijls: D. jüd. Religion. Einführung</i>	175	<i>Krister Stendahl: D. Jude Paulus u. wir Heiden [s. u. Ia]</i>	182
<i>Charles Primus: Aqiva's Contrib. to the Law of Zera'im</i>	175	<i>Martin Stöhr (Hrsg.) u. a.: Erinnern – nicht vergessen [s. u. Ib, III]</i>	182
<i>Phillip Sigal: The Emergence of Contemporary Judaism 2</i>	176	<i>Clemens Thoma: Christliche Theologie des Judentums [s. u. Ia, Ib]</i>	56
<i>E. Mary Smallwood: The Jews under Roman Rule. From Pompey to Diocletian.</i>	176	<i>Werner Trutwin: Messias – Meister – Menschensohn. Ein Jesusbuch</i>	183
<i>P. Schäfer: Stud. z. Geschichte u. Theologie d. rabb. Judentums (Arbeiten z. Gesch. d. antik. Judentums u. d. Urchristent. XV)</i>	176	<i>Bernhard Uhde (Hrsg.): Judentum im Religionsunterricht – Sekundarstufe II</i>	183
<i>Gershon Scholem: On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays. Ed.: Werner J. Dannhauser</i>	177	<i>Zentralkomitee d. Dt. Katholiken (Hrsg.): »Ich will euch Zukunft u. Hoffnung geben«. 85. Dt. Katholikentag</i>	183
<i>H. Jürgen Schultz (Hrsg.): Mein Judentum. 2. Aufl.</i>	58	¹ Rubrik IIb entfällt in dieser Jahresfolge	
<i>R. Schwager: Brauchen wir e. Sündenbock? [s. u. Ia, IIa]</i>	164		
<i>M. Stöhr (Hrsg.) u. a.: Erinnern – nicht vergessen. Zugänge z. Holocaust [s. u. IIa, III]</i>	184	III Verfolgung und Widerstand	
<i>Cl. Thoma: Christl. Theologie d. Judentums [s. u. Ia, IIa]</i>	56	<i>Das Tagebuch d. Anne Frank</i>	183
<i>Werner Trutwin: Messias – Meister – Menschensohn. Ein Jesusbuch [s. u. IIa]</i>	183	<i>Gott nach Auschwitz. Dimensionen des Massenmords am jüd. Volk [s. u. Ia, Ib]</i>	183
<i>B. Uhde (Hrsg.): Judentum im Religionsunterricht – Sekundarst. II [s. u. IIa, IV]</i>	183	<i>Gerald Green: Holocaust: Endlösung. Roman</i>	126
<i>W. C. van Unnik: Flavius Jos. als histor. Schriftsteller</i>	177	<i>Peter Märthesheimer / Ivo Frenzel (Hrsg.): Im Kreuzfeuer. D. Fernsehfilm »Holocaust«. Eine Nation ist betroffen [s. u. IIa]</i>	184
<i>Robert Weltch (Hrsg.): Year Book XXII, XXIII. 1977, 1978 (Leo Baeck Institute)</i>	178	<i>Thomas Mann / Alfred Neumann: Briefwechsel, hg. von Peter de Mendelssohn</i>	184
<i>Eric Werner: A Voice still heard</i>	178	<i>Hartmut Metzger: Kristallnacht. Dokumente von gestern z. Gedenken heute</i>	184
<i>S. Zeitlin: Studies in the Early History of Judaism. Vol. IV: History of Early Talmudic Law</i>	178	<i>Arthur Suzman / Denis Diamond: Der Mord an sechs Millionen Juden. D. Wahrheit ist unteilbar</i>	135
<i>Zentralkomitee d. Dt. Katholiken (Hrsg.) [s. u. Ia, IIa]</i>	184	<i>Reinhold Schneider: Sonette. Eine Auswahl, 1942</i>	29
IIa Christlich-jüdische Beziehungen¹		<i>Hanna Schramm: Menschen in Gurs. Erinnerungen an ein franz. Internierungslager 1940/41</i>	174
<i>Arbeitsbuch Christen u. Juden. Zur Studie d. Rates d. EKD, hg. R. Rendtorff</i>	179	<i>Martin Stöhr (Hrsg.) u. a.: Erinnern – nicht vergessen. Zugänge zum Holocaust</i>	184
<i>Eugene J. Fisher: Faith without prejudice. Rebuilding chr. attitudes toward Judaism</i>	179	<i>Simone Veil (Ed.): Dossier de l'Holocauste</i>	185
<i>Gott nach Auschwitz [s. u. Ib, III]</i>	183		
<i>R. Hamerton-Kelly / R. Scroggs (Ed.): Jews, Greeks and Christians [s. u. Ia, Ib]</i>	169	IV Zionismus und Staat Israel	
<i>Abraham J. Katch: The Biblical Heritage of American Democracy</i>	179	<i>Henriette Hannah Bodenheimer: Der Durchbruch d. polit. Zionismus in Köln 1890–1900. Dokumentation</i>	185
<i>Harriet L. Kaufman: Jews and Judaism since Jesus [s. Ib]</i>	180	<i>Theodor Herzl: Wenn ihr wollt, ist es kein Märchen. Altneuland / Der Judenstaat</i>	185
<i>A. Th. F. Kooth / J. Smut / F. H. P. M. Smulders / C. J. Tromp: Naderom om the horen: Bijbelkatechese voor school en groep [s. u. Ia]</i>	180	<i>Hilla u. Max Jacobi: Shalom – Impressionen aus dem Hl. Land. Mit Essay v. H. Böll</i>	186
<i>Heinz Kremers: Judentum und Holocaust im deutschen Schulunterricht</i>	126	<i>Avraham Negev: Funde u. Schätze im Land d. Bibel. Bildband m. 48 Farb- u. 85 Schwarzweiss-Fotos</i>	186
<i>Pinchas Lapide / Franz Mussner / Ulrich Wilckens: Was Juden und Christen voneinander denken [s. u. Ia]</i>	180	<i>Heinz Perne: Schalom Jerusalem</i>	186
<i>André Neher: D. schwere Glück Jude zu sein [s. u. Ib]</i>	180	<i>Israel-Mappe: 30 Grafiken jüdischer und drusischer Kinder, hg. Puah Menczel</i>	187

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.

22 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXX

Standortangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

I. Aufsätze und Berichte

	Seite
<i>I/1. Bibel und Theologie</i>	
2 Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen u. Juden in Deutschland, J. B. Metz [s. u. I/4, I/5, I/6, I/7, I/8]	7
3 Ansprache Papst Johannes Paul II. an die Repräsentanten jüdischer Organisationen, 12. 3. 1979 [s. u. I/3, I/4, I/6, I/11]	13
4 II Leitartikel von Kardinal Roger Etchegaray, Erzb. v. Marseille, in »L'Eglise aujourd'hui à Marseille«, 4. 3. 1979 [s. u. I/2, I/3, I/4, I/5, I/6]	15
III Ansprache v. Kard. König, Erzb. v. Wien, anlässl. s. Besuches bei B'nai B'rith, 20. 11. 1978 [s. u. I/2, I/4, I/5, I/6]	16
E. L. Ehrlich: Dankadresse an Kard. König [s. u. I/2, I/3, I/6, I/13]	19
5 Ib Geleitwort f. d. Programm der Gedenkveranstaltungen zum 40. Jahrestag des 9. 11. 1938, Kardinal Höffner [s. u. I/3, I/4, I/6, I/7, I/9]	22

	Seite
IIb Erklärung zum 9. 11. 1978, Franz Hengsbach, Bischof v. Essen [s. u. I/3, I/4, I/6, I/7, I/9] – c) Johannes J. Degenhardt, Erzb. v. Paderborn, am 9. 11. 1978, Ansprache [s. u. I/4, I/5, I/6, I/7, I/9, I/10] – d) Josef Stimpfle, Bischof v. Augsburg, am 8. 11. 1978, Ansprache [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9] – e) Der 9. 11. 1978 in Karlsruhe, Landesrabb. Bloch / Landesbischof Heidekamp / Erzbisch. Saier / Präses Benda [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9] – f) Friedrich Wetter, Bischof v. Speyer / Kirchenpräsident Kron, 9. 11. 1978, Gedenkfeier [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/9] – g) »Gott lebt in seinen Zeugen«, Weihbischof Siegel, Osnabrück [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/8, I/9] – h) Hannover, »eine Mauer der Erinnerung«, Weihbischof Pachowiak / Landesbischof Lohse [s. u. I/3, I/5, I/6, I/7, I/9] – i) Der 9. u. 10. 11. 1938 in Frankfurt a. M. – B Gedenkfeier i. d. Gr. Synagoge: »Gott lasse uns daraus lernen«, Walter Adhoch [s. u. I/2, I/3, I/6, I/7, I/8, I/9, I/12]	24

	Seite		Seite
III In Freiburg i. Br.: 40 Jahre danach.		V Ansprache, Rabbiner Lubliner, St. Canisius-Kirche, Berlin, am 10. 10. 1978 [s. u. I/1, I/6, I/8]	32
1b) Ökumenischer Gottesdienst der Busse u. d. Besinnung am 9. 11. 1978 im Freiburger Münster [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/9]	29	9 D. Judentum ... Gottes-Minderheit, Werner Trutwin [s. u. I/2, I/6, I/8, I/9, I/10, I/11]	41
IV Kirche half Juden schweigend – Gemeinsames Leid ermöglichte Ökumene, K. R. Durth [s. I/4, I/6, I/8]	30	10 »Botschaft d. Glaubens« oder zurück zu den »bösen Juden«, H. Jochum [s. u. I/1, I/2, I/3, I/6, I/8]	47
Pius XII: A. d. Weihnachtsanspr. 1942 [s. I/6, I/8]	30	11 I Judentum u. Holocaust im Unterricht. Französ. Bischofskommission f. Beziehungen z. Judentum [s. u. I/2, I/6, I/8]	51
6 Der Rat der EKD an die Gemeinden zum 40. Jahrestag d. 9. 11. 1938, Wortlaut [s. u. I/6, I/7, I/8, I/9]	33	II D. Unterricht in d. Holocaust-Periode als Erziehung zu ethischen Werten [s. u. I/6, I/8]	52
7 Theolog. Schwerpunkte des jüd.-chr. Gesprächs. Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden u. Christen«, ZdK [s. u. I/2, I/3, I/5, I/6]	34	12 Christl. Theologie d. Judentums, Clemens Thoma [s. u. I/1, I/2, I/6, I/8]	56
8 Das Judentum f. d. Relig.-Unterricht kennenlernen. Freib. Studienwoche a. d. Hebr. Univ. Jerusalem, März 1979, G. Biemer [s. u. I/3, I/4, I/6, I/11]	38	13 Mein Judentum, hg. v. H. J. Schultz	58
10 »Botschaft des Glaubens« oder zurück zu den »bösen Juden«? Eine 1. Zitatelese aus d. neuesten Katechismus, Herbert Jochum [s. u. I/2, I/3, I/6, I/8]	47	Vor dem Sündenbekenntnis d. Versöhnungstages	59
11 Religionsunterricht u. Holocaust, Französ. Bischofskommission f. d. Beziehg. z. Judentum [s. u. I/2, I/6]	51	14 Ernst Simon zum 80. Geburtstag	60
12 Cl. Thoma: Christl. Theologie d. Judentums, Buchbericht F. Mussner [s. u. I/2, I/3, I/6, I/8]	56	15 Ein unbestechlicher Beobachter. Zum Tode Moshe Tavor, 29. 6. 1903 – 21. 12. 1978	61
17 II Perspektiven einer v. Juden u. Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft, Vortrag B. Klappert [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/7]; ibid.	67	Golda Meir, 3. 5. 1898 – 8. 12. 1978, Moshe Tavor [s. u. I/10]	62
IIIA Wie sind die Apostolischen Schriften heute auszulegen? Vortrag Paul M. van Buren [s. u. I/3, I/6, I/8, I/9]		Golda Meir auf dem Herzl-Berg beigesetzt. Trauerstunde i. d. Knesset, Moshe Tavor [s. u. I/10]	62
IIIB Die Auslegung des NT u. d. 2fache »Sitz im Leben«, M. Stöhr [s. u. I/3, I/4, I/6, I/8, I/9, I/11]		17 Theologische u. historische Thesen u. Diskussionen um Judentum, Christentum u. gemeinsame Weltverantwortung. I–III vgl. u. I/6	63
<i>I/2. Katechese</i>		<i>I/4. Kirche und Synagoge</i>	
4 II Leitartikel in »L'Eglise aujourd'hui à Marseille«, Kard. Roger Etchegaray [s. u. I/1, I/3, I/4, I/5]	15	3 Ansprache Papst Joh. Paul II. an d. Repräsentanten jüd. Organisationen, 19. 3. 1979 [s. u. I/1, I/3, I/5, I/6, I/12]	13
III Kard. König, Ansprache (20. 11. 1978) [s. u. I/1, I/4, I/5, I/6]	16	4 II Leitartikel, Kard. Roger Etchegaray [s. u. I/2, I/3, I/5, I/6]	15
E. L. Ehrlich, Dankadr. an Kard. König [v. o. III]	19	III Kard. König, Ansprache [vgl. u. I/3 III]	16
8 Das Judentum für den Religionsunterricht kennenlernen, Günter Biemer [s. u. I/6, I/11]	38	5 Ansprache anlässlich der Enthüllung des Gedenksteins d. ehem. Freiburger Synagoge, Ansprache Clemens Bauer (Abb. ehem. Synagoge) [vgl. u. I/III]	31
7 Theol. Schwerpunkte d. jüd.-chr. Gesprächs, ZdK [s. u. I/1, I/3, I/5, I/6]	34	<i>I/5. Ökumene</i>	
9 D. Judentum ... Gottes Minderheit. Unterrichtsversuch f. d. kath. Religionsunterricht d. Sekundarstufe I [s. u. I/3, I/6, I/8, I/9, I/10, I/11]	41	2 Ökumene nach Auschwitz, J. B. Metz [s. u. I/4, I/6, I/7, I/8]	7
10 »Botschaft d. Glaubens« oder zurück zu den »bösen Juden«, H. Jochum [s. u. I/1, I/3, I/6, I/8]	47	4 II Leitartikel (Zurück zu den Wurzeln des Antisemitismus), Kard. Roger Etchegaray [vgl. u. 4 II]	15
11 I Religionsunterricht u. Holocaust, Französ. Bischofskommission f. d. Beziehungen z. Judentum [s. u. I/1, I/6, I/8]	56	III Ansprache, Kard. König [vgl. u. I/6]	16
12 Christl. Theologie d. Judentums, Clemens Thoma [s. u. I/1, I/6, I/8]	51	17 II Perspektiven einer v. Juden u. Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft (vgl. u. I/1, ibid. S. 79)	67
17 II Perspektiven einer von Juden u. Christen angestrebten gerechten Weltgesellschaft u. a.: Religionsisierung d. Kirche; D. Säkularisierung d. Kirche [s. u. I/6]	67	<i>I/6. Christen und Juden</i>	
<i>I/3. Jüdische Geschichte und Judentum</i>		2 Ökumene nach Auschwitz. Zum Verhältnis von Christen u. Juden in Deutschland, J. B. Metz [s. u. I/1, I/4, I/5, I/7, I/8]	7
4 II Leitartikel (Holocaust u. Judentum), Kard. Roger Etchegaray [s. u. I/1, I/2, I/4, I/5, I/6]	15	3 Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Repräsentanten jüd. Organisationen, 19. 3. 1979 [s. u. I/3, I/4, I/11]	13
III Dankadresse an Kard. König, E. L. Ehrlich [s. u. I/2, I/6, I/13]	19	4 Kath. Bischöfe d. Schweiz, Frankreichs und Österreichs rufen zur Wachsamkeit auf: I Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz z. chr.-jüd. Gespräch (4. 7. 1979) – II Leitartikel v. Kard. Etchegaray in »L'Eglise aujourd'hui à Marseille« (4. 3. 1979) – III Ansprache von Kard. Franz König, Wien, anlässlich seines Besuchs d. Wiener B'nai B'rith (20. 11. 1978) mit Dankadr. von E. L. Ehrlich [s. u. I/1, I/2, I/4, I/5]	19
5 40 Jahre danach: Deutsche Katholiken gedenken d. 9. 11. 1938 [s. u. I/6]	20	5 40 Jahre danach: Deutsche Katholiken gedenken des 9. 11. 1938 [s. u. I/1, I/3, I/4, I/7, I/8, I/9]	20
I Offizielle kirchl. Aufrufe [s. u. I/4, I/6, I/8, I/9]	21	I Offizielle kirchl. Aufrufe	
a) 40. Jahrestag d. Synagogenbrandes, Kard. Höffner [s. u. I/6, I/8, I/9] – b) Geleitwort f. Programm d. Gedenkveranstaltungen [s. u. I/1] – c) Kard. Höffner an Zentralrat d. Juden [s. u. I/6, I/9] – d)–g) vgl. u. I/6 – h) Hannover: »Eine Mauer d. Erinnerung«, Enthüllung des Mahnmals mit Bischofsvikar, Weihbisch. Heinrich Pachowiak [s. u. I/8, I/9] – i) Der 9. und 10. 11. 1938 in Frankfurt a. M.; A in Festhalle, Augenzeugenberichte über Programnacht 9./10. 11. 1938 [s. u. I/2, I/6, I/8, I/9]; B in d. Gr. Synagoge: »Gott lasse uns daraus lernen«, Walter Adlhoch bei Gedenkfeier [s. u. I/1, I/2, I/6, I/7, I/8, I/9, I/12]		a) Bekanntmachung d. Erzbisch. Generalvikariats Köln, 19. 10. 1978, z. 40. Jahrestag der Synagogenbrände am 9. 11. 1938	22
III In Freiburg i. Br.: 40 Jahre danach		II Hirtenworte, Erklärungen u. Ansprachen [vgl. dazu I, II, III, IV u. I/1]	23
1a) »Berge u. Hügel jubeln« – Gedenkfeier der Hoffnung; mit Abb. d. ehem. Freibg. Synagoge u. Text anlässlich Gedenktafel: Ansprache Clemens Bauer / 11. 11. 1962 [s. u. I/6, I/9] – 1b) [vgl. u. I/6, I/7]	29	6 D. Rat d. EKD an d. Gemeinden z. 40. Jahrestag d. 9. 11. 1938 [I/8, I/9]	33
	29	7 Theolog. Schwerpunkte d. jüd.-chr. Gesprächs, Gesprächskreis Juden u. Christen d. ZdK [s. u. I/2, I/3, I/5]	34
		11 Franz. Bischofskomm. f. Bez. z. Judentum: Religionsunterricht u. Holocaust [s. u. I/2, I/3]	51
		12 Christliche Theologie d. Judentums, Clemens Thoma [s. u. I/1, I/2, I/3, I/8]	56
		17 Theologische u. historische Thesen u. Diskussionen um Judentum, Christentum u. gemeinsame Weltverantwortung [s. u. I/3, I/7]	63
		<i>I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche</i>	
		2 Ökumene nach Auschwitz, J. B. Metz [s. u. I/4, I/5, I/6, I/8]	7

	Seite
5 40 Jahre danach: Dt. Katholiken gedenken d. 9. 11. 1938 [s. u. I/6]	20
Ic) Ansprache, Erzbisch. J. J. Degenhardt [vgl. u. I/1]	24
11 II Der Unterricht i. d. Holocaust-Periode als Erziehung zu ethischen Werten [s. u. I/6, I/8]	52
17 II Perspektiven einer v. Juden u. Christen anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft, Vortrag B. Klappert [vgl. u. I/5]	67

I/8. Verfolgung und Widerstand

2 Ökumene nach Auschwitz, J. B. Metz [vgl. u. I/4, I/5, I/6, I/7, I/9]	7
4 Kath. Bischöfe rufen zur Wachsamkeit auf	15
I Erklärung der Schweizer Bischofskonferenz z. chr.-jüd. Gespräch (4. 7. 1979) [s. u. I/3, I/6]	15
II Leitartikel v. Kard. Roger Etchegaray [s. u. I/3, I/6]	15
III Ansprache v. Kard. König [s. u. I/2, I/4, I/5, I/6]	16
5 40 Jahre danach: Dt. Katholiken gedenken d. 9. 11. 1938 [s. u. I/6, I/7]. Aus dem Inhalt kath. Kirchenblätter dt. Diözesen [vgl. Syst. Reg. 1-15; vgl. u. Ia-d, II Ia-i, III, Ia-b, vgl. I 1-7]	20
Jetzt ist die Zeit. »Allein den Betern...«, Reinhold Schneider	29
IV Kirche half Juden schweigend – Gemeinsames Leid ermöglichte Ökumene, K. R. Durth [s. u. I/6]	30
Aus d. Weihnachtsansprache 1942, Papst Pius XII.	30
V Rabb. Manfred Lubliner i. d. Canisius-Kirche, Berlin, 10. 11. 1978 [vgl. u. I/3]	32
6 Der Rat d. EKD an die Gemeinden z. 40. Jahrestag des 9. 11. 1938, Wortlaut [vgl. u. I/1]	33

I/9. Sühne und Wiedergutmachung

2 Ökumene nach Auschwitz, J. B. Metz [s. u. I/4, I/5, I/6, I/7, I/8]	7
5 I 40 Jahre danach. Deutsche Katholiken gedenken des 9. 11. 1938 [vgl. u. I/1]	20
Aus dem Inhalt kath. Kirchenblätter dt. Diözesen [vgl. Syst. Reg.]	21
*Jetzt ist die Zeit...« (»Allein den Betern...«), Reinhold Schneider	29
6 D. Rat d. EKD an die Gemeinden [s. u. I/6]	33

I/10. Staat Israel

1 Friedensvertrag zwischen dem Staat Israel u. der Arabischen Republik Ägypten vom 26. 3. 1979, Vorspann I Der Wortlaut des Friedensvertrages (mit Karte: »Kalender des Friedens«)	3
II Anhang III: Protokoll über die Beziehungen zwischen den Vertragsparteien	3
III Vereinbartes Protokoll zu den Artikeln I, IV, V u. VI sowie zu Anhang I u. III	5
16 Die letzte grosse Persönlichkeit d. israel. Gründergeneration:	6
I Golda Meir, 3. 5. 1898–8. 12. 1978, Moshe Tavor s. A.	62
II Golda Meir auf dem Herzl-Berg beigesetzt. Trauerstunde in d. Knesset, Moshe Tavor s. A. [s. u. I/12]	62

I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel

8 Das Judentum f. d. Relig.-Unterricht kennenlernen. Freibg. Studienwoche a. d. Hebr. Univ. Jerusalem, März 1979, G. Biemer [s. u. I/2, I/6]	38
--	----

I/II. Tagungen

2 Ökumene nach Auschwitz, J. B. Metz, Vortrag im Rahmen des 85. Dt. Katholikentages, Freiburg, 16. 9. 1978 [s. u. I/4, I/5, I/6, I/7, I/8]	7
3 Ansprache von Papst Johannes Paul II. an d. jüd. Repräsentanten des kath.-jüd. Verbindungskomitees anlässlich Audienz, Rom, 12. 3. 1979 [s. u. I/3, I/4, I/6, I/11]	13
8 Das Judentum f. d. Religionsunterricht kennenlernen. Freiburger Studienwoche an d. Hebr. Univ. Jerusalem, März 1979 (mit Prof. Biemer) [s. u. I/2, I/6, I/11]	38
11 II Der Unterricht d. Holocaust-Periode als Erziehung zu ethischen Werten. Entworfen, redig. u. vor-	

getragen anlässlich d. Internationalen Holocaust-Konferenz, Philadelphia, 19. 10. 1978, Arye Carmon [s. u. I/3, I/6, I/8]	52
17 II Perspektiven einer v. Juden u. Chr. anzustrebenden gerechten Weltgesellschaft, Vortrag, Bertold Klappert anlässlich Vorbereitungskonf. des Internat. Jewish Committee on Intern. Consultations, 9. bis 12. 4. 1978 an d. Divinity School der Harvard Univ. Boston [s. u. I/2, I/6, I/10, I/11]	67
III A Wie sind d. Apostol. Schriften heute auszu-legen? Vortrag, Paul M. van Buren anlässlich der Internat. Holocaust-Konferenz, 19. 10. 1978 [s. u. I/6, I/8, I/9]	83
B Die Auslegung d. NT u. d. 2fache »Sitz im Leben«, Martin Stöhr anlässlich d. Internat. Holocaust-Konferenz [s. o. III A; s. u. I/6, I/8, I/9, I/11]	89

IV. Rundschau

IV/1. Bibel und Theologie

2 Juden und Christen auf dem 85. Dt. Katholikentag, Freiburg, 13.–17. 9. 1978	99
A Die chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier, »Die Hoffnung unserer Väter« [s. u. IV/3, IV/6]	99
1 Begrüßungsansprache, Weihbischof Karl Flügel [s. u. IV/3, IV/6]	101
2 Landesrabb. Levinson, Ansprache [s. u. IV/3, IV/6]	102
B D. Hoffnung d. Volkes Israel u. d. Hoffnung d. Kirche	103
1 Pnina Navè-Levinson [s. u. IV/3]	103
2 F. Mussner, Röm. 11, 11–15 [s. u. IV/3, IV/6]	106
3 Das eine u. einzige Gottesvolk, Predigt 28. 9. 1978, Weihbischof Karl Flügel [s. u. IV/3, IV/8]	108
Ps 116, 3 f. (nach N. H. Tur-Sinai)	135
14 Abraham, Vater d. Glaubens im Judentum, Christentum u. Islam [s. u. IV/3, IV/6]	152

IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum

1 Das Jahr d. drei Päpste in jüd. u. israel. Botschaften im »Information Service« des Sekretariats z. Förderung chr. Einheit [vgl. u. IV/6]	99
2 Landesrabb. Levinson, Ansprache bei d. chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier [s. u. IV/6]	102
4 Zum Gedenken an den 9. 11. 1938, Ansprache Bundeskanzler Helmut Schmidt [s. u. IV/6]	110
6 Die Reaktionen auf »Holocaust«	118
1 Ergebnisberichte d. Begleitstudien des WDR u. d. Bundeszentrale für politische Bildung [s. u. IV/6]	118
2 »Holocaust« im Spiegel der Teleskopiezahlen. Einschaltquoten und Sehbeteiligung, Uwe Magnus [s. u. IV/6]	120
III »Holocaust« und polit. Bildung, Tilman Ernst [s. u. IV/6]	122
IV Unerwartetes Echo [s. u. IV/6]	126
V A Elie Wiesel: »Nur die, die dabei waren, wissen, was war. Die andern werden es niemals wissen« [s. u. IV/6]	126
V B Elie Wiesel bleibt die Antwort schuldig. Rabbiner Roland Gradwohl [s. u. IV/6]	128
7 Verjährung von NS-Verbrechen, Lage und moralische Verpflichtung, Gesprächsreferat Helmut Just [s. u. IV/6, IV/8, IV/9]	129
Gerstein-Bericht: Dokumentation zur Massenvergasung, Vorbemerkung – Dokumentation [s. u. IV/8]	130
14 Abraham, Vater des Glaubens im Judentum, Christentum und Islam	
1 Abraham in der jüd. Tradition, E. L. Ehrlich [s. u. IV/1, IV/3, IV/6]	138

IV/6. Christen und Juden

18 Das Jahr der drei Päpste in jüd. u. israel. Botschaften im »Information Service« des Sekretariats zur Förderung christl. Einheit« [s. u. IV/3]	92
Zur Einführung [s. u. IV/3]	92
I Zum Gedenken an Papst Paul VI. in jüd. u. israel. Nachrufen [s. u. IV/3] – A Zum Tod von Papst Paul VI. [s. u. IV/1] – B Botschaften jüd. Organisationen und Persönlichkeiten [s. u. IV/1, IV/2, IV/3] – Weitere Botschaften [s. u. IV/1]	92
II A Die Wahl von Papst Joh. Paul I. [s. u. III A]	94
II B Botschaften jüd. u. israel. Organisationen und	

	Seite		Seite
Persönlichkeiten [s. u. IV/3]	94	10 P. M. Benoit OFMCap u. d. Medaille d. Gerechten [s. u. I/9]	136
Papst Joh. Paul II. in Auschwitz (Birkenau (7. 6. 1979)	98	11 Hebräischunterricht an Gymnasien, Hebräisch – wozu? 1. Theolog. Studium	137
Papst Joh. Paul I. zum Frieden in Nahost (10. 9. 1978)	95		
II C Zum Tod von Papst Johannes Paul I.	96	<i>IV/7. Deutsche und Juden, Juden und Deutsche</i>	
II D Botschaften v. jüd. Organisationen u. Persönlichkeiten [vgl. II B]	96	4 Gedenkfeier z. 9. 11. 1938 i. d. Gr. Synagoge, Köln, 9. 11. 1978, Bundeskanzler Helmut Schmidt	110
III A Die Wahl Joh. Paul II.	97	5 Zur Erklärung d. Sekret. d. Dt. Bischofskonferenz anlässl. d. »Holocaust«-Fernseh-Serie, 31. 1. 1979 – I Kath. Kirche u. d. NS – II »Herder-Korrespondenz« z. Erklärung d. Sekret. d. Dt. Bischofskonferenz – III Nachklänge z. »Holocaust«-Film, Auf den Spuren d. eigenen Vergangenheit, E. L. Ehrlich	111
III B Botschaften v. jüd. Organisationen u. Persönlichkeiten	97	6 Reaktionen auf »Holocaust« – I Ergebnisbericht d. WDR u. d. Bundeszentrale f. polit. Bildung, Uwe Magnus – II »Holocaust« im Spiegel d. Teleskopiezahlen, Einschaltquoten u. Sehbeteiligung, Uwe Magnus – III »Holocaust« u. polit. Bildung, Tilman Ernst – V A Elie Wiesel [vgl. IV/6, IV/8] – B Rabb. Gradwohl: Elie Wiesel bleibt die Antwort schuldig	118
Joh. Kard. Wallibrands: Das Zeugnis von seiten jüd. Gemeinschaften ein »Zeichen der Zeit«	99	7 Verjährung von NS-Verbrechen . . . , H. Just [s. u. IV/6, IV/8, IV/9]	129
2 Juden und Christen a. d. 85. Dt. Katholikentag, Freiburg, 13.–17. 9. 1978 [s. u. IV/3]	99	<i>IV/8. Verfolgung und Widerstand</i>	
A Christl.-jüd. Gemeinschaftsfeier »Die Hoffnung unserer Väter«, 14. 9. 1978 [s. u. IV/3]	99	(zu IV/8, s. u. IV/7.)	
B Die Hoffnung des Volkes Israel und die Hoffnung der Kirche: I Pnina Navè-Levinson [s. u. IV/3]	99	9 Kunz v. Kauffungen	136
2 Franz Mussner [s. u. IV/1, IV/3]	103	<i>IV/9. Sühne und Wiedergutmachung</i>	
3 Das eine u. einzige Gottesvolk, Predigt, 28. 9. 1978, Weihbischof Karl Flügel [s. u. IV/3, IV/8]	108	(zu 5, 7, 8 vgl. u. IV/7.)	
Ansprache von Bundeskanzler Helmut Schmidt i. d. Gedenkfeier z. 9. 11. 1938 i. d. Gr. Synagoge Köln [s. u. IV/3, IV/7, IV/8, IV/9]	110	<i>IV/12. Deutschland und Israel</i>	
5 Zur Erklärung des Sekret. d. Dt. Bischofskonferenz anlässl. d. »Holocaust«-Fernseh-Serie 31. 1. 1979 [s. u. IV/3, IV/7, IV/8, IV/9]. Vorbemerkung d. Schriftleitung d. FrRu. I D. kath. Kirche u. d. NS, Wortlaut – II »Herder-Korrespondenz« z. Erklärung d. Sekretariats d. Bischofskonferenz [s. o.] – III Nachklang z. »Holocaust«-Film. Auf d. Spuren d. eigenen Vergangenheit, E. L. Ehrlich [IV/3, IV/7, IV/8, IV/9]	114	4 I 40 Jahre danach. Zum 9. 11. 1978, Ansprache von Bundeskanzler H. Schmidt – II 30 Jahre, Vom Land Palästina zum Staat Israel, Ausstellung in Freiburg i. Br. zum 9. 11. 1978	110
6 I D. Reaktionen a. »Holocaust«, WDR u. Bundeszentrale f. polit. Bildung, Uwe Magnus [s. u. IV/7, IV/8] – II »Holocaust« i. Spiegel der Teleskopiezahlen, Einschaltquoten u. Sehbeteiligung, Uwe Magnus [s. u. 6/I] – III »Holocaust« u. polit. Bildung, Tilman Ernst [s. u. 6/I] – IV Unerwartetes Echo – V A Elie Wiesel: »Nur die, die dabei waren, wissen, was war. Die andern werden es niemals wissen« [s. u. I/8] – B Elie Wiesel bleibt die Antwort schuldig, Rabb. Roland Gradwohl	118	<i>IV/14. Juden und Araber</i>	
7 Verjährung v. NS-Verbrechen – rechtl. Lage u. moralische Verpflichtung, Gesprächsreferat Helmut Just Der Gerstein-Bericht: Dokumentation zur Massenvergasung	129	12 Erklärung des B'nai B'rith zum Friedensschluss mit Ägypten	137
8 Schlussstrich unter d. Vergangenheit – Vergebung d. Schuld – ein Politikum? Tagung Ev. Akademie, Tutzing, 6.–8. 4. 1979, Bericht Eleonore Rotenhan [s. u. I/8, I/9]	136	13 Telefonanruf der Hadassah an Jihan Sadat (18. 3. 1979)	138
		VII. Aus unserer Arbeit	
		Altenwohnheim für vom NS verfolgte Christen in Israel Der Freiburger Rundbrief auf dem 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg i. Br. (13./17. 9. 1978) – Abb. zu Ps 84 (85), 11 als Symbol für den FrRu	188
		Dank, G. Luckner	189
			190

23 Personenregister Jahrgang XXX*

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 FrRu erscheinen. – Nicht in allen Fällen konnte der Vorname angegeben werden.

