

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Aus dem Inhalt

Franz Mussner: Meditation über Baruch 5, 1–9.

1. Lesung am 2. Adventssonntag 1973: »Leg ab Jerusalem, das Kleid deiner Trauer und deines Elends, . . .«

Rückblick auf 25 Jahre Freiburger Rundbrief 1948–1973

Die Haltung der Christen zum Judentum. Dokumentation über die Erklärung der franz. bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom 16. 4. (zu Pessach) 1973

Israels Botschaft an die Welt. Eine Vorlesung in Nes Ammim, 20. 12. 1972 von Ze'ev W. Falk

Der Jom Kippur-Krieg (6. 10. 1973)

Zum 100. Geburtstag von Rabbiner Dr. Leo Baeck (23. 5. 1873 – 2. 11. 1956)

Zeittafel der Hitlerzeit. Veröffentlicht i. A. des für die Herausgabe verantwortlichen Volkacher Bundes

Juden und Christen auf dem XV. Deutschen Ev. Kirchentag, Düsseldorf, 27. 6. – 1. 7. 1973



Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung II/1973. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Jahrgang XXV 1973

Nummer 93/96

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXV. Folge 1973 / Nr. 93/96

Freiburg, Dezember 1973

1	Meditation über Baruch 5, 1–9. Von Prof. Dr. Franz Mussner, Univ. Regensburg, Lehrst. f. Bibl. Theologie (Ntl. Exegese)	3
2	Rückblick auf 25 Jahre Freiburger Rundbrief, 1948–1973 Der Tod des Todes. Von Prof. Dr. S. H. Bergman (sowie: W. P. Eckert – E. L. Ehrlich: »... wie sie umkehrten von ihrem bösen Weg...« – David Flusser: Was wünschen wir uns in Israel vom FR? – Otto Küster: Wiedergutmachung deutscher- und christlicherseits im Rundbrief – Abt Leo Rudloff OSB – Dr. Hermann Schäufele, Erzbischof von Freiburg – D. Dr. Kurt Scharf, Bischof der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg – Bernhard Stein, Bischof von Trier – Chr.-jüd. Dialog. Ein Rückblick auf unerledigte Fragen von Pfr. Martin Stöhr, Ev. Akademie Arnoldshain	4
3	Professor S. Hugo Bergman zum 90. Geburtstag. Von Prof. Dr. David Flusser	13
4	Die Haltung d. Christen zum Judentum. Dokumentation über d. Erklärung der franz. bischöfl. Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom 10. 4. (zu Pessach) 1973 (u. a.: I Stellungnahme zu der Erklärung von Clemens Thoma. – II Der Wortlaut d. Erklärung. – Kommentare von E. L. Ehrlich, Kurt Hruby, Rabbiner J. Grunewald, Grossrabbiner J. Kaplan, Kard. Jean Daniélou – Eine Richtigstellung von Bischof Elchinger – Weihbischof Daniel Pézeril, Deklaration Yassir Arafat, Brief der ägypt. Bischöfe, Yves Congar OP)	14
5	Israels Botschaft an die Welt. Vorlesung in Nes Ammim, 20. 12. 1972. Von Dr. Z. W. Falk, Prof. für Familien- und Erbrecht, Hebräische Univ. Jerusalem	39
6	Der Jom Kippur-Krieg (u. a. I Der Alarm – II Israel im Existenzkampf in israel. sowie ägypt. u. syrischer Sicht – III Die Bar-Ilan-Univ. diskutiert: Religion u. d. Krieg – IV Der Versöhnungstag u. d. Krieg von Dr. Y. Amir – V »Also wieder einmal...« Brief von Marcel Dubois OP – VI Äusserungen d. Solidarität u. Schweigen: Paul VI. – Bischof K. Scharf – Bischof Class, Ratsvorsitzender d. EKD – Vollversammlung d. Dt. Bischofskonferenz – Geschäftsf. Ausschuss d. ZdK – Kard. Höffner – Kard. Döpfner, Friedrich Dürrenmatt – Trauma Israels – Trauma d. Araber – Israelische, christl., arabisch-christl., arab.-moslemische Stimmen aus Israel – Jüdische Anfrage – Chr. Antwort – VII Der Begriff »Frieden mit Israel« in arab. Sicht – Offiz. Dokumente z. Feuereinstellung)	43
7	Neues Jerusalem-Konzept d. Vatikans [?]	74
8	Zum 100. Geburtstag von Rabbiner Dr. Leo Baeck, 23. 5. 1873 bis 2. 11. 1956. II Leo Baeck – Leben und Lehre. Buchbericht von Dr. E. L. Ehrlich	75
9	Eugen Rosenstock über Franz Rosenzweig von Prof. Dr. S. H. Bergman	78
10	Zeittafel d. Hitlerzeit. Veröffentlicht im Auftrag d. f. d. Herausgabe verantwortlichen Volkacher Bundes	80
11	Rundschau (u. a.: [Juden u. Christen auf dem Dt. Ev. Kirchentag, Juni 1973. I »Nicht vom Brot allein« – II Gemeinsame Bibelarbeit über Ps 73: Edna Brocke (jüd.)/Pfr. Gerh. Bauer (ev.) – Normen im Wandel. Die 10 Gebote. Landesrabb. C. Lehmann/Prof. J. M. Lochmann – »Dass sich dein Herz nicht überhebe«. Christl.-jüd. Gottesdienst, Ansprachen: Bernhard Stein, Bischof v. Trier, Kurt Scharf, Bischof d. Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg, Landesrabb. Levinson. Synagogengottesdienst N. P. Levinson] – Oekumenisches Treffen zwischen jüd. Gemeinschaften u. röm.-kath. Kirche – 25 Jahre Staat Israel – Die Fraktionsstärken in den 8 Legislaturperioden des israel. Parlamentes (25. 1. 1949 bis 31. 12. 1973) – Deutschland u. Israel)	92
12	Literaturhinweise (u. a.: J. Blank: Jesus v. Nazareth – Ed. Schweizer: D. Evangelium nach Mt – M. Perlmann: Ibn Kammuna's Examination of the 3 Faiths – A. Boyens: Kirchenkampf u. Oekumene 1939–1945 – J. C. Fest: Hitler, von E. L. Ehrlich / R. M. W. Kempner / O. Küster – S. N. Eisenstadt: Die israel. Gesellschaft – H. Wagner: D. arabisch-israelische Konflikt im Völkerrecht).	128
13	Aus unserer Arbeit: (u. a.: Rückblick auf 25 Jahre FR und Danksagung)	172
14	Systematische Übersicht über die Literaturhinweise	173
15	Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXV – 16 Personenregister Jg. XXV	174
Nachtrag	Rede von J.-J. Servan-Schreiber bei der Konferenz der Freundschaftsgruppe europäischer Parlamentarier mit Israel am 1. Februar 1974 in Berlin – Aus: Die Trennung von Kirche u. Judentum. Von Kurt Hruby. – Martin Buber an Franz Werfel »IMMANUEL«, Dokumente des heutigen religiösen Denkens u. Forschens in Israel, II/1973, Herausgeber: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel u. Freiburger Rundbrief (u. a.: David Flusser: Das jüd. Martyrium in d. Zeit des 2. Tempels u. die Christologie. – Y. Amir: Die messianische Idee im hellenist. Judentum – Rivka Schatz-Uffenheimer: Quietistische Elemente im chassid. Denken d. 18. Jhs. – Benj. Uffenheimer: Die älteste Prophetie Israels)	183

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

Herausgegeben (mit Unterstützung der Deutschen Bischofskonferenz und des Deutschen Caritasverbandes e. V.) von Dr. Willehad P. Eckert OP, Dr. Rupert Giessler, Msgr. Dr. Georg Hüßler, Dr. Ludwig Kaufmann SJ, Dr. Gertrud Luckner, Prof. Dr. Clemens Thoma SVD, Prof. Dr. Anton Vögtle.

Schriftleitung: Dr. Gertrud Luckner, Prof. Dr. Clemens Thoma SVD.

Redaktionsassistentin: Eva Thieme.

Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner – Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e. V.
Postanschrift: D-78 Freiburg i. Br., Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420. – (s. auch Seite 182)

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Im Zusammenhang mit dem am JOM KIPPUR ausgebrochenen Krieg stellen wir den folgenden Beitrag von Professor Mussner diesem Heft voran.

(S. u. S. 4: »Der Tod des Todes« von Professor S. H. Bergman sowie S. 13)

1 Meditation über Baruch 5, 1-9

Von Professor Dr. Franz Mussner/Universität Regensburg, Lehrstuhl für Biblische Theologie (Neutestamentliche Exegese)

Leg ab, Jerusalem, das Kleid deiner Trauer und deines Elends, und bekleide dich mit dem Schmuck der Herrlichkeit, die Gott dir für immer verleiht!

Leg den Mantel der göttlichen Huld an; setz dir die Krone der Herrlichkeit des Ewigen aufs Haupt! Denn Gott will deinen Glanz dem ganzen Erdkreis unter dem Himmel zeigen.

Gott gibt dir für immer den Namen: Friede der Gerechtigkeit und Herrlichkeit der Gottesfurcht.

Steh auf, Jerusalem, und steig auf die Höhe! Schau nach Osten und sieh deine Kinder: vom Untergang der Sonne bis zum Aufgang hat das Wort des Heiligen sie gesammelt. Sie freuen sich, dass Gott an sie gedacht hat.

Denn zu Fuss zogen sie fort von dir, weggetrieben von Feinden: *Gott aber bringt sie heim zu dir*, ehrenvoll getragen wie in einer königlichen Sänfte.

Denn Gott hat befohlen: Senken sollen sich alle hohen Berge und die ewigen Hügel, und heben sollen sich die Täler zu ebenem Land, so dass Israel unter der Herrlichkeit Gottes sicher dahinziehen kann.

Die Wälder und duftende Bäume aller Art spenden Israel Schatten auf Gottes Geheiss.

Denn *Gott führt Israel heim* in Freude, im Licht seiner Herrlichkeit; Erbarmen und Gerechtigkeit kommen von ihm.

Dieser Text aus dem Propheten Baruch ist die 1. Lesung am 2. Adventssonntag im »Lukasjahr«. Hat die christliche Gemeinde von ihm Kenntnis genommen? Und wenn sie von ihm Kenntnis genommen hat, hat sie ihn so genommen, wie er gemeint ist? Oder hat sie ihn wieder einmal »geistlich« ausgelegt, als ob er von der »Kirche« reden würde? Er redet ganz eindeutig von der Zukunft Israels. »Zu Fuss zogen sie fort von dir (Jerusalem), weggetrieben von Feinden: Gott aber bringt sie heim zu dir...«, »Gott führt Israel heim in Freude«. Das verheisst Gott seinem Volk durch den Mund des Propheten. Man wende nicht ein: Diese Verheissung bezog sich auf die Heimkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft. Die »prophetische Perspektive« ist nur scheinbar

eine verkürzte, in Wirklichkeit ist sie, das betont die christliche Theologie selbst, eine nach vorn offene Perspektive. Niemals hat Gott seine Verheissungen zurückgenommen. »Unwiderruflich sind die Gnadengeschenke und der Ruf Gottes«: Das sagt der Apostel in Röm 11, 29 über die Juden, nicht über die Völker! »Gott hat sein Volk, das er vorher erwählt hat, nicht verstossen« (11, 2), auch wenn Israel noch »an den Stein des Anstosses stösst« (9, 32). Israel bleibt in seinem Bund (11, 27). In drei Dingen muss der christliche »Spiritualismus« endlich umdenken. Einmal muss er erkennen, dass der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs der Gott Israels bis zum heutigen Tag geblieben ist. Zweitens, dass die prophetische »Landverheissung« nicht doketisch aufgeweicht werden darf: Israel ist ein Volk, das eine volkhafte Existenz im Land seiner Väter führen will – die Sehnsucht nach Erez Israel ist von Gott selbst der Seele Israels eingepflanzt worden; Israel ist nicht zu einem ewigen Nomadendasein in der »Diaspora« verurteilt. Drittens: Israel und Judentum lassen sich nicht voneinander trennen. »Israel« ist der Ehrenname, den Gott selbst dem Volk der Juden gegeben hat. Wer darf die Juden von Israel trennen?

Deshalb kann die Kirche nicht schweigend an Israel vorbeisehen. Sie hat das Schweigen im II. Vatikanischen Konzil grundsätzlich gebrochen und darf nicht wieder zum Schweigen zurückkehren. Die französischen Bischöfe haben darum geredet¹. Die Kirche muss deshalb auch hinschauen auf das *Land* Israel, auch wenn die neue Einwurzelung des Juden in seinem ihm von Gott zugewiesenen und verheissenen Heimatland mit Widrigkeiten aller Art verbunden ist und auch Israel selbst aufgerufen ist, alles zu tun, um zu einer gerechten Pazifizierung im Nahen Osten zu kommen. Vor allem muss die Kirche alle die mit dieser Pazifizierung verbundenen Probleme und Schwierigkeiten in ihr Gebet aufnehmen und darf darüber hinaus nicht vergessen, dass die Heimkehr Israels nach der altbündlichen Prophetie zu jenen Zeichen gehört, die auf das »Ende« hinweisen.

¹ S. u. S. 15 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

2 Rückblick auf 25 Jahre Freiburger Rundbrief, 1948-1973

Professor Dr. S. Hugo Bergman sandte den folgenden Beitrag für diese XXV. Jahresfolge aus Jerusalem. Den Schluss dazu schrieb er am 7. Oktober 1973, einen Tag nach dem am Versöhnungstag von ägyptischer und syrischer Seite begonnenen 4. arabisch-israelischen Krieg.

Der Tod des Todes

Von Professor Dr. S. Hugo Bergman¹

Auf dem letzten Blatt unserer Pessach-Hagada stehen die Worte: »Und es kommt der Heilige, gelobt sei Er, und schlachtet den Engel des Todes.« Die Erzählung der Hagada, die mit der Erlösung unseres Volkes aus der Knechtschaft Ägyptens beginnt, klingt aus in die grosse Erlösung der Menschheit und der Welt, in den Tod des Todes. Von diesem Ende her, von der grossen Erlösung, erhält unsere nationale Erlösung ihren Sinn, wie die scheinbar unbedeutende Erzählung vom bunten Rock, den Jakob seinem Lieblingssohne Josef schenkte, ihre Bedeutung erhält dadurch, dass sie schliesslich zum Auszug des Volkes aus Ägypten führte. Wir müssen, verlangt der Glaube, lernen, vom Ende her zu denken. »Eine Theologie, die nicht vom Ende her denkt, das heisst vom Anfang einer neuen Welt, ist gar nicht Theologie« hat Karl Barth gesagt, und was von der Theologie gilt, ist um so wahrer in bezug auf die Religion selbst.

Wir müssen lernen, den Begriff und die Lehre von der Erlösung der Welt ernst zu nehmen; und die Erlösung ist in erster Reihe Erlösung vom Tode. Was bedeutet sie? Die Antwort gibt in nicht misszuverstehender Weise Jesaias im 25. Kapitel, Vers 7-8: »Und Er wird das Hüllen wegtun, damit alle Völker verhüllet sind, und das Gewebe, das alle Stämme umwebt, verschlingen lässt Er den Tod in die Ewigkeit, abwischen wird Er von jedem Antlitz die Träne.« Der Tod ist also eine »Hülle«, ein Gewebe oder Gespinnst, das Gott vom Menschen abtun wird.

Niemand hat diesen Täuschungscharakter des Todes im jüdischen Lager in unserer Zeit energischer betont als Raw Kook. Erlösung vom Tod bedeutet nach ihm Erlösung von der *Illusion* des Todes. Der Tod ist »die grosse Lüge«, daher verunreinigt er rituell. Die Erlösung vom Tod ist die Umwandlung des *Bewusstseins* des Menschen, ein Erwachen aus der Vergessenheit, in welche die Menschen versunken sind.

In diesen Tagen wurde auf dem Ölberg der hebräische Dichter begraben, dessen Schaffen ganz im Zeichen der Auferstehung der Toten steht, trotzdem, oder gerade, weil sein Vater, der mystische Dichter und Denker, Hillel Zeitlin, einer der Märtyrer von Warschau gewesen ist. Der Sohn, Aron Zeitlin, ist der Verfasser eines grossen hebräischen Poems »Zwischen dem Feuer und dem Heil«. Für unsere Betrachtung wichtig ist die Feststellung der Tatsache, dass hier ein moderner hebräischer Dichter den Tod des Todes, die Nichtexistenz des Todes in den Mittelpunkt einer grossen Dichtung stellte. Es ist die metaphysische Folgerung, die Aron Zeitlin aus der Tragödie des Zweiten Weltkriegs zieht, in der er selbst

seine ganze Familie, seine Frau und seinen einzigen Sohn verloren hat. Das Poem ist die Darstellung der Läuterung des überlebenden Partisanen aus dem Warschauer Getto, dem es als Sünde erscheint weiterzuleben, Kinder zu zeugen in dieser Welt – der Welt, deren Fürst der Teufel, der Nazi ist – zum gläubigen Kämpfer um die Errichtung des Staates Israel, der »die Umkehrung der Amalekstaaten« sein wird. Diese Umwandlung und Läuterung geschieht im Zeichen der Verneinung des Todes. »Sollen wir weiter töten, weiter getötet werden? Ist es nicht an der Zeit, dass wir aus diesem Zauberkreis heraustreten? Wir müssen kämpfen gegen den Tod, gegen die Illusion des Todes. Ohne diesen Aufstand gegen den Tod gibt es keine wahre Erlösung.«

Raw Kook sah es als Aufgabe *Israels* an, den Tod zu töten, das heisst ein neues Bewusstsein zu erlangen, das sich von der Täuschung befreit hat. Der Kampf um dieses neue Bewusstsein hat heute die ganze Menschheit erfasst.

G. E. Lessing hat in einer kleinen, aber bedeutsamen Schrift »Die Erziehung des Menschengeschlechtes« diesen Gedanken der Nichtigkeit des Todes eingeschaltet in den Gedanken der Erziehung des Menschengeschlechtes, wobei der Begriff der Wiederverkörperung, der Reinkarnation, das Zwischenglied bildet. Wie vollzieht sich der Fortschritt des Menschengeschlechtes? Wir denken meist daran, dass eine Generation von der vorhergehenden lernt, und dass sich so die Menschheit, trotz allen Rückschlägen, immer höher erhebt. Aber diese Auffassung lässt uns nicht verstehen, wie der *einzelne* Mensch, das Individuum, an dieser Entwicklung teilnimmt und sich von Stufe zu Stufe vervollkommnet. Lessing sieht die Menschheit als eine Einheit, die sich nur als Ganzes, in *allen* ihren Teilen, erheben kann. Und da verbindet sich der Gedanke der Reinkarnation mit dem der Unsterblichkeit. Indem der einzelne Mensch in verschiedenen Zeiten und Kulturen wiedergeboren wird, ist ihm die Gelegenheit geboten, sich neue Fähigkeiten zu erwerben, neue Seiten seines Wesens zu entwickeln. »Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fähigkeiten zu erlangen geschickt bin? Bringe ich auf einmal so viel weg, dass es der Mühe wiederzukommen etwa nicht lohnt?« Dies hatte ich am Vortag des Versöhnungsfestes geschrieben, des heiligsten Tages im jüdischen Jahr. Wir hatten in Jerusalem den »heiligen Tag« noch nicht beendet, als die Sirenen zu heulen begannen: Mobilisierung! Noch einmal Krieg. Noch einmal hebt der Tod sein Haupt. Wir wollen auch in dieser Stunde nicht verzweifeln. Wir wollen »Das Gebet um Frieden« des Rabbi Nachman aus Brazlaw beten:

»Möge es Dein Wille sein, unser Gott und Gott unserer Väter, dass Du den Kriegen ein Ende machst und dem

¹ S. u. S. 13 (Anm. d. Red. d. FR).

Blutvergiessen. Und möge ein grosser, wunderbarer Frieden sich auf die Welt niedersenken. Möge nicht mehr ein Volk wider das andere das Schwert erheben, und alle Völker der Welt die Wahrheit erkennen, dass wir nicht in die Welt gekommen sind zu Kampf und Streit, sondern in die Welt gekommen sind, um Dich zu erkennen.«²

² Aus: »Likkutei Tefilot« – Pt. 2 § 53.

Dr. Willehad Paul Eckert OP, Köln:

Was mir der »Freiburger Rundbrief« bedeutet

Während ich diese Zeilen schreibe, donnern die Kanonen. Zum vierten Mal seit 1948, dem Jahr, in dem Israel seine Unabhängigkeit erklärte, ist der Krieg aus einem latenten in ein offenes Stadium übergetreten. Journalisten haben bereits diesem neuen Krieg einen Namen gegeben. Sie sprechen vom Jom Kippur-Krieg und spielen damit auf die Perfidie der Staatsmänner Ägyptens und Syriens an, die diesen allein der Busse und dem Gebet gewidmeten Tag für ihren Angriff nutzten. Im Wort Jom Kippur-Krieg liegt freilich auch der ganze Widersinn des Kampfes beschlossen, der den Versöhnungstag in sein Gegenteil verkehrt. Wie immer auch dieser Krieg ausgehen wird, sicher ist doch, dass er neuen Hass gebiert. Das Wort zum Frieden wird es schwerer als je zuvor haben. Und doch kann darauf nicht verzichtet werden. Eine der wesentlichen Funktionen des FREIBURGER RUNDBRIEFES war es von Anfang an, für den Frieden zu wirken, gerade indem er Verständnis für Israel weckt. Seine Dokumentationen sind zuverlässig und umfassend. In ihnen findet sich auch manches Zeugnis dafür, dass es Chancen zur Versöhnung und zum Frieden gibt. Diese Zeugnisse sollten gerade jetzt nicht überhört werden.

Der FREIBURGER RUNDBRIEF hat sein Programm im Laufe der Jahre erweitert und vertieft. Aus einem bescheidenen Rundbrief ist im Laufe der Zeit ein ansehnliches Jahrbuch geworden. Dank seines Umfanges ist er nunmehr zu einer umfassenden Dokumentation in der Lage. Keine sonst bestehende Zeitschrift kann soviel Raum der Dokumentation zur Verfügung stellen. Durch die im FREIBURGER RUNDBRIEF abgedruckten Dokumente ist jeder Jahrgang dieses Jahrbuches zu einer wichtigen und unentbehrlichen Quelle zur Geschichte sowohl der christlich-jüdischen Begegnung als auch des Verständnisses von Israel geworden. Besonders begrüsst werden muss, dass seit dem vorigen Jahrgang der FREIBURGER RUNDBRIEF auch zu einem wesentlichen Teil den Inhalt von IMMANUEL bekanntmacht, d. h. durch Übersetzungen ins Deutsche vom Inhalt in Israel erschienener in Hebräisch verfasster Literatur zur Religion, Geschichte und Kultur des Judentums dem Leser Bericht erstattet, der sonst wegen mangelnder Kenntnis des Hebräischen zu ihr keinen Zugang hätte. Durch diese und andere Veröffentlichungen trägt der FREIBURGER RUNDBRIEF zur Korrektur des Israelbildes bei. Er verhindert, dass Israel nur unter dem Gesichtswinkel seiner militärischen oder organisatorischen Leistungen gesehen wird, dass es vielmehr in seinen kulturellen und religiösen Aspekten zur Geltung kommt. Schon deswegen kann ich mir nur wünschen, dass der FREIBURGER RUNDBRIEF auch in Zukunft als Jahrbuch bestehen bleibt, das getreulich über Israel berichtet.

Aber nicht nur wegen seiner Dokumentationen betreffs Israel oder seiner Dokumentationen zum Verhältnis Kirche und Judentum – erinnert sei nur an die vielen Zeug-

nisse vom Ringen während des Zweiten Vatikanischen Konzils um die sogenannte Judenerklärung – ist mir der FREIBURGER RUNDBRIEF wertvoll. Er ist seit vielen Jahren das Jahrbuch geworden, das am umfassendsten und vollständigsten zumindest über die in deutscher Sprache erschienene Literatur zum Verhältnis von Christen und Juden, zur jüdischen Geschichte und Kultur überhaupt berichtet. Jeder, der eine Zeitschrift herausgibt, weiss, wie schwer es ist, die Vielfalt der Literatur in gebührender Weise vorzustellen. Schon aus Raumgründen sind andere Zeitschriften gezwungen, eine Auswahl zu treffen. So muss sich EMUNA darauf beschränken, Beispiele aus den Neuerscheinungen auszuwählen und vorzustellen. Ich freue mich darum jedes Mal, wenn der FREIBURGER RUNDBRIEF erscheint, weil er mir einen Überblick über das Gesamtliteraturbild gibt.

Wenn EMUNA ihre Beiträge unter ein Sachthema stellt und sich dabei vorzüglich Fragen der jüdischen Kultur widmet, so ist der FREIBURGER RUNDBRIEF zwar nicht ausschliesslich, aber doch vorwiegend auf theologische Probleme konzentriert. Wo eher als gerade in ihm könnte eine Theologie des Judentums entwickelt werden? Um nicht missverstanden zu werden, möchte ich betonen, dass ich hiermit nicht eine jüdische Theologie meine, sondern die Forderung wieder aufgreife, die vor Jahren Norbert Lohfink erhoben hat. Er fragte nach dem Ort, den das Judentum in der Theologie der Christen hat, und vermisste eben die Theologie des Judentums. In der christlichen Theologie hat die Lehre von Gott, die Lehre von Christus, die Lehre von den Sakramenten, schliesslich auch die Lehre von der Kirche ihren Platz. Aber fordert nicht das Verständnis der Kirche als Volk Gottes eine Besinnung auf das Volk, mit dem Gott seinen Bund am Sinai geschlossen hat, zumal Kirche sich ohne den Hinblick auf dieses Volk nicht als Volk Gottes begreifen könnte? Dies ist ja in der Erklärung »Nostra aetate« klar genug ausgesprochen worden. In diesem Jahr habe ich zum ersten Mal den Sinai bereisen dürfen. Ich habe auf dem Berg gestanden, auf dem, einer alten Tradition entsprechend, Moses die Gesetzestafeln von Gott empfangen hat. Wie lebhaft standen da die biblischen Erzählungen vor meinen Augen! Wie sehr erinnerte ich mich an die Führung des Volkes durch Gott aus dem Lande Ägypten. Dies lag um so näher für mich, als wenige Tage zuvor die Juden Pessach-Fest gehalten, die Lateiner das Osterfest begangen hatten und die Griechen mitten in ihrer Karwoche standen. Nun ist abermals der Krieg in den Sinai hineingetragen worden. Wieder einmal ist Ägypten gegen Israel angetreten. Meine Gedanken wandern unwillkürlich zu den Kämpfen am Sinai.

Doch zurück zu unseren theologischen Erwägungen. Die kleine Abschweifung, die ich mir erlaubt habe, steht dennoch mit den theologischen Erwägungen im engen Zusammenhang. Man kann keine Theologie des Judentums betreiben, ohne sich der Zusammenhänge oder besser gesagt der tiefen Bindungen der Juden in aller Welt mit Israel bewusst zu werden. Nicht umsonst hat vor Jahren der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit gemeinsam mit der Evangelischen Akademie Arnoldshain und dem Freundeskreis des FREIBURGER RUNDBRIEFES eine Tagung veranstaltet, die der Bedeutung des Heiligen Landes für die Juden und als Gegenstand der Theologie galt. Der Band »Jüdisches Volk – gelobtes Land«¹ war die Frucht dieser

¹ Vgl. FR XXII/1970 S. 103 (Anm. d. Red. d. FR).

Tagung. Aber die Thematik ist damit nicht erschöpft. Sie wird der Gegenstand weiterer Überlegungen sein müssen. Der FREIBURGER RUNDBRIEF ist das geeignete Organ, die Diskussion dazu fortzuführen.

Der FREIBURGER RUNDBRIEF begann mit dem ersten Nachkriegskatholikentag in Mainz 1948. Von dort hat er seinen Charakter erhalten als ein theologisches Forum, in dem Juden und Christen sich begegnen. Es ist vorzugsweise auch die Theologie, die Juden und Christen nach wie vor im FREIBURGER RUNDBRIEF zusammenführt. Wenn es in der katholischen Kirche ein Umdenken hinsichtlich der Juden gibt und wenn darüber hinaus dieser Vorgang nicht ohne Einfluss geblieben ist auf die evangelische Kirche und diese wiederum auf die katholische, so hat an diesem Prozess der Öffnung der FREIBURGER RUNDBRIEF einen nicht unerheblichen Anteil. Noch bleibt freilich unendlich viel zu tun. Noch steht das Umdenken in seinen Anfängen. Noch kann man erst von Ansätzen einer Reform im Schulbuchwesen sprechen. Dennoch ist es deutlich, dass das Wirken des FREIBURGER RUNDBRIEFES Frucht getragen hat. Wir wünschen darum die Kontinuität des FREIBURGER RUNDBRIEFES auch für Zukunft gesichert, und zwar nicht nur für die Zeiten der Krisis, sondern auch für die Zeiten, in der der Friede wirklich einkehrt.

Dr. Ernst L. Ehrlich¹

»... wie sie umkehrten von ihrem bösen Weg...«²
25 Jahre Freiburger Rundbrief

Es mag von Zeit zu Zeit sinnvoll erscheinen, sich die Funktion des Freiburger Rundbriefes von neuem zu vergegenwärtigen. Er ist einzig in seiner Art, was an sich für die Katholiken nicht unbedingt schmeichelhaft sein muss. Nichts anderes ist in den letzten 25 Jahren als kontinuierliche Publikation auf diesem Gebiet erschienen, von keiner anderen Seite sind katholische Leser über die christlich-jüdische Problematik in umfassender Weise informiert worden. Zwei Tatsachen sind in diesem Zusammenhang wichtig: Die geistige Weite des FR und seine Kontinuität, so dass die regelmässigen Bezieher an Vergangenes anknüpfen können, und regelmässig, wenn gewiss auch nicht zu häufig – nämlich einmal im Jahr – erfahren, was sich in den zurückliegenden Monaten ereignet hat.

Der FR ist jedoch nicht nur ein Berichtsorgan, er ist zugleich eine »Stätte der Begegnung«; das ist ein Terminus, den man wegen seiner Abgegriffenheit fast schon nicht mehr verwenden mag. Aber es muss doch festgestellt werden: Hier reden Christen und Juden miteinander und zueinander, es ist ein offenes Forum ohne Zensur von irgendeiner Seite, und hier sprechen Menschen sehr verschiedener religiöser und politischer Auffassungen. Aus dem einst bescheidenen »Rundbrief« ist nun im Laufe der Zeit ein *Jahrbuch* geworden, das in seinem Wert als zuverlässige Chronik ebenso wenig mehr zu missen ist, als es zugleich die geistige Problematik enthält, welche Christen und Juden bewegt.

Durch den FR werden Kreise angesprochen, die sonst überhaupt keinen Kontakt mit diesen Problemen hätten, die keinen Aufschluss über vieles erhielten, was sie aus

diesem Bereich interessiert. Gerade auch hier ist die Kontinuität wichtig, ebenso der weitgespannte Rahmen im Besprechungsteil der aktuellen Literatur.

Anderes freilich erscheint uns fast noch wesentlicher: Der FR versucht, Christen ein Verstehen der Existenz des jüdischen Menschen in seinem gewiss komplizierten Selbstverständnis zu vermitteln. Dazu gehören nicht nur alle Fragen des Judentums, sondern auch die ganze Dimension des Staates Israel. Er bildet einen Teil des Judeseins heute, und das, was Juden für diesen Staat – trotz seiner Unzulänglichkeit auf vielen Gebieten – empfinden, kommt im FR zum Ausdruck und wird auf diese Weise Christen vermittelt, die sonst davon wenig erfahren. Denn der existentielle Gehalt dieses Staates lässt sich nicht durch ein Schlagwort wie etwa »Zionismus« erschöpfen, zumal heutige Menschen kaum mehr ahnen, welche religiösen und geistesgeschichtlichen Hintergründe der Begriff besitzt. Die Zuwendung der überwiegenden Mehrheit der Juden der Welt zu Erez Israel bedeutet nicht, alle Juden müssten stets billigen, was die jeweilige israelische Regierung tut oder lässt. Es ist vielmehr die Erkenntnis, dass Juden nach Jahrtausenden des Exils wieder eine Heimstätte haben, nicht mehr als ruhelose Wanderer über die Erde gejagt werden, sondern wissen, wohin sie gehören, wenn sie in den Ländern, aus denen sie stammen, nicht mehr leben können oder wollen. Der Exodus der Juden aus der UdSSR ist ein aktuelles Beispiel dafür, wie Menschen keineswegs schlechte materielle Verhältnisse aufgeben, um in ein Land zu ziehen, das ihnen anfangs gewiss meist weniger zu bieten vermag, als das, was sie verlassen. Gerade in diesem Aufbruch der sowjetischen Juden erweist sich einmal mehr die Stärke des Gedankens und der Realität dieses jüdischen Staates.

Von der Wirklichkeit des jüdischen Menschen berichtet der FR. Dazu gehört natürlich auch die Geschichte der Juden mit Christen und Christentum. Das Judentum und das Christentum müssen ihrer Natur nach stets in einer gewissen Frontstellung stehen, denn beide erheben einen Wahrheitsanspruch, wie immer man hier auch den Begriff der Ausschliesslichkeit anwenden mag. Aber dennoch darf eines von Juden und Christen in gleicher Weise gefordert werden, dass sie ihre Diskussionen vorurteilsfrei und mit wirklicher Kenntnis voneinander austragen. Hier hat der FR noch für lange Zeit eine wesentliche Funktion. Dadurch, dass er Christen die Ergebnisse wissenschaftlicher Forschungen über das Judentum vorführt und seit einiger Zeit auch die in hebräischer Sprache erschienenen Studien im FR übersetzt werden, wird der FR zu einem wissenschaftlichen Sprechsaal. Man könnte nur noch wünschen, dass auch die katholischen Theologen in verstärkter Weise an diesem Gespräch teilnahmen oder wenigstens die Artikel zur Kenntnis nähmen.

Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass es heute nicht mehr modern ist, das Judentum, seine Religion, Kultur, Geschichte in die Betrachtung der christlichen Theologie einzubeziehen. Die »Wurzel« ist derzeit offenbar nicht interessant genug, um für die zahlreichen Spielarten theologischen Denkens in Betracht zu kommen. Um offen zu sein: Sie war es für Christen höchst selten, und im übrigen hatten eigentlich nur Seitentriebe christlicher Theologie das Judentum als aktuell und wesentlich erkannt. Der breite Strom floss daran vorüber. Nach 1945 – aus einem Schuldgefühl –

¹ Dr. Ehrlich ist Europa-Direktor des B'nai Brith und Zentralsekretär der Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz.

² Jona 3, 10 (Anm. d. Red. d. FR).

und im Zusammenhang damit auch während und nach dem Konzil – erfolgte ein relativ kurzes Aufblühen, und man gönnte Juden und Judentum eine knappe, höfliche Verbeugung. Diese Zeit ist, zumal im deutschsprachigen Bereich, nun auch schon vorüber, und was aus dem Dokument der französischen Bischofskonferenz wird, muss man erst abwarten. Es wäre eine Illusion, wenn man sich anderes vorgaukelte, und es wäre auch unredlich. Aber genau deshalb hat der FR eine um so unabdingbarere Aufgabe. Erfolg kann in geistigen Dingen kein Masstab sein. Wollte man etwa ihn zum Test aller Dinge machen, müsste man auch schlicht feststellen, das Christentum sei gescheitert: Was hätte es bewirkt, um die ungeheuren Verbrechen in den letzten Jahrzehnten aus unserer Welt zu verbannen, was hätte es getan, dem Menschen ein klein wenig Menschlichkeit beizubringen, weniger Hass und mehr Gerechtigkeit? Von Erfolg sollte man also nicht sprechen. Zumindest hat etwa der Buddhismus mehr Toleranz bisher aufgebracht als das Christentum, und im Namen Buddhas sind immerhin keine Juden hingemetzelt worden. Reden wir also nicht über den Erfolg, sondern darüber, dass eine Aufgabe auch wahrgenommen werden muss, wenn man noch nicht in Jahren oder Jahrzehnten ablesen kann, welche Früchte sie trägt. Es wäre Torheit anzunehmen, in 25 Jahren seines Erscheinens könnte der FR Katholiken dazu bringen, dem Judentum die ihm zukommende Würde zuzuerkennen, zu verstehen, dass Juden vor allem in Ruhe gelassen werden wollen, und man ihnen nicht ein sogenanntes »christliches Zeugnis« durch Worte mehr bieten kann, nachdem man nicht vermocht, ihnen dieses Zeugnis durch Taten zu offerieren, sondern sich auf die Verfolgung seiner eigenen Interessen zurückgezogen hatte.

Die Tage, in denen diese Zeilen geschrieben werden, führen in Kürze zum Jom Kippur, zum Versöhnungstag. Juden in der ganzen Welt lesen an diesem Tag das Buch Jona. Am Ende des 3. Kapitels findet sich ein für das Judentum sehr typischer Satz: »Und Gott sah ihre Taten, wie sie umkehrten von ihrem bösen Weg...« (3, 10). Vielleicht könnte dieser Satz des Propheten Jona ein passendes Motto für den FR sein: ... »wie sie umkehrten von ihrem bösen Weg...« Was bedeutet dieser Satz in unserem Zusammenhang? Christen haben auch in ihrer Bibel die Propheten, und sie meinen sogar, Jesus stünde in ihrer Nachfolge. Der zentrale Begriff prophetischer Theologie ist der Begriff der Umkehr und die Möglichkeit des Menschen, die Umkehr zu vollziehen, wenn er es nur will. Aber Umkehr dokumentiert sich nicht in Worten, nicht in Spekulationen, nicht in philosophischen oder theologischen Wortkaskaden alter oder neuer Prägung, nicht im Rekurrenieren auf die Erbsünde oder den Teufel, auch nicht in blindem Gehorsam an autoritäre Institutionen und Strukturen. Der Prophet Jona spricht nicht nur von Umkehr, der erste Teil des Verses lautet: »Und Gott sah ihre **Taten**.« Genau darum geht es in diesem FR, dass aus der Erkenntnis dessen, was Judentum wirklich ist, Taten der Umkehr resultieren, damit Juden als ebenbürtige Partner in einer Gesellschaft leben können, die mehrheitlich von christlichen Kirchensteuerzahlern gebildet wird, damit die Seelen christlicher Kinder nicht immer aufs neue durch eine vorurteilsbelastete antijüdische Katechese – wenn auch unbewusst seitens des Lehrers – vergiftet werden. Der Gedanke, dass es hier um **Taten** gehen

müsste, steht bereits am Anfang des FR. Seine Mitbegründerin Gertrud Luckner hat neben ihrer unermüdlichen Arbeitskraft den Gedanken der Tat in diesen FR eingebracht: Wer jahrelang im KZ Ravensbrück gelitten, weil er Menschlichkeit bewiesen hat, muss von der blossen frommen oder unfrommen Phrase angewidert sein, dem kommt es darauf an, dass etwas anders werde, dass man, um mit dem Propheten Jona zu sprechen, »den bösen Weg« verlasse.

Menschliches Verstehen, ein wenig mehr Wärme und Erkennen dessen, was Judentum wirklich ist, und nicht nur das Gerücht über die Juden austreuen, könnte zu dem gehören, was in diesem Zusammenhang die sich aus den Verhältnissen und Geschehnissen der Vergangenheit ergebende Tat bedeutet.

Zum Verstehen des jüdischen Menschen mag noch ein weiterer Weg sein, weil bekanntlich der andere so oft nicht aus seinen eigenen, sondern aus ihm fremden Voraussetzungen interpretiert wird. Dass hier nun allmählich, was die Juden angeht, ein Wandel sichtbar ist und dass ferner dafür überhaupt eine Chance besteht, beweist der FR immer aufs neue. Dafür ist er notwendig, und dafür wünschen wir ihm eine lange Zukunft, voller Taten, die bezeugen, dass auch angesichts der Juden bei ihren christlichen Mitbürgern etwas anders geworden ist, nämlich, dass Christen auch Juden in das biblische Liebesgebot voll einschliessen mit allen Forderungen und Folgen, welche sich daraus ergeben.

Professor Dr. David Flusser, Jerusalem:¹

Was wünschen wir uns in Israel vom Freiburger Rundbrief?

Vorgestern, als ich von der Synagoge nach Hause ging, kam aus einer anderen Synagoge ein alter Freund, und bevor ich überhaupt etwas sagen konnte, sprach er mich an: »Wie wunderbar ist der Freiburger Rundbrief! Ich habe aus ihm viel gelernt.« Dabei ist der Freund, soweit ich weiss, nicht besonders an dem christlich-jüdischen Gespräch interessiert. – Übrigens müssen wir Juden immer darauf aufpassen, dass wir beileibe nicht »jüdisch-christliches« Gespräch sagen oder schreiben! Die richtige Ordnung bleibt seit den Disputationen im Mittelalter weiter bestehen.

Der Freiburger Rundbrief bleibt in vielem eine Ausnahme. Sehr oft wird sonst das Gespräch so geführt, dass im besten Fall das Judentum in den Händen der Christen eine Art von Riesenspielzeug ist, wie bei A. Chamisso. Man darf also heute mit dem Judentum spielen, aber vorsichtig! Andere meinen, es gebe keinen Unterschied zwischen sich anfreunden und sich anzubiedern. Da schon, so meint man, die Schranken gefallen sind, darf und soll man sich in fremde Angelegenheiten kritisch einmischen, hauptsächlich in der politischen Domäne. Einer von meinen deutschen Freunden hat sogar geraten, welche politischen Gruppen in Israel von den nichtjüdischen Partnern geliebt und seelisch unterstützt werden sollen – und dreimal darfst du raten, welche Gruppen es waren! Um es ein wenig anders auszudrücken: ich habe noch nie gehört, dass ein jüdischer Gesprächspartner raten würde, wem die anderen Juden in der christlichen Debatte über die Erbsünde ihre Liebe und Unterstützung schenken sollen! Doch »ein politisch Lied, ein garstig

¹ Dr. David Flusser ist Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem (s. u. S. 13).

Lied«, besonders garstig für uns in Israel, wenn es im Namen des »christlich-jüdischen« Gesprächs zu einem Kampflied wird, das unsere nächste Existenz hier gefährdet!

Zu einem Punkt werde ich selbst die mir als Jude gebotene Grenze übertreten, und zwar als sympathisierender Forscher des Urchristentums. Heute kommt zu mir ein amerikanischer Theologe; morgen werde ich einer Gruppe von Theologen aus Deutschland über das Wesen des Judentums und des Christentums vortragen. Darum ist es für mich besonders erfreulich, ein Blatt zu lesen, das Fragen behandelt, die mich sehr interessieren, ohne dass ich viel von Theologen und von der Theologie lese. Schon Goethe hat mit Recht vor das Wort Theologie ein »leider« gesetzt. Dabei ist die Zeitschrift im besten Sinne theologisch.

Was ist die Wurzel all dieser und anderer Vorzüge des Rundbriefes? Ich würde meinen, dass es daran liegt, dass sich um den Rundbrief eine Gruppe von Christen besonderer Art versammelt hat. Erstens sind es Menschen, die das Judentum kennen, und viele von ihnen können hebräisch lesen und aus dem Hebräischen übersetzen. So ist der Rundbrief immer eine wohlinformierte Zeitschrift. Im Rundbrief könnte nicht, wie in einem berühmten Buch über Paulus geschrieben sein, dass die Juden ein Gemeindegebet dann sprechen konnten, wenn sich zwölf erwachsene Männer versammelt haben. Erstens weiss man im Rundbrief, dass ein Minjan aus zehn Männern besteht und zweitens würde man über die Juden nicht in Vergangenheit sprechen, weil man weiss, dass die Juden auch heute existieren. Ich glaube, es wird heute schwer sein, eine Bühne zu finden, auf der man mit so viel Verantwortung und Wissen über das Judentum in allen Zeiten und allen Erscheinungen spricht, wie den Rundbrief. Wir alle, Juden in Israel, können aus dem Rundbrief über uns selbst viel lernen.

Und noch eines tut uns, besonders mir, sehr wohl. Das Judentum wird im Rundbrief zwar liebevoll behandelt, doch ich spüre dabei nie sentimentale Minderwertigkeitskomplexe, die leider oft für christliche und besonders deutsche Partner typisch sind. Es ist zwar wahr, dass das Christentum, um echt zu sein, vom Judentum lernen muss, aber das Christentum soll nicht dem Judentum gegenüber unterwürfig und unsicher sein. Und noch etwas: das Christentum kann über sich selbst aus dem Judentum nur dann richtig lernen, wenn es nicht ungeduldig ist. Der Christ, der nur so viel Jüdisches lernen will, was er seiner Ansicht nach für sein Christentum braucht, der wird nie richtig auslernen. Wenn sein Bild des Judentums unvollkommen sein wird, dann wird auch das Bild des Christentums verzerrt. Man muss also das Judentum als eine selbständige Grösse sehen, und nicht als einen Anhang an das Christentum, sonst kommt man nicht richtig weiter.

Doch wird das Judentum in dem Rundbrief nicht als eine fremde Religion behandelt. Ohne dass viel davon gesprochen wird, ohne dass man viel »heilsgeschichtlich« schreibt, weiss irgendwie der Leser, dass irgendwie ein Band und ein Bund zwischen den zwei Religionen besteht. Aber man kann so ruhig, so ohne Krampf, über das Judentum nur dann schreiben, wenn man sich des Christentums sicher ist. Das merkt man aus allen Artikeln, aus denen, die sowohl von Protestanten als auch von Katholiken geschrieben worden sind. Die Autoren sind gute Christen und gleichzeitig im Judentum

bewandert. Es entstand um den Rundbrief ein Team von Menschen, von denen viele an der hebräischen Universität gelernt haben, die viel Gemeinsames haben. Es entstand also ein Kreis von ernsten christlichen Juden, deren logisches Zentrum der Rundbrief geworden ist; das ist durch das Verdienst der unermüdlichen, zähen Tätigkeit *Gertrud Luckners* geschehen, der wir, Christen und Juden, zu Dank verpflichtet sind. Da schon solch ein Kreis von gleichgesinnten Menschen entstanden ist, könnte er auch ausserhalb des Rundbriefes zusammenwirken. Aber auch so ist die Wirkung dieser Freunde im Rundbrief ein Segen für die Juden und für den christlichen Glauben.

Bewundernswert ist die breite Skala der Themen, die im Rundbrief behandelt werden. Wahrscheinlich sind andere Leser an anderen Themen interessiert als ich, aber auch die werden in dem Rundbrief meistens finden, was sie suchen. Für mich sind besonders die Rezensionen wichtig; sie besitzen die seltene Tugend, dass man aus ihnen erfährt, was in den behandelten Büchern geschrieben steht, und die Kritik ist vernünftig und begründet. Ich erfahre dadurch, was über das Judentum und Christentum geschrieben worden ist, und oft finde ich, dass ich wichtige Veröffentlichungen übersehen habe. So entsteht also eine neue Zusammenarbeit zwischen Christen und Juden, die dann mit Freude ihre Beiträge in den Rundbrief schicken. Sie finden in den christlichen Mitarbeitern wertvolle Sinnesgenossen. Es trägt also der Freiburger Rundbrief bei, den Willen des Zweiten Vatikanischen Konzils zu erfüllen, nach dem die Christen und Juden das grosse gemeinsame Erbe zusammen besonders in gemeinsamen Studien pflegen. Um es kurz zusammenzufassen: Wir Juden in Israel finden im Freiburger Rundbrief unsere jüdische Hoffnung für eine bessere Zukunft bestätigt. Wir fühlen uns im Rundbrief zu Hause. Und wir können die christlichen Leser des Rundbriefes, die vielleicht besorgt wären, beruhigen: im Rundbrief herrscht nicht ein sentimentaler Philosemitismus, sondern eine echte christliche Liebe zum Judentum, aus einem stolzen, selbstsicheren christlichen Standpunkt. Gerade solche Haltung lieben wir hier in Israel, wo auch wir daran gewöhnt sind, unseren Glauben selbstverständlich zu leben.

So wollen wir in Israel dem Freiburger Rundbrief eine fruchtbare Zukunft wünschen.

Rechtsanwalt Dr. jur. h. c. Otto Küster,
Stuttgart:

Wiedergutmachung
deutscher- und christlicherseits im Rundbrief

Ein passionierter Wiedergutmacher gedenkt des Freiburger Rundbriefes zu seinem 25jährigen Bestehen mit besonderer, ungeteilter Freude und mit wärmstem Dank. Dass dem Gratulanten sogleich der Ausdruck: Bestehen in die Feder floss, bedarf kaum der Erläuterung; der Rundbrief ist ja längst zur Institution geworden und zudem ausgezeichnet durch unverbrüchliche Beständigkeit seines Wollens und Bestehens auf dem Notwendigen. Die deutsche Wiedergutmachung hat er von den ersten Regungen an mit seiner Dokumentation und den von ihr ausgehenden Appellen und Impulsen, bahnbrechend oder flankierend, begleitet. Schon im ersten Heft hat er aus der Wortmasse herausgeschält und verbreitet, was der

Deutsche Katholikentag 1948 in Mainz unter Lukascheks geistiger Führung, zunächst zur Rückerstattung des geraubten und abgepressten Gutes, präzise formulierend beschlossen hatte: »Das geschehene Unrecht fordert eine Wiedergutmachung im Rahmen des Möglichen. Es handelt sich nicht bloss um die gerechte Verteilung vorhandener Güter, sondern um die Rückgabe widerrechtlich entwendeter.« Erklärt wurde dies »im Geiste christlicher Bussgesinnung gegenüber der Vergangenheit und im Bewusstsein der Verantwortung gegenüber der Zukunft«. Klare Denkart, klares Programm; beim Blättern in diesen ältesten Heften atmet man noch einmal nicht etwa Staub, sondern Morgenluft. Ein Jahr später vermittelte der Rundbrief den vom Bochumer Katholikentag unter der alttestamentlichen Devise: »Gerechtigkeit schafft Frieden« aufgenommenem Impuls. Erneut erhob er die Forderung der Wiedergutmachung, mochte sie auch, so Walter Dirks, »zu den unpopulärsten Dingen gehören, die man heute einem deutschen Publikum zumuten kann«. Als Spitzentext brachte er das Bochumer Referat von Oswald: Unsere Christenpflicht in der Frage der Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts. Man stösst hier mit Bewegung auf die Leitfigur des gewissenhaften Christen und erwägt, mit wie gemischtem Erfolg in den Zeiten danach den Richtern und Beamten, die der wiederhergestellte deutsche Rechtsstaat für das Ghetto der Wiedergutmachung übrig hatte, ans Herz gelegt wurde, ein jeder Wiedergutmacher möge von der Leitfigur des gewissenhaften Schuldners ausgehen, der dieses Volk, möge es vorerst noch so bocken, am Ende doch werde gewesen sein wollen.

In ihren dann folgenden dramatischen Jahren war die Wiedergutmachung mit Selbstverständlichkeit das ständige erste Thema der Rundbriefe. Dem folgenreichen Appell Erich Lüths: »Wir bitten Israel um Frieden« wurde 1951 ein Heft gewidmet. Adenauers nun einsetzende doppelte Initiative, zum korporativen Sühnevertrag mit Israel und zur bundesgesetzlichen Regelung der individuellen Entschädigung, fand im Rundbrief nicht nur fortlaufend Dokumentation und mutmachende Resonanz im allgemeinen, sondern es ist in den Heften dieser Jahre auch vieles an sprechenden Details festgehalten, was sonst verschollen wäre: der ägyptische Einspruch etwa, der uns der Verletzung der Neutralitätspflicht beschuldigte und uns zur Besinnung auf das »Recht zu sühnen« zwang; die gleichlaufende innerdeutsche Pression, die die Nichtdurchführung des schon unterzeichneten Sühneabkommens erreichen wollte, bis Adenauer sie abfertigte: Es gibt noch etwas anderes als gute Geschäfte; oder die seltsame Wirkung, die die Vereinbarung mit den Alliierten und den jüdischen Weltverbänden über den Mindestinhalt der deutschen Entschädigungsgesetzgebung auf die Denkweise in den Bonner Ministerien hatte: als sei es Verrat am diplomatisch Erreichten, wenn wir uns nun in unseren Wiedergutmachungsgesetzen nicht an dieser Linie festkrallten, sondern sie aus eigener besserer Erkenntnis vom redlicherweise Geschuldeten da und dort überschritten. Mit einem persönlichen Wort ist hier auch der unbeirraren, grosszügigen Waffenhilfe der Rundbriefherausgeber zu gedenken, als es 1954 in Stuttgart zu einer Richtlinie der Landespolitik erklärt wurde, dass wer zum Israelvertrag beigetragen habe, in einem Wiedergutmachungsamt fehlt am Platze sei. Adenauers Aussenminister Brentano meinte, hier seien die Energien mobilisiert worden, dank denen 1956 das wirkliche

Bundesentschädigungsgesetz den verkümmerten Vorgänger von 1953 ersetzen konnte. –

Strafen ist, obschon es ebenso zur Rechtswiederherstellung notwendig ist wie Wiedergutmachung, etwas anderes als diese. So gehört der mutige Ernst, mit dem der Rundbrief auf die Bestrafung der Mörder drang, nicht eigentlich in diese Betrachtung. Aber nicht unterdrücken lässt sich die Erinnerung daran, wie hier über das Ende Eichmanns berichtet wurde. Wie nahe lag es, davon zu schweigen, dass es auch dieser Unperson gegeben war, »anständig« zu sterben, mit Worten, die ihr keineswegs der Geist der Busse eingab, sondern jener andere aus dem Abgrund. Der Rundbrief hat seine Leser nie in Unklarheit gelassen, wessen man sich von dieser Seite auch an Intelligenz und Stil zu versehen habe – Kenntnisse, die 1933 verhindert hätten. –

Der Frieden, um den Erich Lüth in unserem Namen Israel gebeten hatte, war mit dem Sühneabkommen von 1952 vollzogen, einem Akt, der einem archaischen und vielleicht auch wieder allernmodernsten Völkerrecht zuzuordnen war. Er war eine Sache grosser und rascher Entschlüsse gewesen. Ganz anders verhielten wir uns freilich anschliessend auf dem völkerrechtlichen Routineparkett in der vergleichsweise winzigen Frage der diplomatischen Beziehungen. Mehr als 12 Jahre gebärdeten wir uns, als sei es eine eben doch sehr erst zu nehmende Zumutung an den Bruder des Mörders, den Bruder des Ermordeten vor den Leuten zu kennen. Der inoffizielle Botschafter Israels hatte beim Neujahrsempfang seinen Platz zuhinterst, und nur die Kreisbildung, von des Präsidenten Humor ermutigt, milderte die Optik. »Zappelpolitik Bonns gegenüber Israel und den Arabern«, nannte der Rundbrief das Schauspiel unserer, aus tieferen Quellen als dem Kalkül über Im- und Export gespeisten Beflissenheit.

Als Bundeskanzler Erhard, noch einmal zur Haltung des grossen Unbefangenen von 1948 zurückfindend, 1965 dem Geziere ein Ende machte, hielt der Rundbrief auch diese Vorgänge fest; wer wüsste sonst noch, dass Erhard bis auf Kant zurückgriff und seine Regierung erklären liess, den letzten Ausschlag habe »die Überzeugung gegeben, dass es sich um eine Sache handelt, die um ihrer selbst willen getan werden muss«. – Ausgestanden ist unser Beflissenheitskomplex freilich auch heute noch nicht. –

Aufmerksam hat der Rundbrief die vielfältigen Versuche verfolgt, die auf stillen Nebenwegen Wiedergutmachungsarbeit unternahmen, der Aktion Sühnezeichen, der Marienschwestern, dieser und jener christlichen oder weltlichen Gemeinde, die sich des Judenfriedhofs annahm, der Redakteure und Autoren, die daran gingen, die nachwachsende Generation über Judentum, Verfolgung und Widerstand anders als weggehend oder schiefblickend zu unterrichten.

