

HANS LIEBESCHÜTZ: Synagoge und Ecclesia. Religionsgeschichtliche Studien über die Auseinandersetzung der Kirche mit dem Judentum im Hochmittelalter. Veröffentlichungen der Deutschen Akademie für Sprache und Dichtung. Heidelberg 1983. Verlag Lambert Schneider. 263 Seiten.

Man hätte dieses Buch spätestens in den 50er Jahren dringend gebraucht, als das Thema Kirche und Synagoge in einer grossen Zahl von Veröffentlichungen unter dem Eindruck der Schreckensereignisse von Auschwitz sehr polemisch abgehandelt wurde. Der 1978 in England verstorbene Hans Liebeschütz hatte das Manuskript im Mai 1938 im Berliner Schockenverlag eingereicht. Es konnte aber wegen der Judenpolitik der Nazis nicht gedruckt werden. Man fand einen Durchschlag im Nachlass des Verstorbenen. Alexander Patschowsky bearbeitete das Manuskript, fügte zusätzliche Literaturhinweise, eine Würdigung des Verstorbenen und dessen Bibliographie bei.

So steht ein Werk vor uns, das unser Staunen erregt. Liebeschütz war ein Mensch grossen, unabhängigen und noblen Geistes, dem jedes Polemisieren zuwider war. Er urteilte nie nach dem blossen Wortlaut einer antijüdischen Schrift der Spätantike und des Mittelalters, sondern untersuchte eingehend ihre wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Hintergründe. Der karolingische Erzbischof Agobard von Lyon, dieser »Hauptvertreter einer frühmittelalterlichen Publizistik« (55), der meistens zu den üblen kirchlichen Judenfeinden gezählt wird, erfährt durch Liebeschütz eine von grossem Verständnis für seine Situation getragene Würdigung. Er sei ein kluger und dem Kaiser gegenüber mutiger Kirchenfürst gewesen. Mit den Juden sei er aus wirtschaftlichen, kirchenpolitischen und religiösen Gründen in Konflikt geraten. Nach der Untersuchung der Werke Agobards (*De insolentia Iudaeorum*, *De Iudaicis superstitionibus* usw.) schreibt Liebeschütz, für Agobard sei »die klassische Einfachheit des biblischen Monotheismus in mehrfacher Weise wichtig« gewesen. »Und gerade diese eigene Nähe zur Bibel mag Agobard feinfühlig gemacht haben für die auch sonst bei den Zeitgenossen angedeutete Gefahr, dass das lebende Judentum in eine gewisse Konkurrenz zu dem karolingischen Christentum treten könnte« (91). Sein Abschlussurteil lautet: »Wir sehen also, dass der Raum, den die Kirche in der neuen Publizistik . . . der Bekämpfung des Judentums zuwies, nicht ganz unerheblich gewesen ist. Soweit wir es feststellen können, ist dadurch die soziale Stellung der Juden im ganzen nicht verändert worden, obwohl in diesem Kampf schon viel von den Betrachtungsweisen und Zielen steckte, die Jahrhunderte später für die Judenheit verhängnisvoll werden sollten« (93). Wie auch Alexander Patschowsky feststellt, ist das Agobard-Kapitel (55–94) von solcher Qualität, dass es auch heute neben der massgebenden Biographie Egon Boshofs bestehen kann (242). Entsprechendes gilt über das, was Liebeschütz über den Apostel Paulus (17–29) und über Thomas von Aquin (222–236) zu sagen hat. Weitere bemerkenswerte Kapitel sind: »Kreuzzugsbewegung und Judentum« (95–134) und »Volksfrömmigkeit und religiöse Symbolik« (135–180).

In keiner einzigen Passage dieses Buches kommen überholte Fragestellungen vor. Mediävisten und die jüdisch-christlichen Dialogiker dürfen einen weisen, milden und gründlichen Mann zur Kenntnis nehmen, der als Jude am Vorabend des Zweiten Weltkrieges das historische und theologische Verhältnis zwischen Juden und Christen mit einem bis heute nicht wieder erreichten gültigen Verständnis behandelt hat. Er schrieb ein Buch ohne Vorwürfe und ohne Oberflächlichkeiten. Clemens Thoma

FRANZ MUSSNER: Traktat über die Juden. München 1979. Verlag Kösel. 399 Seiten.