Aaron (AT) 92	Alexander d. Gr. 70	Baek, Leo, Rabbiner 71	Baum, Marie 183
Abdallah, König von Jordanien 62	al-Sadat s. u. Sadat	Baillet, M. 155	Baum, Rudolf Gerhart 170
Abel (AT) 18	Altmann, Hans Heinz 29, 190	Bak, Samuel 58, 59	Baur, Andreas 47
Abimelek (AT) 145, 147	Améry, Jean 9, 59	Bandaranaike, Sirimawo 62	Baur, D. 47
Abraham (AT) 14, 16 f., 24, 27, 29, 32, 35 f., 43, 63, 65, 84, 88, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 108, 109, 111, 137, 138 ff., 140 ff., 143 ff., 145, 148 ff., 151, 152, 157, 166, 167, 182	Amichai, Yehuda 59	Bar-Chanina, Joseph, Rabbiner 67	Bea, Augustin Kardinal 17
Abraham ibn Esra 174	Amidon, Eliahu 40	Bar-Kochba, Simeon 43, 176	Becker, Jürgen 155
Abram s. u. Abraham	Amir, Jehoshua, Rabbiner 21, 68	Bar Kokhba s. u. Bar-Kochba	Beckmann, Joachim 21
Adam (AT) 102, 138, 165	Amos (AT) 18, 40, 85, 89, 106, 166, 171	Bar Papa, Chanina, Rabbiner 67	Begin, Menachem 5, 7, 63, 95, 113
Adler, Leo, Rabbiner 38	Anielewicz, Mordechai 126	Barachias (AT) 18	Bellow, Saul 179
Adlhoeh, Walter 28	Antigonos von Socho 157	Barrett, Charles Kingsley 169	Ben Chorin, Schalom 24, 39, 58, 81
Adorno, Theodor W. 8	Aqiba s. u. Akiba	Bartach, Guido 99	Ben Elissar, Eliahu 3
Akiba (Aqiba, Aqiva), Rabbi 175 f.	Aqiva s. u. Akiba	Barth, Karl 13, 68, 78, 79	Ben-Gurion, David 43, 62
Albrecht, Dieter 21	Arendt, Hannah 129	Barth, Markus 89	Ben Soma 66
	Arndt, Ingo 184	Bartholomäus, W. 47	Benda, Ernst 26
	Arnold, Karl 20	Basilius der Grosse 168	Benedikt XIV., Papst 87
	Ashbel, Dan 114	Bastian, H. D. 65	Bengsch, Alfred, Kardinal, Erzbischof 21
		Bauer, Clemens 31	Benoît, Pierre Marie OFMCap. 136
		Bauer, Gerhard 181	
		Bauer, Walter 91	

* Für »IMMANUEL« sind separate Register in der folgenden Jahresfolge vorgesehen, vgl. o. S. 2.

- Berger, Ulrike 87, 182, 184
 Bergman, Shmuel Hugo 74
 Berkovits, Eliezer 91
 Berkowitz, Shimon 187
 Bernheim, René 171
 Berthold von Regensburg 57
 Besgen, Achim 158
 Beyreuther, Erich 165
 Bezalel (AT) 168
 Bialik, Chaijim Nachman 168
 Biemer, Günter 38, 29, 47
 Bietenhard, Hans 165
 Billerbeck, Paul 170, 177
 Bismarck, Otto von 10, 28
 Black, Matthew 169
 Blake, Eugene Carson 179
 Blank, Josef 152 f.
 Blau, Ludwig 170
 Bleichröder, Bankier 28
 Blobel, Paul 127
 Bloch, Jochanan (Joachim),
 Rabbiner 26, 167
 Bodenheimer, Henriette Han-
 nah 185
 Bodenheimer, Max 185
 Böhl, F. 183
 Böll, Heinrich 186
 Börner, Holger 28
 Bogart, Pierre-Maurice 167
 Bonhoeffer, Dietrich 11, 71,
 72, 77, 79
 Bornkamm, Heinrich 150, 151
 Borowski, Thadeus 8
 Botterweck, G. J. 19
 Bradelli, Trygve 63
 Braun, Roger SJ 136
 Braunschvig, Jules 94
 Breuer, Hans 25
 Breuning, Klaus 41
 Brocke, Edna 21, 181
 Brocke, Michael 166, 168, 169,
 173, 175, 176, 177
 Brod, Max 61
 Brown, Robert McAfee 183
 Brox, Norbert 156
 Brüning, Heinrich 130
 Buber, Martin 29, 39, 40, 60,
 61, 64, 68, 70, 72, 73, 74, 75,
 76, 79, 80, 81, 82, 90, 103,
 110, 111, 113, 140, 167, 168,
 187, 189
 Buchkremer, Joseph, Weihbi-
 schof 21
 Bühlmann, Walter 163, 167
 Bühner, Jan-A. 153
 Bultmann, Rudolf 65
 Burckhardt, Carl 184
 Buren, Paul M. van 83
- Carmon, Arye 52
 Carter, Jimmy 5, 7, 95
 Carter, Lilian 63
 Cazeaux, Jacques 167
 Celan, Paul 8
 Chamdan, Akbal 187
 Chamdan, Sadika 187
 Chouraqui, André 94, 96
 Christensen, Carl C. 169
 Chrysostomus 90
 Clemens von Alexandria 166
 Coenen, L. 165
 Cohen, Hermann 68, 80, 168
 Conrad, J. F. 91
 Conzelmann, Hans 162
 Cordes, Paul Josef, Weihbischof
 22
 Croner, Helga 87
 Cullmann, Oskar 154
- Dalman, A. 170
 Daniel (AT) 37, 43, 69, 70, 71
 Daniel ben Judah 174
 Dannhauser, Werner J. 177
 David (AT) 105, 107, 138, 147
- Davies, William David 169
 Dawidowicz, Lucy S. 183
 Degenhardt, Johannes Joachim,
 Erzbischof 24
 Deissler, Alfons 146, 148, 166
 Delitzsch, Franz 177
 den Uyl, Joop s. u. Uyl
 Deuteriojesaja 43, 69, 89, 160
 Diamant, Adolf 28, 135
 Dibelius, Otto, Bischof 130, 135
 Dietzfelbinger, Christian 167 f.
 Diokletian 176
 Dohm, Christian Wilhelm von
 68
 Dombrowski, Kunibert 99
 Dorf, Erik (in „Holocaust“)
 127, 128, 129
 Dregger, Alfred 63
 Dubnow, Simon M. 168
 Dürrenmatt, Friedrich 33
 Dullenkopf, Otto 27
 Durth, K. Rüdiger 30
- Ebeling, Bertha 131
 Ebeling, Gerhard 149, 150
 Echnaton, Pharao 168
 Eckert, Willehad Paul OP 91
 Edward VI., König von Eng-
 land 168
 Egenter, Richard 130
 Ehrlich, Ernst Ludwig 13, 19,
 38, 58, 92, 117, 138, 169, 171,
 173, 174, 179, 184
 Eichholz, Georg 68, 75
 Eichmann, Adolf, SS-Ober-
 sturmbannführer 12, 113, 126,
 129, 177
 Eilts, Hermann 3
 Einstein, Albert 111, 113
 Elchinger, Arthur, Bischof 171
 Eleasar (AT) 44
 Eliade, Mircea 149
 Elias s. u. Elija
 Elieser, Rabbi 139
 Elija (Elias, AT) 103, 162, 163,
 166
 Elisabeth (AT) US 2, 166
 Elliger, Karl 145, 146
 Elliott, J. H. 156
 Ellis, E. Earle 154
 Ellwein, Eduard 125
 el-Sadat s. u. Sadat
 Emanuel, Joseph 38
 Emicho von Leiningen 178
 Enosch 177
 Ephron ben Sohar (AT) 146
 Epstein, Benjamin 96, 98
 Erler, Fritz 133
 Ernst, Hanspeter 186
 Ernst, Tilman 118, 122
 Erzberger, Matthias 112
 Eshkol, Levi 62
 Esra (AT) 85, 88, 166, 177
 Etchegaray, Roger Kardinal,
 Erzbischof 15 f., 51
 Ezechiel (Hesekiel, AT) 67, 69
- Fackenheim, Emil L. 168
 Faulhaber, Michael Kardinal,
 Erzbischof 26, 30, 114, 115,
 116
 Fetscher, I. 184
 Feuerbach, Ludwig 64
 Fichte, Johann Gottlieb 64
 Fiedler, Peter 38, 154, 179,
 180, 181
 Fields, Harvey D., Rabbiner
 99
 Fischer, Arthur 122, 125
 Fischer, Klaus P. 47
 Fisher, Eugene J. 179
 Flavius Josephus 57, 65, 177 f.
 Fleischner, Eva 91
- Flügel, Karl, Weihbischof 99,
 101, 108
 Flusser, David 39, 40, 58, 69,
 70, 71, 91, 156
 Fochler-Hauke, G. 41
 Franck, Hans, Generalgouver-
 neur, Generalgouvernement
 Polen 127
 Frank, Anne 46, 183
 Frank-Guénoche, Joëlle 171
 Franz von Assisi 23
 Freedman, Theodore 93, 98
 Frenzel, Ivo 118, 184
 Freud, Sigmund 167
 Friedlander, Albert H., Rabbi-
 ner 91
 Frings, Josef Kardinal, Erzbis-
 schof 114
 Fromm, Erich 60
 Fuchs, Ottmar 154
- Gadamer, Hans-Georg 65
 Galen, Clemens August von,
 Kardinal, Bischof 114
 Gaon, Saadia 65
 Garnet, Paul 155
 Geiger, Abraham 168
 Geis, Robert Raphael, Rabbi-
 ner 41, 59, 69, 71, 74, 75, 76,
 79, 80
 Genscher, Hans-Dietrich 63
 George, Stefan 184
 Gerstein, Kurt 129, 130, 135
 Gierke, Otto von 186
 Glatzer, Nahum N. 168
 Globocnek, Odilo, SS-Grup-
 penführer und Gauleiter
 131, 132, 135
 Goebbels, Josef 135, 184
 Goes, Albrecht 21
 Goethe, Johann Wolfgang von
 136
 Goldmann, Christoph 147
 Goldmann, Nachum 93, 185
 Goldschmidt, Hermann Levin
 165, 167, 175
 Gollinger, Hildegard 38, 183
 Gollwitzer, Helmut 74, 76, 77,
 78, 79
 Goppelt, Leonhard 156
 Gordan, Paulus OSB US 2
 Gottfried von Bouillon 178
 Gottschalk, Alfred 97, 99
 Graber, Rudolf, Bischof 21,
 108
 Gradwohl, Roland, Rabbiner
 118, 128
 Graetz, Heinrich 168
 Grane, Leif 151
 Green, Gerald 126
 Greive, Hermann 168, 178
 Gremmels, Christian 136
 Greth, Kurt 27
 Gröber, Conrad, Erzb. 190
 Grosser, Alfred 58, 59
 Grotius, Hugo 66
 Gruber, Gerhard 20, 21, 23
 Grüber, Frau 32
 Grüber, Heinrich 32
 Grynfolgel, Maurice 94
 Günther, Hans, SS-Sturmbann-
 führer 131, 135
 Gumniör, H. 47
 Gundolf, Friedrich 111, 184
 Gunneweg, Antonius H. J.
 156 f.
 Gutmann, Joseph 168
- Haam, Achad 168
 Habakuk (AT) 67
 Hackforth, Josef 122
 Haffner, Sebastian 116
 Hagar (AT) 144, 145, 146
 Hahn, Ferdinand 156
 Hahn, Harold D. 96
 Hains, Joseph 162
- Halevi, Jehuda, Rabbi 105, 174
 Hamerton-Kelly, Robert 169
 Hammerstein, Franz von 64,
 70
 Haran (AT) 143
 Harder, Günther 71, 74
 Harrington, Daniel J. 167
 Harris, David 160
 Hartmann, Walter 149
 Hauser, Ludwig 155
 Hawthorne, Nathaniel 179
 Heckenholdt, Lorenz, SS-
 Unterscharführer 134
 Heer, Friedrich 21
 Hegel, Georg Wilhelm Fried-
 rich 64, 148, 149, 150, 152,
 167
 Hehl, Ulrich von 30, 114
 Heidland, Hans-Wolfgang,
 Landesbischof 26
 Heine, Heinrich 111
 Heinemann, Gustav 81
 Heintz, Georg 174
 Heinz, Hanspeter 38
 Heisenberg, Werner 27, 28
 Heldt, Petra 184
 Hemker, Elisabeth 40, 188 f.
 Hemmerle, Klaus, Bischof 21,
 34
 Hengsbach, Franz, Bischof 24
 Henrix, Hans Hermann 91,
 103, 181, 183
 Herder-Dorneich, Theophil 181
 Heringer, E. 21
 Hersch, Jeanne 59
 Herzl, Theodor 43, 62, 185
 Heschel, Abraham J. 168
 Heseckiel s. u. Ezechiel
 Hess, Moses 73, 82, 168
 Hesse, Franz 157
 Heth (AT) 146
 Heydrich, Reinhard, Chef. d.
 Sicherheitspolizei u. d. SD,
 Stellvertretender Reichspro-
 tektor in Böhmen u. Mähren
 26, 127
 Hieronymus 83, 109
 Hilberath, J. 47
 Hildesheimer, Wolfgang 58
 Hillel 42, 90
 Hillermaier, Karl 63
 Himmler, Heinrich, Reichsfüh-
 rer SS 127, 132, 135, 184
 Hiob s. u. Ijob
 Hirsch, Samson Raphael 168
 Hitler, Adolf 7, 28, 30, 33, 35,
 46, 50, 90, 112, 114, 116,
 117, 122, 129, 132, 135, 170,
 184
 Hochwald, Abraham, Kantor
 25
 Höffner, Joseph Kardinal, Erz-
 bischof 20, 21, 22, 23, 118
 Höss, Rudolf, Kommandant
 von Auschwitz 127, 136
 Hof, Otto 152
 Hofmann, Elias
 Hofmannsthal, Hugo von 184
 Horstkotte, Hartmut 136
 Huchet-Bishop, Claire 94, 171
 Hüssler, Georg 190
 Humboldt, Wilhelm von 66
- Ibrahim (arab.) s. u. Abraham
 Ignatius von Antiochia 166,
 169
 Ijob (Hiob, AT) 104, 140,
 157 f., 165, 182
 Immer, Karl, Präses 21
 Isaac, Jules 171
 Isaak (AT) 88, 137, 138, 139,
 140, 141, 142, 144, 145, 146,
 151, 152, 167
 Isebel (AT) 166
 Ismael (AT) 140, 141, 142,
 144, 145, 146, 151

- Iwand, Hans-Joachim 79
 Jacob, Benno 169, 182
 Jacob, Ernest L. 169
 Jacob, Walter 169
 Jacobi, Hilla 186
 Jacobi, Max 186
 Jacobs, Helene 32, 181
 Jäckel, E. 184
 Jakob (AT) 88, 100, 137, 138, 139, 141, 142, 145, 152, 167
 Jakobus d. J. 154, 157
 Jakubowicz, Maciej 98
 Jannai, Rabbi 173
 Jaroš, K. 147
 Jaurès, Jean 113
 Jehudi s. u. Jizchak, Jaakob
 Jeremia (AT) 34, 35 f., 70, 80, 101, 108, 160, 178, 189
 Jeremias, Joachim 155
 Jesaja (AT) 18, 20, 29, 34, 40, 43, 45, 49, 91, 95, 104, 106, 107, 110, 112, 148, 155, 160, 165, 166, 185
 Jethro (AT) 186
 Jiftach (AT) 166
 Jiska (AT) 143
 Jizchak s. u. Isaak (AT) 144
 Jizchak Bar Schalom, Rabbi 174
 Jizchak, Jaakob, Rabbi 103
 Jochanan, Rabbi 39, 102
 Jochum, Herbert 47
 Joerger, Kuno 189
 Johannes (Apk) 45, 91, 107, 108, 109, 157
 Johannes (Evangelist) 17, 18, 40, 45, 46, 90, 102, 152 f., 154, 157, 162, 163
 Johannes XXIII., Papst 17, 32, 93, 94, 95, 97, 113
 Johannes Damascenus 102, 168
 Johannes der Täufer 85
 Johannes Paul I., Papst 92, 94 ff., 99
 Johannes Paul II., Papst 13 f., 15, 23, 92, 97 ff.
 Jona (AT) 40, 49, 160, 166
 Jong, L. de 115
 Joschija s. u. Josija
 Jose ben Jose 173
 Josef, islamischer Prophet 141
 Joseph bar Samuel Tobh 174
 Joseph, Burton M. 96, 98
 Josephus Flavius s. u. Flavius Josephus
 Josia s. u. Josija
 Josija (Joschija, Josia, AT) 163, 168
 Josua (AT) 103, 165
 Judas (Judasbrief) 154
 Judas Iskariot 50, 153, 165
 Juliana, Königin der Niederlande 183
 Jungk, Robert 59
 Just, Helmut 129, 184
 Just-Dahlmann, Barbara 130
 Jutzler, Konrad, Prälat 190
 Käsemann, Ernst 151, 158
 Kafka, Franz 111
 Kain (AT) 151, 157
 Kaiphas s. u. Kajafas
 Kaiser, Johannes 21
 Kajafas (Kaiphas), Hoherpriester 50, 57, 161
 Kallir, Eleazar 173 f.
 Kameny, Nat 93, 98
 Kant, Immanuel 148
 Kaplan, Armand 94
 Kaplan, Jacob, Rabbiner 168
 Karmon, Israel, Oberkantor 99
 Karo, Joseph 39
 Katch, Abraham J. 179
 Kauffungen, Kunz von 136
 Kaufman, Harriet L. 180
 Kee, Howard 83
 Keidel, Eugen 190
 Kessler, R. 145
 Keuck, Werner 158
 Kilian, Rudolf 143, 144, 147, 148
 Kindermann, Hary 27
 Kirk, Gerhard 29
 Kisch, Guido 170
 Kissinger, Henry 63
 Klappert, Bertold 67
 Klausener, Erich, Domkapitular 32
 Klausner, Josef 57, 163
 Klee, Martin 111
 Klein, A. 91
 Klenicki, Léon, Rabbiner 93
 Klutznik, Philip M. 13 f., 94, 96, 97
 Koch, Klaus 69, 144
 König, Franz Kardinal, Erzbischof 16, 19
 Kogon, Eugen 114, 116, 183
 Kollitz, Z. 21
 Kooth, A. Th. F. 180
 Kortzfleisch, Siegfried von 68
 Koschnik, Hans 63
 Kraus, Hans-Joachim 67, 71, 73, 74, 75
 Kraus, Karl 111
 Kreck, Walter 73
 Kreitman, Benjamin Z., Rabbiner 94, 95, 99
 Kremers, Heinz 21, 71, 126
 Kries-Mach, Angela D. (Dafna) von 60
 Krochmal, Nachman, Rabbiner 63, 168
 Kron, Heinrich, Kirchenpräsident 27
 Krotzer, Gunther 108
 Kruse, Martin, Landesbischof 32, 33
 Kühnert, Hanno 129
 Kuhn, Peter 170 f.
 Kurauer, Else 27
 Kuss, Otto 158 f., 162
 Kyros 88
 Laila (Engel) 67
 Lamparter, Helmut 159
 Landauer, Gustav 68
 Lange, Hermann, Kaplan 27
 Lange, Richard 135
 Lapide, Pinchas E. 115, 156, 180 f.
 Laqueur, Walter 185
 Lassalle, Ferdinand 111
 Leo III., Kaiser von Byzanz 168
 Leppin, Eberhard 149
 Lessing, Gotthold Ephraim 111
 Lessing, Theodor 66, 67, 68
 Levi, Rabbi 102, 103
 Levinson, Nathan Peter, Rabbiner 21, 29, 34, 91, 99, 101, 102, 103
 Lewis, Samuel 3
 Lichten, Joseph 94, 96, 99
 Lichtenberg, Bernhard 21, 26, 114, 126
 Liebermann, Max 111
 Liebknecht, Karl 112
 Lindner, Herbert 132, 135
 Lippel, Israel 94, 95, 96, 99
 Lissmann, Joachim 122
 Löwenthal, E. G. 20
 Lohfink, Norbert SJ 144, 146, 147
 Lohse, Eduard, Landesbischof 28
 Lot (AT) 140, 141, 143, 144, 146
 Lubliner, Manfred, Rabbiner 22, 32, 33
 Luciani, Albino s. u. Johannes Paul I.
 Luckner, Gertrud 18, 22, 29, 30, 61, 92, 136, 171, 178, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190
 Lukas, Evangelist 42, 43, 44, 45, 71, 77, 82, 83, 84, 102, 106, 108, 154, 157, 172, 178, 181, 182
 Lukaschek, Hans 189
 Luther, Martin 80, 90, 148, 149 ff., 152, 159
 Luxemburg, Rosa 112
 Maas, F. 182
 Maas, Richard 95, 97, 98
 Machiavelli, Niccolò 113
 Machovec, Milan 8
 Mack, Dekan 27
 Märthesheimer, Peter 118, 122, 184
 Magnus, Uwe 118, 120, 122
 Maier, Johann 39
 Maihofer, Werner 129, 131, 134, 135
 Maimonides s. u. Moses Maimonides
 Maisch, Ingrid 38
 Malachias s. u. Maleachi
 Malamud, Bernhard 179
 Maleachi (Malachias, AT) 160, 182
 Malka, Victor 171
 Manley, Michael 81, 82
 Mann, Thomas 111, 184
 Mannheimer, J. M. 111
 Marc, Franz 111
 Marcus, Marcel 128
 Maria, Mutter Jesu US 2, 45, 90, 109, 158
 Maria von Betanien 157
 Marie Thérèse, Schwester 136
 Markus, Evangelist 15, 37, 39, 42, 45, 46, 70, 71, 81, 82, 83, 90, 108, 154, 155, 157, 160 ff., 162, 172, 178
 Marquardt, Friedrich Wilhelm 71, 91
 Martha von Betanien 157
 Martyn, J. Louis 169
 Marx, Karl 64, 111, 167
 Matthäus, Evangelist 18, 36, 39, 42, 45, 46, 68, 70, 71, 76, 82, 83, 85, 89, 90, 109, 157, 172, 178, 180
 Mayer, Annemarie 177
 Mayer, Hans 21, 59
 Mayer, Reinhold 42
 Meier-Cronmeyer, Hermann 185
 Meir, Golda 62, 63
 Melchisedech (AT) 110, 181 f.
 Melville, Hermann 179
 Menczel, Puah 187
 Mendelssohn, Moses 111, 168
 Mendelssohn, Peter de 184
 Mendes-Flohr, Paul R. 60
 Metz, Johann Baptist 7, 21, 51, 183
 Metzger, Hartmut 33, 184
 Micha (AT) 40, 104, 166 f.
 Michelangelo 189
 Milgram 55
 Milka (AT) 143
 Miller, Perry 179
 Miskotte, Kornelis Heiko 68
 Moore, George Foot 84, 85
 Morgen, Konrad, SS-Richter 130
 Morsey, Rudolf 21, 30, 114
 Mose (Moses, AT) 14, 15, 16, 26, 29, 32, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 49, 50, 65, 66, 67, 73, 76, 82, 85, 88, 89, 99, 100, 104, 105, 107, 110, 113, 138 f., 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 149, 151, 152, 154, 159 f., 163, 164, 168, 172, 176 f., 182, 186
 Mose ben Maimon s. u. Moses Maimonides
 Moses Maimonides 39, 65, 106, 168, 174
 Moses Nachmanides 66
 Mosis, Rudolf 164
 Mosse, Werner E. 67
 Müller, Eduard 27
 Müller, Paul-Gerd 153, 156, 159, 162
 Muhammad 141, 142
 Mussner, Franz 21, 56, 103, 106, 109, 110, 159, 180 f., 181 f.
 Mussolini, Benito 30
 Nachmanides s. u. Moses Nachmanides
 Nachmann, Werner, Vorsitzender des Zentralrats der Juden in Deutschland 23, 189
 Nachor (AT) 143
 Nathan (AT) 165
 Nathan der Weise (Lessing) 67
 Navé-Levinson, Pnina 103, 109
 Nebe, Arthur, SS-Gruppenführer, Leiter der Kriminalpolizei, Befehlshaber der Einsatzgruppe B in Russland 127
 Nebukadnezar 68, 69
 Negev, Avraham 186
 Neher, André 171
 Neumann, Alfred 184
 Neusner, Jacob 169, 171 ff., 175, 176
 Niemöller, Martin 135
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm 27
 Noach (Noah, Noe, AT) 141, 142
 Nobel, Nehemia A., Rabbiner 60
 Noth, Martin 163
 Obermeyer, SS-Hauptsturmführer 132
 Odin, Karl-Alfred 61
 Oppenheimer, Franz 111, 186
 Osten-Sacken, Peter von der 71, 91, 181, 184
 Otter, Baron von 135
 Ozick, Cynthia 168
 Pachowiak, Heinrich, Weihbischof 28
 Panikkar, Raymond 182
 Pannenberg, Wolfhart 65, 160
 Parkes, James 85
 Pauker, Anna 62
 Pauker, Arnold 67
 Paul VI., Papst 14, 15, 17, 19, 20, 92 f., 94, 95, 97, 99
 Paulus, Apostel 16, 17, 18, 24, 37, 39, 42, 44, 45, 47, 50, 68, 72, 76, 83, 84, 85, 89, 90, 91, 98, 102, 106, 107, 109, 139, 146, 148, 149, 150, 151, 152, 154, 157, 158 f., 181, 182 f.
 Pearlman, Moshe 160
 Perl, Joseph 173
 Perli, Lothar 164
 Perne, Heinz 186
 Perrot, Charles 167
 Pesch, Rudolf 154, 155, 160 ff.