Das führt zum Wichtigsten. Von Anfang an hat der Rundbrief erkannt, dass dem alten Gottesvolk von seiten des neuen so etwas wie eine theologische Wiedergutmachung geschuldet sei: durch Richtigstellung der Begriffe, durch Ausmerzung sprachlicher Fahrlässigkeiten, durch tiefere und die Lehre der Zeit beherzigende theologische Deutung. Sogleich 1948 machte er Maritains Appell an die Christen bekannt, ihre Sprache zu prüfen. Hauptbeispiel das Karfreitagsgebet pro perfidis Judaeis. Die Übersetzungen, die zur Fürbitte nicht für die ungläubigen, sondern für die treulosen oder gar perfiden Juden missleiteten, erschienen so unausrottbar, dass Johannes XXIII. das Attribut überhaupt aus der Liturgie

strich; der Rundbrief wusste zu berichten, dass der Heilige Vater unerhörtermassen eine Messe, als er doch wieder das getilgte Wort vernahm, unterbrach und das Gebet wiederholen liess. Den höchsten Ruhm verdient der umsichtige Mut, mit dem dann der Kampf um die Judenerklärung des Konzils Phase um Phase dokumentiert wurde. Denn so leidenschaftlich die Herausgeber daran interessiert waren, dass die Aufweichungsversuche abgewehrt würden, so klar sahen sie, dass nichts geleistet sei, wenn nicht den ablehnenden Stimmen, die im moralischen Gegenwind sich nur schwer vernehmlich machen konnten und sich auf ein verborgenes Machtspiel verwiesen sahen, mit voller Unparteilichkeit gleichfalls das Wort gegeben werde. Alles hing ja zusammen: dass die Bundesrepublik im Gegensatz zu den anderen Nachfolgestaaten des Hitlerreichs eine wirkliche Wiedergutmachung des Unrechts unternahm, hatte zur geistigen Grundlage, dass wir die bequeme Ablehnung einer Kollektivschuld nicht unser letztes Wort sein liessen, sondern uns als diejenigen bekannten, in deren Namen das Unrecht geschehen war, und dass unsere gewiss schuldlose Jugend, so wenig ihr das Wort Deutschland in unserem Staatsnamen sagen mochte, dennoch darauf ansprach, dass es vor der Geschichte so etwas wie eine Haftungsgemeinschaft gebe. Dann aber wäre es sehr inkonsequent gewesen, die 2000jährige Auseinandersetzung des jungen mit dem alten Gottesvolk, das seine Identität wie kein anderes gewahrt hat, nun mit der Erwägung als Irrtum abzutun, es sei ja einstmals nur »die führende Clique« gewesen, die den Erfüller des Gesetzes ans Kreuz gebracht habe. Indem der Rundbrief denen, die der von ihm geförderten Freundschaft in letzter, theologischer Instanz widersprachen, unverkürzt und unglossiert das Wort gab, hat er seine Leser instandgesetzt zu ermassen, wieviel an Tiefgang dadurch der Besinnungsprozess gewonnen hat, angefangen bei der wiederbegriffenen Notwendigkeit, das was korporativ gesehen von einer geschichtlichen Gruppe, von ihrem »Namen« gilt, zu unterscheiden von dem Status der Einzelseele. Gewiss, das Ergebnis zeigt die Züge des Kompromisses, aber es hat redlich die Gefahr vermieden, »das biblische Zeugnis zu verkürzen, um den Juden freundliche Worte zu sagen«, so Bischof Kampe, hat wirklich, wie der Sprecher der protestantischen Ökumene sagte, »begonnen, die Irrtümer der Vergangenheit gutzumachen«. Der Anschluss an die grossartige Theologie des Paulus und des Tridentiner Konzils wurde gewonnen. Und über all dem kam die Devise, unter der der Rundbrief in die Welt gegangen war, zur Ehre eines konziliaren Leitbegriffs: Im 2. Kapitel der Konstitution über die Kirche ist nun das alte Gottesvolk, so lange gemieden als das gewesene Gottesvolk, gleich der Christenheit einbegriffen unter die Gottes Grösse nicht mehr verkleinernde, alt und neu übergreifende, mit ihrem Licht sogar den Islam erreichende Überschrift: Vom Volk Gottes.

Abt Leo Rudloff OSB, Weston Priory (Vermont), USA

1949 bis 1969 Abt der Abtei der Dormitio in Jerusalem
Freiburger Rundbrief, Rückblick und Ausblick.

Wie hat der FR mein eigenes Denken beeinflusst und die rechte Richtung gewiesen?

Fünfundzwanzig Jahre, die gefüllt waren mit Geschehnissen von geschichtlicher Bedeutung, laden zu besinnlicher

Erinnerung ein. Und Erinnerung öffnet den Blick in die Zukunft und ruft die Frage auf: »Wo stehen wir heute, und was wird von uns heute erwartet?«

Der FREIBURGER RUNDBRIEF bereitet die Herausgabe der XXV. Jahresfolge vor in dem Jahre, in dem der Staat Israel auch seinen fünfundzwanzigsten Geburtstag gefeiert hat.

Mag es mir gestattet sein, diesem Rückblick und Ausblick eine persönliche Note zu geben. Es werden in wenigen Monaten fünfundzwanzig Jahre sein, dass ich nach Israel gesandt wurde, um mich der verwaisten Abtei *Mariae Heimgang* auf dem Berg Sion in Jerusalem anzunehmen, für die ich dann rund zwanzig Jahre lang verantwortlich war (bis 1969).

Etwa zwölf Jahre später wurde ich von *Papst Johannes XXIII.* in das *Sekretariat für die Einheit der Christen* berufen, dem unter der persönlichen Initiative und Leitung des unvergesslichen *Kardinals Bea* die Bearbeitung der Fragen jüdisch-christlicher Beziehungen angegliedert wurde. So nahm ich teil an den Wehen der Geburt der »Juden-Erklärung« des zweiten Vatikan-Konzils. Und als das Kind geboren war, unter schweren Wehen, da war grosse Freude, aber auch einige Traurigkeit, da das Kind mit einigen Geburtsfehlern behaftet befunden wurde. Die »Erklärung« war aber ein Anfang. Auf ihm wollen wir weiterbauen. Im *Sekretariat* haben wir weitergearbeitet und eine andere, bessere Erklärung in einer Vollversammlung im November 1969 gutgeheissen. Sie stützte sich auf ein Arbeitspapier, das im vorhergehenden April von einer internationalen Arbeitsgemeinschaft im Vatikanischen Büro für katholisch-jüdische Beziehungen des Einheitssekretariates ausgearbeitet worden war. Aber leider Gottes hat sie nie das Licht des Tages erblickt. Wenn nicht ein amerikanischer Prälat aus Missverstehen einen Wortlaut der Erklärung der Presse zugänglich gemacht hätte¹, so wäre sie für immer verschollen geblieben. Sei es mir gestattet, hier ein paar springende Punkte aus der Erklärung vom November 1969 zu zitieren¹. Ich entnehme sie der Presse jener Tage, habe aber dabei im Auge, dass einige Ausdrücke der älteren Fassung in der endgültigen, in der Vollversammlung angenommenen Fassung ausgelassen wurden:

»In der Kirche gewinnt in wachsendem Masse die Kenntnis Raum, welchen Platz die Juden in der Heilsgeschichte einnehmen, Kenntnis auch ihrer bleibenden Erwählung... Treue zu dem Bunde, den der Eine Gott mit dem jüdischen Volke geschlossen hat, war innig verknüpft mit dem Geschenk eines Landes, das in der jüdischen Seele der Gegenstand einer dauernden Sehnsucht geblieben ist, die zu verstehen die Christen sich bemühen sollten. Nach langem schmerzlichen Exil, oft erschwert durch Verfolgungen und moralischen Druck, für die Christen ihre jüdischen Brüder um Verzeihung bitten, haben die Juden auf tausend Weisen ihre Anhänglichkeit an das ihren Vorfahren seit den Tagen der Berufung Abrahams verheissene Land bewiesen. Man sollte annehmen, dass die Christen bei aller Schwierigkeit, die sie dabei empfinden mögen, dies zu verstehen sich bemühen sollten. Sie sollen die religiöse Bedeutung dieses Bundes zwischen Volk und Land in Ehren halten...«²

¹ Vgl. Freiburger Rundbrief XXI 1969, S. 69 ff. und 139 ff. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

² Vgl. »The Pilot«, Boston, 27. Dezember 1969.

Ich preise mich glücklich, dass ich an diesen Dingen mitarbeiten konnte. Wenn ich aber bedenke, was mich gleich in die richtige Richtung gewiesen hat, so muss ich dem FREIBURGER RUNDBRIEF und seinen Begründern und Mitarbeitern dankbar sein, vor allem Dr. Gertrud Luckner, Professor Karl Thieme, Karlheinz Schmidthüs und anderen.

Als ich 1949 nach Israel kam, war die überwiegende Stimmung unter dem Klerus und den Ordensleuten eher anti-israelisch (um nicht zu sagen anti-jüdisch) als das Gegenteil. Es war gut, in jener Zeit richtungsweisende Ideen aufgesogen zu haben. Das ist zum grossen Teil das Verdienst des FREIBURGER RUNDBRIEF.

In diesem Zusammenhang erinnere ich mich auch gerne der ersten noch schüchternen Kontakte, die Dr. Gertrud Luckner und ich zusammen in Israel mit jüdischen Freunden aufgegriffen haben. Das geht zumeist zurück auf das Jahr 1951, als Gertrud Luckner zum ersten Male Israel besuchte. Mein nun inniger Freund, Professor Shmuel Hugo Bergman³, der in diesem Jahre seinen neunzigsten Geburtstag begeht, hatte die Anregungen gegeben. Wir trafen uns Ende Juli 1951 im Haus des 1970 verstorbenen Rabbiners Dr. Philipp mit mehreren jüdischen und christlichen Freunden.

All dies und natürlich manche Erlebnisse in den fünf Jahren, die ich noch in Deutschland vor meiner Auswanderung nach USA unter dem Nazi-Regime erlebt hatte, haben meine Sinne, mein Herz und meinen Verstand für die Fragen geöffnet, die allen um den Rundbrief gescharten Freunden am Herzen liegen.

³ Vgl. u. S. 13.

Erzbischof Dr. Hermann Schäufele, Freiburg i. Br.:

Der Freiburger Rundbrief schaut auf 25 Jahre seines Bestehens zurück. Im Jahre 1948, in der Zeit des zögernd beginnenden Wiederaufbaues gegründet, ist er Zeuge von umwälzenden Entwicklungen auf allen Gebieten geworden, die damals auch nicht annähernd abzusehen waren.

Nur wenige Jahre nach dem Ende der unseligen Herrschaft des Nationalsozialismus, während der in Deutschland gerade an den Angehörigen des jüdischen Volkes furchtbarste Verbrechen begangen wurden, sollte bewusst ein neuer Anfang gesetzt werden. Ziel des Freiburger Rundbriefes war es, eine Begegnung des Gottesvolkes des Alten Bundes mit jenem des Neuen Bundes zu fördern, damit aus der Begegnung gegenseitiges Verständnis, gegenseitige Achtung und gegenseitige Bereicherung erwachsen. Sein 25jähriges Bestehen darf zum Anlass genommen werden, um all denen ein herzliches Wort des Dankes, der Anerkennung und der Ermutigung zu sagen, die sich während der vergangenen Jahre in den Dienst dieser Bemühungen gestellt haben. Wer die Entwicklung, in deren Verlauf das II. Vatikanische Konzil einen zentralen Platz einnimmt, nur in etwa verfolgt hat, wird sagen müssen, dass die Bemühungen von Erfolg begleitet waren.

Der Rückblick auf 25 vergangene Jahre darf so zum hoffnungsvollen Ausblick in die Zukunft werden. Mein Wunsch ist es, dass der Freiburger Rundbrief auch in den kommenden Jahren und Jahrzehnten dazu beitragen möge, Brücken der Verständigung zwischen Judentum und Christentum zu bauen, damit einmal der Tag anbreche, »an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ›Schulter an Schulter dienen«

(Soph 3,9)« (II. Vat. Konzil, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, Nr. 4).

D. Kurt Scharf DD, Bischof der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg:

Es ist mir eine Freude, anlässlich des »Rückblicks auf 25 Jahre Freiburger Rundbrief, 1948–1973« ein paar Worte an Ihre Leser richten zu dürfen.

Seit Jahren bin ich dieser Zeitschrift von Herzen verbunden, die sehr viel dazu beigetragen hat, Spannungen, Misstrauen und Vorurteile zwischen den Konfessionen und Religionen in Deutschland abzubauen. Es schien ein tollkühnes oder doch aussichtsloses Unternehmen, drei Jahre nach Kriegsende, in einer Zeit also, da ein christlich-jüdisches Gespräch unter den entsetzlichen Ereignissen der nationalsozialistischen Herrschaft gänzlich erstickt war, damit neu zu beginnen. Das Unternehmen gelang. Es gelang über alles Erwarten. Die Freiburger Rundbriefe haben es auf die Höhe geistig-theologischer Auseinandersetzung, wie in die Tiefe historisch-wissenschaftlicher Forschung geführt, sie haben es in jüngster Zeit erweitert um den dritten bedeutenden Partner im Heiligen Lande, den Islam, und sie haben es durchgehalten in unvoreingenommener Sachlichkeit und vorbildlicher menschlicher Einfühlung in die unterschiedlichen existentiellen Situationen. Das Gespräch zwischen Juden und Christen und neuerdings eben auch Moslems findet in dieser Zeitschrift in einem Geist der Versöhnung statt, der dem Gott die Ehre gibt, den die 3 grossen monotheistischen Religionen als den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs verehren.

Dr. Bernhard Stein, Bischof von Trier:

Das 25jährige Erscheinen des FREIBURGER RUNDBRIEFES ist für alle, denen die jüdisch-christliche Begegnung ein Anliegen ist, Grund zum Danken und zur Hoffnung.

Das erste Heft, in einem Kreis mit Professor K. Thieme und Frau Dr. G. Luckner beschlossen, erschien trotz wirtschaftlicher Not am 1. 9. 1948 zum Mainzer Katholikentag. Es entstand aus der Erfahrung der gemeinsamen Bedrängnis von Juden und Christen in der Hitlerzeit und aus dem Glauben, dass beide wie Baum und Wurzel (Röm 11, 16–18) zusammengehören und in ihrer gemeinsamen Diaspora den Glauben in Liebe bezeugen sollen.

Über Konfessionsgrenzen hinaus der Wahrheit verpflichtet, haben die Herausgeber mutig und redlich auch theologisch und psychologisch belastete Themen behandelt und damit geholfen, Vorurteile zu verstehen und abzubauen. Allein schon das Personenregister mit über 5000 Namen der Jahrgänge I–XXI (Dezember 1969) beweist die Vielfalt und Gediegenheit des FREIBURGER RUNDBRIEFES.

Wenn in der Bundesrepublik Deutschland und in Westberlin 45 Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit bestehen und auf Deutschen Katholikentagen und Evangelischen Kirchentagen Juden und Christen miteinander sprechen und beten, dann sehe ich darin auch eine Frucht der engagierten Arbeit des FREIBURGER RUNDBRIEFES. Sicher sind von dieser Arbeit auch Anstösse zur Erklärung des II. Vatikanischen Konzils über die Judenfrage ausgegangen.

Bedeutsam scheint mir auch das Bemühen des FREIBURGER RUNDBRIEFES, Hilfen für die schulische und kirchliche

Unterweisung zu geben. Denn »nur Unterweisung kann wiedergutmachen, was Unterweisung versäumt oder verschuldet hat« (Jules Isaac). Darum ist auch der regelmässige Versand des Briefes an Religionslehrer und andere Interessierte ein begrüssenswerter Beitrag zur Behebung des immer noch grossen Informationsmangels bei Pfarrern und Lehrern.

In vielfacher Hinsicht sind wir dem Ziel näher gekommen, das die Herausgeber vor 25 Jahren im Geleitwort des ersten Heftes umschrieben haben, dass nämlich »Brücken geschlagen und gesunde christliche Beziehungen zu unseren jüdischen Mitmenschen wiederhergestellt werden können«.

Mit dem Dank an die Leiterin des FREIBURGER RUND-BRIEFES, Frau Dr. G. Luckner, und alle Mitarbeiter und Förderer verbinde ich die Bitte, das Werk mutig fortzusetzen.

Von Herzen wünsche ich für die zukünftige Arbeit den Segen des Allmächtigen, damit die Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung weiterhin dem Frieden dienen.

Christlich-jüdischer Dialog

Ein Rückblick auf unerledigte Fragen

Von Pfarrer Martin Stöhr, Direktor der Evang. Akademie Arnoldshain/Taunus

Wenn man die Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg überblickt, so ist in der theologischen und kirchlichen Arbeit festzustellen, dass die fast restlos vernichteten oder vertriebenen europäischen Juden zaghaft zum Gesprächspartner der Christen werden.

Das Vertrauenskapital hatten die wenigen Christen erworben, die im Vernichtungsfeldzug gegen die Juden auf seiten der Verfolgten standen. Es waren wenige. Sie leisteten unendlich viel. Das muss dankbar festgehalten werden. Der Brudermord hatte manche Augen geöffnet, theologische Positionen als Vorbereitung der Endlösung entlarvt, den Kirchen – zumindest einigen von ihnen – gezeigt, wie fatal sie an dem Vernichtungsplan mitgearbeitet hatten, den Hitler und seine Mitläufer exekutierten. Der Strick, der den Juden gedreht wurde, enthielt subtil über Jahrhunderte gesponnene theologische Fäden. Noch ist nicht ausgemacht, ob der Dialog der Christen mit den Juden Zukunft hat, nachdem er in der Vergangenheit der 2000 Jahre christlicher Mehrheit in Europa zwar nicht ganz fehlte, aber keineswegs die dominante Linie christlichen Umgangs mit dem älteren Bruder war.

1. An dieser Stelle setzte der erste Schritt theologischer Arbeit an. Man hat gemeinsam die Bibel, zu übergrossen Teilen gemeinsamer Besitz von Juden und Christen, ganz von Juden geschrieben, tradiert und vorbereitet und in ihrem neutestamentlichen Teil Verkündigung eines Juden, den die Christen als Menschwerdung Gottes und als den erwarteten Messias begriffen. Römer 9–11 wurde neu entdeckt, jene Kapitel, die von der Einheit und Unkündbarkeit des Bundes¹ ausgingen, den Gott mit seinem Volk geschlossen hat. Ein Bund, in den die Christen aufgenommen wurden durch Jesus von Nazareth. Keine der alten Verheissungen wurde ungültig durch ihn. Sie wurden erfüllt und setzten zugleich neue Verheissungen. Erfüllte Hoffnung wurde zur Vorausset-

¹ Vgl.: Der Ungekündigte Bund. Neue Begegnung von Juden und christlicher Gemeinde. Hrsg.: Dietrich Goldschmidt / Hans-Joachim Kraus. S. FR XV/1964, S. 57 ff.

zung eines hoffnungsvollen Lebens. Nur stellte sich bei dieser christlichen Neuentdeckung alter christlicher Traditionen heraus, dass die christliche Hoffnung sich verwirklicht hatte als Hoffnungslosigkeit für die Juden.

2. Der Bund Gottes mit seinem Volk war durch Christen als alt qualifiziert worden, das bedeutete zugleich als überholt. Die christlichen Erben hatten die älteren Brüder enterbt. Ein heilsgeschichtlicher Anachronismus war es, dass sie noch lebten. Aber dass sie und wie sie lebten, entdeckte man erst, als schon viele von ihnen tot waren.

Wie stark die christliche Predigt und Liturgie, Gottesdienst und Kirchenjahr nach Form und Inhalt durch Glauben und Kultur der Juden geprägt sind, das entdeckten einige wissenschaftliche Arbeiten neu. Allgemeinut sind diese Erkenntnisse noch immer nicht in der christlichen Kirche. Die Kontinuität zwischen Juden und Christen, ihre Zusammengehörigkeit als zwar gespaltenes Gottesvolk², das aber zugleich im ungekündigten Bund der Treue Gottes zusammengehört, ist keine Zusammengehörigkeit aufgrund einer Ideengeschichte. Es ist eine Kontinuität des Lebens, der Verwirklichung eines Glaubens an den gleichen Gott. Es ist auch die Kontinuität einer verweigten oder versagenden Nachfolge.

Seit der »Verstaatlichung« des Christentums unter Konstantin dem Grossen haben die christlichen Kirchen viel Energie darauf verwandt, die Kontinuität und damit die Zusammengehörigkeit zu leugnen. Die Geschichte des Scheiterns und der Schattenexistenz wurde den Juden zugeschrieben. Sie hatten ihren Platz an die Christen abgeben müssen. Der hermeneutische Schlüssel für eine solche Praxis im Umgang der Christen mit den Juden, die gerne in der Minderheitssituation einer antiquierten Spezies von Religion und Lebensweise drängten, war in den Kategorien alt–neu, Gesetz und Evangelium, Verheissung und Erfüllung gegeben. Das jeweils erste Wort in den Begriffspaaren taucht bis in die theologische Literatur der Gegenwart immer im Zusammenhang mit der Rede über die Juden und das Judentum auf. Über sie zu sprechen und nicht mit ihnen war die Grundvoraussetzung dafür, dass dieser Schlüssel passte. Hätte man (anders als in Zwangsdiskussionen, deren Sieger und Ende vorher durch die gegebenen Machtverhältnisse feststanden) mit den Juden gesprochen, dann hätte man finden können, dass das Bild, das man sich in Übertretung des zweiten Gebotes von Gott und seinem Volk machte, nicht stimmte.

3. Diese Projektion blieb nicht allein. Die unglaubliche Botschaft, dass Menschen gegen Gott revoltieren, schien den Christen leichter glaubwürdig, wenn sie auch dafür einen Sündenbock hatten: die Juden. Sie waren, gewollt oder nicht gewollt in christlicher Verkündigung und Predigt, die Mörder Gottes. Die Welt schien heiler, wenn man wie im Paradies die Schlange, einen Sündenbock für das Kreuzesgeschehen herzeigen konnte. Die Assoziationen bei vielen Christen laufen, wenn sie das Wort Jude hören, noch immer beschuldigend nach Golgatha. Heil für die Christen erwies sich als Unheil für die Juden.

4. Heute wird man sagen müssen, dass der Assoziationsmechanismus bei vielen Christen in gleicher Weise sich beim Stichwort Juden nach Nahost bewegt. Dabei stellt sich eine Fatalität christlich-jüdischer Begegnung heraus – fatal für die Christen:

Die Menschen und Gruppen, die sich theologisch mit

² Vgl.: Das Gespaltene Gottesvolk. Hrsg.: Helmut Gollwitzer / Eleonore Sterling. Kreuz Verlag, 1966.

Juden zusammen- und auseinandergesetzt hatten, waren nicht dieselben, die die Nahosterklärungen machten. Das waren politisch-diplomatisch denkende Menschen oder Kommissionen, von arabischen oder orthodoxen Positionen unter Druck gesetzt, die vom theologischen Dialog zwischen Juden und Christen keine diffizile Kenntnis haben. Das ist im Vatikan wie im Weltkirchenrat so und spiegelt sich auch auf den unteren Ebenen der Kirchen wider. Belehrt es Denken über Römer 9 bis 11 blieb für sich, wenn andere politisch zur Nahostfrage Stellung nahmen und umgekehrt auch. Diese Beobachtung bringt ein christliches Defizit an den Tag: Die Versuchung, das Judentum als Konfession zu begreifen, und mit der eigenen Neigung zur Weltlosigkeit, Spiritualisierung und Individualisierung zu übersehen, dass Judentum, in Diaspora und im Erez Israel lebend, mehr ist als Konfession.³ Das enttäuschende Schweigen vieler Christen und Kirchen hängt damit zusammen, dass die Verwirk-

³ S. o. S. 3, 62; vgl.: Jüdisches Volk – Gelobtes Land. Hrsg.: W. P. Eckert / N. P. Levinson / M. Stöhr in: FR XXII/1970, S. 103.

lichungsgeschichte des Judentums in seiner Geschichte, in der Vertreibung und in der Existenz im Land und Staat Israel nicht wahrgenommen wurde.³ Wo die Christen endlich Weltverantwortung, z. B. gegenüber den brennenden Problemen des Hungers und des Rassismus in der Welt lernten, da waren sie froh über diese neuen Schritte, offensichtlich aber zugleich für tiefere Analysen widerspruchsvoller Situationen und für klare Aussagen zur bedrohten Situation Israels unfähig. Die »neutestamentliche« Analogie einer solchen Haltung wird von Paulus in der Gemeinde zu Korinth angegriffen: Dort feierte man das Abendmahl, das auch eine wirklich materiell-soziale Dimension hatte, auch ohne die Armen. Kamen sie später dann in die Gemeinschaft, blieb ihnen die »ganze Solidarität der Herzen«. Die Etablierten hatten bereits gegessen und getrunken. »Ich kanns nicht loben, dass ihr nicht auf bessere Weise, sondern auf ärgere Weise zusammenkommt« (1 Kor 11, 17).

Nachtrag zu: »Rückblick auf 25 Jahre Freiburger Rundbrief, 1948–1973« s. u. S. 172.

Dank an Professor S. H. Bergman

Professor Dr. Shmuel Hugo Bergman schreibt in seinem Beitrag über den jüdischen Segensspruch¹ von dem »Segen«, dass dieser Segen »eine »Hinzufügung von Gutem« ist, eine »Hinzufügung von geistiger Kraft« . . . Auch der »Rundbrief« durfte eine solche »Hinzufügung« durch stete Anteilnahme und immer bereites Geben von Professor Bergman empfangen, und wer Professor Bergman begegnete, durfte dies gleichermassen erfahren. Hiervon zeugen manche Seiten des »Rundbriefs«² vgl. »Der Tod des Todes« (s. o. S. 4). Es war Pro-

fessor Bergman, der im Juli 1951 in Jerusalem eine erste Begegnung im kleinen jüdisch-christlichen Kreis, u. a. mit Abt Leo Rudloff OSB, anregte (s. o. S. 11).

Wir sagen Professor Dr. Flusser von Herzen Dank für den nachstehenden, Professor Bergman³ gewidmeten Gruss zu dessen 90. Geburtstag und dürfen damit auch unsere tiefe Verehrung und herzliche Dankbarkeit verbinden und aussprechen.

Gertrud Luckner

¹ In: FR III/IV, 1951, Nr. 12/15, S. 26 ff.

² Vgl. u. a.: XII, 45/48, S. 99: »Die Heiligung des Namens«. Zum 75. Geburtstag von Hugo Bergman; Nr. 49, S. 3: A. I. Kuk, Das Licht des Messias leuchtet auf; XXI/1969, S. V f.; sowie Personenregister folgender Folgen.

³ Shmuel Hugo Bergman, Professor der Philosophie, Emeritus; geboren am 25. 12. 1883 in Prag. Universitäten Prag und Berlin, Dr. phil. Prag, 1905; Hon. Ph.D.; Hebräische Universität Jerusalem, 1959; Direktor der »Jewish National University Library« 1920–35; Professor und Rektor der Hebräischen Universität 1935–38; Mitglied der »Israel Acad. of Sciences and Humanities«; Emeritus 1955. –

3 Professor Shmuel Hugo Bergman zum neunzigsten Geburtstag

Von Professor Dr. David Flusser

Unter den jüdischen Weisen sind schon seit mehr als zweitausend Jahren solche, bei denen die wahre Grösse, auch auf intellektuellem Gebiet, mit einer einfachen Demut vereint ist. Einer von jenen hat diesen Menschen seine Seligpreisungen gewidmet und hat ihnen versprochen, sie werden das Reich der Himmel erben. »Selig die Barmherzigen, denn sie werden Barmherzigkeit erfahren. Selig die rein im Herzen sind, denn sie werden Gott schauen. Selig die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Söhne heissen.«

Diese Worte seien unser aller herzlicher Gruss an einen jüdischen Weisen, der wegen unserer säkularen Welt nicht als Rabbi angesprochen wird, sondern als Professor der Philosophie an der hebräischen Universität. Er ging seinen natürlichen, aber ungewöhnlichen Weg. Als junger Mann lebte er in Prag, das damals wieder mit Recht sich neu seine Bezeichnung als »Stadt und Mutter in Israel« verdient hat. Unter seinen wichtigen Freunden war damals Franz Kafka, mit dem er um Gott stritt, denn Kafka war damals Atheist. Dann brachte, schon im Jahre 1920, Hugo Bergman die europäische Kultur und Philosophie

nach Jerusalem. Wenn man Kant hebräisch liest, ist es Bergmans Verdienst. Aber gleichzeitig war und blieb das Wesen seiner Seele tief jüdisch. Um das Wesen des Judentums hat er auch mit Buber gerungen. Bergman einen jüdischen Denker zu nennen, wäre dem Ausdruck nach hochtrabend und würde die stille und unaufdringliche Grösse seiner Abhandlungen über das Judentum abmindern. Der jüdische Humanist Bergman ist, nach den Worten Hillels, ein Schüler Aarons, den Frieden liebend und dem Frieden nachstrebend. »Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Söhne heissen.« Und selig sind wir hier, die mit ihm zusammen an seiner stillen Weisheit teilnehmen. Dass er mit neunzig Jahren genauso klar und fruchtbar denkt und arbeitet, ist ein Segen. Und ich bin sicher, dass Bergman noch in einem Punkte gesegnet sein wird. Im Laufe der Zeit wird die Grösse vieler moderner Denker, die den Judaismus heute feilbieten, abnehmen, und das Gewicht der Worte Bergmans über die Jüdischkeit wird wachsen. Wir alle, Christen und Juden, richten uns an der jüdisch verwurzelten Sicht Bergmans aus.

4 Die Haltung der Christen zum Judentum

Dokumentation über die Erklärung der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom 16. April (zu Pessach) 1973

Der Dokumentation ist die Stellungnahme von Professor Dr. Clemens Thoma vorangestellt. Es folgen der Wortlaut der Erklärung sowie Kommentare jüdischer- und christlicherseits von Dr. E. L. Ehrlich und Professor Kurt Hruby mit u. a. einer vom 11. 5. 1973 von dem französischen bischöflichen Komitee veröffentlichten Erklärung auf die durch das Dokument hervorgerufenen verschiedenen Reaktionen. Es schliessen sich an zwei Äusserungen vom Haus St. Jesaja der Dominikaner in Jerusalem. In chronologischer Reihenfolge¹ bringen wir ferner aus der französischen Presse² pro und contra – Stimmen von

¹ Die Daten der Veröffentlichungen entsprechen auch in etwa nicht immer den Daten der abgegebenen Äusserungen.

² S. u. S. 26 ff. Die Übersetzungen aus dem Französischen veranlasste die Red. d. FR.

Rabbiner Jakob Grunewald, dem Grossrabbiner von Frankreich Jakob Kaplan, eine Kritik von Kardinal Daniélou, die Richtigstellung vom 21. 4. 1973 von Msgr. Eldinger, Bischof von Strassburg und Präsident des bischöflichen Komitees, Äusserungen der Weltkonferenz der Christen für Palästina, von Kardinal Marty, den Bischöfen Nordafrikas und von vierzig Jesuiten aus dem Libanon. Auf eine grundsätzliche Darlegung von Weibischof Pézeril, Mitglied des bischöflichen Komitees, folgen Contra-Stimmen: eine Erklärung von Y. Arafat sowie ein Brief der ägyptischen Bischöfe an die französischen Bischöfe. Stellungnahmen von Kardinal Journet und Yves Congar OP beschliessen die Dokumentation mit den nebeneinander stehenden verschiedenen theologischen Positionen.

I Stellungnahme zu der Erklärung über die Haltung der Christen zum Judentum

Von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern

Die folgende Stellungnahme zu der Erklärung des französischen bischöflichen Komitees¹ war Inhalt einer Ansprache »Sorge um Israel«, die Professor Dr. Clemens Thoma unter dem Eindruck des Nahost-Krieges im Rahmen einer Tagung über das Vaterunser hielt, die vom 8. bis 11. November 1973 in Freiburg i. Br. stattfand.

Ein gemeinsames Nachdenken über die jüdischen Vorbilder und Parallelen des jüdisch-christlichen Vaterunsers bliebe ein Torso, wenn wir nicht abschliessend gemeinsam beten und uns gemeinsam unsere Solidarität im Heute und für heute bekunden würden. Wie wir in diesen Tagen gesehen haben, markiert das Vaterunser eine fundamentale Möglichkeit jüdisch-christlicher Gemeinsamkeit. Dieses Grundgebet ist ganz und gar und zentral jüdisch sowie ganz und gar und zentral christlich.

Um als einer, der es versucht, ein Jünger des Juden und Vaterunser-Lehrers Jesus zu sein, ein richtiges Wort im Geiste Jesu an die Christen und an die Juden angesichts des momentanen vierten Nahostkrieges sprechen zu können, ohne ins Militärische, Politische, Wirtschaftliche oder rein Polemische abzugleiten und abzuweichen, muss ich Sie und mich zuerst an drei Verhaltensweisen – wenn Sie wollen: Lebensregeln – Jesu erinnern.

1) Jesus sprach nie rein politische Worte. Ihm ging es nie nur um Politik. 2) Er schwieg oft gerade dann, wenn andere lärmten oder schwatzten. 3) Er redete oft gerade dann – auch scharf und hart –, wenn andere aus Furcht oder Rücksichtnahme schwiegen oder gewisse Probleme und Nöte verharmlosten.

Um mich weiterhin vor unchristlichen und unjüdischen Worten zu schützen, möchte ich zwei Ereignisse in einen Zusammenhang bringen, von denen viele auf den ersten Blick hin sagen würden, dass sie nicht zusammen gehören: Die Erklärung des Komitees der französischen Bischöfe vom 16. April 1973 über »die Haltung der Christen zum Judentum«¹ und den vierten Nahostkrieg des momentanen Herbstes.² Es hat sich nämlich gezeigt, dass die Haltung, die viele Christen und Nichtchristen dem Nahostkrieg gegenüber einnehmen, sich mit jener

Haltung deckt, die eine Anzahl von Theologen, Laien und kirchlichen Organisationen zuvor der Erklärung des Komitees der französischen Bischöfe gegenüber einnahmen.

Als Hauptsätze des französischen Bischofskomitees können für unseren Zusammenhang folgende gelten:

1. »Man darf aus dem Neuen Testament nicht ableiten, das jüdische Volk sei seiner Erwählung entkleidet. Die ganze Heilige Schrift fordert uns vielmehr dazu auf, im Willen des jüdischen Volkes zur Torah-Treue und zum Bund das Zeichen der andauernden Fürsorge Gottes seinem Volk gegenüber zu erkennen.«
2. »Der Jude verdient unsere Aufmerksamkeit und unsere Achtung, oft unsere Bewunderung, manchmal gewiss auch unsere freundschaftliche und brüderliche Kritik, jedoch stets unsere Liebe.«
3. »Es ist heute schwieriger denn je, ein ausgewogenes theologisches Urteil über die Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes in sein Land zu fällen. Angesichts dieses Ereignisses können wir als Christen in allerster Linie nicht vergessen, dass Gott dem Volke Israel einst ein Land gegeben hat, in welchem es berufen ist, sich zu sammeln.«
4. »Durch diese Rückkehr und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, politisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit. Über die legitime Vielfalt der politischen Stellungnahmen hinweg kann das Weltgewissen dem jüdischen Volk ... das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz nicht versagen.«

Besonders vier Momente an den unten abgedruckten Stellungnahmen³ zu der Erklärung sind bestürzend:

1. In christlichen Kreisen herrscht immer noch die Praxis, dass man sich wegen der Juden das Bein stellt. Dabei geht es keineswegs um eine machaloket le schem schamajim – um einen Disput um des Himmereiches willen, sondern um Motive niederen Ranges.
2. Mehrere christliche Theologen können sich immer noch nicht von einem Liebäugeln mit bestimmten nationalen Politiken und Politikern frei halten. In diesen Zusammenhängen wirkt deren Gerede von einer freien, universalen Kirche mitten in nationalen, demokratischen Gebilden sehr floskelhaft.

¹ S. u. S. 15 ff.

² S. u. S. 43 ff.

³ Vgl. S. 27 ff.

3. Mehrere christliche Theologen, die in den fünfziger und frühen sechziger Jahren dieses Jahrhunderts im christlich-jüdischen Dialog führend waren, machen jetzt, wo es um die Konsequenz ihrer eigenen Ansätze geht, kleinliche Einschränkungen und Rückzieher.
4. Ganz besonders erschreckend ist, dass Yassir Arafat⁴ – in seinem Sinne sehr geschickt – sich in seiner Polemik gegen die Erklärung des Bischofskomitees auf Argumente einer traditionalistisch-judenfeindlichen christlichen Theologie stützen konnte.

Die Erklärung des französischen Bischofskomitees, die Auseinandersetzungen darüber und der vierte Nahostkrieg machen vor allem folgende christliche Feststellungen notwendig:

1. Man darf heute nicht mehr pauschal oder rein fundamentalistisch über das Judentum reden. Man muss sich vielmehr mit grosser Intensität um die Kenntnis auch des heutigen Judentums bemühen.
2. Wenn man sagt, das Judentum sei schon recht, der Zionismus aber sei ein Faschismus, Revisionismus, Imperialismus – überhaupt der Sündenbock schlechthin, dann ist dies wohl doch verkappter Antisemitismus. Die Zionisten geben selbst zu, dass sie politische Fehler gemacht haben. Jede historisch-effektive Bewegung macht Fehler. Eine Verabsolutierung dieser Fehler führt jedoch zurück zu einer theologischen und politischen Verrostung des ganzen Judentums, so wie es heute lebt.
3. Das christliche Entstehen im Geiste des Vaterunsers für das heutige Judentum darf nicht Hand in Hand mit einer pauschalen Verurteilung der Araber gehen. Auch diesen Punkt würde Jesus deutlich unterstreichen. Das Dokument der französischen Bischöfe redet in echt ökumenischer und geschichtlich exakter Weise von einem »Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit«.
4. Das spärlicher zu uns fliessende Erdöl ist kein christlicher Grund, um die Gerechtigkeit zu verschweigen und um die Bestimmung Israels, so wie sie ein echtes Christentum sehen muss, zu vertuschen. Dies ist momentan ein besonders wunder Punkt. Unsere Kirchen als freie Organisationen in demokratischen Staaten müssten ihre Chance und ihre Verpflichtung wahrnehmen, politisch-unabhängige Worte für das Judentum zu finden und caritative Hilfen für die beidseitigen Opfer des vierten Nahostkrieges zu organisieren.
5. Der Friede ist nach biblischem Verständnis ein Werk der Gerechtigkeit. Als solches Werk ist er auch notwendigerweise ein Kompromiss. Es wäre aber kein Werk der Gerechtigkeit und damit kein offenbarungsgemässes Unterfangen, wenn er dadurch angestrebt würde, dass grössere oder kleinere Menschengruppen vertrieben oder gemordet würden. Ein solches Unterfangen bliebe auch dann ein Verbrechen, wenn es unter dem angeblich religiösen Motto des »heiligen Krieges« stünde.

Ich muss die Christen unter uns dringend bitten, ungefähr in diesem Sinne zu reden, zu predigen und zu handeln. Nur dann entsprechen wir dem Geist und dem Buchstaben des Vaterunsers. Mit einer solchen Einstellung können wir das Nahostproblem zwar noch nicht lösen. Wir müssen den Politikern ein weites Handlungsfeld überlassen. Wir können dadurch aber einer Lösung doch wenigstens vorarbeiten.

⁴ S. u. S. 33.

Jesus hat – wie auch andere grosse jüdische Lehrmeister – viel geschwiegen. Hier und heute aber würde er sich ganz bestimmt nicht vor Wort und Tat drücken. Er würde heute – im Gegensatz zu der riesigen christlichen »schweigenden Mehrheit« – Worte der Gerechtigkeit und Liebe deutlich aussprechen.

II Der Wortlaut der Erklärung des französischen bischöflichen Komitees¹ zum 16. April 1973*

Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion der »Orientierung« entnehmen wir den aus dem Französischen übersetzten Wortlaut der Erklärung der französischen Bischöfe der »Orientierung« (37/9), Zürich, 15. 5. 1973, und ebenfalls daraus den nachstehenden Kommentar von Dr. E. L. Ehrlich (s. u. S. 19 f.). (D. Red. d. FR).

Die jüdische Gemeinschaft Frankreichs, die fast 600 000 Mitglieder zählt, ist zahlenmässig die zweitstärkste jüdische Gemeinschaft Europas. Es handelt sich um eine besonders lebendige Gemeinschaft, deren zukünftige Entwicklung um so positiver beurteilt werden muss, als sich gegenwärtig im Schosse des französischen Judentums ein Zusammenreffen von Juden aus den osteuropäischen Ländern, welche die Leiden des letzten Krieges durchgemacht haben, mit Juden aus Nordafrika vollzieht. Heute, wo die Beziehungen zwischen Juden und Christen immer häufiger werden, veröffentlicht das Bischöfliche Komitee für die Beziehungen zum Judentum die nachfolgenden, für die Gläubigen bestimmten Orientierungen, die eine Anwendung der Direktiven der Deklaration »Nostra Aetate« des Zweiten Vatikanischen Konzils auf Frankreich sein wollen.

I Die jüdische Existenz als Frage an das christliche Gewissen

Die aktuelle Existenz des jüdischen Volkes, seine im Verlauf der Geschichte oft prekären Lebensbedingungen, seine Hoffnung, die tragischen Erfahrungen, die es in der Vergangenheit und ganz besonders in der Gegenwart machen musste, sowie seine teilweise Sammlung im Lande der Bibel sind für die Christen mehr und mehr Fakten, die ihnen helfen können, ihren Glauben besser zu verstehen und ihr Leben in ein besseres Licht zu rücken.

* Der französische Originaltext ist veröffentlicht in »documents épiscopaux« Conférence épiscopale française, no 10, Paris, avril 1973 (Anm. d. Red. d. FR).

¹ Wie der offizielle Vorspann angibt, zeichnet ein Komitee der französischen Bischofskonferenz für den Text verantwortlich, wie dies für andere wichtige Dokumente des französischen Episkopats in letzter Zeit (zum Beispiel über die Präsenz der Kirche in der Arbeiterwelt) der Fall war. Die Mitglieder des Komitees sind die folgenden Bischöfe und Erzbischöfe: Eldinger (Strassburg), Präsident, Brand (Fréjus), Etchegaray (Marseille), Decourtray (Dijon), Pézeril (Paris) und Riobé (Orléans). Sekretär ist der Dominikaner Bernard Dupuy. Nach »Le Monde« (27. 4. 1973) hat auch der Erzbischof von Paris, Kardinal Marty, den Text durchgesehen und seine »modi« eingebracht. Einer der mitarbeitenden Experten, K. Hruby vom Institut Catholique, Paris, hat für uns die deutsche Übersetzung besorgt.

Das Dokument wurde am 16. April 1973 veröffentlicht [s. u.] und hat sofort ein breites Echo gefunden: vgl. den anschliessenden Kommentar von Dr. Ehrlich, der wie der offizielle Vorspann unterstreicht, dass diese französische Erklärung als die längst fällige, vom römischen Einheitssekretariat schon 1969 vergeblich versuchte Weiterführung und Konkretisierung der Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen (Nostra aetate) anzusehen ist. [Vgl. auch »Überlegungen und Vorschläge zur Anwendung der Konzilerklärung über das Verhältnis der Kirche zu den Juden« (Auszüge aus einem Entwurf). Vom Vatikanischen Sekretariat zur Förderung des Christen. In: FR XXI/1969, S. 139 ff. (Anm. d. Red. d. FR).] Ein Vergleich zeigt schon im ersten Satz die neue Akzentsetzung im Vokabular, insofern die französischen Bischöfe vom »jüdischen Volk« (in seiner »aktuellen Existenz«) reden. Kritiken sind nicht nur von den arabischen Diplomaten, sondern auch von Bischöfen des Nahen Ostens und Nordafrika laut geworden. [S. u. S. 30 f., 33 ff.] (Red. d. Orientierung).

Die Permanenz des jüdischen Volkes durch die Jahrhunderte, sein Überdauern der Zivilisationen und seine Gegenwart als rigoroser und anspruchsvoller Partner in Konfrontation mit dem Christentum sind äusserst wichtige Tatsachen, denen wir weder mit Unwissenheit noch mit Verachtung begegnen können.

Die Kirche, die sich auf den Namen Jesu beruft und die durch Christus von ihren Anfängen an und für immer mit dem jüdischen Volk verbunden ist, erblickt in der durch die Jahrhunderte ununterbrochen fortdauernden Existenz dieses Volkes ein Zeichen, das sie in aller Wahrheit verstehen möchte.

II Der langsame Entwicklungsgang des christlichen Gewissens

Am 28. Oktober 1965 hat das Zweite Vatikanische Konzil feierlich die Deklaration »Nostra Aetate« verkündet^{1a}, die ein Kapitel über das jüdische Volk enthält. Wir bekräftigen neuerdings die Bedeutung dieses Textes, in dem daran erinnert wird, dass sich die Kirche »von den Wurzeln des edlen Ölbaums nährt, auf den die Heiden als Zweige des wilden Ölbaums aufgepfropft wurden«. Es ist unsere Aufgabe in unserer Eigenschaft als Bischöfliches Komitee für die Beziehungen zum Judentum, auf die aktuelle Tragweite dieser Erklärung hinzuweisen sowie Anweisungen für ihre praktische Anwendung zu geben.

Man muss in der Stellungnahme des Konzils eher einen Beginn als eine Endphase sehen. Sie ist ein Wendepunkt in der christlichen Haltung zum Judentum. Sie öffnet einen Weg und erlaubt uns, unsere Aufgabe genau zu ermitteln.

Die Konzilerklärung stützt sich auf ein Zurückgehen auf die biblischen Quellen. Sie stellt einen Bruch dar zur Haltung in der Vergangenheit. Sie fordert die Christen auf, das jüdische Volk in Hinkunft mit neuen Augen zu betrachten, und zwar nicht nur hinsichtlich der innermenschlichen Beziehungen, sondern auch auf dem Gebiet des Glaubens. Gewiss, es liegt ausserhalb der Möglichkeiten, an einem einzigen Tag alle Behauptungen zu prüfen, die in der Kirche im Laufe der Jahrhunderte gemacht wurden, sowie alle Haltungen, die sie im Laufe der Geschichte bezogen hat. Doch hat das christliche Gewissen diesen Vorgang in Angriff genommen, durch den der Kirche ihre jüdischen Wurzeln ins Gedächtnis zurückgerufen werden. Wesentlich dabei ist, dass dieser Vorgang alle Schichten des christlichen Volkes erfasst und dass er überall ehrlich und energisch weiter fortgesetzt wird.

III Die permanente Berufung des jüdischen Volkes

Es ist unmöglich, die jüdische »Religion« ganz einfach wie irgendeine andere Religion, die augenblicklich in der Welt verbreitet ist, anzusehen. Durch das jüdische Volk hat der Glaube an den einig-einzigen Gott in die Geschichte der Menschheit Eingang gefunden. Dank seiner Mittlerschaft ist der Monotheismus, mit einigen Nuancen, das Gemeingut der drei grossen spirituellen Familien geworden: Judentum, Christentum und Islam, die sich auf das Erbe Abrahams berufen.

Nach der biblischen Offenbarung hat Gott selbst dieses Volk zur Existenz berufen, hat es erzieherisch geleitet und hat ihm seinen Plan kundgemacht; er hat mit ihm einen ewigen Bund geschlossen (Gen 17, 7) und hat es

zum Gegenstand einer Berufung gemacht, die der Apostel Paulus als unwiderruflich bezeichnet (Röm 11, 29). Wir verdanken ihm die fünf Bücher des Gesetzes, die Propheten und die anderen heiligen Schriften, die seine Botschaft vollenden. Nachdem diese Lehren durch schriftliche und mündliche Tradition gesammelt worden waren, wurden sie von den Christen angenommen, ohne dass dadurch die Juden ihrer verlustig gegangen wären.

Selbst wenn der Bund für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muss das Judentum dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine religiöse Realität betrachtet werden, nicht als Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten hindurch fortdauernde lebendige Realität. Die wesentlichen Zeichen dieser Vitalität des jüdischen Volkes sind: Das Zeugnis seiner kollektiven Treue gegenüber dem einig-einzigen Gott, sein Eifer, die heiligen Schriften zu studieren, um darin im Lichte der Offenbarung den Sinn des menschlichen Lebens zu entdecken, seine Suche nach Identität inmitten der anderen Menschen und sein ständiges Streben nach Sammlung seiner Glieder in einer wiedervereinigten Gemeinschaft. Diese Zeichen stellen an uns Christen eine Frage, die an das Herz unseres Glaubens rührt: Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volkes im Plan Gottes? Welche Erwartung beseelt es, und in welcher Weise unterscheidet sich diese Erwartung von unserer eigenen oder kommt ihr nahe?

IV Nichts lehren, was nicht dem Geiste Christi gemäss ist (»Nostra Aetate« 4 § 2)

a) Es ist vordringlich, dass die Christen definitiv aufhören, sich die Juden nach Klischees vorzustellen, die jahrhundertelange Aggressivität geformt hat; merzen wir für immer die eines ehrlichen Menschen und um so mehr eines Christen unwürdigen karikaturistischen Vorstellungen aus und bekämpfen wir sie mit Entschlossenheit, wie zum Beispiel die Idee vom Juden, von dem man sagt, er sei »nicht wie die andern«, indem man dieser Behauptung eine Dosis Hass und Abneigung beimengt, die Vorstellung vom Juden als »Wucherer, als Ehrgeizling und Verschwörer«, oder die noch viel schwerwiegendere Folgen zeitigende Anklage vom »gottesmörderischen« Juden. Wir prangern diese infamierenden Bezeichnungen an, die leider auch heute noch, sei es in direkter oder in versteckter Form, verbreitet sind und verurteilen sie nachdrücklich. Der Antisemitismus ist ein Erbe der heidnischen Welt, doch wird er im christlichen Milieu durch pseudotheologische Elemente noch verschärft. Der Jude verdient unsere Aufmerksamkeit und unsere Achtung, oft unsere Bewunderung, manchmal gewiss auch unsere freundschaftliche und brüderliche Kritik, jedoch stets unsere Liebe. Dieses Element hat ihm vielleicht am meisten gefehlt, und darin ist auch das christliche Gewissen am meisten schuldig geworden.

b) Es ist ein theologischer, geschichtlicher und juristischer Irrtum, das jüdische Volk unterschiedslos am Leiden und am Tod Jesu Christi schuldig zu halten. Schon der Katechismus von Trient war diesem Irrtum entgegengetreten (Pars I, cap. 5 ; 11). Auch wenn es geschichtlich wahr ist, dass sich bestimmte jüdische und römische Behörden auf verschiedener Ebene in die Verantwortung am Tode Jesu teilen, so hält die Kirche demgegenüber fest, »dass Christus in seiner unendlichen Liebe wegen der Sünden aller Menschen das Leiden und

^{1a} Vgl. FR XVIII/1966, S. 3 ff.; insbes. S. 27 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

den Tod auf sich genommen hat, auf dass alle das Heil erlangen« (»Nostra Aetate« 6).

Im Gegensatz zu dem, was eine alte, aber sehr anfechtbare Exegese vorgegeben hat, kann man aus dem Neuen Testament nicht ableiten, dass das jüdische Volk seiner Erwählung verlustig gegangen sei. Die gesamte Schrift lädt uns im Gegenteil ein, im Bestreben des jüdischen Volkes, dem Gesetz und dem Bund treu zu bleiben, ein Zeichen der Treue Gottes zu seinem Volk zu erblicken.

c) Es ist falsch, Judentum und Christentum als Religion der Furcht und Religion der Liebe einander entgegenzustellen. Der grundlegende jüdische Glaubensartikel, das *Sch'ma Jisrael*, beginnt mit den Worten: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben« und setzt sich fort in dem Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18). Es ist das der Ausgangspunkt der Predigt Jesu und somit eine dem Judentum und dem Christentum gemeinsame Lehre.

Das Bewusstsein von der Transzendenz und der Treue Gottes, von seiner Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, von der Reue und der Vergebung der Sünden sind die Grundzüge der jüdischen Tradition. Die Christen, die dieselben Werte für sich in Anspruch nehmen, hätten unrecht, zu glauben, dass sie heute nichts mehr von der jüdischen Spiritualität zu empfangen haben.

d) Im Gegensatz zu weitverbreiteten Reaktionen muss festgehalten werden, dass die pharisäische Lehre nicht der Gegenpol des Christentums ist. Das Bestreben der Pharisäer ging dahin, das Gesetz zur Lebensregel für jeden Juden zu machen, indem sie seine Vorschriften in einer Art und Weise interpretierten, die darauf hinzielte, sie den verschiedenen Lebensumständen anzupassen. Die in unserer Zeit angestellten Untersuchungen haben klar erwiesen, dass die Pharisäer keineswegs der geistigen Bedeutung des Gesetzes fremd geblieben sind, genau so wie die Lehrer des Talmuds. Es ist demnach auch nicht diese Gesinnung, die Jesus in Frage stellt, wenn er die Haltung einiger unter ihnen oder den Formalismus ihrer Lehrmethode anprangert. Es scheint übrigens, dass sich die Pharisäer und die ersten Christen gerade deshalb oft wegen der von den Alten überkommenen Traditionen und der Interpretation des mosaischen Gesetzes bekämpften, weil sie einander in vieler Beziehung nahestanden.

V Ein rechtes Verständnis für das Judentum erreichen

Die Christen müssen, und sei es nur um ihrer selbst willen, eine wahre und lebendige Kenntnis der jüdischen Tradition erwerben.

a) Eine wirklich christliche Katechese muss den aktuellen Wert der gesamten Bibel bekräftigen. Der erste Bund ist durch den Neuen Bund nicht hinfällig geworden. Der erste Bund ist die Wurzel und die Quelle des Neuen Bundes, sein Fundament und seine Verheissung. Wenn es auch richtig ist, dass für uns das Alte Testament seinen letzten Sinn nur im Lichte des Neuen preisgibt, so

erfordert das doch, dass es in erster Linie in seiner Eigenständigkeit anerkannt wird (vgl. 2 Tim 3, 16). Man darf dabei auch nicht vergessen, dass Jesus, geboren als jüdischer Mensch durch seine Mutter, die Jungfrau Maria, durch seinen Gehorsam gegen die Thora und durch sein Gebet seine Aufgabe im Rahmen des Bundesvolkes erfüllt hat.

b) Man soll bestrebt sein, die besondere Berufung dieses Volkes als »Heiligung des göttlichen Namens« hinzustellen. Es ist das eine der wesentlichen Dimensionen des synagogalen Gebetes, durch das das jüdische Volk aufgrund seiner priesterlichen Mission (Ex 19, 6) jede menschliche Handlung Gott darbringt und ihm Ehre erweist. Diese Berufung macht das Leben und das Gebet des jüdischen Volkes zum Segen für alle Völker der Erde.

c) In den Geboten des Judentums nur unter Zwang verpflichtende Observanzen zu sehen, hiesse sie sehr unterschätzen. Die Riten des Judentums sind Gesten, welche den alltäglichen Charakter der Existenz durchbrechen und diejenigen, die sie beobachten, an die Gottesherrschaft erinnern. Die frommen Juden empfangen den Sabbat und die rituellen Verpflichtungen, deren Zweck die Heiligung des menschlichen Handelns ist, als ein Gottesgeschenk. Über den Wortsinn hinaus sind sie für den Juden Licht und Freude auf dem Lebensweg (Ps 114). Sie sind eine Art und Weise, »die Zeit zu bauen« und dankzusagen für die gesamte Schöpfung. Denn die ganze Existenz muss auf Gott bezogen werden, wie es der Apostel Paulus seinen Brüdern ins Gedächtnis ruft (1 Kor 10, 30–31).

d) Die Zerstreuung des jüdischen Volkes muss im Lichte seiner eigenen Geschichte verstanden werden.

Wenn auch die jüdische Tradition die Prüfungen und das Exil des Volkes als Strafe für seine Untreue betrachtet (Jer 13, 17; 20, 21–23), so ist es dennoch ebenfalls eine Tatsache, dass das Leben des jüdischen Volkes in der Diaspora seit dem Brief, den Jeremias an die Verbannten in Babylon geschrieben hat (Jer 29, 1–23), auch einen positiven Sinn hat: inmitten der Prüfungen ist das jüdische Volk aufgerufen, »den göttlichen Namen unter den Nationen zu heiligen«.

Die Christen müssen stets die antijüdische und manichäische Versuchung bekämpfen, die darin besteht, das jüdische Volk unter dem Vorwand, es sei hartnäckig verfolgt worden, als verflucht anzusehen. Dabei ist doch nach dem Zeugnis der Schrift selbst (Is 53, 2–4) das Erdulden von Verfolgung oft ein Hinweis auf einen prophetischen Zustand.

e) Es ist heute schwieriger denn je, ein ausgewogenes theologisches Urteil zu fällen über die Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes in »sein« Land. Angesichts dieses Ereignisses können wir als Christen in allererster Linie nicht vergessen, dass Gott dem Volk Israel einst ein Land gegeben hat, in dem sich zu sammeln es berufen ist

Aus: *Die Juden – unsere Brüder*

ORATION

Als Jude wurde dein Sohn, unser Herr Jesus Christus, geboren; er kam, der Erde den Frieden zu bringen.
Wir danken dir
für ihn, der unser Bruder wurde,
und für das Volk, das ihn uns geschenkt hat.

GABENGEBET

Dein Sohn hat am Kreuz
den Menschen seines Volkes verziehen,
die an ihm schuldig geworden waren.
Er möge bei diesem Mahl auch uns vergeben,
was wir an diesem Volk gesündigt haben.

Zwei Gebete aus Votivmesse Nr. 7, S. 63.

In: Alfred Schilling: Votivmessen 1. Thematische Messformulare für jeden Tag. Essen 1970³. Verlag Hans Driewer.

(vgl. Gen 12, 7; 26, 3–4; 28, 13; Is 43, 5–7; Jer 16, 15; Soph 3, 20).

Im Verlaufe der Geschichte war die Existenz des jüdischen Volkes stets geteilt zwischen dem Leben unter den Völkern und dem Wunsch nach einer nationalen Existenz in diesem Land. Dieses Bestreben stellt das jüdische Gewissen vor zahlreiche Probleme. Um dieses Bestreben und die Auseinandersetzung, die sich auf allen Gebieten daran knüpft, zu verstehen, dürfen sich die Christen nicht durch exegetische Methoden mitreissen lassen, welche die Formen des gemeinschaftlichen und religiösen Lebens im Judentum verkennen, oder aber durch gleichzeitig grosszügige und vorschnelle politische Stellungnahmen. Sie müssen auf die Interpretation Rücksicht nehmen, welche die Juden selbst von ihrer Sammlung um Jerusalem geben, die sie im Namen ihres Glaubens als einen Segen betrachten.