Liegt in folgenden Übersetzungen vor:

*Französisch*: *Traité sur les Juifs*. Paris 1981. Les Éditions du Cerf. Übersetzer: Robert Givord.

*Italienisch*: *Il Popolo della Promessa*. Per il Dialogo Cristiano-Ebraico. Roma 1982. Città Nuova Editrice. Übersetzer: Guglielmo Corti.

*Spanisch*: *Tratado sobre los Judios*. Para el diálogo judeo-cristiano. Salamanca 1983. Ediciones Siguome. Übersetzer: J. C. Rodríguez Herranz.

*Englisch-amerikanisch*: *Tractate on the Jews*. The Significance of Judaism for Christian Faith. SPCK, London 1984. Philadelphia, Fortress Press. Translated and with an Introduction by Leonard Swidler. (Red. d. FrRu)

FRANZ MUSSNER / SHEMARYAHU TALMON / R.-J. ZWI WERBLOWSKY: Jesus – Messias?: Heilserwartungen bei Juden und Christen / Hans-Jürgen Greschat. Regensburg 1982. Verlag Pustet. 107 Seiten.

Seit dem Beschluss der rheinischen Synode mit dem Bekenntnis zu Jesus, dem Juden, der als Messias Israels der Retter der Welt ist und die Völker mit dem Gottesvolk verbindet, steht die Jesusfrage wieder neu im Gespräch zwischen Christen und Juden. Auch die Katholische Akademie in Bayern hat sich zu Regensburg eingehend mit diesem Thema befasst. Vier Vorträge einer Tagung im Dezember 1980, von Professoren für Religionsgeschichte bzw. Biblische Wissenschaften, jeweils parallel von einem Christen und einem Juden gehalten, sind hier vorgelegt und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden.

H.-J. Greschat zeigt eindrücklich die allmenschliche Erwartung eines Heilsbringers und einer Heilszeit an moslemischen, hinduistischen und buddhistischen Beispielen, auch in Stammesreligionen und in säkular-nationalen Entwürfen. Überall lassen sich ähnliche Strukturen nachweisen: Je turbulenter die Gegenwart, um so stärker die Hoffnung auf eine strahlende, friedliche, paradiesische Zukunft. Die erwartete Wende bringt meist ein (oft als Gott wiederkommender) grosser Mensch. Solche Messianismen sind, besonders bei unterdrückten Völkern, gegenwärtig-lebendig.

Shemaryahu Talmon macht faszinierende Beobachtungen an den biblisch-nachbiblischen Berichten über messianische Erwartungen: Zwar sind in den Texten fast durchgehend Heils- und Messias Hoffnungen miteinander verschmolzen, aber durch Textanalyse lasse sich zeigen, dass sie ursprünglich unabhängig voneinander konzipiert wurden: früher die allgemeine – universale – kosmische Heilserwartung, später (seit der Königszeit) die speziellere – partikuläre – eher nationale Erwartung eines Gesalbten – was sich durch Vergleich mit der samaritanischen Tradition, die Talmon hervorragend kennt, bestätigen lässt, in der die Erfahrung des Königtums bekanntlich fehlt. Talmons Vortrag vermittelt eminent wichtige, grundsätzliche Einsichten: Geschichtshoffnung eschatologisiert sich durch Geschichtsenttäuschung; nachexilisch wurde zukünftig messianische Erwartung zu Erfüllung in der Gegenwart; durch der Menschen Verhalten soll die Welt verwandelt werden; Heils- und Messiaszeit vollziehen sich innert der hiesigen Welt; Messiaszeit steht auf einem neuen König, der neue Chancen eröffnet, Heilszeit ist umfassend Gottes Werk, das allen Menschen gilt.