- Petrus, Apostel 18, 70, 86, 90, 106, 156, 161
 Petuchowski, Jakob J. 173 f., 181 f.
 Peyrefitte, Roger 63
 Pfannenstiel (Hygieniker/Univ. Marburg), SS-Obersturmbannführer 131, 132
 Pfisterer, Rudolf, Dekan 174
 Pharao 88, 144
 Philo von Alexandria 57, 169
 Picard, Max 27
 Pilatus (NT) 46, 50, 57, 88
 Pilchik, Eli E., Rabbiner 95, 96, 98
 Pius XI., Papst 16, 18, 114, 115, 116
 Pius XII., Papst 14, 46, 93, 115
 Plöger, Wilhelm 47
 Poliakov, Léon 174 f.
 Polykarp 166
 Pontius Pilatus s. u. Pilatus
 Porath, Orna 62
 Prascek, Johannes 27
 Preysing, Konrad Graf von, Bischof 115
 Prijs, Leo 175
 Primus, Charles 175 f.
 Psalmen [84/85] US 2, 40, 182, [5, 8] 99, [22] 81, 82, [22A] 101, [26, 8] 99, [34, 1] 138, [45] 150, [51] 26, [69, 14] 99, [77] 99 f., [77, 12] 26, [95] 103, [95, 6] 99, [104, 35] 105, [110] 182, [116, 3 f.] 135, [118, 17] 106, [121] 101, [134, 1-4] 102
 Pseudo-Philon 167
 Quadflieg, J. 47
 Rabinowitz, Dorothy 183
 Rackover, Jossel 21
 Rad, Gerhard von 147, 156
 Ragaz, Leonhard 69, 72, 74, 77, 79
 Rahner, Karl SJ 8, 16
 Ramsey, J. T. 153
 Rascher, Sigmund, SS-Sturm-bannführer 12 f.
 Raschi, Rabbiner 65
 Rassoul, Mohamed 138, 140
 Rathenau, Walter 112
 Ratzinger, Joseph Kardinal, Erzbischof 21
 Rawidowicz, Simon 63
 Renckstorf, Karsten 122
 Rendtorff, Rolf 144, 145, 147, 179
 Rengstorff, Karl Heinrich 68
 Renker, Alwin 137, 138, 143
 Repgen, Konrad 30, 115
 Reutter, L.-E. 115
 Richter, Georg 162
 Riegner, Gerhart M. 94, 96, 97
 Riessler, Paul 168
 Röhm, Ernst, SA-Chef 111
 Roloff, Jürgen 156
 Rose, Martin 163
 Rosenberg, Alfons 58
 Rosenberg, Alfred 184
 Rosenblitt, Pinchas 40
 Rosenfeld, Else 18
 Rosenstock-Huussy, Eugen 149
 Rosenzweig, Franz 36, 37, 60, 90, 168, 169
 Rost, Leonhard 182
 Rotenhan, Eleonore 136
 Rotschild, Alain de 94
 Rubinstein, Avraham 173
 Rueher, Rosemary 76, 91
 Rufeisen, Daniel OCD 21, 40
 Russell, Elbert W. 91
 Sa'ad Afra 3
 Sacharja (Zacharias, AT) 18, 43, 160
 Sachs, Nelly 8
 Sadat, Jihan 138
 Sadat, Muhammad Anwar al-S. 5, 7, 95, 113, 138
 Saier, Oskar, Erzbischof 26
 Salomo(n) (AT) 44, 49, 147, 166
 Samuel (AT) 39, 160
 Sanders, E. P. 85, 169
 Sandmel, Samuel 91
 Sara (Saraj, AT) 102, 143, 144, 145, 146, 166
 Saraj s. u. Sara
 Scroggs, Robin 169
 Seeber, David A. 115, 117
 Shakespeare, William 179
 Sholem, Gershom s. u. Scholem
 Siebeck, Paul 67
 Siegel, Karl August, Weihbischof 27
 Siegman, Henry, Rabbiner 94, 96
 Sigal, Phillip 176
 Silvanus 156
 Simon, Ernst Akiwa 58, 60 f., 68
 Simpson, William W. 94
 Smallwood, E. Mary 176
 Smend, Rudolf 147
 Smit, J. 180
 Smulders, F. H. P. M. 180
 Sobel, Ronald B., Rabbiner 13, 93, 94, 96, 97
 Sperber, Manès 59
 Speyer, W. 177
 Spitzer, Jack 97
 Spokoly, Julius, Präsident 25
 Springer, Bernhard 165
 Sprung, Renate 21
 Sulzer, Salomon 178
 Suzman, Arthur 135
 Swartz, Simon 94, 95, 99
 Szold, Henrietta 188
 Schaefer, Grete 68
 Schäfer, Josef SJ 28
 Schäfer, Peter 176
 Schammai, Rabbi 42, 90
 Schapira, Hermann 185
 Schechter, Salomon 105
 Scheffler, Wolfgang 33, 184
 Schefold, Karl 184
 Schelbert, Georg 156, 157, 163, 182
 Scheler, Max 111
 Schelkle, Karl Hermann 18, 158
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von 64
 Schillebeedx, Edward OP 153, 182
 Schimon bar Jochai, Rabbi 103
 Schlickel, Ferdinand 27
 Schlier, Heinrich 148, 158
 Schmid, Hans Heinrich 163 f.
 Schmid, Klaus-Peter, Dekan 25
 Schmider, Franz 166
 Schmidt, Helmut, Bundeskanzler 58, 110
 Schmithals, Walter 157
 Schmidthüs, Karlheinz 189
 Schmitz, P. 183
 Schmogro, Hartmut 138, 148
 Schmueel 66
 Schneider, Arthur, Rabbiner 97, 99
 Schneider, Hans 167
 Schneider, Reinhold 29, 30
 Schnitzler, Arthur 111
 Schönberg, Arnold 111
 Schoeps, Hans Joachim 46, 107
 Schoeps, Julius 185
 Scholder, Klaus 114
 Scholem, Gershom 39, 68, 75, 106, 107, 108, 172, 177
 Scholl, Hans u. Sophie 184
 Scholl, Norbert 148
 Schramm, Hanna 174
 Schreiner, Josef 39, 148
 Schubert, Kurt 19
 Schürmann, Heinz 154, 155
 Schütz, Klaus 63
 Schulte, Hans Jürgen 60
 Schulte Nordholt, J. W. 179
 Schultz, Hans Jürgen 58, 177
 Schwager, Raymund 164 f.
 Schwartz, Simon s. u. Swartz
 Schweizer, Eduard 70, 169
 Stachel, G. 47
 Stalin, Josef 115
 Starck, Helmut 21
 Starcky, J. 155
 Stegmann, Ekkehard 83, 91
 Stein, Edith (Teresia Benedicta a Cruce s. u.) 21
 Stellbrink, Karl Friedrich 27
 Stemberger, Günter 178
 Stendahl, Krister 70, 72, 76, 89, 182 f.
 Stephanus, Märtyrer 27
 Stern, Fritz 28
 Stimpfle, Josef, Bischof 21, 25, 103
 Stockmayer, O. 143, 148
 Stöhr, Martin 89, 91, 181, 184
 Streicher, Julius, Gauleiter 28, 114
 Stresemann, Gustav 130
 Strolz, Walter 181
 Tal, Uriel 63, 67, 73, 82
 Talmon, Emanuel 94, 96
 Talmon, Shemaryahu 76, 77, 78, 82, 94
 Tanenbaum, Marc, Rabbiner 95, 97, 98
 Tannenbaum, Bernice 138
 Tauber s. u. Tavor, Moshe
 Tavor, Moshe 61, 62
 Tavor, Nora 61
 Tenhumberg, Heinrich, Bischof 23
 Teplitz, Saul I., Rabbiner 94, 96, 97
 Terach (AT) 143
 Teresia Benedicta a Cruce s. u. Stein, Edith
 Thielicke, Helmut 151
 Thieme, Hans 170, 186
 Thieme, Karl 23, 189
 Thoma, Clemens SVD 39, 56 ff., 103, 157, 171, 183
 Thomas, Apostel 90
 Thomas, M. M. 77
 Thomas von Aquin 168
 Tobei, Johannes, Prälat 32, 33
 Torcyner, H. s. u. Tur-Sinai
 Toury, Jacob 63
 Trautwein, Dieter 28
 Tresckow, Henning von 111
 Tritojesaja 107
 Tromp, C. J. 180
 Trutwin, Werner 41, 47, 160, 183
 Tur-Sinai (Harry Torcyner), N. H. US 2, 135
 Ubbink 131
 Ucko, Sinai 63
 Uffenheimer, Benjamin 39
 Uhde, Bernhard 183
 Unnik, Willem Cornelis van 177 f.
 Urbach, Ephraim E. 169
 Uyl, Joop den 63
 Vance, Cyrus 63
 Varnhagen, Rahel 168
 Veil, Simone 126, 185
 Vielhauer, Philipp 166
 Vögtle, Anton 155
 Vogel, Hans-Jochen 63, 133
 Volk, Ludwig SJ 30
 Vorigmiller, Herbert 16
 Vormeier, Barbara 174
 Wachter, Emil 166
 Wallmann, Walter 28
 Wassermann, G. 147
 Wasserstrom, Evelyn 95
 Weber, J. Otto 27
 Weber-Krebs, Frieda US 2, 166
 Weichert, Dieter 122
 Weimar, Peter 147, 158, 160, 165
 Weiss, Anna (in „Holocaust“) 128
 Weiss, Familie (in „Holocaust“) 127 f.
 Weiss, Josef (in „Holocaust“) 127
 Welch, Anthony 169
 Wellers, Georges 135
 Wellhausen, Julius 57, 145, 146, 163, 171
 Weltch, Robert 178
 Wenger, Isidor 27
 Werblowski, R. J. Zwi 39
 Werfel, Franz 111
 Werner, Eric 178
 Werner, Herbert 143
 Westermann, Claus 144
 Wetter, Friedrich, Bischof 27
 Wiesel, Elie 118, 126, 128, 129, 168, 183
 Wikenhauser, Alfred 162
 Wilckens, Ulrich 91, 158, 180 f.
 Willebrands, Jan G. M. Kardinal, Erzbischof 17, 99
 Williams, Roger 179
 Wilson, Harold 63
 Winter, Syndikus von Bischof v. Preysing 135
 Wirth, Christian, SS-Sturm-bannführer, Polizeihauptmann, 1942/43 Leiter der Todeslagerorganisation in Polen, dann in Dalmatien 130, 132, 133, 134, 135
 Wojtyła, Karol s. u. Johannes Paul II.
 Wolff, Hans Walter 146, 166 f.
 Wolffsohn, Michael 185
 Wrede, William 182
 Yaharon, Kalman 40
 Yishmael, Rabbi 176
 Zacharias (AT) s. u. Sacharja
 Zacharias (NT) 166
 Zeitlin, Salomon 178 f.
 Zeller, Eberhard 184
 Zenger, Erich 148
 Zevi, Tulla 94
 Zimmerli, Walther 73, 145, 147, 148, 182
 Zimmermann, Dr. Ministry of Education Jerusalem 40
 Zoll 125
 Zunz, Leopold 168
 Zweig, Stefan 111

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:
Dr. Pinhas H. Peli*, Beersheba – Gabriel Grossmann
OP, Haus St. Jesaja der Dominikaner, West Jeru-
salem

Redaktionssekretär: Dr. Coos Schoneveld, Theolo-
gischer Berater in Jerusalem der Niederländischen
Reformierten Kirche – Stellvertretender Redakteur:
Bruce A. Lorence MA

Für die deutsche Ausgabe: Dr. Gertrud Luckner,
Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibel-
wissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät
Luzern

* Dr. P. H. Peli ist an Stelle des verstorbenen Herrn Zwi
Yaron (Zinger) in die Redaktion eingetreten.

IMMANUEL VII/1978 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

I Das Pfingstfest – zum Gedächtnis an
die Verleihung der Tora. Von Moshe
Weinfeld Ph. D., Professor für Bibel
an der Hebräischen Universität Jeru-
salem 199 / IM 2

II Die jüdische Gemeinde in Babylonien
und ihre Institutionen. Von Isaiah Gaf-
ni, Dozent für jüdische Geschichte an
der Hebräischen Universität Jerusalem
und der Ben-Gurion-Universität im
Negev 204 / IM 7

III Ein mittelalterliches hebräisches Werk
über die Geschichte des Judentums im
Zeitalter des 2. Tempels, kommentiert
und eingeleitet von David Flusser,
Buchbericht 211 / IM 14

IV Rabbi Kimshis polemische Auseinander-
setzung mit dem Christentum. Von
Frank Talmage, Dozent für Judaistik
an der Universität Toronto 212 / IM 15

V Religion und Wissenschaft in Mittel-
alter und Neuzeit. Von Dr. Yeshayahu
Leibowitz, Professor emeritus für Or-
ganische und Biologische Chemie und
Neurophysiologie an der Hebräischen
Universität Jerusalem 216 / IM 19

I Das Pfingstfest — zum Gedächtnis an die Verleihung der Tora*

Von Moshe Weinfeld Ph. D., Professor für Bibel an der Hebräischen Universität, Jerusalem

Die Meinung ist immer noch allgemein verbreitet, dass das Pfingstfest nicht vor der Zerstörung des Tempels im Jahre 70 zum Gedenkfest an die Sinai-Offenbarung und an die Verleihung der Tora¹ geworden sein könne. So schreibt etwa E. Lohse in seinem Artikel ›pentekoste²: »Erst für die christliche Zeit finden sich Belege dafür, dass das Spätjudentum auch das Pfingstfest mit den Ereignissen der Mosezeit verbunden und an diesem Tage der Gesetzgebung am Sinai gedacht hat. Der unmittelbare Anlass dazu, die Sinngabe des Pfingstfestes zu verändern, war damit gegeben, dass infolge der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. das alte Wallfahrtsfest und die Darbringung der Erntegaben und Opfer am Tempel nicht mehr gefeiert werden konnten.«³ Allerdings ist diese Ansicht im letzten Jahrzehnt insbesondere von französischen Gelehrten angefochten worden. So stellt J. Potin in seinem Buch *La Fête Juive de la Pentecôte* (Lectio Divina 65, I–II, 1971)⁴ die Behauptung auf, Pfingsten als das ›Fest des Bundes‹ reiche bis ins zweite oder gar dritte Jahrhundert vor der christlichen Zeitrechnung zurück, und damit war er unter den französischen Forschern nicht einmal der erste.⁵ Im grossen und ganzen herrscht freilich in der Forschung immer noch die herkömmliche Meinung vor, Pfingsten als Gedenkfest an die Verleihung der Tora sei spät. Man gibt zwar zu, dass einige jüdische Sekten Pfingsten mit dem Bundesschluss zusammenbrachten, aber offiziell als solches begangen worden sei das Pfingstfest nicht vor dem zweiten Jahrhundert christlicher Zählung. So stellt etwa J. Kremer in seiner unlängst erschienenen Monographie *Pfingstberichte und Pfingstgeschehen* (Stuttgarter Bibel-Studien 63/64, 1973) fest: »Die Erinnerung an die Gesetzgebung am Sinai, die im rabbinischen Schrifttum mit Pfingsten verbunden wird, wurde allerdings erst nach der Zeit der Zerstörung des Tempels allgemein damit in Verbindung gebracht« (S. 29), ungeachtet dessen, dass er selbst den Pfingstbericht Apg 2, 1–13 mit der Sinai-Überlieferung zusammensieht.

Diese Skepsis gegenüber Pfingsten als dem Fest der Tora-Verleihung hat auch auf die jüdische Forschung übergreifen, so etwa G. Alon, *Jews, Judaism and the Classical World*, Jerusalem 1977, S. 132 f. Anm. 91, und S. Safrai, *Die Wallfahrt zur Zeit des Zweiten Tempels*, Neukirchen 1979, Kap. VI, Anm. 143, wohingegen sich füh-

rende jüdische Gelehrte früherer Generationen für ein höheres Alter dieses Festes ausgesprochen hatten.⁶ Hier soll der Bundcharakter des Pfingstfestes geklärt werden durch Aufspüren seines Ursprungs in der biblischen Literatur (Psalmen und Chronik) und durch Aufzeigen seiner Fortdauer in die Zeit des Zweiten Tempels.

Das Bundesfest

a) Laut Ex 19 fand die Sinai-Offenbarung im dritten Monat statt (*Siwan*), dem Monat, in den nach pharisäischer sowie nach essenischer und Qumran-Kalenderberechnung das Pfingstfest fällt. Wiewohl es keinen Anhalt in der Bibel gibt, dass auch der Sinai-Offenbarung – ähnlich wie des Auszugs aus Ägypten – festlich gedacht werden soll, so finden sich doch Belege für solches feierliches Gedenken in der Psalmenliteratur. So beginnt Psalm 50 mit einer Gotteserscheinung, die der sinaitischen ähnlich ist (zu vergleichen insbesondere Vers 2: »Vom Zion . . . ist Gott erschienen« mit Deut 33, 2: »Der Herr kam vom Sinai . . . er erschien vom Berge Paran«)⁷, allerdings ist der Schauplatz im Psalm der Berg Zion und nicht der Sinai.

»Gott . . . hat geredet, aufgerufen hat er die Erde vom Aufstrahlen der Sonne bis zu ihrem Untergang. Vom Zion, Vollendung der Schönheit, ist Gott erschienen – unser Gott kommt, nimmer schweigt er! –, vor ihm her frisst ein Feuer, rings um ihn stürmt es sehr. Er ruft dem Himmel droben, der Erde, zu urteilen seinem Volk: ›Ladet mir die mir Holden, die überm Schlachtmahl schlossen meinen Bund!‹ Und der Himmel meldet seinen Wahrspruch . . .«

Dieser Abschnitt wirkt wie eine dramatische Wiedergabe der Sinai-Offenbarung in Jerusalem. Wie Gott sich beim Sinai-Bund in Sturmwind und Feuer offenbart hatte, so tut er dies hier, ruft seinem Volk vom Himmel zu und lädt diejenigen ein, die den Bund mit ihm über dem Opfer (dazu Ex 24, 5) geschlossen haben. Zuletzt verkündet er: »Höre, mein Volk, ich will reden, / Israel, wider dich will ich zeugen, / ich, Gott, dein Gott.«

Der letzte Satz ist nichts anderes als die chiasmisch vertauschte Anführung des Satzes vom Eingang der Zehn Gebote: »Ich bin der Herr, dein Gott«, nur dass hier statt des Tetragramms der Gottesname *Elohim* (Gott) steht. Im weiteren Verlauf des Psalms (Verse 18, 19) werden Diebstahl, Ehebruch und falsches Zeugnis verworfen, Vergehen, die auch im Dekalog vorkommen.

In noch einem Psalm sind die ersten beiden Gebote angeführt, und zwar im Psalm 81. Dort ist ausdrücklich ein Fest erwähnt:

»Stosst zur Neuung in die Posaune, / zum Vollmond am Tag unsres Festes! / Denn Satzung für Israel ists, Gerechtsame für den Gott Jakobs, / als Zeugnis hat ers in

* Original erschienen in der in englischer Sprache erscheinenden Zeitschrift »Immanuel« 8 (Spring 1978), S. 7–18; aus dem Englischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

¹ Dazu Text des Achtzehngebetes zum Wochenfest; I. Elbogen, *Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung*, 3. Auflage Frankfurt/M. 1931, S. 138.

² ThWNT VI, 1959, S. 48.

³ Dazu Art. *Shavuot*, EJ XIV, Sp. 1320: »In rabbinic times a remarkable transformation took place . . . the festival became the anniversary of the giving of the Torah«. Dazu ferner J. Howard Marshall, *The Significance of Pentecost*, in: *Scottish Journal of Theology* 30 (1977), S. 349.

⁴ Auf diese Arbeit hat mich Prof. R. J. Tournay OP dankenswerterweise aufmerksam gemacht.

⁵ Dazu ferner R. Le Déaut, *Pentecôte et tradition juive*, in: *Assemblées du Seigneur* 51 (1963), S. 22–38; M. Delcor, *Pentecôte*, DBS VII, 1966, S. 858–879; derselbe, in: RB 79 (1972), S. 610–614.

⁶ So etwa H. Albeck, *Das Buch der Jubiläen und die Halacha*, in: BLWJ 47 (1930), S. 15 f.; I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung*, S. 128.

⁷ Die Übersetzung hebräischer Bibelverse ist an der Verdeutschung von Buber/Rosenzweig orientiert (Anm. d. Ü.).

Josef erstellt, / da gegen das Land Ägypten er ausfuhr,
/ ich die Sprache hörte, die ich nicht kannte. / »Ich habe
seine Schulter der Bürde entzogen, / seine Hände ent-
kamen dem Lastkorb – / . . . / ich antwortete dir im
Donnerversteck, / ich probte dich am Wasser von ‚Ge-
zänke‘. / . . . Höre mein Volk, / wider dich will ich
zeugen – / Israel, wenn du auf mich hörtest!« / Nicht
sei fremde Gottheit bei dir, / wirf dich auswärtiger
Gottheit nicht hin! / Ich bin der Herr, dein Gott, / der
dich heraufbrachte aus dem Lande Ägypten . . .«

Auch hier finden wir im Zusammenhang mit einer Got-
teserscheinung, die nach dem Auszug aus Ägypten statt-
findet und mit dem Dekalog zusammengebracht wird,
ein Fest. Die beiden ersten Gebote werden in chiasmischer
Form zitiert: »Nicht sei fremde Gottheit bei dir, wirf
dich auswärtiger Gottheit nicht hin! Ich bin der Herr,
dein Gott«. Unmittelbar davor sind die Wasser von
Meriba (»Gezänke«) erwähnt (Vers 8), was der Abfolge
des Geschehens gemäss dem Bericht im Buch Exodus ent-
spricht: zunächst der Zwischenfall an den Wassern von
Meriba (Kapitel 17), dann die Erzählung von der Of-
fenbarung (Kapitel 19 und 20).

Bei dieser Erscheinung wird Gott dargestellt, wie er aus
dem Donnerversteck antwortet, was zweifellos auf die
Sinai-Überlieferung hindeutet, wo Gott Mose im Don-
ner (wörtlich: »im Schall«, dazu unten) antwortete, wäh-
rend die Posaune geblasen wurde. Ähnlich steht Deut
5, 19, dass Gott die Gemeinde mitten aus Feuer und
Wolken mit »grossem Schall« angeredet habe, dazu Vers
20: ». . . wie ihr das Erschallen mitten aus der Fin-
sternis hörtet . . .«. Die Erscheinung Gottes im »Versteck«,
aus der Dunkelheit hervor, unter »Schall« (= Donner)
ist auch im Psalm 18 erwähnt: »Finsternis setzt er als
sein Versteck, / . . . / So donnert im Himmel der Herr,
/ der Höchste gibt aus seine Stimme /« (Vers 12, 14). Es
ist ganz deutlich, dass hier »Donner«, »Schall« und
»Stimme« gleichbedeutend sind, wie wir dies auch sonst in
der Bibel und im Alten Orient finden.⁸ So wie im
50. Psalm das Verb »zeugen« das erste Gebot einleitet:
»Höre mein Volk, ich will reden, / Israel, wider dich
will ich zeugen«, steht es auch im 81. Psalm vor dem
Zitat aus dem Dekalog: »Höre, mein Volk, / wider dich
will ich zeugen«. Der Vers »als Zeugnis hat ers in Josef
erstellt«, der ebenfalls dort vorkommt, bezieht sich auf
diese Gebote. Tatsächlich findet sich das Verb »zeugen«
zusammen mit dem Substantiv »Zeugnis« 2. Kge 17, 15
und Neh 9, 34, und wie Veijola aufgezeigt hat⁹, be-
deutet es dort: »Vorschriften im Rahmen eines Bundes-
schlusses erlassen«. Andererseits hat dasselbe Verb auch
die Bedeutung »unterweisen«, wie von Couroyer¹⁰ dar-
gelegt. Interessant zu beobachten, dass in der jüdischen
Liturgie für das Wochenfest die sogenannten *Ašharot*
(Mahnungen), eine Aufzählung der 613 Ge- und Verbote
anhand des Dekalogs, rezitiert werden, deren Entste-
hung offenbar in sehr alte Zeit zurückreicht (I. Elbogen,
Der jüdische Gottesdienst, S. 217). In der Tat bedeutet
das hebräische Verb »mahnen« – ebenso wie das Verb
»zeugen« – sowohl »warnen«¹¹ als auch »unterweisen«,
und möglicherweise lässt sich die liturgische Überliefe-
rung der *Ašharot* auf eine liturgische Situation zurück-
verfolgen wie die in den Psalmen 50 und 81 wider-
gespiegelte. Insofern ist die Annahme wahrscheinlich,

dass es das Pfingstfest ist, das diesen beiden Psalmen zu-
grunde liegt. Freilich könnte das hier angesprochene Fest
auch das Neujahrsfest sein, wie Mowinkel angeregt
hat¹² und wie auch die Rabbinen diese Stellen interpre-
tierten¹³, aber dies bleibt eine Vermutung, während die
Abfolge der Ereignisse, wie Psalm 81 sie schildert, doch
eher auf Pfingsten und nicht auf Neujahr zu weisen
scheint. Das im 81. Psalm erwähnte Blasen der Posaune
gehört zur Zeremonie der Bundeserneuerung, wie aus
der weiter unten anzuführenden Episode mit Asa
(2. Chr 15, 10 f.) zu entnehmen, wo der Bundesschwur
vom Blasen der Posaune begleitet wird. Es ist durchaus
denkbar, dass so wie das jeweils nach Ablauf von sieben
Jahrwochen eintretende Jubeljahr durch Blasen der
Posaune eingeleitet wurde (Lev 25, 9), auch das sieben
Wochen nach Pessach stattfindende Wochenfest durch
Posaunenschall festlich begangen wurde.

b) Ein Bundesschluss, der im dritten Monat, höchstwah-
rscheinlich am Wochenfest, vollzogen wurde, ist 2. Chr
15, 10 ff. geschildert. Dort steht zu lesen, dass das Volk
in Jerusalem zusammenkam im dritten Monat¹⁴ und
nach Darbringung eines Opfers den Bund einging, »den
Gott ihrer Väter mit all ihrem Herzen und mit all ihrer
Seele zu suchen«, und sich durch Schwur Gott verband
unter Akklamation und dem Ertönen von Trompeten
und Posaunen. Der Schwur ist hier ein Bundesschwur¹⁵,
der zweifellos die Erneuerung des ursprünglichen Bun-
desschlusses am Sinai darstellt, bekräftigt durch ein von
Opfern begleitetes Gelübde (Ex 24, 3 ff.).¹⁶ Das in die-
sem Abschnitt dreimal vorkommende Wort »Schwur«
(hebr.: *šewu'a*) deutet hin auf einen Zusammenhang
mit dem Namen des Wochenfestes (hebr.: *Šawu'ot*)¹⁷.
Auf die Doppelbedeutung dieses hebräischen Wortes ist
im Jubiläenbuch 6, 21 ausdrücklich angespielt: »dieses
Fest ist zwiefach und von zweierlei Natur«. Das Bla-
sen der Posaune in dem behandelten Abschnitt findet
seine Entsprechung im Blasen der Posaune am Sinai,
Ex 19, 16; 19. Wie von Ehrlich wahrgenommen¹⁸, ge-
hört das Blasen der Posaune zum Schwurritual, ein

¹² S. Mowinkel, *Le décalogue*, 1927, S. 129 f.; ferner G. von Rad,
Gesammelte Studien zum AT, 1961, S. 28 ff.

¹³ Dazu bRosh haSchana 8a b.

¹⁴ Der Targum fügt hier hinzu: »am Wochenfest«; dazu A. Sperber,
The Bible in Aramaic, IVa, S. 45.

¹⁵ Für »Bund und Schwur« als Hendiadyon mein Art. *berit*, in:
ThWAT I, 1973.

¹⁶ 2. Chr 15, 15 wird berichtet: »Und alle von Juda freuten sich
über den Schwur, denn mit all ihrem Willen hatten nach ihm sie
verlangt«. Die hier vorkommenden Termini »Freude« und »Willen«
bezeichnen die juristische Konzeption, dass wer eine Verpflichtung
auf sich nimmt, dies ohne jeglichen Druck oder Nötigung irgend-
einer Art tun muss. Dazu V. Muffs, »Joy and Love as metaphorical
expressions of willingness and spontaneity in cuneiform, ancient
Hebrew and related literatures«, in: FS Morton Smith, III, 1975,
S. 1 ff. Dazu heranzuziehen die erste Benediktion nach der abend-
lichen Lesung des Bekenntnisses »Höre Israel«: »sein Reich nahmen
sie freiwillig auf sich . . . mit grosser Freude«. Zu »Willen« und
»Freude« als juristischen Termini bei Muffs, op. cit., S. 21 ff.

¹⁷ Über die Tendenz zu »Doppeldeutigkeit« in den Büchern der
Chronik gibt es eine hebräische Magister-Arbeit von Y. Zakowitch,
Hebräische Universität, Jerusalem 1971, bes. S. 166 ff.

¹⁸ So bringt etwa R. H. Charles, The Book of Jubiles, 1902, S. 53
Anm. 21 zur Stelle sein Erstaunen zum Ausdruck, weshalb dieses
Fest »doppelter Art« sein solle. M. E. rührt diese doppelte Art von
der Doppelbedeutung der hebräischen Wurzel her, wonach das Fest
sowohl ein »Wochen«- als auch ein »Schwur«-Fest ist. Allerdings darf
nicht verschwiegen werden, dass das Wochenfest im Jubiläenbuch
tatsächlich einen Doppelcharakter hat: es nimmt Bezug auf den
Bund zwischen Gott und den Patriarchen einerseits und auf den
zwischen den Israeliten und Gott andererseits.

¹⁹ Dazu A. B. Ehrlich, *Mikra Ki-Peschuto* . . ., I Berlin 1899, zur
Stelle.

⁸ Dazu mein Beitrag in: EI 14 (FS H. L. Ginsberg), im Erscheinen.

⁹ T. Veijola, in: UF 8 (1976), S. 343 ff.

¹⁰ B. Couroyer, in: RB 82 (1975), S. 206 ff.

¹¹ Dazu J. L. Seeligmann, Hebräische Wortforschung, in: FS W.
Baumgartner (SVT 16), S. 265 ff.

Brauch, der sich im Judentum bis zum heutigen Tage erhalten hat²⁰.

c) Am deutlichsten erscheint Pfingsten als das Fest der Bundesschliessung par excellence im Jubiläenbuch. Der Bund mit Noah und der mit Abraham wurde jeweils am 15. des dritten Monats geschlossen, dem Datum des Pfingstfestes laut der diesem Buch zugrunde liegenden Kalenderrechnung²¹ sowie der bei der Qumran-Sekte gebräuchlichen.²² Im Jubiläenbuch erfahren wir, dass Noah als Erster das Wochenfest begangen habe und deshalb an ihn das Gebot erging, dass die künftigen Generationen »das Wochenfest in diesem Monat einmal im Jahr begehen sollten, den Bund jedes Jahr zu erneuern« (6, 17). Eine ähnliche Vorschrift folgt unmittelbar auf den Bundschluss mit Abram: »An jenem Tag schlossen wir einen Bund mit Abram, wie wir den Bund mit Noah in diesem Monat geschlossen hatten, und Abram erneuerte das Fest und die Anordnung für sich selbst auf ewig« (14, 20).

Beiden Bundesschlüssen ging Darbringung von Opfern voraus (6, 13; 14, 19), wie es beim Sinai-Bund der Fall gewesen war (Ex 24, 3 ff.), sowie beim eben genannten Bundschluss unter Asa. Auch der Bund mit Abram, der das Beschneidungsgebot enthielt, wurde um die Mitte des dritten Monats geschlossen (15, 1), und auch die Offenbarung an Jakob findet Mitte des dritten Monats im Anschluss an das Erntefest statt (44, 4 ff.).

d) Die Mitglieder der Qumran-Sekte pflegten den Bund jährlich zu erneuern (1 QS 1, 16 ff.), und einem unveröffentlichten Text aus Höhle IV zufolge fiel die alljährliche Zeremonie der Bundeserneuerung auf Pfingsten.²³

Der Name des Festes

Die hebräische und aramäische Bezeichnung des Festes lautet – wie aus der Mischna (passim), aus den Targumim²⁴ und aus Josephus (Ant. III 252) zu entnehmen – *Azeret*. Dieses Wort bedeutet »Versammlung« oder »festliche Zusammenkunft«, was darauf hindeutet, dass dieses Fest ursprünglich für seine Festversammlung bekannt war. Dies erinnerte – nach meiner Meinung – an die Bundesversammlung am Sinai. Wie David Hoffmann gezeigt hat, ist die Bezeichnung *Azeret* für das Pfingstfest auf dem Hintergrund des biblischen Ausdrucks »Tag der Versammlung« zu sehen, der im Deuteronomium den Tag der Offenbarung und Verleihung der Tora bezeichnet (9, 10; 10, 3; 18, 16)²⁵. In der Tat ist dies die einzig einleuchtende Erklärung dafür, weshalb das Pfingstfest diesen Namen erhalten haben sollte.

Dass dieses Fest für seine festlichen Massenversammlungen bekannt war, ist auch von Josephus und aus dem Neuen Testament zu erfahren. Josephus berichtet zweimal von grossen Menschenansammlungen in Jerusalem an diesem Fest. Einmal zur Zeit der Parther-Invasion im Jahre 40 a. Chr.: »Als das »Pfingsten« genannte Fest herankam, wimmelte die ganze Umgebung des Tempels sowie die gesamte Stadt von Landbevölkerung« (Bell. I 253, vgl. Ant. XIV 337). Das zweite Mal war im An-

schluss an den Tod des Herodes im Jahre 4 a. Chr.: »beim Herannahen des Pfingstfestes . . . Es war nicht so sehr die herkömmliche Festfeier als vielmehr die Entrüstung, welche die Bevölkerung in Massen in die Hauptstadt zog. Eine zahllose Menge strömte daher aus Galiläa, Idumäa, Jericho und aus dem transjordanischen Peräa, aber vorherrschend an Zahl und Begeisterung war die einheimische Bevölkerung von Judäa selbst« (Bell. II 43, vgl. Ant. XVII 254). In beiden Fällen wird die Menschenansammlung ausdrücklich hervorgehoben. Freilich wurde diese jeweils für militärische Unternehmungen ausgenützt, aber ohne den festlichen Anlass wären doch nicht so grosse Massen zusammengekommen.