Durch diese Rückkehr und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, politisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit. Über die legitime Vielfalt der politischen Stellungnahmen hinweg kann das Weltgewissen dem jüdischen Volk, das im Laufe seiner Geschichte so viele Wechselfälle mitgemacht hat, nicht das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz unter den Völkern versagen. Dieses Recht und diese Existenzmöglichkeiten können von den Völkern aber auch denen nicht abgesprochen werden, die infolge der durch diese Rückkehr heraufbeschworenen lokalen Konflikte augenblicklich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind. So wenden wir denn unser besonderes Augenmerk diesem von Gott heimgesuchten Land zu und geben gleichzeitig der festen Hoffnung Ausdruck, es möge ein Ort sein, an dem alle Bewohner, Juden und Nichtjuden, in Frieden leben können. Juden und Christen stehen in dieser Hinsicht vor einer wesentlichen Frage: Wird die Sammlung der Zerstreuten des jüdischen Volkes, die sich unter dem Druck der Verfolgungen und des politischen Kräftespiels vollzogen hat, letzten Endes trotz aller Dramen einer der Wege von Gottes Gerechtigkeit für das jüdische Volk und, zu gleicher Zeit, für alle Völker der Erde sein? Wie könnten die Christen gleichgültig bleiben angesichts dessen, was sich augenblicklich in diesem Land entscheidet?

VI Die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern (»Nostra Aetate« 4 § 2)

Die meisten Begegnungen zwischen Juden und Christen tragen auch heute noch den Stempel des gegenseitigen Nicht-Kennens und, manchmal, eines gewissen Misstrauens. Diese Unkenntnis und dieses Misstrauen waren in der Vergangenheit und können auch heute noch die Quelle von schwerem Nicht-Verstehen und von schrecklichem Übel sein. Wir sehen es als eine wesentliche und vordringliche Aufgabe an für die Priester, die Gläubigen und alle, die, auf welcher Stufe es auch sei, Verantwortung im Unterricht tragen, ihre Tätigkeit so zu orientieren, dass sie beim christlichen Volk ein besseres Verständnis für das Judentum, seine Tradition, seine Gebräuche und seine Geschichte fördern.

Die erste Bedingung ist, dass alle Christen stets den Juden achten, welches auch seine Art sei, als Jude zu leben. Dass sie versuchen, ihn zu verstehen, wie er sich selbst versteht, anstatt ihn nach ihren eigenen Denkschemen zu beurteilen. Dass sie seine Überzeugung achten, sein Streben, seine Riten und seine Anhänglich-

keit daran. Dass sie anerkennen, es könne verschiedene Arten geben, Jude zu sein oder sich als Jude zu bekennen, ohne dadurch die fundamentale Einheit der jüdischen Existenz zu beeinträchtigen.

Die zweite Bedingung ist, dass bei Begegnungen zwischen Juden und Christen jedem das Recht zugestanden wird, voll und ganz seinen Glauben zu bezeugen, ohne deshalb in Verdacht zu geraten, eine Person auf illoyale Weise ihrer Gemeinschaft abspenstig machen zu wollen, um sie der eigenen Gemeinschaft zuzuführen. Eine solche Absicht muss nicht nur wegen der Achtung des Nächsten, die bei jedem Dialog mit irgendeinem beliebigen Menschen notwendig ist, ausgeschlossen bleiben, sondern darüber hinaus noch aus einem besonderen Grund, den die Christen und vor allem die Seelsorger mehr beachten sollten. Dieser Grund ist, dass das jüdische Volk in seiner Eigenschaft als Volk Gegenstand eines »ewigen Bundes« war, ohne den der »neue Bund« nicht bestehen könnte. Weit davon entfernt, das Verschwinden dieser Gemeinschaft anzustreben, erkennt sich die Kirche selbst in der Suche nach einer lebendigen Verbindung mit ihr. Eine grosse geistige Offenheit, das Misstrauen gegenüber den eigenen Vorurteilen und ein waches Bewusstsein für die psychologischen Voraussetzungen der Individuen sind angesichts solcher Probleme unbedingt notwendige Eigenschaften für die Seelsorger. Selbst wenn es im augenblicklichen Zusammenhang der »Zivilisation ohne Grenzen« persönliche Versuche gibt, die ausserhalb der Determinationen der beiden Gemeinschaften liegen, darf dadurch die Achtung, die sie einander entgegenbringen, nicht beeinträchtigt werden.

VII Die Kirche und das jüdische Volk

a) Das jüdische Volk ist sich bewusst, infolge seiner besonderen Berufung eine universale Sendung unter den Völkern erhalten zu haben. Die Kirche vertritt ihrerseits die Meinung, dass der Platz ihrer eigenen Sendung innerhalb dieses universalen Heilsvorhabens ist.

b) Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen. Das permanente Gegenüber Israels und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Das jüdische und das christliche Volk befinden sich so in einem Zustand gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens oder, wie es der Apostel Paulus sagt, gegenseitiger »Eifersucht« im Hinblick auf die Einheit (Röm 11, 14; vgl. Dt 32, 21).

c) Die Worte Jesu selbst und die Lehre des Paulus legen Zeugnis ab für die Funktion des jüdischen Volkes bei der Erfüllung der schliesslich herzustellenden Einheit des Menschengeschlechts als Einheit Israels und der Nationen. So kann denn auch die Suche nach Einheit, die das Judentum heute unternimmt, nicht ohne Zusammenhang mit dem göttlichen Heilsvorhaben sein. Auch kann sie nicht ohne Zusammenhang sein mit den Bestrebungen der Christen zur Herstellung ihrer eigenen Einheit, obwohl zu diesen beiden Vorhaben sehr verschiedene Wege führen. Wenn auch Juden und Christen ihre Berufung auf verschiedenen Wegen erfüllen, so zeigt uns doch die Geschichte, dass sich ihre Wege stets kreuzen. Sind nicht die messianischen Zeiten Gegenstand ihres gemeinsamen Anliegens? So muss man denn wünschen, dass sie sich endlich auf den Weg der gegenseitigen Anerkennung und des gegenseitigen Verstehens begeben, dass sie ihre alte Feindschaft von sich weisen und sich dem Vater zuwenden mit einem Elan der Hoffnung, der eine Verheissung für die ganze Welt sein wird.

III Dr. E. L. Ehrlich:¹

Kommentar zum bischöflichen Dokument

Vor einigen Wochen hat das Bischöfliche Komitee für die Beziehungen mit dem Judentum, welches 1969 von der französischen Bischofskonferenz eingesetzt worden ist, eine als Orientierung bezeichnete Erklärung veröffentlicht, die nicht nur in Frankreich grosses Aufsehen erregt hat. War die Konzilerklärung über die jüdische Religion aus dem Jahre 1965 von manchen Kreisen als zu schwach und zu vorsichtig empfunden worden, so hat das französische Oberrabbinat die neue Erklärung freudig als einen sehr grossen Akt der französischen Kirche begrüsst, und der Oberrabbiner *Kaplan* gab seiner Befriedigung über den Buchstaben und den Geist des Dokumentes Ausdruck. Von arabischer Seite wurde freilich einiges Missfallen laut, aber in Frankreich hat das notorisch pro-palästinensische *Témoignage Chrétien* die theologische Bedeutung des Dokumentes erkannt und anerkannt.

Worum handelt es sich bei dieser neuen Erklärung, an der zwei volle Jahre intensiv gearbeitet wurde? Es geht darum, die erwähnte Konzilerklärung praktisch in Anwendung zu bringen und vor allem theologisch zu vertiefen, schliesslich dem Selbstverständnis des jüdischen Volkes gerecht zu werden. Vieles, was bisher Christen über Juden und Judentum äusserten, hatte von der Wirklichkeit des Judentums abgesehen; es entstammte wesentlich christlichen Voraussetzungen, selbst wenn man dabei gute Absichten hatte. Hier in der Erklärung der französischen Bischöfe wird nun wohl zum ersten Mal auf katholischer Seite ernsthaft versucht, das Judentum wirklich zu verstehen und es als einen eigenständigen Partner zu akzeptieren. Darin liegt zweifellos nicht nur ein grosser Fortschritt, sondern es bedurfte dazu auch der Konzeption einer neuen Theologie gegenüber dem Judentum. Wir sehen darin die wesentlichste Bedeutung dieses Textes.

Die französischen Bischöfe legen im übrigen Wert auf die Tatsache, dass es sich hier um ein *religiöses* Dokument handelt, welches keinerlei politischen Zwecken dient, also auch im Nahostkonflikt nicht verwendet werden kann. Man hat auch gar nicht nötig, die politisch verwertbaren Sätze dieses Textes besonders herauszustellen, sie sprechen in ihrer Abgewogenheit für sich; die theologische Bedeutung der Erklärung ist gross genug, dass man sich ihr besonders zuwenden sollte. Dies ist ja auch um so notwendiger, als es im Jahre 1969 bereits einen ähnlichen Versuch gegeben hatte, der von der Plenarversammlung des *Sekretariats für die Einheit der Christen* angenommen worden war². Das vatikanische Staatssekretariat hatte aber damals jene Erklärung unterdrückt; sie ist seither spurlos verschwunden und wird wohl in absehbarer Zeit nicht mehr erscheinen. Um so wichtiger ist daher gerade die neue französische Erklärung, weil sie beweist, was eine nationale Bischofskonferenz zu leisten imstande ist, wenn sie ernstlich den Willen hat, das Verhältnis zu Juden und zum Judentum auf eine neue Basis zu stellen. Genau das ist mit dieser Erklärung geschehen.

Wenn man sich fragt, woran eigentlich die bisherige christlich-jüdische Beziehung so oft gescheitert war, so könnte man das Missachten des biblischen Zeugnisses als einen der Gründe anführen. Und so bedeutet jede

Hinwendung zu den Juden zugleich ein *neues Ernstnehmen der biblischen Quellen*, von denen immerhin ein Teil davon Juden und Christen gemeinsam ist. Von da geht auch die neue französische Erklärung aus. Aber allzu oft ist es früher geschehen, dass Christen das sogenannte Alte Testament als eine Basis ihres Glaubens freudig akzeptierten, das Judentum jedoch als ein fossiles Phänomen betrachteten, als eine mehr oder weniger ehrwürdige Reliquie aus der Vergangenheit. Demgegenüber stellt das französische Dokument deutlich klar, dass das jüdische Volk eine ewige Berufung besitzt, obwohl für Christen der Bund mit Israel in Jesus Christus erneuert worden ist. Das schliesst in keiner Weise aus, dass das Judentum für Christen nicht nur eine soziale und historische Realität hat, sondern gerade auch eine religiöse.

Und nun wird von Christen der Versuch unternommen, die verschiedenen Zeichen der heute sichtbaren jüdischen Vitalität im religiösen Bereich anzudeuten; und es wird wohl nicht wenige Juden geben, die sich in dieser Beschreibung wiedererkennen, ein Beweis, wie sehr es den Verfassern gelungen ist, das *jüdische Selbstverständnis* korrekt zu interpretieren: Bezeugung einer kollektiven Treue gegenüber dem einzigen Gott. Mit diesem Glauben ist das Judentum zum Mutterboden von Christentum und Islam geworden. Dem Judentum ist ferner diese Leidenschaft eigen, sich in die Heilige Schrift zu versenken, sie zu deuten, immer aufs neue zu befragen, um im Lichte der Offenbarung den Sinn des menschlichen Lebens zu erkennen. Das Ringen mit dem Schriftwort hat der jüdischen Religion in den Jahrhunderten ihre Lebendigkeit erhalten. Dazu wurde das Judentum auch stets auf sich selbst zurückgeworfen, wenn Juden sich in einer fremden Umwelt zu behaupten und in der Abgrenzung ihre eigene Identität ständig neu zu interpretieren hatten. Schliesslich haben auch die Gemeindebildung und verschiedenartige Organisationsformen das Bild vom Judentum bestimmt.

Diese Darstellung kommt durchaus jüdischem Selbstverständnis nahe. Leider, so wird in dieser Erklärung der französischen Bischofskonferenz aber festgestellt, gibt es von den Juden gerade auch bei Christen ganz andere Bilder, die als Karikaturen bezeichnet werden müssen. Und dann heisst es wörtlich in diesem Text: »Der Antisemitismus ist eine Erbschaft aus der heidnischen Welt, aber er ist im christlichen Klima durch pseudotheologische Argumente verstärkt worden. Der Jude verdient unsere Aufmerksamkeit und unsere Achtung, gelegentlich unsere Bewunderung, manchmal unsere freundschaftliche und brüderliche Kritik, aber immer unsere Liebe. Daran hat es wohl am meisten gefehlt, und hierin ist das christliche Bewusstsein am meisten schuldig geworden.«

Wir wüssten nicht, dass solche Worte jemals von offizieller katholischer Seite ausgesprochen worden sind. Das ist nicht nur eine Verurteilung des Antisemitismus, die heute – nach Auschwitz – relativ billig zu haben ist, sondern das Zeugnis einer Solidarität mit den Juden, die es eben früher nicht gab, sonst wäre Auschwitz gar nicht erst möglich gewesen. Bisher hatte man allzu oft von christlicher Seite, wenn man über Juden mehr oder weniger freundlich sprechen wollte, abstrakte theologische Termini ohne Leben verwendet, die als Basis einer menschlichen Beziehung nicht tragfähig genug waren. In diesem Text jedoch findet nicht nur eine schriftgemässe Auslegung des christlich-jüdischen Verhältnisses statt, sondern vor allem auch gleichzeitig mit exegetischen

¹ Dr. E. L. Ehrlich ist Zentralsekretär der Christlich-Jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz und Europa-Direktor des B'nai Brith.

² Vgl. FR XXI/1969, S. 139 ff.

Erkenntnissen die menschliche Zuwendung, damit menschliche Solidarität füreinander entstehen kann.

Dass sie bisher nur selten verwirklicht wurde, ist im christlichen Bereich Schuld einer Pseudotheologie. Sie hatte in einer Reihe von Irrtümern ihren Nährboden. Dazu gehört etwa die falsche Darstellung der Passionsgeschichte, als ob etwa alle Juden der damaligen Zeit oder gar aller Zeiten schuld am Tode Jesu seien, ein stumpfsinniger Vorwurf, den bereits die Konzilerklärung des Jahres 1965, »Nostra Aetate«, im 6. Kapitel zurückweist. Wenn auch heute besonders jüngere Lehrer sorgfältig darauf achten, dass hier keine Vorurteile mehr verbreitet werden, so gibt es einen anderen Problemkreis, der leider immer noch nicht befriedigend, das heisst schriftgemäss, behandelt wird. Unser Text sagt das so:

»Man darf aus dem Neuen Testament nicht ableiten, das jüdische Volk sei seiner Erwählung entkleidet. Es ist vielmehr so, dass das Ganze der Heiligen Schrift uns gerade dazu auffordert, in dem Willen des jüdischen Volkes zur Treue zur Weisung und zum Bunde das Zeichen der göttlichen Treue gegenüber seinem Volk zu erkennen.«

Hier wird einmal mehr das vernünftige Prinzip angewendet, dass es nicht genüge, Negatives abzuwehren, sondern es auch notwendig ist, durch eine positive Aussage die Voraussetzung zu schaffen, dass Vorurteile nicht entstehen können. Zu diesen Vorurteilen gehört die Stereotype von der christlichen Religion als Religion der *Liebe*, während das Judentum der *Furcht* anheimgefallen sei. Unser Text äussert sich darüber folgendermassen:

»Es ist falsch, Judentum und Christentum in der Weise gegenüberzustellen, als ob die einen eine Religion der Liebe, die andern eine der Angst hätten. Im Grundbekenntnis des jüdischen Glaubens, Schma Jisrael, heisst es: »Und du sollst lieben, den Herrn deinen Gott mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele, mit deiner ganzen Kraft.« Und geistig steht damit das Liebesgebot aus dem 3. Buch Mose, Kap. 19, Vers 18 in Zusammenhang: »Liebe Deinen Nächsten, denn er ist wie du.« Das ist der Ausgangspunkt der Predigt Jesu und gemeinsame Lehre von Judentum und Christentum.«

Hier wird einmal mehr klargestellt, dass es falsch ist, dem Judentum den ganzen Bereich der religiösen Liebe abzusprechen und etwa den Unterschied zwischen Christentum und Judentum daraus herzuleiten, wie dies leider heute noch täglich in christlich-jüdischen Diskussionen erfolgt. Mit dieser eindeutigen Feststellung leistet die französische Bischofskonferenz den ihr anvertrauten Christen einen wesentlichen Dienst, denn es kann doch für Christen nicht gut sein, den jüdischen Mitbürgern ständig ihre Heilsgüter zu usurpieren. Die pseudotheologische Verzeichnung des Bildes vom Judentum hat schliesslich in nicht geringem Masse das Christentum selbst vergiftet, indem es sich seiner lebendigen Wurzel beraubte. Einen andern Komplex, der heute noch ständige Quelle von Vorurteilen ist, stellt das *Pharisäerproblem* dar. Hier verweist unsere Erklärung auf die neuen wissenschaftlichen Forschungen, die ergeben haben, dass Jesus gar nicht die pharisäischen Lehren ablehnt, sondern das Verhalten einiger Pharisäer, die ihrer grossen Aufgabe nicht gerecht wurden. Und dann sagt der Text darüber folgendes:

»Im übrigen scheint es, dass sich Pharisäer und Urchristen in vieler Hinsicht nahe waren. Gerade deshalb haben sie sich manchmal so heftig bekämpft, wenn es um die Auslegung der Tradition der Alten und um die Interpretation der mosaischen Weisung ging.«

Man wird hier schlicht feststellen müssen, dass es noch eines längeren Lernprozesses bedarf, bis sich die Christen die in dem zitierten Text geäusserten Erwägungen aneignen werden. Man kann eine vorurteilsbehaftete Erklärung der Heiligen Schrift nicht in wenigen Jahren beseitigen. Die Schwarzweissmalerei ist eben für die Katechese und Predigt bequemer, erfordert keine subtilen

Unterscheidungen und den Sinn für Nuancen. Wir sind jedenfalls dankbar dafür, dass der französische Text eine Anleitung bietet, die biblischen Quellen korrekt zu deuten.

Immer wieder wird in diesem Text darauf Wert gelegt, nicht nur falsche Auffassungen über das Judentum anzuprangern, sondern durch positive Aussagen ein klares Bild vom Judentum zu zeichnen. Das kommt etwa zum Ausdruck, wenn das jüdische religiöse Leben geschildert wird:

»Man sollte sich darum bemühen, die besondere Berufung des jüdischen Volkes als »Heiligung des göttlichen Namens« zu verstehen. Das ist eine der wesentlichen Dimensionen des synagogalen Gebetes; im übrigen stellt das Judentum mit dieser Konzeption auch das menschliche Handeln unter Gott und bemüht sich, ihn auf diese Weise zu verherrlichen.«

Waren die bisherigen Ausführungen im üblichen Rahmen, wenn man sich auch darum bemühte, zu tieferen theologischen Einsichten und klareren Formulierungen zu gelangen, so haben die Autoren des Textes mit dem folgenden Absatz Neuland betreten, obwohl es hier auch bereits einige Vorarbeiten gibt, etwa von dem Berliner Theologen *Friedrich-Wilhelm Marquardt*³. Es handelt sich um das heute aktuelle Thema des *Landes*. Unser Text sagt das Folgende:

»Es ist heute noch schwer, sich ein klares Urteil über die Bewegung der Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land zu bilden. Immerhin sollten wir als Christen nicht vergessen, dass Gott dem Volk Israel ein Land verheissen und es dazu aufgerufen hat, sich dort zu vereinigen ...«

Es wird schliesslich festgestellt, dass dem jüdischen Volk eine eigene politische Existenz inmitten der Nationen nicht verwehrt werden kann. Dieses Recht müsse freilich auch für jene gelten, die durch die Rückkehr der Juden in ihr Land Opfer ungerechter Situationen geworden sind.

Die Erklärung weist dann jede Form der Judenmission zurück, fordert die gegenseitige Partnerschaft und das gegenseitige Zeugnis dessen, wofür jeder einsteht und was er glaubt. – Hier wird also ein Ernstnehmen der jeweiligen Berufung angestrebt, die doch darin besteht, dass beide, Juden und Christen, sich dem einen Vater zuwenden und beide in einer Hoffnung leben, dass aus dieser Welt dereinst ein Reich Gottes wird, zu dessen Anbruch beide, Juden und Christen, miteinander arbeiten mögen.

Mit dieser Erklärung haben die französischen Bischöfe ein Zeichen gesetzt; vielleicht wird es auch in Deutschland gesehen. Es bedarf eigentlich nur der Übersetzung und Verbreitung in Zehntausenden von Exemplaren. Das wäre dann auch hier eine Chance für einen segensreichen neuen Beginn miteinander.

³ Ders.: Die Bedeutung der biblischen Landverheissungen für die Christen. München 1964. S. FR XX/1968, S. 130. – (Alle Anm. d. Red. d. FR).

IV Dr. Kurt Hruby,

Professor für Judaistik an der Kath. Universität und am Ökumenischen Institut, Paris:*

Kommentar

1. Der theologische Hintergrund des Dokuments

Trotz seiner eingangs betonten gesamtchristlichen Bedeutung müssen wir doch bei der Analyse des Dokuments in

* Aus »Judaica« (29/2), Zürich, Juni 1973, S. 44–70, entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung des Verfassers, zugleich auch Mitherausgebers, aus: »Die Deklaration des französischen bischöflichen Komitees für die Beziehungen zum Judentum über die Stellung der Christen zum Judentum, den Kommentar, leicht gekürzt (S. 55–65, S. 68 f.).

Betracht ziehen, dass es sich um eine Deklaration katholischer Bischöfe handelt. Vom rein theologischen Standpunkt aus kommt diesem Umstand keine allzu-grosse Bedeutung zu. Wir erwähnen ihn nur, um darauf hinzuweisen, dass die Erklärung in allererster Linie pastoralen und damit seelsorgerlichen Charakter trägt, und dass sie so nicht die Absicht verfolgt und verfolgen kann, theologische Aussagen zu machen. Nun wird aber natürlich auch die Pastoral von theologischen Motivationen geleitet, und deshalb muss das Dokument, sei es nun direkt oder indirekt, auch auf diesem Gebiet Stellung beziehen.

Seine grösste Bedeutung liegt gewiss darin – das französische Grossrabbinat hat das sehr klar erkannt –, dass es eine radikale Abkehr von allen theologischen und pseudo-theologischen »traditionellen« Thesen darstellt, die bis jetzt, oder doch bis zur Konzilsdeklaration über die Juden, in der katholischen – und darüber hinaus auf einem bedeutenden Sektor der gesamtkristlichen – Betrachtungsweise des Verhältnisses zwischen der Kirche und dem Judentum vorherrschend waren. Es handelt sich dabei, in grossen Zügen, um zwei Hauptthesen:

1. Die Substitutionstheorie: Die Kirche Christi ist als »neues Israel« (übrigens eine absolut unbiblische Formulierung) und »neues Gottesvolk« in allen Stücken an die Stelle des »alten Gottesvolkes« getreten, dessen heilsgeschichtliche Funktion ausschliesslich darin bestand, das Kommen Christi vorzubereiten. Mit der Ankunft Christi hat es seine Mission erfüllt und ist damit aller seiner Privilegien verlustig gegangen, hat jede theologische Bedeutung verloren und steht nun, wenn man so sagen kann, aktiv und theologisch gesehen ausserhalb des weiteren Heilsplans.

2. Nach Gottes Plan war es die Aufgabe des jüdischen Volkes, als erstes in Jesus den Messias und Erlöser anzuerkennen. In der Person seiner Führer, die das ganze Volk repräsentierten, hat es als Volksganzes diese Anerkennung nicht vollzogen und ist damit seiner eigentlichen Berufung untreu geworden (*perfidia* im Sinne von »*Treulosigkeit*«). Es hat sich dadurch, dass die Führer des Volkes Jesu Kreuzigung forderten, kollektiv des Gottesmordes (deicidium) schuldig gemacht, steht unter dem Fluch Gottes, ist seines Landes verlustig gegangen und führt seither ein unstetes und gehetztes Leben, »testis iniquitatis suae et veritatis nostrae«, »als Zeuge seiner eigenen Verworfenheit und unserer Wahrheit«, wie es Augustinus formuliert hat. In dieser Perspektive war es für die christlichen Völker eine religiöse Pflicht, die Juden ihre »iniquitas« dauernd fühlen zu lassen und sie durch eine lange Reihe von Bedrückungsmassnahmen stets daran zu erinnern. Vom theologischen Standpunkt rechtfertigte man diese Haltung – die Caritas Christi blieb dennoch ein stetes, wenn auch oft rein theoretisches Postulat – damit, dass diese Massnahmen dazu bestimmt seien, die Juden zu dem einzigen Schritt zu bewegen, der ihnen in dieser christlichen Perspektive noch zu tun übrig blieb, nämlich sich zum Christentum zu bekehren und so die *iniquitas judaicae gentis* zu durchbrechen. . .

Im Lichte der Ereignisse der Kriegsjahre wurde nun auf dem christlichen Sektor ein Umdenken eingeleitet, das in seinen Anfängen schon auf die Zeit vor diesen Ereignissen zurückgeht, das aber dann durch den niederschmetternden Eindruck dessen, was geschehen war, in eine neue Phase eingetreten ist. Man begann so, die gesamte traditionelle Betrachtungsweise des jüdischen Problems

in Frage zu stellen und ihren schriftgemässen Charakter anzuzweifeln. Das Ergebnis davon war die Erkenntnis – es handelte sich dabei noch um eine verhältnismässig kleine Zahl von Theologen –, dass die traditionelle Israeltheologie vor allem unvereinbar ist mit den Aussagen, die der Apostel Paulus in dieser Hinsicht in Römer IX bis XI macht, eine Stelle, die von der frühen Kirchenväterzeit an bis auf unsere Tage praktisch aus der theologischen Betrachtung ausgeklammert oder aber in einer rein eschatologischen Perspektive gesehen wurde. Nun ist diese eschatologische Perspektive wohl der Ausgangspunkt (Röm 11, 25–26), doch impliziert gerade sie eine aktuelle Betrachtungsweise des Israelproblems, die in flagrantem Gegensatz zu einer bestimmten »Tradition« steht: Damit die »Rettung ganz Israels« nach Gottes Heilsplan eines Tages Wirklichkeit werden kann, muss man dem jüdischen Volk auch im Laufe der Geschichte – und der christlichen Geschichte – einen aktiven Lebensmodus zugestehen. Dieser aktive Lebensmodus ist nun der Inhalt des »Mysteriums« (eb. 11,25), von dem Paulus spricht: Die Tatsache, dass Israel, kollektiv gesehen, die Botschaft des Evangeliums abgelehnt hat, ist ein *Geheimnis des göttlichen Heilsplans*. Anstelle »verflucht« oder »verworfen« zu sein, wie es die klassische christliche Theologie wollte, steht das jüdische Volk aktiv innerhalb des Spannungsfeldes des göttlichen Heilsplans, und die Haltung, die der Apostel im Hinblick auf die Ablehnung des Evangeliums durch die Juden als »Verstockung« bezeichnet (eb.), stammt ebenfalls von Gott (»Verstockung ist über einen Teil Israels gekommen«) und dient so auf ihre Weise der Erfüllung des göttlichen Heilsplans (eb. 28: »Im Hinblick auf das Evangelium sind sie zwar Feinde um eurer willen, doch im Hinblick auf die Erwählung Geliebte um der Väter willen«). Dass Israel von Gott weder verworfen noch verstossen wurde, stellt der Apostel auch Röm 11,1 in aller Form fest, wie er auch mit Nachdruck auf die Tatsache hinweist, dass es im Besitze aller göttlichen Gnadengaben geblieben ist (eb. 9,4). So hat denn das »Straucheln« Israels in Hinblick auf die christliche Botschaft einen *tiefen heilsgeschichtlichen* Sinn, und das jüdische Volk hat aufgrund des unerforschlichen Ratschlusses Gottes, auch während der heilsgeschichtlichen Phase des *tempus Ecclesiae* eine aktive und heilsgeschichtlich *notwendige Funktion und Mission* (eb. 11,11–24).

Natürlich können wir hier auch diese »Anti-These« nur ganz schematisch skizzieren; und auch sie bedürfte mancher Nuancen, die sich aus dem Schriftzusammenhang ergeben. Wir wollen damit nur den Hauptpunkt des theologischen Umdenkens, das in der Israelfrage vor sich geht, ins rechte Licht rücken: Die aktuelle theologische Anerkennung der Existenz des jüdischen Volkes als notwendigen, aktiven und positiven Faktor im *Ablauf einer Heilsgeschichte*, die zur Parusie hin tendiert.

Diese positive Funktion Israels wird nun in der bischöflichen Erklärung zum erstenmal in einem Dokument von katholischer Seite in aller Form anerkannt und bekräftigt. Und das ist ein absolut wesentliches Element, ohne das alle christlich-jüdischen Annäherungsbestrebungen des wahren Fundaments entbehren und stets zweideutig bleiben müssen. Es handelt sich um die erste öffentliche Anerkennung, von katholischer Seite, der absoluten theologischen Notwendigkeit eines Umdenkens in der Israelfrage. Die Erklärung des 2. vatikanischen Konzils hat diesbezüglich zu viele Fragen offen gelassen.

Grundsätzlich geht es in der Tat um die Anerkennung der permanenten Berufung des jüdischen Volkes und seiner religiösen Eigenständigkeit als positives Element des göttlichen Heilsgeschehens in der Gegenwart. Das III. Kapitel der bischöflichen Erklärung enthält in seiner relativen Kürze und Prägnanz alle in dieser Hinsicht grundlegenden Elemente. Alles andere ergibt sich daraus ganz logisch von selbst und bedeutet eine radikale Abkehr von der bisherigen theologischen – und existentiellen – Betrachtungsweise des jüdischen Problems. Das Dokument prangert nicht nur alle theologischen Fehlurteile, inklusive das des »Deicidiums«, in weitaus klarerer Form an, als es die Konzilsdeklaration getan hat, sondern hält darüber hinaus positiv fest, wie das jüdische Problem wirklich dem Geiste der christlichen Botschaft gemäss gesehen und beurteilt werden muss (IV. Kapitel). Das V. Kapitel gibt dann konkrete katechetische Anweisungen, unterstreicht den aktuellen religiösen Wert des Judentums und setzt sich auch mit den Erscheinungen auseinander, die durch den heutigen Existenzmodus des jüdischen Volkes gegeben sind. Wir werden darauf im dritten Paragraphen unserer Analyse zurückkommen. Das VI. Kapitel enthält die ebenfalls aufgrund eines historischen christlichen *modus procedendi* dem Judentum gegenüber überaus wichtige Feststellung, dass jede wahre christliche Annäherung an das Judentum die Anerkennung seiner religiösen Eigenständigkeit voraussetzt, sowie die Anerkennung der Notwendigkeit seiner Existenz in einer christlichen Perspektive. Das Judentum ist ein Faktor der Heilsgeschichte, und nicht irgendein »Bekehrungsobjekt«. Diese Feststellung richtet sich in keiner Weise gegen den universellen Charakter der christlichen Botschaft in seiner – ebenfalls von Paulus (Röm 1,16) definierten – Eigenschaft als »Kraft Gottes für einen jeden, der glaubt, für den Juden sowohl wie für den Heiden«, und damit gegen den christlichen Verkündigungsauftrag, der auch das jüdische Volk nicht ausschliesst. Doch ist »Verkündigung« – die übrigens auch nicht abstrakt geübt werden kann sondern stets situationsbedingt sein muss – in keiner Weise identisch mit »Bekehrung«: An Gott allein liegt es, im konkreten Fall zu entscheiden, welcher Jude dazu ausersehen ist, die christliche Botschaft anzunehmen, und welcher dazu bestimmt ist, in der Zeit die heilsgeschichtlich notwendige jüdische Existenz sicherzustellen. Es handelt sich beim Verhältnis vom Christentum zum Judentum um eine *heilsgeschichtlich* stets *notwendige* Dialektik, wie das im VII. und letzten Kapitel der bischöflichen Erklärung sehr klar zum Ausdruck gebracht wird.

2. Die politischen Implikationen des Dokuments

Da der Gegenstand der Erklärung der französischen Bischöfe die konkrete jüdische Existenz ist, konnte sie es auch nicht vermeiden, zu einem zeitgenössischen jüdischen Existenzmodus Stellung zu nehmen, der durch die Schaffung eines jüdischen Staates in Palästina im Jahre 1948 gegeben ist. Die Bischöfe haben diesbezüglich angesichts des Konflikts im Vorderen Orient, der dadurch heraufbeschworen wurde und nun seit mehr als 25 Jahren andauert, alle gebotene Vorsicht walten lassen. Das schon in Hinblick darauf, dass infolge dieses Konfliktes innerhalb der christlichen Welt – und auch den Theologen – neuerlich eine tiefe Kluft in der Einschätzung der jüdischen Existenz aufgebrochen ist, und dass dadurch ganz natürlicherweise auch die Tendenz erstarkte, »traditionelle« theologische Elemente in abgewandelter Form zur Ablehnung der Berechtigung

der israelischen Realisation ins Treffen zu führen (z. B. die sogenannten »Beiruter Thesen«).

Wie nicht anders zu erwarten war, hat gerade diese sehr vorsichtige und ausgewogene Stellungnahme – so wird der Name des Staates Israel nicht einmal ausgesprochen – die heftigsten Proteste nicht nur von seiten der arabischen Ländern und der arabischen Bischöfe hervorgerufen, sondern auch zu einer Reihe von Unterstellungen Anlass gegeben, in denen man den Bischöfen vorwirft, rein politische Motive im Auge zu haben.

Hinter diesem eindeutig »orientierten« aktuellen Aspekt verbirgt sich eine weit tiefer greifende Problematik, nämlich die des Verhältnisses zwischen Glaube (und Theologie) und Politik. Der gesamte biblische Kontext spricht dafür, dass der Glaubensinhalt im menschlichen Bereich niemals ein Abstraktum sein kann, sondern stets in konkreten Situationen inkarniert ist. Deshalb ist es ja auch die eigentliche Aufgabe jeder richtig verstandenen Theologie, sich der Realität nicht zu verschliessen, sondern sie im Lichte des Glaubens und seiner Grundsätze zu interpretieren. Die Tragik der augenblicklichen christlichen Situation – und besonders der Situation innerhalb der katholischen Kirche – besteht ja darin, dass die Kirche immer wieder den Eindruck erweckt, den Ereignissen nachzuhinken, und dass sie dazu nicht dann Stellung nimmt, wenn man es von ihr erwarten würde und wenn es gilt, dem christlichen Gewissen Richtlinien zu geben.

Nun ist es für jeden ernsthaften Theologen und Exegeten – von »Schwarmgeistern« abgesehen – eine Tatsache, dass niemand nach 25jähriger Existenz eines jüdischen Staates in Palästina die notwendigen Elemente und auch den unbedingt erforderlichen zeitlichen Abstand besitzen kann, um in einer Frage, in der so viele historische und biblische Elemente impliziert sind, irgendein theologisches Urteil für die religiöse Bedeutung dieses Staates zu fällen. Die Bischöfe betonen das in aller Form in Paragraph e) des V. Kapitels der Deklaration. Doch kann man, wenn man *hic et nunc* von jüdischer Existenz spricht, auch an der Tatsache des Bestehens dieses Staates nicht einfach vorbeigehen, ohne sich eines ausgesprochenen Anachronismus schuldig zu machen. Wenn es nun darum geht, dem jüdischen Volk endlich Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und es die Bischöfe den Gläubigen zur Pflicht machen, sich zu bemühen, das jüdische Volk so zu sehen, wie es sich selbst sieht und es nicht stets aufgrund von Kriterien zu beurteilen, die von aussen her angelegt werden, so ist nun einmal der jüdische Staat eine der augenblicklichen Erscheinungsformen der jüdischen Existenz. Jede andere Haltung wäre ausgesprochen unrealistisch. Und die Bischöfe haben nichts anderes getan, als die »Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes in »sein« Land« zur Kenntnis zu nehmen. Das bedeutet an sich in keiner Weise, dass sie sich persönlich in irgendeiner Form mit einer politischen These identifizieren und noch weniger, dass sie die konkrete Politik des jüdischen Staates, besonders der arabischen Bevölkerung Palästinas gegenüber, billigen oder kautionieren. Sie weisen übrigens ausdrücklich auf die »legitime Vielfalt politischer Stellungnahmen« auf diesem Gebiet hin. Die Zukunftsperspektive dieser Rückkehrbewegung und Sammlung des jüdischen Volkes ist in die Form einer Frage und eines Wunsches gekleidet. Da es sich um eine nun einmal bestehende Tatsache handelt, muss man als Christ hoffen, dass sie »einer der Wege von Gottes Gerechtigkeit für das jüdische Volk und zu gleicher Zeit

für alle Völker sein wird«. Das um so mehr, als sich diese Sammlung nicht irgendwo auf der Welt, sondern im Lande der Bibel vollzieht, und dass gerade dieser Umstand einem Christen angesichts der göttlichen Verheissungen für sein Volk und dessen Land nicht gleichgültig sein kann, auch wenn er keineswegs imstande ist, diese »Sammlung« mit der Erfüllung solcher Verheissungen zu identifizieren.

Die Bischöfe haben dabei auch die palästinensische Bevölkerung nicht vergessen, wie man es ihnen von bestimmter Seite vorgeworfen hat. Sie geben in aller Form dem Wunsch Ausdruck, »dieses von Gott heimgesuchte Land . . . möge ein Ort sein, an dem alle Bewohner, Juden und Nichtjuden, in Frieden leben können« und stellen fest, dass das Recht auf eine politische Existenz »auch denen nicht abgesprochen werden kann, die infolge der durch diese Rückkehr heraufbeschworenen lokalen Konflikte augenscheinlich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind.«

In den konkreten realpolitischen Zusammenhang hineingestellt kann eine solche Haltung natürlich als eine Anerkennung des durch die Gründung des jüdischen Staates geschaffenen Zustandes erscheinen. Dazu muss gesagt werden, dass es, objektiv gesehen, wohl die Anerkennung einer *Tatsache, nicht aber ihrer politischen Weiterungen* ist, unbeschadet dessen, wie eine solche Aussage nun von den politischen Gegnern des jüdischen Staates und ihren theologischen Hintermännern interpretiert wird, die praktisch aufgrund einer politischen Option das Verschwinden dieses Staates auf ihre Fahne geschrieben haben, und nun aufgrund dieser politischen Option (deren Legitimität im Dokument ausdrücklich anerkannt wird) auch theologisch argumentieren. Vor einer solchen Argumentation warnt die Erklärung in Paragraph e) des V. Kapitels.

So konnte auch der Präsident des bischöflichen Komitees, Msgr. Elchinger, Bischof von Strassburg, auf die Frage eines Journalisten von France-Inter antworten, die bischöflichen Orientierungen stellten »eine implicite-Anerkennung des Staates Israel dar«. . .¹

Man wollte aus der Tatsache, dass die bischöfliche Erklärung auch die politische Realität nicht übergeht, einen Gegensatz zwischen der Haltung des französischen Episkopats und der des Vatikans in der Israelfrage konstruieren. Eine grundlegende Begriffsverwirrung geht auf die Haltung der Zentralinstanzen der katholischen Kirche selbst zurück, die bei jeder Gelegenheit erklären, »der Vatikan enthalte sich jeder politischen Stellungnahme«, wiewohl doch allseits bekannt ist, dass es kaum einen Organismus gibt, bei dem rein politische Erwägungen eine derart ausschlaggebende Rolle spielen, wie das gerade bei den Zentralbehörden der katholischen Kirche der Fall ist. Doch wollen wir hier in keiner Weise gegen diesen Aspekt polemisieren. Es ist eine Tatsache und liegt in der Natur der Dinge – wir haben schon eingangs darauf hingewiesen –, dass jeder Sektor des menschlichen Lebens auch politische Implikationen aufweist. Auch der religiöse Sektor kann daraus nicht herausgehoben werden, und wenn es dem Vatikan, wie er stets behauptet, in erster Linie um spirituelle Belange zu tun ist, muss er dabei notwendigerweise auch auf die politischen Belange Rücksicht nehmen. Ob er nun diesem Element eine zu grosse Bedeutung beimisst oder nicht, bleibe hier dahingestellt.

¹ S. dazu Stellungnahme von Msgr. Elchinger s. u. S. 28. Alle diese Anm. d. Red. d. FR.

So ist der Vatikan auch gezwungen, hinsichtlich der Israelfrage und des Konfliktes im Vorderen Orient stets die Lage der Katholiken – und der Christen im allgemeinen – in diesem Teil der Welt gebührend in Betracht zu ziehen. Es ist das gewiss ein eminent pastorales Anliegen. Nun ist aber diese Rücksichtnahme nicht die einzige und nicht einmal die hauptsächliche Erklärung für eine im Ganzen eher negative Haltung. (Wir sprechen dabei nicht von der Anerkennung oder Nichtanerkennung Israels durch den Vatikan auf politischem Gebiet, die auf einer ganz anderen Ebene liegt.) Es kommt dabei allen theologischen Erwägungen, die anlässlich der Diskussion um die Israelerklärung während des 2. vatikanischen Konzils an die Oberfläche gekommen sind, auch heute noch eine sehr grosse Bedeutung zu.

Nun hat es die jüdische Welt – abgesehen vom Schweigen Pius XII. zu den Judenverfolgungen des Zweiten Weltkriegs, das trotz allem, was man diesbezüglich erklären konnte, auch solche Gründe gehabt hat – ziemlich übel aufgenommen, dass sich der Vatikan auch im Juni 1967, als der Staat Israel, und damit neuerdings ein Teil des jüdischen Volkes, in seiner Existenz, bedroht waren, ebenfalls geschwiegen hat. Diese Haltung wurde damals auch von den meisten nationalen Episkopatzen befolgt, die nahezu entweder überhaupt nicht oder doch (wie z. B. in Paris) im letzten Moment und unter Druck der öffentlichen Meinung in vager Form Stellung nahmen.

Msgr. Elchinger [s. u. S. 28] hat mit Recht bemerkt: »Damit ein jüdisch-christlicher Dialog bestehen und fortgeführt werden kann, müssen die Katholiken bestrebt sein, zu verstehen, in welchem Masse die Rückkehr ins Gelobte Land eine der jahrhundertealten Aspirationen der jüdischen Seele ist.« Nach 1967 ist die Verbindung zwischen dem französischen Episkopat und den jüdischen Kreisen Frankreichs *aufgrund dieses Schweigens in schwerer Stunde* nur langsam und stockend in Fluss gekommen. Die Israelfrage einfach übergehen zu wollen, hätte für den französischen Episkopat bedeutet, der jüdischen Gemeinschaft gegenüber eine unmögliche Position zu beziehen. Und wenn der Vatikan vor allem auf die Gesamtkirche und damit auch auf die arabischen Christen Rücksicht nehmen muss, so besteht diese Rücksichtnahme für die französischen Bischöfe, die vor allem mit einer 600 000 Seelen zählenden jüdischen Gemeinschaft rechnen müssen, nicht im gleichen Masse. . .

Angesichts der – durch die bischöfliche Erklärung auf verschiedenen Ebenen hervorgerufenen – Polemik⁵ . . . veröffentlichte das bischöfliche Komitee am 11. Mai 1973 (La Croix vom 11. 5. 1973, S. 9) folgende *vorläufige Erklärung*⁶:

1. Unsere Pastoralorientierungen über die Haltung der Christen zum Judentum haben heftige Reaktionen hervorgerufen. Wir nehmen mit Achtung und Aufmerksamkeit diejenigen davon zur Kenntnis, die von Männern ausgehen, die in ihrem Herzen oder in ihrem Leben von den schmerzlichen Ereignissen im Vorderen Orient berührt sind. Das bischöfliche Komitee legt Wert auf den Hinweis, dass die kurze und klare Erwähnung der politischen Realität im Dokument keinen anderen Zweck verfolgt, als die Forderungen der Gerechtigkeit bewusst zu machen. In diesem Sinn enthält der Text eine klare und nachdrückliche Aussage über das Schicksal der Palästinenser und fordert eine rasche Regelung (dieses Problems).

2. Unsere Pastoralorientierungen verlangen, in ihrem eigenen Lichte gelesen zu werden. Es ist niemals ein ehrliches Vorgehen,

⁵ U. a. s. u. S. 28 ff.; 33 ff.

⁶ a. O. S. 68 f.

bestimmte Aussagen von ihrem Gesamtzusammenhang zu trennen. Wir unterstreichen nochmals, dass der Zweck des Textes hauptsächlich darin besteht, erklärend und stimulierend auf die religiöse Haltung der Christen zum Judentum einzuwirken. Das hindert uns nicht, aufmerksam und mit grosser Achtung auf die Forderungen des islamischen Glaubens zu hören.

3. Wir fordern die Gläubigen auf, sich die zum Studium dieser Orientierungen notwendige Zeit zu nehmen und dabei ruhig und leidenschaftslos vorzugehen. Mehrere Kommentare haben dem Pastoraldokument schon Aussagen unterschoben, die es nicht gemacht hat, oder haben es unrichtig interpretiert.

Das Komitee wird prüfen, in welchem Masse manche Ausdrücke Anlass zu missbräuchlichen exegetischen und doktrinären Interpretationen geben können.

Übrigens sind auch konstruktive Meinungen laut geworden. Das Komitee wird fortfahren, die verschiedenen verantwortlichen oder auf ihrem Gebiet kompetenten Instanzen zu konsultieren, und wird ihren Bemerkungen und Vorschlägen Rechnung tragen. Es hat vor, zu seiner Zeit einen Kommentar zu veröffentlichen, der diese Bemerkungen berücksichtigt und weitere Präzisierungen über die wichtigsten Punkte enthält.

Der letzte Paragraph dieser Erklärung musste den Eindruck hervorrufen, das bischöfliche Komitee beabsichtige nun – wie das ja auch in anderen ähnlichen Fällen bereits geschehen ist –, seine Aussagen, deren wahre Autorität sowieso ungeklärt bleibt, durch eine Zusatzklärung abzuschwächen, die vor allem eine Rückbewegung zur »Substitutionstheorie« bringen würde. Diese Perspektive hat die jüdischen Kreise Frankreichs beunruhigt, und die jüdische Telegraphenagentur (Agence Télégraphique Juive) hat sich an den Sekretär des Komitees, den Dominikanerpater Dupuy, gewandt, der dazu festgestellt hat, es handle sich bei der Zusatzklärung weder um eine Abänderung des Textes noch um seine Infragestellung oder seine Komplettierung. Es gehe einzig und allein darum, der Polemik ein Ende zu setzen . . .

V Brief der Katholiken hebräischer Zunge in Israel an das Komitee der französischen Bischofskonferenz für die Beziehungen zum Judentum

Dem »Lettre aux Amis« des Jerusalemer Hauses St. Jesaja Nr. 29/30, (zwischen Ostern und Pfingsten 1973) entnehmen wir das folgende Schreiben an das Komitee des französischen Episkopats und geben es in Übersetzung aus dem Französischen wieder.¹

Hebräisch sprechende Christen, die in Israel mit dem Teil des sich dort sammelnden jüdischen Volkes in Schicksalsgemeinschaft leben, möchten dem französischen bischöflichen Komitee für die Beziehungen zum Judentum ihre Freude und Dankbarkeit ausdrücken für das eben jetzt von ihm veröffentlichte Dokument.

Die Erklärung »*Nostra Aetate*« des II. Vatikanischen Konzils hat es ermöglicht und liess es wünschenswert erscheinen, dass ein entsprechender Text vorgelegt wird. Wir wissen seine Aufgeschlossenheit und Eindringlichkeit, seinen unparteiischen und ausgeglichenen Ton sehr zu schätzen, insbesondere die positive Einstellung zum Judentum und zum jüdischen Volk, so wie es sich in der Geschichte und in seinen zeitgenössischen Äusserungen manifestiert im Zeichen der Treue und der Hoffnung.

Die Kirche anerkennt, anscheinend zum ersten Mal, in einem offiziellen Dokument das Judentum und das jüdische Volk nicht nur im Lichte der Schrift, sondern

¹ Originaltext in: »La Documentation Catholique« (55/1635). Paris, 1. 7. 1973, S. 617.

auch unter dem Aspekt jüdischen Selbstverständnisses und jüdischer Lebensweise. Hiermit wurde einem Grund-erfordernis der Achtung und Freundschaft Genüge getan. Gleichzeitig wurde auch die Aufmerksamkeit der Christen darauf gelenkt, dass sie auch heute noch etwas »von der jüdischen Spiritualität empfangen«² können. Wir sind uns bewusst, dass die theologischen Positionen in jenem Text Kritik finden werden. Die aufgeworfenen Fragen müssen gründlich durchdacht werden. Im übrigen aber stellt die Erklärung des bischöflichen Komitees, die sich als Pastoralerklärung versteht, für die christliche Gedankenwelt einen wirklichen Fortschritt dar, der, wie wir hoffen, allen Christen von Nutzen sein wird.

Die Unterzeichner dieses Briefes finden persönlich wie auch als Glieder einer in Israel lebenden christlichen Gemeinschaft in diesem Dokument eine Bestätigung ihrer Erfahrung, eine Ermutigung, um den Sinn zu bewahren und zu vertiefen, der für sie darin besteht, dass sie in ihrem alltäglichen Leben unter Juden leben, deren Landsleute sie sind.

Sie spüren sehr wohl die im Text zum Ausdruck kommende Sorge um Berücksichtigung der Komplexität der historischen und politischen Gegebenheiten wie auch des »Aufeinanderprallens mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit«³. Sie meinen, dass der Friede eher zu erringen ist durch das sicherlich mühsame Suchen nach einer Bruderschaft ohne jeden Ausschluss als durch gegnerische Auseinandersetzungen.

Wir danken den französischen Bischöfen, dass sie das, »was sich augenblicklich in diesem Land entscheidet« und was über jede Ideologie erhaben ist, in jenes Licht gesetzt haben, das vom Glauben und von der Hoffnung ausgeht.

*Die Mitglieder der christlichen Gemeinschaft
hebräischer Zunge, Jerusalem*

² S. o. S. 17.

³ S. o. S. 18. (Anm. d. Red. d. FR.)

VI Dank und »Plädoyer für das Schweigen«

Brief an die Freunde des Hauses Sankt Jesaja in der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten 1973*

*Von Marcel Jacques Dubois OP, Prior des Hauses
St. Jesaja in West-Jerusalem*

... Wenn ich, wie man mir von verschiedenen Seiten geraten hatte, einen »offenen Brief« an die Zeitung »Le Monde« gesandt hätte, dann hätte ich diesem folgenden Titel gegeben: »*Plädoyer für das Schweigen*«; und ich hätte ihn so begonnen: »Das Selbstverständliche wird noch selbstverständlicher, wenn es ausgesprochen wird... ausser, wenn es sich um Israel handelt.« Es zeigt sich in der Tat, dass die hier zu erklärende Wahrheit so tief und einfach ist, dass sie, sobald sie ausgesprochen wird, der Mehrdeutigkeit, dem Missverständnis, dem Widerspruch und dem Streit, kurz allen »Fallstricken der Gemeinsprache« ausgesetzt zu sein scheint. Es ist, als ob gemäss dem Urbild des Patriarchen Jakob jegliches Gespräch über Israel durch ein ererbtes Hinken markiert wäre. Dies ist vielleicht die paradoxe Schwäche des von dem bischöflichen Komitee erarbeiteten Textes. Seine Schwäche kommt sicher daher, dass er versucht, das Unsagbare zu sagen, das Unaussprechliche auszusprechen, das Selbst-

* In: Lettre aux amis Nr. 29–30, p. 1–4.

verständliche zu rechtfertigen. Menschen des Gebets sind nicht daran irre geworden. Es ist wirklich auffallend, dass Kontemplative, Mönche und Nonnen, die ein geweihtes Leben führen, denen die Wirklichkeit genügt, ohne dass sie darüber reden müssten, diesen Text bereitwilligst und voller Freude aufgenommen haben. Das bedeutet, dass es sich genau um eine Wahrheit handelt, die dem Schweigen angehört. Denn sie fordert den Glauben in seiner reinsten und leuchtendsten Ursprünglichkeit heraus. Weit entfernt davon, »den Glauben verändern zu wollen«, wie gewisse Kritiker¹ zu befürchten vorgaben, lädt uns dieser Text im Gegenteil dazu ein, vor jeglicher anderen Erwägung den Plan, den Gottes Liebe eronnen hat und der sich im Schicksal eines Volkes verwirklicht, im Licht seiner Sicht zu betrachten. Um den Sinn des Dokumentes zu verstehen, sollte man sich nicht auf den Boden der Polemik stellen, sondern auf den des Gebetes.

Die beiden Haupteinwände gegen dieses Dokument werfen ihm einerseits eine unvollendete Theologie und andererseits mehrdeutige Äusserungen vor. Man muss anerkennen, dass diese Vorwürfe nicht unbegründet sind. Aber konnte es anders sein, wo es sich um Israel im gegenwärtigen Status des christlichen Denkens handelt? Man kann ohne weiteres zugeben, dass die Theologie dieses Textes ihre Argumente und Formulierungen lehrmässig noch nicht genau präzisiert. Liegt der Grund für dieses Ungenügen aber nicht in der Tatsache, dass die Wirklichkeit, die er zu umschreiben sucht, in sich selbst, wie es der hl. Paulus ekstatisch ausdrückte, zutiefst geheimnisvoll ist? Und geheimnisvoll ist überdies auch ihr Einbruch in die Geschichte. Es handelt sich um den Plan Gottes, so wie er sich in dem komplexen Gewebe der menschlichen Schicksale manifestiert. Kann man sich wundern, dass die Aussagen, mit denen man hierüber zu sprechen versucht, noch unvollständig und mehrdeutig sind? Es ist klar, dass die theologischen Überlegungen über diese Probleme noch nicht abgeschlossen sind. Auch sollte man all das, was da gesagt wird über die jetzige Aufgabe Israels, über die bleibende Auserwählung, über die Rolle des Gegenübers von Kirche und Judentum, als Entscheidungsfrage an das christliche Gewissen aufnehmen.

Unter diesem Blickwinkel stellt sich der Text der französischen Bischöfe weniger als eine lehrmässige Deklaration dar denn als Einladung zum Nachdenken und Nachprüfen².

Man hat diesem Dokument vor allem seine politischen Äusserungen vorgeworfen, genauer eine gewisse Interferenz zwischen dem Religiösen und dem Politischen. Aus allzu offensichtlichen Gründen wurde von besonders erbitterten Kritikern gerade auf diesen Punkt hingewiesen.

Zweifellos stossen wir hier auf eine fundamentale Ambiguität, die mit dem Problem eng verbunden ist, da es sich um Israel handelt: auf die einzigartige Einheit von Religion und Volk^{2a}. Im Plan Gottes, so wie er sich in der Bibel offenbart, ist Israel ursprungsgemäss ein

Volk mit religiöser Berufung; seine Religion ist, ob es will oder nicht, an seine Existenz als Nation gebunden. Wenn es wahr ist, dass die Spannung zwischen diesen beiden Polen die jüdische Identität charakterisiert, dann muss man zugeben, dass sie dem, der sie von aussen betrachtet, in jeder Hinsicht schwierige Probleme bereitet. Schwierig ist das für eine Theologie der Heilsgeschichte, die das Schicksal Israels unter dem universalen Blickwinkel des Planes Gottes sieht. Schwierig auch in den politischen Konsequenzen, wenn die religiöse Dimension dazu dient, die Rückkehr des Volkes in sein Land zu rechtfertigen. Es gibt da unendlich viele Probleme, und ich beabsichtige nicht, jetzt näher darauf einzugehen. Ich werde mich mit zwei Bemerkungen zufriedengeben.

Was zunächst die politischen Aspekte der Deklaration betrifft, so muss man die Tatsache unterstreichen, dass das Dokument, weit entfernt von einer einseitigen Stellungnahme, sich mit grosser Sorgfalt bemüht, die Realität der jetzigen Situation in ihrer tragischen Komplikation unter allen Gesichtspunkten zu berücksichtigen. Wenn es an die historischen Grundlagen für das Recht des jüdischen Volkes, sich zu sammeln, erinnert, so besteht es doch auch genauso auf den Rechten aller jener, deren Heimat das Hl. Land ist. Es lässt klar erkennen, dass das Drama schliesslich in einem Konflikt zweier Rechte besteht. Es lädt die Menschen guten Willens ein, auf eine Lösung hinzuwirken, die es allen Bewohnern dieses Landes erlauben sollte, auf dem gleichen Grund und Boden in gegenseitiger Achtung und in Eintracht miteinander zu leben. Mehr noch, mit dem Risiko, utopisch zu erscheinen, bekräftigt es die Hoffnung, dass die Verwirklichung eines solchen Friedens ein Mahnzeichen für die ganze Welt sein wird.

Was nun die erwähnte Zweideutigkeit betrifft, so erfordert sie eine Würdigung unter dem rechten Blickwinkel, wenn auch nicht zu ihrer Überwindung, so doch, um sie wenigstens zu verstehen. In dieser Hinsicht besteht die Bedeutsamkeit des Dokumentes gerade darin, dass es sehr objektiv von dieser Zweideutigkeit Notiz nimmt und dass es zeigt, in welchem Geist das christliche Gewissen sich damit auseinandersetzen soll. Es ist wirklich unmöglich, die jüdische Wirklichkeit zu verstehen, ohne die vielfältigen und verwickelten Aspekte in einer Zusammenschau zu sehen: Religion und Nation, Sammlung und Zerstreuung, Identität des einzelnen und universale Berufung. Um die Anforderungen aus einer derart paradoxen Vorstellungsreihe zu formulieren, möchte ich die Wortwahl eines Titels übernehmen, den Jacques Maritain einmal einem seiner Bücher gab³. Ich möchte glauben, ein richtiges Verständnis der Realität Israels verlangt, dass alle miteinander sorgfältig »unterscheiden ohne zu veruneinigen« und die komplexen Elemente dieser Realität »durch Unterscheidung zu einen«.