R.-J. Z. Werblowsky stellt die Komplexität des nachbiblisch-jüdischen Messiasverständnisses dar. Unterscheiden lassen sich individuelle, kollektive und kosmische Heilserwartungen; einmal Gott selber Heilsbringer, ein andermal sind es Menschen, selber Heiles bedürftig. Einmal wird

Rettung aus Tod, ein andermal Rettung aus Leben erhofft, einmal Rettung gegenwärtig erfahren, ein andermal zukünftig ersehnt. Wichtig, weil Christen es fast immer anders behaupteten: Israel war das Volk der Erfüllung; die Väterverheissungen haben sich erfüllt; David und Salomo waren Modelle für erfüllte Geschichte! Erst unter dem Druck massloser Enttäuschung wurde die Geschichte negativ betrachtet und stattgehabte Erfüllung zu zukünftiger Erwartung »eschatologisiert«, Politisches spiritualisiert, Kollektives individualisiert. Wie messianische Erwartungen aus Enttäuschung kommen, so führen sie notwendig in immer neue tiefere Enttäuschung, weil messianische Bewegungen zum Scheitern verurteilt sind. Trotzdem steht jüdischer Glaube auch auf ihnen. Nach Rosenzweig folgten die besseren Juden den Messiasen, während die Stärkeren sich ihnen verweigerten. Die Meister des Talmuds, tief traumatisiert, warnten darum vor messianischen Abenteuern, während die späteren Kabbalisten eine zuerst zeitlose Mystik wieder an einer fieberhaften Messianik festmachten. Seit den grossen mittelalterlich-messianischen Katastrophen fragen Juden die Christen wieder neu, wie ein Messias mit der immer noch unerlösten Welt zusammen erlebt und gedacht werden könne. Der Messianismus ist für Juden ein randhaft-sekundäres Problem; er kommt aus dem Judentum und gehört zum Judentum, ist ihm aber nicht, nicht mehr, wesentlich. Judentum lässt sich nicht auf Messianismus reduzieren. Weil der Juden erste Sorge nicht ist, gerettet zu werden, sondern vor Gott zu leben, darum steht die zur Halacha ausgelegte Tora im Zentrum, die sowohl fordert als auch ermöglicht ein gottgefälliges Leben in der hiesigen Welt.

*F. Mussner.* Der Messias Jesus weist einerseits die starke Verankerung dieser Aussage im Neuen Testament, andererseits die antijüdische Bestreitung ihrer Jüdischkeit durch die kirchliche Theologie auf. Dann wird das Nebeneinander von mindestens drei wesentlichen jüdischen Schichten im urchristlichen Messiasbild nachgewiesen. Jesus wurde mit dem Geist gesalbt, galt darum als messianischer Geiststräger; Jesus war als Geiststräger auch messianischer Weisheitslehrer, der den Weisen Salomo überbot; in der Passionsgeschichte erscheint Jesus als messianischer Knecht und Prophet (nach dem Vorbild von Sap. Sal. 2, 12 ff. und 5, 1 ff.), der durch die Auferweckung legitimiert wird. Wenn Juden zu diesen Texten auch wesentlich anders stehen, so bleiben sie doch durch die sie begründende Erwartung miteinander verbunden. Christen lernen von Juden, das Defizit zwischen Verheissenem und Erfültem ernster zu nehmen; sie harren gemeinsam mit Juden der endgültigen Erlösung.

Dieses einfach aufgemachte Büchlein verdient hohe Beachtung. Wer als Pfarrer, Lehrer, Katechet von jüdischem Messianismus allgemein und über das Messiasium Jesu speziell zu reden hat, sollte diesen Schatz heben.

Reinhold Mayer, Tübingen

PETER VON DER OSTEN-SACKEN: Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch. (Abhandlung zum christlich-jüdischen Dialog 12.) München 1982. Christian Kaiser Verlag. 240 Seiten.

Vielleicht kann man schon von »Klassikern« der Denkbemühung »nach Auschwitz« in der gegenwärtigen christlichen Theologie um Juden und Judentum sprechen. Gemeint sind die Entwürfe zu einer »Theologie des Judentums« aus der Feder des Luzerner katholischen Bibelwissenschaftlers und Judaisten Clemens Thoma (Christliche Theologie des Judentums = Der Christ in der Welt VI, 4 a/b, Aschaffenburg 1978) und des langjährigen Neutestamentlers der Regensburger Katholisch-theologischen Fakultät, Franz Mussner (Traktat über die Juden, Mün-

chen 1979). Zu diesen Titeln gesellt sich nun eine entsprechende Monographie des Neutestamentlers der Kirchlichen Hochschule der Evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg.