Ähnlich steht im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte, dass die Menschenmenge, die das Pfingstwunder miterlebt, Personen aus aller Herren Länder umfasste: »Parther und Meder und Elamiter, und die wohnen in Mesopotamien und in Judäa und Kappadozien, Pontus und Asien, Phrygien und Pamphylien, Ägypten und an den Enden von Lybien bei Kyrene und Ausländer von Rom, Juden und Judengenossen, Kreter und Araber« (9–11).²⁶

Dass Wallfahrt zum Pfingstfest durchaus üblich war, ist auch aus Apg 20, 16 zu entnehmen, wonach Paulus das Pfingstfest unbedingt in Jerusalem verbringen wollte. Philon bezeichnet Pfingsten als ein Fest grösser als das Pessach-Fest (de spec. leg. II, 176); an einer Stelle (ebda. I, 183) nennt er es das volkstümlichste Fest, und bei seiner Schilderung der Pfingstfeier der Therapeuten bezieht er sich auf dieses Fest als auf »das grösste Fest«.

Pfingsten im Neuen Testament

Sehr aufschlussreich in unserem Zusammenhang ist der Bericht von der Begründung der christlichen Gemeinde zu Pfingsten, wie er in der Apostelgeschichte steht:

»Und als der Tag der Pfingsten erfüllt war, waren sie alle einmütig beieinander. Und es geschah schnell ein Brausen vom Himmel als eines gewaltigen Windes und erfüllte das ganze Haus . . . Und es erschienen ihnen Zungen, zerteilt, wie von Feuer; und er setzte sich auf einen jeglichen unter ihnen; und sie wurden alle voll des heiligen Geistes und fingen an, zu predigen mit andern Zungen, nach dem der Geist ihnen gab auszusprechen . . .« (2, 1–4).

Die Hauptbestandteile dieses Berichts lassen sich in Überlieferungen von der Verleihung der Tora am Sinai wiederfinden.

1 Das Brausen und die Feuerzungen vom Himmel haben ihren Ursprung in der Schilderung der Sinai-Offenbarung, wie sie sich in der Midrasch-Literatur zur Zeit des Zweiten Tempels ausgebildet hat. Sowohl die aramäischen Bibelübersetzungen (*Targumim*) als auch Philon deuten die Worte aus Gottes Mund als Feuerzungen, die sich in Worte oder Stimmen verwandelt hätten; diese Vorstellung beruht offenbar auf Ex 20, 18: »Alles Volk aber, sie sahn / das Donnerschallen, / das Fackelngeleucht / . . .«, d. h. auch der Schall war zu »sehen«. Laut Philon artikulierten sich die Flammen zur den Zuhörern verständlichen Sprache (Decal. 46). Sowohl Targum Pseudo-Jonathan als auch die Targumfragmente aus der Kairoer Genisa und Codex Neofiti schildern das Wort Gottes in ähnlicher Weise als in Form von Flammen und Fackeln aus seinem Munde hervorgehen (Ex 20, 2): »Als das Wort aus dem Munde des Heiligen, sein Name sei gepriesen, hervorging, war es wie Sternschnupp-

²⁰ Zum Blasen der Posaune beim Schwurritus Aruch Completum, s. v. *h-ss-t* (S. 229): »und man bläst Schofar bei der Eidesleistung«.

²¹ Dazu Charles, op. cit., S. 52, zu Vers 17 f.

²² Dazu S. Talmon, Forschungen zu den Rollen vom Toten Meer (hebr.), in: GS Sukenik, 1957, S. 77 f.

²³ Dazu J. T. Milik, Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea, 1949, S. 113 ff.; etwaige weitere Hinweise bei M. Delcor, »Pentecôte«, in: DBS, 870 f.

²⁴ So einhellig Onkelos und Targum Jonathan zu Num. 28, 26; Neofiti I (facsimile, Jerusalem 1970) zu Deut. 16, 10.

²⁵ D. Hoffmann, Das Buch Leviticus, II, 1906, S. 228 f.

²⁶ Eine gründliche Analyse dieser Liste bei J. Kremer, Pfingstbericht . . ., S. 145 ff.

pen, wie Blitze, wie Flammen, wie Feuerbrände, ein Feuerbrand zur Rechten und einer zur Linken, schwebte durch die himmlischen Sphären und wurde dann allen Lagern Israels sichtbar und wurde dann eingehauen in die Tafeln des Bundes . . . »²⁷

2 Die Vorstellung von der Zerteilung von Flammen in Zungen wurzelt in dem Motiv aus dem Midrasch, wonach jedes Wort Gottes in 70 Zungen, d. h. in die Sprachen aller Völker zerteilt wurde²⁸. So steht bSchabbat 88 b zu lesen: »Rabbi Jochanan sagte: »Mein Herr gibt den Spruch aus / – der Heroldinnen gross ist die Schar – (Ps 68, 12), jegliche Rede, die aus dem Munde der Allmacht ging, teilte sich in siebzig Zungen²⁹. – Eine Überlieferung aus dem Lehrhaus des Rabbi Jischmael: »[Ist meine Rede nicht so: / dem Feuer gleich, / ist SEIN Erlauten,] / und gleich einem Schmiedehammer, / der Felsen zerspellt?!«, so wie sich ein Hammer in etliche Funken zerteilt, so teilte sich auch jegliche Rede, die aus dem Munde des Heiligen, gelobt sei er, ging, in siebzig Zungen.«³⁰ Höchst bezeichnend ist die Gleichheit der Ausdrucksweise zwischen dieser Überlieferung und dem Bericht der Apostelgeschichte; bei Rabbi Jischmael heisst es: »die Rede (die im Schriftvers mit Feuer verglichen wird) teilte sich in siebzig Zungen«, und in der Apostelgeschichte steht: »da erschienen ihnen zerteilte Zungen wie von Feuer«. Dazu ist eine weitere Midrasch-Stelle heranzuziehen: »Rabbi Jossi bar Chanina sagt: Wie ein Mann, der mit einem Hammer auf Stein schlägt, und Funken sprühen umher . . . so entliess der Heilige jegliche Rede aus seinem Munde, und sie zerteilte sich in Lichterscheinungen« (Midrasch Tehillim zu Psalm 92, 3).

3 Die Feuerzungen, die sich auf jeden von ihnen setzten (Apg 2, 3), erinnern an die göttliche Glorie oder an die göttlichen Kronen³¹, die den Israeliten aufs Haupt gesetzt wurden, als sie beim Empfang der Gebote am Sinai verkündeten »Wir wollens tun und hören« (bSchabbat 88 a).³²

Das Zungenreden

Im Anschluss an die Offenbarung an die christliche Gemeinde – so erfahren wir bei Lukas – begannen ihre Mitglieder in verschiedenen Sprachen zu reden, und die Gelehrten streiten sich darüber, wie dieses »Reden in Zungen« hier zu interpretieren sei. Nach ihrer Auffassung bedeutet es »unartikulierte ekstatische Äusserungen«, und E. Meyer fühlt sich dadurch an die Auftritte von Propheten aus der Bevölkerung im alten Israel erinnert.³³ Zwar lässt sich die zentrale Rolle des *pneuma* in dieser Überlieferung (dazu unten) nicht leugnen, aber es besteht dennoch kein Grund, das »Reden in fremden Zungen« als unartikulierte ekstatische Äusserungen auf-

zufassen. Was Lukas im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte mitteilen will, ist die Tatsache, dass die Offenbarung nicht nur für die Galiläer, die den Hauptteil der Anwesenden ausmachten (2, 7), bestimmt war, sondern für alle Völker und »Zungen« auf der ganzen Welt. Dahinter steht die jüdische Überlieferung von der Verleihung der Tora in 70 Sprachen, d. h. in den Sprachen aller Völker der Welt³⁴, und es ist wohl kein Zufall, dass derselbe Rabbi Jischmael, von dem die Deutung des Schriftverses vom feurigen Wort Gottes, das sich in 70 Zungen zerteilt habe, stammt, auch den Spruch getan hat, dass die Tora auf dem Berg Ebal in 70 Sprachen in Stein gehauen war.³⁵

Ein anderer Midrasch (Sifre zu Deut 33, 2) weiss zu berichten, dass die Sinai-Offenbarung in vier Sprachen erfolgt sei: »Als der Heilige . . . sich offenbarte, Israel die Tora zu verleihen, sprach er zu ihnen nicht in einer Sprache, sondern in vieren: 1) »vom Sinai kam er heran« – hebräisch; 2) »erglänzte vom Seir ihnen« – lateinisch; 3) »aufstrahlte vom Berge Paran« – arabisch; 4) »schritt hervor von Heiligtumsmengen« – aramäisch.«³⁶

Zungenreden als Geistesgabe

Die »feurigen Zungen« rühren – wie ich mich darzulegen bemüht habe – aus der jüdischen Midrasch-Überlieferung von der Offenbarung der Tora in 70 Sprachen her. Das »Zungenreden« durch die Mitglieder der heiligen Versammlung³⁷ gehört jedoch in einen anderen Überlieferungsstrang, nämlich den über die *charismata* oder geistigen Gaben, die den vom heiligen Geist Überwältigten verliehen werden (dazu 1. Kor 12, 10); 28 und Apg 10, 44 f.).³⁸ Diese Überlieferung wurzelt m. E. in der Erzählung Num 11, wie der Geist Gottes auf die 70 Ältesten herabkam (Vers 25), welche die Stämme Israels richten sollten. Bekanntlich diente dieser Bericht als Vorbild für die Zahl der 70 Mitglieder des Hohen Rates zur Zeit des Zweiten Tempels, von denen erzählt wird, sie hätten 70 Sprachen beherrscht³⁹ (TSanhedrin VIII 1; jShekalim V 1, 48 d; bSanhedrin 17 a; bMenachot 65 a). Somit waren die Mitglieder des auserwählten Gremiums des Volkes, auf denen der Geist Gottes ruhte, mit der Gabe des Redens in verschiedenen Sprachen begabt, und genau dieser Zug findet sich auch in der Erzählung vom Pfingstwunder.⁴⁰ Wenn es zutrifft – wie manche meinen –, dass nur die Apostel im Obergemach den Geist empfangen hätten, ist die Analogie zu Num 11 noch grösser. Wie die Ältesten und der Hohe Rat, so hatten auch die Apostel Israel zu richten (Mt 19, 28; Lk 22, 29) und bedurften dazu des göttlichen Geistes.⁴¹ Andererseits könnte auch die ganze Gemeinde als ein den 70 Ältesten ver-

²⁷ Zu den Varianten in den Targumin J. Potin, La Fête Juive . . . , Paris 1971, II, S. 37 ff.

²⁸ Dazu die 70 Völker in Gen 10 und mein kurzer Genesis-Kommentar, Masada, 1975, zur Stelle.

²⁹ Dazu Midrasch Tehillim (Ed. Buber), 92, 3.

³⁰ Unter den verschiedenen Parallelen aus der rabbinischen Literatur, die Strack-Billerbeck zu Apg 2 anführt, befindet sich auch diese Stelle; auf ihre Bedeutsamkeit für das Verständnis dieses Motivs ist allerdings nicht hingewiesen.

³¹ Die göttliche Glorie (*kawod sw'hadar*) bildet den Strahlenkranz ums Haupt und somit eine Krone. Zum Charakter von *kawod* und der akkadischen bzw. ägyptischen Entsprechungen *melammu* und *nsrt* mein demnächst erscheinender Artikel in: EI 14 (FS H. I. Ginsberg).

³² Laut der älteren Überlieferung ist Gott selbst es, der ihnen die Kronen aufs Haupt setzt, in der jüngeren tun dies Engel; dazu E. E. Urbach, The Sages I, S. 148 f.

³³ Dazu E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums III, 1923, S. 142 f., 221 ff.

³⁴ Dazu TSota VIII 7.

³⁵ Dazu Mechilta zu Deut, gefunden von Schedter, in: FS J. Lewy, S. 189.

³⁶ Weitere Parallelen bei Potin, La Fête Juive, S. 258 ff.

³⁷ Es ist nicht ganz klar, ob sich Apg 2, 4 auf die 1, 15 erwähnten 120 oder auf die zwölf Apostel bezieht. Jedenfalls hat der Autor hier das heilige Gremium im Sinn, welches die christliche Gemeinde begründete.

³⁸ Dazu Beare, in: JBL 83 (1964), ferner Martin, in: JBL 63 (1944).

³⁹ Jedes Mitglied muss die Sprachen verstehen und sollte mindestens zwei davon sprechen können. Die Sprechfähigkeit brauchte allerdings nicht vollkommen zu sein, dazu S. Lieberman, Greek in Jewish Palestine, New York, 1942, S. 15 f.

⁴⁰ Ich habe den Eindruck, dass auch die Erzählung im Aristeeas-Brief von den 72 Ältesten, welche die hebräische Bibel kraft göttlicher Inspiration ins Griechische übersetzten, in diesen Zusammenhang gehört. Zur Beziehung dieser Erzählung zur Sinai-Offenbarung kürzlich H. M. Orlinsky, in: HUCA 46 (1975), S. 94 ff.

⁴¹ Dazu E. Stauffer, in: ThLZ 77 (1953), S. 202, der diese 120 mit den 120 Mitgliedern der Grossen Versammlung zusammenbringt.

gleichbares Gremium betrachtet worden sein, wonach sämtliche Mitglieder des heiligen Geistes teilhaftig geworden wären.

»Zungenreden« ist eine göttliche Gabe wie jegliche Neigung und jede Begabung, stellt aber ein Mittel zur Verständigung dar, nicht mehr und nicht weniger. Besonders für die christliche Gemeinde, die sich aus Angehörigen der verschiedensten Völkerschaften zusammensetzte, war dies wichtig. Nicht nur für die Übermittlung der Frohen Botschaft war das »Reden in Zungen« erforderlich, sondern auch für das Verständnis der Gebete, und dies liegt 1. Kor 14 zugrunde. In diesem Kapitel wird das Beten in fremden Sprachen gerechtfertigt.⁴² Nur wer das Gebet verstanden hat, kann darauf »Amen« sagen: »Ich will beten mit dem Geist und will beten auch im Sinn; ich will Psalmen singen⁴³ im Geist und will auch Psalmen singen mit dem Sinn. Wenn du aber segnest im Geist, wie soll der, so an des Laien Statt steht, amen sagen auf deine Danksagung, sintemalen er nicht weiss, was du sagst?« (Vers 15 f.).

»Reden in Zungen« ist – wie Beare in seiner Arbeit zusammenfassend feststellt – »eine unter vielen Gaben von grosser Mannigfaltigkeit und weniger hoch angesehen als die Gabe der Prophetie und der »Danksagung mit dem Verstand«.⁴⁴ Es ist ein Mittel zur Verbreitung der göttlichen Botschaft und für das Verständnis der Gebete, aber nicht Selbstzweck.

Um auf unser eigentliches Thema zurückzukommen, lässt sich zusammenfassend sagen: Die im zweiten Kapitel der Apostelgeschichte geschilderte Offenbarung ist nach der Sinai-Offenbarung sowie nach der Ausgiessung des Geistes auf die Ältesten in der Wüste Sinai gestaltet. So wie sich die Sinai-Offenbarung am Pfingsttag begab, so erfolgte die Offenbarung an die urchristliche Gemeinde an eben diesem Datum.⁴⁵ Der Tag der ersten und ursprünglichsten Offenbarung am Sinai, d. h. das Datum des Pfingstfestes diente zum Ausgangspunkt weiterer mystischer Erfahrungen. Zwei Episoden aus der späteren jüdischen Überlieferung sind in dieser Hinsicht aufschlussreich. Die erste bezieht sich auf den Bericht vom mystischen Erlebnis des Joseph Karo (1488–1575, Verfasser des *Schulchan Aruch*). Während der Nacht des Wochenfestes, die unter Gebet und Lernen durchwacht wird, ertönte plötzlich eine Stimme aus Karos Munde; die Leute rings um ihn vernahmen die Stimme und fielen bewusstlos zu Boden.⁴⁶

⁴² Dazu *MSota* VII 1.

⁴³ Dieses »singen« steht hier in liturgischem Kontext; vgl. 1QS X9, wo vor der Wendung, die auf morgendliche und abendliche Rezitation des Einheitsbekenntnisses schliessen lässt, steht: »ich will singen mit Verstand«; dazu M. Weinfeld, Shnaton, *An Annual for Biblical and Ancient Near Eastern Studies*, 1 (1976), S. 77, Anm. 245 und derselbe, in: *Tarbiz* 45 (1976), S. 20. Ferner H. Conzelmann, *Der erste Brief an die Korinther*, 1969, zur Stelle.

⁴⁴ In: *JBL* 83 (1964), S. 246.

⁴⁵ E. Haendchen (*The Acts of the Apostles, Commentary* 1971), der übereinstimmend mit anderen feststellt, Belege für die jüdische Pfingsttradition (mit Bezug auf den Sinai) fänden sich nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts, muss dennoch zugeben, dass die Erzählung des Lukas von der Sinai-Erzählung beeinflusst ist und dass die Feuerzungen, die sich in Sprachen verwandelten (wenn man nur Philon heranzieht), auf Apg. 2 nicht ohne Einfluss geblieben sein können (S. 174).

⁴⁶ Dazu R. J. Z. Werblowsky, *Joseph Karo*, 1962, S. 19–21.

Der zweite Fall ist die Ausrufung von Sabbatai Zwi (1626–1676) zum Messias. Während dieser Nacht des Wochenfestes kam der Geist Gottes über Nathan von Gaza, dieser fiel in Trance und verkündete: »Sabbatai Zwi ist würdig, König von Israel zu werden.«⁴⁷

Möglicherweise gehört auch, was Josephus Bell. VI 299 f. berichtet, in dieselbe Kategorie. Dort wird erzählt, dass die Priester in der Nacht zum Wochenfest vor Ausbruch des Krieges ein Geräusch und daraufhin eine göttliche Stimme vernommen hätten: »Wir weichen von hinnen.«⁴⁸

Das Sinai-Vorbild der Verklärung Jesu

Ähnlich wie die Offenbarung, die der urchristlichen Gemeinde widerfuhr, analog zur Offenbarung, die den Israeliten am Sinai zuteil wurde, verlief, so wurde die Verklärung Jesu nach dem Vorbild der Gotteserscheinung, die Mose erfuhr, gestaltet. Dort heisst es, Moses sei zusammen mit Aaron, Nadab und Abihu (Ex 24, 9) auf den Berg gestiegen, und nach einer Wartezeit von sechs Tagen sei der göttliche Ruf aus der Wolke an ihn ergangen (Ex 24, 16) und Moses habe sich hineinbegeben. Auf die Begegnung mit Gott hin veränderte sich sein Gesicht (Ex 34, 28 f.). Danach wurde die Stiftshütte erbaut, nach ihrer Vollendung von der Wolke bedeckt, aus welcher der göttliche Anruf und Auftrag an Moses erscholl (Lev 1, 1; dazu Deut 31, 14 f.).

Die Verklärungsszene ist ähnlich aufgebaut. Jesus bestieg den Berg nach Ablauf von sechs Tagen (Mk 9, 2; Mt 17, 1) zusammen mit drei Jüngern: Petrus, Jakobus und Johannes. Er verklärte sich vor ihnen, Moses und Elia erschienen an seiner Seite. Der Vorschlag, ihnen dort Hütten zu errichten, wurde verworfen; eine Wolke überschattete sie alle, und aus der Wolke ertönte eine Stimme, die Jesu Erwählung verkündete.

Die Szene der Verklärung verläuft völlig analog zur Gotteserscheinung vor Moses am Sinai, und die Evangelienberichte wollen zweifellos besagen, dass Jesus durch den Aufstieg auf den Berg und die Begegnung mit Moses und Elia dort diesen gleich wurde. Bekanntlich erfuhren sowohl Moses als auch Elia eine Gotteserscheinung am Sinai, und sie beide zusammen repräsentieren den erhabenen göttlichen Willen, wie er sich in der Tora und in den Propheten äussert, dazu Mal 3, 22–24, die Schlussverse der Tora sowie der Propheten.

Demnach wären sowohl die Geschichte von der Verklärung Jesu als auch die Erzählung von der Offenbarung, die der urchristlichen Gemeinde widerfuhr, nach dem Vorbild der Sinai-Tradition gebaut. Dadurch wird erreicht, dass Jesus die Rolle des Mose spielt, während die christliche Gemeinde an die Stelle des Volkes Israel unter dem Sinai tritt. Die jüdische Überlieferung von der Verleihung der Tora von Gott durch Moses, einer der Hauptgedanken des Judentums, wurde innerhalb der christlichen Gemeinde einerseits durch Jesu Verklärung auf dem Berge und andererseits durch die Offenbarung im Pfingstwunder ersetzt.

⁴⁷ Dazu G. Scholem, *Sabbatai Sevi*, Princeton, 1975, S. 217 ff.

⁴⁸ Dazu Tacitus, *Hist.* V, 13.

II Die jüdische Gemeinde in Babylonien und ihre Institutionen*

Von Isaiah Gafni, Dozent für jüdische Geschichte** an der Hebräischen Universität, Jerusalem

Unter den jüdischen Gemeinden zur Zeit des Zweiten Tempels nimmt die babylonische Judenheit eine Sonderstellung ein. Sie war die früheste Gemeinde und die einzige grössere ausserhalb der Grenzen des römischen Reiches. Diese Eigenart hatte ihre Auswirkungen nicht nur auf den politischen Bereich, sondern auch auf die besondere kulturelle und gesellschaftliche Entwicklung der babylonischen Judengemeinde. Sie war nämlich auch dem direkten Einfluss der hellenistisch-römischen Kultur entzogen – ein Einfluss, der sich nicht nur in den übrigen jüdischen Auslandsgemeinden, sondern auch im Zentrum des Volkes, im Land Israel selbst, bemerkbar machte. Dank dieser Eigenständigkeit vermochte sie eigene Lebensformen herauszubilden. Im Lauf der Jahre übernimmt die babylonisch-jüdische Gemeinde samt ihren Institutionen nicht nur die Führung des Judentums in der ganzen Welt, sondern ihre Lehre dringt auch bis in die fernsten Winkel der jüdischen Welt. Für die gesamte weitere Festlegung jüdischer Lebensformen wird der babylonische Talmud zum Eckstein.

Einem Überblick über die Institutionen und die Entwicklung der babylonisch-jüdischen Gemeinde in talmudischer Zeit sollte eine kurze Schilderung und Charakterisierung der Reiche vorausgehen, unter deren Oberhoheit das Leben der jüdischen Gemeinde zur Blüte gelangte. Wie wir feststellen werden, wurden die Entfaltungsmöglichkeiten der jüdischen Gemeinde unmittelbar, wenn auch jeweils auf verschiedene Weise, vom parthischen bzw. persischen Reich bestimmt. Entsprechende Beeinflussung ist in der talmudischen Literatur deutlich erkennbar.

Erstmals gelangten nach der Eroberung von Juda im Jahre 586 a. Chr. zahlreiche Juden nach Babylonien. Innerhalb kurzer Zeit vermochten sie sich in das blühende Wirtschaftsleben des Zweistromlandes einzugliedern. Keine klare Auskunft erhalten wir über die Geschichte der Juden unter persisch-achämenidischer Herrschaft (bis zum Jahre 331 a. Chr.), und auch aus der folgenden hellenistisch-seleukidischen Zeit (323–140 a. Chr.) sind nur spärliche und fragmentarische Nachrichten auf uns gekommen.¹

Besonders wichtig für uns ist es, den Charakter des Parther-Reiches herauszustellen, das die Nachfolge der Seleukidenherrschaft antrat, denn das ist die Zeit, da die jüdische Gemeinde die Formen zu entwickeln beginnt, die ihr dann über Jahrhunderte hin dienen sollten, und dies ist

auch die Zeit, da wir erstmals – wenn auch in bescheidenem Masse – diese Entwicklung nachzuvollziehen vermögen.

Die parthische Epoche²

Gegründet wurde die parthische Dynastie um das Jahr 248 a. Chr. von König Arsakes I. Ursprünglich erstreckte sich ihre Herrschaft nur über den Parthien (Parthava) genannten Landstrich, östlich des Kaspischen Meeres, ausgeweitet wurde sie auf Kosten des westlichen Nachbarn, des hellenistischen Seleukidenreiches. Faktisch verlief die Etablierung des parthischen Reiches der des hasmonäisch-jüdischen Staates parallel, denn beide Völker nutzten den Niedergang dieses hellenistischen Reiches sowie den Druck, der von römischer Seite auf dasselbe ausgeübt wurde, dazu aus, die eigene Stellung zu befestigen und so weit wie möglich Gebiete dazu zu erwerben. In der Tat fiel die Hauptausdehnung des Parther-Reiches in die Zeit von Mithridates I. (171–138 a. Chr.), einem Zeitgenossen der Makkabäer. Dieser Mithridates hat als der eigentliche Begründer des parthischen Imperiums zu gelten, denn unter seiner Herrschaft wurden Medien, Babylonien, Elam und Teile von Baktrien erobert. Im Jahre 141 wurde die Stadt Seleukia am Hidekel erobert, und im Lauf der Zeit wird das nahe gelegene Ktesiphon zur Hauptstadt des Imperiums. Die Seleukiden versuchten zwar, diese Gebiete zurückzugewinnen, aber der gescheiterte Versuch von Antiochus VII. Sidetes, sich Mesopotamiens und Babylonien zu bemächtigen (im Jahre 129 a. Chr.), setzte den Anschlägen des zerfallenden hellenistischen Reiches auf Parthien ein Ende. Es ist bemerkenswert, dass bei diesem seleukidischen Feldzug unter Sidetes auch eine jüdische Hilfstruppe mitwirkte, deren Befehlshaber Johannes Hyrkanus war. Mit dem Tode von Sidetes kehrte Hyrkan jedoch nach Juda zurück und arbeitete auch seinerseits auf Verselbständigung seines Reiches von der seleukidischen Oberhoheit hin.

Weitere Festigung erfuhr das Parther-Reich auch unter Mithridates II., »dem Grossen« (123–87 a. Chr.), nach dessen Tod jedoch war es neuerlichen Angriffen ausgesetzt, zunächst von seiten des armenischen Reiches, dann auch von Rom. In diesen Jahren fiel der armenische König Tigranes sowohl in Babylonien als auch im Land Israel ein (83 a. Chr.), und zu seiner Zeit wurden auch viele Juden aus Israel nach Armenien verschleppt. Der parthische König Phraates III. (69–57) war zwar insofern erfolgreich, als er den territorialen Umfang seines Reiches weitgehend wahrte, unter ihm setzte jedoch die kriegerische Auseinandersetzung ein, die den Orient über Jahrhunderte hin in Atem halten sollte. Römische Truppen rückten gegen parthisches Gebiet vor, und in den ersten Jahren der Herrschaft von Orodas I. (57–37) gelang es ihnen, Mesopotamien unter ihre Gewalt zu

* Einleitung zu einer Quellensammlung mit Erläuterungen: *Babylonian Jewry and Its Institutions in the Period of the Talmud* (hebr.), Jerusalem, Zalman Shazar Centre 1975, S. 9–20; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** Zur Zeit von Mischna und Talmud.

¹ Ein auffallendes Merkmal, das sich aus dieser Zeit erhalten hat, ist die Zeitrechnung nach der seleukidischen Ära, die sich unter den Juden einbürgerte und zur Grundlage der Zeitrechnung bei den babylonischen Juden bis ans Ende der gaonischen Epoche wurde (bei anderen Gemeinden noch darüber hinaus). Demnach werden die Jahre von der Begründung der Seleukiden-Dynastie an gezählt, wobei allerdings nicht klar ist, in welchem Jahr genau diese einsetzt. Zwar war es die Rückkehr von Seleukus I. (Nikanor) nach Babylonien nach der Schlacht bei Gaza (im Herbst 312 a. Chr.), die den offiziellen Beginn des neuen Königtums bezeichnete, aber einige Völker, darunter möglicherweise auch die Juden, begannen die Jahreszählung erst mit dem Jahre 311.

² Zur Geschichte des Parther-Reiches etwa: CAH IX, Kap. 14, S. 574–613 und die dort auf S. 947 ff. angegebene Literatur. Hinzuzufügen sind noch: N. Debevoise, *Political History of Parthia*; R. N. Frye, *The Heritage of Persia*, Kap. 5: *The Adaptable Arsacides*; zu den Juden in Parthien: G. Widengren, *Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes*, VT suppl. IV, Leiden 1957; J. Neusner, *A History of the Jews in Babylonia*, Bd. I.

bringen. Jedoch verlor der römische Feldherr Crassus in einer Schlacht, die am 9. Juni des Jahres 53 a. Chr. endete, sein gesamtes Heer und erlitt eine der schwersten Niederlagen der römischen Geschichte – das ist die berühmte Schlacht von Carrhae. Der Sieg der Parther brachte einen Aufschwung mit sich und führte vorübergehend zu territorialer Expansion über die Grenzen des Reiches hinaus. In den Jahren 40/39 gelangten persische Truppen auch ins Land Israel, wo sie Hyrkan des Hochpriesteramts entsetzten, Herodes und seine Angehörigen ihrer Führungspositionen entkleideten und den Hasmonäer Antigonus zum König erhoben. Der Versuch, Rom und seine Gefolgsleute in Juda auszurotten, war jedoch auf die Dauer nicht erfolgreich, und bereits zwei Jahre später hatte Herodes Juda wieder unter seine Gewalt gebracht. Offenbar hat dieser Versuch jedoch im Bewusstsein der israelischen Judenheit einen tiefen Eindruck hinterlassen, denn über Generationen hin steht das parthische und später das persische Reich im Brennpunkt von Spekulationen über die bevorstehende Erlösung und den Sturz des römischen Imperiums. Römische Kriegszüge gegen Parthien wurden im Orient zu einer festen Einrichtung. So wurde etwa Marc Anton bei einem versuchten Einfall römischer Truppen von Norden her durch Medien nach Parthien von König Phraates IV. (38–2 a. Chr.) besiegt. Gelegentlich ging das Tauziehen zwischen den beiden Mächten um Gebiete ausserhalb des parthischen Reiches; so wurde etwa der Streit um die Vorherrschaft in Armenien zu einem Anlass ständiger Spannungen.

Im zweiten Jahrhundert christlicher Zeitrechnung unternahmen die Römer eine weitere Serie von Einfällen ins parthische Kernland. Gegen Ende seiner Regierungszeit überfiel Kaiser Trajan (116) Mesopotamien, eroberte es in kurzer Zeit und drang sogar bis Babylonien vor. Am Persischen Golf angelangt, musste er jedoch feststellen, dass sich die meisten unterworfenen Gebiete gegen ihn erhoben hatten, wobei sie von der ansässigen jüdischen Bevölkerung in nicht geringem Masse unterstützt wurden. Notgedrungen musste sich der Eroberer aus den meisten eroberten Gebieten zurückziehen, und ein Jahr später, mit dem Regierungsantritt von Kaiser Hadrian, gingen Trajans Eroberungen allesamt an Parthien zurück.