Wie anders kann man einen solchen Aspekt gewinnen als von innen her auf der Grundlage des jüdischen Selbstverständnisses, indem man versucht, die jüdische Existenz so zu begreifen, wie sie sich selbst begreift im Licht ihrer Tradition, mit den Erfahrungen ihrer langdauernden Geschichte und im Bewusstsein ihres besonderen Schicksals. Man muss zuallererst darauf

¹ So Kardinal Daniélou in »Le Figaro« (147/8902), Paris, 28./29. 4. [1973], S. 32. Vgl. u. S. 27.

² In dieser Richtung scheinen mir zwei Stellungnahmen diesen Aspekt des Textes besonders unterstrichen und beachtet zu haben, diejenige von P. Fessard in »La France Catholique«, Nr. 1381, Paris, 1. 6. 1973, S. 9 ff., und diejenige von P. Congar in »La Croix« (93/27501), Paris, 16. 6. 1973, S. 11. Vgl. u. S. 37 f.

^{2a} Vgl. FR XXIII/1971, S. 17–35: Israel: Volk, Land und Staat.

³ »Distinguer pour unir ou les degrés du savoir«, [Paris 1948]. Deutsch: »Die Stufen des Wissens oder Durch Unterscheidung zur Einung«, Mainz 1954. Es handelt sich dabei um ein epistemologisches Werk ...

achten, was das Judentum von sich selbst sagt. Ist das nicht die Vorbedingung für jede Erkenntnis und jede Fühlungnahme? Das Dokument lädt das christliche Gewissen genau zu diesem allzu oft vergessenen Schritt ein. Von hier aus sieht man besser, wo sich der Stein des Anstosses befindet.

Nur eine entsprechend erneuerte Sehweise ermöglicht das Verständnis der in diesem Text benützten Argumente. Letztlich werden jene Vorstellungen, die das Dokument dem christlichen Gewissen vor Augen hält beziehungsweise an die es erinnert, nur diejenigen überzeugen, die bereits überzeugt sind.

Dort liegt ohne Zweifel die eigentümliche Schwäche, von der ich oben sprach. Das Dokument der französischen Bischöfe versucht, eine Einsicht oder eine Sehweise mit Begründungen zu rechtfertigen, die diese Einsicht oder Sehweise bereits voraussetzen, um richtig verstanden zu werden. Die Gefahr besteht darin, dass es die Gewissheit der einen bestärkt und dass es die Ablehnung und die Verschlussenheit der anderen besiegelt. Eine derartige Scheidung der Geister ist nicht verwunderlich. Das Dokument ist sich der Beschaffenheit des Mysteriums, das es zu umgreifen sucht, bewusst. Mit dem Mysterium Israels verhält es sich wie mit den Wundern und Gleichnissen: nur die können begreifen, die bereits begriffen haben.

Wir möchten hier nicht von offenen und verschlossenen Herzen sprechen. Dieses Dokument verurteilt niemanden. Dennoch ist man versucht, in Anlehnung an das Evangelium zu sagen: »Das Mysterium, von dem die Rede ist, das wird euch richten«⁴.

Wenn dem so ist, wie können wir zu einem besseren Verständnis des Judentums und Israels gelangen? Paradoxerweise gibt uns die traditionelle jüdische Weisheit hier einen Schlüssel zu einer geistigen Haltung, die notwendig ist, um die Schwelle des Mysteriums zu überschreiten. »Nassé venishma.« »Lasst uns handeln, so werden wir verstehen.« Lasst uns handeln, so werden wir vernehmen, was Gott uns sagen will. Das ist die Lebensregel der Kinder Israels angesichts der Weisungen der Torah.

Wir finden beim hl. Jakobus, dem ersten Bischof von Jerusalem, einen Widerhall dieses Grundprinzips. Er verlangte von seinen Christen »factores verbi« zu sein, um wahre »verbi auditores« zu sein. Man soll das Wort in die Tat umsetzen, um es besser vernehmen zu können. Zweifellos ist es dies, was jene »pastoralen Richtlinien für das Verhalten der Christen gegenüber den Juden« von uns verlangen. Wir sind eingeladen zum Hinhören, aufgefordert zur Aufmerksamkeit. Damit wir das an uns gerichtete Wort verstehen können, ist es in erster Linie nötig, das Herz zu öffnen und im Geiste verfügbar zu sein für das, was es uns nahelegt.

⁴ Vgl. Joh 12, 48 (Anm. d. Red. d. FR).

»Le Monde« (30/8790). Paris, 18. 4. 1973:

VII Rabbiner Jakob Grunewald

Chefredakteur der in Paris erscheinenden »Tribune Juive«

... Die jüdische Gemeinschaft wird insbesondere dankbar sein für die Erklärung über »die eigene Sendung des jüdischen Volkes«, über die »Nicht-Komplementarität« Israels und der Kirche, und die Erklärung über die »Treue Gottes seinem Volk gegenüber«. Sie wird auch die

Art und Weise zu würdigen wissen, in der die Bischöfe die Grundaspekte des jüdischen Glaubens erfasst haben, und ihre ausdrückliche Verurteilung der Beschuldigung des »Gottesmordes«. (Diese Aussage wurde im Schema des II. Vatikanum eliminiert.)

Die jüdische Gemeinschaft wird auch ihre Übereinstimmung mit der Auffassung der Bischöfe zum Ausdruck bringen, die an den »Wunsch des jüdischen Volkes nach einer nationalen Existenz in diesem Lande« erinnern und daran, »dass Gott dem Volk Israel einst das Land gegeben hat«, und die darum von den Christen erwarten, dass sie »auf die Interpretation Rücksicht nehmen, welche die Juden selbst von ihrer Sammlung in und um Jerusalem haben«. Die hieran anknüpfenden Ausführungen über den politischen Aspekt der Sache, in denen festgestellt wird, dass diese Rückkehr der Juden das »Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit« auslöste, stimmen zweifellos überein mit der Beurteilung der Dinge durch die Mehrheit der Juden und insbesondere der Israelis, welche diese »verschiedenartigen Ansprüche« durch Verhandlungen mit der arabischen Seite zu befriedigen wünschen.

Wie wirken sich nun diese »Handreichungen« bei der jüdischen Gemeinschaft aus? Jene Zeit gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts ist vorbei, als die Rabbiner es für nötig hielten, die Völker besser mit den jüdischen Lehren bekanntzumachen zu einer Zeit, in der die Juden theoretisch in die Gesellschaft aufgenommen waren. Nunmehr, nach jenem Völkermord und angesichts eines gewissen wohlbezeugten Unverständnisses für die Rückkehr der Juden nach Israel, haben die Lehrer des Judentums eine defensive Haltung eingenommen.

Sie gehen von der Feststellung aus, dass der Antisemitismus oder Antijudaismus einen wesentlichen irrationalen Charakter hat, und so haben sie vor allem ihren eigenen Garten gepflegt und ihn nicht selten mit Barrieren verschlossen. Viele unter ihnen werden zweifellos den revolutionären Charakter der Deklaration der Bischöfe Frankreichs sehr wohl erkennen, aber sie werden nicht abrüsten, solange die Deklaration der Bischöfe Frankreichs nicht die christliche Mentalität durchdrungen hat und solange vor allem der Vatikan, angesichts dessen Haltung des Verschweigens sie nicht sicher sind, ob diese nicht weniger theologisch als politisch begründet ist, nicht durch Taten und Gesten die gleiche Haltung hinsichtlich des Judentums zum Ausdruck bringt wie die französischen Bischöfe.

Geben wir es in aller Demut zu: Es wird nicht viel Lehrer des Judentums geben, welche die Initiative ergreifen, um von jetzt an, nach dem Beispiel der Bischofskommission, die Bedeutung des göttlichen Plans bezüglich der christlichen Existenz zu erforschen. Die Lehrer des Judentums sind zu sehr gebrandmarkt mit den Wundmalen der christlichen Verachtung, der erzwungenen Konversionen, der alle hundert Jahre erlebten Verfolgungen, deren Opfer und Zeugen sie selbst und ihre Familien heute noch sind, als dass sie unbefangen und heiter gleichsam als Vorläufer die Bedeutung des Christentums im Plan Gottes und hinsichtlich der Rolle des Judentums studieren möchten. Und es gibt auch keine organisierte jüdische Kommission, die mit einem Minimum an Autorität ausgestattet und imstande wäre, engagierte »Handreichungen« für die jüdische Gemeinschaft herauszugeben. Dennoch, die theologischen Grundlagen des Judentums hätten die freie und engagierte Eröffnung eines wünschenswerten Dialogs und einer

Zusammenarbeit mit der christlichen Welt ermöglichen sollen.¹

So haben die Lehrer des Talmud immer hervorgehoben, dass auch ausserhalb des Judentums das Heil zu erlangen ist. Sie haben sich geweigert, zu einer Konversion zum Judentum zu ermutigen; sie wünschen, dass die ganze Welt die biblische Ethik annimmt, aber ohne dass die Menschen guten Willens den spezifisch für die Israeliten gegebenen Vorschriften anhangen müssten.

Die Bestimmung des Universums, sein eschatologisches Ziel beinhaltet, wenn die Zeit gekommen sein wird, die Anerkennung des Einen Gottes und der Sendung Israels durch alle Völker der Erde, aber ohne deren Konversion zum Judentum. . .

¹ Vgl. u. S. 37.

Aus: »Judaica«¹ (vgl. »Tribune Juive« Nr. 251. Paris, 20. 4. – 15. 5. 1973. S. 2²):

VIII Erklärung von Jakob Kaplan, Grossrabbiner von Frankreich:

Der französische Episkopat, der im Laufe der Diskussionen des 2. Vatikanischen Konzils durch die Festigkeit seiner Haltung eine bedeutende Rolle gespielt hat bei der Überwindung der Verächtlichmachung (des jüdischen Volkes) im (kirchlichen) Unterricht³, und dazu beigetragen hat, der jüdischen Religion und den Juden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, hat seine Stellungnahme in glänzender Weise bekräftigt.

Der bischöfliche Text hat einerseits das besondere Verdienst, die der Konzilsdeklaration über die Juden mit Recht vorgeworfene schwerste Unterlassung gutzumachen, und verurteilt so ausdrücklich die gegen sie erhobene Anklage des Gottesmordes. Andererseits ist er bestrebt, die Bedeutung der unwiderruflichen Berufung des jüdischen Volkes hervorzuheben und zu vertiefen, was bisher kein kirchliches Dokument getan hat.

Mit Worten von bemerkenswertem geistigen Niveau, für die das Judentum höchst empfänglich ist, wird diese Berufung als Heiligung des Gottesnamens hingestellt, wodurch das Leben und das Gebet des jüdischen Volkes zum Segen für alle Völker der Erde wird.

Zwei wichtige Aussagen werden ebenfalls hervorgehoben: In der einen anerkennt die Kirche auf religiöser Ebene in dem Bestreben, ein lebendiges Band mit der jüdischen Gemeinschaft herzustellen, dass sie keine Bekehrungstätigkeit zu entfalten habe. In der anderen, auf politischem Gebiet, dass das Weltgewissen dem jüdischen Volk nicht das Recht und die Mittel zu einer eigenständigen politischen Existenz verweigern kann.

Das französische Grossrabbinat legt Wert darauf, zu erklären, dass es diese bischöfliche Erklärung als einen der grossen Akte der französischen Kirche betrachtet, dessen Sprachausdruck und Inspiration es hoch einschätzt. Es ist überzeugt, dass diese freundschaftliche und brüderliche »neue Betrachtungsweise«⁴ wirklich dazu

¹ a. O. S. 54 f.

² Französischer Originaltext.

³ Grossrabbiner Kaplan spielt auf den Text des diesem Thema gewidmeten Buches des französischen jüdischen Historikers Jules Isaac an: »L'enseignement du mépris«. [Anm. 3, in »Judaica«, a. O. S. 70].

⁴ Msgr. Eldinger, der Präsident des bischöflichen Komitees für die Beziehungen zum Judentum, hat den Text der Erklärung am 16. 4. 1973, vor seiner Verbreitung, dem Grossrabbiner von Frankreich, Jakob Kaplan, überreicht. (Laut epd Dokumentation [1, 7/74] Frankfurt/M., 11. 2. 1974, S. 4). S. u. S. 28. (Anm. 1, 2 u. 4 d. Red. d. FR).

angetan ist, die gegenseitige Anerkennung und Achtung, die das 2. Vatikanische Konzil gewünscht hat, zu fördern, im Interesse einer gemeinsamen Arbeit im Dienste aller Menschen.

Das Grossrabbinat schätzt sich glücklich, zu unterstreichen, dass die »Handreichungen« des französischen Episkopats parallel laufen mit der Lehre der grossen jüdischen Theologen, für die die aus dem Judentum hervorgegangenen Religionen die Aufgabe haben, die Menschheit auf den Anbruch der von der Bibel verheissenen messianischen Ära vorzubereiten.

»Le Figaro« (147/8902) Paris, 28./29. 4. 1973, S. 32:¹

IX Kardinal Jean Daniélou

(von der Académie française):

Die Kirche gegenüber dem Judentum:

... Aber andererseits muss man auch sehen, dass das Dokument in zwei Punkten grosse Irrtümer vertritt. Erstens: Indem es dem Staat Israel eine theologische Bedeutung gibt, schafft es eine gefährliche Konfusion zwischen der politischen und der religiösen Domäne, eben jene Konfusion, die das II. Vatikanische Konzil ausräumen wollte in seinem Text über die religiöse Freiheit. Dieser Aspekt des Dokuments hat mit Recht lebhafte Proteste ausgelöst. Ich gehe nicht noch einmal darauf ein. Aber zweitens engagiert der Text sich in einer anfechtbaren Theologie über die aktuelle Rolle des jüdischen Volkes in der Heilsgeschichte. Er versichert im einzelnen, dass man nicht sagen darf, dass »das Volk Israel seiner Erwählung beraubt wurde«.

Das jüdische Volk ist das auserwählte Volk gewesen während zweitausend Jahren im Hinblick auf eine Sendung, die es zu erfüllen hatte. Aber diese Auserwählung war vorläufig in dem Sinne, dass es nicht berufen war, sie eifersüchtig zurückzubehalten als ein ausschliessliches Privileg, sondern dass es sie teilen sollte mit allen Völkern. Darin besteht das Wesen des verborgenen Mysteriums, das Paulus den Ephesern verkündet. Die Völker sind hinfort unter dem gleichen Titel berufen wie die Juden. Eben dies haben gewisse Juden begriffen und mit Freude begrüsst, wie gerade jene, die Jesus nachgefolgt sind. Das ist es, was andere zurückgewiesen haben. Der Ältere wollte nicht mit dem Jüngeren teilen.

Die gute Nachricht des Neuen Testaments ist, wie uns der heilige Paulus sagt, gerade dies, »dass es da nicht mehr Juden oder Griechen gibt, sondern ihr alle seid einer in Christus Jesus«. Und man muss wirklich sagen, dass, wenn die Auserwählung eines bestimmten Volkes etwas anderes war als eine vorläufige Ordnung im Hinblick auf eine universale Berufung, zu der alle Völker eingeladen sind, wenn diese Auserwählung also ausgedehnt wäre auf die ganze Zeit der Menschengeschichte, dann wäre sie unerträglich. Die ganze Menschheit ist ursprungsmässig von Gott berufen, alle Völker sind heute in der Kirche versammelt. Es ist falsch, heute noch von einer besonderen Berufung des jüdischen Volkes zu sprechen. Und obendrein ist das auch noch die beste Art und Weise, den Antisemitismus wiederzuerwecken.

¹ In: »La Documentation Catholique« (55/1635). Paris, 1. 7. 1973, p. 620 sq., unter der Überschrift: »Kritik von Kardinal Daniélou«, in »Figaro«: »L'Eglise devant le judaïsme«. Der obenstehende, gekürzte Text bringt Abschnitte in Übersetzung aus dem Französischen. – (Anm. d. Red. d. FR).

»Le Monde« (30/8795). Paris, 24. 4. 1973, S. 5: (Vgl. »La Documentation Catholique« (55/1635). Paris, 1. 7. 1973. S. 617.

X Eine Richtigstellung von Msgr. Elchinger

»Um ungenauen Interpretationen des bischöflichen Textes sowie auch der am Tage seiner Veröffentlichung von Msgr. Elchinger abgegebenen Erklärung vorzubeugen«, hat Msgr. Elchinger, Bischof von Strassburg, Präsident des bischöflichen Komitees für die Beziehungen zum Judentum, am 21. 4. 1973 zum Text der »pastoralen Handreichungen« folgende Richtigstellung gegeben:¹

1. Kein Zeitpunkt des Jahres ist besser geeignet als die Heilige Woche, in der wir des Todes Christi gedenken, um zu versichern, dass es ungerecht und absurd ist, die Gesamtheit des jüdischen Volkes als »gottesmörderisches Volk« zu behandeln.

2. Wenn wir von der fortdauernden Berufung des jüdischen Volkes sprachen und pastorale Handreichungen zu diesem Thema herausgaben, war es unmöglich, nicht vom »Land der Bibel« zu sprechen.

Damit ein jüdisch-christlicher Dialog stattfinden und fortgeführt werden kann, müssen die Katholiken bestrebt sein zu verstehen, in welchem Ausmass die Rückkehr ins Gelobte Land eine der jahrhundertealten Aspirationen der jüdischen Seele ist. Das hindert uns nicht zu bedenken, dass die Mischung von Religiosität und Politik, die den Zionismus charakterisiert, nicht dem gegenwärtigen Entwicklungsstand unseres christlichen Empfindens entspricht.

3. Man hat Msgr. Elchinger Worte in den Mund gelegt, als ob der bischöfliche Text eine offizielle Anerkennung des Staates Israel ist. Das ist eine ungenaue Interpretation des Dokumentes, das einfach die Existenz dieses Staates konstatiert.

4. Wenn wir meinen, dass im Gefolge der gegen das jüdische Volk verübten kriminellen Ausrottungsaktionen das Weltgewissen ihm nicht einen Zufluchtsort auf dieser Erde verweigern kann, so unterstreichen die französischen Bischöfe aber gleichzeitig die Bedeutung und Tragik der palästinensischen Wirklichkeit und die dringende Verpflichtung, den ungerechten Situationen ein Ende zu setzen, deren Opfer die palästinensische Bevölkerung ist.

5. Schliesslich wäre zu bedauern, wenn man diesem Text eine politische Interpretation gäbe, da sein Anliegen fundamental pastoral ist: den Christen zu helfen, dass sie zu einem gerechteren Verständnis der jüdischen Religion gelangen.

¹ Im Original auch in: »L'Eglise en Alsace«, mai 1973, p. 10. – (Anm. d. Red. d. FR).

Aus: »Le Monde« (30/8797). Paris, 26. 4. 1973. S. 1:

XI Der Heilige Stuhl bleibt bei seiner Position in bezug auf Israel

Der Heilige Stuhl hat nichts zu erklären im Hinblick auf die »Pastoralen Handreichungen«, die das französische bischöfliche Komitee für die Beziehungen zum Judentum am 16. April veröffentlicht hat. Wie wir schon in den letzten Ausgaben unserer vorausgehenden Nummer meldeten, hat Msgr. Federico Alessandrini, der Leiter

der Vatikanischen Pressestelle, sich am Dienstag tatsächlich mit folgendem Kommentar begnügt:

»Die katholische Kirche hat sich während des II. Vatikanischen Konzils in der Deklaration »Nostra Aetate« – über die Kirche und die nichtchristlichen Religionen – in Paragraph IV über die Beziehungen zum Judentum ausgesprochen.

Was die Haltung des Heiligen Stuhls zum Nah-Ost-Konflikt und seinen Folgen angeht, so ist dem, was Papst Paul VI. viele Male, zuletzt noch in seiner Osterbotschaft erklärt hat, nichts hinzuzufügen . . .«^{1/2}

¹ Vgl. dazu: In: »L'Osservatore Romano«, (XIII/136). Vatikanstadt, 15. 6. 1973: André Feuillet: Die Beziehung zwischen den beiden Testamenten und das Problem des Judentums.

² Die beiden letzten Absätze in Übersetzung entnommen aus: »Judaica«, a. O. S. 68.

Aus: »Témoignage Chrétien« Nr. 1503. Paris, 26. 4. 1973. S. 8:

XII Botschaft der Weltkonferenz der Christen für Palästina

(Conférence mondiale des chrétiens pour la Palestine = C.M.C.P.)

»... Der unzeitgemässe und weltfremde Stil der bischöflichen Erklärung ist gekennzeichnet durch das totale Schweigen über das Bestehen der zionistischen Strömung in der jüdischen Welt. Nun hat der Zionismus aber seit einem Vierteljahrhundert einen entscheidenden Einfluss auf das Verhalten des grössten Teils der Juden überall in der Welt. Es überrascht daher, dass die bischöfliche Erklärung keinerlei Notiz nimmt von der Doppeldeutigkeit, die die zionistische Propaganda in die biblische Exegese hineingebracht hat: das gelobte Land, die Sklaverei in Ägypten, das auserwählte Volk, das messianische Reich. Msgr. Elchinger und sein bischöfliches Komitee nehmen, ob sie wollen oder nicht, eine politische Stellung ein, indem sie die Schaffung eines jüdischen Staates für rechtmässig erklären, selbst wenn dieser Ausdruck nicht ausdrücklich in der bischöflichen Erklärung gebraucht wird. Diese Einstellung ist weder politisch noch theologisch gerechtfertigt. In politischer und diplomatischer Hinsicht hat der Heilige Stuhl sich immer geweigert, den Staat Israel anzuerkennen.«

Die C.M.C.P. stellt weiter fest:

»Trotz der heutigen Bindung einer grossen Gruppe der jüdischen öffentlichen Meinung an den Zionismus versichern religiöse jüdische Persönlichkeiten, wenn auch in der Minderheit, ihrerseits mutig: »das Gelobte Land ist jenes himmlische Reich, wo sich der himmlische Palast befindet, aus welchem die Quellen der Weisheit sich ergiessen. Dieses geistige Land ist es, das unseren Vorvätern geschenkt wurde, nicht ein materielles Land«. Diese jüdischen Persönlichkeiten fechten den Zionistenstaat an. Er ist durch Waffengewalt, durch terroristische Zionistengruppen geschaffen worden. Er hält sich nur durch eine Expansions- und Unterdrückungspolitik. Das ist unmöglich Ausdruck des Willens Gottes.«

Die C.M.C.P. fährt dann fort: »Selbst die Weltmeinung kann Gottes Plan nicht im jüdischen Staat erkennen. Dieser ist militarisiert wie kein anderer Staat.¹ Er schreckt nicht davor zurück, als Vergeltungsmassnahmen Flücht-

¹ Vgl. u. S. 44, Anm. 2, S. 61, Anm. 2, u. S. 62.

lingslager zu bombardieren.^{1a} Obwohl mehrmals durch internationale Organisationen und durch UN-Beschlüsse verurteilt, hat er diese Beschlüsse nie beachtet. Er ist zutiefst abhängig von der amerikanischen Politik, deren Interessen er im Nahen Osten verteidigt. Wie könnte man ernsthaft glauben, dass ein solcher Staat von Gott gewollt sei und dass seine Grundlagen tief in der Bibel verwurzelt seien?»

Die C.M.C.P. bekräftigt: »Das Land Palästina gehört den Palästinensern, ob es sich um Juden, Christen oder Moslems handelt. Sie und nur sie, nicht die Bischöfe Frankreichs, haben über die Zukunft ihres Vaterlandes zu entscheiden!«

^{1a} Dies stand im Zusammenhang mit Raketenbeschuss von Kibbuzim entlang der libanesischen Grenze im März 1973 und in vorangegangenen fünf Wochen mit neun Angriffen arabischer Terroristen und einer Reihe vereilter Aktionen unter Führung von Fatah stehenden 13 Terror- und Sabotageverbänden (u. a.: 1. 3. 1973 Ermordung dreier Diplomaten in Khartum, 3.3.: Hafen von Beirut Sabotageakt gegen zyprisches Passagierschiff »Seunio«, das 250 Pilger nach Haifa bringen sollte). Israelische Streitkräfte haben präventiv Kommando-Unternehmungen am 9./10. 4. 1973 durchgeführt und die El-Fatah-Zentrale in Beirut, Sidon und mehrere Terroristenstützpunkte in der Nähe der grössten Flüchtlingslager im Südlibanon angegriffen. Solche Quartiere der Fedajyn befinden sich oft nahe bei Flüchtlingslagern; auch innerhalb von Flüchtlingslagern gibt es Stützpunkte der Terroristen, wo militärische Ausbildung erfolgt. Bei der oben genannten Aktion wurden auch Zivilisten getroffen. (Vgl. Israelitisches Wochenblatt [7/15]. Zürich, 13. 4. u. 20. 4. 1973. S. 19 u. S. 7; Münchner Jüdische Nachrichten [23, 14/15], 13./16. 4. 1973).

XIII Kardinal Marty

Erzbischof von Paris und Präsident der französischen Bischofskonferenz:

Laut »La Documentation Catholique« (55/1635). Paris, 1. 7. 1973, S. 616: »Das Problem der Palästinenser« distanzierte sich Kardinal Marty anlässlich einer Pressekonferenz am 18. 4. 1973 von der Erklärung der bischöflichen Kommission. In seiner Stellungnahme lenkte er sein Augenmerk vom Recht der Juden auf ihr Land weg zur Palästinafrage.

»La Documentation Catholique« (55/1635). Paris, 1. 7. 1973. S. 618 ff.:

XIV Erklärung von 40 Jesuiten im Libanon:*

Unter dem Titel »40 Jesuiten widersprechen dem französischen bischöflichen Komitee formell und öffentlich« veröffentlichten 40 im Libanon wohnhafte Jesuiten libanesischer, amerikanischer, ägyptischer, französischer, holländischer und syrischer Nationalität die nachstehende Erklärung am 2. Mai [1973]:

Unmittelbar nach jenem 10. April [1973], an dem die israelischen Soldaten unter Verletzung der Souveränität des libanesischen Staates nach Beirut kamen, um drei palästinensische Führer zu ermorden, haben wir mit Befremden Kenntnis genommen von dem am 17. April durch das »französische bischöfliche Komitee für die Beziehungen zum Judentum« veröffentlichten Dokument. Die Reserve von Papst Paul VI., der die Stimme des Unterdrückten gegen den Unterdrücker zu bleiben beabsichtigt, und die Verdeutlichungen durch Kardinal Marty, der unterstreicht, dass diese »Handreichungen«

von einem »bischöflichen Komitee und nicht vom französischen Episkopat« veröffentlicht wurden und dass die Palästinenser auch ihrerseits Recht haben auf ein Land,¹ reichten nicht aus, um unsere Betroffenheit zu zerstreuen.

»Katholische Balfour-Erklärung«

Gewiss, dieses Dokument versteht sich als ausschliesslich religiös. Aber es schlägt den Christen unaufhörlich vor, über dieses politische Faktum der »Sammlung des jüdischen Volkes« »auf der Suche nach seiner Einheit« in der »Rückkehr in sein Land« nachzusinnen. Mystischer Zionismus, sagte ein Kommentator, aber ein Zionismus, der eine sehr prosaische Realität verhüllt: diese Rückkehr – und genau hierum handelt es sich – hat sich vollzogen dank der Geburt eines Staates, die ihrerseits den von den europäischen Juden erlittenen fortgesetzten Verfolgungen und dem Dynamismus einer Ideologie zu verdanken ist, die zum mindesten bestreitbar ist, des Zionismus. Diese Geburt hat den Exodus von hunderttausenden Flüchtlingen verursacht. In dem so geschaffenen Klima des Hasses glaubte dieser Staat, nur überleben zu können, wenn er unaufhörlich seine Grenzen ausdehnte und einen endlosen Krieg gegen die legitimen Einwohner Palästinas führte, indem er die menschliche Würde und die Rechte der Hunderttausenden von Unschuldigen, sowohl Palästinensern als auch ägyptischen, syrischen und libanesischen Flüchtlingen, mit Füßen trat, um sich endlich seiner Herrschaft über die eroberten Länder zu versichern. Wenn wir auch die Verfolgungen, welche die Juden in Europa erdulden mussten, verurteilen, müssen wir doch auch die konstante Nutzbarmachung der Heraufbeschwörung dieser Toten von gestern anprangern, welche die Bedrängnis vergessen machen möchte, die ein starker Staat heute den anderen zufügt.

Es ist offensichtlich, dass die Erklärung des bischöflichen Komitees die palästinensische Tragödie nicht mit Schweigen übergehen konnte. Aber sie tut dies, indem sie es vermeidet, das Wort Palästinenser zu gebrauchen; sie bestätigt damit die zionistische These, nach der es kein palästinensisches Volk gibt. Und indem sie sich an das »Weltgewissen« wendet, um dem jüdischen Volk »das Recht und die Mittel zu einer politischen Existenz unter den Nationen« zuzusprechen, verlangt sie von »den Nationen«, dieses Recht und diese Möglichkeiten auch den »Opfern« zuzuerkennen, die nicht mit Namen genannt werden. Das ist eine schwere Unterlassung. Denn eines der Glieder dieses Komitees, Msgr. Daniel Pézeril, präzisiert: »Diese mahnende Erinnerung der Nationen an ihre Pflicht lädt diese ein, das auf sich zu nehmen, was zweifellos nur die Konsequenz aus ihren Aktionen ist, und auf jede Weise die friedliche Abwicklung des Konfliktes zu fördern«². Soll man das so verstehen, dass die Existenz der Flüchtlinge nur die Konsequenz aus den von den Arabern verlorenen Schlachten ist und dass diese also die Flüchtlinge integrieren müssen, damit sie auf diese Weise eine Existenzmöglichkeit haben? Das bedeutet wohl, dass man den Palästinensern nicht das Recht auf eine eigene politische Existenz zuerkennt.

So ist der Text objektiv ein politisches Manifest, und zwar ein Manifest von politischem Zionismus. Das haben nicht nur die Araber sehr wohl erkannt, sondern auch die israelische Zeitung »L'information«, welche von der »katholischen Balfour-Erklärung« spricht.

* Originaltext. Die Untertitel stammen von der Redaktion der »Documentation Catholique«.

¹ S. o.

² S. u. S. 33.

Wir weisen darum diese Handreichungen ab, weil sie rundweg eine politische antizionistische Option verurteilen, von der man zum mindesten sagen kann, dass sie legitim ist, und die in unseren Augen gerecht ist. Sie verweigern der palästinensischen Bevölkerung die Anerkennung ihrer Identität; unter dem Scheinaspekt der »Religion« verkennen sie die politischen Dimensionen eines Problems wie das der Schöpfung des Staates Israel. Alle diese Irrtümer können nur die Verzweiflung und den Hass vermehren, wovor Bischöfe sich hüten sollten.

Der religiöse Aspekt des Dokuments

Wenn wir politisch über diesen Text reden, dann geschieht das darum, weil es sich um einen politischen Text handelt, der nicht zugibt, dass er politisch ist. Aber auch gerade auf dem Boden der Religion ist das Dokument höchst anstössig. Gewiss, es unterstreicht mit Recht, »dass es nicht möglich ist, die jüdische Religion einfach wie eine der gegenwärtig bestehenden sonstigen Religionen der Welt zu betrachten«. Sie ist die Wiege der Offenbarung, wie das II. Vaticanum sie nannte, und auch heute noch bleibt das jüdische Volk für uns gleichsam eine Fusspur der historischen Realität des Alten Bundes und auf gewisse Weise der Zeuge der Hoffnung auf Erfüllung der Verheissung. Aber bedeutet es »auf unloyale Weise einen Menschen seiner Gemeinschaft abspenstig machen«, wenn man ihm klarmacht, dass diese Verheissungen erfüllt sind und dass es heute darum geht, nicht mehr zu warten, sondern Den aufzunehmen, den die Propheten angekündigt und erwartet haben? An wen richteten sich denn die ersten Reden des Petrus am Tage nach Pfingsten? Um das Alte Testament »in sich« zu verstehen, muss man sich da abwenden von jenem Verständnis, das die Apostel hiervon hatten, insbesondere Paulus, um den Preis der Selbsterreissung?

Statt dessen verändern die Bischöfe des Komitees sogar den Sinn der Schriftworte, wenn sie von einem »ewigen Bund« sprechen im Hinblick auf den Alten Bund, wo doch Jesajas, Jeremias und Ezechiel diesen Ausdruck nur bezüglich des zukünftigen Bundes verwenden, den der Hebräerbrief als in Christus verwirklicht darstellt (Hebr 13, 20)! Sie beziehen die Unwiderruflichkeit der Gaben Gottes (Röm 11, 29) auf den ersten Bund: dieser war eine noch nicht verwirklichte Verheissung, und weil er nicht unwiderruflich war, rief er nach dem Neuen Bund. Indem Gott durch die Propheten von dem Neuen Bund sprach, gab er bereits den ersten Bund als »alt, veraltet und seinem Ende nahe« (Hebr 8, 7–13) auf, und dieses Ende wurde mit der Ankunft Christi verwirklicht.

Nach solchen Widersprüchlichkeiten bleibt offensichtlich nichts anderes übrig, als Juden und Christen hinzustellen, indem sie »ihre Berufung auf verschiedenen Wegen erfüllen«. Das heisst zu leugnen, dass Christus gekommen ist, um die Trennmauer zwischen Juden und Heiden zu beseitigen, um die beiden in eins zu fügen unter Abschaffung des alten Gesetzes (Eph 2, 14). Stattdessen errichtet man eine Mauer zwischen Juden und Christen: die ersteren werden des Zugangs zu Christus beraubt; und was die zweiten anbetrifft, sind sie Erwählte Gottes und Juden oder einfach Heiden?

Nachdem das Dokument des Komitees die Verwirklichung der Verheissungen mit Stillschweigen übergangen hat, ist es fatal, dass es bei dem infolgedessen zweideutigen Thema des »verheissenen Landes« mündet. Die Wiedereroberung dieses Landes, ein politisches Phänomen, wird so vorgestellt, als könne sie »einer der

Wege der Gerechtigkeit Gottes für das jüdische Volk und zugleich mit ihm für alle Völker der Erde« sein. Indem man so das Schicksal der Menschheit an jenes des jüdischen Volkes bindet und nicht mehr an Christus, macht man aus dem jüdischen Volk selbst den Messias gemäss einer »kollektivistischen« Interpretation, die sogar in der klassischen jüdischen Theologie nicht traditionell ist und nur aus Opposition zum Christentum und mit der Verwirklichung der zionistischen Ideologie Geltungskraft erlangte.

Seltsames Wohlwollen, welches das Alte Testament von dem entleert, was seine Grösse ausmacht, nämlich der Erwartung eines Retters und einer neuen Erde, indem man es entleert, um es auf die Selbstbewunderung eines Volkes zu reduzieren und auf die Eroberung eines Landes! Seltsame Abirrung, die nicht einmal der Meinung von zahlreichen Juden in der Welt Rechnung trägt, welche sich im Namen ihres Glaubens weigern, dieser Sammlung in einer irdischen Stadt eine religiöse Bedeutung zuzumessen, während dieses Abenteuer für mehr als eine Million Flüchtlinge dargestellt wird als »einer der Wege der Gerechtigkeit Gottes«! Hätte selbst beim Versagen der Theologie nicht ein wenig Mitgefühl diese blasphemische Ausdrucksweise vermeiden sollen?

Jeder gute Christ muss darum im Namen der Gerechtigkeit solche Handreichungen verwerfen; aber vor allem hat jeder gute Christ gemäss seiner Glaubenseinsicht, die jedem Glied des Gottesvolkes unbestreitbar zuerkannt wird, die Pflicht, dieser irrigen Lehre eine öffentliche und formelle Absage entgegenzustellen.

Mit dem Gewicht einer solchen formellen und öffentlichen Absage stellen wir uns dem Text des französischen bischöflichen Komitees entgegen.

Sélim Abou, Georges Akl, Michel Allard, Boutros Aoun, Jean Aucagne, Edouard J. Banks, Robert B. Campbell, René Chamussy, Jean Corset, Bernard Charvet, Abdallah Dagher, Michel Daoud, John J. Donohue, Jean Ducruet, Gabriel Duplay, Edmond Farahian, Eugène Gonthier, Emil Hachem, Michel Halbeck, Soubhi Hamoui, Pierre Hartmann, Henri Jalabert, Abel Jeanniere, Georges Khoury, Joseph Koniski, Sami Kuri, René Lavenant, Robert-Marie Louisgrand, Gabriel Malik, Maurice Martin, Roland Meynet, Joseph Najjar, François Nehme, Paul Nwya, Joseph P. O'kane, Armand Phares, Frank Ramsperger, Henri Rostan d'Ancezune, Joseph L. Ryan, Jean Saint-Remy Pellissier, Thomas Tegho, John J. Williams, Willibrord Welten.

»La Documentation Catholique« (55/1635). Paris, 1. 7. 73. S. 618. [»La semaine religieuse d'Alger«, 3. 5. 1973].

XV Erklärung der Bischöfe Nordafrikas

Die Bischöfe Nordafrikas kamen vom 24.–26. April 1973 zu ihrer Vollversammlung in Oran zusammen. Sie nahmen Kenntnis von dem Dokument »Pastorale Handreichungen über die Haltung der Christen zum Judentum«, das vom französischen bischöflichen Komitee für die Beziehungen zum Judentum veröffentlicht wurde.

Sie bedauern, dass dieser Text, der doch dazu bestimmt ist, den Respekt und das Begriffsvermögen für das geistige jüdische Selbstverständnis zu fördern, in Wirklichkeit eine politisch-religiöse Blockierung impliziert, die zu verwerfen ist.

Schwerwiegende Doppeldeutigkeiten exegetischer und theologischer Art haben eine unheilvolle Verwechslung von Judentum und Zionismus zur Folge. Indem dieser Text sich auf eine verkehrte Interpretation der Bibel stützt, wird er unter den gegenwärtigen Verhältnissen notwendigerweise als Anerkennung der vollendeten Tatsache der gewaltsamen Inbesitznahme eines Landes verstanden, ohne dass er den Forderungen der Gerechtigkeit Rechnung trüge.

Niemand kann sich den Plan Gottes zunutze machen, um eine Ungerechtigkeit, worin auch immer sie bestehen mag, zu rechtfertigen.

In beharrlicher Fortführung ihrer dahingehenden Äusserungen und Deklarationen erinnern die Bischöfe Nordafrikas daran, dass das Existenzrecht des palästinensischen Volkes ein essentieller Faktor des Problems des Nahen Ostens ist und dass die Anerkennung dieses Rechtes ein erster Schritt zum Frieden hin ist.

Der Respekt für die Erfordernisse der internationalen Gerechtigkeit ist das Fundament des Friedens unter den Völkern.

Kardinal Léon-Etienne Duval, Erzbischof von Algier; Michel Callens, Prälat von Tunis; Franciscus Aldegunde Dorrego, Erzbischof von Tanger; Jean Chabbert, Erzbischof von Rabat; Jean-Marie Raimbaud, Bischof von Laghouat; Attilio Previtali, Apostolischer Vikar von Tripolis; Jean Scotto, Bischof von Constantine; Henri Teissier, Bischof von Oran; Paul Pinier, Alt-Bischof von Constantine; Gaston Jacquier, Weihbischof von Algier.

»Le Monde«: (30/8797). Paris, 26. 4. 1973. S. 1 u. S. 21:

XVI Daniel Pézeril, Weihbischof von Paris,

Mitglied des bischöflichen Komitees für die Beziehungen zum Judentum:

Aussöhnung durch den Glauben und um der Gerechtigkeit willen:

Ist es in der heutigen Welt noch möglich, an die Gläubigen einen Appell zu richten zur Versöhnung in der Kraft des Glaubens und um der Gerechtigkeit willen? Das bischöfliche Komitee für die Beziehungen zum Judentum hat das angenommen. Nur deshalb, im Vertrauen auf diesen Glauben, hat es die Katholiken gedrängt, von allem Antisemitismus abzulassen und endlich zu erkennen, wer das jüdische Volk ist. Und wenn das mit soviel menschlichen Leiden belastete Drama, das sich zur Zeit im Mittleren Osten abspielt, dabei als eine Erprobung der Gerechtigkeit für alle Völker bezeichnet wurde, so geschah dies in demselben Geist.

So kam die Deklaration zustande und wurde am Vorabend des jüdischen Pessach und mitten in der Vorbereitungszeit auf das christliche Pascha veröffentlicht. Es war zwei Jahre lang in Untersuchungen, Überlegungen und Arbeiten vorbereitet worden, wobei der Dominikanerpater Bernard Dupuy als Sekretär des Komitees die Haupttriebfeder war. Wenn es auch um weiterreichende Ziele geht, so hat die Kommission doch keinen Augenblick vergessen, dass die französische jüdische Gemeinschaft 600 000 Glieder zählt und die zweitgrösste in Europa ist.

Dieser Appell richtete sich an die internen Kreise der katholischen Kirche. Für sie ist er an erster Stelle

bestimmt. Es geht im Grunde um eine Gewissenserforschung, die wir für dringend notwendig hielten. In dieser seiner Eigenschaft als Gewissensanruf erhielt der Text die knappe Formulierung in seinen erinnernden Hinweisen und auch im Bemühen um Präzision in den Feststellungen.

Das häufig dramatische Überdauern des jüdischen Volkes die Zeiten hindurch stellt jedermann vor eine Frage und hat manches Mal die Aufmerksamkeit der Historiker auf sich gezogen; es geht uns höchst persönlich an. Seit zwanzig Jahrhunderten stellt dieses Volk sich dar als »ein schwer zu ertragender, anspruchsvoller Partner in der Konfrontation mit dem Christentum«. Wir brauchen diese herbe und fortgesetzte Konfrontation nicht zu vertuschen. Wir können lediglich versuchen, dies »in Wahrheit zu verstehen«. Ganz besonders geziemt der Kirche ein solches Bemühen, beruft sie sich doch auf den Namen Jesu Christi, durch den sie sich »seit ihren Anfängen und für immer« dem jüdischen Volk verbunden sieht.

In vielen Begegnungen und Gesprächen habe ich erfahren, in welchem Ausmass diese Bezeichnung als »jüdisches Volk« Konfusion auslöst, besonders im arabischen Milieu. Um wen handelt es sich da? Viele antworten: »Augenscheinlich um die Israelis.« Da vergessen sie, dass der Staat Israel erst kurze Zeit besteht und nur einen Teil der jüdischen Gemeinschaft in der ganzen Welt ausmacht. Diese aber in ihrer Gesamtheit wird als »jüdisches Volk« bezeichnet, weil es seit seinen Anfängen in frühen Zeiten als solches besteht. Unser Dokument gebraucht diesen Ausdruck in einem Sinne, der seit eh und je zum religiösen und kulturellen Vokabular gehört.

Die für die Christen traditionelle und bleibende fundamentale Bezogenheit auf die Geschichte genügt jedoch nicht, um das jüdische Volk aktuell zu begreifen. Man muss auch seine gegenwärtige religiöse Vitalität bewusst zur Kenntnis nehmen.

Gewiss, die Schuldigkeit des Christentums auf religiösem Gebiet ist offenkundig. Durch das jüdische Volk wurde uns der Glaube an den einen Gott übermittelt. Mehr noch, die Kirche akzeptiert vorbehaltlos die biblische Überlieferung, nach der es Gott selber ist, der das jüdische Volk zusammengeführt, erzogen und unterrichtet hat und der mit ihm einen »ewigen Bund« geschlossen hat, den der heilige Paulus als »unwiderruflich« bezeichnet. Im übrigen braucht man nur unsere Bibel aufzuschlagen, um darin die fünf Bücher der Weisung, die Propheten und die anderen Schriften wiederzufinden, welche die jüdische Botschaft ausmachen. Das ist nun endgültig gemeinsamer Besitz: »Diese Lehren wurden von den Christen übernommen, ohne dass dadurch die Juden ihrer verlustig gegangen wären.«

Was andererseits oft übersehen wird, das ist der immer lebendige Glaube dieses Volkes. Er hat als »wesentliche Zeichen« seine »kollektive Treue gegenüber dem einzigen Gott«, den »Eifer, die heiligen Schriften zu studieren, um darin den Sinn des menschlichen Lebens zu entdecken; seine Suche nach Identität inmitten der anderen Menschen und sein ständiges Streben nach Sammlung seiner Glieder in einer wiedervereinigten Gemeinschaft«.

Von daher rührt die Frage, »die an das Herz unseres Glaubens rührt: »Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volkes im Plan Gottes? Welche Erwartung beseelt es, und in welcher Weise unterscheidet sich diese

Erwartung von unserer eigenen oder, kommt sie ihr nahe?»

Die Tragweite dieser Befragung zeigt, wie sehr sie geeignet ist, das christliche Gewissen tief aufzurühren. Ohnehin wird die alsbald erfolgte Selbstkritik, die es sich zur Aufgabe macht, eine ganze Anzahl von untragbaren Haltungen wie auch pseudotheologische Thesen anzuprangern, bei einigen den Eindruck erwecken, dass sie sich auf ein niedriges Niveau begibt. Dennoch erfüllt sie die Mahnung des Konzils: »Nichts lehren, was nicht mit dem Geist Christi übereinstimmt!« Im übrigen ist sie unglücklicherweise notwendig, und jener Gegenschlag gegen sie wird zweifellos erst recht die allgemeine Aufmerksamkeit auf sie hinlenken.

Die Bischöfe brandmarken diffamierende Vorstellungen von den Juden als eines ehrbaren Menschen und erst recht eines Christen unwürdig mit folgenden Worten: »Der Jude verdient unsere Aufmerksamkeit und unsere Achtung, oft unsere Bewunderung, manchmal gewiss auch unsere freundschaftliche und brüderliche Kritik, doch stets unsere Liebe.« Man muss zugestehen, dass »dieses Element vielleicht am meisten gefehlt hat, und darin ist das christliche Gewissen auch am meisten schuldig geworden.«

Ebenso ist es ein theologischer, historischer und juristischer Irrtum, der schon vom Konzil zu Trient verworfen wurde, »das jüdische Volk unterschiedslos für schuldig zu halten am Leiden und am Tod Jesu Christi«. Das hier verwandte Wort »unterschiedslos« ist zu bedeutend, um übersehen zu werden. Es musste aus doppeltem Grund verwandt werden: Es waren bestimmte jüdische und römische Behörden, welche sich aus verschiedenen Rechtsgründen in die Verantwortung für den Tod Jesu teilten; ausserdem hält die Kirche daran fest, dass Christus wegen der Sünde aller Menschen gestorben ist, »auf dass alle das Heil erlangen«.

Pascal lesen!

Weitere Hinweise dieser Art beziehen sich auf die Behauptung, dass das jüdische Volk seiner Erwählung durch Gott verlustig gegangen sei und auf die Antithese zwischen einer angeblichen Religion der Furcht und der Religion der Liebe. (Es wäre gut, einmal Pascal nachzulesen: »Die wahren Juden und die wahren Christen haben immer einen Messias erwartet, der sie Gott lieben lehrt« [Pléiade, Pensées 495]). Ferner beziehen sich die Bemerkungen auf die polemische Haltung zwischen Pharisäern und Christen, die einander in vielfacher Hinsicht zu nahestanden, um einander nicht heftig zu bekämpfen. In eben diesem Sinne kann man einige treffende Bemerkungen in der neuen ökumenischen Bibelübersetzung nachlesen.

Das Anliegen des bischöflichen Dokumentes ist, dass die Christen, frei von Phantastereien und Vorurteilen, »und sei es nur um ihrer selbst willen«, eine wahrheitsgetreue Kenntnis der lebendigen jüdischen Tradition erlangen.

Zu diesem Zweck wird an den »aktuellen Wert der gesamten Bibel« erinnert; an »die Heiligung des göttlichen Namens« durch das jüdische Volk und seine Danksagung für die gesamte Schöpfung; an den Sabbat als Gottes Gabe und an den geistlichen Sinn der Riten; an die Erprobung durch die Zerstreuung, die von der jüdischen Tradition nicht nur als Züchtigung angesehen wurde, sondern auch als Einladung zum Gotteslob inmitten der Völker, manches Mal als Auswirkung und Erinnerung an seine prophetische Berufung.

Was erwarten wir schliesslich von den Beziehungen zwi-

schen Judentum und Christentum? Es geht um eine bessere Kenntnis voneinander, zweifellos, aber auch um einen bedeutsamen Wettstreit.

1. Das jüdische Volk ist sich seiner universalen Sendung an die Völker bewusst. Im gleichen universalen Sinne versteht die Kirche ihre Heilssendung.

2. Das Gegenüber von Israel und der Kirche ist das Zeichen für den noch unvollendeten Plan Gottes. Wir befinden uns im Zustand des gegenseitigen Sich-in-Fragestellens oder, wie es der heilige Paulus sagt, gegenseitiger »Eifersucht« im Hinblick auf die Einheit.

3. Das jüdische Volk sucht seine Einheit. Die Kirche tut das ebenfalls, wenn auch auf andere Weise. Dennoch – die endgültige Einheit des Menschengeschlechts wird im Neuen Testament geschildert als die Einheit Israels mit den Völkern.

Es wäre pietätlos, unloyal und sinnlos, aufgrund dieser Analyse unsere fundamentalen Unterschiede zu minimalisieren oder zu leugnen. Dieser Unterschied bezieht sich auf die Person und die Sendung Jesu, durch den die Christen all das sind, was sie sind. Das zu ignorieren würde das bedeuten, was der heilige Paulus als schandbares Schweigen brandmarkte. Aber bleiben wir uns wenigstens bewusst, dass uns eine gemeinsame Sorge eigen ist, wenn wir sie auch in verschiedenem Sinne begreifen: die Erwartung der messianischen Zeit.

Die Gerechtigkeit Gottes

Das Dokument hat auch im Hinblick auf das heutige Judentum die derzeitige Rückkehrbewegung der Juden nach Palästina berührt. Dieser Text wurde von gewissen Kritikern kommentiert, ohne dass sie seinen exakten und vollständigen Wortlaut kannten. Er hat, wie zu erwarten war, die widersprüchlichsten Reaktionen ausgelöst. Hoffen wir, dass eine ruhigere Lesung diese Emotionen beilegen wird und dass unser Bemühen, wahrheitsgemäss die Situation zu dechiffrieren, nicht ganz vergebens war. Gewiss, ein ernsthaftes theologisches Urteil ist schwieriger denn je. Ich kann versichern, dass wir keinen Augenblick die zunehmende Inhumanität dieses sich abwickelnden Dramas aus den Augen verloren haben. Wir hätten unwürdig vom jüdischen Volk geredet, wenn unsere Worte ausschlossen, dass wir auch würdig von jenen Menschen sprechen, mit denen Israel im Konflikt steht.

Unser Dokument, das spezifisch das Judentum betrifft, bezieht sich primär auf das jüdische Selbstverständnis. Es stellt fest, dass die Existenz des jüdischen Volkes stets »geteilt« war zwischen dem Leben mitten unter den Völkern und dem Wunsch nach einer nationalen Existenz in »seinem« Land. Dieses innere geistige Ringen ist noch nicht abgeschlossen. Jedenfalls müssen wir mit Respekt »Rücksicht nehmen auf die Interpretation, welche die Juden selbst von ihrer Sammlung in Jerusalem geben, die sie im Namen ihres Glaubens als einen Segen betrachten«. Wir untersuchen sodann die politische Lage. Sie wird von uns nicht in juristischen Termini behandelt. Hier der kurze Wortlaut: »Durch diese Rückkehr (nach Palästina) und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, politisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit.«

Diese Feststellung kann, wie folgt, präzisiert werden:

1. Zu dem, was sich an Israel ereignete, ein historischer Rückblick: »Die Sammlung der Zerstreuten des jüdischen Volkes... hat sich unter dem Druck von Verfolgungen

und politischem Kräftespiel vollzogen.« Dieser entscheidende Kontext dürfte nicht vergessen werden. Doch anerkennen wir in dieser Frage eine »legitime Vielfalt der politischen Stellungnahmen«. Aber nichtsdestoweniger kann über diese Vielfalt hinaus grundsätzlich »das Weltgewissen dem jüdischen Volk, das im Laufe seiner Geschichte so viele Wechselfälle mitgemacht hat, nicht das Recht und die Mittel zu einer politischen Existenz unter den Völkern versagen«.

2. Mit gleicher Entschiedenheit betonen wir: »Dieses Recht und diese Existenzmöglichkeiten können von den Völkern aber auch denen nicht abgesprochen werden, die infolge der durch diese Rückkehr heraufbeschworenen lokalen Konflikte augenblicklich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind.« Das ist ein unmissverständlicher Hinweis auf das unmenschliche Schicksal und die politische Vernichtung der zwei Millionen Palästinenser.

Ohne irgendwie die unerlässliche Verantwortlichkeit eines jeden für sein eigenes Geschick zu verneinen, lädt diese an die Völker gerichtete Erinnerung an ihre Pflichten diese ein, das auf sich zu nehmen, was ganz gewiss lediglich die Konsequenz ihrer Aktionen ist, und auf diese Weise eine friedliche Lösung des Konflikts zu fördern.

Mit den Worten: »Die Gerechtigkeit wird einer harten Probe unterworfen« haben wir sicherlich auf die politische Gerechtigkeit angespielt, aber nicht bloss auf diese. Der Text beruft sich auch, und zwar sehr ausdrücklich, auf »Gottes Gerechtigkeit«. Damit erweist sie dem die Ehre, der an erster Stelle im Spiel ist. Warum? Weil dies umstrittene Land »von Gott heimgesucht« ist. Zu wessen Nutzen? An erster Stelle derer, die in Abraham die Offenbarung des einen Gottes empfangen haben, nämlich »der drei grossen Familien seines Erbes«, wie das Dokument es übrigens ausdrücklich sagt: »Judentum, Christentum, Islam«. Es geziemt sich für diese, mehr als für alle anderen, miteinander jenseits ihrer eigenen Gerechtigkeit der Gerechtigkeit Gottes nachzuspüren.

Wir haben nicht eine grundlose Beunruhigung zum Ausdruck gebracht, wenn wir uns fragten, ob die Sammlung in Palästina »letzten Endes einer der Wege von Gottes Gerechtigkeit für das jüdische Volk und, zu gleicher Zeit, für alle Völker der Erde« sein wird oder nicht. Wir haben gedacht, dass, wenn diese »wesentliche Frage« sich den Christen auferlegte, auch die Juden nicht mehr an ihr vorübergehen können, welches auch immer die bitteren Umstände und die politischen Formen ihrer Ankunft gewesen sein mögen.

Auf jeden Fall verleiht diese Frage dem Drama im Mittleren Osten seine tiefste Dimension, die für uns eine religiöse ist.

»La Documentation Catholique« (55/1635). Paris, 1. 7. 1973. S. 620. Vgl. »La Croix« (93/27467). Paris, 5. 5. 1973, S. 6):

XVII Deklaration von Yassir Arafat

... Das Dokument ist auf Zweideutigkeiten gegründet und beruht auf einer bedauerlichen Verwechslung der religiösen Domäne mit der politischen. Es übernimmt das Konzept vom »jüdischen Volk« in jenem Sinne, wie die zionistische Ideologie es versteht, und nicht im Sinne einer universalen religiösen Gemeinschaft, deren Glieder

mit vollem Recht ihren verschiedenen nationalen Gemeinschaften angehören würden.

Schliesslich enthält es eine sehr gefährliche und im übrigen, wie ich glaube, von der Mehrheit der heutigen katholischen Theologen abgelehnte buchstäbliche Auslegung der Begriffe »Verheissenes Land« und »Jerusalem«. Wir kennen diese Auslegung zu gut; sie hat dazu gedient, um zum Teil die Kolonisation unseres Landes und die Beraubung unseres Volkes zu rechtfertigen. . .

»La Documentation Catholique« (55/1638). Paris, 9.–23. September 1973, S. 785 ff.

XVIII Brief der ägyptischen Bischöfe an die französischen Bischöfe betreffend:

»Pastorale Handreichungen über die Haltung der Christen zum Judentum.«

An S. Em. Kardinal François Marty,
Präsident der französischen Bischofskonferenz,
An die Mitglieder des ständigen Rates,
An die Kardinäle, Erzbischöfe und Bischöfe,
Präsidenten von bischöflichen Kommissionen und bischöflichen Komitees der Konferenz

Eminenzen,
Exzellenzen,

Pfingsten 1973

Mit grosser Verspätung haben wir von dem Dokument Kenntnis genommen, das am 18. 4. 1973 unter dem Titel »Pastorale Handreichungen über die Haltung der Christen zum Judentum« veröffentlicht wurde. Dies hat es uns jedoch ermöglicht, seine Wirkung und die verschiedenartigen Reaktionen, die es hervorgerufen hat, besser zu beurteilen und vor allem, es unter uns in Ruhe, ausgeglichen und leidenschaftslos zu studieren sowie das Urteil und die Anmerkungen von mehreren Verantwortlichen der orthodox-koptischen und neutestamentlich orientierten Gemeinschaften in exegetischer Hinsicht einzuholen, so dass unsere Arbeit über dieses Werk wahrhaft ökumenisch ist. Wir möchten Sie über diese Untersuchung zu dem fraglichen Dokument unterrichten, so dass die daran interessierten Bischöfe unseren Standpunkt kennen, und vielleicht auch, damit alle Bischöfe Frankreichs bei der Zusammenkunft in Lourdes im kommenden November auf dem laufenden sind, sowie damit Sie uns danach oder doch ohne Verzögerung, die Bemerkungen, die Sie zu diesem Thema für notwendig halten, übermitteln.