Von der Osten-Sacken entwickelt seine Grundzüge einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch in sieben unterschiedlich langen Kapiteln, deren Themenfolge einen logischen Duktus verraten. Die Überlegungen des einführenden Kapitels »Hermeneutische Orientierungspunkte einer Theologie im christlich-jüdischen Gespräch« (13–38) vermessen das Gelände, auf dem sich der Neutestamentler in den nachfolgenden Kapiteln bewegt. Er würdigt die Entwürfe einer christlichen Theologie des Judentums von Thoma und Mussner kritisch. Besonders gegen Thoma sind seine Einwürfe der Abstraktheit des Begriffs »Judentum«, die sich nicht zuletzt im Fehlen einer theologischen Aussage über den Staat Israel zeige (14), und der Verniedlichung des neutestamentlichen Antijudaismus gerichtet. Mit Thoma in gleicher Weise betroffen ist Mussner vom Vorwurf der apologetischen Tendenz und der vorschnellen christologischen Lösung von Auschwitz sowie von dem Hinweis auf das Defizit, die Juden Christen der Gegenwart nicht bedacht zu haben. Von der Osten-Sackens Ausstellungen markieren gleichzeitig die Fragen, denen er besondere Aufmerksamkeit widmet. Dass er sich um Rückbindung an das Neue Testament bemüht, wird bereits mit dem zweiten Kapitel: »Sie sind Israeliten . . . : Zur Identität des jüdischen Volkes« (39–67) deutlich. Die Frage, wer Israel sei, beantwortet er im Gespräch zwischen der paulinischen Definition von Röm 9, 4 f. und jüdischer Überlieferung. Der Autor findet zu sehr schönen Aussagen eines christlich-jüdischen Konsenses im Verständnis der Würde Israels, ohne die Differenzpunkte (etwa in der Frage der Erlösung oder der Teilhabe des Geistes) zu überspringen. Er hofft auf jüdisches Einverständnis, wenn er schliesslich die Kennzeichnung »Schwestern und Brüder Jesu« zur Umschreibung des jüdischen Volkes verwendet, womit er zum grossen christologischen Kapitel »Jesus Christus: Sohn Israels und Erstgeborener aus den Toten« (68–143) überleitet. Seine »Leitlinien einer Israel bejahenden Christologie« zeichnen den irdischen Jesus in seiner Pro-Existenz, den Auferstandenen mit der Kraft des Versöhners der Gemeinde mit Israel und den Kommenden in seiner Andersartigkeit trotz vorausgesetzter Identität mit dem Gekommenen so, dass die verschiedenen Beleuchtungen der einen Gestalt Jesu Christi auf eine »Für-Struktur« treffen, die das jüdische Volk auch angesichts seines Neins zum Evangelium bejaht. Von diesem alles beherrschenden Bezugspunkt her leuchtet er u. a. »den herumgeisternden exegetischen Spuk der sogenannten Aufhebung des Judentums oder der Tora durch Jesus« (89).

Das Ringen um eine neue Sicht des Judentums hat im Binnenraum der Kirche und christlichen Existenz eine Nagelprobe in der Vergewisserung, ob denn dort in diesem Binnenraum selbst die jüdische Dimension »zugelassen« wird. So handelt von der Osten-Sacken zwangsläufig von »Israels Gegenwart in der Kirche: Die Judenchristen« (4. Kapitel = 144–167). Das Thema der Judenchristen der Gegenwart war bislang in Dialog und Theologie gemieden, was deren »Einsamkeit nach beiden Seiten hin« (154) verfestigte. In seinem eigenen Volk gilt der Judenchrist als Apostat; und seiner kirchlichen Gemeinde ist er, insofern er aus jüdischem Lebenszusammenhang heraus seinen Glauben theologisch artikuliert, suspekt. Angesichts dieser Einsamkeit besteht die Aufgabe der Völkerkirchen darin, den Judenchristen bei der Ausprägung ihrer Identität zu helfen, und zwar um ihrer selbst willen, aber auch der Völker willen (diese sind im ekklesiologischen Sinn ohne