Unter Marc Aurel (im Jahre 162) unternahmen die Römer einen neuerlichen Einfall. Seleukia wurde erobert und Mesopotamien wurde römische Provinz. Zu jener Zeit wütete innerhalb des Arsakiden-Reiches ein erbitterter Kampf, was noch Septimius Severus (198) die Festigung der römischen Stellung in Mesopotamien erleichterte. Auch Caracalla plante einen Einfall in Parthien, wurde jedoch im Jahre 217 umgebracht. Die Parther versuchten durchaus, zum Gegenangriff überzugehen, zu der Zeit lag jedoch die arsakidische Dynastie in den letzten Zügen, gegen König Artaban V. hatte sich nämlich eine persische Fürstenfamilie erhoben. Sie gewann auch die Oberhand und begründete eine neue Herrschaft – das persische Sassaniden-Reich.

Soweit die politische Geschichte des parthischen Reiches kurz skizziert. Eine bessere Erläuterung, wie die jüdische Gemeinde zu ihrer Sonderentwicklung gelangen konnte, ist vermutlich allerdings aus einer Analyse der inneren Struktur des Reiches zu gewinnen – sofern eine solche sich vornehmen lässt. Das parthische Reich unterscheidet sich von seinem achämenidischen Vorgänger sowie von seinem sassanidischen Nachfolger dadurch, dass es faktisch nie ein unter einer zentralen Gewalt geeintes Imperium bildete, sondern eher eine lose Vereinigung von

Vasallenstaaten, deren Loyalität gegenüber dem parthischen Oberherrn durchaus nicht unerschütterlich war. Gründe dafür gab es sicherlich viele, angefangen von Herkunft und Charakter der parthischen Stämme, die im Grunde Nomaden waren, bis hin zu ihrer Unfähigkeit bzw. ihrem mangelnden Willen, ihr Reich auf Faktoren zu begründen, die dazu angetan gewesen wären, es zu einigen, wie etwa die Durchsetzung einer einheitlichen Staatsreligion. Zwar waren die alten iranischen Götter in gewisser Weise anerkannt, und auch die zoroastrische Religion wurde einigermaßen gepflegt, dem religiösen Enthusiasmus der Achämeniden oder gar dem Fanatismus der Sassaniden standen die Parther jedoch völlig fern. Darüber hinaus hatten die Partherkönige als Gegenspieler der persischen Kultur die hellenistische Kultur vor sich, und seit Mithridates I. wurde der Beiname »Philhellen« (Griechenfreund) zum festen Bestandteil der arsakidischen Königsnamen.³ Nach Auffassung mancher ermöglichte es die Errichtung der parthischen Hauptstadt Ktesiphon am Ostufer des Hidkel der Nachbarstadt Seleukia, ihren hellenistischen Charakter zu wahren. Allerdings war der Hellenismus in Parthien kaum mehr als die äusserliche Nachahmung einer Kultur, die aus der seleukidischen Epoche übernommen war; wie dem auch sei, dieses kulturelle Konglomerat zeugt davon, dass die parthischen Könige keine klare kulturpolitische Linie verfolgten. Überragende Begabung legten sie nur beim Aufgebot von Truppen im Hinblick auf militärische Entscheidungen an den Tag, aber zwischen einem grossen Sieg und dem nächsten mochten Jahrzehnte ins Land gehen, die im Zeichen der inneren Zerstrittenheit standen, Schaffung von innerparthischen Koalitionen zwecks Niederschlagung von Umsturzversuchen aus verschiedenen Richtungen. Dieser ausgesprochen feudale Charakter des Reiches trug zwar zur Schwächung des Staates als ganzem bei, war aber ein Moment der Stärkung und Einigung für die einzelnen ethnischen Sondergruppen innerhalb des Reiches. Da diese Gruppen zentral nicht scharf überwacht wurden, konnten die Stämme in verschiedenen Lebensbereichen zu einer gewissen Autonomie gelangen, vorausgesetzt, sie erkannten offiziell die parthische Oberhoheit an.

Sobald nun diese Gruppen ein gewisses Mass an politisch-militärischer Macht erlangt hatten, konnten sie ihrerseits dem König ihre Dienste anbieten bei der Niederschlagung von Aufstandsversuchen anderer Vasallen. Offenbar liegt hier das Geheimnis für die erfolgreiche Entwicklung der jüdischen Gemeinde in Babylonien. Die oben geschilderte Feudalregierung gestattete es den babylonischen Juden, ihr Leben nach ihren besonderen Lebensformen zu gestalten bei kleinstmöglicher Einmischung von ausserhalb. Und wie oben dargelegt, waren die parthischen Könige in dem Masse, in dem die Juden dank ihrer Einheit zu einer gewissen Machtposition gelangt waren, daran interessiert, ihre Freundschaft anzubieten als Gegenleistung für doppelte Unterstützung: zum einen nach aussen gegen den römischen Feind und zum andern in den inneren Streitigkeiten gegen Satrapen und Fürsten, deren Bestrebungen gefährlich zu werden drohten.

Ein anschauliches Beispiel für diese besondere Art von Verhältnis bietet eine der vereinzelter Nachrichten, die

³ Ebenso übernahmen die Arsakiden-Herrscher Beinamen wie *Euphrates* (der sich Offenbarende), *Dikaios* (der Gerechte) und *Euergetes* (der Wohltäter). Ein interessanter Beleg dafür, wie weit die Hellenisierung am Königshof fortgeschritten war, ist die Überlieferung, laut der die Nachricht vom Fall des Crassus und vom Sieg bei Carrhae am Königshof gemeldet wurde, als dort gerade ein Drama von Euripides in griechischer Sprache aufgeführt wurde.

sich bei Josephus zur Geschichte der babylonischen Juden zur Zeit des Zweiten Tempels erhalten haben. In seinem Geschichtswerk (Ant. XVIII, §§ 310–379) ist berichtet von zwei jüdischen Brüdern aus Nehardea, Anilaios und Asinaios, die in Babylonien einen Staat von Räubern errichtet hätten.⁴ Nachdem sie den lokalen babylonischen Satrapen im Kampf besiegt hatten, zog es der parthische König Artaban III. vor, mit ihnen freundschaftliche Beziehungen anzuknüpfen, »denn er wollte die militärische Stärke der jüdischen Brüder zur Abschreckung einsetzen, jene Fürstentümer waren nämlich im Aufstand begriffen oder standen jedenfalls kurz davor, und er gedachte sie unter seine Gewalt zu bringen«. Dieser jüdische Staat bestand etwa 15 Jahre lang (in den Jahren 20–35 p. Chr.), und als er fiel, wurden Tausende von Juden durch die Reaktion von Babyloniern wie Griechen gleichermaßen betroffen, und viele sahen sich gezwungen, ihre Zuflucht in die jüdischen Festungen Nehardea und Nisibis zu nehmen. Aus diesem Bericht erfahren wir von einer grösseren Anzahl von Juden in Babylonien, die an verschiedenen Orten konzentriert wohnten, und diese Auskunft findet sich bei Josephus noch mehrmals. So hebt er zum Beispiel hervor, dass es wegen der Geschützteheit der Juden in Nehardea und Nisibis üblich war, die an den Jerusalemer Tempel zu entrichtenden Halbschekel dort zu deponieren »und diese Städte als eine Art Schatzhäuser zu benützen. Von dort wurden dann jeweils die Gaben hinauf nach Jerusalem gesandt.« Ebenfalls gewinnen wir aus dieser Nachricht Aufschluss über die Innenpolitik der parthischen Könige und über das labile Gleichgewicht der Kräfte zwischen Babyloniern, Griechen und Juden. Auch die zweite Sache, die Josephus über die babylonischen Juden zu berichten weiss, wie das Königshaus von Adiabene zum Judentum übergetreten sei (Ant. XX, §§ 17–69), ergibt ein ähnliches Bild. Sowohl der parthische König als auch die Thronprätendenten bemühten sich um die Freundschaft des kleinen Königums, dessen Herrscher Juden geworden waren, was die Machtposition des babylonischen Judentums nur stärken konnte.

Zweifellos teilten die babylonischen Juden die parthische Gegnerschaft gegen Rom. Während des ersten jüdischen Krieges gegen Rom entsandten die Könige von Adiabene Hilfstruppen zur Verteidigung von Jerusalem, die sich durch besonderen Heldenmut ausgezeichnet hätten (Bell. II, § 520; VI, § 356). Die Rolle, welche die Juden beim Aufstand der Parther gegen Trajan gespielt haben, ist bereits hervorgehoben worden,⁵ und was immer diesen Aufstand ausgelöst haben mag,⁶ so wird doch deutlich, dass das Gefühl dahinterstand, die parthische Oberherrschaft sei der römischen entschieden vorzuziehen. Solche Empfindungen wurden auch anlässlich des Übergangs der Regierungsgewalt von den Parthern an die Perser geäußert, und im Talmud finden sich gelegentlich die Befürchtungen der Meister angesichts des Aufstiegs der sassanidischen Dynastie angedeutet. So verkündete der Amoräer

Raw beim Tode von Artaban V., dem letzten Arsakiden-König: »Das ist das Ende der Freundschaft« (Awoda sara 10b).

Jüdisches Leben in Babylonien zur Zeit der Parther

Hiermit ist der politische Rahmen, in dem sich das Leben der babylonischen Juden zur Zeit des Zweiten Tempels abspielte, in seiner Besonderheit skizziert. Begibt man sich jedoch an die Schilderung der Geschichte dieser Judenheit, so lässt sich nicht leugnen, dass unsere Kenntnisse auf diesem Gebiet äusserst gering sind, insbesondere im Bereich des geistigen, kulturellen Lebens. Dieser minimale Wissensstand wurde im Lauf der Zeit vertuscht, und zumal als das babylonische Judentum zum schöpferisch lebendigen Zentrum und zur führenden Macht des Judentums in aller Welt wurde, füllten sich die Lücken allmählich. So entstand eine Art anachronistische Sicht des babylonischen Judentums, welche schon zur Zeit des Zweiten Tempels den Schwerpunkt des jüdischen Volkes dorthin verlegt, als ob schon in der frühen Zeit die Lehre von dort ins Land Israel geströmt sei. Diese Vorstellung findet sich bereits im babylonischen Talmud (Sukka 20b) und kehrt in verschiedener Form in Äusserungen von Geonim wieder;⁷ auch in die jüdische Geschichtsschreibung der Neuzeit ist sie eingedrungen.⁸ Damit ging eine andere Idealisierung einher, wonach dem babylonischen Judentum sämtliche Beschränkungen und Verfolgungen, die uns aus der Geschichte der römischen Herrschaft im Land Israel bekannt sind, erspart geblieben seien, woraufhin die babylonischen Juden ein intensiveres und vollkommeneres jüdisches Leben hätten führen können und dabei besonders das Lernen gepflegt hätten. Wir haben schon beobachtet und werden noch weiterhin darauf stossen, dass die Verschiedenheit der in Babylonien vorherrschenden Regierungsform von der römischen Herrschaft im Land Israel durchaus eine wichtige Rolle spielt. Andererseits war auch die jüdische Gemeinde in Babylonien Verfolgungen ausgesetzt, und das schon zur Zeit des Zweiten Tempels und in erheblicherem Masse unter sassanidischer Herrschaft, insbesondere im fünften Jahrhundert, d. h. dem Jahrhundert, da der babylonische Talmud seine literarische Fassung erhielt.

Was die Epoche des Zweiten Tempels betrifft, so haben wir nicht einmal vereinzelte Nachrichten in der Hand, die wir irgendwie zu einem Bild des babylonischen Judentums zusammenfügen könnten. Es versteht sich, dass mit der Exilierung der zehn Stämme aus dem Nordreich und derjenigen des Südreiches zahlreiche Juden nach Babylonien gekommen waren. Erst spätere Generationen identifizierten dann die Wohnorte der Juden im Exil mit Ländern rings um Babylonien: Heluan, Hamdan, Adia-

⁴ Literatur dazu ist im oben ² angegebenen Buch von Neusner zu finden, Bd. I, S. 51 Anm. 1. Ferner: A. Schalit, Evidence of an Aramaic Source in Josephus' Antiquities of the Jews, ASTI 4 (1965), S. 163–188.

⁵ Dazu G. Alon, Geschichte der Juden im Land Israel zur Zeit von Mischna und Talmud (hebr.), S. 250–255; ferner die bei Neusner, op. cit., S. 70 f. angegebene Literatur.

⁶ Schalit, in: Tarbiz 7 (1936), S. 179 vertritt die Auffassung: »Sämtliche Anstrengungen der Juden im Zuge des Aufstands waren auf das eine Ziel gerichtet, das römische Reich im Osten und Westen zu besiegen und das Reich des Messias zu errichten«; in Trajans Niederlage erblickten die Juden – laut Schalit – »den Beginn der messianischen Erlösung«.

⁷ Dazu etwa die Bemerkungen von Firkoi ben Baboi, veröffentlicht von B. Lewin in: Tarbiz 2 (1931), S. 295 f., die auch in den Midrasch Tanchuma (P. Noach) eingedrungen sind als Teil eines Lehrvortrags zum Preise der Tora. Die Sonderstellung der Tora-Gelehrten aus Babylonien zur Zeit des Zweiten Tempels hebt auch Raw Scherira Gaon in seinem Brief hervor (Ed. Lewin, S. 73 f.).

⁸ Dazu besonders J. Halevi, Dorot Rischonim, Teil I, Bd. 3, S. 72: »Was nun Babylonien im einzelnen angeht, so stand Babylonien während der ganzen Epoche des Zweiten Tempels, von Anfang bis Ende, zusammen mit dem Land Israel an erster Stelle, wo es um Geist des Volkes Israel in seiner Grösse und Pracht, um das Lernen der Tora und ihre Einhaltung in Reinheit ging, und stand in vieler Hinsicht noch höher als das Land Israel.« So schrieb Halevi als Reaktion auf die von Historikern wie A. Weiss vertretene Ansicht, wonach die frühe Lehre des babylonischen Judentums gar nicht hoch einzuschätzen war, so etwa Dor Dor weDorschaw, Teil III, S. 129 ff. An einem Punkt pochten die babylonischen Juden auf ihren Vorzug gegenüber den Juden im Land Israel, und das waren ihre angeblich vornehmeren Familienverbindungen; dazu Kidduschin 71a et passim.

bene, Ginsek u. a.⁹ Ebenso war das blosse Wort »Diaspora« (hebr: *gola*) in der Sprache der Meister gleichbedeutend mit Babylonien. Aus Josephus, wo die jüdische Gemeinde in Babylonien nur sehr indirekt angesprochen wird, geht wenigstens das eine klar hervor, dass die babylonischen Juden »grenzenlose Mengen umfassten, deren Zahl sich nicht feststellen liess«.¹⁰ Diese seine Auskunft wird von Philon bestätigt, der beiläufig erwähnt, dass Petronius, der syrische Statthalter unter Caligula, unter anderem auch wegen der Machtstellung und des Einflusses der Juden im parthischen Babylonien davor zurückschreckte, das Kaiserbild im Jerusalemer Tempel aufzustellen (Legatio 216). Zweifellos wurde das babylonische Judentum zahlenmässig durch nicht wenige Proselyten verstärkt, worauf der babylonische Talmud ausführlich eingeht (Kidduschin 73a et passim). Die berühmte Erzählung vom adiabenenischen Königshaus, das zum Judentum übergetreten sei, wurde schon oben erwähnt. Interessant daran ist nicht allein die Tatsache des Übertritts und dessen positive Auswirkungen auf die Juden im Land Israel, sondern das blosse Wissen darum, dass es im parthischen Reich Juden gab, welche die Bewohner dazu anhielten, »Gott nach dem väterlichen Brauch der Juden zu dienen«. Freilich vermag Josephus nicht als eigentliche Quelle für die Geschichte der babylonischen Juden zu dienen, und wie gesagt, kommen sie bei ihm ja auch nur ganz gelegentlich vor.¹¹ Aus dem literarischen Schaffen des Judentums im parthischen Babylonien ist kein einziges Werk auf uns gekommen, so dass sich über den geistig-kulturellen Stand der jüdischen Gemeinde kaum etwas sagen lässt. Nach den Büchern Hesekiel, Daniel, der Esther-Rolle scheinen wir kein Stück jüdisch-babylonischer Literatur aus der Zeit des Zweiten Tempels mehr zu besitzen, abgesehen vom apokryphen Buch Tobias (und vielleicht dem Buch Susanna). Etwas anders sieht die Sache im Bereich der Lehre und der Halacha aus, denn dort sind wenigstens Männer anzutreffen, die entweder in Babylonien sitzen oder von dort stammen. Scheinbar lässt sich Hillel, einer der bedeutendsten Pharisäer zur Zeit des Zweiten Tempels, als Vertreter des babylonischen Judentums und damit auch als Vertreter der babylonischen Lehrtradition anführen, und manche Historiker haben dies auch getan.¹² Allerdings sind doch gewisse Zweifel angebracht, inwieweit Hillel für die Situation jüdischen Lernens in Babylonien überhaupt steht, denn in den Quellen ist sein Wirken in seinem Heimatland nie erwähnt, vielmehr darauf Wert gelegt, dass er Schemaja und Awtaljon ge-dient, also im Land Israel gelernt habe.¹³

⁹ Kidduschin 72a; Jewamot 16b; zur Ansiedlung von Juden ausserhalb der Grenzen des eigentlichen Babylonien: G. Widengren, *The Status of the Jews in the Sassanian Empire*, in: *Iranica Antiqua* 1 (1961), S. 117–120 und die dort angegebene Literatur. Zur Geographie der babylonischen Juden besonders zu nennen: J. Obermeyer, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmuds und des Gaonats*, Frankfurt 1929.

¹⁰ Ant. XI, § 133; dazu Ant. XV, 14.39.

¹¹ Zum Beispiel: Der Empfang, der Hyrkan II. in Babylonien bereitet wurde, Ant. XV 14; ebenso die Ansiedlung von babylonischen Juden im Norden des Landes Israel unter Herodes, Ant. XVII, 23–25, ferner was Josephus in seiner Vita (54) von den »babylonischen Juden« im Norden zu berichten weiss.

¹² Dazu Halevi, *Dorot Rischonim*, Teil I, Bd. 3, S. 47–72; Bd. 5, S. 662–704; Teil II, S. 162–252. Ihm folgt in gewisser Weise Neusser, wenn er die These aufstellt, Hillel habe, wenn er zum Lernen von Babylonien ins Land Israel gezogen sei, offenbar in Babylonien schon so viel gelernt, dass er zu einer Fortsetzung seiner Studien in Israel angeregt worden sei!

¹³ Ein weiterer Mischnalehrer, der aus dem Bereich des Parther-Reiches stammt, ist Nachum der Medier, aber auch aus den Angaben zu seiner Person lassen sich keine Schlüsse auf den Stand des Tora-Lernens in Babylonien ziehen.

Erst gegen Ende des Zweiten Tempels finden wir eine rabbinische Autorität in Babylonien, die von den Gelehrten in Israel nicht nur anerkannt, sondern sogar hoch geschätzt wird. Zu Jehuda ben Betera sandten die Gelehrten aus Israel noch zu Tempelzeiten: »Sei gegrüsst, Rabbi Jehuda ben Betera, der du in Nisibis sitzt, aber deine Netze bis Jerusalem ausgespannt hast« (Pessachim 3b). In der Tat scheint dieser Gelehrte die Dynastie der wenigen Tannaiten, die uns aus Babylonien bekannt sind, begründet zu haben. Nach dem Bar-Kochba-Aufstand zogen einige Gelehrte aus Israel nach Babylonien hinab, »um bei Rabbi Jehuda ben Betera in Nisibis Tora zu lernen« (*Sifre, Dewarim*, § 80, S. 146), und dies war wohl der Enkel des ersten Rabbi Jehuda ben Betera. Möglicherweise war eine führende Persönlichkeit wie Rabbi Jehuda ben Betera auch die oberste rabbinische Instanz der babylonischen Judenheit, darauf lässt jedenfalls die weiter unten noch anzuführende Erzählung von Chananja, Rabbi Jehoschuas Brudersohn, schliessen. Die Talmudhochschule in Nisibis wird auch unter die bedeutenderen Talmudhochschulen zur Zeit der Mischna gerechnet, denn bei der Deutung des Schriftverses »dem Wahrspruch, dem Wahrspruch sollst du nachjagen« (Deut 16,20, in Bubers Übersetzung) darauf, den Gelehrten ins Lehrhaus zu folgen, wird neben den berühmten Hochschulen im Land Israel auch die des Rabbi Jehuda ben Betera in Nisibis genannt (Sanhedrin 32b).

Ein zweiter rabbinischer Gerichtshof, dessen Bestehen sicher belegt ist, befand sich in Nehardea, wohin sich sogar Rabbi Akiwa zur Festsetzung des Schaltmonats begab (Jewamot XVI, 7).¹⁴ Die Festlegung des jüdischen Kalenders gehörte zu den ausschliesslichen Obliegenheiten der Autoritäten im Land Israel, und wenn Babylonien daran beteiligt wurde, so spricht dies für die ausserordentliche Bedeutung, die dieser Diasporagemeinde zugemessen wurde.¹⁵ Darüber hinaus vertrat nach dem Bar-Kochba-Aufstand ein Gelehrter, Chananja, Rabbi Jehoschuas Brudersohn, die Auffassung, dass gewisse Machtbefugnisse von Israel auf Babylonien übergehen müssten. Dieser Gelehrte, ein Mischna-Lehrer, der zu Anfang des zweiten Jahrhunderts von Israel nach Babylonien hinabgezogen war, versuchte dort Schaltmonate festzusetzen, was jedoch von seiten der Führung, die sich in Israel nach dem Aufstand erhoben hatte, auf energischen Widerstand stiess. Letzten Endes sah sich Chananja, nach Rücksprache mit Rabbi Jehuda ben Betera in Nisibis, zum Nachgeben genötigt (jSanhedrin I 19a; bBerachot 63a/b). Der Anspruch eines Gelehrten wie Chananja, »der nicht seinesgleichen hinterliess«, gibt gewiss die einsetzende Veränderung des babylonischen Judentums von einer Diasporagemeinde unter anderen zu einer eigenständigen Gemeinde, die den Gemeinden im Land Israel in nichts nachsteht, wieder. Die babylonischen Juden wussten zweifellos um das Ausmass der Zerstörung, die der Bar-Kochba-Aufstand sowohl im Bevölkerungsstand als auch auf geistigem Gebiet angerichtet hatte. Offenbar zu dieser Zeit zogen einige Gelehrte von Israel nach Babylonien hinab, und dies hat möglicherweise zu einem neuen Aufschwung in der Gründung von Lehrinrichtungen in

¹⁴ Alon, *Geschichte der Juden* (hebr.), Teil I, S. 151 zur Analyse dieser Überlieferung.

¹⁵ In der Tat werden Diasporagemeinden in Babylonien und Medien schon zur Zeit des Zweiten Tempels ausdrücklich erwähnt, und zwar in den Sendschreiben, die aus dem Land in die Diaspora gingen und die Einschreibung eines Schaltmonats verkündeten; so etwa TSanhedrin II 6; jSanhedrin I 18d und bSanhedrin 11b; Midrasch Tannaim, S. 176; ferner Alon, op. cit., S. 150.

Babylonien geführt, jedoch sind die auf uns gekommenen Nachrichten noch zu spärlich, als dass sich sichere Aussagen machen liessen. Umgekehrt haben wir eindeutige Belege dafür, dass etliche Gelehrte aus Babylonien nach Israel hinaufzogen und sogar in die dortige Führungsschicht aufrückten. In den Midraschim aus dem Lehrhaus von Rabbi Jischmael tauchen etliche Schüler aus Babylonien auf,¹⁶ und nach dem Bar-Kochba-Aufstand sitzt im Gerichtshof des Rabban Schimon ben Gamliel ein Fürst namens Rabbi Nathan der Babylonier. Dieser Gelehrte, laut einer Andeutung im Talmud sowie einer Überlieferung aus gaonäischer Zeit ein Sohn des babylonischen Exilarchen, nahm in seiner Funktion als Vorsitzender des obersten Gerichtshofes die zweithöchste Stelle in der israelischen Ämterhierarchie ein. Dies ist keine vereinzelte Erscheinung, sondern damit beginnt sich eine Tendenz zur Beteiligung von Babyloniern an Fürsten-Regierung und Sanhedrin abzuzeichnen. So steht etwa neben Rabbi Jehuda dem Fürsten, dem Sohn von Rabban Schimon ben Gamliel, Rabbi Chija der Babylonier; und nach dem Tode von Rabbi Jehuda dem Fürsten wird Rabbi Chanina bar Chama zum Vorsitzenden des Gerichtshofes ernannt.

Dies alles lässt auf die gegen Ende der parthischen Epoche ständig zunehmende Bedeutung des babylonischen Judentums schliessen, das ist aber auch der einzige Schluss, zu dem wir kommen können. Aus dieser Zeit liegen noch keine deutlichen Nachrichten über die Institutionen des babylonischen Judentums vor, ebensowenig über die Verbreitung und die Intensität des jüdischen Lernens innerhalb der jüdischen Gesellschaft. Zwar schreibt Raw Scherira Gaon in seinem Brief (S. 40): »unsere Meister in Babylonien vor Jehuda dem Fürsten besaßen Werke der Mischna, die Lehre, die sie an der Talmudhochschule beständig trieben, war nämlich gross unter ihnen«, aufgrund unserer sonstigen Quellen können wir diese seine Auskunft jedoch weder bestätigen noch widerlegen, wenn sie auch einen hohen Grad an Wahrscheinlichkeit für sich hat. Eines wird allerdings in den Quellen erwähnt, und das sind die »babylonischen Mischna-Werke«, die Raw Scherira Gaon mit der »Mischna des Rabbi Nathan« identifiziert (S. 41).¹⁷ Unter Umständen handelt es sich hier um Teile der vor-talmudischen babylonischen Lehrweisheit, wobei aber noch exakte Forschung vonnöten ist und geprüft werden muss, ob diese Überlieferungen sowie die Erläuterungen des babylonischen Talmud zur Mischna überhaupt frühe babylonische Rechtsnorm widerspiegeln, die selbständig neben der israelischen Lehre besteht.

Was die Führungsgremien der jüdisch-babylonischen Gemeinde, den Exilarchen und die Schulhäupter, betrifft, so ist deren umfassendere Beschreibung erst ganz vom Ende der parthischen Epoche und vom Beginn der sassanidischen an möglich, denn erst vom Ende der tannaitischen Zeit sind zuverlässige Nachrichten zu erhalten. Doch auch

hier ist ein kurzer historischer Überblick voranzuschicken, denn im Persien des beginnenden dritten Jahrhunderts haben grössere Umwälzungen stattgefunden, die auf das Leben der babylonischen Juden nicht ohne Einfluss bleiben sollten.

Die sassanidische Epoche

In den zwanziger Jahren des dritten Jahrhunderts¹⁸ vollzieht sich in der Regierung des persischen Reiches ein Dynastiewechsel, ausgelöst durch den erfolgreichen Aufstand einer Priesterfamilie aus der Gegend von Fars im Südosten des Imperiums. Allerdings handelte es sich dabei nicht um einen einfachen Wechsel der Herrscher-Dynastie, sondern um eine radikale Veränderung der Regierungsformen sowie des politischen und religiösen Charakters des Staates.¹⁹ Die Dynastie der Sassaniden-Könige, deren erster Ardaschir I. (224–241) war, trachtete danach, Persien wieder auf den Stand achämenidischer Macht und Herrlichkeit zu bringen. Zu diesem Zweck hoben die Sassaniden die feudalistische Regierungsform aus parthischer Zeit weitgehend auf und errichteten statt dessen eine ausgesprochen zentralistische Regierung, an deren Spitze der »Grosskönig des Iran« stand.²⁰ Die zahlreichen Regierungsbezirke innerhalb des Reiches wurden Angehörigen der Königsfamilie unterstellt, deren absolute Loyalität gegenüber dem Grosskönig über jeden Zweifel erhaben war. Diese nationale Erweckung war begleitet von einer Neubelebung der altpersischen Religion, des Zoroastrismus, und des Ahuramazda-Kultes. Durch die Verbreitung dieses Kultes bis in die hintersten Winkel des Reiches entstand eine Art Staatsreligion; ohne die religiöse Inbrunst und Begeisterung der neuen Herrscher in Zweifel stellen zu wollen, diente diese Religion doch auch deren politischen Zielsetzungen, nämlich einer weitestgehenden Einigung des Reiches. Parallel zur königlichen erhob sich eine priesterliche Hierarchie, deren Einfluss im Reich beträchtlich war; gelegentlich verschwammen die Grenzen zwischen den beiden Welten, und ein Hochpriester mochte in Sachen des Hofes und der Regierung durchaus etwas zu sagen haben.²¹

Ein direkter Zusammenhang besteht zwischen den Erfolgen der Sassaniden bei der Einigung des Reiches und ihren Erfolgen auf dem Schlachtfeld. Aus den grossen Inschriften von Schapur I., Ardaschirs Sohn, erfahren wir Näheres über drei persische Feldzüge gegen Rom um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Im dritten davon (259–260) wurde der römische Kaiser Valerian besiegt und sogar gefangengenommen. Dies war ein beispielloser Erfolg in der Alten Welt, und der persische König liess diese Leistung in Inschriften und Zeichnungen verewigen. Bei diesen Gefechten wurden sicher auch die jüdischen Wohnorte in Mitleidenschaft gezogen; Belege dafür finden sich

¹⁶ Dazu I. Epstein, Einleitungen in die tannaitische Literatur (hebr.), S. 570.

¹⁷ Die »Halachot der Babylonier« werden auch im Midrasch *Bereschit raba* 33,3 (Ed. Theodor/Albeck, S. 306) erwähnt als diejenigen Vorschriften, die Raw bei Rabbi Chija gelernt habe während der dreissig Tage, die dieser bei Rabbi Jehuda dem Fürsten in Ugnade gefallen war. Dazu insgesamt Epstein, op. cit., S. 168–171, sowie seine Ausführungen zu babylonischer Mischna und Baraita in: Einleitung in den Text der Mischna (hebr.), S. 171 f. Zuletzt hat sich damit befasst A. Goldberg, der nachzuweisen versucht, dass es bereits, als die Mischna von Jehuda dem Fürsten nach Babylonien gelangte, schwierig gewesen sei, diese mit der schon bestehenden babylonischen Halacha in Einklang zu bringen. Dazu in: Tarbiz 40 (1971), S. 144 ff.

¹⁸ Das Jahr des Regierungsantritts von Ardaschir I. variiert bei den verschiedenen Historikern zwischen 244 und 227.

¹⁹ Zum Sassaniden-Reich: Christensen, *Sassanid Persia*, in: CAH XII, S. 109–137; R. N. Frye, *The Heritage of Persia*, Kap. 6: Heirs of the Achaemenids, sowie G. Alon, *Geschichte der Juden*, Teil II, S. 162–168.