Wir fühlen uns Ihnen brüderlich verbunden und versichern Sie unserer Gebetsmeinung für Ihre Mühen und Sorgen, indem wir Sie um die Ihrige für uns, unsere Priester und unser Volk bitten.

S. B. E. Stephanos I. Sidarous, Kardinal, Patriarch der katholischen Kopten.

S. E. Youhanna Kabi, Weihbischof für die Patriarchaldiözese.

S. E. Isaac Ghattas, Erzbischof, koptisch katholischer Bischof von Minia,

S. E. Youhanna Noueir, koptisch katholischer Bischof von Assiout,

S. E. Andraos Ghattas, koptisch katholischer Bischof von Theben und Luxor,

S. E. Raphael Bayan, Bischof in Ägypten für die katholischen Armenier,

S. E. Basilius Petrus Habra, Bischof in Ägypten für die katholischen Syrer,

S. E. Paul Antaki, Erzbischof, melkitischer Patriarchalvikar für Ägypten,
S. E. Youssef Merei, maronitischer Bischof in Ägypten für die Maroniten,
S. E. Johannes Capistranus Cayer, Apostolischer Vikar der lateinischen Kirche von Alexandrien,
S. E. Amand Hubert, Apostolischer Vikar der lateinischen Kirche von Heliopolis in Ägypten,
Msgr. Ephrem Bede, Patriarchalvikar in Ägypten für die Chaldäer,
Für die Konferenz der Katholischen Hierarchie Ägyptens
Stephanos I.
Kardinalpatriarch von Alexandrien

Eminenzen,
Exzellenzen,

Wir haben die Erklärungen der nordafrikanischen und syrischen Bischöfe gelesen sowie diejenigen der arabischen Botschafter beim Vatikan, von Priestergruppen, libanesischen Journalisten u. a. Mit einigen unter diesen möchten wir vor allem betonen:

1. Den unpassenden Zeitpunkt dieser Veröffentlichung in einem für die Christen des Nahen Orients und auch unseres eigenen Landes derart entscheidenden und schmerzlichen Augenblick.
2. Die schwerwiegenden Zweideutigkeiten in exegetischer (und theologischer) Hinsicht, die eine unheilvolle Verwirrung zwischen Judentum und Zionismus, zwischen dem jüdischen Volk des Alten Testaments und dem Staat Israel zur Folge haben, die sogar die Anerkennung der »vollendeten Tatsache« der gewaltsamen Besetzung eines »Landes« zu fordern scheinen, ohne die Imperative der Gerechtigkeit und die wiederholten Forderungen des internationalen Rechts und der Instanzen der Vereinten Nationen zu berücksichtigen, die seit Jahren einfach missachtet werden.

I Der unpassende Zeitpunkt einer derartigen Veröffentlichung

Diese »pastoralen Handreichungen« wollten sich im geistigen Bereich verschanzen unter Ausschluss jeglicher Abirrung in den politischen Bereich. Aber sie konnten es nicht vermeiden, an das politische Drama, nämlich die »Palästinenserfrage«, zu rühren, die nach den Normen der Politik beurteilt werden muss. Diese entgeht dem moralischen Imperativ nicht, aber sie lässt sich auch nicht länger mit der Religion vermengen. Da ist eine ständige Konfusion zwischen der Gerechtigkeit für die Völker und der »Rückkehr« des jüdischen Volkes nach Palästina.

Es ist ungenau, von einer »Rückkehrbewegung« des jüdischen Volkes in »sein« Land zu sprechen, um dann anzufügen, der Christ dürfe nicht vergessen, dass Gott einst dem Volk Israel ein »Land« geschenkt habe, in welchem es sich zu sammeln berufen wurde. Es ist eine erstaunliche Verwirrung der Geister, dass man in den derzeitigen Dramen (erduldet vom palästinensischen Volk und zweifellos in den von den Juden erlittenen schrecklichen Verfolgungen) »einen der Wege von Gottes Gerechtigkeit für das jüdische Volk und zu gleicher Zeit für alle Völker der Erde« sieht (V, Ende).

Indem das Dokument das Wort »Palästinenser« selbst vermeidet, scheint es die zionistische These zu bestätigen, nach welcher es kein palästinensisches Volk gibt.

Es ist wirklich schade, dass jene, von denen der Text spricht (V, Ende), die infolge lokaler Konflikte, herauf-

beschworen durch diese »Rückkehr« (des jüdischen Volkes in »sein« Land) augenblicklich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind – ja es ist sehr schade, dass »jene« nicht ausdrücklich genannt werden, denn sie besitzen einen Namen – die Palästinenser – (christliche Araber, Moslems und auch Juden, die gemeinsam seit Jahrhunderten in diesem Land leben). Und zweifellos bilden auch sie ein Volk, für welches der Aufstieg in die heilige Stadt Jerusalem ein Segen wäre.

Sowohl wir selbst in diesem arabischen Land als auch die Christen und Moslems der umliegenden Länder tragen seit vielen Jahren schwer daran, dass es unmöglich ist, nach Jerusalem zu pilgern.¹

Wir erinnern hier an die zahlreichen Interventionen des heiligen Vaters Paul VI., besonders seit 2 Jahren, um die durch ein internationales Statut der Vereinten Nationen garantierte Gewährleistung des geheiligten, übernationalen und universalen Charakters der heiligen Stadt zu erlangen. Er erinnert daran, dass es nicht erlaubt ist, dass durch erhebliche Bevölkerungsbewegungen und Urbanisierungspläne das Gleichgewicht der drei Religionen und Volksgruppen gestört und dadurch bewirkt wird, dass die Stadt für diese ihren Charakter eines geistlichen Zentrums und einer Stätte des Gebetes verliert.

Müssen wir uns immer noch den täglichen Massnahmen der »vollendeten Tatsache« beugen, welche die besondere Note Jerusalems entstellen, indem sie die Stadt völlig judaisieren durch tägliche Enteignung der eigentlichen Einwohner, wovon Touristen und Pilger Zeugen sind.

Die Kirchen der ganzen Welt (auch die unsrigen im Nahen Orient, deren Lage immer noch recht misslich ist) vermeiden es, die Religion mit der Politik zu vermengen, und unterscheiden genau zwischen der israelitischen Religion, die sich immer der Hochschätzung der Araber erfreute, und dem Staat Israel, der die Religion ausnützt, um seine Ziele zu erreichen.

II Mängel des Dokumentes in exegetischer und theologischer Hinsicht

Das Dokument stützt sich auf folgenden Text des heiligen Paulus: »Denn unbereubar sind die Gnadengaben und die Berufung Gottes« (Röm 11, 29), um mehr als einmal die bleibende Berufung des jüdischen Volkes zu betonen. Diese Berufung wird als ewiger Bund, als unwiderruflicher Anruf, als eine auch heute noch bleibende Sendung des jüdischen Volkes gemäss dem göttlichen Heilsplan ausgelegt (Abschnitt III). Es wird erklärt, dass das

¹ In einem an die Zeitung »Le Monde« adressierten Brief schreibt das Redaktions-Komitee der Alliance France-Israel (35 rue de la Lune, Paris 2e) zum Thema dieses Satzes: Diese Erklärung entbehrt jeglichen Fundamentes. Im vergangenen Jahr haben sich mehr als 150 000 Araber aus den »umliegenden Ländern« nach Israel begeben, wo sie sich frei bewegen konnten. An grossen Festen der Christenheit und des Islam sieht man im hebräischen Staat zahlreiche Pilgergruppen beider Religionen herbeiströmen, die ohne die geringste Behinderung Zutritt zu ihren heiligen Stätten haben, die von den Autoritäten unter vollen Schutz gestellt sind. Wir erlauben uns, daran zu erinnern, dass die Situation ganz anders war, als die Altstadt Jerusalems von Jordanien besetzt war. Amman verweigerte damals den christlichen Israelis, ausser in sehr seltenen Fällen, die heiligen Stätten zu besuchen, ganz zu schweigen von den Juden, denen während mehr als 20 Jahren jeder Zugang zu ihren eigenen heiligen Stätten verwehrt wurde. Das sind Tatsachen, die alle Beobachter ohne den geringsten Zweifel feststellen konnten. Schliesslich ist es nicht ohne Interesse, das Missgeschick der Moslems aus Israel in Erinnerung zu rufen, die, als sie sich auf die Wallfahrt nach Mekka begeben wollten, durch die Verweigerung der Einreise in Saudi-Arabien vor den Kopf gestossen wurden. (In: »Le Monde«, 24. 8. 1973, S. 6).

jüdische Volk seiner Erwählung nicht verlustig gegangen ist, nicht einmal nach der Einführung des Neuen Testaments (Abschnitt IV, b). Man behauptet, dass der erste Bund durch den neuen nicht hinfällig geworden ist, dass das Alte Testament zuerst in seiner Eigenständigkeit aufgenommen und anerkannt werden muss, und dass Jesus seine Aufgabe im Schoß des Bundesvolkes erfüllt hat (Abschnitt V, a). Man wiederholt nochmals, dass das jüdische Volk als Volk Gegenstand eines ewigen Bundes war (Abschnitt VI), und man schliesst aus all dem, dass Israel und die Kirche nicht einander ergänzende Institutionen sind, sondern dass ihr Bestehen als Gegenüber bleibend zur Vollendung des Planes Gottes gehört (Abschnitt VII, b).

Zunächst ist es bedauerlich zu sehen, dass das Dokument sich auf einen Text stützt, der nach Ansicht aller Kenner zu den schwierigsten Abschnitten des Römerbriefes gehört (vgl. »Der Brief an die Römer« in: »Traduction oecuménique de la Bible« Anmerkungen zu Röm 11, 25–31).

Man muss sich besonders verwundern über die Art, wie das Dokument den Text des heiligen Paulus auslegt (Röm 11, 29). Es lässt den ganzen Kontext des Briefes an die Römer ausser acht, sowie auch in Parallelstellen in den anderen Briefen des heiligen Paulus, um Vorstellungen zu bekräftigen, die dem Denken und der Verkündigung des Paulus und Christi radikal entgegengesetzt sind.

Selbst wenn wir zugeben, dass das jüdische Volk Zusagen erhalten hat, so haben diese doch keinen Bestand mehr. Nicht weil Gott sie zurückgezogen hätte, denn er ist die vollkommene Zuverlässigkeit, aber aufgrund der Ablehnung durch die Juden und aufgrund ihrer Herzenshärte.

In der Tat zählt Paulus ausdrücklich die Gaben auf, die er »unwiderruflich« nennt. Es sind dies: die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesschlüsse, das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheissungen, denen auch die Väter angehören« (Röm 9, 4–5). Die Unwiderruflichkeit dieser Gaben besagt nichts über ihre Dauer in der Zeit, als ob sie permanent dauern sollten, vielmehr über die Stellung, die sie im Heilsplane Gottes einnehmen. Gott hat ihnen eine Rolle in der Verwirklichung dieses Planes zugewiesen. Und diese Rolle musste, trotz aller Treulosigkeiten des jüdischen Volkes, bis zur Erfüllung des »Mysteriums« fortdauern (Röm 11, 25). Also war diese Rolle nur provisorisch im Hinblick auf die Vorbereitung für das Kommen Christi. Das meint der heilige Paulus, wenn er seine Aufzählung der Gnadengaben abschliesst mit den Worten: »sie, aus denen Christus dem Fleische nach stammt« (Röm 9, 5). Die Worte des heiligen Paulus, die unmittelbar auf diese Aufzählung der »unwiderruflichen« Gaben folgen, genügen, um jegliches Missverständnis auszuschalten. Folgendermassen erklärt er die Unwiderruflichkeit dieser Gaben: »Nicht als ob Gottes Wort hinfällig geworden wäre. Denn nicht alle, die aus Israel stammen, sind Israel. Und nicht deshalb, weil sie Nachkommen Abrahams sind, sind sie alle auch seine Kinder... nicht die Kinder des Fleisches sind Kinder Gottes, sondern nur die Kinder der Verheissung gelten als Nachkommen« (Röm 9, 6–8).

Im Brief an die Galater zeigt sich das Denken des heiligen Paulus noch deutlicher, wenn er sagt: »Versteht also: die aus dem Glauben, die sind Söhne Abrahams. Indem nun die Schrift voraussah, dass Gott die Heiden aus dem Glauben heraus rechtfertigte, verkündigte sie dem Abraham das Evangelium im voraus: »In dir sollen alle

Heiden gesegnet sein.« Daher werden mit dem gläubigen Abraham die aus dem Glauben gesegnet werden« (Gal 3, 7–9).

Es ist also kein Irrtum möglich: die unwiderruflichen Gaben Gottes an das jüdische Volk waren im Hinblick auf die Segnung aller Völker als Stamm Abrahams verliehen. Dieses Versprechen wurde erfüllt durch Christus, den Retter der ganzen Menschheit. Durch den Glauben an Christus erhalten alle Völker die dem Abraham in einem ewigen Bund versprochene Segnung (Mt 3, 9). Das jüdische Volk, Kind dem Fleisch nach, hat heute nichts zu tun mit der Gabe des Heiles, die von Gott allen Völkern in Jesus Christus zuteil wurde.

Was die Rolle des alten Bundes betrifft, so betont Paulus klar, dass es sich um eine rein vorläufige Rolle handelt. Um sich darüber klarzuwerden, genügt es, die folgenden Texte zu lesen: Gal 3, 23–29; 4, 21–31. Der Brief an die Hebräer stellt entschieden fest: »Nun aber hat er einen im dem Masse vorzüglichen Priesterdienst erhalten, als er auch Mittler eines besseren Bundes ist, der auf Grund besserer Verheissungen festgelegt ist. Wäre nämlich jener erste (Bund) ohne Tadel gewesen, dann brauchte man keinen Platz für einen zweiten zu suchen... Indem er von einem »neuen« (Bunde) redet, hat er den ersten für veraltet erklärt. Was aber veraltet ist und greisenhaft, ist dem Verschwinden nahe« (Hebr 8, 6–13).

Die ganze Ökonomie des Alten Testaments spielte also nur eine provisorische Rolle im Heilsplan, nämlich diejenige, das Kommen Christi, des Retters der Menschheit, vorzubereiten. Nur in diesem Sinne soll das Alte Testament aufgenommen und in seiner Eigenständigkeit anerkannt werden (Absatz V, a). Christus hat seine Aufgabe im Schoße des Bundesvolkes erfüllt, um zu vervollständigen, was noch unvollständig war, und um einen neuen Bund zu schliessen, der jetzt den ersten Bund ersetzt. Auf diese Weise sind das Gesetz und die Propheten erfüllt.

Wie kann man also dem jüdischen Volk eine bleibende Rolle in der Verwirklichung der schliesslichen Einheit der Menschheit zuschreiben, die als »Einheit Israels und der Nationen« betrachtet wird (VII, c)? Diese Rolle, die dem jüdischen Volk im Alten Testament zu eigen war, kommt heute der Kirche Christi zu. Wenn nicht, was hätte Christus Neues gebracht durch die Stiftung seiner Kirche des Neuen Testaments? Jesus sagt: »Als ihn aber die Winzer sahen, überlegten sie miteinander und sagten: »Das ist der Erbe, wir wollen ihn töten, damit das Erbe unser werde.« Sie warfen ihn aus dem Weinberg hinaus und töteten ihn. Was wird nun der Herr des Weinbergs ihnen tun? Er wird kommen und diese Winzer zugrunde richten und den Weinberg anderen geben« (Luk 20, 14–16).

III Aufruf zu einer neuen christlichen Sicht des jüdischen Volkes

Im zweiten Abschnitt fordert das Dokument die Christen auf, »das jüdische Volk mit neuen Augen zu betrachten, nicht nur hinsichtlich der innermenschlichen Beziehungen, sondern auch auf dem Gebiet des Glaubens«. Auch dieser Satz ist beunruhigend. Ist es nicht gerade das, was wir nicht tun können? Wir haben nicht das Recht, den Glauben zu ändern. Wir können jedoch die Werte des Judentums um so unbefangener anerkennen, als das II. Vatikanische Konzil die Werte des Islam und des Hinduismus anerkannt hat. Aber das ist etwas anderes, als wenn man sagt, dass es einen eigenen Auftrag des

jüdischen Volkes in Gottes Plan gäbe. Man ist dessen übrigens nicht einmal sicher, denn nach der Aufzählung der Hauptanzeichen für diese Lebenskraft des jüdischen Volkes wird angefügt, dass an uns Christen eine Frage gestellt wird, die an das Herzstück unseres Glaubens rührt: »Welches ist die spezielle Aufgabe des jüdischen Volkes im Plane Gottes? Welche Erwartung beseelt es? ...« (III, c).

Der Abschnitt VII ist unvollständig und tendenziös durch die Art, wie die Kirche und das jüdische Volk einander schon in Absatz a) und b), aber besonders in Absatz c) nähergebracht werden: »Die Worte Jesu selbst und die Lehre des Paulus bezeugen die Funktion des jüdischen Volkes bei der Erfüllung der schliesslich herzustellenden Einheit des Menschengeschlechts als Einheit Israels und der Nationen ...« (VII, c).

Diese Wiederaufnahme des Wortes Israel (anstatt das jüdische Volk) und dieser Anspruch, die christliche Kirche und Israel einander gegenüberzustellen, um dann endlich dem jüdischen Volk allein die Rolle der Erfüllung der schliesslichen Einheit der Menschheit durch Rückführung aller Nationen zu ihm einzuräumen, ist zu schwerwiegend, um so etwas zuzulassen. Bei Beachtung der Worte des Evangeliums nach Johannes hätten die Autoren des Dokumentes sich von etwas ganz anderem überzeugen können: »Das aber sagte er (Kaiphas) nicht von sich aus, sondern als Hoherpriester weissagte er, dass Jesus für sein Volk sterben sollte, und nicht für das Volk allein, sondern auch, um die zerstreuten Kinder Gottes zur Einheit zusammenzuführen« (Joh 11, 51–52). Es ist also weder die Existenz des jüdischen Volkes noch seine Rolle, die in der Erfüllung seines grossen übernatürlichen und historischen Auftrags bestand, uns den einzigen Retter, Jesus Christus, zu geben, und noch viel weniger seine eigene politische Bestätigung unter den Völkern, welche die zerstreuten Kinder Gottes in der Einheit sammeln werden; das ist vielmehr der Tod und die Auferstehung Jesu.

Damit das jüdische Volk diese Sammlungsbewegung unterstützt und den Plan Gottes nicht behindert, ist es ratsam, dass es selbst in der Menschheit aufgeht und darauf verzichtet, sich abseits zu behaupten als »Blockierung« des Religiösen und der Politik. Dies anerkennt selbst Msgr. Elchinger als »der jetzigen Entwicklung unseres christlichen Empfindens nicht entsprechend«².

So trägt es immer das Merkmal der Doppeldeutigkeit, wenn das Dokument eine Verwandtschaft festzustellen versucht zwischen »der Suche nach seiner Einheit, die das Judentum heute unternimmt« und »den Bestrebungen der Christen zur Herstellung ihrer eigenen Einheit« (VII, c). Die Einheit, die das Judentum heute anstrebt, insofern es Wert auf eine Vereinigung mit dem Staat Israel legt, ist eine politische Einheit mit konfessionellem und ethnisch-sozialem Charakter, welche auf der Diskriminierung der nichtjüdischen Palästinenser gründet. »Die Bestrebungen der Christen zur Herstellung ihrer eigenen Einheit« berücksichtigen im Gegensatz dazu, wenigstens im Prinzip, ihre kulturellen, sozialen und politischen Verschiedenheiten, die sie durch die Suche nach der Gerechtigkeit und Liebe und vor allem in der Suche nach dem einzigen Herrn und Retter, der vom Vater für das Heil der ganzen Menschheit gesandt ist, überwinden wollen.

Gibt es nicht im Plane Gottes gleichzeitig Einheit und

Diskontinuität? Wir müssen gleichzeitig der Einzigartigkeit Israels – als des Reiches Gottes – Rechnung tragen, von welchem prinzipiell kein Mensch, kein Volk ausgeschlossen ist und das sich durch die Erfüllung des Gotteswillens in der Geschichte verwirklicht hat, und die Diskontinuität, die durch das Kommen des Messias und dessen Ablehnung durch das jüdische Volk als religiöse Gemeinschaft verursacht ist, jedoch nur in dem Mass, wie diese Ablehnung gegenwärtig aufrechterhalten wird.

Vielleicht gibt uns der heilige Paulus die letztgültige Interpretation, wenn er in seinem Brief an die Galater den Ausdruck »Israel Gottes« benutzt und wenn er den Römern versichert: »Denn nicht alle, die aus Israel stammen, sind Israel« (Röm 9, 6). Er stützt sich dabei auf den Gesichtspunkt der Propheten: »Und lasst euch nicht einfallen, in eurem Inneren zu denken: »Wir haben Abraham zum Vater.« Ich sage euch: Aus diesen Steinen da kann Gott dem Abraham Kinder erwecken« (Mt 3, 9; Luk 3, 8). Christus selbst hat »die kleine Herde« um sich gesammelt, welche die zwölf Stämme richten wird. Das »Israel Gottes« wird die Gläubigen umfassen: Heiden, Juden und alle, die an seinen heiligen Namen glauben. »Gottes Israel« wird von Petrus bestätigt, der sagt: »Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft, ein heiliger Stamm, ein zu eigen erworbenes Volk, ... Die einst Nichtvolk waren ... die kein Erbarmen fanden, haben nun Erbarmen gefunden!« (1 Petr 2, 9–10).

Jede andere Erklärung des Wortes »Israel Gottes« findet keine theologische Rechtfertigung und wird das Christentum zerrütten, das zu verkünden Er gekommen ist, von dem man gesagt hat: »Er kam in sein Eigentum, und die Seinigen nahmen ihn nicht auf. Allen aber, die ihn aufnahmen, gab er Macht, Kinder Gottes zu werden ...« (Joh 1, 11–12).

Schlussfolgerung

In dem Moment, in welchem Paul VI. sich der Fehler seiner einstigen Vorgänger vor Dr. Ramsey, dem Patriarchen Athenagoras und Papst Schenouda anklagt, ist es paradox, wenn die »Pastoralen Handreichungen über die Haltung der Christen in bezug auf das Judentum« durch Herausstreichen der immerwährenden Berufung des jüdischen Volkes dieses als derzeit untadelig darstellen, obgleich es heute noch fortfährt, Christus, den Retter, zurückzuweisen. Hat dieser jüdisch-christliche Dialog derartige Opfer wirklich nötig? Dies möchten wir Sie brüderlich fragen.

Wir erwarten deshalb von Ihnen nichts Geringeres als einen Aufruf an das Gewissen aller Völker zugunsten eines Volkes, nämlich des arabischen Volkes der Palästinenser, welches seit fast 25 Jahren das neue, im Exodus aus seiner eigenen Heimat befindliche Volk geworden ist.

Schliesslich erwarten wir von Ihnen einen Appell an das Weltgewissen zugunsten der Befreiung der besetzten Gebiete und des freien Zugangs zu den heiligen Stätten Palästinas für alle Araber, Christen oder Moslems, die es nicht ertragen können, ihrer beraubt zu sein und zusehen zu müssen, wie sie gerade denen anvertraut sind, die sich vor aller Welt das Recht herausnehmen, jedwedes göttliche und menschliche Recht zu brüskieren.

Möge der Friede dessen, der gekommen ist, Gott und alles Lebendige in seinem Blut zu versöhnen, Sie zu Instrumenten der Versöhnung zwischen den feindlichen Brüdern in diesem heiligen Land Palästina machen.

² S. o. S. 28 (Anm. d. Red. d. FR).

XIX Kardinal Charles Journet,

Fribourg/Schweiz¹:

Vielleicht ist es hier am Platz, die Zweideutigkeiten anzuprangern, die sich unter dem Namen »Volk Gottes« verbergen. In einem ersten Zeitabschnitt war Israel das Volk, das auf Zeit Träger des messianischen Heiles war, das heisst der noch im Entstehen begriffenen Kirche. In einem zweiten Zeitabschnitt ist Israel auf Zeit das Volk, dem auf die Stirn geschrieben steht, dass es sinnlos das messianische Heil ablehnte, nämlich die in der Zeit durch die sichtbaren Sendungen der Inkarnation und des Pfingstereignisses voll verwirklichte Kirche: es hat sich von seinem übernatürlichen Ziel abgewandt, und sein Messianismus wandte sich der Welt zu.

Zweifellos ist es dazu berufen, sich mit dem Christus wieder zu vereinen; aber es kann nicht charakterisiert werden als »Komplement (Ergänzung) der Kirche«; (die »Pastoralen Handreichungen« haben Grund, dies zu präzisieren). Es kann auch nicht charakterisiert werden als normaler Heilsweg parallel zur Kirche; denn der Alte Bund ist erfüllt und überholt durch die Verkündung des Neuen und Ewigen Bundes. In diesem Sinne ist es nicht exakt, zu sagen, dass »der erste Bund nicht hinfällig geworden ist durch den Neuen«. Man lese wiederum beim heiligen Paulus nach. In einem dritten Sinn ist »Volk Gottes« das Israel der Verheissung, die Kirche, der mystische Leib des Christus.

Was die Konklusionen des Dokumentes betrifft, so kann man sich den kritischen Vorbehalten des P. G. Fessard anschliessen. Diese Konklusionen scheinen mit zuviel Zweideutigkeiten belastet zu sein, um praktisch aufhellend zu wirken. Die wirklich grosse Bedeutung des Dokumentes besteht darin, dass es sich gegen den Antisemitismus wendet.

¹ Aus einer Antwort von Kardinal Journet auf einen Beitrag von P. G. Fessard in Nr. 1381 der oben zitierten Zeitschrift vom 1. 6. 1973 über das Mysterium Israels, in dem sich P. Fessard mit Kardinal Journet und dem am 28. 4. 1973 verstorbenen Jacques Maritain auseinandersetzt.

»La Croix« (93/27501). Paris, 16. 6. 1973, S. 11:

XX Yves Congar OP, Paris

Das bischöfliche Dokument über die Juden: Ein Schritt zu seinem besseren Verständnis*

... Jean-Paul Sartre hat dieses Paradox aufgestellt: Es ist der Antisemitismus, der den Juden zum Juden macht; von den andern, den Christen, zurückgestossen, haben die Juden einander als Juden entdeckt. Die historische Wirklichkeit ist anders. Es hat einen heidnischen, vorchristlichen Antisemitismus gegeben, der das Faktum zur Ursache hat, dass die Juden sich als nicht assimilierbar erwiesen, da sie an ihren eigenen Sonderbräuchen festhielten. Die Bischöfe des Komitees sagen den Juden: »Wir achten euch, wir lieben euch so, wie ihr seid.« Man möchte zweifellos denken und mutmassen, dass ein überzeugter Christ, ein Bischof, nicht anders kann als wünschen, dass die Juden Jesus von Nazareth als Messias anerkennen – den Messias, den Israel seiner Berufung nach der Welt bringen sollte – und als Sohn Gottes. So lautete ja das Bekenntnis des Petrus – ein

* Im französischen Original unter dem Titel: »Le Document Episcopal sur les Juifs: Un effort pour le mieux comprendre«.

erstes Aufblühen der Kirche auf jüdischem Boden (Mt 16,18).

Aber die Bischöfe sagen – und wir sagen mit ihnen: In dieser ihrer Glaubenshaltung, deren unerlässliche Bedingung die Freiheit der Gewissensentscheidung ist, schätzen und lieben wir die Gläubigen der jüdischen Religion und eben ihre Gläubigkeit. Jeder, der das Glück hatte, mit solchen Gläubigen ins Gespräch zu kommen, kann nicht verhehlen, dass er dabei viel empfangen hat und, deutlicher gesagt, »erbaut« wurde.

Ein Gedanke, vielleicht der wichtigste Gedanke des bischöflichen Dokumentes, besteht präzis in der Anerkennung eines tiefen positiven Wertes des Judentums nach der Ankunft dessen, den wir als den Christus bezeichnen. Hier bietet der bischöfliche Text eine neue Gelegenheit zum Dialog. Indem er den Christen Fragen stellt, die ihre Glaubensüberzeugungen so eng berühren, weckt er bei den Juden, wie es kürzlich Rabbiner Grunewald (Strassburg) aussprach, das Bedürfnis, sich auch ihrerseits für die religiöse Bedeutung des Christentums zu interessieren.¹

In diesem Punkt geht das Dokument weiter als die Konzilserklärung »Nostra Aetate« vom 23. Oktober 1965 und selbst als die Gesamtheit jener Väter, die der Unterzeichner dieser Zeilen schätzt. Aber das ist auch einer der Hauptpunkte, derentwegen das bischöfliche Dokument kritisiert wurde. Kommen wir also auf diese Kritiken zu sprechen!

Da fällt vor allem die spontane Anklage durch die Araber in die Augen, und zwar die besonders leidenschaftliche Anklage durch die arabischen Christen, welche den grössten Teil der Gläubigen in Palästina ausmachen. Bei uns bedeutet »Jude« nichts anderes als »Jude«. Dort aber ist die Bezeichnung »Jude« gleichbedeutend mit »Zionist«, und das bedeutet einen Eroberer, der heute mit mächtigen Eroberungsmitteln ausgestattet ist. Demzufolge hat man – und nicht nur im arabischen Gebiet – die drei Paragraphen des V. Abschnitts der Dokumentation als Anerkennung einer theologischen Legitimation der Existenz des Staates Israel verstanden. Dies war auch die Auffassung des leider von uns gegangenen Jacques Maritain, aber es war nicht die Position des bischöflichen Dokumentes. Es sagt ganz schlicht, dass man nicht »vergessen kann, dass Gott dem Volk Israel einst ein Land gegeben hat, in dem sich zu sammeln es berufen ist«. Das wird mit Zitaten biblischer Texte bekräftigt, welche tatsächlich kein Christ ignorieren kann.

Das besagt nicht, dass die aktuelle Rückkehr in das Land, die zur Bildung des Staates Israel führte, durch die angeführten Texte gerechtfertigt wird. Man kann weder den Zionismus im Namen der Verheissungen rechtfertigen noch den Widerstand gegen die Existenz des Staates Israel damit begründen, dass die Verheissungen nicht mehr gültig seien. Ein weiterer Absatz des Textes lässt keinen Raum für irgendwelche Zweideutigkeit. Darin wird ausdrücklich über die aktuelle Rückkehr zahlreicher Juden nach Palästina gesprochen.

Das Dokument erkennt die Legitimität des Wunsches des jüdischen Volkes nach einer nationalen Existenz an und meint damit augenscheinlich Palästina. Aber das Dokument enthält sich jeder Äusserung darüber, auf welchen Rechtstitel diese Legitimität sich gründet: auf Verheissungen, auf Eroberung, auf Kauf oder auf internationale Übereinkunft. Es sagt nur, dass »das Weltgewis-

¹ Vgl. o. S. 27, Anm. 1.

sen dem jüdischen Volk, das im Laufe seiner Geschichte so viele Wechselfälle mitgemacht hat«, dies »nicht verweigern kann«.

Das ist keine theologische Legitimation. Auch sagt es nicht, welche Form diese »eigene politische Existenz« annehmen kann oder soll: ob als jüdischer Staat, als Ko-Souveränität mit Jordanien, als Staatenbund. . . Schliesslich fordert es das Recht derer – das sind unverkennbar die Araber –, die das Land vor dem zionistischen Unternehmen innehatten, und betont, dass auch sie das Recht auf eine eigene politische Existenz haben. »Dieses Recht und diese Existenzmöglichkeiten« – nämlich dieselben, die dem jüdischen Volk zuerkannt werden – »können aber auch denen nicht abgesprochen werden, die . . . augenblicklich das Opfer von Situationen schweren Unrechts sind«. Das ist deutlich genug. . .

Das jüdische Volk ist seiner Auserwählung »nicht verlustig gegangen«. Der erste Bund ist »nicht hinfällig geworden« durch den neuen. Das wird bekräftigt durch eine Bezugnahme auf Gen 17, 7 (»ewiger Bund«; »fortwährend« = »perpétuel« sagt die Bibel von Jerusalem) und auf Röm 11, 29 (»unwiderrufliche Berufung«). Das Dokument schreibt dem jüdischen Volk eine eigene Mission im göttlichen Heilsplan zu selbst nach der Inkarnation und nach Ostern: »Das jüdische Volk ist sich bewusst, . . . eine universale Sendung hinsichtlich der Völker erhalten zu haben.« Hierin bleibt es das priesterliche Volk, von dem im Buch Exodus 19, 6 die Rede ist.

Kann man sagen, dass es zwei parallele Heilsordnungen gibt, die des Sinai-Bundes und des Gesetzes und die des Glaubens an Jesus Christus? Das widerspräche der ausdrücklichen Lehre des Neuen Bundes. Das bedeutet tatsächlich, wie F. Biot schrieb^{1a}, »den Glauben an Jesus Christus gefährden«². Das ist ausgeschlossen, nicht nur durch unser Vertrauen gegenüber den für das Dokument verantwortlichen Bischöfen, sondern durch ihren Text selbst: »Israel und die Kirche sind nicht zwei Institutionen, die einander ergänzen« (VII b).

Das bedeutet, dass für uns vom Ereignis Jesu Christi her das Judentum als religiöse Heilsordnung überholt ist. Der Abrahambund wurde übernommen – und in diesem Sinne ist er nicht hinfällig; er lebt beständig – in Jesus Christus. Aber seine mosaische Interpretation im »Gesetz« ist nicht mehr der von der Kirche den Menschen objektiv verkündete und angebotene Heilsweg. »Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden; die Gnade und die Wahrheit ist uns durch Jesus Christus zuteil geworden« (Joh 1, 17).

Das bedeutet keineswegs, dass die Juden, die das Gesetz befolgen in unverschuldeter Unkenntnis dessen, was Jesus Christus wirklich ist, nicht gerettet werden könnten; sie werden gerettet in der Praxis ihrer Religion und durch die Ausübung ihrer Religion, so wie jeder Anhänger einer Religion in der unverschuldeten Unkenntnis des

wahren Glaubens sein Heil erlangen kann in der Ausübung seiner Religion und durch sie. Aber das ist nur ein analoger, ähnlicher Fall; denn bei den Juden handelt es sich immer um einen Sonderfall.

Selbst wer das nicht weiss, ist doch in und durch Jesus Christus gerettet und also persönlich auserwählt. Aber wenn man das gesagt hat, hat man noch nicht alles gesagt von dem, was uns die Schriften des Alten und Neuen Testaments zu sagen erlauben und auferlegen über das Thema des jüdischen Volkes. P. G. Fessard hat dies wiederholt gesagt bei seinen Bemühungen im Rahmen seiner Geschichtsschau und seiner Kategorien, in denen er die Aussagen des heiligen Paulus im Römerbrief zusammenfasst.

Es handelt sich dabei nicht um persönliches Heil, sondern um die Geschichte der Menschheit, die Gott dem Eschaton, das heisst ihrem Endziel, entgegenführt. Durch das endgültige Eingreifen Gottes in diese Menschheitsgeschichte (Röm 11, 29) ist die Menschheit aufgeteilt in Juden und »Völker« (hebräisch: gojim; lateinisch: gentes). Dieser Dualismus wird nur in Jesus Christus überwunden, endgültig wird er für die Menschheit erst am Ende der Zeiten beseitigt sein. Daraus geht hervor, dass die Auserwählung Israels eine Struktur in die Menschheit hineingebracht hat, deren Permanenz in der Zeit der Kirche Paulus konstatiert, solange die Fülle der Zeiten nicht erreicht ist. Diese Permanenz entspricht der Absicht Gottes, sie muss also einen Sinn haben, nicht nur im soziologischen Denkschema, sondern auch im Vorstellungsbereich der Theologie.

Aber diesen Sinn zu präzisieren ist keine einfache Sache. Das Dokument versucht es diskret, aber anscheinend will es vor allem die Christen zur Überzeugung bringen, dass es sich da um eine tiefgründige, heilige Sache handelt. Man soll sich die Frage stellen: Welches ist die eigene Sendung des jüdischen Volkes im Plan Gottes? Besser würde man sagen: Welches ist ihre Berufung . . . ?

In seiner Treue zu dem, was wir den »Alten« Bund nennen – zur mosaischen Verwirklichung einer unvergleichlichen Verheissung an unseren Vater Abraham, einer Verheissung, die der Galaterbrief »Bund« nennt – ist das jüdische Volk Zeuge der Wundertaten Gottes, auf die hin wir angelegt sind, dieser »Anfänge, die kein Ende haben werden« nach den Worten des heiligen Gregor von Nyssa.

Es bezeugt vor den Heiden und zu unserer eigenen Bestärkung im Glauben diesen Auftakt der Hulderweise Gottes, von denen wir wissen, dass sie ihren letzten Sinn in Jesus Christus erhielten, und welche das Dokument gut charakterisiert als »Wurzel, Quelle, Grundlegung und Verheissung«.

Es legt Zeugnis davon ab im Gebet, in der Liebe zu Gott und der Treue bis zum Martyrium. Es heiligt mitten in der Welt den Namen des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu Christi und unser Gott ist. Es bezeugt schliesslich die noch ausstehende Vollendung des Planes Gottes, dessen verborgenes Mysterium der heilige Paulus uns halb enthüllt in den Kapiteln 9 und 11 des Römerbriefs, die etwas anderes sind, lieber François Biot, als »Früchte geistiger Nacharbeit«! Aber wir beanspruchen nicht mehr als das bischöfliche Dokument, alles zu begreifen und alles zu sagen. Wir wünschen gleich diesem, dass ein neues Kapitel beginnt in der Selbstbesinnung der Christen ebenso wie im schwierigen Dialog mit den Juden und in unseren – hoffentlich fortan vertrauensvolleren – Beziehungen zum Volk der Bibel!

^{1a} Unter dem Titel: »La Foi en Jésus Christ en Péril?«, in: »Le Monde«. Nr. 8816. Paris, 19. 5. 1973. p. 12.

² P. G. Fessard schreibt in »France Catholique« 1381. 1. 6. 1973, p. 10: »Wenn sie [die Bischöfe] erklären: »Der langsame Entwicklungsgang des christlichen Gewissens soll die Christen dahin bringen, dass sie das jüdische Volk mit neuen Augen betrachten, und zwar nicht nur hinsichtlich der innermenschlichen Beziehungen, sondern auch auf dem Gebiet des Glaubens«, dann wollen sie den Glauben nicht verändern, sondern ganz schlicht dazu auffordern, dass die Einsicht in den Glaubensinhalt mehr die Haltung und das Verhalten der Christen durchdringt.« Gut. Noch einfacher hätte man sagen können: »Nicht nur auf dem Gebiet der innermenschlichen Beziehungen, sondern auch auf dem der religiösen Wertschätzung. Übrigens sagen die Bischöfe dies bezüglich der Koziilsdekretation »Nostra Aetate« [a. O. als Anm. 1]. (Anm. 1, 1^a d. Red. d. FR).

5 Israels Botschaft an die Welt

Eine Vorlesung in Nes Ammim am 20. 12. 1972*

Von Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem

Meine Damen und Herren,

das Problem, über das ich zu sprechen versuche, ist die Aufgabe oder der Auftrag Israels gegenüber der Welt. Ich denke, die Behandlung dieses Problems ist der Situation, in der wir uns hier in Israel befinden, sehr angemessen; denn es verdeutlicht zweifellos einen Wendepunkt für das jüdische Volk im Gefolge der Errichtung des Staates und der Möglichkeit, ein normales Leben zu führen. Ich möchte zunächst darauf hinweisen, dass verschiedene Auffassungen möglich sind über das, was ich sagen will. Ich werde nämlich zu dem, was einer der grössten jüdischen Denker der letzten Generation, Franz Rosenzweig, gesagt hat, eine Antithese aufstellen. Zuvor will ich versuchen, Ihnen seine Auffassung über diese Sendung Israels darzulegen. Dann werde ich versuchen, einige meiner eigenen Ansichten zu formulieren, die sich natürlich auf den Vorteil stützen, dass ich die Gründung des Staates Israel miterlebt habe und in ihm leben kann. Dies sind Vorteile, die Franz Rosenzweig bei all seinem Wissen und seinem Verständnis für das Judentum und die jüdische Geschichte nicht gehabt hat.

Franz Rosenzweig spricht in seinem klassischen Werk *»Der Stern der Erlösung«* (Teil 3, S. 104) vom Judentum im Vergleich zum Christentum. Der Hauptgedanke des Werkes beruht auf dieser Wechselbeziehung oder der Komplementarität von Judentum und Christentum. Er sagt, »das Judentum besteht aus sich selbst heraus wie ein Feuer, gleichsam ein Feuer von ewiger Dauer«.

Die Ewigkeit des Judentums wird von ihm mit einem Punkt verglichen. Ein Punkt, der in sich selbst existiert und dessen Zweck die Selbstbewahrung ist; eine Selbstbewahrung durch das weiterzeugende Blut, das in den Adern des jüdischen Volkes fliesst. Der Sinn dieser Selbstbewahrung ist seine Trennung von fremder Vermischung, um so auf das Ende der Tage, auf die Tage der Erlösung, vorbereitet zu sein. Während somit in Rosenzweigs Sicht das Judentum mit einem Punkt verglichen werden kann, ist das Christentum ein Weg. Es ist der Weg von der Ankunft Christi bis zum Ende der Tage, wenn er gemäss christlichem Glauben wiederkommen wird. Dieser Weg ist eine unendliche Linie mit unbegrenzter Möglichkeit ihrer Weiterführung. Darum ist für das Christentum eine Missionstätigkeit notwendig zu seiner Erhaltung. Der Hauptgrund seines Bestehens ist die Fortdauer. Jeder Punkt in dieser Linie muss Zeugnis ablegen. Und die Gemeinschaft der Christenheit besteht in der Weitergabe der Botschaft, der Geisttaufe, des Zeugnisgebens und der Missionstätigkeit. — So wird es dargestellt im »Stern der Erlösung«.

Diese These wird von Franz Rosenzweig in einem Brief erläutert, und zwar schon vor der Niederschrift des »Stern der Erlösung«, nachdem er endgültig beschlossen hatte, nicht zum Christentum überzutreten. Er schrieb damals an einen Freund, mit dem er viele Gespräche über

das Christentum geführt hatte, nämlich an Rudolf Ehrenberg (Briefe S. 73). In diesem Brief steht u. a.: »Die Synagoge ist unsterblich, aber (er denkt an die Statue der Synagoge am Strassburger Münster) sie steht da mit gebrochenem Stab und verbundenen Augen. Darum muss die Synagoge auf jegliches Wirken in dieser Welt verzichten und muss ihre ganze Kraft aufbieten, um ihr Leben zu bewahren, um sich unberührt am Leben zu erhalten. Und darum überlässt die Synagoge das Wirken in der Welt der Kirche und anerkennt die Kirche als die Rettung der Heiden aller Zeiten.« Nach Rosenzweig weiss die Synagoge, dass die Werke ihres Rituals für Israel dasselbe bewirken wie die Werke der Liebe für die Welt ausserhalb Israels. So gibt es nach Rosenzweig eine Arbeitsteilung zwischen Judentum und Christentum. Während das Judentum für sich selbst besteht, hat das Christentum die Aufgabe der Verbreitung seiner Botschaft an die ganze Welt auf sich genommen. Und genau so, wie er das Judentum mit einem Punkt und das Christentum mit einer Linie vergleicht, deutet er auch die anderen Symbole: das Kreuz, bestehend aus zwei sich kreuzenden Linien, während der Davidsstern ein auf sich selbst konzentriertes Judentum darstellt. Ich möchte nun zu dieser These einiges sagen. Ich denke, wir können schon aus Rosenzweigs Brief erkennen, wie diese Idee entstand. Selbst der beste Jude kann ein volles jüdisches Leben nicht in der Diaspora verwirklichen. Rosenzweig, der unter dem Eindruck christlicher Kultur lebte, konnte vom Judentum nicht mehr sagen, als was er gesagt hat. Er sah das Judentum mit den Augen des Christentums. Das Judentum war für ihn die Statue am Münster von Strassburg. Wir können uns sehr glücklich fühlen, weil wir den Vorteil geniessen, in Israel zu leben und uns selbst nicht mit den Augen anderer Leute ansehen zu müssen, wie z. B. mit den Augen der christlichen Welt. Wenn Sie z. B. das Kriterium der christlichen Welt nehmen, dann müssten Sie sich selbst als nur auf die blossе Existenz, auf die Bewahrung vor äusserer Gefahr ausgerichtet verstehen: Nur die nackte Existenz soll dann bis zum Ende der Tage erhalten werden. Nach Rosenzweig muss dann alle Kraft zusammengehalten werden, um das Leben zu erhalten. Und darum muss jegliches weltliche Tun aufgegeben und der Kirche überlassen werden. Nun, ich meine, das war schon zu Rosenzweigs Zeit nicht richtig, und es stimmt erst recht nicht in unserer Zeit. Ich möchte in meiner Vorlesung folgende Antithese darlegen:

Beginnen wir zuerst mit der Idee vom auserwählten Volk. Nach vielen Stellen der hebräischen Bibel wurde das erwählte Volk nicht um seiner selbst willen erwählt: es wurde auserwählt, um der gesamten Welt als Richtschnur zu dienen. Wenn wir z. B. lesen, dass Moses dem Pharaο sagen musste: »So spricht der Herr: Israel ist Mein erstgeborener Sohn« (Ex 4, 22), wenn also Israel mit dem erstgeborenen Sohn verglichen wird, so bedeutet das, dass es auch noch andere Söhne gibt. Aber genau so,

* Aus dem Englischen übersetzt

wie ein erstgeborener Sohn die anderen leiten soll und eine Verpflichtung gegenüber den anderen Söhnen übernimmt, hat Israel diese Verpflichtung gegenüber den anderen. Das heisst nicht, dass die anderen keine Söhne sind, sondern dass Israel als der erste Gott folgen soll, um den anderen den Weg zu weisen. Oder: In Exodus 19, 5—6 wird gesagt: »Wenn ihr auf Meine Stimme hört und Meinen Bund haltet, dann sollt ihr unter allen Völkern Mein Eigentum sein, denn Mir gehört die ganze Erde. Und ihr sollt Mir ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk sein.« Auf diese Weise ist eben diese Vorstellung, Gottes Eigentum, *segula* Gottes, zu sein, verbunden mit der Vorstellung, dass die ganze Erde Gott gehört. Es ist nicht so, dass Gott sich das Volk Israel zugeeignet hat und die anderen Völker im Stich gelassen hat. Es ist vielmehr so, dass Er das Volk Israel als *segula* angenommen hat, was nicht das *alleinige* Eigentum Gottes bedeutet, sondern sein *besonderes* Eigentum. Dies ist der Sinn von *segula*: besonderes Eigentum. ER hat das Volk Israel um der ganzen Welt willen in Besitz genommen, um dann wirklich von der ganzen Welt angenommen zu werden. Daher kann dieses besondere Zueigensein Israels nicht in der Diaspora erfüllt werden, sondern nur im Dasein als ein Königreich von Priestern und als ein heiliges Volk. Diese Dimension hat allerdings die Verfasstheit als Nation zur Voraussetzung. Obwohl Rosenzweig die »besondere nationale Eigenart«, die »Besonderheit« des jüdischen Volkes sehr betont, welche weder auf dem Land noch auf der Sprache oder gemeinsamen Bräuchen beruht, so meine ich, dass er den Gedanken der Diaspora als selbstverständlich hinnimmt. Und darum hat er vielleicht den besonderen Charakter der Juden, von denen verlangt wird, ein besonderes Volk zu sein, überbetont, weil sie kein Land unter ihren Füßen und keine eigene Sprache oder eigene Gebräuche haben. Aber obgleich sie ein Land unter ihren Füßen und eine Sprache wie andere Leute besitzen — trotz all dem sind sie ausgesondert. Dies ist ein besonderer Anruf für das jüdische Volk, ein Königreich wie andere Königreiche zu sein und nichtsdestoweniger ein Königreich von Priestern, in gewissem Sinn ein Volk wie andere Völker und dennoch ein heiliges Volk.

Amos 9, 7 z. B. sagt einerseits: »Seid ihr mir nicht gleich den Kuschiten, ihr Söhne Israels? spricht der Herr. Habe ich nicht Israel aus dem Lande Ägypten herausgeführt und die Philister aus Kaphtor und die Aramäer aus Kir?« Also seid ihr nichts besonderes. Ich habe andere Völker genau so wie euch erlöst und aus ihren früheren Ländern geführt. Und andererseits sagt er (Amos 3, 2): »Nur *euch* allein habe ich erkannt von allen Geschlechtern der Erde: (rak etchem yada'ti); nur mit euch habe ich einen besonderen Kontakt hergestellt unter allen Geschlechtern der Erde. »Darum suche ich heim an euch alle eure Missetaten.« Einerseits ist also Israel nichts besonderes; was Israel geschah, erlebten auch andere Völker. Aber andererseits nahm Gott Israel aus allen Geschlechtern heraus, und Er straft Israel härter als andere Völker wegen seiner Missetaten.

Es wurde auf die Stellen über den Gottesknecht in Jesaja (42, 1 ff.) hingewiesen, der in jüdischer Sicht das Volk Israel oder der Messias Israels ist. »Seht, mein Knecht, den ich stütze, mein Erwählter, an dem ich mein Wohlgefallen habe! Ich lege meinen Geist auf ihn, dass er den Völkern die Wahrheit verkünde.« So wurde der Gottesknecht nicht um seiner selbst willen erwählt, sondern um allen Völkern die Gerechtigkeit zu verkün-

den. Wie in Jesaja 49, 6 gesagt wird: »Ich mache dich zum Licht der Heiden, dass mein Heil bis an die Grenzen der Erde reiche.« Der Gottesknecht, sogar der leidende Gottesknecht, ist also nicht nur gerade ein Diener für die Beziehung zwischen Gott und ihm selbst. Immer ist die Dimension der anderen Völker vorhanden. Der Gottesknecht hat eine Aufgabe und einen Auftrag für die anderen Völker. Auf diese Weise weist die blossе Vorstellung vom auserwählten Volk auf Israels Sendung für die gesamte Welt hin. Nun, wie wird diese Sendung erfüllt? Es handelt sich nicht um eine Aufgabe im gewöhnlichen Sinn wie z. B. im Sinn der christlichen Kirche. Die jüdische Sendung nimmt hauptsächlich in Form der Heiligung des Namens Gestalt an, d. h. des heiligen Namens, des Namens Gottes, der auf zweierlei Weisen geheiligt werden kann, wie Ezechiel dies erklärt.

Einerseits weist Ezechiel in den Kapiteln 20, 36 und 39 darauf hin, dass die Heiligung des göttlichen Namens eine Handlung Gottes ist. Diese Heiligung wird Israel verliehen zur Belehrung der Weltvölker, so dass das Volk Israel, sogar ohne dessen würdig zu sein, das Objekt göttlichen Handelns ist. — Und dieses Handeln wird zur Heiligung und zur Beeinflussung der anderen Völker als Richtschnur für die ganze Welt.

Andererseits beschreibt Ezechiel selbst (Ez 20, 39) die besondere Verantwortung des Volkes Israel gegenüber dem göttlichen Namen: »Ihr aber, Haus Israel, so spricht der Herr, ein jeder schaffe seine Götzen fort, und nachher werdet ihr wahrlich auf mich hören und meinen heiligen Namen nicht mehr durch eure Gaben und eure Götzen entweihen.« Hier ist die Heiligung des Namens oder vielmehr die Profanierung des Namens nicht das Ergebnis einer göttlichen Handlung, sondern das Ergebnis der Handlung der Jüd'ch. Sie sind imstande, durch ihre Handlung den Namen Gottes zu entweihen, wenn sie sich nicht nach Gottes Geboten verhalten. Wenn sie andererseits nach dem Massstab der Gebote leben, wird ihr Tun in den Augen der ganzen Welt zur Heiligung des Namens in diesem zweiten Sinn eine besondere Aufgabe, die den Juden gegenüber der Welt als ganzer auferlegt ist. Durch Beherrschung ihres Verhaltens und durch einen vorbildlichen Lebenswandel können sie den göttlichen Namen heiligen.

Das eindeutigste Beispiel der Heiligung des Namens ist das Martyrium. Ein Mensch, der bereit ist, sein Leben um Gottes willen herzugeben, heiligt den Namen. In der hebräischen Bibel werden mehrere Beispiele erwähnt, zudem gibt es sehr viele Fälle im Laufe der jüdischen Geschichte. Bei Daniel 3 werden die drei Jünglinge Hananja, Mischael und Asarja beschrieben, wie sie durch die Bereitschaft, für die Einhaltung der Gebote zu sterben, den Namen heiligen. Dann folgen die berühmten Geschichten von Hannah und ihren sieben Söhnen während der griechischen Unterdrückung, von Rabbi Akiba und den 10 Märtyrern und der Beschluss der Akademie in Lydda, dass man eher bereit sein sollte zu sterben, als die drei Hauptgebote zu verletzen durch Götzendienerei, Unzucht und Mord (BT Sanhedrin 74a). Aber nicht nur unter diesem negativen Aspekt des Sterbens für den Glauben, sondern auch im täglichen Leben muss der Mensch die Auswirkungen seines Verhaltens auf andere Menschen in Betracht ziehen. Von Simon Ben Schetach wird erzählt, dass er von einem Araber einen Esel kaufte, an dessen Hals fand er einen Edelstein hängend. Er gab diesen seinem Besitzer zurück, der ausrief: »Gelobt sei der Gott der Juden, der Seine

Anhänger so gewissenhaft bei ihren Geschäften mit anderen Menschen macht« (PT Baba Mesia II 5, 8 c). Dies ist ein Beispiel von positiver Heiligung des Namens. Es zeigt, dass Heiligung nicht nur ein Einzelfall in einer Spitzensituation ist, wenn ein Mensch sein Leben hingibt, dass es vielmehr die ständige Aufgabe des Menschen ist, den göttlichen Namen im täglichen Tun und Handeln zu heiligen.

Deshalb wird gesagt, dass das Bestehlen oder das Betrügen von Heiden eine Entweihung des heiligen Namens bedeutet (BT Baba Qama 113 ab, Tos. Baba Qama X 15). Jeder Jude muss in seinem ganzen Verhalten in Betracht ziehen, auf welche Weise seine Handlungen in den Augen der Welt ein Bild vom jüdischen Volk und vom Gott Israels schaffen können. Natürlich sind die berühmten Beispiele jüdischen Martyriums während des Mittelalters, während der Kreuzzüge und endlich während der Massenvernichtung eine Veranschaulichung dieser Vorstellung von der Sendung Israels an die Welt, welche verlangt, dass jede einzelne Handlung des Juden ein Vorbild für die Welt ist, um so das Bild vom Gott Israels in den Augen der Welt zu gestalten bis hin zur Bereitschaft, für den Glauben an den Gott Israels zu sterben.

Israel wird als Zeuge für Gott angesehen. Das wird mit Betonung gesagt in Sifre ad Deut 33: 5, 34 b. In Jesaja 43, 12 heisst es: »Ihr selbst seid Meine Zeugen, spricht der Herr. Ich bin Gott.« — Nun haben die Weisen dies unterstrichen, indem sie sagen: »Wenn ihr Meine Zeugen seid, bin Ich Gott; und wenn ihr nicht Meine Zeugen seid, bin Ich sozusagen nicht mehr Gott.« So hängt das Königtum Gottes vom Volk Israel ab. Wenn das Volk Israel für Gott zeugt, dann ist Sein Reich errichtet. Aber wenn das Volk Israel nicht für Gott Zeugnis ablegt, dann ist Gott sozusagen nicht mehr Gott. Nach BT Pesachim 87 b sagt Rabbi Eleasar: »Der Heilige, gelobt sei Er, verbannte das Volk Israels nur deshalb unter die Völker, damit Proselyten hinzukommen. Wie bei Hosea (2, 25) steht: ›Im Land will ich ihn mir einsäen!‹ Sät nicht ein Mann ein ›se'a‹ und erntet mehrere ›kor‹? (se'a ist ein kleines, kor ein grosses Mass.) Nun denn, wenn vom Volke Israel gesagt wird, dass sie um Gottes willen in das Land gesät werden, so bedeutet das, dass zusammen mit dem Volk Israel viel mehr als sie selbst aus dem Land hervorkommen sollten.« Und dies ist dann einer der Zwecke — wir können nicht sagen der einzige, aber einer der Zwecke der Diaspora. Rabbi Eleasar sagte im Namen von Rabbi Jossé Ben Zimmra: »Es wird von Abraham gesagt: ›und Abraham nahm seine Frau Sara ... sowie alles Gesinde, das sie in Haran erworben hatten‹ (Gen 12, 5). Was heisst das? Das sind die Proselyten; um euch zu lehren, dass der, welcher die Heiden nahe heranzuführt, dem Einen gleicht, der sie erschaffen hat« (Gen Rabba 39, 14).