²⁰ Schon bei Schapur I. erscheint der Titel: König der Könige über alles, das da Iran und Nicht-Iran ist (*schahan schah Eran ut An-eran*).

²¹ So etwa war Kartir, Hochpriester unter Schapur I. und Inhaber einer zentralen Position unter Bahram II. (276–293), verantwortlich für die grausamen Religionsverfolgungen, von denen auch Juden betroffen waren. Literatur über ihn bei Widengren, *The Status...*, S. 127, Anm. 2 sowie im oben ¹⁹ genannten Buch von Frye, S. 209–213.

in der talmudischen Literatur.²² Nicht immer wird deutlich, auf wessen Seite sich die Juden schlugen; in der Regel, insbesondere beim Einfall des römischen Kaisers Julian nach Persien im Jahre 363, scheinen die Juden treue Gefolgsleute der Sassaniden gewesen zu sein.²³

Sowohl die neuerliche Zentralisierung der Regierungsgewalt als auch die Wiederbelebung des Zoroastrismus beeinflussten die jüdischen Gemeinden in Babylonien unmittelbar, was sich in der talmudischen Literatur merklich niedergeschlagen hat. Der Regierungswechsel und seine Bedeutung sind erwähnt im Traktat Baba kamma (117a), wo geschildert wird, unter welchen Umständen Raw Kahana ins Land Israel zog. Als dieser einmal vor dem grossen Amoräer Raw sass (und lernte), tauchte dort ein Mann auf und drohte, seinen Gefährten zu denunzieren. Der Denunziant bestand auf seinem Vorhaben, auch nachdem Raw ihn warnt hatte. Schliesslich wurde Raw Kahana tödlich gegen ihn und tötete ihn. Da »sprach Raw zu Raw Kahana: Bis jetzt die griechische Regierung hat nicht so auf Blutvergiessen geachtet, nun aber die persische Regierung achtet darauf peinlich genau... auf, zieh hinauf ins Land Israel!«²⁴

In diesem Bericht treten zwei wichtige Punkte zutage. Zum einen das Gefühl der Juden, dass die »griechische« Epoche in Persien zu Ende sei. In der Tat verschwindet seit Ardaschir I. die griechische Polis von der persischen Landkarte, und auch Seleukia wurde neu angelegt als Ardaschirs Stadt. Noch wichtiger in unserem Zusammenhang ist der zweite Punkt: Raws Warnung, die Sassaniden achteten peinlich genau auf Blutvergiessen. Was hier vorliegt, ist das erste Anzeichen einer drohenden Einmischung der neuen Regierung in die innerjüdische Autonomie, eine Einmischung, die zumindest in den Fällen, wo zu befürchten war, dass die Juden die Kapitalgerichtsbarkeit an sich rissen, akut wurde.²⁵ Ebenso wie die Machtergreifung der Sassaniden an der jüdischen Autonomie zu rütteln drohte, so war auch das religiöse Leben der Juden gefährdet, insbesondere an jenen empfindlichen Punkten, wo das Judentum scheinbar mit den Grundsätzen des Zoroastrismus in Widerspruch stand. Es begab sich einmal, dass einige jüdische Gelehrte vor Raw Jehuda sassen (und lernten), und während der Verhandlung erschien ein »Freund« (d. h. ein zoroastrischer Priester) und nahm ihnen die Lampe weg, die sie vor sich hatten. Da rief Raba bar bar Chana aus: »Barmherziger, entweder in deinem (Gottes) Schatten oder im Schatten Esaus (= Roms)!« (Gittin 16b/17a). Und die Beobachtung, dass Juden in Babylonien vor den Römern Zuflucht

gefunden hätten, wird im Talmud dahingehend modifiziert: »Das war, bevor »Freunde« nach Babylonien kamen«, d. h. vor der Restauration der mazdakitischen Staatsreligion. An anderer Stelle finden wir dreierlei Verhängnis, das über die babylonischen Juden herein gebrochen, und zumindest eines davon – die Schändung von Gräbern – basiert auf Grundsätzen der persischen Religion.²⁶

Allerdings lässt sich auch nicht sagen, dass die Juden während der gesamten sassanidischen Epoche religiösen Verfolgungen ausgesetzt gewesen seien. Es entsteht im Gegenteil der Eindruck, dass starke Herrscher wie Schapur I. (242–272) und Schapur II. (309–379), solange sie an der Macht waren, sehr wohl erkannten, dass gerade die Juden mit ihrem eingefleischten Hass auf Rom sicherlich keine Bedrohung des Regimes darstellten. Wie wir gesehen haben, hat Schapur I. drei Feldzüge gegen Rom geführt, und dabei war ihm bestimmt an der Unterstützung der verschiedenen ethnischen Elemente innerhalb seines Reiches gelegen. Nach der Christianisierung des römischen Imperiums unter Kaiser Konstantin (311) verfolgte die persische Priesterschaft ausgerechnet die christliche Kirche, und dieser Kampf trug sowohl politische als auch religiöse Züge.²⁷

Die Juden dagegen hatten überhaupt keine Veranlassung dazu, der Regierung untreu zu werden; und dem berühmten Ausspruch des Amoräers Schmuël »Staatsrecht ist geltendes Recht« (Baba batra 55a) liegt offenbar ein gegenseitiges Einverständnis zwischen der jüdischen Führungsschicht und der Obrigkeit zugrunde. Soweit die jüdischen Autoritäten – im Unterschied zu ihren Kollegen im Land Israel – die Legitimität der staatlichen Besteuerung anerkannten und die persische Gesetzgebung in bezug auf Vermögen und Grundbesitz übernahmen, waren die Sassaniden bereit, der jüdischen Gemeinde die interne Gerichtsbarkeit und Führung, die natürlich nach jüdischem Recht und durch die jüdisch akzeptierten Autoritäten ausgeübt wurden, zu belassen. Nur selten, wie etwa zur Zeit der fanatisch-religiösen Reaktion auf den Tod Schapurs I. hin, wurden die Juden ernsthaft verfolgt. Allerdings muss berücksichtigt werden, dass sich auch diese Verfolgungen im Rahmen eines allgemeinen Feldzugs gegen die nicht-zoroastrischen Religionen abspielten.²⁸ Gegen das vierte Jahrhundert erfreuten sich die Juden wiederum guter Beziehungen zum Königshaus, wofür die Erzählungen von der Sympathie, welche die Königinmutter Ifra Hurmizd für das jüdische Volk und seine Gelehrten hegte, zeugen.²⁹ Allerdings erfahren wir auch von der Verfolgung eines Gelehrten, Raba bar Nachmani, des Schulhauptes von Pumbedita, weil er Juden vom Bezahlen ihrer Steuern abgehalten habe;³⁰ Raba kam auf diese Denunziation hin ums Leben, aber hier scheint es sich um einen Sonderfall zu handeln. Andererseits ist

²² Moed katan 26a über die Tötung von 12000 Juden durch den König Schapur in Mazka. Laut Auskunft des babylonischen Talmud ist der Tradent dieser Überlieferung der Amoräer Schmuël, was problematisch ist, denn nach dem Brief des Raw Scherira Gaon wäre Schmuël im Jahre 254 gestorben, das kappadokische Mazka ist jedoch, wie das übrige Kleinasien, erst im Jahre 260 von Schapur angegriffen worden. Eine Zusammenfassung von Gelehrten-Meinungen zu dieser Sache bei Neusner, op. cit., Teil II, S. 46 f. und Anm. ²³ Dabei war das Verhalten der Sassaniden-Herrscher zu den Juden noch weit besser als das zu den übrigen Minderheiten, insbesondere den Christen. Dazu im folgenden, sowie Neusner, Babylonian Jewry and Shapur II's Persecution of Christianity, in: HUCA 43 (1972), S. 77–102.

²⁴ In den Druckausgaben des Talmud heisst es umgekehrt: »bis jetzt die persische, nun aber die griechische Regierung«, die richtige Lesart ist jedoch die von uns angeführte Münchener Handschrift (dazu auch *Dikduke Soferim*). Interessant, dass die Arsakiden als »griechisches Königtum« betrachtet werden. Eine Parallele zu dieser Erzählung findet sich *Halachot pessukot*, Ed. Sasson 85, 1.

²⁵ Taanit 24b zu einem Menschen, der infolge von Geißelung im Gerichtshof Rabas starb, und der obrigkeitlichen Reaktion. Ähnlich auch Berachot 58b, dagegen jedoch Alon, Geschichte der Juden (hebr.), Teil II, S. 113.

²⁶ Jewamot 63b; Baba batra 58a heisst es auch: »Jener Magier, der die Toten schändete...«.

²⁷ Im dritten Jahrhundert wurden noch Versuche unternommen, die Christen auf dem Weg über den Manichäismus zur persischen Religion zu bekehren. Schapur I. unterstützte Mani, den Begründer dieser Sekte, und beabsichtigte, Elemente des Christentums mit solchen des Zoroastrismus und des Buddhismus zu verschmelzen. Nach Schapurs Tod wurde Mani jedoch getötet zur Zeit der Mazda-Reaktion unter Leitung des Hochpriesters Kartir.

²⁸ In der bekannten Inschrift *Ka'aba of Zardust* rühmt sich Kartir der Verfolgung von Juden, Buddhisten, Christen und anderen; dazu den oben ⁹ angeführten Aufsatz von Widengren, S. 130.

²⁹ Baba batra 8a; Taanit 24b; Baba batra 10b; Sewachim 116b; Nidda 20b.

³⁰ Baba mezia 86a; zugetragen hat sich dies laut Raw Scherira Gaon im Jahre 320, laut dem *Seder Tannaim wAmoraim* jedoch entweder 330 oder 334.

die Tatsache ganz besonders hervorzuheben, dass sich die babylonischen Juden nicht den Truppen des Kaisers Julian anschlossen, als er ins persische Reich einfiel (363), und dies trotz seiner bekannten Zusicherungen bezüglich der Wiederherstellung von Jerusalem und des Tempelneubaus. Dies ist eindeutig ein weiterer Ausdruck für die wohlfundierte Treue der babylonischen Juden gegenüber der sassanidischen Herrschaft.

Diese gesicherte Stellung der jüdischen Gemeinde dauerte bis in den Beginn des fünften Jahrhunderts. Laut einer Pahlawi-Überlieferung ist es sogar möglich, dass König Jazdagird I. (399–420) die Tochter des Exilarchen namens *Šoşenduxt*, d. h. Tochter der Susanna, zur Frau nahm. Zu dieser Nachricht hinzuzunehmen sind zwei talmudische Überlieferungen, die mit dem Namen von Raw Aschi, dem Schulhaupt von Sura zu jener Zeit, verknüpft sind und beide das freundschaftliche Verhalten des Königs zu den jüdischen Gelehrten sowie zum Exilarchen Huna bar Nathan hervorstreichen.³¹ Auch Jazdagirds Sohn, Bahram Gor (420–438),³² setzt diese positive Politik offenbar fort, jedoch seit Jazdagird II. (438–457) verschlechterte sich die Stellung sämtlicher ethnischen und religiöser Minderheiten im Reich, insbesondere der Juden und Christen, erheblich. Dieser Niedergang war direkt auf das Überhandnehmen extremer Elemente unter der persischen Priesterschaft zurückzuführen, und ins Ende von Jazdagirds Regierungszeit fällt der erste gewaltsame Eingriff ins religiöse Leben der Juden in Babylonien überhaupt: »da kam die Verfolgung, und Jazdagird verhängte Aufhebung des Sabbat«.³³ Jazdagirds Sohn Peros (457–484) trägt in jüdischen Quellen den Beinamen »der Frevler«, und die jüdische wie nicht-jüdische Literatur berichten einhellig über die schwierige Lage, in der sich die Juden unter diesem König befanden. Laut einer Überlieferung wurde gegen die Juden der Vorwurf erhoben, sie hätten zwei persische Priester geschlagen. Daraufhin wurden die Hälfte der Juden von Isfahan getötet und ihre Kinder zwangsweise in die persische Religion aufgenommen. Von Kindern, die den Magiern übergeben wurden, weiss auch Raw Scherira Gaon zu berichten und darüber hinaus von der Hinrichtung des Exilarchen Huna bar Mar Sutra. Im Jahre 477 kam auch der unter dem Namen *Raba Tosfaa* bekannte Gelehrte um, und im selben Jahr »wurden Lehrhäuser zerstört und über die Juden verhängt, sie sollten nach persischem Recht leben«.³⁴ Gegen Ende des fünften Jahrhunderts geriet die jüdische Welt in Babylonien noch stärker ins Wanken. Unter dem

König Kowad I. (488–531) trat ein persischer Priester namens Mazdak auf³⁵ und gab sich als Prophet aus (500). Mazdak predigte asketische Lebensweise, fleischlose Kost, gemeinsamen Besitz von Gütern und Frauen u. a. Kowad übernahm seine Lehre, und seine Forderungen wurden Staatsgesetz. Nach kurzer Zeit zettelte jedoch die konservative Hierarchie im Staate mit Unterstützung des Militärs einen Aufstand an, und letztere vermachte den König für einige Zeit abzusetzen. Durch diese Unruhen wurden auch die Juden in Mitleidenschaft gezogen, wobei sich allerdings nicht eindeutig feststellen lässt, auf wessen Seite sie standen.³⁶ Jedenfalls wissen die jüdischen Quellen zu berichten, dass zu jener Zeit das Schulhaupt Raw Jizchak umgekommen sei,³⁷ während der Exilarch Mar Sutra (der Sohn jenes Huna, der unter Peros hingerichtet worden war) an der Spitze einer jüdischen Aufstandsarmee stand. Jener Überlieferung zufolge kämpfte Mar Sutra mit den Persern und errichtete für sieben Jahre (ca. 495–502)³⁸ sein eigenes Reich, wurde aber schliesslich gefangen genommen und am Brückenkopf von Mechosa erhängt. Dem Sohn des Exilarchen, der ebenfalls Mar Sutra hiess, gelang die Flucht ins Land Israel, wo er zum *Resch Pirka* (Leiter eines Seminars) ernannt wurde. Dies bezeichnet den Schlusspunkt einer dreihundertjährigen Epoche in der Geschichte der babylonischen Juden. Laut der rabbinischen Überlieferung wurde der babylonische Talmud mit dem Tode des letzten Rawina (im Jahre 500) abgeschlossen (»Schluss des Lehrens«), d. h. auf dem eigentlichen Höhepunkt der Verfolgung, die über die jüdische Gemeinde hereingebrochen war. An diesem Punkt sind wir weit entfernt von jener idyllischen Darstellung der babylonischen Juden, »die weder Gefangenschaft noch Verfolgung noch Plünderung kannten«, wie Firkoi ben Baboi berichtet. Dessenungeachtet waren sich die babylonischen Juden dessen bewusst, dass ihre Situation von der ihrer Brüder im Lande Israel verschieden war. Während nämlich der Tiefstand des israelischen Judentums über Jahrhunderte anhielt, erholte sich die babylonische Diasporagemeinde relativ rasch, und mit der gaonäischen Epoche begann ein neues Ruhmeskapitel in der Geschichte des jüdischen Babylonien. Und zweifellos verdankt das babylonische Judentum keinen geringen Teil seines Beharrungsvermögens seinen Leitern und Institutionen.

³⁵ Zu ihm und seiner Bewegung: O. Klima, *Mazdak*, Prag 1957; zu Mazdaks Einfluss auf die Juden Klimas Aufsatz *Mazdak und die Juden*, in: AO 24 (1956) S. 420–431; ferner: Y. A. Solodukho, *The Mazdak Movement and Rebellion of the Hebrew Population*, in: *Soviet Views of Talmudic Judaism*, Leiden 1973.

³⁶ Manche (Funk, Klima und andere) meinen, die Juden hätten die Grundlagen der Mazda-Religion nicht unterstützen können und seien daher von der neuen Sekte sowie vom König bis zu dessen Absetzung verfolgt worden. Widengren dagegen sieht in den Judenverfolgungen nur eine Nebenwirkung, die Juden könnten sogar den König gegen die Priester der Mazda-Religion, ihre eingeschworenen Feinde, unterstützt haben. Jedenfalls finden wir nach Kowads Rückkehr an die Macht jüdische Soldaten unter seinen Truppen (dazu die von Widengren in seinem oben ⁹ angegebenen Aufsatz, S. 145, angeführte Literatur).

³⁷ *Seder Olam suta*, S. 76.

³⁸ Dazu S. Funk, *Die Juden in Babylonien, 200–500*, Berlin 1902, S. 143.

³¹ Ketubbot 61a; Sewachim 19a; im Zusammenhang damit interessant ist Raw Aschis Erlaubnis, den Persern Waffen zu verkaufen, denn »sie verteidigen uns«. Awoda sara 16a.

³² Vielleicht ein Sohn der jüdischen Königin, der Exilarchentochter?

³³ *Iggeret Raw Scherira Gaon*, S. 94 f.; *Seder Tannaim wAmoraim*, Ed. Neubauer, S. 184. Laut Auskunft von Raw Scherira Gaon beteten die Schulhäupter, und »da verschlang ein Schakal den König Jazdagird in seinem Schlafgemach, und die Verfolgung ward aufgehoben« (S. 96).

³⁴ *Seder Tannaim wAmoraim*, ebda; *Iggeret Raw Scherira Gaon*, S. 97; *Seder Olam suta*, Ed. Neubauer, S. 76; Graetz in seinem Geschichtswerk vertritt die Auffassung, infolge dieser harten Verfolgung hätten Juden angefangen, aus Babylonien nach Arabien und Indien auszuwandern.

»Der Heilige, gepriesen sei Er, hat uns diese Torah als Baum des Lebens gegeben, und jeder, der all das tut, was in ihr geschrieben steht, und Ihn mit vollkommener richtiger Erkenntnis erkennt, der erlangt dadurch das Leben der kommenden Welt, und zwar erlangt er es je nach dem Mass seiner Taten und je nach dem Mass seiner Erkenntnis.«

Mose ben Maimon (1138–1204),
Hilkot Teschubah IX, 3

III Ein mittelalterliches hebräisches Werk über die Geschichte des Judentums im Zeitalter des Zweiten Tempels*

kommentiert und eingeleitet von David Flusser

Ein Buchbericht

Das hebräische Buch Josippon spielte im christlich-jüdischen Dialog des Mittelalters und der frühen Neuzeit eine nicht unbeträchtliche Rolle. Auf christlicher Seite beteiligte sich zum Beispiel Baronius, auf jüdischer Seite Azaria de Rossi an der Debatte. Rabbenu Gerschom (960–1028), der Begründer der deutschen Diaspora, schrieb das Buch vor fast 1 000 Jahren eigenhändig ab. Alle wichtigen jüdischen Kommentatoren – auch Raschi – zitierten es. Den mittelalterlichen Juden war es eine wichtige Quelle, aus der sie Kenntnisse ihrer alten Geschichte schöpften. Schon im 11. Jahrhundert wurde der Josippon ins Arabische übersetzt und später aus dem Arabischen ins Äthiopische. In einer altrussischen Chronik des 11. Jahrhunderts ist ein Teil des Josippon enthalten, ohne dass jedoch die Quelle genannt wäre. Der Josippon wurde auch sehr früh gedruckt. Die gedruckten Ausgaben wurden dann ins Lateinische, Tschechische, Polnische, Judendeutsche und Judenspanische übersetzt. Das Buch war bei den Juden sehr populär. Es wurde besonders am Chanukha-Fest und am Jahrestag der Zerstörung des Jerusalemer Tempels gelesen. Josephus Flavius heisst darin Joseph ben Gurion. Der israelische Staatsmann David Ben Gurion wählte seinen Namen nach ihm. Im Josippon ist die Zeit des Zweiten Tempels vom Ende des babylonischen Exils (Kyros) bis zum blutigen Ende der jüdischen Aufständischen gegen Rom in Masada enthalten. Es gelangte deswegen und wegen seiner hohen historiographischen und künstlerischen Werte zu ausserordentlicher Wichtigkeit. Der Herausgeber, Professor Dr. David Flusser von der Hebräischen Universität Jerusalem, fand aufgrund innerer Kriterien und einer ausdrücklichen Erwähnung in einer Handschrift heraus, dass das Buch Josippon im Jahre 953 n. Chr. in Süditalien, und zwar im byzantinischen Bereich, geschrieben wurde. Seine erste Hauptquelle war – laut Flussers Forschung – eine lateinische Handschrift, die 16 der 20 Bücher der »Jüdischen Altertümer« (Antiquitates) des Josephus Flavius und eine lateinische Bearbeitung des »Jüdischen Krieges« (de bello Judaico), die man Hegesippus nennt, enthielt. Die zweite Hauptquelle des hebräischen Verfassers des Josippon waren die deuterokanonischen Bücher der Vulgata, die auch die Zeit des Zweiten Tempels behandeln.

Man vergass den Namen des Verfassers des Josippon sehr bald und hielt sein Werk dann – schon im 11. Jahrhundert – als das Werk des Josephus Flavius selbst, da dieser ja im Buch oft erwähnt wird. Dadurch gewann das Buch unter den Juden eine ausserordentlich hohe Bedeutung. Man betrachtete es als zuverlässige Quelle aus der Zeit des Zweiten Tempels und der Tempelzerstörung. Ein jüdischer Priester und Heerführer von damals habe es verfasst. Teilweise veranschlagte man den Quellen-

wert des Josippon sogar höher als jenen des Talmuds. In der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts wurde die vermeintliche Autorschaft des Josephus Flavius ins Buch selbst eingefügt. Aus jener Zeit gibt es eine hebräische Bearbeitung – die sich in allen üblichen späteren hebräischen Drucken wieder findet –, in der sich Josephus Flavius selbst als Verfasser legitimiert. Er habe den Josippon für die Juden hebräisch verfasst, während er die Römer in einem andern Buch über den unter den Völkern bekannten Jüdischen Krieg informiert habe.

Das angebliche hohe Alter des Buches Josippon und sein angeblich altherwürdiger Verfasser erregten bald das Interesse der Muslim und vor allem der Christen. Der islamische Spanier Ibn Hasm suchte schon 100 Jahre nach der Abfassung des Josippon darin Nachrichten über Johannes den Täufer und Jesus. Im 12. Jahrhundert sammelte ein gelehrter Kleriker in Oxford Exemplare des Buches, um in ihm nach dem »Testimonium Flavianum« zu fahnden. Er und auch spätere christliche Theologen wollten aus dem Josippon nicht nur erfahren, was Josephus Flavius über Jesus geschrieben hatte. Sie wollten vielmehr darüber hinaus mit Hilfe dieser Nachrichten die Juden des Unglaubens überführen. Diese absichtsvolle Benützung des Josippon durch die Christen gegen die Juden wurde auch im Zeitalter des Humanismus gepflegt, allerdings in etwas anderer Weise. In diesem Zusammenhang muss man sich vor Augen halten, dass der mittelalterliche Verfasser seine Identität nicht verschwiegen hatte. Er hatte Josephus Flavius nur als Quelle angegeben. Die Verwischung der Autorschaft geschah erst später: im 12. Jahrhundert. Die meisten Humanisten lasen den Josippon in der sekundären Bearbeitung, in der bereits Josephus Flavius selbst als Autor fungierte. Das für die Quellenkritik geschärfte Auge der Humanisten konnte aber leicht sehen, dass das Buch nicht von Josephus Flavius stammen konnte. Als »eine mehr als jüdische Frechheit« bezeichneten sie deshalb das Buch Josippon. Von einem Buch, in dem von den Franken, Alemannen und Burgundern die Rede sei, werde behauptet, es stamme von Josephus Flavius!

Im ursprünglichen Text des Josippon, der nun in der von David Flusser besorgten neuen kritischen Ausgabe vorliegt, finden sich zwar – nach Hegesippus – Abschnitte über Johannes den Täufer, nicht aber über Jesus. Allerdings wurde schon sehr früh eine unfreundliche Geschichte über Jesus und den Ursprung des Christentums in manche Handschriften des Josippon hinein interpoliert. Diese Interpolation ist den modernen Forschern bekannt. In der Flusserschen Edition ist sie mit Anmerkungen abgedruckt (S. 439–442). In manchen Handschriften wurde die Interpolation über Jesus mit einem Satz zusammengefasst. Dieser Satz über Jesus existierte bereits in der Bearbeitung des Josippon in der ersten Hälfte des 12. Jahrhunderts, wie man aus den zwei Handschriften dieser Rezension erkennen kann. In den

* The Josippon (Josephus Gorionides), Edited with an Introduction, Commentary and Notes (hebr.) by David Flusser, Jerusalem (Bialik Institute) 1978.

ersten Druckausgaben findet er sich nicht mehr. Es ist fast sicher, dass er durch einen christlichen Zensor aus der handschriftlichen Vorlage gestrichen wurde. Man kann diesen Streichungsvorgang noch in einer Borgianus-Handschrift erkennen. In dieser Handschrift wütete ein Zensor an mehreren Stellen mit einer dicken Feder. Der katholische Gelehrte Baronius sah den dicken Strich über dem Satz über Jesus, als er Bibliothekar in der Vaticana war. Er meinte, der Satz sei von den »verstockten Juden« gestrichen worden. Empört schrieb er: »Es scheint, die Seite schreie selbst.« Hätte er die Handschrift weiter untersucht, hätte er erkennen müssen, dass die Missetat auf das Konto der kirchlichen Zensur, nicht des jüdischen Unglaubens zu buchen war.

Die Tatsache, dass der Josippon zu einem Pseudepigraphon geworden war und dass sein ursprünglicher Text den früheren Druckausgaben unbekannt war, führte dazu, dass man in der Forschung oft phantasiereiche Aussagen machte. Man forschte im angeblich hebräischen Volksbuch nach Spuren des alten jüdischen Volksglaubens. Dabei erhöhte man bisweilen sein Alter, um mit alten verborgenen Quellen über das Judentum aufwarten zu können. Es gelang nun David Flusser, Handschriften der ursprünglichen Fassung zu finden und diese ursprüngliche Fassung herauszugeben. Damit hat sich der falsche romantische Glanz des Josippon verflüchtigt. Wir besitzen nun ein mehr als 1 000 Jahre altes Werk, ein Denkmal der alten hebräisch-jüdischen Kultur des süditalienischen Mittelalters, das seinesgleichen kaum findet. Der alte hebräische Verfasser war kein Phantast, sondern ein Realist, ein gottbegnadeter Künstler und bedeutsamer Historiker, der seinen – uns auch bekannten – Quellen treuer folgt als seine jüdischen und nichtjüdi-

schen Zeitgenossen. Dies alles wird aus der neuen kritischen Ausgabe von David Flusser ersichtlich. Der Verfasser des Josippon ist nun in seinen Tendenzen greifbar. Er war kein Sklave seiner Quellen, sondern ein wahrer Historiker, der richtige Rückschlüsse aus seinen Quellen zu ziehen wusste. Auch heute, da wir die Quellen des Verfassers des Josippon unabhängig von ihm studieren, können von ihm viel für unser Verständnis der jüdischen Geschichte des Zweiten Tempels lernen. Das Buch Josippon ist ferner ein wichtiger indirekter Zeuge des Judentums seiner Zeit und seiner Umgebung. Wenn wir jetzt den ursprünglichen Josippon lesen, entdecken wir ein grosses Kunstwerk eines ausserordentlichen hebräischen Schriftstellers.

Die neue Ausgabe des Josippon ist als grundlegender erster Hauptteil für weitere Publikationen in Sachen Josippon gedacht. Sie enthält den kritisch edierten und kommentierten Josippon-Text samt einer ausführlichen Einleitung über allgemeine historische, textkritische und literaturgeschichtliche Probleme. In einem zweiten Teil werden der apparatus criticus, auf den sich der Text stützt, sowie die ausführliche Einleitung und die Indices folgen.

Die vorliegende, 491 Seiten umfassende, kommentierte und eingeleitete Ausgabe ist eine bedeutsame Tat. David Flusser arbeitete mit erstaunlicher Akribie, wobei ihn eine meisterhafte Beherrschung seiner Quellen begleitete. Weder die Mediaevisten noch die Judaisten noch die christlich-jüdischen Dialogiker werden in Zukunft an diesem Werk vorbeisehen dürfen. David Flusser verdient Dank und Anerkennung für seinen engagierten Willen zur wissenschaftlichen Kommunikation.

Clemens Thoma nach Rücksprache mit Professor Flusser

IV Rabbi David Kimchis polemische Auseinandersetzung mit dem Christentum*

Von Dr. Frank Talmage, Dozent für Judaistik an der Universität Toronto

Die Familie Kimchi

Unter den jüdischen Gelehrten, die angesichts der Verfolgung durch eine fanatische Sekte innerhalb des Islam, die Almohaden, im Jahre 1148 in Spanien in die Provence flüchteten, befanden sich auch Angehörige der Familie Kimchi: Rabbi Josef (1105–1170) und sein Sohn Mosche (gest. ca. 1190). In Narbonne, einem Zentrum jüdischen Lernens, befassten sie sich mit hebräischer Grammatik und mit Biblexegese¹. Rabbi Josef gehörte mit zu den ersten, die wissenschaftliche Werke aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzten; neben seinen Bibelkommentaren verfasste er noch zwei Grammatiken, *Sefer haSikaron* und *Sefer hagalui*. Sein Sohn Mosche trat in seines Vaters Fussstapfen und verfasste ebenfalls Bibelkommentare und sprachliche Abhandlungen wie etwa die Bücher *Mahalach Sche-*

wile haDaat und *Sefer Tachboschet*. Ein weiterer Sohn von Rabbi Josef, David Kimchi (1160–1235), verlor seinen Vater in früher Jugend und empfing sein jüdisches Wissen von seinem Bruder Mosche, den er stets »meinen Bruder und Lehrer« nennt. Nach eigener Auskunft² beschäftigte er sich die meiste Zeit seines Lebens damit, »Knaben in Talmud zu unterweisen«. Er ist der berühmteste unter den Kimchiden geworden; unter seinem Gelehrtennamen RaDaK (nach den Anfangsbuchstaben seines Titels und Namens: Rabbi David Kimchi) ist er als eine der Säulen jüdischer Sprachwissenschaft und Biblexegese im Mittelalter bekannt. In seinen beiden Büchern *Michlol* (Kompendium) und *Sefer haSchoraschim* (Buch der Wurzeln) hat er die sprachlichen Entdeckungen seines Vaters und Bruders samt seinen eigenen wohlgeordnet und in gut verständlicher Sprache dargelegt. Wie sein Vater, so gehörte auch RaDaK der rationalistischen Strömung innerhalb des Judentums an. In hohem Alter, im Jahre 1232, reiste RaDaK ins spanische Toledo und bemühte sich dort, die Anhänger des Maimonides in der heftigen Auseinandersetzung, die in der Provence und in Spanien um dessen philosophisches Werk entbrannt war, zu unterstützen. RaDaKs eigene rationalistische Neigung findet

* Einleitung zur hebräischen Ausgabe dieser polemischen Schriften: F. Talmage, *The Book of the Covenant and Other Writings*, Bialik Instit. Jerusalem 1974, S. 7–18; aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

¹ Über ihre Erwerbsquelle haben wir keine Nachrichten. Die Vermutung hat jedoch einiges für sich, dass Rabbi Josef von Beruf Lehrer war. Sowohl er als auch sein Sohn (in der Einleitung zu seinem Kommentar zum Buch der Chronik) sprechen von seinen Schülern, unter denen Rabbi Josef ibn Sabara und Rabbi Menachem ben Schimon, der seinerseits einen Kommentar zu den Büchern Jeremia und Hesekiel verfasste, bekannt sind.

² Einleitung zum *Sefer haSchoraschim*.

auch darin ihren Ausdruck, dass er viel Philosophisches in seine exegetischen Werke miteinbringt. Diese verstreuten Bemerkungen fügen sich nicht zu einem einheitlichen Ganzen zusammen, sondern wollen unter den Lesern Interesse an philosophischer Tradition, Literatur und Forschung wecken. Ob der Klarheit und Schlichtheit der Gedankenführung sowie des volkstümlichen Stils haben seine Kommentare weithin Berühmtheit erlangt.

Wie die Kimchiden darauf bedacht waren, die rationalistische Tradition innerhalb des Judentums zu verteidigen, so verteidigten sie auch das Judentum als ganzes gegen seine Rivalin, die christliche Kirche. Zu diesem Zweck verfasste Rabbi Josef das *Sefer haBerit* (Buch des Bundes) als eine Art Handbuch und Leitfaden für Juden, die sich genötigt sahen, mit Christen zu disputieren. Von diesem Werk ist bislang keine Handschrift bekannt; die einzige Fassung ist die gedruckte aus dem Sammelwerk *Milchemet Chowa* (Konstantinopel 1710), die auch der vorliegenden Ausgabe zugrunde liegt³. Nach Auffassung der meisten Forscher ist diese Abhandlung nicht aus einem Guss; der letzte Teil stammt von einem anderen Verfasser⁴, und auch der erste Teil ist nicht von einer Hand⁵. Ein eigenes Werk zur Disputation mit den Christen wie diese Abhandlung seines Vaters ist aus der Feder von RaDaK nicht auf uns gekommen. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, dass auch ihm die Auseinandersetzung mit dem Christentum am Herzen lag, denn in seine Kommentare ist etliches an Polemik eingegangen. Vermutlich glaubte er, damit den Disputanten besser zu dienen, die doch in der Regel auf eine feste Reihe von Schriftversen hin angesprochen wurden, so wie die Christen ihre *testimonia* angelegt hatten. Das meiste polemische Material findet sich über seine Psalmen-Kommentare verstreut; es ist sogar zusammengestellt und als gesonderte Abhandlung herausgegeben worden unter dem Titel »Erwiderung des RaDaK an die Christen«⁶.

Unter dem Namen des RaDaK laufen noch weitere polemische Abhandlungen, so besonders *Wikuach leRaDaK* (Disputation von RaDaK), abgedruckt ebenfalls in dem Sammelband *Milchemet Chowa*. Dem RaDaK wird dieses Werk offensichtlich wegen der Einleitung zugeschrieben, die auf seinen Psalmen-Kommentar zurückgeht. In Wirklichkeit aber hat diese Einleitung mit der eigentlichen Abhandlung gar nichts zu tun; letztere zerfällt in zwei Teile: 1. eine kurze Disputation zwischen einem Juden und einem Franziskaner über das Kommen des Messias und 2. eine zweite längere Disputation über verschiedene Glaubensfragen. Aus den fremdsprachigen Wendungen und Zitaten

³ Ein zweites Mal gedruckt durch J. D. Eisenstein im *Ozar haWikkuchim* (New York 1922), allerdings in sehr entstellter und verderbter Form. Das *Sefer haBerit* ist in englischer Übersetzung erschienen: *The Book of the Covenant*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies, 1972.

⁴ Scheinbar stammen diese Zusätze von der Hand eines Verfassers, der im 13. Jahrhundert gelebt hat, denn zweimal heisst es dort, dass die Zerstreuung des jüdischen Volkes nun schon mehr als 1200 Jahre andauere. Dazu jedoch die Ausführungen von Ch. H. Ben-Sasson, in: *Perakim II*, Schocken Institute, Jerusalem 1971, S. 86 Anm. 215.

⁵ Als verbessernde Zusätze sind unter anderem folgende Stücke in den Text eingebracht: 1. Ein Zitat aus der Disputation des Nachmanides in Barcelona; vgl. die Gesamtausgabe der Schriften des Nachmanides, Ed. Chavel, Jerusalem 1963, Bd. II, S. 317. 2. Ein Passus, der einem Rabbi Jizchak haLevi zugeschrieben ist. Letzterer wird mit Rabbi Jizchak bar Jehuda haLevi identifiziert, dem Verfasser des Werkes *Paaneach Rasa*, der im ausgehenden 13. Jahrhundert lebte (dazu S. Posnanski, *Der Kommentar zu Hesekiel und den Kleinen Propheten von Rabbi Elieser von Valencia*, Warschau 1909–1911, S. CVI f.). Möglicherweise ist er auch mit Rabbi Jizchak haLevi, Raschis Lehrer zu identifizieren (dazu A. Aptovitzer, *Einleitung zum Sefer Ravia*, Jerusalem 1936, S. 367).

⁶ Erstmals gedruckt als Anhang zum *Sefer haNizzachon* von Rabbi Jom-Tow Lipman, Mühlhausen, 1664.

innerhalb dieses Werkes geht hervor, dass diese Polemik tatsächlich zur Zeit des RaDaK oder nur wenig später, Ende 12. oder Anfang 13. Jahrhundert, abgefasst wurde und dass ihr Verfasser oder doch jedenfalls ihr Endredakteur in Norditalien sass⁷.

Die mittelalterlichen Disputationen

Seit seinem Entstehen unterhielt das Christentum einen ständigen Dialog mit seiner Mutter-Religion, dem Judentum. In der jüdischen Literatur finden sich von der tannaitischen Epoche an polemisch anti-christliche Äusserungen sowie Spuren eines Propagandafeldzugs gegen christliche Glaubenssätze. Andererseits sah sich die Kirche verpflichtet, das jüdische Volk unter ihre Fittiche aufzunehmen. Im mittelalterlichen Europa fanden sich die Juden fortwährend Christen gegenüber, die auf Auseinandersetzung mit ihnen erpicht waren, sei es im persönlichen Gespräch, sei es in öffentlichen Disputationen an Königs- und Fürstenthöfen. Und es kam vor, dass es den Vertretern des Christentums gelang, Juden zum Abfall von der Religion ihrer Väter zu bewegen; Rabbi Josef berichtet als Augenzeuge, »dass hochgestellte Persönlichkeiten aus unserem Volke sich anmassen, falsche Behauptungen aufzustellen . . . Ihre Torheit verleitete sie, Worte des lebendigen Gottes zu verkehren, nämlich die Worte der Propheten, und sie mit dem Glauben an Jesus zusammenzubringen . . .«. Für diejenigen, die der rhetorischen Überredungskunst nicht mächtig und auch mit den Grundsätzen der christlichen Religion nicht vertraut waren, bedurfte es einer schriftlichen Handreichung, wo der Disputant Anregung und Vorlagen finden konnte. So schreibt etwa Rabbi Josef: »Einer meiner Schüler hat mich gebeten, sämtliche Visionen und Prophezeiungen zu sammeln und zusammenzustellen, aus denen eine Erwiderung auf die Argumente der Ketzer und Ungläubigen zu gewinnen ist, die gegen unsere Religion Disputationen führen.« Ebenso schreibt auch RaDaK: »Hiermit habe ich dich unterwiesen, was ihnen zu diesem Psalm (II) zu erwidern, du füge nach eigenem Ermessen hinzu im Sinne dieser Ausführungen.«

Die mittelalterliche Polemik drehte sich immer um dieselben Themen: das Wesen der Gottheit, die Bedeutung der Erlösung, Vergeistigung in sakramentaler Form und Gebotsausübung. Die beiden disputierenden Parteien hatten dazu ihre festen Meinungen, jede die ihrigen, aber beide glaubten, die Wahrheit aus der Heiligen Schrift ableiten zu können. Schriftauslegung ist für den mittelalterlichen Menschen – Juden wie Christen – der beste und heiligste Weg zum Erweis der Wahrheit, welche Wahrheit dies auch sein möge. Daher finden sich in den jüdisch-christlichen Disputationen streckenweise wissenschaftlich formulierte und verstandesmässig wohlfundierte Ausblicke auf die Erklärung einzelner Verse oder Wörter. Manchmal umgekehrt; jedenfalls dürfen diese beiden in keiner Disputation fehlen. Dies wird ganz deutlich am Verhältnis zur Heiligen Schrift, die bei den Christen bekanntlich »Altes Testament« heisst. Sie fassten die hebräische Bibel als eine Art phrophetischen Vorspann zu ihrem Neuen Testament auf; demnach sei alles, was der Gottessohn vollbringen sollte, in den historischen Ereignissen des »Alten Testament« vorgebildet. So spricht RaDaK davon, dass die Christen »geistig« (*spiritualiter*) interpretieren, während die Juden die Schrift »körperhaft« (*corporealiter*) auslegen, ein in den Augen der Kirche verfehltes Schriftverständnis. Rabbi Josef Kimchi erwähnt zwei Deutungsweisen, nach dem »Buchstaben« (*litera*) und nach der »Ge-

⁷ Dazu mein Beitrag *An Hebrew Polemical Treatise: Anti-Cathar and Anti-Orthodox*, in: *HTThR* 60 (1967), S. 323 ff.

stalt« (*figura*), laut denen Vorbild in der hebräischen Bibel und Abbild im Neuen Testament einander entsprechen⁸. So handeln die vorliegenden Abhandlungen von den klassischen christologischen Stellen in der christlichen Argumentation, Stücke aus Psalmen (zusammengestellt aus dem Psalmen-Kommentar von RaDaK), Jesaja 9, 6, die christliche Belegstelle für Jesu Jungfrauengeburt, Daniel 9, 22, die auf den Messias Jesus gedeutet wurde, Genesis 49, 10, woraufhin der dort erwähnte *Schilo*-Gesandte Jesus sein sollte, mit dessen Kommen die Herrschaft von Israel gewichen sei. Die Juden dagegen ziehen, ausgerüstet mit Schriftbeweisen, gegen christliche Dogmata zu Felde: den Begriff der Dreieinigkeit, die Jungfrauengeburt, die Erbsünde, durch die von Adam her die ganze Menschheit befleckt sei, Jesu Niederfahrt zur Hölle, um die Seelen der Gerechten, die bis zu seinem Kommen kraft eben jener Erbsünde dort schmachteten, zu erlösen, die Vermittlerrolle der Heiligen zwischen Gott und Mensch, die Aufhebung der Gebote u. a. m.

Von jüdischer Seite wird in diesen Abhandlungen Wert gelegt auf die Rationalität des Judentums gegenüber der Irrationalität des Christentums. Juden konnten offenbar die fideistische These vernehmen: »Wer glauben will, braucht Jesu Worte nicht« (dazu im folgenden), woraufhin der jüdische Gesprächspartner sein Gegenüber an die religiöse kritische Rationalität verweist: »Warum gehst du deinen Glauben nicht mit dem Verstand und auf dem Weg der Rechtschaffenheit an? – wenn er mit einem Grossen spricht, einem Menschen, der seinen Glauben zu hinterfragen versteht, soll er darauf achten, denn das ist das Hauptstück – Du glaubst ja an einen Glauben, den der Verstand nicht zu rechtfertigen vermag.« Wenn ihre Gegner so argumentieren, brechen unsere Verfasser in die Worte aus: »Behüte uns der Himmel vor so einem Glauben, der nicht vom Verstand getragen ist!«, denn ein wahrer Glaube muss aufgrund der menschlichen Vernunft möglich sein. »Der Glaube wurzelt an den Wassern von Verstand und Vernunft in Weisheit und richtiger Kenntnis.« So werden sämtliche christlichen Glaubenssätze mit dem Massstab der Ratio gemessen, und Rabbi Josef schreibt gegen den christlichen Gesprächspartner: »Mein Verstand lässt es nicht zu, dass ich die Grösse Gottes herabmindere...«⁹. Das Prinzip besteht darin, Abweichungen vom »Weg der Wahrheit« oder vom »Weg des Verstandes« nicht zu dulden und auch selbst zu vermeiden, in der Hoffnung, dass dann »die Blinden ihre Augen auf tun und sagen: für wahr, Trugwerk haben unsere Väter übernommen, eitel Zeug, das nichts taugt«.

In der Tat nahm die Frage nach dem Verdienst der Väter und nach der Erwählungskontinuität in solchen Disputationen einen Ehrenplatz ein. Den modernen Zuhörer mögen die Argumente in diesem Streitfall ironisch verkehrt anmuten. Seit Beginn ihres Bestehens erhebt die Kirche den Anspruch: »Ich bin das wahre Israel (*verus Israel*), mir und meinen Gliedern gehören Erwählung, Verdienst der Väter und Verheissung«, deren die Synagoge – Israel nach dem Fleische – ob der Verwerfung Jesu verlustig gegangen sei. Die Juden behaupten dagegen: Falsch, ihr könnt gar nicht Israel sein, weder vom Namen, noch von der Sprache, noch von der innerlichen Solidarität mit der

konkreten historischen Vergangenheit, noch von der realen Gegenwart her¹⁰. Darüber hinaus stellten sie noch tief-schürfendere Fragen und gelangten zu der Feststellung, dass nicht der Name ausschlaggebend ist, sondern die Lebensführung, denn Israel ist an einem Israel-würdigen Verhalten zu erkennen. So gewann die Gesellschaftskritik bedeutenden Raum in der Geschichte der Disputationen. So erhebt im *Sefer haBerit* der Gesprächspartner den Vorwurf: »Ihr habt ja weder Glauben noch gute Werke noch Herrschaft noch Königtum, vielmehr alles eingebüsst.« Wenn der Jude auch auf die Entwendung der Königsherrschaft von Israel nichts zu erwidern weiss, so stellt er doch anhand der Zehn Gebote eine ausführliche Liste von guten Werken auf und legt dabei das Hauptgewicht – im Gegensatz zum Christen – nicht auf die »innerlichen« Gebote wie das erste, sondern auf die »praktischen«. Rabbi Josef geht ausführlich auf die Erziehung und Unterweisung der Kinder im Judentum ein und betont, dass die Eltern ihren Söhnen alles Böse verwehren und ihre Töchter nicht auf die Strasse lassen, »nicht so unkeusch wie die Töchter von Nichtjuden, die sich allenthalben herumtreiben«. Das läuft darauf hinaus: »Vom Kleinsten bis zum Grössten werden die Kinder in der Tora unterwiesen.« Dazu fügt der anonyme Kompilator der Zusätze zum *Sefer haBerit*: »Wir vergessen die heilige Lehre nicht, denn selbst die Frauen kennen sich in Geboten und Vorschriften aus und sind schriftkundig...« Alle diese jüdischen Tugenden – Anleitung der Kinder zum Leben nach der Tora, ihre Barmherzigkeit gegenüber ihren Brüdern, die in der Gastfreundschaft und im Verzicht auf Zinsnahme zum Ausdruck kommt und viele andere mehr – treten noch deutlicher in Erscheinung im Vergleich zum Verhalten der Christen, »die Menschen unterwegs ausplündern, sie aufhängen und ihnen teilweise die Augen ausstechen, Gästen entgegenziehen, aber nicht um ihnen einen ehrenvollen Empfang zu bereiten, sondern um sie zu quälen und ihnen ihre Verpflegung wegzunehmen«. Ausserdem erwidert der Jude auf die Beschuldigung des Christen, er nehme doch Zins: »Ihr aber, die ihr keinen Zins nehmt, verkauft euren Brüdern jegliches Handelsobjekt auf Zeit und zum doppelten Preis.« Solche Vorwürfe, die nicht nur von Juden, sondern auch von innerchristlichen Kreisen gegen den Ritterstand erhoben wurden, sollten den Christen an seiner empfindlichsten Stelle treffen. Und selbst auf den Einwand des Christen, es gäbe doch unter den Christen »Leute, die sich von der Welt und ihren Lüsten absondern und zurückgezogen in Wäldern und Wüsteneien ein asketisches Leben führen«, weiss der Jude zu erwidern: »Das ist einer unter tausend oder unter zehntausend, alle übrigen beflecken sich mit weltlichem Wandel.«¹¹

Das »Buch des Bundes« (*Sefer haBerit*)

Es lässt sich kaum entscheiden, ob es sich beim *Sefer haBerit* um das Protokoll einer tatsächlich stattgefundenen Disputation oder um einen imaginären Dialog handelt, der ausschliesslich zu didaktischen Zwecken verfasst wurde. Der Vergleich mit einer gleichzeitig entstandenen Abhandlung, den *Milchamot haSchem* (Gotteskriegen) von Rabbi Jaakow ben Rëuwen, ergibt, »dass die Disputation im *Sefer haBerit* offenbar nicht wirklich stattgefunden hat, denn die dort gestellten Fragen sind typische Routinefragen«¹². Allerdings sind im *Sefer haBerit* auch Spuren einer authentischen Disputation erhalten. Die Gesprächs-

⁸ Zum Begriff der »figura«. E. Auerbach, *Figura*, in: *Archivum Romanicum* 22 (1938), S. 436–89. Zu den Methoden der mittelalterlich-christlichen Exegese überhaupt B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford 1952.

⁹ Er benützt sogar die ihm vorliegende jüdisch-philosophische Literatur und beruft sich an einer Stelle auf die *Chowot haLewawot* (Herzenspflichten) von Bachja ibn Pakuda; bekanntlich hat Rabbi Josef dieses Buch aus dem Arabischen ins Hebräische übersetzt.

¹⁰ Das *Sefer haBerit* endet mit einem Fragment, wo es um eben diese Frage geht.

¹¹ Zur im *Sefer haBerit* enthaltenen Gesellschaftskritik heranzuziehen der oben in Anm. 4 genannte Beitrag von Ben-Sasson.

¹² J. Rosental, *Milchamot haSchem*, Jerusalem 1963, S. XXII.

gegner äussern ihre Ungeduld bisweilen recht lautstark, und die Spannung zwischen beiden ist durchaus spürbar: »Nun komm doch zum Ende!«, »das ist doch alles müssiges Geschwätz!«, »das habe ich nun oft genug von dir gehört!«, »jetzt warte ich noch ein paar von deinen Fragen ab, . . . dann musst du das Feld räumen, und danach bringe ich meine Fragen an.« Beachtenswert ist auch das französische Substrat, das gelegentlich unter dem hebräischen Stil des Verfassers hervorschimmert. So sagt etwa der Christ: »Wer glauben will, braucht Jesu Worte nicht *aufzusuchen*«, d. h. das hebräische Verb ist wie das lateinische *petere* verwendet, und der Jude fragt: »Was sagt ihr *vom* Sabbat?« oder »*vom* Zins« und »nach einhelligem Zeugnis von unseren Vätern, von unserem Lehrer Mose und von unseren Propheten«, worin sich die französische Präposition »de« (von) widerspiegelt¹³.

Die »Disputation des RaDaK« und die Albigenser

Im 12. und 13. Jahrhundert erlebten die Juden den erbitterten Kampf der katholischen Kirche gegen die Sekte der Albigenser¹⁴ oder Katharer¹⁵ mit. Nach Meinung mancher war dies eine Weiterführung des antiken Dualismus, wie des von Marcion verkündeten, wonach Jesus die Verkörperung der guten Gottheit war, während der Gott Israels die böse Gottheit ist. Laut der gegen sie erhobenen Vorwürfe hielten die Albigenser die Materie für im Grunde böse, für einen Kerker der reinen Seele, und die Aufgabe des Menschen auf Erden bestehe darin, die Seele aus den Banden des Körpers zu befreien und zu ihrem Urgrund zurückzuführen. Sie untersagten den Genuss von Fleisch und Wein, und ihre Gegner unterstellten ihnen sogar, sie sähen in der Fortpflanzung nur die Auslieferung weiterer reiner Seelen an die Gefangenschaft dieser Welt. Das gespannte Verhältnis dieser Sekte zur römischen Kirche verschärfte sich zusehends, bis es in der Ausrufung eines Kreuzzugs gegen die Albigenser zu Beginn des 13. Jahrhunderts gipfelte¹⁶. So entstand eine dreiseitige Konfrontation zwischen der katholischen Kirche, der Sekte und den Juden. In der dem RaDaK zugeschriebenen Disputation sind Spuren dieser Frontstellung deutlich zu erkennen¹⁷. So zieht der Jude gegen beide Lager gleichzeitig zu Felde und schöpft seine Argumente gegen die einen wie die andern aus den Streitigkeiten zwischen Orthodoxie und Heterodoxie. Besonders interessant ist das zwiespältige Verhältnis der Kirche zum »Alten Testament«, das hervortritt, sobald sie sich genötigt sieht, dieses einerseits den Albigensern gegenüber in Schutz zu nehmen, es aber andererseits den Juden gegenüber als von untergeordneter Bedeutung darzustellen. Die Argumente innerhalb dieser Disputation lassen sich folgendermassen zusammenfassen:

a) Gegen die Katharer

Ein Teil der Katharer, hauptsächlich die extremen unter ihnen, erkannten Jesu Fleischwerdung nicht an, denn nach ihrer Auffassung war die Materie etwas Böses, daher durfte er nur Geist sein. Manche gingen sogar so weit, diese Behauptung auf seine Mutter Maria auszudehnen. Daher konnten sie nicht zugeben, dass Maria auf natürlichem Wege schwanger geworden sei, sondern behaupteten, Jesus sei durch ihr Ohr in ihren Leib gelangt und darin verblieben bis zum Zeitpunkt der »Geburt«. Der Gesprächspartner unseres Verfassers glaubte offenbar nicht

an die völlige Unkörperlichkeit Jesu, hielt aber trotzdem an der Schwängerung durchs Ohr fest.

b) In der Verlängerung des Glaubens an Jesu Unkörperlichkeit waren die extremen Katharer überzeugt, er könne sich in Marias Leib nicht von ihrem Blut ernährt haben und habe auch nach seiner Geburt weder gegessen noch getrunken. Unser Verfasser hält dafür, dass das Menstruationsblut, woraus der Fötus ernährt sowie die Muttermilch gebildet wird, ein schädliches Element enthalte, weshalb ein menschlicher Säugling schwach und hilflos zur Welt komme, während die Tierjungen bei der Geburt schon viel weiter entwickelt seien. Demnach – gibt der Jude zu bedenken – hätte Jesus, der ja weder dieses Blut noch diese Milch zu sich genommen habe, als Erwachsener und nicht als pflegebedürftiges Kind auf die Welt kommen müssen.

c) Laut dualistischer Überlieferung, wie aus der patristischen Literatur hervorgeht, wurde Adam verheissen, er werde fünf und einen halben Tag nach dem Sündenfall erlöst werden, und diese Tage bedeuten nach göttlicher Zeitrechnung (Ps. 90, 4) Jahrtausende. Dies stimmt genau überein mit den Berechnungen christlicher Chronisten zu jener Zeit, die Jesu Geburt im Jahr 5500 nach Erschaffung der Welt ansetzten.

d) Anti-katholische Argumente, die sowohl von Juden als auch von Katharern vorgebracht wurden:

1. Jesu Abstammung von David laut dem »Neuen Testament.« Nach kirchlicher Tradition galt Jesus als ein Nachfahre König Davids kraft seiner Geburt durch Maria; allerdings steht das nicht ausdrücklich im Neuen Testament, sondern dort ist nur Josef stammbaumässig auf David zurückgeführt (Matth 1, 16; Lk 3, 23). War Josef aber nur Jesu Pflegevater, so fiel den christlichen Theologen die Beweislast zu, auch Marias Abstammung von David abzuleiten; dies geschah mit dem Hinweis darauf, dass es in Israel üblich gewesen sei, Mädchen in die Familie ihres Vaters zu verheiraten, wie es bei den Töchtern Zelophehads (Num 27, 1–11) der Fall gewesen. In der anti-christlichen Polemik machten sich sowohl Juden als auch Katharer diese Schwierigkeit zunutze, die einen, um darzutun, dass Jesu in Wirklichkeit gar nicht aus dem Hause Davids stammte, die anderen, um zu erweisen, dass Maria keine menschliche Frau gewesen sei, sondern ein Engelwesen, das einen reinen Geist zur Welt gebracht habe.

2. Die Niederfahrt des Messias zur Hölle. Laut kirchlicher Überlieferung stieg Jesus in die Unterwelt hinab, um die Seelen der Patriarchen und der Gerechten, die vor seiner Ankunft gelebt hatten, von dort zu erlösen. Sowohl die Juden als auch die Dualisten konnten dies nicht annehmen, die einen, weil sie nicht zugeben wollten, dass die Patriarchen in die Hölle gefahren seien, die anderen, weil es für sie undenkbar war, dass die Erzväter, Gestalten des verderbten »Alten Testaments«, der Erlösung würdig gewesen sein sollten.

3. Die Verdammung Johannes des Täufers. Johannes der Täufer, laut kirchlicher Lehre der Begründer der konkreten Taufe mit Wasser, wird bei den Katharern sehr negativ dargestellt, und sie suchen ihm eine Kardinalsünde anzuhängen. Aufgrund einer Evangelienstelle behaupteten sie, Johannes sei in seinem Glauben an Jesus irre geworden und daher nicht wert, als einer seiner Anhänger zu gelten¹⁸.

¹³ Auch Einflüsse des Arabischen, Rabbi Josefs Muttersprache, sind erkennbar.

¹⁴ Albigenser = Einwohner der Stadt Albi.

¹⁵ Katharer = die Reinen (griech.).

¹⁶ Über die Katharer hat geschrieben A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart 1953, und dort ist die vorangegangene Literatur zu finden.

¹⁷ Ausführlicher ist dieser Punkt in meinem oben in Anm. 7 genannten Beitrag erörtert.

¹⁸ Matthäus 11, 2–10 ist berichtet, dass Johannes nach seiner Gefangennahme durch Herodes im Gefängnis von Jesu Auftreten gehört und zwei seiner Jünger zu ihm entsandt habe: »Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten? Jesus antwortete und sprach zu ihnen: Gehet hin und saget Johannes wieder, was ihr sehet und höret: die Blinden sehen und die Lahmen gehen, die Aussätzigen

4. Jesu Göttlichkeit. Sowohl Juden als auch Dualisten lehnten die Vorstellung von Jesu Göttlichkeit ab. Die Katharer sprachen sich, ähnlich wie unser Verfasser, dahingehend aus, dass der Ausdruck »Sohn Gottes« rein metaphorisch zu verstehen sei, denn was vorliege, sei keine gemeinsame Substanz, sondern rein geistige Ähnlichkeit.
5. Die christliche Kirche erkennt die hebräische Bibel, das »Alte Testament« als eine legitime göttliche Offenbarung an, allerdings als dem »Neuen Testament« an Bedeutung untergeordnet, da diesem der Vorrang gebühre. Von der neutestamentlichen Offenbarung an sei die hebräische Bibel nur noch in deren Geiste zu interpretieren. Juden wie Katharer wandten an dieser Stelle ein, die Kirche

werden rein und die Tauben hören, die Toten stehen auf und den Armen wird das Evangelium gepredigt; und selig ist, der sich nicht an mir ärgert.« Hieronymus versteht dies so, dass Johannes gar keine Zweifel an Jesu Messianität gehegt habe, sondern vielmehr habe fragen wollen, ob Jesus selbst in die Unterwelt hinabsteigen werde, um die Seelen der Gerechten zu erlösen, oder ob er zu diesem Behufe einen Boten entsenden werde.

hinke an diesem Punkt auf beiden Seiten. Die Katharer, welche in der hebräischen Bibel ein Werk der bösen Gottheit sahen, trachteten danach, diese völlig zu verwerfen, während die Juden zu erweisen suchten, dass sie weiterhin in Kraft und niemals aufgehoben worden sei.

6. Ein weiterer Einwand war gegen das orthodoxe Christentum wie gegen die Sektierer gleichermaßen gerichtet, nämlich die Sache mit Luzifer¹⁹, dem gefallenen Engel, der nach christlicher Lehre zum Teufel geworden ist. Nach dem Glauben eines erheblichen Teils der Dualisten hatte Gott zwei Söhne, Jesus und Satanael. Letzterer wurde ob seiner Überheblichkeit vom Himmel auf die Erde geschleudert und schuf daraufhin die irdische Welt. An dieser Stelle bringt der jüdische Disputant Argumente, die sowohl gegen die Lehre der katholischen Kirche als auch gegen die der Katharer stichhaltig sind.

¹⁹ »Lucifer«, Lichtträger, ist die Übersetzung des Ausdrucks in Jes 14, 12, den etwa Buber-Rosenzweig als »Schimmerer, Sohn des Frührots« wiedergeben; Luther übersetzt: »schöner Morgenstern«.

V Religion und Wissenschaft in Mittelalter und Neuzeit

Von Dr. Yeshayahu Leibowitz**, Professor emeritus für Organische und Biologische Chemie und Neurophysiologie an der Hebräischen Universität, Jerusalem */**

Innerhalb des weitgespannten Themas »Religion und Wissenschaft« möchte ich nur auf eine Sache eingehen, nämlich auf die Frage, ob die mittelalterlichen Diskussionen über Kontakte bzw. Wechselwirkungen zwischen Religion und Wissenschaft auch für die heutigen Diskussionen zum Verhältnis der beiden zueinander noch von Belang sind.

Vorweg gleich meine Antwort auf diese Frage; sie lautet: nein.

Diese negative Antwort stützt sich auf zwei verschiedene Faktoren: der eine historischer Art – die grundlegende Bedeutungsverschiebung, die sich innerhalb des Wissenschaftsbegriffes vollzogen hat; der zweite besteht in der Unterscheidung zweier verschiedener Möglichkeiten der religiösen Stellungnahme zur Wissenschaft, ein Unterschied, der zu allen Zeiten vorhanden war und fortbesteht bis heute.

Der hauptsächliche und entscheidende Unterschied zwischen dem, was man früher unter »Wissenschaft« verstand, und dem, was für uns Heutige »Wissenschaft« ist, liegt in der gewandelten Auffassung von der Beziehung zwischen dem kognitiven Element in unserer Erkenntnis der Wirklichkeit und dem wertenden Element dieser Erkenntnis. Mit anderen Worten: zwischen dem Wahrnehmen der Wirklichkeit bzw. ihrer Bedeutung. Bevor ich mich an verbindliche Aussagen im Reich der Geistes- und Gesellschaftswissenschaften wage, möchte ich zunächst von den Naturwissenschaften reden.

In der antiken Wissenschaft, die von Aristoteles ausgeht und von der Stoa sowie all ihren Tochterbewegungen

übers ganze Mittelalter hin ausgebaut worden ist, erhält die zu erforschende Wirklichkeit einen bestimmten Sinn beigelegt und wird unter dem Aspekt dieses Sinnes erforscht. Besonders deutlich kommt dies zum Ausdruck in den Begriffen »Form-« und »Zweckursache« (zwei von den vier »Ursachen« in der aristotelischen Lehre), die im methodischen Rahmen unserer wissenschaftlichen Forschung bedeutungslos sind. Unsere Naturwissenschaft fusst auf »Naturgesetzen«, während die antike und mittelalterliche Wissenschaft mit »Naturprinzipien« arbeitete. Dies ist ein so tiefgehender Unterschied, dass wer sich heutzutage mit Wissenschaftsmethodologie befasst, sich gelegentlich fragen muss, ob bis zum 17. Jahrhundert überhaupt eine Wissenschaft in unserem Sinne existiert hat, und das ungeachtet der bedeutenden Einsichten, zu denen die Wissenschaft früherer Epochen bereits gelangt war.