Und in einem anderen Spruch erklären die Rabbinen den Vers Deut 27, 8 (›Auf die Steine aber sollst du alle Worte dieses Gesetzes deutlich und sorgfältig schreiben.‹): »Man brachte die Steine und baute einen Altar, pflasterte ihn mit Mörtel und schrieb auf ihn alle Worte des Gesetzes in 70 Sprachen« (Mischnah Sota 7, 5). Die Zahl 70 symbolisiert die Völker der Welt. Nach der Völkerliste im Buch Genesis gibt es 70 Völker. Die Torah soll in 70 Sprachen geschrieben werden, so dass jedes Volk die Möglichkeit hat, sie zu verstehen. Es ist die Aufgabe des Volkes Israel, die Torah allen Völkern verfügbar zu machen.

Nicht nur durch Unterweisung der Menschen, sondern ebenso durch ihre Lebensweise und durch das gemeinsame Befolgen der Gebote der Torah leistet das Volk Israel der Welt einen Dienst. Rabbi Eleasar sagte: »Die 70 Stiere, welche am Laubhüttenfest geopfert werden (Num 29, 12), stellen die 70 Völker dar.« Das bedeutet, dass Israel Opfer zugunsten aller Völker darbringt, nicht nur zu seinen eigenen Gunsten. Rabbi Jochanan sagt: »Wehe den Heiden, denn sie haben etwas verloren, was sie gar nicht merken. Als es den Tempel gab, sühnte der Altar ihre Sünden. Jetzt aber, wer sühnt ihre Missetaten?« (BT Sukka 55 b). Rabbi Jochanan hat natürlich nicht das christliche Dogma angenommen. Er meint, dass die Zerstörung des Tempels eine grosse Katastrophe war, nicht nur für das jüdische Volk. Das ist ja selbstverständlich. Aber sie war ein grosses Verhängnis für die ganze Welt. Die Welt weiss das nicht. Man glaubt, dass man auf andere Weise die Möglichkeit zur Sühne habe, aber nach jüdischer Auffassung gibt es keine andere Sühne.

Ähnlich der palästinensische Targum zu Genesis 28, 3 ›El Schaddai (der Allmächtige) segne dich. Es heisst da: ›damit ihr die Mitglieder des Synhedrions, das 70 Personen zählt, versammeln könnt‹. Also sitzen im Synhedrion Israels, dem höchsten Gerichtshof Israels, 70 Leute, und diese repräsentieren wiederum die 70 Völker der Erde.

Lassen Sie uns nun den Blick einer späteren Epoche der jüdischen Geschichte zuwenden. In der Kabbalah¹, besonders der Kabbalah des »Löwen«, Rabbi Isaac Luria, haben wir wiederum diese Vorstellung, dass Israel der Welt einen Dienst leistet. Nach der lurianischen Kabbalah schliesst der Lebensvorgang der sefirot, das heisst der die ganze Natur einschliessenden Ausstrahlungen Gottes, als Beiprodukt das Böse ein. Das Übel wurde ursprünglich mit der reinen Substanz der sefirot vermischt, besonders mit der reinen Substanz von »din«, der Idee des Gerichts. Aber das Böse konnte nicht mit der reinen Substanz zusammengehen. Darum zerbrachen die Gefässe, und die sefirot wurden gereinigt. Es entstand jener Zwiespalt zwischen den reinen sefirot auf der einen Seite und dem Unreinen oder Bösen auf der anderen Seite, was dann nach der Kabbalah die kelipot genannt wird. Auf der einen Seite stehen die sefirot, d. h. der heilige Bereich, und auf der anderen Seite die kelipot, das Unheilige, das Böse. Beide haben ein getrenntes und unabhängiges Dasein. Nach der lurianischen Kabbalah besteht Erlösung in der Wiederherstellung und Wiedervereinigung des ursprünglichen Ganzen. Das ist die Bedeutung vom »tikun« der zerbrochenen Gefässe.

Die Wiederherstellung der Harmonie, der tikun der Welt, hängt von den Taten Israels ab. Es kommt darauf an, dass Israel seiner Aufgabe würdig ist. Es ist die Wiederherstellung, bei der Israel seinen Anteil hat in der Vorbereitung der Erlösung der Welt. Das Erscheinen des Messias wird die Endphase bei der Vervollständigung dieses tikun-Prozesses sein. Nach der lurianischen Kabbalah ist also die Erlösung international, sogar kosmisch, und sie umfasst sogar Gott selbst. Sogar Er selbst, genauso wie die Welt als Ganzes, braucht Erlösung, und alle Völker werden durch das Tun jedes einzelnen Juden erlöst werden. Durch Leistung seines Beitrags nimmt der Jude teil am tikun der Welt, aller Völker und auch Gottes selbst.

¹ Eine aus Spanien und Südfrankreich stammende mystische Bewegung des 13. Jahrhunderts

In unserer Zeit hat Rabbi Kook diese Ideen sehr entwickelt. In seiner Sicht entfaltet sich die Welt zu einer universalen Harmonie. Diese universale Harmonie kann nicht durch die Beseitigung des Volkstums erreicht werden, denn das Volkstum ist ein wesentlicher Abschnitt in der Verwirklichung des göttlichen Plans der Entwicklung zu universaler Harmonie. — Jüdisches Volkstum basiert auf der Idee der Erwähltheit. Die Hauptquelle des jüdischen Nationalismus ist nicht sozialen, ökonomischen, geographischen oder historischen, sondern göttlichen Ursprungs. Das Verhältnis zwischen dem Volk und dem Land Israel ist nicht das Ergebnis historischer Ursachen. Im Gegenteil, es ist die Ursache der Geschichte des jüdischen Volkes und seines Landes. Auf dieser besonderen Beziehung beruht die Existenz des Volkes Israel und der Anteil des Landes an seiner Geschichte.

Lassen Sie mich zum Schluss noch etwas sagen über den Beitrag des Judentums zum heutigen Christentum und dann über den Beitrag des Staates Israel zur Welt.

Das zeitgenössische Christentum wurde in verschiedener Beziehung tief vom Judentum beeinflusst. Vor allem haben heutzutage christliche Wissenschaftler zum ersten Mal die ausserordentliche Wichtigkeit jüdischer Bibelauslegung begriffen. Mehr und mehr wird von christlichen Gelehrten anerkannt, dass die jüdischen Elemente in der christlichen Bibel studiert und beachtet werden müssen, um das Christentum zu verstehen.

Heutzutage fühlt man unter Christen auch eine Tendenz, weniger das Dogma, sondern eher die praktische Verwirklichung von Ideen zu betonen. Das ist im Grunde jüdisch. Die bessere Auffassung vom Menschen, die tiefere Einsicht in die Leiblichkeit, in das Geschlechtliche, das sind Ideen, deren enorme Wichtigkeit wir in der jüdischen Tradition anerkannt haben, die neuerdings innerhalb der Christenheit mehr und mehr akzeptiert werden. Diese positivere Einstellung bezüglich der Ehe, des Lebens im allgemeinen, und sogar der Notwendigkeit der Scheidung in gewissen Fällen bedeutet eine Rückkehr zu jüdischem Gedankengut. Die Vorstellung, dass Laien in der Religion eine wichtige Rolle zu spielen haben, stammt aus dem Judentum. Die Idee des »tikun«, von der wir eben sprachen, der Weltzugewandtheit, der Heiligung weltlicher Dinge durch die heilige Machtsphäre ist die, dass es nicht um eine Dichotomie, einen Zwiespalt zwischen Heiligkeit auf der einen und Weltlichkeit auf der anderen Seite geht, sondern dass das echte Kriterium von Religion dies ist: Nutzbarmachung der Ideen zur Verbesserung des Lebens und zur Heiligung der weltlichen Dinge. Das sind jüdische Ideen, welche im heutigen Christentum mehr und mehr angenommen werden. Einer von jenen, die einen grossen Einfluss des Judentums auf das Christentum ausübten, war Martin Buber, sowohl durch den Gedanken des Dialogs Israels – und aller Menschen – mit Gott, als auch durch seine Veröffentlichung der chassidischen Geschichten.

Nun müssen wir auf eine der letzten Phasen dieser Sendung Israels zu sprechen kommen: auf seine Möglichkeit, der Welt in Form einer Eigenstaatlichkeit einen Stempel aufzudrücken.

In erster Linie gibt der Staat Israel der Welt die Möglichkeit, dem jüdischen Volk Gerechtigkeit zu erweisen. Solange dem jüdischen Volk keine Gerechtigkeit geschah, war die Welt entschieden unvollständig. Ich meine mit dem jüdischen Volk nicht nur diejenigen, die im Staat Israel leben, sondern die Juden der ganzen Welt, selbst diejenigen, die nicht in den Staat Israel

kommen können, oder diejenigen, die für die besondere Gelegenheit, ein volles jüdisches Leben unter den Brüdern zu leben, kein Verständnis haben. Seitdem der Staat Israel besteht, hat jeder Jude auf der ganzen Welt ein anderes Ansehen, und er hat eine andere Existenz als vorher, wie wir bei den Zitaten von Rosenzweig sahen, mit denen ich die Vorlesung begonnen habe.

Der Staat Israel ist aufgerufen, der Welt ein Beispiel zu geben, wie sich Rechte von Minderheiten lösen lassen. Ich sage nicht, dass das leicht ist, aber das ist wirklich das Problem des Volkes Israel, seit es diese neue Dimension der Eigenstaatlichkeit erhalten hat. Der Staat Israel hat die Verwirklichung der prophetischen Ziele der Gerechtigkeit und der Liebe unter den Menschen bis hin zur schliesslichen Erfüllung messianischer Hoffnungen auf sein Programm gesetzt. Das ist wiederum eine Aufgabe für den jüdischen Staat. Wir sind noch weit entfernt davon, aber dies ist unser Ziel.

Schliesslich hat der Staat Israel unter vielen Juden den Glauben und die Gewissheit erzeugt, dass Gott die Geschichte plant. Was dem jüdischen Volk geschah, ist die Tat Gottes. Und das gibt uns auch die Gewissheit, dass Gott, der uns bis hierher geführt hat, uns auch in Zukunft helfen wird, und dass Er schliesslich auch der Welt helfen und sie retten wird.

Lassen Sie mich endlich noch einige Worte sagen über die Haltung des Judentums gegenüber anderen Religionen und besonders über die Vorstellung innerhalb des Judentums, dass andere Religionen neben dem Judentum bestehen können. Es ist nicht notwendig, seine Meinung anderen Leuten aufzuzwingen oder sie zu missionieren, aber es gibt die Möglichkeit, miteinander zu leben, nicht nur in Form der Koexistenz, sondern sogar in der Andersheit des anderen. Wir sagen: »Während Juden verpflichtet sind, die Torah zu befolgen, müssen die Söhne Noahs nur sieben Gebote befolgen« (Tos. Avoda Zara VIII 4; BT Sanhedrin 56 a).

Die Meinungen, worin diese sieben Gebote bestehen, gehen auseinander. Einige von ihnen sind ganz verständlich. Zum Beispiel ist nach der einen Aufzählung das letzte Gebot Gerechtigkeit, was praktisch heisst: das ganze Zivilgesetz der Torah. Aber ein Heide, der nach diesen Regeln lebt, wird als ein »chassid ummot ha olam« (ein Gerechter aus den Völkern) angesehen. In den Augen des Judentums ist er vollkommen im Frieden mit Gott, und der Jude ist bereit, ihn so sein zu lassen, wie er ist. Es ist interessant, dass in den Schriften jüdischer Gelehrter des Mittelalters Muslims als Leute betrachtet werden, die nach diesen Richtlinien lebten, indem sie die Gesetze Noahs hielten. Hinsichtlich der Christen gingen die Meinungen auseinander. Aber seit dem späten Mittelalter wurde anerkannt, dass selbst Christen nach der Forderung der noachitischen Gesetze lebten; weil »schituf« — Trinitätsglaube — nach jüdischer Ansicht für Nicht-Juden nicht verboten war, so dass man sogar Christen als Noachiten ansehen konnte, die nach der Maximalforderung des jüdischen Volkes für Nicht-Juden lebten (Encyclopaedia Talmudit VI, p. 291 no. 17).

Aber es ist interessant, dass Maimonides dieser Regel eine Beschränkung auferlegt. Er sagt, dass Nicht-Juden, wenn sie diese Grundgesetze entsprechend ihren Verständnismöglichkeiten erfüllen, als *weise*, nicht als *fromme* Menschen betrachtet werden sollen. Wenn man sie als Fromme betrachten soll, müssten sie diese Gebote als Teil des theologischen Gerüsts jeglicher Ethik annehmen. Nur wenn sie die Gebote als Forderungen Gottes

betrachten, haben sie wirklich teil an diesem Gerüst des noachitischen Gesetzes. Wenn sie hingegen diese selben Gebote aus Vernunft oder aus Gründen des Naturgesetzes halten, dann sind sie weise, aber nicht fromm (Yad Hazaqa Melakhim VIII. II).

Die Meinung über die letzte Phase der Menschheitsgeschichte ist verschieden. Nach der einen Meinung wird die letzte Stufe sein, dass die ganze Welt die Gebote des Judentums halten wird, während eine zweite Auffassung annimmt, dass sogar während der Schlussphase des messianischen Zeitalters die beiden Versionen, die jüdische wie die noachitische, eine neben der anderen bestehen werden (PT Avoda Zara II, I).

Rabbi Meir pflegte zu sagen: »Woher wissen wir, dass ein Heide, der die Gebote hält, gleich dem Hohenpriester ist? — In Leviticus 18, 5 wird gesagt: »Beobachtet also meine Satzungen und meine Gebote! Wer sie erfüllt, wird durch sie leben. Ich bin der Herr!« Es wurde *nicht* gesagt, »wodurch Priester, Leviten oder Israeliten leben«, sondern es wurde gesagt, »wodurch ein Mensch leben wird«. Daraus könnt ihr lernen, dass selbst ein Heide, der sich dem Gesetz verpflichtet, wie ein Hoherpriester ist« (BT Avoda Zara 3 a). »Sich dem Gesetz verpflichten« heisst in diesem Zusammenhang, dass der Mensch sich den Gesetzen, die auf *ihn* zutreffen, verpflichtet, das heisst eben diesen Grundgesetzen der Menschheit. Wenn er sich diesen Gesetzen verpflichtet, wird er in den Augen Rabbi Meirs genau wie der Hohepriester angesehen. Es gibt da keinen Unterschied.

Lassen Sie mich schliessen mit einem vielsagenden Zitat von Rabbi Joschua Ben Hyrkanos. Es geht da um eine Kontroverse im Talmud: Welches ist die vollständigste Haltung Gott gegenüber? Ist es Furcht oder Liebe? Nach der herrschenden Meinung ist die vollkommenste Haltung Gott gegenüber eher Liebe als Gottesfurcht. Es wird gesagt, dass Abraham, der Hebräer, der Vertreter dieser Haltung der Liebe war. Er liebte Gott, während der

Heide Hiob der Vertreter derjenigen war, die Gott fürchteten. Nun wird hierzu folgendes gesagt: »An diesem selben Tag lehrte Rabbi Joschua Ben Hyrkanos, Hiob habe Gott aus Liebe gedient, denn es steht geschrieben: »Obwohl Er mich schlug, will ich dennoch auf Ihn hoffen« (Hiob 13, 15).« Aber die Sache ist noch nicht ganz klargestellt. Es kann heissen »Dennoch will ich auf Ihn hoffen«, entsprechend dem »keré« in der masoretischen Lesung, oder aber: »Ich habe keine Hoffnung« entsprechend dem »ketib« der geschriebenen Version. So verstehen wir immer noch nicht, bis wir von Hiob (27, 5) hören: »Bis zum Tode will ich meine Unschuld nimmer preisgeben.« Das bedeutet, dass er aus Liebe diente. Rabbi Joschua Ben Hyrkanos sagte: »Wer könnte den Staub von deinen Augen entfernen, Rabbi Jochanan Ben Zakkai? Denn du hast dein ganzes Leben lang gelehrt, dass Hiob Gott nur aus Furcht diente, wie geschrieben steht (Hiob 1, 8): »Er ist ein untadeliger und rechtschaffener Mann, er fürchtet Gott und meidet das Böse« (Mischna Sota V 5).« Rabbi Jochanan Ben Zakkai pflegte sein Leben lang zu sagen, dass die schönste Haltung Gott gegenüber, die Haltung der Liebe, dem Volk Israel vorbehalten sei, während ein Heide nur die Stufe der Gottesfurcht erreichen könne. Nun sagte Rabbi Joschua: Wie glücklich würdest du sein, wenn du noch am Leben wärest und jetzt Joschua sehen könntest. Der Schüler deines Schülers lehrte, dass Hiob aus Liebe handelte. Nach Rabbi Joschua wäre es also die grösste Freude für Rabbi Jochanan Ben Zakkai, im Irrtum befunden zu werden. Sein Leben lang hatte er gelehrt, dass nur ein Jude Gott aus Liebe verehren könne, während Hiob, der Vertreter der Menschheit und der Heiden, Gott aus Furcht verehrte. Wie glücklich könntest du sein, Rabbi Jochanan Ben Zakkai, wenn du gesehen hättest, dass der Schüler deines Schülers zu guter Letzt kam und aus den Schriftversen bewies, dass sogar der Heide Gott aus Liebe verehrte.

6 Der Jom Kippur-Krieg

»Wenn das Heilige in der Welt gerettet werden soll, dann darf die Menschheit nicht schweigen zu dem, was unserem Jom Kippur angetan worden ist. Das ist der erste Schritt dem Bunde entgegen, um dessentwillen die Menschheit geschaffen ist.«

So beschliesst Rabbiner Dr. Amir seinen Beitrag »der Versöhnungstag und der Krieg«.¹ Damit ist ausgesagt, wie tiefgehend die Auswirkungen des Krieges auch für das christlich-jüdische Gespräch sind, nicht zuletzt für christliche Gesprächspartner. Juden ausserhalb Israels sind von den Ereignissen des Krieges und seinen Auswirkungen gleichermaßen tief betroffen. Wir stellen den folgenden Dokumenten über den Jom Kippur-Krieg voran von Dr. R. J. Zwi Werblowsky, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität, Vorsitzender des Interfaith Komitees in Israel, sein Vorwort zu »Briefe aus Israel während des Jom Kippur-Krieges«², die sich u. a. im letzten Abschnitt dieser Dokumentation finden.³

»Das »Israel Interfaith Committee« hat Briefe gesammelt und in einer Broschüre herausgegeben, die während der ersten traumatischen Tage des Jom Kippur-Krieges geschrieben wurden. Zwei dieser Dokumente (Aufruf des Interfaith Committees und der Brief der Pfarrgemeinde eines arabischen Dorfes in Galiläa an den Staatspräsidenten Israels) sind kurze Äusserungen. Die anderen sind gedankenvolle, tiefgehende, längere »Episteln«: Eine von einem Rabbiner aus Jerusalem mit einer Antwort von einem römisch-katholischen Mönch, der seit mehr als 15 Jahren in Israel lebt, einer von einem römisch-katholischen Mönch,

der auch Philosophie an der hebräischen Universität lehrt, und einer von einem amerikanischen Protestanten, der einige Zeit in Israel als Gastprofessor am ökumenischen Institut in Tantur ist.

Wir veröffentlichen die Texte als das, was sie sind: keine politischen oder theologischen Erklärungen, keine leidenschaftslosen, akademischen Analysen über eine Krisensituation und keine pastoralen Episteln (obwohl einige das gut sein könnten), sondern historische Dokumente, die traumatische Erfahrungen voll Angst, Schock, Traurigkeit, Einsamkeit und brüderlicher Solidarität beleuchten und davon zeugen, so wie man sie überall in Israel in den ersten schicksalsschweren Tagen erfuhr. Zweifellos wären einige dieser Briefe anders abgefasst und verschieden geschrieben worden, wenn sie 3 Monate später oder sogar nur 6 Wochen nach den Ereignissen geschrieben worden wären ...

Dr. Watters hätte gewiss zu jeder anderen Zeit eine Seminar-Arbeit über christlich-jüdische Beziehungen darbieten können; aber am 14. Oktober konnte er nur einen Ruf des Herzens produzieren, den Klageruf eines christlichen Gewissens. Die Pfarrgemeinde von Ibillin sah keine Notwendigkeit für eine theoretische Erklärung in ihrer Lage als christliche Araber innerhalb der Gesellschaft Israels, sie gab ihrer Solidarität mit dem Staat, dessen Bürger sie sind, schlicht und spontanen Ausdruck.

Durch Herausgabe dieser Art von musterhaften Dokumenten in einem einzigen Band möchte das Israel Interfaith Committee der Hoffnung Ausdruck geben, dass es damit einen Beitrag leistet für das Verstehen der Atmosphäre, der Fragen und der Herzensangst des besonderen Momentes in der Geschichte Israels.« (Soweit dieses document humain). Wir machen uns diesen Wunsch zu eigen, auch im Sinne der nachstehenden Dokumentation.

Hinsichtlich weiterer darin enthaltener Beiträge sei auf das Systematische Register über den Inhalt dieser Folge verwiesen (s. u. S. 176, I/10).

¹ S. u. S. 47.

² Letters from Israel during the Yom Kippur War, hrsg. vom Israel Interfaith Committee. Jerusalem, Dezember 1973. 27 Seiten (entnommen S. 3 [leicht gekürzt] und aus dem Englischen übersetzt).

³ S. u. S. ...

I Der Alarm¹

Von Dr. Moshe Tavor, Jerusalem

Am Samstagnachmittag [6.10.1973] gegen 2 Uhr zerrissen die hohen Töne der Sirenen schrill, langgezogen und nach kurzen Pausen immer von neuem einsetzend, die stille Luft Israels. In Städten und Dörfern zerfetzten sie die Ruhe des heiligsten Tages im jüdischen Kalender. In der westlichen Welt, zu der einmal auch die heute kommunistischen Länder Osteuropas gehörten, wissen auch die Nichtjuden, was der Versöhnungstag für die Juden ist, für die Frommen unter ihnen, für die weniger Frommen und sogar für die Agnostiker. Er ist der einzige Tag, der alle vereint, wo immer sie auch stehen mögen, im Lager der Gläubigen oder der Ungläubigen. In Israel strahlt er auch auf fremde Gäste aus. Von den Vorvätern bis hinein in die säkularisierte Gegenwart hat er für alle Juden seine furchterregende Erhabenheit nicht eingebüsst. »Denn an diesem Tage wird Er euch entschülden, euch zu reinigen von allen euren Sünden. Vor dem Ewigen sollt ihr rein sein«, steht im dritten Buch Mose (16, 30). Die Israelis sassen in ihren Synagogen, wie ihre Glaubensgenossen in New York und Moskau und sonstwo zwischen Nordpol und Südpol, oder sie waren daheim in ihren vier Wänden. Das ist kein Tag für Ausflüge oder Spaziergänge. Die Tradition steckt auch bei denen, die als Aufgeklärte religiöse Überlieferungen nicht mehr respektieren, tief im Blut. An diesem Tage, dem Frieden und der Einkehr geweiht, bellten die Alarmzeichen laut durchs Land. Der Krieg hatte wieder einmal begonnen. Um den Frieden, die Stille war es getan. Es war ein ausgesuchter Tag: Niemals sonst im Ablauf des Jahres konnte die Überrumpelung so vollkommen sein. In die Synagogen, die grossen und die kleinen, und in die Wohnungen drang der Schrei der Sirenen. Die gefährliche Gegenwart rüttelte ungestüm, jäh und wild. Wehrpflichtige eilten sofort und ohne Zögern zu ihren Truppenkörpern. Die Autos, die seit Freitag abend von den Strassen verschwunden waren, wurden angelassen und jagten zu den Sammelpunkten. Der Rundfunk, der wie stets am Versöhnungstage geschwiegen hatte, begann unvermittelt mit Sendungen. Musik ertönte, unterbrochen von amtlichen Meldungen und kurzen Parolen, die den Reservisten die Gestellungsbefehle verrieten. Der Versöhnungstag war entheiligt. Die Alten verharrten im Gebet, im Herzen gewiss die Angst um die Jüngeren, die aus dem Gottesdienst zu den Waffen geilt waren.

¹ Der »Frankfurter Allgemeine Zeitung« Nr. 234 vom 8.10.1973 entnommen mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung.

II Israel im Existenzkampf

a) in israelischer sowie ägyptischer und syrischer Sicht¹

»ISRAEL BEFINDET SICH IM EXISTENZKAMPF – DARÜBER SOLLTE NIEMAND ILLUSIONEN HABEN«

Eliashiv Ben-Horin, Botschafter des Staates Israel, Bonn-Bad Godesberg, am 16. 10. 1973

Dazu aus ägyptischer und syrischer Sicht:

»... Das Ziel im gegenwärtigen Stadium ist nicht ein Streifen Land des Golans und auch nicht der gesamte Golan; nicht ein Teil des Sinai und auch nicht die ganze Sinai-Halbinsel; das Problem ist nicht Jerusalem, das

¹ Aus: Israel Bulletin. Bonn-Bad Godesberg, 21. 10. 1973.

Westufer des Jordans, der Gaza-Streifen oder die Rechte des palästinensischen Volkes...«

»... Die Erschütterung der israelischen Verteidigungsdoktrin wird sich nicht nur auf das augenblickliche Stadium des arabisch-israelischen Konfliktes beschränken, sondern sie wird sich weitgehend auf die darauffolgenden Phasen auswirken. Es geht nicht nur um die Befreiung der arabischen Gebiete, die nach dem 5. Juni 1967 erobert wurden, sondern darum, dass der Zukunft Israels ein schwerwiegender Schaden zugefügt wird – selbst wenn dies momentan nicht ersichtlich ist...«

»... Sollte es den Arabern gelingen, ihre Gebiete, die am 5. Juni 1967 mit Waffengewalt erobert wurden, zu befreien – was wird sie daran hindern, Palästina in der nächsten Runde mit Waffengewalt zu befreien...?«

»... Es ist hauptsächlich eine Frage des Kräfteverhältnisses – und hierin liegt die Gefahr für Israel...«
Mohammed Hassenein Heikal, »Al-Ahram«, Kairo, am 19. 10. 1973

»... Heute hat der Kampf seine richtige Form angenommen: den völligen Befreiungskrieg... Wir werden den Feind verfolgen, bis unsere Stellungen in den eroberten Gebieten wieder in unserem Besitz sind und bis wir die gesamten Gebiete befreit haben... Wir werden standhaft sein und unseren Kampf fortsetzen, bis wir die völlige Befreiung errungen haben...«

Präsident Assad von Syrien, am 16. 10. 1973

»... Nur der arabische Wille wird darüber entscheiden, ob und wann eine Feuereinstellung stattfinden wird und dies nur, nachdem die Befreiung von der zionistischen Besetzung sämtlicher arabischer Gebiete vollbracht ist und die Rechte des palästinensischen Volkes wiederhergestellt sind...«²

»*Al-Goumhouriya*«, Ägypten, am 16. 10. 1973

»... denn wir sind fest entschlossen, unser gesamtes Land zu befreien...«

»*Bulletin Nr. 3, des ägyptischen Kriegsministeriums*«.

b) »UNSER GLAUBE – UNSER WEG ZUM SIEG«. (Wie Ägypten seinen Soldaten den Krieg erklärt).

Dies ist der Titel eines Taschengebetbuches, herausgegeben als Nr. 1774/1973 von der Presse-Abt. der Armee der Ägyptischen Arabischen Republik am 29. Jumada I A. H. (= 30. Juni 1973: drei Monate vor Ausbruch des Oktoberkrieges).

»Tötet sie – wo immer ihr sie findet« (in Anspielung auf einen Vers im Koran, zitiert zuweilen in ägyptischen Schriften, die der Schulung dienen). Aus der Einleitung von Oberleutnant *Sa'ad Shazil*, Oberbefehlshaber der

² Vgl. dazu die folgenden Quellen: Aus: *Beschlüsse des Nationalkongresses der Palästinensischen Befreiungsorganisation* in Kairo 1.–17. Juli 1968:

»... Nur die Palästinenser haben das Recht zur Selbstbestimmung, und sie sind die Herren des ganzen Landes.« (Artikel 3 und 21)

»Jegliche Lösung, die nicht die völlige Befreiung des Landes bedeutet, wird abgelehnt. Dieses Ziel wird nicht auf politischem, sondern nur auf militärischem Weg erreicht. (Artikel 9 und 21). Der Kampf gegen Israel ist gesetzlich, während Israels Selbstverteidigung ungesetzlich ist.« (Artikel 18) In: Israel Bulletin (7/13). Bonn-Bad Godesberg, 2. 11. 1973.

Aus: *Auszüge aus der Pressekonferenz mit Yassir Arafat*, Vorsitzender der Palästinensischen Befreiungsorganisation, am 2. Dezember 1973 in Tripoli, Libanon:

»Ziel der palästinensischen Revolution ist die Errichtung eines demokratischen Staates auf allen palästinensischen Territorien. Dieses Ziel erfordert einen langfristigen Volksbefreiungskrieg... (Israel Bulletin 7/14). 7. 12. 1973. – Vgl. auch *Klaus Natorp*: Die Rechte der Palästinenser (s. u. S. 127, Anm. 1).

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

ägyptischen Armee. Er befiehlt: »Tötet sie und lasst euch nicht von Mitleid oder Barmherzigkeit ergreifen.« Mit einem Format 8 x 12 cm, bequem in jeder Tasche tragbar, Hauptthema »Der Heilige Krieg« (Dschihad), soll die Moral stärken und wieder und wieder gelesen werden. – Motto: *Sieg des Märtyrertums*. – Auflage 1 Million. Englischer Titel: »Our Faith – Our Way to Victory«. Arabisch und Englisch. Israel Information Centre, Jerusalem: Faksimile, 99 Seiten).
(Die Red. d. FR)

III Die Bar-Ilan-Universität diskutiert: Religion und der Krieg¹

Die folgende Diskussion der Bar-Ilan Universität, Tel Aviv (einer Universität auf religiöser Grundlage) beleuchtet eine durch den Jom Kippur-Krieg hervorgerufene Reaktion in Israel, bemerkenswert auch in religiöser Hinsicht.

Murray Roston, Professor für englische Literatur an der Bar-Ilan-Universität, meldete sich bei Ausbruch des Krieges freiwillig² bei dem Corps der Feldgeistlichen und wurde sofort nordwärts gesandt.

»Ich bin seit siebzehn Jahren in Israel«, sagt er, aber noch nie habe ich einen solchen religiösen Aufbruch, besonders unter sogen. nicht religiösen Menschen, gesehen«. Er kam kurz nach dem Laubhüttenfest an der Front an und fing gleich an, die traditionellen Palmenzweige, Citrusfrüchte und andere für die Feiertage dazugehörende Zutaten auszuteilen. Bei einer Einheit sagte ein Leutnant: »Wir haben hier keine religiösen Soldaten«. Aber einige Soldaten, die Professor Roston sahen, erbaten von sich aus religiöse Gegenstände und Instruktionen für den Gebrauch. In kurzer Zeit hatte sich eine Gruppe von Soldaten um ihn versammelt, und als er fortging, sprachen schon mehrere die Gebete. Professor Roston hatte auch 2000 Taschengebetbücher mit den Psalmen bei sich, die er gekauft hatte mit vom Rektor der Bar-Ilan-Universität aufgebrachtem Geld. Nach einigen Tagen hatten die Soldaten sie alle an sich genommen, und nur mit grosser Schwierigkeit gelang es ihm, wiederum Geld für weitere 1000 Gebetbücher aufzubringen, die ebenso im Handumdrehen aufgeschluckt waren.

Eines Tages, gegen Ende der Kampfzeit, ging Professor Roston die Strasse nahe bei seinem Lager entlang und trug eine Torah-Rolle sowie den traditionellen Gebetschal oder Gebetsmantel. »Plötzlich«, so berichtet er, »hielt ein Fahrzeug neben mir, ein Soldat beugte sich heraus und küsste die Bibel. Bald hielten andere und taten dasselbe. Alles geschah so schnell und spontan«, wie er sagt, »dass ich kaum aufnehmen konnte, was geschah, bis es schon vorbei war«.

Professor Roston schloss die Geschichte seiner Erfahrung mit der Beobachtung, dass nach dem Sechstagekrieg viele Wagen Aufkleber trugen, mit der Aufschrift: »Unsern ganzen Respekt für Zahal« (die israelische Armee). Nun sah er neue Aufkleber: »Israel! Vertrau auf Gott...«. Wie erklärt sich diese beispiellos religiöse Erneuerung? Professor Zacharia (Durshowitz) Dor-Shav, Dozent für

Psychologie an der Pädagogischen Hochschule der Bar-Ilan-Universität, sagt, dass das Phänomen zum Teil eine natürliche Folge des Krieges ist. Mit dem Fehlschlag der von Menschen hergestellten Einrichtungen zur Sicherung individueller und nationaler Existenz wenden sich die Menschen naturgemäss mehr Gott zu. Dies gilt besonders von Soldaten, für die die Gefahr am grössten ist. Doch reicht dies allein aber nicht aus, wie Dr. Dor-Shav sagt, um das beispiellose Ausmass der religiösen Erneuerung in Israel zu erklären. Seinem Eindruck nach muss die Antwort in der Eigenart des Kampfes und in der des jüdischen Volkes selbst liegen.

Die Tatsache, dass der Krieg an Jom Kippur, dem heiligsten Tag des Judentums, ausbrach und der anfängliche Erfolg des Feindes, der das jüdische Volk seit Menschengedenken mit dem Gespenst der Endlösung wieder einmal konfrontierte, trug dazu bei, wie Prof. Dor-Shav sagt, diesen Krieg im religiösen wie im nationalen Sinn zu einem gerechten Krieg zu machen.

Die wachsende Isolierung des Staates und die wiederholte Erkenntnis, dass man sich nur auf das jüdische Volk in der Diaspora, das zu Israel steht, verlassen konnte, liess die Israelis, besonders die jüngere Generation, in der Armee bewusster ihre jüdischen und nicht nur ihre israelischen Wurzeln erkennen.

Der Krieg warf theologische Fragen auf unter den religiösen Menschen selbst. Viele fragten, warum Gott es zulies, dass ein solcher Krieg gerade am heiligsten Tag ausbrach, an dem Juden geistigerweise am meisten gereinigt sind. Andere fanden es schwierig zu bestimmen, wann man gerechterweise die religiösen Vorschriften des Sabbaths und anderer Feiertage verletzen könne im Sinn der Lehre des »Pikuach Nefesh« (des Lebensnotwendigen), der Lehre, die eine solche Entweihung erlaubt, wenn menschliches Leben in Gefahr ist, wie in der Kriegszeit. Prof. Dor-Shav, der als freiwilliger Fahrer einer Ambulanz tätig war, gibt das Beispiel eines religiösen Soldaten, der am Sabbath einen Tank reparierte, aber einen ihn interviewenden Berichterstatter bat, keine Notizen zu schreiben. »Was ich tue«, sagt der Soldat, ist »Pikuach Nefesh« (s. o.). »Das was Sie tun, ist es nicht.«

Es gab Augenblicke im Krieg, die mit Worten nicht zu beschreiben sind. So wie das Bild im Fernsehen von einem Vater, der seinen aus ägyptischer Kriegsgefangenschaft zurückkehrenden Sohn traf. Als beide angingen das »Birkat Hagomel« (das Dankgebet für Befreiung aus Gefahr) zu sprechen, merkte jeder, dass der andere keine Kopfbedeckung hatte. Beide streckten instinktiv die Hand aus, um mit ihrer Hand das Haupt des anderen zu bedecken.

IV Der Versöhnungstag und der Krieg*

Von Dr. Jehoshua Amir,

Dozent für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv und der Hebräischen Universität Jerusalem

Das Judentum hat eine Kultur mehr des Ohres als des Auges geschaffen. »Eine Stimme von Worten hörtet ihr, eine Gestalt saht ihr nicht, nur eine Stimme.« Uns war es nicht gegeben, unserer Botschaft in schöpferischen Werken bildender Kunst Ausdruck zu geben. Gewiss war das »Haus Gottes« in Jerusalem die sichtbare Manifestation jüdischen Glaubens, aber wir hören bei dem Bau sowohl

¹ In: The Israel Digest (XVII/1) Jerusalem, 4. 1. 1974 p. 7. (Aus dem Englischen übersetzt).

² Die Übernahme freiwilliger Arbeiten von jung und alt war bei Ausbruch des Krieges in Israel ungewöhnlich gross. So übernahmen viele Professoren Vorträge im In- und Ausland noch zusätzlich zu ihrer Alltagsarbeit oder sonst eine ihnen entsprechende Tätigkeit.
(Anm. d. Red. d. FR).

* Leicht gekürzt. D. Red. d. FR.

des ersten als des zweiten Tempels von nichtjüdischen Werkmeistern, und die Lieder der Wallfahrer lassen das Schöpferische im Judentum unmittelbarer aufklingen als der Bau, an dem sie sich entzündet haben.

Die Gestaltungskraft des Judentums hat sich mehr an heiligen Tagen als an heiligen Stätten bewahrt. Abraham Heschel¹ in seinem Buch über den Sabbath zeichnet diesen Tag als das eigentliche, das genuine jüdische Kunstwerk, einen Dom, der nicht in den Raum, sondern in die Zeit hineingebaut ist. Keine Religion kennt einen solchen bis ins letzte durchgeformten heiligen Tag, wie es der jüdische Sabbath ist, an dem jede Stunde, vom Empfang der Sabbathbraut am Freitagabend bis zum verdämmernden Abschied an seinem Ausgang, ihr eigenes, unverwischbares Gepräge hat. Wie sich für einen lebendigen Menschen das Leben in diesem durchgestalteten Rahmen anfühlt, wird durch nichts besser dokumentiert als durch die Überlieferung, die zu erzählen weiss, dass dem Juden eine geheimnisvolle »zusätzliche Seele« verliehen ist, die ihm immer nur für die Dauer des Sabbathtages innewohnt.

Den Höhepunkt aber dieser jüdischen, in die Zeit projizierten Baukunst bildet der »Sabbath der Sabbath«, der Jom Kippur (Versöhnungstag). An diesem Tag stehen wir, wie es in der Bibel heisst, »von Abend zu Abend« fastend im Gebet und suchen unser Selbst und unsern Gott. Zu dem Eingangsabend mit seinen Klängen erschauern machender uralter jüdischer Musik haben sich einst in Spanien zwangsgetaufte, von der Inquisition verfolgte Juden unter Lebensgefahr hinzugeschlichen, um dieses eine Mal ihr Herz auszuschütten vor ihrem Gott, dem sie im Innern treu geblieben waren. Im Gottesdienst des Tages fällt der Jude, was er sonst nie tut, im Gebet auf die Knie, wenn nacherlebend berichtet wird, wie einst der Hohepriester, nur an diesem Tage, das Allerheiligste des Tempels betrat und wie er dann, laut verkündend, den unaussprechlichen heiligen Namen Gottes ausrief. Und wenn am Ende des Tages die Stunde kommt, wo nach der alten Vorstellung Gott das bereits geschriebene Gerichtsurteil über jede Menschenseele endgültig versiegelt, spricht die Gemeinde ihr Glaubensbekenntnis in einer höchsten Spannung, in der nach mystischer Lehre ein jeder sich vorstellen soll, dass er in diesem Augenblick sein Leben für die Heiligung des göttlichen Namens hinzugeben hätte. Zum Schluss rufen wir siebenmal, mit den Worten des Volkes, das mit Elias am Karmel stand: »Der Herr – Er ist Gott!« Und dann löst ein Posaunenton des Schofar die Spannung, die so gleich in einen Freudenausbruch umschlägt und damit zur Freudenzeit des Hüttenfestes überleitet.

Wir leben in einer Zeit der Säkularisierung, in Israel nicht weniger als in der ganzen Kulturwelt. Weite Kreise stehen religiösem Brauchtum und religiöser Gedankenwelt feindlich oder, was manchmal schmerzvoller ist, fremd und verständnislos gegenüber. Es gibt eine verbreitete Allergie gegen alles, was mit Recht oder Unrecht als Aufoktroierung religiöser Beschränkungen angesehen wird, wie etwa die Stilllegung der öffentlichen Verkehrsmittel am Sabbath. Von alledem gibt es aber eine überaus merkwürdige Ausnahme, eben den Jom Kippur. An diesem Tage, an dem sogar Radio und Television schweigen, bleibt, wer nicht in die Synagoge gehen will, ruhig zu Hause. Obwohl kein Gesetz das Fahren im eigenen Wagen verbietet, findet

man an diesem Tage die Strassen von Jerusalem fast völlig verkehrsfrei. Wenn der Vorabend des Jom Kippur herannaht, liegt über der Stadt eine Atmosphäre, die mit Worten kaum zu beschreiben ist. Das sonst so geschäftig eihereilende Judentum tut einen tiefen Atemzug. Man braucht wohl nicht »religiös« zu sein, um in dieser Stunde eine Ahnung zu bekommen, was etwa Rudolf Otto mit dem Wort »numinos« gemeint haben könne. Es gibt Scharen von überzeugten Atheisten, die an diesem Tage zwar nicht etwa zur Synagoge gehen, aber von Abend zu Abend keinen Bissen zum Munde führen. Wenn man sie fragt, warum sie das tun, werden sie eine Verlegenheitsantwort suchen, aber es verbleibt ein irrationaler Rest. Ein Tag der Besinnung und Beschaulichkeit, für einen jeden nach seiner Weise. Natürlich tun auch die Behörden das Möglichste, um einem jeden diesen Ruhetag zu gewähren. Die öffentlichen Dienste werden auf das Notwendigste beschränkt, und selbst das Militär schickt gern jeden Soldaten auf Urlaub, den es glaubt entbehren zu können.

Solcherart ist noch heute der Jom Kippur, dieses grösste Werk jüdischer Baukunst im Medium der Zeit.

In diesen Jom Kippur hinein schrillten dieses Jahr über das ganze Gebiet des Staates Israel hin um 13.45 Uhr die Sirenen. Mit ihrem drohenden, immer wieder neu ausholenden Ton überschrien sie das Gebet der Beter und die Ruhe der Ruhenden. Mit einem Aufgebot an Panzerwagen sowjetischer Herkunft, grösser als das, mit dem Hitler 1941 in Russland eingebrochen ist, stürmten die Ägypter am Suez und die Syrer in den Golanhöhen gegen die an diesem Tage besonders schwach besetzten Linien der Verteidiger. Wie viele im ersten Ansturm mit der Waffe in der Hand gefallen sind und wie viele nach ihrer Gefangennahme wehrlos abgeschlachtet wurden, wird sich vielleicht nie genau ermitteln lassen.

Nach diesem Mordanschlag auf das höchste Heiligtum Israels werden wir nie wieder Jom Kippur so feiern können, wie wir es bisher in unserm Lande von Jahr zu Jahr gefeiert haben. Wir werden stets eingedenk bleiben müssen, dass es kein Tabu mehr gibt, das vor dem Zugriff eines auf unsere Vernichtung bedachten Feindes sicher wäre. Zu sehr haben wir uns darauf verlassen, dass es gewisse Schranken des Geistes und der Menschlichkeit gäbe, die selbst ein Feind respektieren müsse, und wäre es auch nur aus Rücksicht auf die öffentliche Meinung in der Welt.

Es war klar, dass alles in der Planung des Kriegsausbruches auf die besonderen Verhältnisse von Jom Kippur abgestellt war: an diesem Tage würde man die Stellungen nur sehr dünn besetzt finden, die wenigen vorhandenen Soldaten z. T. im Gebet, im Lande die Kommunikation ausserordentlich erschwert. Es kam dazu, dass auf israelischer Seite, solange man nicht von dem Bestehen eines Krieges überzeugt war, Bedenken bestanden, eine Massenmobilisierung vorzunehmen, da eine solche Massnahme gerade angesichts des Jom Kippur besonders alarmierend wirken musste. Auch das mag ein Teil des arabischen Kalkül gewesen sein.

Die Zerstörung des jüdischen Heiligtums war also nicht beiläufig, sondern bildete den eigentlichen Kern des Kriegsplanes. Hätte Israel Gleiches mit Gleichem vergelten wollen, so hätten wir, gegenüber einer Religion, deren Heiligtümer mehr räumlicher als zeitlicher Natur sind, uns an berühmten Moscheen vergreifen müssen. Eine solche Barbarei ist niemandem in Israel in den Sinn gekommen. Die Handlungen des Staates Israel werden nicht von religiösem Fanatismus diktiert. Aber mehr als das:

¹ Abraham Joshua Heschel, geb. 1907 in Warschau, gestorben im Dezember 1972 in New York. Rabbiner und Religionsphilosoph, war mit Kardinal Bea verbunden, hatte im September 1964 ein erstes Gespräch mit Papst Paul VI. über Anliegen des Gesprächs von Juden und Christen. (Anm. d. Red. d. FR).

durch eine solche Wahnsinnstat hätten wir vielleicht den geheimsten Wunsch derer erfüllt, die den feindlichen Kriegsplan ersonnen haben.

In politisch informierten Kreisen wird angenommen, dass die Idee, den Überfall auf Israel auf den Jom Kippur anzusetzen, von den sowjetischen Ratgebern stammt. Ich sehe keinen Grund, diese Annahme zu bezweifeln. Die zynische Ausnützung religiöser Gegebenheiten zu politischen Zwecken entspricht mehr dem Geiste der sowjetischen als der arabischen Politik. Wenn nun unlängst bei einem internationalen Sportwettbewerb in einem der Länder des Ostblockes das Auftreten einer israelischen Mannschaft mit der Begründung verweigert worden ist, es stehe Vertretern des Staates Israel nicht an, am Sabbath aufzutreten, so ist das nur ein beliebig herausgegriffenes Beispiel für die unbekümmerte Art, wie Vertreter jener Ideologie mit religiösen Einrichtungen umzuspringen verstehen.

Ein solches Mass von Skrupellosigkeit ist dem Moslem nicht natürlich. Mag er noch so leicht bereit sein, all seinen religiösen Fanatismus im »Heiligen Krieg« gegen die Ungläubigen einzusetzen, so hat er doch einen eingeborenen Spürsinn für das Heilige, das ihm auch in anderen Religionen nicht ganz unzugänglich ist. Das liegt in der Struktur des Islam, der die abschliessende Offenbarung sein will, ohne den vorgängigen Offenbarungen damit ihr relatives Recht zu nehmen. Nicht umsonst hat gerade der Islam, bald auf götlichem, bald auf gewaltsamem Wege, von Juden und von Christen Heilige Stätten übernommen. Dem Moslem sind Heiligtümer anderer, zumindestens anderer monotheistischer Religionen nicht vogelfrei.

Aber das mögen allzu theoretische, allgemeine Betrachtungen sein, um über Tatsachenfragen zu entscheiden. Halten wir uns also an Tatsachen. Am 18. November führte General Achmed Ismail Ali in einem Interview an den Redakteur der führenden ägyptischen Zeitung Al Ahram die Motive auf, die ihn bei der Ansetzung des Termins für den Angriff bestimmt haben. Er nennt das Vorhandensein ausreichenden Mondlichtes in den entscheidenden Stunden, eine günstige Fluktuation im Suezkanal, den moslimischen Fastenmonat Ramadan, in dem die Juden keinen Angriff erwarten würden, und die Wahlkampagne in Israel, die die Aufmerksamkeit der Hiesigen ablenken musste. Das ist alles. Und alles, wohlgemerkt, Anhaltspunkte, die nur auf ein ungefähres Datum führen. Er *verschweigt* also der arabischen Öffentlichkeit, für die das Interview bestimmt ist, die entscheidende Tatsache, dass der erwählte Termin mit dem höchsten jüdischen Feiertag zusammenfiel. Und es ist sehr wahrscheinlich, dass diese Tatsache dem breiten arabischen Publikum unbekannt geblieben ist. Was konnte ihn veranlassen, gerade diese bestberechnete all seiner Berechnungen dem Publikum vorzuenthalten? Man mag sagen, die Eroberung der Bunker auf der Ostseite des Suez würde an Glanz verlieren, wenn das Volk erfährt, unter welch niederträchtigen Umständen sie vollbracht worden ist. Aber schliesslich erhöht auch eine gelungene Kriegslist den Ruhm des Feldherrn. Ja freilich, aber nur dann, wenn das Publikum die gebrauchten Mittel billigt. Wenn es dem Volke aber unheimlich dabei wird, wenn es fühlt, dass hier an etwas gerührt worden ist, woran man nicht rühren darf, dann kann es wohl besser scheinen, die Wahrheit zu verschweigen. Und es scheint, dass Ismail Ali seine Araber recht gut kennt, wenn er bei Aufzählung seiner Gründe auf mohammedanischer Seite nur ein religiöses und auf

israelischer Seite nur ein weltliches Motiv zu nennen für gut befindet . . .

In unserer Zeit hat sich ein jüdisch-christliches Gespräch angebahnt. Zu einem jüdisch-islamischen Gespräch sind wir noch nicht gekommen. Das liegt wohl nicht in erster Linie an uns Juden. Wir haben uns im Laufe der Jahrhunderte zumeist dem Islam näher gefühlt als dem Christentum. Aber die Weltpolitik hat zwischen uns einen Keil getrieben, und die Sowjetpolitik hat alles Interesse daran, diesen Keil tiefer und tiefer zu treiben. Am letzten Jom Kippur ist ihr hierin ein gutes Stück Arbeit gelungen.

Wir haben an diesem Jom Kippur ein Gebet gesprochen, und werden es an jedem Jom Kippur wieder sprechen, darin es heisst:

»So gib denn, o Gott, Deine Furcht auf all Deine Werke und Deine Ehrfurcht auf alles, was Du geschaffen hast, und lass sie alle werden zu Einem Bunde, Deinen Willen zu tun mit ganzem Herzen.«

Wenn das Heilige in der Welt gerettet werden soll, dann darf die Menschheit nicht schweigen zu dem, was unserem Jom Kippur angetan worden ist. Das ist der erste Schritt dem Bunde entgegen, um dessentwillen die Menschheit geschaffen ist.

V Also wieder einmal . . .*

Ein Brief an die Freunde des Hauses St. Jesaja, Jom Kippur, Oktober 1973**

Von Bruder Jakob (Dr. Marcel Dubois)
[Prior]***

Dozent für griechische und mittelalterliche Philosophie an der Hebräischen Universität

. . . Israel ist allein. Man hat es seit 1967 verspürt bei allen Vollversammlungen der UNO, bei jeder Debatte des Sicherheitsrates. Seit einigen Monaten hat diese Isolierung sich noch verschlimmert: Israel erlebte es, dass die Länder der Dritten Welt, mit denen es mühsam Bande der Hilfe und Freundschaft geknüpft hatte, sich in einem seltsamen Wetteifer gegen es wandten. Sie waren wohl Opfer politischer Erpressung oder fühlten sich von ihren eigenen Interessen bedrängt.

Seit dem Ausbruch dieses Krieges hat der Prozess der Desintegration sich brutal beschleunigt. Eine Botschaft des Kremls, die gegen alle Wahrheit behauptete, dass Israel der Angreifer war, genügte, um in Kettenreaktion eine ganze Serie von Absagen durch die afrikanischen Freunde auszulösen.

In dieser Hinsicht wurde uns keine Bitternis erspart. In einem Land, »wo die grossen Namen als Rechtfertigung dienen für die kleinen Geister«, fanden die russischen Anklagen ein seltsames Echo in den verdriesslichen und hochmütigen Deklarationen von trügerisch abspenstig gemachten Machthabern, welche die seit sechs Jahren eingenommenen Positionen aufgreifen. Der Petroleumgeruch ist widerlich.

* S. u. S. 48.

** Nr. 32; s. auch in: »Letters from Israel during the Yom Kippur War.« Edited by Israel Interfaith Committee, Jerusalem, December 1973, S. 20 ff.

*** Von Frère (Marcel Jacques Dubois); die Patres des Hauses St. Jesaja nennen sich »Frère« (Anm. d. Red. d. FR.)

Ist es nicht sonderbar, dass immer, wenn es sich um Israel handelt, man im gleichen Lager vereint die russischen Sowjets, den Islam, die Erdölproduzenten und – dank welcher leidenschaftlichen Verblendung? – die Berichtstatter von »Témoignage Chrétien« antrifft? Die kommunistische Propaganda, der Appell zum heiligen Krieg, die Spekulation auf die Königtümer! Ein sonderbares Einverständnis in der Tat! Es sollte genügen, die Verlassenheit Israels zu manifestieren. Es müsste auf jeden Fall genügen, um die Menschen guten Willens zum Nachdenken zu bringen.

Ich höre schon die Antwort, die man mir zu geben nicht versäumen wird, und zwar mit mehr oder weniger Bitterkeit und Aggressivität: Hat Israel nicht – als das Beste, vor allem aber als das Schlimmste – die Vereinigten Staaten von Amerika auf seiner Seite?

Gewiss – ich bin beinahe versucht zu sagen: Leider! – hat Israel in diesen dramatischen Stunden keinen anderen Freund vorgefunden als die amerikanische Regierung. Diese war jedesmal seine einzige Zuflucht im Augenblick der Gefahr. Zum Unglück birgt diese Allianz in den Augen von Millionen Irrgeführten eine unheilvolle Ambiguität in sich.

Es ist tatsächlich leicht, auf die einmalig komplexe Realität des Mittleren Ostens die einfältigen Vorstellungen des A-priori-Denkens anzuwenden und zur Qualifizierung der Sache und des Verhaltens von Israel Ausdrücke zu verwenden, die man – mit Recht oder Unrecht – auf die amerikanische Politik bezieht. Ohne zu unterscheiden, überträgt man so auf Israel die Vorwürfe, welche die ganze Welt an die Vereinigten Staaten richtet: Kapitalismus, Kolonialismus, Imperialismus, kurz: der ganze Slogan, mit dem man die Ausbeutung und Unterdrückung kennzeichnet.

Als ich in den vergangenen Tagen in Jerusalem amerikanischen Wissenschaftlern begegnete, war ich betroffen von ihrer Neigung, bei allem auf die Angelegenheiten des Mittleren Ostens das Vorstellungsgut zu applizieren, das ihnen zur Verfügung stand seit der Polemik über den Vietnamkrieg und dem Kampf um die Menschenrechte. Eine solche Blockierung ist um so

gefährlicher, als in der augenblicklichen Konjunktur das Image Amerikas in den Augen vieler Leute auch noch verdunkelt ist durch die Ereignisse in Chile und den Wirbel des Watergate-Skandals.

Bei einem solchen Kontext ist es unvermeidlich, dass die Vereinigten Staaten kompromittierende Freunde sind. Israel hatte keine Wahl. Es wird früher oder später den Preis erfahren – das weiss es jetzt schon –, den es hierfür zahlen muss. Das Allerschlimmste dabei ist, dass hierdurch sein Image getrübt wird und die Lauterkeit seiner Sache in den Augen von Millionen armer Menschen verfälscht wird, insbesondere in der dritten Welt und in den arabischen Ländern.

Ich muss gestehen, dass es diese schreckliche Ambiguität ist mit all den Missverständnissen, den Anklagen, den Lügen und Verleumdungen, die sie nach sich zieht, die mich so sehr niedergedrückt hat bei den Nachrichten über die Reaktionen der ganzen Welt seit den ersten Stunden des Krieges. Die Geschichte hat uns leider gelehrt, wieviel die Lüge vermag. Ganz abgesehen von der Bitterkeit der Kämpfe ist einer der bittersten Aspekte des Konflikts zweifellos der, dass er einer dunklen Propaganda ermöglichte, Israel dem Hass der Armen auszuliefern, indem sie es wie eine Inkarnation der bösen Mächte darstellte.

In dem Brief, den wir sofort nach dem Sechstagekrieg schrieben,¹ haben wir schon jenen einfältigen Manichäismus angeprangert, nach dem man die Welt in Gute und Böse einteilt. Israel, das vor dem 5. Juni 1967 als der kleine David erschien, dessen Schwäche und Isolierung vor dem arabischen Goliath man beklagte, wurde seit dem 11. Juni auf die böse Seite eingereiht, weil es Sieger war.

Es ist das gleiche Denkschema, in dem eine gewisse gegenwärtige öffentliche Meinung seit 1967 die Sache der Araber im ganzen und die der Palästinenser im besonderen darstellt, indem sie ohne weiteres diese auf der Seite der Armen und Unterdrückten einordnet, Israel aber auf der Seite der Reichen und Mächtigen. Wir haben diese Simplifizierung angeprangert bei Gelegen-

¹ Vgl. FR XIX/1967, S. 21 ff.

* S. o. S. 47. Nach einem Gedicht von Claudel (vom 15. 9. 1939). Seine ersten Worte dienen als Titel für ein kleines Bändchen zu Beginn des Konflikts, der zum Zweiten Weltkrieg führen sollte. – Es lautet:

Pour moi je regarde le soleil et cette nuit sacrée que parcourent les
astres vénérables.

Fais ce que tu veux! J'ai le Ciel à moi, tu n'arriveras pas à troubler
cette espèce de solennité! épouvantable!

J'ai le Ciel et la Terre à moi, et vois, traversée par le Fleuve de Dieu,
cette terre innocente qui fume!

Tous ces hommes comme ils peuvent qui ont fait le bien, et dans le
ciel cette vérité immense qui s'allume!

La terre à perte de vue sous mes pieds qui a produit le blé et le
froment,

A perte de vue sous mes pieds la terre comme une espèce de sécurité
et de firmament,

Et dans le Ciel cette immense Vérité de Midi, le Soleil de toutes parts
qui rayonne comme un Saint Sacrement!

Fais ton bruit, Infâme, tant que tu veux! dans le Ciel il y a la paix,

Et sur la terre il y a ce visage aussi qui ne dit rien, ce visage qui prie
et qui se tait,

Monstre infâme, ce visage des femmes et des mères contre qui tu as
fait injustice,

Et qui ne demande pas autre chose sinon que la Volonté de Dieu
s'accomplisse!