Die Sicht von Natur und Welt im Lichte des ihnen jeweils beigelegten Sinnes führte den antiken Forscher dazu, hinter den natürlichen Gegebenheiten etwas zu suchen, dessen Ausdruck sie darstellen; und wenn der Sinn der Naturerscheinungen nicht offenkundig war, so oblag es der wissenschaftlichen Erkenntnis, den in ihnen latent vorhandenen Sinn sichtbar zu machen. Daher bestanden im Mittelalter keine klaren Grenzen zwischen dem, was wir heute als Natur- bzw. Geisteswissenschaft bezeichnen – zwischen Wissenschaft und Philosophie. Da die Natur als solche als Ausdruck von irgend etwas, einer Tendenz oder eines Sinnes, oder als sich in den Erscheinungen äussernder Wert aufgefasst wurde, galten die Naturwissenschaften so wie uns heute die Geistes- und Gesellschaftswissenschaften gelten.

So vollzieht sich etwa bei Maimonides, in den ersten vier Kapiteln seines »Buch des Wissens« (dem ersten seines grossen Werkes *Mischne Tora*), der Übergang von Theologie und Philosophie zur Naturwissenschaft ganz

* Hebräisch erschienen in: M. Hallamish/M. Schwarcz (Eds), *Revelation – Faith – Reason*, a collection of papers, Bar-Ilan University, Ramat-Gan, Israel, 1976, S. 9–18; übersetzt von Dr. A. D. von Kries, Jerusalem.

** In dem in Jerusalem in englischer Sprache erscheinenden »IMMANUEL« Nr. 8, Spring 1978, S. 106–111: »Religion and Science in the Middle Ages and in the Modern Era«.

unmerklich. Die Welt der analytischen Ratio, die Welt der Sphären und die Welt der Elemente bilden eine dynamische Einheit, denn die Erscheinungen im Bereich der Sphären oder der Elemente bringen eigentlich jeweils einen Sinn zum Ausdruck, und der Sinn ist das konstitutive Element der von der Ratio beherrschten Welt. Was sich in der wissenschaftlichen Sicht seit dem 17. Jahrhundert verändert hat, ist der damals neu eingeführte Begriff der funktionalen Beziehungen zwischen den Erscheinungen der von der Wissenschaft erforschten Welt; und funktionale Beziehungen haben keinen Sinn.

»Alles geht seinen gewohnten Gang« – nach unserer wissenschaftlichen Auffassung bedeutet dieser Grundsatz etwas ganz anderes als ursprünglich im Munde unserer Meister oder in der aristotelischen Wissenschaft. Auch die Alten wussten um Regel- und Gesetzmässigkeit im Lauf der Welt, und die antike, sogar die vorgriechische Astronomie ist der beste Beweis dafür. Schon früh äussert sich das Wissen um Regel- und Gesetzmässigkeit in der hebräischen Bibel (»solange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht« – Gen 8, 22), und es liegt der Philosophie (= der Wissenschaft) seit Thales zugrunde. Jedoch rührte solche Gesetzmässigkeit nicht aus der Welt her, sondern aus deren Sinn: alles geht seinen gewohnten Gang, nicht weil die Welt diesen Gang geht, sondern weil sich darin etwas von ihrem latenten Sinn äussert.

Das aristotelisch-ptolemäische Weltbild von den Himmelskörpern, die sich in gleichförmiger Kreisbewegung befinden, ist nicht auf Naturbeobachtung gegründet: dass die Anschauung durchweg darauf schliessen lässt, dass es sich nicht um gleichförmige Kreisbewegungen handelt, war den Alten wohlbekannt. Sie unternahmen jedoch eine gewaltige intellektuelle Anstrengung, um sich selbst eine Astronomie aufzuzwingen, die zur Anschauung in Widerspruch stand, denn die gleichförmige Kreisbewegung galt als die »vollkommene Bewegung« schlechthin. Übrigens gehört in diesem Sinne Kopernikus noch zur mittelalterlichen Wissenschaft und hat keine neue wissenschaftliche Epoche eröffnet; ein Neuansatz hat hier erst mit Kepler stattgefunden, der die Bewegungen der Himmelskörper aus sich selbst betrachtete und sie nicht mehr an der »vollkommenen Bewegung« mass.

Deutlicher wird dies, wenn wir uns einem Bereich der modernen Wissenschaft zuwenden, wo diese Dinge noch nicht bis zu Ende gedacht und geklärt sind, nämlich der Biologie.

Die physikalischen Wissenschaften waren allesamt auf die Betrachtung der funktionalen Beziehungen zwischen den faktischen Gegebenheiten gegründet; in der Biologie dagegen wird noch heftig darüber diskutiert, ob die Biologie ganz auf diese Grundlage zu stellen sei oder ob darauf bestanden werden muss, dass die Erscheinungen des Lebens – mögen sie mit den Kategorien der physikalischen Wissenschaften auch noch so vollständig zu beschreiben sein – im Gegensatz zu den Erscheinungen der physikalischen Welt, nur als Ausdruck des »Lebens« aufgefasst werden dürfen. Heutzutage werden diese beiden Hauptrichtungen von Jacques Monod und Adolf Portmann vertreten. Auf biologischem Gebiet tendiert die experimentelle Forschung immer mehr dazu, sich vom Problem des Lebens ab- und den Mechanismen, die das Leben in Gang halten, zuzuwenden. Diese Mechanismen lassen sich mittels der funktionalen Beziehungen zwischen den Erscheinungen beschreiben. Die Frage, ob es sich bei diesen Mechanismen um das Leben selbst handelt oder

ob sie es nur in Gang halten, bleibt davon völlig unberührt.

Von dieser Einzelerscheinung können wir auf das Ganze schliessen. Die antike Wissenschaft, nämlich die mittelalterliche, machte keinen Unterschied zwischen den in Natur und Welt wirksamen Mechanismen und der Natur und der Welt selbst. Daher die Gegenüberstellung von »Natur und Wissenschaft« im Mittelalter: wenn Gehalt und Resultate der Wissenschaft einen Sinn haben und diesen zum Ausdruck bringen, so befindet sich der wissenschaftlich Tätige auf derselben Ebene wie derjenige, der sich mit der Stellung des Menschen vor Gott, einem sinnhaften Geschehen, befasst.

Ohne nun die Frage zu entscheiden, ob Religion und Wissenschaft ineinander verwoben sind, ob sie auseinander- oder zusammengehen – so steht doch jedenfalls fest, dass sie einander begegnen, und zwar auf der Ebene der Suche nach dem Sinn.

Wenn die Wissenschaft aber nicht mehr als das Gefüge der funktionalen Beziehungen ist, die wir zwischen den faktischen Gegebenheiten wahrzunehmen vermögen, dann kann die von der Wissenschaft geschilderte Welt keinen Sinn zum Ausdruck bringen. Wir reden vom »Lauf der Welt« im wörtlichen Sinne und lassen es dabei bewenden.

Das bedeutet, dass Naturwissenschaften und sämtliche Richtungen und Bereiche des menschlichen Denkens, wo es um den Sinn geht, sich auf keiner gemeinsamen Ebene treffen können. Unsere Wissenschaft ist wertfrei und bezieht gerade daraus ihre objektive Verbindlichkeit: unsere Wissenschaft ist eine und dieselbe für alle, die sie verstehen, unabhängig vom sinnhaften Denken der einzelnen Wissenschaftler, deren Weltbilder jeweils voneinander abweichen mögen.

Heutzutage findet eigentlich gar keine Konfrontation mehr statt zwischen Naturwissenschaften und Philosophie, zwischen Natur- und Gesellschaftswissenschaften oder zwischen Naturwissenschaften und Geschichte, von Naturwissenschaften und Religion ganz zu schweigen. Die wissenschaftliche Naturerkenntnis wird mehr und mehr ihres Sinngehalts entleert. Einen gewissen Höhepunkt hat dieser Prozess in der vorigen Generation innerhalb der Physik erreicht, in der durch die Relativitätstheorie ausgelösten Umwälzung, die vom Laienpublikum als philosophische Revolution betrachtet wird, wohingegen ihre Bedeutung darin liegt, dass die Physik sich unbewussten, zum Teil sogar bewussten Ballastes metaphysischer Kategorien entledigte, die der klassischen Physik vom 17. bis ins 19. Jahrhundert anhafteten.

Bei der Relativitätstheorie handelt es sich um keine Philosophie von Raum und Zeit, sondern um eine Kritik an der Methode, nach der Raum und Zeit bis dahin beobachtet und gemessen wurden. Sie hatte die philosophischen Voraussetzungen, die Newtons Physik noch in sich barg, abgelegt. Newton hatte noch den dunklen Anspruch tun können, der Raum sei das *sensorium* Gottes. Dagegen geht es dem heutigen Wissenschaftler nicht um das Wesen von Raum und Zeit; was er seinen Vorgängern voraus hat, ist jedoch ein Wissen um die Probleme, die sich ergeben, wenn man den Umfang von Raum und Zeit festzustellen sucht, der bei der Formulierung der funktionalen Beziehungen auftaucht, um deren Erforschung sich die Physik bemüht.

Auch aus diesem Detail lässt sich auf das Ganze schliessen. Die moderne Wissenschaft wirft keine philosophischen Fragen auf, und ihr Fortschritt im Sinne von erweiterter Erkenntnis und tieferem Verständnis der realen

Gegebenheiten besteht darin, dass sie die Fragen nach dem Sinn der Realität immer weiter hinter sich lässt. Daher ist sie so objektiv: sie ist eine und dieselbe für die Angehörigen der verschiedensten Weltanschauungen. Sokrates und seine Nachfolger trachteten danach, die Erkenntnis der Wahrheit (*episteme*) von den verschiedenen »Ansichten« (*doxai*) über dieselbe frei zu machen. Dieses Ziel verfolgt die moderne Wissenschaft im Bereich der Naturerkenntnis.

Ist demnach ein Kontakt zwischen Religion und Wissenschaft überhaupt noch möglich?

Im Mittelalter bewegten sich religiöses und wissenschaftliches Denken auf einer gemeinsamen Ebene. Dagegen beschränken sich heutzutage die Kontaktpunkte zwischen Religion und Wissenschaft auf den schmalen Bereich der kognitiven Grundlagen der Religion, wohingegen die Wissenschaft im Hinblick auf sämtliche übrigen Bereiche religiösen Denkens und Handelns indifferent geworden ist.

Es ist sehr fraglich, ob die kognitiven Grundlagen ein wesentlicher Bestandteil der Religion sind, und diese Frage stellt vielleicht den interessantesten und wichtigsten Gegenstand der heutigen Religionsphilosophie dar. Vermittelt die Religion Wissen?

Mittelalterlichen Menschen, die gedanklich nicht zwischen Wissen und Sinn unterschieden, war dies selbstverständlich. Der Sinn, den sie der Wirklichkeit beilegen, bestand in dem Wissen von der Welt, das sie besaßen oder zu besitzen glaubten. Um noch einmal auf das Beispiel von der Bewegung der Himmelskörper zurückzukommen: Ihr Wissen um diese Bewegung beruhte nicht auf Beobachtung oder auf darauf gegründeten Berechnungen, sondern auf ihrer Überzeugung, dass dies eine vollkommene Bewegung sein müsse, demnach eine gleichförmige Kreisbewegung. Nicht weil es eine gleichförmige Kreisbewegung ist, ist sie vollkommen, sondern weil es eine vollkommene Bewegung ist, muss es eine gleichförmige Kreisbewegung sein. Der Sinn war es, der das Wissen ausmachte. Heutzutage dagegen braucht das aus der Wissenschaft gewonnene Wissen keinen Sinn zu haben, genausowenig wie wir im religiösen Denken einen Wissensgehalt zu suchen brauchen.

Wir haben eine Quelle des Wissens (der Information), nämlich die Wissenschaft, und psychologisch gesehen drängt sich das von ihr vermittelte Wissen dem Bewusstsein des sie Verstehenden auf, denn der Mensch hat keine Möglichkeit, *nicht zu wissen*, was er weiss. Das entscheidende Moment der religiösen Empfindung und des religiösen Bewusstseins besteht nicht in dem Sachwissen, das aus der Religion zu gewinnen oder nicht zu gewinnen ist, sondern im Wesen der Religion als einer an den Menschen gerichteten Forderung: Gott zu dienen. Schon von jeher war dies der Grundzug des Judentums, der nur heutzutage viel stärker hervortreten mag als im Mittelalter, als der Religion noch zusätzlich ein informativer Wert zugeschrieben wurde.

Wenn die Wissenschaft, aus der wir unser Wissen beziehen, glaubens- und wertfrei ist, dann ergreift die Welt des Menschen, der sich seiner Stellung vor Gott bewusst ist, ihn nicht vom ihm vermittelten Wissen her, sondern sein religiöses Bewusstsein konzentriert sich um den Punkt, wo er den aus dieser Stellung resultierenden Anspruch vernimmt: das Joch der Weisung und der Gebote auf sich zu nehmen.

Angedeutet finden wir den Unterschied zwischen diesen beiden Aspekten im Judentum vielleicht – wenn auch indirekt – wenn wir den Anfang von Maimonides'

»Buch der Erkenntnis« und den des *Schulchan Aruch*, des verbindlichen Ritualkodex, einander gegenüberstellen: »Das tragende Fundament und das Rückgrat der Weisheit besteht im Wissen darum, ...« einerseits und »so soll sich der Mensch am Morgen mit Löwenmut erheben, Gott zu dienen« andererseits.

Um jedem Missverständnis vorzubeugen, bei dem »Wissen«, auf das Maimonides zielt, handelt es sich um kein wissenschaftliches Sachwissen, sondern um Gotteserkenntnis (im Sinne des Verses Jer 9, 23: »Zu begreifen und mich zu erkennen«), und der Kommentator des *Schulchan Aruch* hat sehr richtig Maimonides' »Wissen« als den Wurzelgrund von Glauben und Dienst an Gott erkannt und deshalb den ersten Paragraphen des *Schulchan Aruch* durch einen Abschnitt aus dem »Führer der Verirrten« von Maimonides ergänzt.

Anders als im Mittelalter treffen sich heutzutage wissenschaftliches und religiöses Denken auf keiner gemeinsamen Ebene; mit anderen Worten: die Gemeinsamkeit von Sicht der Welt als solcher und Sicht der Verpflichtung des Menschen in seiner Welt ist aufgehoben. Über einiges vom »Lauf« der Welt wissen wir dank der Wissenschaft Bescheid. Wissenschaftler wissen allerdings, wie wenig wir eigentlich wissen, so dass jede zusätzliche Information neue Horizonte des Nicht-Wissens vor uns aufreißt; das wenige jedoch, das wir wissen, *wissen* wir wirklich, und dieser Inhalt unseres Bewusstseins lässt sich nicht durch Faktoren von ausserhalb der wissenschaftlichen Erkenntnis erschüttern. Die mit den Mitteln wissenschaftlicher Erkenntnis erfasste Welt ist jedoch glaubens- und wertfrei, sie hat keinen Sinn und bringt nichts zum Ausdruck. Erst das Bewusstsein des Menschen, dass er vor Gott steht, stösst ihn auf die Frage nach dem Sinn.

Übrigens ist darauf hinzuweisen, dass das oben über den religiösen Glauben Gesagte in diesem Zusammenhang auch für andere Bereiche des menschlichen Lebens gilt, die einen Sinngehalt haben, wie Geschichte, Psychologie, Soziologie u. ä.; auch diese lassen sich nicht mit den Mitteln der modernen Wissenschaft (= Naturwissenschaft) behandeln, nur dass sich die Religion von ihnen noch darin unterscheidet, dass ihr Sinn normativer Art ist: sie verpflichtet den Menschen zum Dienst an Gott. Was die Reduktionstendenzen innerhalb der Wissenschaftsphilosophie betrifft, wo versucht wird, auch die Welt von Sinn und Wert auf die Grundlage von funktionalen Zusammenhängen, die sich aus der Realität zwangsläufig ergeben, zu stellen, so haben sie sich bis heute allesamt als Fehlschlag erwiesen. Nicht nur die Suche nach »Wissenschaft an sich«, die sämtliche Natur-, Geistes- und Gesellschaftswissenschaften umfassen sollte, ist gescheitert, sondern selbst innerhalb der Naturwissenschaften hat sich etwa die Biologie nicht auf Physik und Chemie zurückführen lassen.

Zusammenfassend bleibt festzustellen: Das Bewusstsein des Menschen, vor Gott zu stehen, ist unabhängig von seiner Erkenntnis der wissenschaftlich erfassbaren Welt. Dieses grosse Wort wurde bereits am Ende des Versöhnungstages, im Schlussgebet gesagt: »und da ist kein Vorrang des Menschen überm Tier, denn alles ist Dunst« (Eccl. 3, 19, in Bubers Übersetzung). Der Mensch als Naturprodukt unterliegt wissenschaftlicher Erforschung und ist ein Rädchen im Getriebe der funktionalen indifferenten Beziehungen zwischen den in der Natur wirksamen Faktoren; weiter heisst es jedoch im Gebet: »Du hast den Menschen ausgesondert von Anbeginn und ihn erkannt, dass er vor dir stehe.«

Demnach ist es dem mittelalterlich religiösen Denker, der

die Versöhnungsgebete sprach, schwergefallen, den Vers »da ist kein Vorrang des Menschen überm Tier« so ganz zu akzeptieren. Nur dem Grössten im Glauben, Maimonides, war es beschieden, den Sinn dieses Verses in seiner ganzen Tiefe auszuschöpfen, sich über die »wissenschaftliche Erkenntnis« seiner Epoche zu erheben und die Auffassung vom Menschen als dem Ziel der Schöpfung zu negieren (Führer der Verirrten III, 13–14). Die meisten Religionsphilosophen schlossen aus ihrer »Wissenschaft« darauf, dass die natürliche Wirklichkeit nur einen Sinn zum Ausdruck bringt. Und dieser Sinn besteht in der Ausrichtung auf den Menschen hin.

In der Welt *unserer* Wissenschaft ist der Mensch – in seiner Eigenschaft als Naturprodukt – ein Objekt wissenschaftlicher Forschung ebenso wie das Tier: und diese Forschung gründet sich auf eine Methode, die keinerlei Rücksichten auf Wert und Sinn enthält, und folglich ist der Forscher nicht gebunden, in der natürlichen Realität des Menschen Sinn und Wert zu finden. Wenn der Mensch als ein Wesen, das Gefühle und Empfindungen, Gedanken und Meinungen, Willen und Verlangen besitzt, nicht aufhören darf, in Sinn- und Wertvorstellungen zu denken, so muss er sich notgedrungen nicht an die Wissenschaft, sondern an eine atheistische Metaphysik oder an einen religiösen Glauben halten.

Für uns Heutige gibt es keine Welt der »Wissenschaft« im mittelalterlichen Sinne, wo sich Religion und Wissenschaft – freundlich oder feindlich – begegneten: die beiden stehen einander völlig fremd gegenüber.

Frage: Prof. Leibowitz hat von Werten in wissenschaftlicher und religiöser Hinsicht gesprochen; ich möchte nach den Werten überhaupt fragen: ist etwa auch das Verhältnis der Wissenschaft zur Wahrheit irrelevant?

Antwort: Der Begriff »Wahrheit« hat zweierlei Bedeutung: es gibt eine instrumentale und eine werthafte Wahrheit. Die Wahrheit der Wissenschaft ist die instrumentale. »Wissenschaftliche Methode« und »Wahrheit« sind eine Tautologie: ich kann eine Differentialgleichung nur mittels korrekter Mathematik integrieren; mit falscher Trigonometrie kann ich die Entfernung der Sonne von der Erde nicht berechnen. Die Methode der wissenschaftlichen Forschung ist die Wahrheit der Realität, ob es dem Forscher nun passt oder nicht, ebenso wie jemand eine Maschine nur gemäss der Wahrheit der Mechanik in Gang setzen kann. Aufgrund einer falschen oder fehlerhaften Mechanik funktioniert die Maschine nicht. Die »richtige« Behandlung der Maschine ist nicht Ausdruck eines Strebens des Mechanikers nach »Wahrheit«, sondern nur dafür, dass »Wahrhaftigkeit« dabei unumgänglich ist, wenn er mit Hilfe der Maschine etwas erreichen will. Entsprechend bringt auch die wissenschaftliche Forschung eigentlich nicht ein Streben nach Wahrheit zum Ausdruck, denn auch hier wird die Wahrheit dem Forscher aufoktroiert, will er zu theoretischen oder praktischen Resultaten gelangen. Auch die Möglichkeit böswilliger Täuschung ist ausgeschlossen, denn jeder wissenschaftliche Forscher unterliegt der Kontrolle seiner sämtlichen Kollegen, und hier lässt sich Betrug eindeutig als solcher erweisen, im Unterschied zu falschen Aussagen im Bereich von geäusserten Ansichten und Einsichten, politischen und sozialen Schlagworten, metaphysischen Lehren u. ä. Dort lässt sich eine falsche Aussage zwar zurückweisen, aber nicht als Betrug *erweisen*. Folglich stellt die »Wahrheit« innerhalb der Wissenschaft ein unentbehrliches Mittel für das Funktionieren dieser Wissenschaft dar.

Es gibt jedoch auch eine Wahrheit in ganz anderem Sinne: die werthafte Wahrheit, die dem Menschen nicht auf-

gezwungen wird, die er nicht anzuerkennen und nach der er nicht zu handeln braucht, es sei denn, er entschlösse sich bewusst dazu. Solcher Art ist die Wahrheit in den Beziehungen des Menschen zu seinem Mitmenschen, zwischen Mann und Frau, zwischen dem Menschen und der ihm gestellten Aufgabe, zwischen dem Menschen und seinem Volk oder Vaterland. In all diesen Bereichen ist Täuschung möglich. Der Erfolg eines Menschen in all diesen Bereichen hängt nicht davon ab, ob er ehrlich ist; mag er ein Lügner, Betrüger oder Verräter sein. Man kann ihm nicht nachweisen, dass er betrügt. Jemand kann in der Politik Karriere machen und dabei Prinzipien und Vorstellungen vertreten, die er im Grunde seines Herzens für falsch hält, aber nur der Herzen und Nieren prüft, kann feststellen, dass dieser Mensch ein Lügner ist. Demnach besteht keinerlei Korrelation zwischen der instrumentalen Wahrheit der Wissenschaft und der werthafte Wahrheit menschlichen Verhaltens. Die Wahrheit der Wissenschaft ist kein »Wert«, sondern ein wissenschaftliches Faktum. Werte dagegen sind nicht in der Realität verankert, sondern der Mensch trachtet danach, sie der Realität (einschliesslich seiner selbst) überzustülpen. Alles was in der Realität verankert ist, ist wertfrei, denn es ist *so und nicht anders*.

Frage: Woher erhalten wir dann eigentlich werthafte Wissen, wie gelangen wir zur werthafte Wahrheit?

Antwort: Die werthafte Wahrheit ist nicht eine Sache von Wissen. Sie ist nicht kognitiv, sondern intentional. Sie besteht darin, dass der Mensch wahrhaftig sein *will*. Ein Forscher dagegen, der zu wissenschaftlichen Resultaten gelangen will, *muss* wahrhaftig sein.

Frage: Können Sie bitte kurz etwas dazu sagen, wie Denken und Biologie zusammenhängen? Welcher Zusammenhang besteht zwischen dem, was Sie über die Biologie gesagt haben, und dem Denken des Menschen?

Antwort: Ein Biologe, der den Menschen erforscht, stösst auf das Phänomen des Denkens, d. h. auf die Tatsache, dass der Mensch ein denkendes Wesen ist, überhaupt nicht. Die Methode der biologischen Forschung führt den Forscher auf physisch-chemische Gegebenheiten innerhalb von materiellen Strukturen (Organismen) und auf die sich dort abspielenden Vorgänge: Umwandlung von Materie in Energie und umgekehrt. Sie führt ihn jedoch niemals auf psychische Vorgänge. Ein grosser Zweig der Biologie ist die Hirnforschung, die anatomische und physiologische Erforschung des Gehirns. Dort wird die Struktur des Gehirns aufgedeckt, vielleicht die komplizierteste überhaupt in der Wirklichkeit des Kosmos, dort wird festgestellt und vielleicht sogar gemessen, was sich physikalisch und chemisch im Gehirn abspielt. Die Tatsache, dass der Besitzer dieses Gehirns denkt, fühlt oder empfindet, sich erinnert oder will u. ä., ist mit den Kategorien der Biologie nicht fassbar.

Frage: Vermitteln die heiligen Schriften wissenschaftliche Information?

Antwort: Es ist sehr zweifelhaft, ob der Bibel – selbst ihren erzählerischen Teilen – informativer Wert zugewiesen werden darf wie dem Inhalt von Geschichts- oder sonstigen Lehrbüchern. Worin besteht der Unterschied zwischen heilig und profan? In religiöser Glaubenshinsicht lassen sich die Weisung und die gesamten heiligen Schriften nur als Darstellung des Menschen gegenüber einem menschlichem Wissen übergeordneten Anspruch verstehen – der Forderung, Gott zu erkennen und ihm zu dienen, eine Forderung, die in verschiedene mensch-

liche Ausdrucksweisen gekleidet wird: Gebote, prophetische Schau, Poesie, Gebet, Betrachtung, Erzählung. Der erste Vers der Bibel vermittelt mir keinerlei sachliche Information, denn ich kann daraus kein Faktum entnehmen, das meinem Bewusstsein fasslich wäre: sobald ich versuche, dem ersten Wort der Bibel einen Sinn – d. h. einen mir verständlichen Inhalt – zu geben, verstricke ich mich unwillkürlich in die jahrtausendealte metaphysische Frage nach dem Anfang der Zeit, eine Frage, die Antinomien und Paralogismen nach sich zieht. Auch das zweite Wort der Bibel lässt sich nicht in einen Begriff übersetzen, der eine Tat, ein Geschehen oder einen Vorgang zum Ausdruck brächte, den ich mir bewusst machen könnte. Aus dem ersten Vers erhalte ich keinen Aufschluss über etwas, das sich zugetragen hat, sondern erfahre ein Grundprinzip des Glaubens: *die Welt ist nicht Gott* – womit sowohl Atheismus als auch Pantheismus zurückgewiesen sind. Ähnlich lese ich »Gott stieg herab auf den Berg Sinai« – wenige Worte in ganz einfacher Sprache! Dabei verlange ich doch bereits von einem siebenjährigen Kind, das Bibel lernt, dass es versteht, dass Gott nicht irgendwo oben wohnt und von dort herunterkommt. Folglich deckt sich auch hier der Sinn der »menschlichen Sprache«, in der die Bibel angeblich spricht, nicht mit der Bedeutung der angesprochenen Sache. Darüber hinaus möchte ich noch grundsätzlich fragen: Würden die heiligen Schriften dem Menschen nur Wissen vermitteln, inwiefern wären sie dann »heilige« Schriften? Alles, was der Mensch wissen muss, ist profan. Wissen erlange ich durch historische, philologische, physikalische, chemische oder biologische Forschung. Und Wissen vermittelt ich meinen Schülern in einigen dieser Fächer. Die Vorstellung, dass Gott auf den Berg Sinai herabgestiegen sei (in allen möglichen Bedeutungen dieser Aussage), um in Konkurrenz zu treten mit einem Professor, der über Geschichte, Physik oder dergleichen doziert, ist entweder eine Torheit oder eine Blasphemie.

Frage: Eine kleine Bemerkung möchte ich anbringen. Eine gewisse Andeutung – ein Bemühen, die Religion

von der Wissenschaft zu trennen – finde ich bei Ibn Esra. Er hat bereits die grosse Menge wissenschaftlicher Aussagen in Büchern über religiöse Dinge als fehl am Platze empfunden. Davon spricht er in der Einleitung zu seinem Bibelkommentar. Das wäre in unserem Zusammenhang vielleicht interessant.

Antwort: Weit mehr als eine Andeutung findet sich in diesem Stücke bei Maimonides, und dort sind die Dinge sehr scharf und rühren an die Grundfesten des Glaubens, denn sie beziehen sich nicht nur auf das Wissen der Wissenschaft, sondern auch auf das der Metaphysik. Das Hauptanliegen des »Führers der Verirrten« besteht scheinbar darin, das in den heiligen Schriften verborgene metaphysische Wissen aufzudecken; sobald Maimonides jedoch zum Buche Hiob gelangt, scheint sich seine Einstellung von Grund auf zu verändern. Maimonides legt Wert darauf, dass die Gott in den Mund gelegte Antwort auf Hiobs Vorwürfe betreffs der göttlichen Vorsehung nicht abweicht von »den natürlichen Dingen, seien es Elemente, höhere Zeichen (im Bereich der Sphären), natürliche Organismen oder sonst etwas« – ohne diese »natürlichen Dinge« irgendwie zu begründen oder zu deuten; und Hiob gibt sich mit dieser Antwort zufrieden, denn bei dieser göttlichen Offenbarung ist ihm deutlich geworden, »dass seine Vorsehung nicht ist wie unsere, seine Leitung seiner Geschöpfe nicht wie unsere Leitung unserer Angelegenheiten ... sein Wissen nicht wie unser Wissen, noch seine Absicht, Vorsehung oder Leitung wie unsere Absicht, Vorsehung oder Leitung«; sobald ein Mensch zur Erkenntnis dieser Wahrheit gelangt, und dies ist der Glaube, fordert er keine Antworten auf metaphysische Fragen mehr: »ob (Gott) weiss oder nicht, ob er den Menschen durch Vorsehung leitet oder im Stich lässt, liebt er ihn doch immer mehr« – an die Stelle der Forderung nach Wissen über Gott tritt die »Liebe«. Zum Abschluss seines *Mischne Tora* erklärt Maimonides das Wissen um das endzeitliche Geschehen für unwichtig: »(die Aussagen über die messianische Erlösung) sind nicht zum Prinzip zu erheben, denn sie führen den Menschen weder zu Gottesfurcht noch -liebe.«

»Das ist die Alternative, keine andere gibt's. Ist das Judentum Gottesstiftung, so ist es bestimmt, die Zeiten zu erziehen, nicht aber sich von den Zeiten erziehen zu lassen. Von Anfang an hat Gott das Judentum und somit seine Bekenner in Gegensatz zu den Zeiten gesetzt. Jahrtausendlang war das Judentum der einzige Protest gegen eine ganze heidnische Welt, und wenn dieser Gegensatz von Jahrhundert zu Jahrhundert abgenommen, so war dies nicht, weil das Judentum sich den nichtjüdischen Zeitverhältnissen gemäss gestaltete, sondern weil immer mehr und mehr Keime des jüdischen Geistes, Funken vom jüdischen Gottesworte im Schosse der nichtjüdischen Welt aufgegangen, weil immer mehr und mehr das jüdische Gotteswort seine stille Mission auf Erden erfüllt.«

Samson Raphael Hirsch (1808–1888),
Gesammelte Schriften, Bd. 1, S. 152 f.