Cette Volonté dont nous avons le droit de demander chaque jour
qu'elle soit faite sur la Terre comme au Ciel.

Paul CLAUDEL

(Ainsi donc encore une fois . . .)

Poèmes . . . durant la guerre de trente ans

Ich schaue die Sonne und die heilige, von hehren Gestirnen durch-
strebte Nacht.

Tu', was du willst: mir ist der Himmel zu eigen! Solchem Fest
kannst du nichts anhaben, du Schrecklicher!

Mir der Himmel, mir die Erde; und sieh erst, vom Gottesstrom ge-
tränkt, wie unschuldig sie qualmt, die Erde!

All die Menschen, die Gutes getan, wie sie's vermochten, indes als
Licht am Himmel – unermesslich die Wahrheit aufglüht!

Unendlich zu meinen Füßen die Erde, die das Korn, den Weizen her-
vorbrachte,

Unendlich zu meinen Füßen die Erde, fester Boden, Sternenzelt,

Und am Himmel der unermesslich wahre Mittag, die Sonne allent-
halten, Strahlenmonstranz!

Schlage Lärm, du Ruchloser, wie du nur magst: im Himmel wohnt
der Friede,

Und selbst über der Erde geht wortlos, betend, still ein Antlitz auf,

Du rühloses Ungeheuer: der Frauen, der Mütter Antlitz, an denen
du dich vergangen,

Und nichts erfleht es, als dass Gottes Wille geschehe!

Unsereins aber darf Tag für Tag erbitten: Sein Wille geschehe auf
Erden wie im Himmel.

Übersetzung: Gabriel Grossmann.

(Nun denn wieder einmal)

Dichtungen . . . während des dreissig-
jährigen Krieges,

heit des Weltkongresses der Christen für Palästina.² Nicht als ob wir gesucht hätten, das Elend der Flüchtlinge herunterzuspielen oder dem Verlangen der Palästinenser nach Errichtung ihres eigenen Vaterlandes auszuweichen; wir sind die ersten, die den Standpunkt vertreten, dass Israel es an Grossmut und Initiative hat fehlen lassen, und man übersieht übrigens auch, dass viele Israelis ihre Regierung tadeln wegen ihrer Untätigkeit und ihr ihren Mangel an Wirklichkeitssinn und Einfallskraft zum Vorwurf machen. Wir wollten nur gegen die Böswilligkeit protestieren, mit der man das Problem vereinfachte, und überhaupt gegen die Art und Weise, in der man die Sache der Palästinenser zur Verschleierung anderer Dinge benutzte. In einer Verdrehung der Wirklichkeit, in der jene nur noch ein Vorwand waren, wurden die Palästinenser zum Alibi für alle arabische Erbitterung unter den widerspruchsvollsten Ansprüchen, ja im Zeichen der Revolution der Unterdrückten der ganzen Welt. Was Israel anbetrifft, so teilte man ihm bei dieser Inszenierung die Rolle des Sündenbocks zu.

Ich fürchte, dass man im gegenwärtigen Konflikt und in den folgenden mühseligen Verhandlungen auf die gleiche verlogene Art vorgehen wird, welche die notwendigen Elemente einer Lösung vernachlässigt. Solcher Art waren jedenfalls die Methoden, welche die arabischen Führer und die sowjetische Propaganda anwandten, um vor der Welt die Aggression am Jom Kippur zu verfälschen.

Denen, die in Versuchung sein sollten, sich durch diese Art von Dialektik irreführen zu lassen, erlaube ich mir von neuem die Frage zu stellen, die ich einige Tage nach dem Sechstagekrieg aussprach: Wer sind letztlich die Ärmsten in diesem Konflikt?

Des Paradoxen in meiner Antwort bewusst, erwidere ich, dass sie aufseiten Israels sind.

Vielleicht würde es genügen, hier die Worte von Léon Bloy in Erinnerung zu rufen, der auf prophetische Weise die mystische Identität des Schicksals der Juden und des Schicksals der Armen begriffen hatte. Es ist tatsächlich das gleiche Mit-leiden, das ihn zum »Heil durch die Juden« und zum »Blut des Armen« inspiriert: »Wenn ich ein Buch über den Armen schrieb, wie hätte ich da nicht von den Juden schreiben können? Welches Volk ist so arm wie das jüdische Volk?«

Welches sind wirklich die Ärmsten? An einer sehr schönen Stelle des Buchs, in dem P. Loew die Exerzitien-vorträge, die er im Vatikan hielt, veröffentlicht, definiert er den Armen als »den, den man nicht anhört«. Ja, dem entspricht genau die gegenwärtige Situation Israels.

Einsamkeit dessen, den man mit Lärm und Furore umgibt im Tumult von Unwahrhaftigkeiten.

Einsamkeit dessen, dem man seine Intentionen und Worte verdreht.

Einsamkeit dessen, den man nicht sprechen lässt.

Einsamkeit dessen, den man anklagt und der sich im voraus verurteilt sieht, ohne dass man seiner Verteidigung Aufmerksamkeit geschenkt hätte.

Und ich könnte hinzufügen: Einsamkeit all derer, die ziemlich überall in der Welt Israel lieben und achthaben auf sein Schicksal. Israel ist – in der Verborgenheit der Herzen – von einer Menge von Freunden umgeben. Aber das ist eine schweigende Menge von Kleinen und Armen, die gern sprechen möchten, die man aber nicht anhört, die schreien möchten, auf die man aber nicht hört.

»Der Exulant ist immer allein«, schrieb Lamennais in einer Lamentation in Prosa. Israel, das lange Zeit

hindurch die Einsamkeit auf den Wegen des Exils gekannt hat, scheint nun zu einer noch bittereren Einsamkeit verdammt, nachdem es wieder in sein eigenes Heim zurückgekehrt ist. Das ist augenscheinlicher und grausamer als je zutage getreten in den Reaktionen der ganzen Welt seit den ersten Tagen des Krieges. Das ist es, was Tag für Tag die geheimen Beratungen des Sicherheitsrates bekräftigen.

Paradoxerweise bin ich erst wieder, als ich am vierten Tag des Krieges nach Israel zurückgekehrt war, einer einer etwas heiteren Gelassenheit begegnet. Die Situation war schwer, gewiss, man las den entsprechenden Ernst allen Gesichtern ab. Man verfolgte von Stunde zu Stunde die Frontnachrichten. Meistens aber ertrug man im Anfang, ohne etwas zu sagen, die Spannung eines schwerlastenden Schweigens, das uns im Ungewissen liess. Kein Heim, das nicht aufs tiefste bedrängt war wegen der Kämpfe, deren Heftigkeit man erriet. Und doch, es war klar, dass jeder diese schreckliche Erprobung ertrug als eine neue Verleiblichung des Schicksals von Jahrtausenden.

Die Freunde, vor denen ich meine Bestürzung und Not zum Ausdruck brachte angesichts des Zynismus der Grossen und der Heuchelei der Schönredner, antworteten mir alle, jeder auf seine Weise, die einen mit Vehemenz, die anderen mit einem beinahe gelassenen Lächeln, dass sie darüber nicht erstaunt seien: das war seit Jahrhunderten das Schicksal Israels; die Verlassenheit des Gettos findet heute in neuer Form ihre Fortsetzung. Aber alle betonten gleichzeitig – so wie ihre Väter – mit der ganzen Entschlossenheit des Hoffenden einen herben Willen, zu überleben.

In dem sehr schönen Film von Claude Lanzmann »Warum Israel?«, der aktuell in Paris spielt, erklärt Professor Werblowsky,³ dass der Charakter Israels, seine normale Verfassung, immer die »Anormalität« gewesen ist und dass dies auch noch der Charakter dieses Staates ist, in dem das jüdische Volk sich gegenwärtig zusammengefunden hat. Einsamkeit und Einzigartigkeit eines Landes, das sich dennoch danach sehnt, wie die anderen und mit den anderen zu leben! Der gegenwärtige Konflikt illustriert auf tragische Weise alle Implikationen dieses Paradoxons. Mir scheint, wir rühren hier an den entscheidenden Punkt, wo wir uns in unserem christlichen Gewissen angesprochen fühlen müssen.

Israel ist allein auf Grund eines Sonderschicksals. Israel ist zur Isolierung verdammt infolge des Unverständnisses und der Lüge, die es von allen Seiten umzingeln. Es ist die Sache von uns Christen, soviel wie möglich die Ablehnung und Feindlichkeit verschwinden zu lassen, indem wir versuchen, das Mysterium dieser geheimnisvollen Einzigartigkeit zu begreifen.

Genau das war vor wenigen Monaten eines der Hauptanliegen des von den französischen Bischöfen veröffentlichten Dokuments.⁴ Man hatte ganz gewiss nicht erwartet, dass es so schnell und so brutal eine so brennende Aktualität gewinnen würde. Die Geschichte des gegenwärtigen Konfliktes erweist, wie voreilig und ungerecht die Kritik war, die sich gegen dessen vermeintliche politische Einstellung wandte.

Ach, hätte man doch, anstatt sich übereilig seiner Botschaft zu verschliessen, ganz schlicht versucht, die Bekehrung der Herzen zu begreifen, zu der es einlud, diese Wendung des Blicks hin zur jüdischen Realität in

³ Präsident des Interfaith-Committee in Israel.

⁴ S. o. S. 15 ff.

² Vgl. o. S. 28 f.

ihrer ganzen Komplexität! Wenn wir hingehört hätten, wenn wir einfach aufmerksam gewesen wären, würden wir Christen vielleicht heute besser imstande sein, miteinander gleichsam von innen her diese wesensmässige Einsamkeit Israels zu begreifen und die Missverständnisse und Lügen zurückzuweisen, die Israel zu einer so dramatischen Isolierung verdammen.

Man möge mich nicht missverstehen. Ich beabsichtige keineswegs, das politische Verhalten der israelischen Regierung zu rechtfertigen, indem ich die Augen verschliesse vor ihren Fehlern und ihre Irrtümer entschuldige. Das ist keineswegs meine Absicht. Meine israelischen Freunde selber würden einen solchen Irenismus und eine solche Blindheit ablehnen.

Wenn nicht der Krieg ausgebrochen wäre, dann hätte dieser Brief hier versucht, in einer Art Prolog eine Bilanz des israelischen Bewusstseins zur gegenwärtigen Stunde zu bieten: die ziemlich schweren Krisen, die es durchmacht, die Verschiedenheit der moralischen, politischen und religiösen Haltungen, welche seine Einheit lockern, die mannigfachen Probleme, mit denen es sich konfrontiert sieht. Weit entfernt davon, naiv optimistisch zu sein, wäre eine solche Untersuchung in vielfacher Hinsicht alarmierend gewesen. Man hätte gesehen, dass das Abenteuer Israels keine Idylle ist und dass selbst ein gewisses Vorstellungsbild von Israel, das wir lieben, akutell bedroht ist. Was man zudem fürchten muss und was schon in Erscheinung tritt, ist dies, dass die Aggression vom Jom Kippur einen gewissen Nationalismus bekräftigt und verschärft, dass sie den Skeptizismus und das Misstrauen Israels hinsichtlich der arabischen Regierungen und der sie unterstützenden Welt rechtfertigt und vermehrt.

Doch will ich diese Situation nicht zur Grundlage meiner gegenwärtigen Überlegungen machen. Auf einem tieferen und wesentlicheren Register als dem der gewandelten Verhaltensweisen Israels als Staat handelt es sich grundlegend um das Existenzrecht des Staates Israel. Solange dieses Recht nicht klar und loyal von allen anerkannt wird, speziell von seinen arabischen Nachbarn, wird Israel sich nicht sicher fühlen können, und seine Position bei den internationalen Instanzen wird sehr prekär bleiben.

Aber dies zu sagen genügt nicht. Es gibt wirklich eine christliche Betrachtungsweise des Existenzrechts Israels auch als Nation, einen christlichen Aspekt Israels und der jüdischen Wirklichkeit, der seine Erleuchtung vom Glaubenslicht empfängt und der die Kontinuität des göttlichen Planes in der ganzen Weite seiner Perspektive erkennt.

Das ist es zweifellos, was unsere jüdischen Freunde verspürten, als sie unter dem Schock der arabischen Aggression sich mitten in ihrer bedrängenden Verlassenheit an uns wandten seit den ersten Tagen dieses Krieges. *Sie erwarteten von der Kirche und von ihren christlichen Brüdern die Hilfe eines Entrüstungsschreis oder eine Geste der Solidarität.* (Hervorhebung durch Red. d. FR.) Wahrhaftig, *wieder einmal* wurden sie enttäuscht oder skandalisiert durch das Ausbleiben solch einer Reaktion oder durch eine furchtsame Antwort.

Und doch, ist es nicht wahr, dass unsere jüdischen Brüder sich nicht getäuscht haben selbst in ihrer Erwartung? Hatten wir selbst im Namen unseres Glaubens ihnen nichts zu sagen? Wenn so manche Christen sich als zögernd oder gelähmt erwiesen, dann vielleicht deshalb, weil die Geister und die Herzen noch

nicht genug bereit sind, um die Bedeutung des gegenwärtigen Schicksals Israels im ganzen einer Geschichte zu erkennen, die mit Abraham begonnen hat und die in der Vollendung des Gottesreichs ihr Endziel erreichen wird.

Gewiss, die Theologie ist auf diesem Gebiet noch auf der Suche, und wir entbehren bitter ein Instrumentarium, um so schwierige und bedeutende Wirklichkeiten adäquat in Worte zu fassen. Doch ist es tröstlich, dass viele Christen, ohne ihre Überzeugung mit Vernunftgründen und in Worten präzisieren zu können, zu ahnen beginnen, dass man im Geist der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit unmöglich die gegenwärtige Situation im Mittleren Osten betrachten kann, ohne in ihr die Einzigartigkeit des jüdischen Volkes zu erkennen mit allem, was sie in sich schliesst: sein Überdauern durch die Zeiten hindurch, seine geistige Tradition, seine geschichtliche Dynamik, die Kontinuität seines religiösen und nationalen Bewusstseins, die lebendige Verbundenheit dieses Volkes mit der Bibel und mit seinem Land. Ein Christ, wer immer er auch sei, muss im Namen seines Glaubens aufmerksam sein für diese mystische Dimension.

Wir sind hiermit von neuem zur Erfüllung unserer Verbindlichkeiten angehalten und zum Aufmerken eingeladen!

Genau diese Herzensumkehr in Respekt und Schweigen ist es, zu der die Deklaration des französischen Episkopats einlud. Solange wir nicht unter diesem Aspekt unsere Blickrichtung korrigiert haben, werden wir nicht imstande sein, die Einzigartigkeit des israelischen Schicksals zu begreifen, und wir werden somit auch kein Recht haben, es zu beurteilen.

Gleichwohl ist dies die Voraussetzung, wenn wir zur Ermöglichung des Friedens dadurch beitragen wollen, dass wir Israel helfen, sich selbst treu zu sein.

Das ist in diesen tragischen Stunden das uns auferlegte Erfordernis, wenn wir in aller Gerechtigkeit das Schicksal Israels begreifen und mit ihm mit-leiden wollen in aller Wahrhaftigkeit.

Also wieder einmal . . . Israel – ausgeliefert, ganz allein, dem Urteil der Nationen, ihrem Unverständnis und ihrer Feindseligkeit. Uns geziemt es, uns Christen, teilzunehmen in Glaube und Liebe am Mysterium seiner Verlassenheit, um es zu verteidigen gegen alle Bitternisse und alle Versuchungen der Isolierung.

Friede über Israel.

20. Oktober 1973

VI Äusserungen der Solidarität und Schweigen

A Aus kirchlichem Bereich

1 Paul VI: Zum Nahen Osten

a) Papst Paul VI. zum Angelus am 7. Oktober¹

Die bitteren Nachrichten über die unerwartete Wiederaufnahme der Kriegshandlungen im Nahen Osten, über gewaltsame Unterdrückungsmassnahmen in Chile und über viele andere, wie Seuchen, wütende Situationen von Unterdrückung erregen uns zutiefst und lassen diesen Augenblick des sonntäglichen Gebetes um so eindringlicher und trauriger werden, wenn auch, wie stets, nicht ohne unbesiegbares Vertrauen.

¹ In: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (3/41). Vatikanstadt, 12. 10. 1973. S. 1. Unter der Überschrift: »Blutvergiessen und Gewalt – sinnlos und unmenschlich.«

Ja, Vertrauen, schon deshalb, weil die öffentliche Meinung in der Welt immer empfindlicher, ja ablehnender reagiert auf Gewalt und Blutvergiessen. Jetzt zeigt sich nämlich immer klarer, dass es irrational und unmenschlich ist, zu blindwütigen, grausamen, mörderischen Waffen zu greifen, um die Ordnung, oder besser, die Gewaltherrschaft der einen über die anderen aufrechtzuerhalten. So melden sich in der Welt die Missbilligung, die Entrüstung und das Bedauern des allgemeinen sittlichen Empfindens, das nun tatsächlich eins zu werden scheint mit dem fortgeschrittenen menschlichen Bewusstsein, mit der Vernunft der Bürger und mit der Forderung des fortan wachen Gespürs der Christen.

Diese Ereignisse müssen uns mit tiefem Schmerz erfüllen, denn sie scheinen ein Beweis dafür zu sein, dass die Leidenschaftlichkeit des Menschen unheilbar ist und dass er leicht zurückfällt in die alte Überzeugung (die leider durch die wachsende und vervollkommnete militärische Rüstung in allen Staaten genährt wird), es gebe für die grossen Konflikte keine andere Lösung als das wütende Aufeinanderprallen mörderischer Kräfte. Aber was für eine Gerechtigkeit, was für ein Friede kann mit einer derartigen Auseinandersetzung erreicht werden? Ist es nicht möglich, dass der Waffenstillstand zu Methoden anregen könnte, die der Würde des Menschen und der Logik des Rechts und der Bürger weniger unwürdig wären? Ist es möglich, dass der unparteiische, mit Autorität erfolgende Dienst der Vermittlung zwischen den einander widerstreitenden Gemeinschaftsinteressen schwach und unwirksam geworden ist? Sollte der Dialog tatsächlich unfruchtbar und unmöglich sein, wo wir doch, Gott sei Dank, in diesen Jahren so zahlreiche befriedigende Ergebnisse gesehen haben? Wir leiden, wir trauern. Aber wir hoffen noch immer. Wir beugen uns vor den Füßen der Verantwortlichen und bitten sie, den Kampf nicht zu radikalisieren, sich nicht unzugänglich zu zeigen für Formeln eines ehrenhaften Kompromisses und daran zu denken, dass auch diejenigen, die wir Feinde nennen, Menschen sind, unsere Brüder! Was uns angeht, wollen wir nun zum Herrn beten, dass sich das Wunder der Hochherzigkeit und Friedfertigkeit zwischen den kämpfenden Parteien ereigne, nochmals, nochmals! Die Mutter des heiligen Rosenkranzes sei heute unsere Bundesgenossin für Gerechtigkeit und Frieden.

b) Ein dringlicher Appell Papst Pauls VI. zur Einstellung der Kriegshandlungen im Nahen Osten bei der Generalaudienz am 10. Oktober 1973¹

«Nach dem folgenden eindringlichen Appell an die kriegführenden Staaten und an das Gewissen der Nationen der Welt behandelte Papst Paul VI., seinem Brauch folgend, einen wichtigen Aspekt des religiösen Lebens heute.»

Der L'Osservatore Romano bringt den Beitrag unter der Überschrift «Wieder beten lernen.» Wir entnehmen daraus den Appell zur Wiederherstellung des Waffenstillstandes und zur Eröffnung eines neuen Dialoges.

Liebe Söhne und Töchter!

Es fällt Uns heute schwer, mit euch zu sprechen. Bei der Eröffnung dieser friedlichen und freundschaftlichen Begegnung vermögen Wir uns nicht zu befreien von dem Alpdruck der Nachrichten über die Kriegshandlungen im Nahen Osten. Wieder Krieg! Wir fühlen uns tief enttäuscht in unserer grossen Hoffnung, dass niemals mehr von Krieg, von einem wirklichen Krieg die Rede

¹ In: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (3/42). Vatikanstadt, 19. 10. 1973. S. 1.

sein werde. Wir sind bestürzt und leiden mit all jenen, die in tragischer Weise in diesen Konflikt verwickelt sind, vor allem für seine Opfer. Wir wollen noch immer hoffen, dass es andere Wege gibt als die der Gewalt, der Zerstörung und des Blutvergiessens, um der Gerechtigkeit zu ihren Rechten zu verhelfen und den Frieden wirksam werden zu lassen.

Wir können es deshalb auch in einem so friedvollen und frohen Augenblick wie jetzt nicht unterlassen, euch alle aufzufordern, mit Uns den barmherzigen Gott anzurufen, dass die mörderischen Kriegshandlungen bald abgebrochen werden, durch brüderliche internationale Vermittlung der Waffenstillstand wiederhergestellt und ein neuer Dialog eröffnet werde, um den Völkern und Stätten, die der ganzen Welt teuer und heilig sein müssen, Ordnung und Frieden zu schenken.

c) Friedensappell Papst Pauls VI. Zum Angelus am 14. Oktober 1973¹

In diesem Augenblick geistlicher Besinnung können weder wir, die wir mit einer universalen Mission der Liebe und des Dienstes betraut sind, noch ihr, die ihr euch als Weltbürger fühlt, jenen Krieg aus dem Bewusstsein verdrängen, der im Vorderen Orient tobt, im Lande Jesu Christi, der unser Heil und unser Friede ist. Dass wieder einmal ein Krieg ausbrach, ist leider nichts Neues. Aber aus unserer herangereiften modernen und christlichen Sicht der menschlichen Gesellschaft mutet uns dieses Ereignis absurd an. Wir dürfen nicht die Augen schliessen, und wir können nicht unbeteiligt bleiben, gleichsam blosser Zuschauer beim Aufeinanderprallen gewaltiger Kräfte, lediglich gefesselt vom blossen Interesse an den grausamen oder aufsehenerregenden Nachrichten oder nur beschäftigt mit reinen Spekulationen über den Ausgang des Konflikts.

Es ist ein Drama, eine Tragödie, ein ruinöser Aufwand an Menschenleben und mit gewaltigen Anstrengungen erarbeiteten Schätzen. Zudem droht dieser Konflikt, das Vorspiel anderer unberechenbarer Katastrophen zu werden. Wir sollen daher nicht nur die Augen, sondern auch unser Herz offenhalten, damit die Vernunft wieder wach werde und den Krieg entthronen oder uns zu den wahnsinnigen Vermutungen antreibe.

Wir fordern für die Vernunft wieder ihre Rechte zurück, und zwar mehr denn je angesichts der Aufregung und Verwirrung, in der augenblicklichen Kriegspsychose. Wir erinnern an die Verantwortung der Vernunft und an die Sinnlosigkeit des Krieges, besonders in seinen möglichen blindwütigen Ausschreitungen. Auch der Krieg hat bestimmte Gesetze, die Grenzen setzen. So ist es nicht erlaubt, die Zivilbevölkerung in seine Zerstörung hineinzuziehen, den Gefangenen oder Entwaffneten die ihnen geschuldete Unversehrtheit zu verweigern² oder Repressalien gegen unschuldige Menschenleben zu ergreifen.

Im übrigen ist der Krieg, auch beim totalen Einsatz der

¹ In: L'Osservatore Romano. Wochenausgabe in deutscher Sprache (3/42). Vatikanstadt, 19. 10. 1973. S. 12.

² Laut «Jerusalem Post Weekly» No. 695, vom 19. 2. 1974 (Aus «Weltweite Äusserungen wegen israelischer Kriegsgefangenen in Syrien»): Papst Paul VI. informierte Oberrabbiner Shlomo Goren in vergangener Woche (etwa Mitte Februar), dass er bei den syrischen und ägyptischen Regierungen wegen der israelischen Kriegsgefangenen in Syrien und den nicht begrabenen israelischen Toten auf dem Schlachtfeld am Sinai Einspruch erhoben habe. – Oberrabbiner Sh. Goren und Ovadia Yosef Aluf hatten am 28. 10. 73 den Papst gebeten, wegen der Kriegsgefangenen bei den Regierungen Ägyptens und Syriens zu intervenieren. (In: Jerusalem Post, 30. 10. 1973.)

Kräfte, weniger auf einen fraglichen Sieg der Waffen als vielmehr auf den Frieden ausgerichtet, auf den Frieden, der die mögliche Gerechtigkeit verwirklicht und die Menschen auf ein neues Gleichgewicht vorbereitet.

Man muss daher die Suche nach dem Frieden verstärken und die Autorität jener Einrichtungen anerkennen, welche die Geschichte schliesslich zum Dienst und Schutz des Friedens errichtet hat.

Wir glauben auch in diesen Augenblicken schmerzlicher Bedrängnis an die Pflicht, an die Möglichkeit, an den Vorteil des Friedens. Und wiederum dringt unser Wunsch nach Frieden zum Himmel, ja wir beten darum, sind wir doch mehr denn je davon überzeugt, dass der wahre Friede nur aus einer übermenschlichen Weisheit und geistlichen Kraft erwachsen kann.

So wenden wir uns mit unserem heutigen Gebet an die Königin des Friedens.

2 Rundschreiben des Bischofs der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg, D. Kurt Scharf

Evangelische Kirche
in Berlin-Brandenburg
Kirchenleitung
K 1 Nr. 5381/73

1 Berlin 21, den 9. Oktober 1973
Bachstr. 1-2

An die
Superintendenten, Pastorinnen und Pfarrer, Pastorinnen und Pastoren im Hilfsdienst, Vikarinnen und Vikare
in Berlin (West)

Liebe Schwestern und Brüder,
der neu entbrannte Nahostkrieg trifft auch uns wieder unausweichlich. In den letzten Jahren haben wir Christen uns vielfältig auf Informationsreisen, in Diskussionen, durch Lektüre einschlägiger Publikationen und in Stellungnahmen mit der Lage im Nahen Osten beschäftigt. Dabei sind die Meinungen hart aneinander geraten zwischen denen, die in erster Linie um die Existenz Israels in sicheren Grenzen besorgt waren, und denen, die besonders für das Recht der Palästinenser glaubten eintreten zu sollen. Zum Jahrestag von München wurde eine ökumenische Gedenkstunde in unserer Stadt unter dem Thema »Überwindung von Terror und Gewalt« gehalten. Die Hoffnungen unseres ganzen Volkes richteten sich auf Frieden. Jetzt sind wir wieder zurückgeworfen auf einen Punkt, an dem alle Bemühungen um eine Lösung des Konflikts vergeblich und ausweglos erscheinen. Hoffnungen auf eine friedliche Entwicklung in unserer Welt sind nach den Ereignissen in Chile und Indochina und in den Hungergebieten Indiens und Afrikas nun auch im Nahen Osten bitter enttäuscht. Sollen wir resignieren? Wir dürfen damit rechnen, dass auch der neue Krieg Gottes Friedensziel nicht aufheben kann.

Der Ausbruch der Kriegshandlungen geschah am grossen jüdischen Versöhnungstag, an dem wie überall, wo Juden wohnen, in Israel und in Jerusalem so gebetet wurde:

»Die Sünde, die wir vor dir begangen haben
durch Abwerfen des Joches,
Die Sünde, die wir vor dir begangen haben im Urteil,
Die Sünde, die wir vor dir begangen haben
durch Verfolgung des Nächsten,

.....
.....

Die Sünde, die wir vor dir begangen haben,
indem unsere Füße zum Bösen eilten,

.....
.....

Die Sünde, die wir vor dir begangen haben
durch unbegründeten Hass,
Die Sünde, die wir vor dir begangen haben
mit anvertrautem Gut,
Die Sünde, die wir vor dir begangen haben
im Tausel des Herzens,

Alles, o Gott der Verzeihung, verzeihe uns,
vergib uns, sühne uns!

Es seien zum Wohlgefallen die Worte meines Mundes und das Sinnen meines Herzens vor dir, Ewiger, mein Fels und mein Erlöser. Der da Frieden stiftet in seinen Himmelshöhen, er wird auch Frieden bereiten uns und ganz Israel; sprecht:

Amen!*

In das Gebet um Vergebung, Versöhnung und Frieden stimmen wir ein. Wir sind, wie es der Ökumenische Rat der Kirchen nach dem Sechstagekrieg 1967 gesagt hat, zu »Agenten der Versöhnung« berufen. Wir müssen uns prüfen, ob die Versöhnungszeichen, die wir gegeben haben, deutlich genug waren. Wir müssen unsere Betroffenheit so vor Gott bringen, dass Phantasie für unseren Versöhnungsdienst geweckt wird und der Friede der anderen uns nicht weniger wichtig ist als der eigene.

Selbst wenn die Kampfhandlungen eingestellt werden, so ist damit der Friede wieder in weitere Ferne gerückt.

Darum sind alle Gemeinden und alle Menschen auch in unserer Stadt dringend gebeten um Gedanken und Taten des Friedens, um Zeichen der Versöhnung, um unablässige Fürbitte.

Für besondere Gottesdienste, Gemeindezusammenkünfte und die Fürbitte am kommenden Sonntag überreichen wir Ihnen als Anregung Gebete und bitten Sie herzlich, auch uns Ihre Überlegungen und Ihre Stellungnahmen und Gebete – zur Weitergabe – zu übersenden.

Wir bitten auch, Aufrufe zur Hilfe für die Opfer des Krieges tatkräftig zu unterstützen.

In herzlicher Verbundenheit
Ihr
gez. D. Scharf

3 Bischof Class, der Ratsvorsitzende der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), an die Kirchengemeinden der EKD vom 17. 10. 1973¹

Der Krieg im Nahen Osten hat überall Schrecken und Ratlosigkeit ausgelöst. Er zeigt, wie nahe die Bemühungen um eine beständige Friedensordnung in der Welt und die Möglichkeiten militärischer Auseinandersetzungen beieinanderliegen. Die Frage ist bedrängend, ob der bisherige Einsatz für den Frieden in der Welt konsequent und umfassend genug war.

Als Christen sind wir von diesem neuen Krieg besonders betroffen. Er wird um das Land geführt, in dem Gott seine Geschichte mit Juden und Christen begonnen hat, in dem die Propheten den Willen Gottes bezeugten und in dem Jesus Christus für Menschen aus allen Völkern und Rassen gestorben ist. In diesem Land sind durch Jahrtausende Glauben und Anfechtung, Macht und Ohnmacht, Schuld und Vergebung erfahren worden.

Wir dürfen nicht übersehen, dass auch wir Deutschen Anlass zu der Gründung des Staates Israel vor 25 Jahren gegeben haben. Es sollen gegenwärtig eine Million Menschen in Israel leben, welche direkt oder auf Umwegen dorthin verschlagen wurden, weil sie der Terror des Nationalsozialismus und eine antisemitische

¹ In: epd ZA Nr. 205 vom 22. 10. 1973.

Ideologie vertrieben und verängstigt haben. Daher sind viele in unserem Volk immer wieder für das Daseins- und Lebensrecht des neuen Staates Israel eingetreten. Andererseits fordern auch arabische Völker auf Grund ihrer Geschichte das gleiche Recht. Darum ist es unumgänglich, dass der Staat Israel und die arabischen Staaten sich verständigen. Sie müssen Grenzen festlegen und diese rechtlich garantieren. Ein Krieg löst diese Aufgabe nicht. Die Auseinandersetzungen im Nahen Osten erhellen blitzartig die tatsächliche Weltsituation. Die Unfähigkeit der Völker und ihrer Organisationen, das Überleben der Menschheit angesichts einer drohenden Weltkatastrophe zu sichern, legt sich lähmend auf viele. Sie resignieren und sagen, es sei in dieser Welt doch nichts zu erreichen. Es sei sinnlos, an die Vernunft zu appellieren. Aller guter Wille, der Einsatz unzähliger Menschen und ihr ganzer Eifer seien letztlich doch vergeblich. Jedermann wisse, dass heute nicht der Krieg, sondern der Friede der Ernstfall sei. Dennoch folge ein Krieg dem anderen. In einer solchen Stunde grosser Ratlosigkeit und Angst wird offenbar, wie unausweichlich wir auf den Glauben zurückgeworfen sind, und zwar auf einen Glauben, der nicht auf die Vernunft der Menschen und nicht auf ihr Werk vertraut. Freilich erfahren wir gegenwärtig auch die Tiefen des Zweifels. »Wo ist nun Dein Gott?« – das fragen nicht nur die Spötter, sondern das fragen wir uns selbst und erleiden dabei etwas von Gottes Verborgenheit. Sollte dies wirklich die letzte, schreckliche Erfahrung sein, die wir mit Gott machen?

In dieser Anfechtung müssen wir »wegsehen auf Jesus« (Hebr 12, 2). Jesu Kreuz ist nach wie vor über der Welt aufgerichtet. An ihm vorbei wird die Menschheit weder Gerechtigkeit, noch Frieden erringen können. Dieses Kreuz ist ein Zeichen der Erfahrung der tiefsten Verborgenheit Gottes und ist uns zugleich von Gott zum Zeichen der Versöhnung gemacht. Darum ist uns aufgegeben, unter dem Kreuz Jesu Christi auszuharren und unseren Weg in der Nachfolge unseres Herrn weiterzugehen, bis Gott sein Heil anbrechen lässt.

Wir haben keinen Grund, von der Zuversicht abzulassen, dass aus unserem Gebet Frieden erwächst und dass unsere Stimme und unsere Tat, so weit sie reichen, der Gerechtigkeit dienen können. Darum wagen wir es als Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland, die Glieder unserer Gemeinden zu bitten:

Unbeirrbar zu glauben, dass Gott der Herr der Geschichte ist und bleibt,
unbeirrbar zu lieben, gerade dort, wo Hass und Sünde herrschen,
unbeirrbar zu hoffen, auch dort, wo menschlich gesehen nichts zu hoffen ist,
unbeirrbar im Gebet beider zu gedenken: der vom Krieg Betroffenen und der für ihn Verantwortlichen,
unbeirrbar Schritte des Friedens zu tun, wo immer sie uns möglich sind, gemäss der biblischen Weisung: »Schaffet Frieden in euren Toren« (Sach 8, 16).

4 Besorgnis des Rates der Evangelischen Kirche der Union (EKU) über die westeuropäische Haltung zum Nahost-Konflikt, 7. 11. 1973

... Das geht aus einem Kommuniqué über die November-sitzung des Rates der Evangelischen Kirche der Union (EKU) für den West-Bereich hervor, die am Mittwoch, 7. November, in West-Berlin stattgefunden hat. Die Mit-

glieder des Rates – leitende Persönlichkeiten aus den evangelischen Landeskirchen im Rheinland, in Westfalen und in West-Berlin – äusserten »übereinstimmend ernste Sorgen darüber, dass in Westeuropa um der eigenen Existenzsicherung willen eine zunehmende Existenzgefährdung Israels in Kauf genommen werden könnte«.

In: Berliner Kirchen-Report. 8. 11. 1973 [vgl. epd-Dokumentation a. a. O. S. 50].

5 Stellungnahme der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz zum Krieg im Nahen Osten vom 16. Oktober 1973

Die ausserordentliche Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz hat am Dienstag, 16. Oktober 1973, in München die folgende Stellungnahme zum Krieg im Nahen Osten abgegeben:

Die Deutsche Bischofskonferenz gibt ihrer Sorge über die Entwicklung im Nahen Osten Ausdruck. Sie ist darüber bestürzt, dass in unserer zivilisierten Welt diese kriegs-erische Auseinandersetzung nicht vermieden wurde. Tausende unschuldiger Menschen, Männer, Frauen und Kinder fallen militärischen Operationen zum Opfer.

Die deutschen Bischöfe geben ihrer tiefen Besorgnis darüber Ausdruck, dass dieser Konflikt im Nahen Osten, vor allem auch durch Waffenlieferungen von dritter Seite, zu einer länger dauernden und gefährlichen Auseinandersetzung führt und den Gegensatz zwischen den unmittelbar beteiligten beziehungsweise interessierten Nationen verschärft. Die Bischofskonferenz fordert daher die Bundesregierung und die Organisation der Vereinten Nationen auf, alles in ihrer Macht Stehende zu tun, dass der kriegs-erische Konflikt so bald wie möglich beendet und die strittigen Fragen unter Beachtung der Charta der Vereinten Nationen auf friedlichem Wege geregelt werden.

Der Ausbruch dieses Konfliktes erweist, dass die Institutionen der internationalen Friedenssicherung überprüft und verbessert werden müssen.

Die deutschen Bischöfe erklären ihre Bereitschaft, durch die kirchlichen Hilfswerke im Rahmen ihrer Möglichkeiten an der Hilfe für die Opfer und an der Behebung von Kriegsschäden für die unmittelbar Betroffenen mitzuwirken. Sie beauftragen den Deutschen Caritasverband in Verbindung mit Caritas Internationalis und anderen Hilfswerken, die möglichen und notwendigen Massnahmen einzuleiten beziehungsweise zu beschleunigen. Die deutschen Bischöfe rufen alle Gläubigen und Gemeinden zum Gebet für den Frieden und zu Opfern für die Hilfsaktionen des Deutschen Caritasverbandes auf.

(In: Katholische Nachrichten-Agentur Bonn-Rom-Berlin u. a. Nr. 38, 17. 10. 1973)

6 Dr. Walter Dirks: Im »Tagebuch der Katholischen Kirche« / Zweites Deutsches Fernsehen, Sonntag, 18. Oktober 1973:¹

Was tun? Wir sind ratlos. Ich möchte am liebsten wegsehen und weghören, – aber es ist mir nicht erlaubt. Einige tausend Juden sind nach jahrhundertelanger Missachtung in der Christenheit – keineswegs übrigens im arabischen Islam – in ihr Gross-Getto geflohen. Sie flohen gerade vor *uns*, als wir uns Hitler und Streicher leisteten. Groteskerweise sind wir auch in die unerfüllbaren Hoffnungen der Araber verstrickt – sehr kompli-

¹ Mit freundlicher Genehmigung von Dr. Walter Dirks und dem ZDF bringen wir diesen Beitrag (Anm. d. Red. d. FR).

ziert –, ich muss darauf verzichten, das darzulegen. Es hilft alles nichts: wir stecken mittendrin, auch die, die das nicht wissen. Wir *müssen* also etwas tun. Aber was? Der Caritas Geld geben für die Kriegsoffer? Natürlich, aber ich brauche nicht zu sagen, wie wenig das bedeutet, oft nur ein Alibi. Die schönen Friedensreden aber, wie sie die hohen Herrschaften aus Staat und Kirche halten, gehen mir auf die Nerven. Ihnen auch? Sie bewirken nichts. Zugegeben: blieben sie stumm, würden wir auch meckern. Auch *sie* sind eben ratlos.

Im Tagebuch der Katholischen Kirche erwarten Sie vielleicht *eine schlichte* Antwort: beten. Nun, wer beten kann, einfältig oder schwierig, der soll es tun – wenn er es nur aus Herzensgrund tut. Aber auch Beten kann ein Alibi sein: Gott braucht Menschen – wer zu ihm betet, bietet sich ihm zum *Handeln* an. Aus demselben Grund, aus dem uns die Israeli und die Araber soviel angehen, kann die Bundesrepublik politisch *kaum* handeln. Wir können zum Beispiel durchaus wissen, dass die Israeli nach ihrem Blitzkrieg überreizt haben – die UN-Resolution verlangte zuviel, die Israeli boten zuwenig –, aber das mögen ihnen andere Leute sagen; uns steht es nicht gut. Und bilden wir uns nichts ein: Nixon und Breschnew legen keinen Wert auf unseren Rat.

Vielleicht würden die *Araber* eher auf uns hören – aber ist es nicht seit langem Hitler, den sie in uns schätzen? Ja, wenn *Europa* handlungsfähig wäre, dann könnten auch wir mehr tun. Aber diese Chance wurde vertan: Europa ist stumm, reich und machtlos. Können wir also tatsächlich *gar nichts* tun? Unsere Hausgenossin hat mit Nachbarn gesprochen; sie hat versucht, zurechtzurücken, was da mit einem Mal an alter verschütteter Judenverachtung herauskam; *das ist* schon was. Ja, wenn Israel wieder siegen sollte, dann wird man abermals den Helden Dajan feiern, der – es war nicht zu glauben – noch besser zu siegen verstand als unser Wüstenfuchs Rommel. Wenn Israel aber am Boden liegen sollte, etwa auch nach einem glimpflichen Waffenstillstand, dann sehe ich böse Reaktionen bei uns voraus. Da ist schon einiges zu tun, an Trauerarbeit, an Selbstaufklärung, an später, aber präziser Erkenntnis.

Also sitzen wir doch nur auf der Zuschauertribüne? Mit dem hilflosen Wunsch nach dem Unvorstellbaren, dem Frieden, oder dem noch schwereren, nach Gerechtigkeit? So ist es. Wir können allerdings mit *kühlem Kopf* und *beissem Herzen* zuschauen. Wir können zu begreifen versuchen, die *Hintergründe* vor allem. Weiss Gott, wir müssen auch die Araber zu verstehen versuchen. Aber in die tiefste Ratlosigkeit stürzt mich, dass wir *denen* nicht helfen können, die ihre *Fehler* – sie haben die *ihren*, wir die *unseren* – nun einmal zum grossen Teil *uns* verdanken: Wir haben sie immer wieder genötigt, anders zu sein, als

sie sein wollten. Sie sind dabei, im Land ihrer Väter und anderswo zu sich selber zu kommen. Vielleicht kommt eines Tages die Stunde, wo sich das wenige auszahlt, was wir jetzt tun können: Kopfarbeit und Herzarbeit. Einen anderen Rat, als diese Arbeit auf uns zu nehmen, habe ich im Augenblick nicht zu bieten.

7 Aufruf des Geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken (ZdK), Bonn-Bad Godesberg, 23. 10. 1973

Am 19. Oktober 1973 hat der Geschäftsführende Ausschuss des ZdK, Bonn-Bad Godesberg, in dieser Sitzung sich auch mit dem Krieg im Nahen Osten beschäftigt:

In dieser Situation, in der der Bestand des jüdischen Volkes auf dem Spiel steht, fühlen sich Christen in der Bundesrepublik besonders betroffen. Der Geschäftsführende Ausschuss ist darüber bestürzt, dass die Spannungen in diesem Gebiet wieder zu kriegesischen Auseinandersetzungen geführt haben, die unsägliches neues Leid über viele Tausende von Menschen bringen und die Gegensätze nur verschärfen. Um der Menschen willen fordert er alle Staaten, besonders die Grossmächte sowie die Organisation der Vereinten Nationen auf, alles zu tun, damit der Krieg unverzüglich ein Ende findet und die Probleme jenes Weltteils im Sinne der Charta der Vereinten Nationen und der Gewährleistung des Lebensrechtes und der Sicherheit des Staates Israel friedlich geregelt werden können. Der Geschäftsführende Ausschuss ruft alle Katholiken auf, die Hilfsmassnahmen für alle Opfer des Krieges mit allen Kräften zu unterstützen.

In: Mitteilungen des ZdK Nr. 42/1973, Bonn-Bad Godesberg, 23. 10. 1973. S. 1.

8 Württembergische Pfarrer der evangelischen Landeskirche warnen vor Neutralität gegenüber Israel, 15. 11. 1973¹

Mit wachsender Angst verfolgten die Juden in aller Welt, insbesondere aber im Staat Israel angesichts einer zahlenmässigen und wirtschaftlichen Überlegenheit der Araber das fortschreitende Abrücken politisch befreundeter Nationen, insbesondere der Bundesrepublik in eine immer reserviertere »Neutralität«, die arabischen Drohungen nachgebe und die Juden im Staat Israel der Übermacht der Araber auszuliefern drohe. Dies berichten die Teilnehmer eines Kurses des Freudenstädter Pastoralkollegs der württembergischen Landeskirche, die dieser

¹ In: Evangelischer Pressedienst (epd) Landesdienst Württemberg. Berlin-Bonn u. a., 15. November 1973 S. 1: »Wachsende Angst unter den Juden«

Joseph Kardinal Höffner, Erzbischof von Köln, erinnert an zwei Vorgänge im Laufe des vergangenen Jahres:¹ »... Das erste Ereignis ist der Oktoberkrieg vergangenen Jahres, der am Jom Kippur, dem Versöhnungstag, seinen Anfang nahm ... Noch ein zweites scheint mir bedeutsam zu sein: Versöhnung zwischen Juden und Christen ist auch das Thema einer Erklärung der französischen Bischöfe vom 16. April 1973 über die Beziehungen der Christen zum Judentum ...

Eine Stelle darin scheint mir das Dokument insgesamt zu kennzeichnen. Sie lautet: »Selbst wenn der Bund (mit Gott) für die Christen in Jesus Christus erneuert wurde, muss *das Judentum* dennoch von den Christen nicht nur als eine soziale und historische, sondern vor allem als eine *religiöse Realität* betrachtet werden, nicht als Reliquie einer ehrwürdigen und abgetanen Vergangenheit, sondern als eine durch die Zeiten fortdauernde lebendige Realität ...« (S. o. S. 16).

¹ In: Die Woche in Israel, Nr. 7, Tel Aviv, 8. 3. 1974. S. 4: Unter dem Titel: »Das Judentum – religiöse Realität«; sowie in: Allgemeine jüdische Wochenzeitung (XXIX/9. Düsseldorf 1. 3. 1974). [Nach Redaktionsschluss].

Tage in Strassburg mit führenden Vertretern der dortigen jüdischen Gemeinde und des israelitischen Konsistoriums Gespräche geführt hatten. In einem Schreiben an die Kirchenleitung, das am Donnerstagmorgen (15. 11.) der in Stuttgart versammelten Landessynode bekannt gegeben wurde, äussern die Pfarrer besorgt die Meinung, es sehe so aus, als ob die Christen in Deutschland nicht sehen wollten, wie bedroht Israel sei und wie sehr die Zurückhaltung der Politiker und der Christen den Vernichtungswillen der Araber stärke und eine fortschreitende Erpressung durch die arabische Wirtschaftsmacht einzuleiten scheine. Die Vorstellung, Israel könnte gezwungen werden, vollständig in die Grenzen vor 1967 zurückzukehren, habe für einsichtige Juden »etwas Grauen erregendes«. Die Pfarrer erklärten, »dass eindeutige Zeichen der Solidarität nunmehr nötig sind, wenn unser christliches Reden von Nächstenliebe nicht Lügen gestraft werden soll«.

9 Julius Kardinal Döpfner am 17. 12. 1973 zur Nahostfriedenskonferenz¹

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz *Kardinal Julius Döpfner* sagte anlässlich der Verschiebung der Nahostfriedenskonferenz auf Anfrage der Katholischen Nachrichten-Agentur (KNA) am Montag, 17. 12. 1973, in München:

Wir alle müssen Verständnis dafür haben, dass das israelische Volk nach jahrhundertelangen Verfolgungen nun endlich eine gesicherte politische Heimat haben möchte, besonders wir Deutsche sind wegen der schuldvollen Verstrickungen mit den jüdischen Menschen verpflichtet, Israel und den Juden angesichts der Gefahr einer weltpolitischen Isolierung beizustehen. Jedes Volk hat ein Recht auf seine eigene Existenz. Zu diesem Grundsatz müssen sich auch die arabischen Staaten bekennen.

Israel sollte seinerseits das Problem seiner Sicherheit nicht ausschliesslich von der Grenzfrage abhängig machen. Unter Mithilfe der Grossmächte muss im Nahen Osten ein gerechter Frieden und Ausgleich gefunden werden. Die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion dürfen diesen Krisenherd nicht zum Experimentierfeld machtpolitischer Interessen machen. Beide Grossmächte haben die Chance, durch ihre Hilfestellung ein echtes Zeichen des Entspannungswillens und des Dienstes an den Menschen zu setzen. Da Politik in erster Linie Dienst am Menschen ist, muss auch für die Palästina-Flüchtlinge eine Lösung gefunden werden, die keinen Hass und keine Enttäuschung zurücklässt.

Israel und die arabischen Staaten können in Frieden miteinander leben, so wie dies viele Gruppen und auch einzelne Menschen der beiden Völker schon beispielhaft verwirklicht haben. Wir wollen die Bemühungen der Politiker um einen gerechten Ausgleich mit unserem Gebet begleiten.

¹ Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz-Pressestelle Bonn. – Katholische Nachrichten-Agentur, Landesstudio Freiburg. 17. 12. 1973. Vgl. In: Katholische Nachrichten-Agentur Bonn, Rom, Berlin u. a., Nr. 294, 18. 12. 1973.

10 Ein Wort des Zürcher Kirchenrates, vom 29. 1. 1974¹

Der Ausbruch des vierten Nahostkrieges am Jom Kipur, dem Versöhnungstag, dem höchsten jüdischen Feier-

¹ In: Israelitisches Wochenblatt (74/5). Zürich, 1. 2. 1974. S. 25. (Nach Redaktionsschluss)

tag, hat unser Volk aufgewühlt. Viele waren betroffen von dem mit gewaltigen Mitteln geführten Angriff und solidarisierten sich spontan mit Israel.

Seither sind mehr als drei Monate vergangen. Angst vor unabsehbaren Folgen des Krieges auch für uns führte dazu, dass die Stimmen, die für Israel eintraten, mehr und mehr verstummten. Der Einsatz der Erdölwanne mit der damit verbundenen Verknappung an Treibstoff und Heizöl und ihrer massiven Verteuerung hat da und dort den Wunsch nach einer raschen Lösung des Nahostproblems auch um einen hohen politischen und moralischen Preis geweckt. Damit wird direkt und indirekt das Existenzrecht des Staates Israel in Frage gestellt. Der Eindruck verstärkt sich: *Israel steht wieder allein*.

In dieser Lage fühlt sich der *Kirchenrat des Kantons Zürich* zu einer Stellungnahme verpflichtet: Israel darf nicht allein gelassen werden. Israel, ein Kleinstaat wie die Schweiz, hat Anspruch auf Anerkennung seiner Existenz und seines Lebensrechts. Das setzt sichere, völkerrechtlich anerkannte Grenzen voraus, die nicht im Zeitraum von einigen Jahren aufs neue in Frage gestellt werden.

Für *Jerusalem* muss eine dauerhafte Lösung gefunden werden, die es ermöglicht, dass es Hauptstadt Israels sein kann und zugleich den drei grossen Weltreligionen weiterhin freien Zugang zu ihren heiligen Stätten garantiert. Für die Palästinenser muss in echter Zusammenarbeit aller beteiligten Staaten eine realistische und menschlich verantwortbare Lösung gefunden werden. Unter allen Umständen ist zu verhindern, dass die Palästinenser weiterhin als politischer Spielball missbraucht werden.

Der Kirchenrat ist beeindruckt, wie der Staat Israel in den 25 Jahren seiner Existenz unter schwierigsten Verhältnissen die demokratischen Freiheits- und Bürgerrechte durchgehalten hat. Wirtschaftliche Überlegungen dürfen bei uns nicht dazu führen, dass Recht und Gerechtigkeit vor Nützlichkeitsüberlegungen in den Hintergrund gedrängt werden und Israel allein gelassen wird.

Wir rufen auf zum Gebet um den Frieden für alle Völker der Welt und für alle Menschen. Wir glauben, dass dieses Gebet uns verpflichtet zu einer Gesinnung und Haltung, welche versöhnt. Denn nur so können wir hoffen, dass Gott, der Herr über die Völker und die Welt, uns seinen Frieden, seinen *Schalom*, schenkt.

Kirchenrat des Kantons Zürich, der Präsident: E. Müller, Pfr., der Sekretär: R. Ackeret, Pfr.

Zürich, 29. 1. 1974

B Aus dem Bereich politischer Bildung

1 Entschliessung der Deutsch-Israelischen Gesellschaft (DIG) vom 15. Oktober 1973

Das Präsidium der Deutsch-Israelischen Gesellschaft hat bei seiner Sitzung am 15. Oktober 1973 einmütig die folgende Entschliessung gefasst:

»Der Krieg im Nahen Osten gibt Anlass zu äusserster Besorgnis. Die heftigen Kämpfe dauern unvermindert an. Auf Grund der verstärkten Waffenlieferungen zunächst der Sowjetunion und dann der USA ist die Verlängerung der militärischen Auseinandersetzungen zu befürchten.

Wieder ist dem Staat Israel durch den Angriff einer grossen arabischen Übermacht ein Krieg aufgezwungen worden, bei dem es für die Araber allenfalls um eine militärische Niederlage, für Israel aber um Sein oder Nichtsein geht. Unter den Folgen dieses Krieges leiden Men-

schen auf allen Seiten. Die Opfer übersteigen bereits die Verluste während des Junikrieges 1967, insbesondere auch unter der Zivilbevölkerung Israels und Syriens.

Das Präsidium der Deutsch-Israelischen Gesellschaft richtet an die kriegführenden Parteien den eindringlichen Appell, das Blutvergiessen unverzüglich zu beenden, und verweist in diesem Zusammenhang auf die besondere politische Verantwortung der Grossmächte. Der Konflikt im Nahen Osten lässt sich nur auf dem Wege direkter Verhandlungen ohne Vorbedingungen zwischen Arabern und Israelis lösen.

Das Präsidium der Deutsch-Israelischen Gesellschaft bittet alle Kräfte in unserem Lande, die sich dem Frieden und dem Lebensrecht Israels verpflichtet wissen, diesen Appell zu unterstützen und bei der Überwindung der Kriegsfolgen mitzuhelfen. Es begrüsst alle Bemühungen der Bundesregierung, politischen Einfluss im Sinne eines sofortigen Waffenstillstandes geltend zu machen.»

(In: DIG-Informationen. Nr. 5/1973. S. 3)

2 Aufruf von Persönlichkeiten aus dem Bereich politischer Bildung, Bonn, 20. Oktober 1973 */¹

»Sorge um Israel«

Ägypten und Syrien haben Israel den vierten Krieg seit Gründung des Staates im Jahr 1948 aufgezwungen.

Die anderen arabischen Staaten unterstützen diesen Krieg gegen Israel direkt oder indirekt: 100 Millionen gegen knapp 3 Millionen.

Die Araber können Kriege verlieren und dennoch überleben, Israel kann nur einmal verlieren.

Das jüdische Volk kämpft seit Jahrhunderten um seine Selbstbehauptung.

Die Existenz des Staates der Juden kann uns nicht gleichgültig sein; denn wir können unsere Geschichte nicht vergessen.

Wir setzen uns für das Lebensrecht aller Völker in ihren Staaten ein und erklären, dass wir deshalb heute für das Recht der Juden auf ihren Staat eintreten müssen, wenn wir unsere Glaubwürdigkeit nicht verlieren wollen.¹

Dr. Enno Bartels, Annemarie Barzel, Willi Braam, Günter Bürkner, Rainer Collasius, Horst Dahlhaus, Dr. Herbert Eichmann, Werner Fronober, Erika Funk, Heino Gröf, Hildegard Heidbrink, Helmut Hülsmann, Heide Kaiser, Manfred Klein, Peter Körfgan, Paul Lang, Dr. Herbert Linden, Dr. Werner Maibaum, Horst Oberüber, Rosel Pavlu, Horst Pötzsch, Dr. Gerd Renken, Herbert Scheffler, Wolfgang Schmitz, Ehrentraut Scholtz, Franklin Schultheiss, Dr. Hans Stercken, Rüdiger Thomas, Katharina Weiskam, Joachim Willmann, Klaus W. Wippermann, Eva-Maria Pagenstecher.

* In: Generalanzeiger, Bonn, 20. 10. 1973

¹ Die Unterzeichner dieses Aufrufs, die in der politischen Bildung engagiert sind, bitten um Spenden für humanitäre Zwecke auf das Konto »Hilfe für Israel« der Deutsch-Israelischen Gesellschaft 10 20 30 00 bei der Bank für Gemeinwirtschaft, Bonn.

3 Ich stelle mich hinter Israel

Von Friedrich Dürrenmatt

Der »Neue Zürcher Zeitung« vom 22. 10. 1973 entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und ihrer Schriftleitung den folgenden Beitrag:

Es ist still um die Schriftsteller geworden. Die grossen Unterzeichner unterzeichnen nicht mehr. Es liess sich leicht gegen den Vietnamkrieg, gegen die Besetzung der Tschechoslowakei und gegen den Sturz Allendes Proteste unterschreiben, es war selbstverständlich, sich für Solschenizyn und Sacharow einzusetzen. Als Linksengagierter wünschte man sich doch wenigstens eine halbwegs

anständige Linke; doch gegen den neuen arabisch-israelischen Krieg protestiert man lieber nicht: Man könnte am Ende mit Hans Habe oder gar mit Axel Springer verwechselt werden. Das Resultat ist Schweigen. Zwar ist es seit Jahren salonfähig geworden, die Israeli als Faschisten abzutun und die palästinensischen Terroristen als Helden zu betrachten, die aus schierer Verzweiflung so handeln (als ob es keine Lust am Terror gäbe), zwar hat sich das linksintellektuelle Koordinatensystem von Gut und Böse nur noch in den rechtsten Rechtsblättern nicht durchgesetzt und ist zur moralischen Weltwährung geworden; aber dass sich der neue arabisch-israelische Krieg nicht so recht ins Prokrustesbett der Ideologien spannen lässt, spüren sogar die Ideologen dumpf, insofern sie nicht Ideologen sein müssen wie im Osten. Die Gründe ihrer Verlegenheit sind klar. Die Politik Israels vor diesem neuen Krieg war in vielem falsch, dieser Meinung bin ich noch heute und auch jener, dass in diesem tragischen Konflikt Recht gegen Recht gestanden hat, steht und stehen wird. Doch die falsche Politik Israels ist durch den arabischen Angriff am jüdischen Aussöhnungstag gerechtfertigt worden, paradoxerweise, eine Feststellung, bei der jeden Denkenden das kalte Grausen überfällt. Der Appell an die Vernunft ist dort eine Phrase, wo es keine Vernunft gibt. Der Sieger verstand nicht zu siegen und der Verlierer nicht zu verlieren. Der Sieger setzte den Verlierer ins Recht und jetzt nachträglich der Verlierer den Sieger. Die Araber sollen uns bitte nichts vormachen. So wie sie 1967 Israel überfallen wollten, doch nicht konnten, weil ihnen Israel zuvorkam, wollten sie seitdem Israel überfallen, mit dem Unterschied, dass sie, bessere Soldaten geworden, es jetzt können. Aber ihre Lügen brauchen wir ihnen, weil wir ihr Öl brauchen, nicht auch noch abzukaufen. Hätte Israel die UNO-Resolution angenommen, wäre der Krieg gleichwohl ausgebrochen. Israel stünde militärisch ungleich verzweifelter da, dass neben Unmengen von Blut etwas mehr Tinte zu seinen Gunsten flösse, wäre ein jämmerlicher Trost. Dieser Verdacht kann nur denen ungeheuerlich vorkommen, die noch nicht dahintergekommen sind, dass wir in einer ungeheuerlichen Welt leben, in einer Welt, in der es nichts Zynischeres gibt als den Frieden. Nur die leisten sich ihn, die sich den Krieg nicht mehr leisten können, die Industriegrossmächte und die Supermächte. Die letzteren leisten sich ihre Nebenkriegsschauplätze: Gegenwärtig ihren Nahostkrieg, wenn auch widerwillig; während sich die Kleinstaaten den Frieden leisten müssen. Dass sich Israel als Kleinstaat immer wieder den Krieg leisten muss, ist seine Tragik, denn die Araber können sich mit ihrem Öl jeden Krieg leisten. Bald werden wir ihnen auch diesen Krieg finanzieren. Nichts kam den Arabern ungelegener als eine Entspannung, und sei es auch die zwischen zwei korrupten Supermächten. Breschnew umarmte Nixon, und schon schlugen die Araber zu, mussten zuschlagen, mit Erfolg. Die Sowjets liefern den Arabern und die Vereinigten Staaten notgedrungen den Israeli Waffen, die Araber erpressen gleich beide Seiten und, kommt es zum Weltkrieg, ist es ohnehin Allahs Wille gewesen. Nicht nur die Israeli, auch wir haben die Araber unterschätzt: Geschick verstand das alte Kulturvolk, uns alle politisch hereinzulegen. So gerissen, dass es unseren sprachgewaltigen Intellektuellen die Sprache verschlug. Sie verfangen sich in ihre eigene Dialektik. Keine Protestversammlungen, keine Reden, wie noch während des Sechstagekrieges. Unter dem verlegenen Schweigen der westlichen und dem Beifalls-

geheul der östlichen Welt versuchen die arabischen Unschuldslämmer den jüdischen Wolf zu verschlingen. Ich schweige nicht. Am wenigsten möchte ich mit der gemeinen Haltung der Sowjetunion und der DDR identifiziert werden. Ich gehöre weder einem Schriftstellerverein noch dem PEN-Club an. Ich spreche nur in meinem Namen. Doch ist es als Schriftsteller gerade dann meine Pflicht, ein Wort zu sagen, wenn die Paradoxie der Lage reden schwer macht, wenn einen niemand absichert, ohne Rückendeckung. Ich stelle mich mit diesen Worten hinter Israel, seinet- und unserallerwegen. Seinetwegen aus Anstand, unserallerwegen, damit wir nicht bald alle schweigen.

4 Eine Erklärung zur Genfer Konferenz

Von Günter Grass / Siegfried Lenz / Heinrich Böll, vom 19. Dezember 1973¹

Zu Beginn der Friedenskonferenz in Genf sind wir der Meinung, dass Israel zu Unrecht in Isolation geraten ist, auch wenn die Israelis durch ihr Verhalten in den besetzten Gebieten zu dieser Isolierung beigetragen haben. Während die Mehrzahl der UNO-Mitgliedstaaten aus ihrer pro-arabischen Haltung keinen Hehl macht, während die Grossmächte formelhaft den Arabern ihre »legitimen Rechte« bescheinigen und einseitig die Israelis zum Verzicht drängen, während die meisten Staaten der europäischen Gemeinschaft aus ökonomischer Rücksicht fast allen arabischen Forderungen nachgeben und während in Israel unter dem Druck der Isolation die falsche Ansicht bestärkt wird, nur mit Hilfe besetzter Gebiete könne Israels Existenz gesichert werden, vertreten wir die Auffassung, dass Israel nur Sicherheit gewinnen kann, wenn die geräumten Gebiete nach Abschluss eines Friedensvertrages entmilitarisiert werden und wenn die Grossmächte mit den Staaten der europäischen Gemeinschaft die militärische Garantie des Friedensvertrages übernehmen. Das arabische Verhalten erlaubt kein gutwilliges Vertrauen, Israels Sicherheit kann nur eine militärische Garantie sein. Die Fortsetzung des Krieges in Vietnam durch alle Unterzeichnerstaaten des Waffenstillstandes zeigt an, wie unverbindlich Verträge sein können. Wir sind dafür, dass Israel und seine Nachbarstaaten einen Frieden bekommen, der nicht nur versprochen wird, sondern verantwortlich gesichert ist.

¹ In: Der Tagesspiegel. Berlin, 22. 12. 1973; desgl. in: Juden und Christen, Evangelischer Pressedienst, Dokumentation. Teil II, Nr. 8/74. S. 29. Frankfurt a. M., 18. 2. 1974. Hrsg.: Evangelischer Presseverband für Deutschland. – Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion des Ev. Presseverbandes ist obenstehender Text dieser Dokumentation entnommen, desgl. S. 19 (s. u.). Wir weisen auf den reichhaltigen Band hin, ebenso auch auf Teil I, Nr. 7/74, vom 11. 2. 1974.

C Zum Dialog: Von jüdischen und christlichen Persönlichkeiten

1 Aus einer Ansprache von Bundespräsident Dr. Gustav Heinemann

am 11. November 1973 in der Kirche zum Hl. Kreuz in Berlin-Kreuzberg¹

... uns verbinden mit Israel besondere Beziehungen. Deren eine ergibt sich aus unserer deutschen Geschichte ... Des-

¹ Mit freundlichem Einverständnis vom Bundespräsidialamt. Vgl. Evangelischer Pressedienst. Dokumentation. Teil II, Nr. 8/74. S. 19 (s. o., Anm. 1).

halb hat Bundeskanzler Brandt mit Recht gesagt, dass es für uns keine Neutralität des Herzens und des Gewissens gibt und dass niemand erwarten könne, dass wir uns aus unserer Geschichte hinausmogeln². Die andere besondere Beziehung zwischen uns als Christen und den Juden stammt aus der gemeinsamen Wurzel des Gottesbundes mit Juden und Christen, dem alten Bund und dem neuen Bund. Und deshalb bewegt uns das Geschehen in Nahost auch in besonderer Weise als Christen. Ich meine, es kann nur eine Lösung dieses Konfliktes geben – sollte sie nur geben – nämlich, dass das Lebensrecht aller Völker und Nationen, die an jener Auseinandersetzung beteiligt sind, gesichert werde – aller Völker, aller Nationen! Und deshalb, so meine ich, geht unsere Bitte an Gott dahin: Hilf, dass Israel Frieden finde, hilf, dass Israel ein Segen werde für all seine Nachbarn.

² Aus: Für einen dauerhaften und gerechten Frieden in Nahost. Rede des Bundeskanzlers vor dem Bundestag in seiner 65. Sitzung, 9. 11. 1973. (In: Bulletin des Presse- u. Informationsamts der Bundesregierung, Nr. 144/S. 1425. Bonn, 10. 11. 1973).

2 Jom Kippur-Krieg – Ramadan-Krieg – »Heiliger Krieg«

Eine Sendung im Norddeutschen Rundfunk am 26. 10. 1973

Von Prof. Dr. Pnina Navè-Levinson, Heidelberg

Im September 1973 gab es in Israel ein grosses Problem. Es betraf den Nachschub von Nahrungsmitteln, damit Juden und Moslems in Freuden feiern konnten. Denn es ist in diesem Jahre der seltene Fall, dass auf den Monat Tischri, die Zeit der Hohen jüdischen Feiertage, der heilige moslemische Monat Ramadan fällt. Das ist der Monat des täglichen Fastens, der Umkehr zu Gott, der Versöhnung mit dem Menschen. Es ist auch die Zeit der nächtlichen Mahlzeiten nach dem Fasten, des frohen Beisammenseins moslemischer Familien und Freunde: Nacht für Nacht, vier ganze Wochen lang, nach dem strengen Fasten am Tage. So sorgten denn die israelischen Landwirte und Kooperativen für das damals schwierigste Problem – damals, im vorigen Monat, der nun schon ganze Jahre des Schmerzes hinter uns liegt. Zum Fest rüsteten sich im Heiligen Land israelische und palästinensische Moslems.

Vielleicht war deshalb die Zuversicht besonders gross, dass es eine Zeit des Friedens würde, ein Auftrieb zu jener Aussöhnung, auf die Israel seit 25 Jahren vergeblich wartet. Nun wurde gerade dieser Monat Ramadan dazu erkoren, den »Heiligen Krieg« zu führen¹. Er wurde verkündet an der bedeutendsten theologischen Fakultät des Islam, der Azhar-Moschee in Kairo. »Heiliger Krieg«, das ist die Zusicherung des direkten Eingangs zu den handfesten Freuden des Paradieses für jeden gefallenen Moslem. So hatten einst die Soldaten des toleranten Kalifen Saladin das Heilige Land den »ungläubigen Juden« und Christen entrissen, Dörfer und Städte in Brand gesetzt. Wer fiel, war sich ja der Sündenvergebung und des Paradieses gewiss. Auch später wurden wieder jüdische Gemeinden von Ägyptern vernichtet, so die Gemeinde Akko im Jahre 1291.

Seit Jahren wurde nun wieder von ägyptischen Moslems verkündet, dass sie ebenso wie ihre anderen Brüder die Existenz Israels nicht anerkennen, sondern mit der Fahne Saladins gegen das Dasein eines solchen Fremdkörpers kämpfen wollten. Der Westen hielt das für schöne

¹ S. o. S. 44 f. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

Rhetorik, die sich laut den Experten in klassischem Arabisch besonders gut mache. Anstatt sehr ernst die Friedensforschung diesem Punkt zuzuwenden, wurden christliche Lehrer angeleitet, im Fach Religionskunde den Begriff Heiliger Krieg zu streichen: Moslems hätten versichert, solche mittelalterlichen Vorstellungen gäbe es nicht mehr. Erst vor einigen Monaten hörte ich dies von Theologen in der Bundesrepublik und in Schweden. – Ich bin überzeugt, dass kaum eine moslemische Mutter Trost daran findet, dass ihr Sohn sich nun im Paradies vergnügt, wo alle Freuden dieser Welt in höchster Potenz vorhanden sind. Sie trauert nicht ein bisschen weniger als jüdische Mütter, deren Kinder kein solches Paradies kennen. Und beiden gleich ist das Schicksal jener drusischen Bäuerin von Madschdal-schams am Hermonberg, deren Kinder von Syrern erschossen wurden, weil sie Tag um Tag auf ihre Felder gingen, um die schönen reifen Äpfel zu ernten. Sie wollten Gottes Gabe nicht sterben lassen und fanden so ihren Tod, jeden Tag erschossen sie einen weiteren, alle drei Söhne.

So geschah es im Krieg, den man den Jom Kippur-Krieg nennt. Sollte er nicht richtiger, eindringlicher heissen: der Ramadan-Krieg?

Freilich, vom Islam weiss man im allgemeinen noch weniger als vom Judentum, obwohl heute ein ganz grosser Teil der Weltwirtschaft auf den guten Willen strenggläubiger moslemischer Regierungen angewiesen ist. Sollte es diesmal keine Annäherung geben zwischen der arabischen Übermacht, die das neue panislamische Reich anstrebt, und dem winzigen Israel, so täte man im Westen gut daran, moslemische Mentalität in ihren Varianten ernster zu nehmen, als es bisher geschah. Soviel Respekt schuldet man gewiss seinen Handelspartnern!

Keiner weiss, wie die Dinge aussehen werden, wenn diese Sendung läuft. Vorerst wissen wir nur: Wir Israelis haben keine Liste unserer Gefangenen erhalten, obwohl arabische Gefangenenlisten laufend übermittelt werden. Wir wissen nur, dass der syrische Staatschef uns eine Endlösung versprochen hat, genannt »der totale Sieg«.¹ Wir wissen, dass in Kairo ehemalige Mitarbeiter der Herren Goebbels und Himmler seit 25 Jahren eifrig mitmischen. Wir erinnern uns an den 2. Weltkrieg, als wir in Jerusalem zitterten, ob deutsche Soldaten mit Hilfe des Grossmufti von Jerusalem plangemäss die jüdischen Palästinenser vernichten würden. Aber wir wissen auch als Trost, dass die Herzen vieler Menschen mit uns fühlen, dass viele Christen verstehen, was nun wieder einmal für uns auf dem Spiel steht. Zugleich aber belastet uns unendlich schwer, dass so viele gute Christen und Freunde des jüdischen Volkes uns immer noch nicht verzeihen, dass wir keine Übermenschen sind und nicht leisten können, was auch anderen, grösseren Völkern nicht gelingt. Es scheint ähnlich zu sein wie vor sechs Jahren, als viele Christen als einzelne um Israels Leben bangten, aber die kirchlichen Institutionen keine eindeutige Stellung bezogen. Viele Gemeindeglieder waren, und sind, schockiert, wenn sie die Dokumentation der damaligen Aussprüche von Kirchenhäuptern lesen.² Und da ist auch keine Umkehr erfolgt. In Jerusalem beschuldigte der jüdische Neutestamentler, Professor David Flusser, auch jetzt die christlichen Theologen und Intellektuellen wegen ihrer mangelnden Stellungnahme angesichts der arabischen Aggression gegen Israel. Er

zitierte aus der Offenbarung des Johannes (3, 15–16): »Ich weiss deine Werke, dass du weder kalt noch warm bist. Ach, dass du kalt oder warm wärest! Weil du aber lau bist und weder warm noch kalt, werde ich dich ausspeien aus meinem Munde.« Professor Flusser bezeichnet es als das Minimum, das professionelle Gottesmänner leisten müssten, dass sie gewaltsame Angriffe auf Menschen verurteilen sollten. Aber mit Ausnahme des päpstlichen Bedauerns des Krieges³ wurde nichts in diesem Geiste von der christlichen Führung sichtbar. Wer aber nicht zwischen Angreifer und Opfer unterscheidet, stellt einen extremen Gegensatz zu den Grundsätzen christlicher Ethik dar. Soweit Professor Flusser. Und in der Tat: Viele Geistliche sprachen in diesen Wochen an Bildschirm und Mikrofon, in Kirche und Schulklasse über die Notwendigkeit, den Staat und das Volk Israel zu erhalten. Aber wie oft kam dann der erhobene Zeigefinger, wie oft wird Salz in unsere Wunden gestreut! Ein Theologe spricht über »diesen unsinnigen Krieg« und erklärt doch zugleich, dass ein solcher Zionismus, der noch nicht das Palästinenserproblem lösen konnte, für ihn keiner sei – und das wurde gesagt, während jüdische und arabische Väter und Söhne brennend aus den Tanks stürzten. Welch ein Mangel an Verstehen für das, was in dieser Stunde nottat. Riefen Kirchen die arabischen Führer auf, abzulassen vom Hass? Sprachten sie deutlich, wie Helmut Gollwitzer vor sechs Jahren von der Schlinge sprach, die um den Hals der Juden wieder einmal gelegt wurde, um sie zu ermorden? Wie sagte doch Rabbi Jesus aus Nazareth: Wer nicht für mich ist, ist wider mich. Und weil Christen so oft die Botschaft ihres Meisters verraten haben, fordern nun gerade Israels christliche Freunde immer wieder, dass wir die wahren Christen seien, sie fordern von uns die Lösung von Problemen, die sie in ihren eigenen Staaten nicht lösen können, sie sprechen uns das Recht ab, nach Möglichkeit dafür zu sorgen, dass unsere Kinder und Enkel, der Rest, der nach diesem Krieg noch heil und gesund sein wird, nicht in einigen Jahren von elektronischen Langstreckenraketen erschlagen werden. Kurz vor dem Jom Kippur-Überfall sagte ein echter Israel-Freund in einer Predigt vor Juden und Christen, dass ein Judentum, das nicht den leidenden Gottesknecht nachahmt und das sich so stur und streng verteidigt, seiner Sendung untreu ist. Je überzeugter solche Aussagen sind, desto schlimmer treffen sie uns. Kann die Welt, können unsere Freunde uns denn nicht als *Menschen* ertragen, sondern nur als Symbol? Soll es wirklich so sein, dass viele Christen ihrem eigenen Glauben an das Gute, das Gott in den Menschen legte, nicht ganz trauen und nun immer wieder mit dem Finger auf uns zeigen müssen: wir hätten ja auch nicht die 10 Gebote befolgt, in denen es heisst: du sollst nicht töten (so in einer Stuttgarter Morgenandacht dieser Tage). Auch wer zugibt, dass das für andere Völker ähnlich ist, bringt uns damit in die Position von ungehorsamen Kindern Gottes. Es sollte sich doch endlich bei Christen herumsprechen, dass das Gebot heisst: du sollst nicht morden. Und unsere Weisen lehrten uns: wenn aber einer aufsteht, dich zu erschlagen, so komme ihm zuvor! Denn, so lehrt es jüdische Ethik, wir sollen unser Leben nicht wegwerfen. Zwar sterben wir für das Überleben unserer Familien, wo es sein muss, aber das ist nicht aus Missachtung des eigenen Lebens, sondern in der Situation, die Andere, Stärkere uns auferlegen.

² Vgl. David Flusser: »Und ihr habt nicht gewollt!« In: FR XIX/1967, S. 12 f.; Friedensdiplomatie – Was blieb die sogenannte christliche Welt schuldig? A. a. O. S. 18 ff.

³ S. o. S. 50 ff.

Es wird noch sehr lange währen, bis wir wieder die Schönheit des Sabbats genießen werden. Um unserer Kinder willen werden wir die Sinnbilder des Schabbat lächelnd vollziehen, wir werden versuchen, stark zu sein um jener willen, denen das Liebste genommen wurde, wir werden Gott nachahmen, wie es das Judentum verlangt, indem wir Gebeugte aufrichten und Kranken helfen. Viele, viele Jahre lang werden wir immer wieder an die Hohen Feiertage dieses Jahres denken, wenn Verletzte mühsam das Gehen wieder lernen, wenn mit Hilfe vieler in der Welt auch die Tausende von Brandopfern wieder ein menschenwürdiges Leben führen können. Und, wie stets, werden wir auch diesmal um der Zukunft willen aus jüdischer Erfahrung Trost schöpfen. Wir finden ihn vielleicht auch in den Bittgebeten jüdischer Frauen durch Jahrhunderte – auch in deutscher Sprache; und so beteten unsere Grossmütter am Sabbat-Ausgang:

Du Herr aller Welten, Du himmlischer Vater, welcher Du guckst mit Liebe und Gnad' auf alle Deine Geschöpfe, die Du hast auf dieser Welt erschaffen: Vernimm das reine Gebet Deiner Magd, welche vor Dich tritt, auszugiesen ihr volles Herz und ihr schweres Gemüt. Der liebe heilige Schabbas ist schon weg, mit ihm zusammen ist auch unsere Ruhe verschwunden. Eine neue Woch' kommt uns entgegen. Herr der Welt, wer noch wie Du weiss, was ein' neue Woch' hat für einen Juden zu sagen, wer noch wie Du, himmlischer Vater, weiss das schwere Leben Deines Volkes Israel, ihr bitteres Gemüt. Wie schwer und bitter jeder Jude verdient sein Bissen Brot, mit welcher Sorg' und Kummernis, mit welch' Schreck und Ermattung er treibt zusammen seinen Unterhalt. Wer noch von allen Völkern der Welt spürt so den schrecklichen Eindruck einer neuen Woche wie Deine armen betrübten Kinder. Ein' neue Woch' kommt uns entgegen, ein' neue Woch' bringt uns neue Sorg', neuen Schreck, neuen Kummer.

Das einzige, was uns geblieben, ist nur die Hoffnung zu Dir allein. Nur die einzige Hoffnung und Glauben an Dich, barmherziger Gott, hat uns Kräfte gegeben bis heut', unsere Leiden mit Geduld zu ertragen. So sei denn Dein Wille, grosser allmächtiger Gott, dass in der neuen Woch', welche uns kommt entgegen, mögest uns öffnen die Tore Deines Erbarmens. Lass' uns Nahrung finden in Ruhe, nit in Kummer. Mögest uns geben Unterhalt aus Deiner vollen Hand, wie David es hat gesagt: Du öffnest Deine Hand und sättigst alle Deine Geschöpfe. Die neue Woch' möge bringen gute Nachrichten, Hilfe und Tröstung für uns und alle unsere armen Brüder. Tröste all' unsre zerbrochenen Herzen, heil' unsere Wunden, befrei' Deine betrübten Kinder, wo sie sich befinden, und schick' uns Deinen Erlöser bald, in unseren Tagen.

Gott von Abraham, Isaak und Jakob, behüt' Dein lieb' Volk Israel von allem Bösen und beschütze sie, dass die sieben Tag soll'n uns kommen zu Gesundheit und Glück, zu allem Guten und Segen. Amen.

(Techinna zu Hawdala, nach Siddur Warschau 1911, S.413.)

3 Der Stand des Gesprächs zwischen Christen und Juden Ende Oktober 1973

Von Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson, Heidelberg

Tief bedrückt über das Schweigen massgeblicher Kreise angesichts der Bedrohung der Existenz Israels verstehen wir, wie schwer das christlich-jüdische Gespräch geworden ist, wovon der folgende Beitrag beredtes Zeugnis ablegt. (Die Red. d. FR).

Ich wurde gebeten, zum christlich-jüdischen Gespräch von jüdischer Sicht aus Stellung zu nehmen. Ich folge dieser

Einladung nicht ohne Bedenken. Wie kann man objektiv über ein so komplexes Problem schreiben, das auch noch an der Besonderheit leidet, je nach Zeit und Ort von den Beobachtern verschieden beurteilt zu werden. Und kann man in diesem Land von christlich-jüdischen Gesprächen berichten, ohne gleichzeitig auch das deutsch-jüdische Verhältnis zu behandeln und der Beurteilung des auch Christen nicht gleichgültigen jüdischen Staates Israel besondere Aufmerksamkeit zu schenken? Die Fragen aufwerfen, heisst sie zu verneinen. Trotzdem will ich versuchen, aus meiner Sicht, die nur *eine*, und nicht *die* jüdische Sicht sein kann, einiges zu dem Thema beizusteuern. – Jahrhunderte lang gab es kein wirkliches christlich-jüdisches Gespräch. Es gab zwar Disputationen über den Glauben, aber Juden konnten nicht, ohne sich und ihre Gemeinden zu gefährden, als ebenbürtige Partner ihre Überzeugungen darlegen.¹ Nach einigen bemerkenswerten Anfängen in diesem Jahrhundert (Franz Rosenzweig – Eugen Rosenstock; Martin Buber – Karl Ludwig Schmidt) blieb es der Nach-Auschwitz-Ära vorbehalten, das christlich-jüdische Gespräch ernsthaft voranzutreiben. Papst Johannes XXIII. und Kardinal Bea bereiteten jene Schritte innerhalb der Katholischen Kirche vor, die zu der sogenannten Judenerklärung des 2. Vatikanischen Konzils führten und damit zu dem christlich-jüdischen Gespräch der Gegenwart. Auch innerhalb der protestantischen Welt bahnte sich ein neues Verständnis des Judentums und zugleich die Möglichkeit des Gesprächs an.² In beiden Kirchen ging man daran, die Religionsbücher im Hinblick auf antijudaistische Stellen zu überprüfen,³ und verschiedene Untersuchungen widmeten sich dem christlichen Antisemitismus.⁴

Die Arbeitsgruppe Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag brachte Tausenden das christlich-jüdische Gespräch nahe.^{5a} Von den Büchern, die direkt aus dieser Arbeitsgruppe resultierten, seien genannt: *Der Ungekündigte Bund*^{4b} und *Das Gespaltene Gottesvolk*⁵. Im Zentralkomitee der Deutschen Katholiken hat sich ein »Ständiger Gesprächskreis Juden und Christen« auf Anregung von Besuchern des Trierer Katholikentags vor nicht allzu langer Zeit gebildet.

Der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit leistete eine Pionierarbeit durch die sogenannten Arnoldshainer Gespräche. Evangelische, katholische und jüdische Theologen kommen hier zum gemeinsamen Gespräch zusammen. Zwei Bücher waren bis jetzt das Resultat dieser Treffen: *Antijudaismus im Neuen Testament und Jüdisches Volk – Gelobtes Land*^{6/6a}. Auf katholischer Seite vertiefen der *Freiburger Rundbrief*, herausgegeben von Gertrud Luckner, u. a. das gegenseitige Verständnis von Juden und

¹ Hans Joadhim Schoeps: Jüdisch-Christliches Religionsgespräch, 1949, S. 60 ff. – Erwin Rosenthal: in: Kirche und Synagoge, Stuttgart 1968, Band I, S. 307 ff.

² N. Peter Levinson: Das Jüdisch-Christliche Gespräch, in: Deutsches Pfarrerblatt 1968.

³ Theodor Filthaut: Israel in der christlichen Unterweisung, München 1963.

⁴ Karl Thieme: Judenfeindschaft, Frankfurt/Main 1963; Eckert-Ehrlich: Judenhass – Schuld der Christen, Essen 1964; Friedrich Heer: Gottes erste Liebe, München 1967; Rudolf Pfisterer: Im Schatten des Kreuzes; Eckert-Levinson/Stöhr: Antijudaismus im N. T.?, München 1967; und viele andere.

^{4a} S. u. S. 92, 93 ff. [Anm. d. Red. d. FR].

^{4b} Vgl. »Der ungekündigte Bund«. Ein Buchbericht von Karl Thieme. In: FR XV/1964, S. 57 ff. [Anm. d. Red. d. FR].

⁵ Kreuz-Verlag, Stuttgart 1962.

⁶ Chr. Kaiser Verlag, München 1970.

^{6a} Vgl. FR XIX/1967, S. 122 ff. [Anm. d. Red. d. FR].

Christen. *Emuna*, vom Deutschen Koordinierungsrat und der Deutsch-Israelischen Gesellschaft gemeinsam herausgegeben, das *Christlich-Jüdische Forum* der Schweiz, *Amitié Judéo-Chrétienne de France*, *Encounter Today*, *Bollettino dell'Amicizia Ebraico-Cristiana di Firenze*, *Common Ground*, *Mitteilungen der Aktion gegen den Antisemitismus*, *SIDIC*, ein internationaler katholischer Informationsdienst, sowie verschiedene Publikationen kirchlicher Gruppen und jüdischer Organisationen, nicht zuletzt des Religionsministeriums des Staates Israel, sie alle haben wertvollste Arbeit für das christlich-jüdische Verständnis geleistet.

In den USA und Kanada wird der Dialog systematisch betrieben. Gruppen von Theologen und Laien treffen sich regelmässig, und die anglikanische Diözese von Toronto hat ein christlich-jüdisches Dialogprogramm in die Wege geleitet. Das *Institute of Judaeo-Christian Studies* in der *Seton Hall Universität*, New Jersey, ist unter Johannes Oesterreicher ein Zentrum jüdisch-christlicher Begegnung geworden.

Nach anfänglichem Zögern hatte man auch auf jüdischer Seite angefangen, dem Dialog eine Chance zu geben. Das *Hebrew Union College*, ältestes Rabbinerseminar in den USA, gibt seit Jahren Stipendien an christliche Theologen, die sich auf dem Gebiet der Judaistik weiterbilden wollen. Das Verhältnis zwischen dem *Union Theological Seminary*, der bekannten protestantischen Hochschule, und dem *Jewish Theological Seminary of America* in New York ist vorbildlich. Das *American Jewish Committee*, der Orden *Bnai Brith*, der *Synagogue Council of America*, die *Union of American Hebrew Congregations* sind in den Vereinigten Staaten auf dem Gebiet des religiösen Verständnisses tätig und verfügen zu diesem Zweck über eigene Büros unter rabbinischer Leitung. In Israel gibt es ein *Interfaith Committee* sowie die *Rainbow Group* unter Leitung von Professor Z. Werblowsky und die *Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel* [s. u. S. 1].

All dies könnte uns in bezug auf die Entwicklung des christlich-jüdischen Dialogs in den letzten Jahren optimistisch stimmen. Aber es ist nur eine Hälfte des Problems. Wir müssen uns fragen, ob die christlich-jüdischen Bemühungen in diesem Land und anderswo eine Breiten- und Tiefenwirkung gehabt haben. Und eine ehrliche Antwort wird das wohl verneinen müssen. Zunächst sind die alten theologischen Vorurteile und Klischees geblieben. Man spricht noch immer vom Rachedenken des Alten Testaments, dem die Liebe und Gnade des Neuen Bundes entgegengestellt wird. Und wenn man irgend etwas aus der hebräischen Bibel zu kennen meint, dann ist es: »Auge um Auge, Zahn um Zahn.« Mit der »Freiheit des Evangeliums« wird die »Bürde des Gesetzes« kontrastiert und allenthalben wird noch immer versucht, das Trennende, das »radikal Neue«, das mit dem Christentum in die Welt kam, die Überlegenheit des eigenen Glaubens aufzuzeigen. Pharisäer sind trotz R. Travers Herford, George Foot Moore und Leo Baeck⁷ noch immer Heuchler. Man verwendet den Begriff am Fernsehschirm, in der Tagespresse, in der allgemeinen Öffentlichkeit, ohne ihn, wie er bei Matthäus 23 erscheint, jemals ernsthaft analysiert zu haben. Die Werke Ethelbert Stauffers sind noch immer Pflichtlektüre in den Lehrplänen für den Religionsunterricht so

manchen bundesdeutschen Landes, und in einem kürzlich erschienenen Schulbuch für die religiöse Bildung der Berufsschüler Nordrhein-Westfalens erscheint kommentarlos ein Glamour-Porträt der Terroristin Layla Khaled. Das Buch heisst bezeichnenderweise »Herausforderungen«⁸ und ist dazu geeignet, den Jugendlichen zur Intoleranz gegenüber Juden und Judentum zu erziehen. Während ich diese Zeilen schreibe, berichtet meine Tageszeitung in einem Leserbrief vom »mosaischen Götzendienst«⁹, und unwidersprochen können in Deutschland (und sicher auch anderswo) Hassparolen gegenüber dem Judentum ausgesprochen werden. Man hat oft den Eindruck, dass in Deutschland dreissig Jahre nach der Katastrophe (holocaust im Englischen, shoah im Hebräischen, im Deutschen gibt es nicht einmal einen Ausdruck dafür) die Vergangenheit unter dem Stichwort »Normalisierung« unter den Teppich gekehrt wird. Das, was noch vor kurzer Zeit nur von der rechtsradikalen Presse gedruckt wurde (»Verdammt in alle Ewigkeit«, »Erpresserstaat Israel«) gehört heute nicht nur zum Vokabular der Ewig-Gestrigen. Ist das alles wirklich schon so lange her? Juden, die noch heute einen Fasttag halten, weil ihre Ahnen nach dem Babylonischen Exil den Statthalter Gedalja umgebracht haben, bringen für ein so kurzes Gedächtnis kein Verständnis auf. Viele Jugendliche sind offen antizionistisch, was ihnen die Möglichkeit gibt, antisemitischen Gefühlen freien Lauf zu lassen. Die Evangelischen Studentengemeinden in der Bundesrepublik haben sich im Kampf gegen Israel besonders hervorgetan. Ihr offener Brief an Bundeskanzler Brandt vom 26. Mai 1973¹⁰ ist eine Zusammenstellung von Halbwahrheiten, Verleumdungen und Verunglimpfungen des Staates Israel und seiner Bürger. Bomben, von deutschen Jugendlichen gelegt, explodieren in jüdischen Gemeindehäusern, und 25 Jahre nach der sogenannten »Kristallnacht« können jüdische Gottesdienste nur unter Polizeibewachung stattfinden. Was aber die christlich-jüdischen Beziehungen in den letzten Jahren bis zur Zerreissprobe strapaziert hat, ist die Tatsache, dass sich christliche Gemeinschaften – im Gegensatz zu einzelnen Christen – nicht meldeten, als im Sechstagekrieg^{10a} und im Jom Kippur-Krieg die Gefahr eines neuen Völkermordes klar erkennbar war. Keine einzige christliche Gruppe, mit Ausnahme der Kirche von Berlin-Brandenburg unter Bischof Scharf, vom 9. Oktober 1973 und später, vom 23. 10. 1973 des Geschäftsführenden Ausschusses des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, erhob ihre Stimme, um vor dem drohenden Genozid zu warnen.¹¹ Dagegen sind die Kirchen – und ich beschränke mich auf keine einzelne – nicht müde geworden, Resolutionen antiisraelischen Charakters nach dem Sechstagekrieg zu verabschieden. Der leider so früh verstorbene Dr. Jona Malachi vom israelischen Religionsministerium verglich die Flut dieser Resolutionen mit der Unwilligkeit oder Unfähigkeit der Kirchen in den zwanzig Jahren seit Bestehen des Staates Israel, eine klare Position, sei es positiv oder negativ, gegenüber dem Staat Israel einzunehmen. Die amerikanisch-jüdische Zeitschrift »Jewish Spectator«

⁸ Verlag W. Crüwell, Dortmund.

⁹ Rhein-Neckar-Zeitung, 27. Oktober 1973, S. 17.

¹⁰ Geschäftsstelle Stuttgart, gezeichnet i. A. Dorothea Peters, Ökumene-Referentin (!).

^{10a} S. o. S. 58, Anm. 2. (Anm. d. Red. d. FR).

¹¹ Vgl. N. Peter Levinson: Krise des christlich-jüdischen Dialogs, Evangelischer Pressedienst, 41/72; Christoph v. Imhoff: Lutherische Monatshefte, Juni 1973, S. 300 ff.; Juli 1973, S. 345 ff.

⁷ Travers Herford: Die Pharisäer, Dt. Übs., Leipzig 1928; George Foot Moore: Judaism, Cambridge 1927; Leo Baeck: Die Pharisäer, Berlin 1927, 1937 (Schöcken).

meinte: »In den atemberaubenden Wochen, in denen Nasser und seine Verbündeten Israel auszulöschen drohten, haben die christlichen Vorkämpfer des christlich-jüdischen Dialogs geschwiegen.«¹²

Wenn das Resultat des christlich-jüdischen Dialogs auf der Minusseite solche deprimierenden Aspekte aufweist, dann ist zu fragen, ob es sich noch lohnt, in dieser Arbeit tätig zu sein. In der Tat, der Dialog zwischen Juden und Christen war in den Vereinigten Staaten nach dem Sechstagekrieg fast vollkommen ins Stocken geraten, und der bekannte Religionsphilosoph, Professor Eliezer Berkovits, früher Berlin, hatte in den USA unmissverständlich zu verstehen gegeben, dass ihm an einem jüdisch-christlichen Dialog ohnehin nicht gelegen sei, da die Konfrontierung mit der weltlichen Umgebung ohne die Hypothek der Belastung durch das Christentum leichter wäre. Das Judentum hätte heute keine Veranlassung, dem Christentum zu helfen, sein Haus wieder in Ordnung zu bringen.¹³

Dennoch meine ich, dass kein Mensch das Recht hat, sich abzuschliessen, beziehungsweise sich zu weigern, anderen Erkenntnisse, die ihm gegeben sind, zu vermitteln. Dabei kommt es nicht immer auf den sofortigen Erfolg an. Gerade Juden wissen um die Wahrheit, dass es oft die wenigen sind, der »Rest«, der den Ausschlag gibt, und jeder einzelne, den wir zu einer Gesinnungswandlung führen können, ist uns kostbar. Deshalb werden wir den Dialog weiterführen, werden uns nicht entmutigen lassen, trotz aller Rückschläge und Enttäuschungen. Rabbiner Ben-Zion Bokser hat es überzeugend so ausgedrückt: »Wir können weder für das Judentum noch für die Welt irgendeinen Gewinn darin sehen, dass wir die sterile Politik des Nicht-miteinander-Redens fortsetzen... wir müssen jederzeit bereit sein, den guten Willen zu erwidern, denn Freundschaft im besten Sinne ist ein Geschenk des Geistes und erfordert nicht eine vorangehende Freundschaft als Voraussetzung.«

¹² Emuna, Juni 1968, S. 121.

¹³ Arthur Gilbert: in: Journal of Ecumenical Studies, Spring 1967.

4 Die religiöse Komponente des Nahost-Krieges.

Trauma Israels – Trauma der Araber

Von Pfarrer Martin Stöhr, Direktor der Evangelischen Akademie Arnoldshain/Taunus¹

Religion als way of life und als Theologie und Politik gehören im Judentum und in der Haltung von Nichtjuden zum Judentum und zu seiner Existenz in Diaspora und im Staat Israel zusammen. Dass Juden und Christen diese Zusammengehörigkeit verschieden oder gar nicht sehen (Christen lieben es, Judentum als Konfession oder als Religion ohne Materialisierung in einem konkreten Volk zu sehen), wurde in den Tagen nach dem Versöhnungsfest schockartig den Juden deutlich. Der Schock erhellte für viele eine altvertraute Szene.

Man spricht vom vierten Nahost-Krieg, kann nachher also numerieren, was vorher nicht zu verhindern war. Die Zählung lässt vergessen, dass der sogenannte vierte Krieg »nur« die heisse Phase eines längeren Krieges ist. Diesen Krieg begannen 1948 die arabischen Nachbarn, als der Staat Israel in Palästina ausgerufen wurde und sie ihn

¹ Dieser Beitrag von Pfarrer Stöhr erschien erstmals in der »Deutschen Zeitung (Christ und Welt)« vom 14. 12. 1973, S. 22, unter dem Titel: »Haben die Christen die Juden im Stich gelassen? Die religiöse Komponente des Nahost-Krieges«.

nicht anerkannten. Die Ursprünge des Konflikts gehen jedoch noch weiter zurück.

Der neue Staat wurde zur Lebensbedingung für die geflüchteten Reste eines Volkes, dem man den Lebensraum im Herzen Europas so gründlich genommen hatte, dass das Leben von sechs Millionen Menschen gleich in eine perfekte Fabrik des Todes mitgenommen wurde. Auch die Arbeit von Theologen, die gegen Faschismus und für Demokratie eintraten, lieferte (pseudo-)theologische Argumente gegen Juden und half mit, die christliche Solidarität mit Juden zu zersetzen. Ich nenne keine Randfiguren.

Martin Noth schliesst sein grossartiges Buch über die Geschichte Israels mit der Niederschlagung des Bar Kochba-Aufstandes 135 n. Chr. »Damit endete das schauerliche Nachspiel der Geschichte Israels.« Rudolf Bultmann schreibt: »Ebenso bedarf der (christliche) Glaube des Scheiterns und damit der Verheissung, um zu wissen, dass sich die Situation des Gerechtfertigten nur auf dem Grund des Scheiterns erhebt.« Heinrich Ott schreibt 1972 (Die Antwort des Glaubens): »Der Jahve des Alten Testaments ist ein partikularistischer Volksgott, welcher stark menschliche Züge trägt (Reue, Rache, Eifersucht usw.), der mit einem bestimmten Volk und nur mit diesem verbündet ist und als Kriegsgott mit ihm in den Krieg zieht.«

Juden fragen mit Recht, warum es Christen und Nichtchristen schwerfällt, die Geschichte des Zionismus und des Staates Israel, das heisst den Kampf gegen Assimilation und Verfolgung und für einen die Identität und Authentizität des Judentums bewahrenden Staat Israel als einen Befreiungskampf im besten Sinne des Wortes gegen Fremdbestimmung zu begreifen. Die Emanzipation der Juden ist ihre Emanzipation vom Judentum, hatte Marx gefordert und damit sozialistisch denkbar und praktikabel gemacht, was es christlich und bürgerlich schon gab: Die Auflösung jüdischer Identität zugunsten einer von der Mehrheit und von aussen geforderten Assimilation. Dagegen wehrt sich Israel mit Recht. Dass es das auch mit Waffen tun muss, ist bedauerlich, aber ein von aussen erzwungenes Handeln². Wer die Militarisierung der Gesellschaft Israels beklagt, muss die Militarisierung seiner Nachbarn und vor allem der Grossmächte zuerst kritisieren.

Israel lebt mit der Erfahrung, dass die Endlösung begonnen, aber nicht vollendet werden konnte. Es wurde auch der Neuanfang eines Staates in einem Land, in dem immer Juden gewohnt hatten. Juden hatten immer und überall gehofft: Nächstes Jahr in Jerusalem! Wenn Glaube zwar selten Berge versetzt, so machte er sie in diesem Falle doch bewohnbar. Wer das feststellt, benutzt den Glauben nicht zur Rechtfertigung staatlicher Akte und Aktionen, er hält nur fest, dass der Glaube in der Geschichte nicht ausgespielt hat. Er wirkt bis ins Leben der Staaten hinein. Auch atheistische Juden anerkennen die Wirksamkeit und den Drang nach irdischer Verwirklichung des religiösen Glaubens. Christen finden sich, dank ihrer unbiblischen Fertigkeit, ihren Glauben zu spiritualisieren, leichter mit ideologischem Glauben ab als Juden.

Juden waren immer im Land. Zum Staat wurde das »Homeland« (der Balfour-Deklaration 1917) durch Beschlüsse der UNO (mit sowjetischer Zustimmung), die den überlebenden Juden einen eigenen Staat zuerkannten. Worum die Araber heute kämpfen, um die besetzten Ge-

² Vgl. o. S. 28 (zu Anm. 1).

bierte und um eine gerechte Lösung für die arabischen Palästinenser, das alles sah die UNO-Resolution von 1947 vor. Sie wurde von den Arabern nicht anerkannt. Man konnte 1947/48 mehr haben, als man heute fordert. Mit den »Zionisten« aber wollte man nicht verhandeln.

Nach 25 Jahren Blutvergiessen und Hass beginnen jetzt endlich und hoffentlich die schon früher möglichen Gespräche der unmittelbar Beteiligten. Heute, unter dem vereinten Diktat und Interesse der Grossmächte. Die Juden hatten bis 1948 ein Drittel ihres Volkes verloren. Ihre Existenz war gefährdet, nie die der einhundert Millionen Araber. Deren Land, deren Öl, deren Dollarreserven sowie die Interessen der Grossmächte machten sie trotz der gegen Israel verlorenen Kriege zu den Stärkeren. Die Araber verloren 1948 einen Krieg gegen die Israelis und gegen die öffentliche Meinung der sozialistischen und kapitalistischen Welt, die den Staat Israel billigte. Jenen Krieg verloren in Wirklichkeit aber nur die Palästinenser. Hätten die Israelis, inzwischen verstärkt durch über eine halbe Million aus arabischen Ländern vertriebene Juden, ihn verloren, wäre ihnen eine zweite Vernichtung jüdischer Existenz in ein und derselben Generation nicht erspart geblieben. Hass baut sich leichter auf als ab.

Es sind die falschen Freunde der Araber und der Israelis, die sagen, man dürfe Karikaturen, Drohungen und Schulbücher der Araber nicht so ernstnehmen. Sie seien nur Rhetorik. Die Existenz eines jüdischen Staates ist nicht gesichert. Die Juden haben in ihrer langen Geschichte viele Worte gegen sich nicht ernstgenommen. Sie haben bitter bezahlt. Sie wurden misstrauisch. Und das Misstrauen wuchs im 25jährigen Krieg der Nachbarn gegen den Staat der Juden. Misstrauen ist ein schlechter Ratgeber, er rät zur Politik der Härte, fördert in der Bedrohungssituation die Militarisierung des Denkens und Handelns. Israel lieferte in seiner »erweiterten Gettoexistenz« im Nahen Osten Beispiele dafür, wie die Umwelt das formt, was sie anklagt: Starrheit und Aggressivität. Wer wollte Indizien dafür übersehen?

Aber woher stammen sie? Ist es Israels freier Wille gewesen, nur Amerika zum Freund zu haben, nachdem die sozialistischen Länder sich im eigenen Interesse von zweieinhalb Millionen Juden ab- und den einhundert Millionen Arabern, ihren Häfen, ihrem Öl und ihrem Einfluss in Afrika zuwandten? Ist es Israels Schuld, dass es ein paar Milliarden Mark bekam für Millionen Ermordete? Die vielfache Zahl von Milliarden Dollar floss aus Ost und West in die arabischen Länder und ihre europäischen Banken. Damit hätte man auch Flüchtlingen Städte und Dörfer, Schulen und Krankenhäuser bauen können.

Aber werden wir nicht ungerecht? Die Araber haben analog zum Trauma des Völkermords bei den Juden das Trauma des Kolonialismus. Sie haben es gemeinsam mit den Juden. Sie sahen es bestätigt, als Israel 1956 Mitläufer des englisch-französischen Kolonialkrieges um den Suezkanal wurde. Israel zog sich ohne Garantien einer sicheren Existenz zurück. In ihrer jahrtausendealten Kultur durch die glänzende Faszination nordatlantischer Wissenschaft, Technik und Lebensweise bedroht, mussten die Araber plötzlich entdecken, dass sie Macht hatten: Öl. Sie spielen

das Spiel ihrer früheren Kolonialherren, die dafür genügend bezahlten. Nicht nur Dollars, sondern auch den Preis, Israel im Stich zu lassen.

Israels Isolierung ist nahezu perfekt. Weltkirchenrat und Vatikan und viele ihrer Gemeinden schweigen. Sie nehmen Rücksicht auf die arabischen Christen, auf die Orthodoxen, auf Stimmen aus der Dritten Welt. Hat der Weltkirchenrat in Genf mit Recht im Antirassismusprogramm Partei ergriffen, so garantierte offensichtlich eine gelernte Lektion im biblischen Hauptfach »Gerechtigkeit« noch nicht das Lernen der anderen Lektion: Brüderlichkeit mit den gefährdeten Juden. Diese zeigen jetzt deutliches Interesse am Dialog mit Christen. Was soll ein Dialog zwischen einem, der stumm bleibt, weil er nicht eindeutig reden kann und will, und einem, der stumm ist, weil ihm am Versöhnungstag eine gepanzerte Hand an die Gurgel fuhr?

Stellvertretend sagen Mitglieder aller christlichen Konfessionen in Jerusalem: Nur wer für das sichere Existenzrecht Israels im Frieden mit seinen Nachbarn eingetreten ist, hat als Christ das moralische Recht gegenüber der israelischen Regierung, die legitimen Forderungen der Palästinenser zu vertreten. Judentum ist keine Konfession, Judentum ist auch ein Volk, lebt in der Diaspora und im Staat Israel. Man hat es also immer mit Politik zu tun, wenn man mit Juden zu tun hat, wenn man, wie Paulus sagt, als Christ in diese jüdische Wurzel eingepfropft ist und einen Juden als Gott und Retter anerkennt. Heinemann wies, gerade zur Zeit der opportunistischen EG-Erklärung, darauf hin, dass die Bundesrepublik mit Israel besondere Beziehungen verbänden und Juden und Christen eine »gemeinsame Wurzel« hätten. [S. o. S. 57]. Hier sind Widersprüche und Spannungen glaubwürdig durchzustehen. Christliches Eintreten für einen jüdischen Staat muss verbunden werden mit einem Eintreten für die Lebensmöglichkeiten der Palästinenser. Wenn israelische Stimmen sagen (es wird ihnen selbst in Israel heftig widersprochen), es gäbe kein palästinensisches Volk, so ist ihnen ebenso zu widersprechen wie den Arabern, die 25 Jahre die palästinensischen Flüchtlinge als Schachfiguren benutzt haben. Nicht zuletzt ihr Schicksal machte sie zum Volk.

Christliche Hilfe muss, wie das Diakonische Werk und die ökumenischen Hilfsorganisationen zeigen, beiden Seiten zugute kommen. Christliche politische Verantwortung in der Bundesrepublik muss der aufkommenden Verachtung der Araber (man denke nur an die Wellen des Fremdenhasses nach dem Terroranschlag bei der Olympiade) entgegentreten, wie der Gleichgültigkeit gegenüber den Juden in Deutschland und ihrer Solidarität mit Israel.

Israel will und kann sich nicht auf die Rolle des Hiob festlegen lassen. Sie wurde ihm, wie die des Juden, zudiktiert. Freunde in Israel empfinden aber das Reden und Schweigen der Christen wie das Auftreten der Freunde Hiobs: nutzlos. Sind sie hier nutzlos, so sind sie auch nutzlos, wenn in einer kommenden Wirtschaftskrise Sündenböcke gesucht werden. Ein junger Tankwart und eine kommunistische Studentin – Einzelstimmen – könnten dann in eine Richtung zeigen, die ihre Grossväter schon einmal gezeigt hatten: »Die Juden sind an allem schuld.«

Am Sinai

Rabbi Elimelech sprach: Nicht allein, dass ich mich erinnere, wie alle Seelen Israels am brennenden Sinaiberg standen: ich erinnere mich auch, welche Seelen neben mir gestanden haben.

In: Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim. Zürich 1949. Manesse Verlag Conzett & Huber. S. 398.

1 Zur Situation: Solidarität und zum Gespräch: Dialog – Trialog.

Zum Gespräch in Israel: Dialog,
bei Einbeziehung mit dem Islam: Trialog.

Von Dr. Michael Krupp, Beauftragter der Evang. Kirche Berlin für das Ökumenische Gespräch zwischen Christen, Juden und Moslems in Jerusalem

Aus einem Brief an Freunde, Jerusalem, 23. 12. 1973.¹

... Das Schweigen der Kirchen: Wie sehr hier noch alles am Anfang ist, hat der Krieg gezeigt. Gerade die Israelis, die sich diesem Gespräch ganz geöffnet hatten, auch wenn sie damit in den Augen vieler ihrer religiösen Nachbarn Grenzen überschritten, die auf jüdischer Seite genauso sind wie auf christlicher Seite, fühlten sich in den ersten Tagen und Wochen dieses Krieges von ihren christlichen Freunden verlassen, ja verraten...¹ Verschiedene Mitglieder der »Ecumenical Fraternity« kamen dann mit einem »statement« heraus (s. u.).

Einige Mitglieder, besonders in Ost-Jerusalem, fühlten sich zu einem solchen Schritt aber nicht in der Lage, so dass dieses Papier nur als Mehrheitsvotum angesehen werden kann. Es zeigt, wie uneinheitlich das Denken auch in den Kreisen ist, die sich mit Ernst um eine jüdisch-christliche Annäherung bemühen. Viel weniger an Reaktionen war natürlich von den offiziellen Kirchen hier im Heiligen Land zu erwarten, deren Gläubige meist Araber sind und deren geistige Leiter, mit einer Ausnahme, ausländische Christen sind.

Diese geistlichen Leiter sahen sich nicht in der Lage, für ihre Gläubigen zu sprechen. Die arabischen Christen leiden in besonderer Weise an Identitätsfindung als nicht-muslemische Araber. Die erwähnte Ausnahme, der griechisch-katholische Erzbischof Raya, war auch in der Reaktion eine Ausnahme. Als Israeli, der mit seinem israelischen Staat eine ziemlich heftige Fehde um die Rückkehr seiner Gläubigen in zwei Grenzdörfer führt, hat er in diesem Krieg sich in Wort und Tat ganz entschieden auf die Seite des angegriffenen Israel gestellt, wie die meisten anderen israelischen Araber auch (s. u. S. 64).

Zurück zum christlich-jüdischen Dilemma: Einige der jüdischen Mitglieder in den Interfaith-Gruppen fragten ehrlich auf den ersten Treffen nach dem Krieg, ob man nicht diese ganze Sache [das Gespräch] einstellen müsse. Dennoch aber ist überall die Arbeit weitergegangen, die Diskussionen nach dem Krieg waren so tief wie noch nie zuvor. Es ging jetzt nicht mehr um gewisse Teilaspekte jüdisch-christlichen Lebens, wie das Gebet, Gottesdienst, über Glaubensaspekte oder Haltungen. Es ging um die Sache selbst: warum sind eigentlich Christen und Juden im letzten aufeinander angewiesen? Langsam kommen wir auf diese Weise wieder zurück zu den Einzelfragen. Nur werden sie jetzt intensiver auf das Hauptanliegen bezogen. Wenn die Kirchen grösstenteils auch in diesem Krieg geschwiegen haben, so deshalb, weil sie um die Sache selbst noch nicht gerungen haben... Sehr aufschlussreich war für mich dabei eine Diskussion, die wir hier im kleinsten Kreis mit Vertretern des Weltrates der Kirchen aus Genf bei dem anglikanischen Erzbischof Appleton hatten, übrigens hier in Israel der einzige nicht-arabische Kirchenfürst, der auch öffentlich Stellung be-

¹ Vgl. in: Evangelischer Pressedienst. Dokumentation. Teil II, S. 37 f. (s. o. S. 57).

zogen hat.² Die Vertreter des Weltkirchenrates hoben sich in ihren Urteilen auf, weil sie entweder von der theologischen Bedeutung Israels noch nie etwas gehört hatten oder zu viele Aspekte zu berücksichtigen hatten... Die ganze Situation ist, gerade auch theologisch, sehr komplex. Man soll aber den Juden verstehen, der den einzigen Judenstaat der Welt – und diese Tatsache fordert schon eine theologische Reflexion – einen Kampf um Leben und Tod führen sieht. Und dieser Kampf ist meiner Ansicht nach noch nicht entschieden, physisch und geistig.

... Friedenshoffnungen: Der Krieg hat viel in Israel verändert. Die Menschen sind konsequenter geworden... Die Bereitschaft zum Frieden ist eine Notwendigkeit für Israel geworden zum Überleben. Dass ein Frieden auch Opfer, Nachgeben und Anerkennung des anderen, der Araber, einschliesst, ist den meisten Israelis klar... Es kommt aber alles darauf an, dass das Friedenslager, das sich aus allen Parteien zusammensetzt, sich in der Aussenpolitik durchsetzt. Die Genfer Gespräche waren ein guter Start. Die Bereitschaft auf allen Seiten scheint gross...

² S. o. S. 65.

2 Zur Solidarität mit und in Israel

a) Aufruf des israelischen »Interfaith Committee« Jerusalem vom 13. 10. 1973^{1/2/3}

Wir, Mitglieder der christlichen Gemeinschaft in Israel, teilen das Schicksal Israels und möchten unserer tiefen Erschütterung und Sorge Ausdruck geben über den neuerlichen Angriff der arabischen Staaten, die den Krieg im Nahen Osten wieder eröffnet haben. Die Tatsache, dass dieser Angriff am Versöhnungstag, dem heiligsten Tag des jüdischen Jahres, begonnen wurde, muss alle menschlichen und religiösen Gefühle verletzen. Sowohl dies als auch die fortgesetzte Zurückweisung, direkte Verhandlungen zu führen, beleuchten die Weigerung der arabischen Staaten, das grundlegende Recht des jüdischen Volkes auf eine souveräne und unabhängige friedliche Existenz unter den anderen Nationen des Nahen Ostens anzuerkennen, das von den Vereinten Nationen bestätigt worden ist.

Wir erklären hiermit, dass nur ein Verzicht der Araber auf diese Weigerung den Christen das Recht geben kann, die Regierung des Staates Israel zu ersuchen, den legitimen Forderungen der Palästina-Araber entgegenzukommen. Wir fordern alle Christen der Welt auf, denen

¹ In: Jerusalem Post Weekly Nr. 678, 23. 10. 1973. Unter dem Titel: »Christians Shocked«. – Vgl. World Council of Churches. The Church and the Jewish People. Newsletter No. 4. Genf, Dezember 1973, S. 3 f.

² Vgl. auch: Öffentliche Erklärung des »Israel Interfaith Committee« vom 18. 10. 1973, unterzeichnet von den Vorstandsmitgliedern Prof. R. J. Zwi Werblowsky; Dr. André Chouraqui, Vizebürgermeister von Jerusalem; Suhayl Shukri, Vorsitzender des Moslemischen Komitees, Haifa; Elias Chacour, Pfarrer der griech.-kath. Gemeinde Ibillin; Pfarrer Coos Schoneveld, Generalsekretär der Ökum. Theolog. Forschungsgemeinschaft in Israel. – Diese Erklärung bringt ihre tiefe Bestürzung namens des »Israel Interfaith Committee« zum Ausdruck über diesen geplanten, von einer Supermacht in deren eigenem Interesse unterstützten Angriff, wie auch darüber, dass dieser Krieg am Versöhnungstag und im Monat Ramadan begonnen und vorgestellt wurde als Heiliger Krieg: Ein tiefer Schock für alle, denen »Interfaith« Dialog und Ökumene ein Anliegen sind. (In: »Letters from Israel during the Yom Kippur War«, p. 4 sq. S. o. S. 43. Anm. 2.)

³ Aus der Fülle weiterer Verlautbarungen, ausser s. u. S. 50 bis 71, seien hier noch zitiert: Zwei Aufrufe israelischer Wissenschaftler vom Oktober 1973 (vgl. in »Evangelischer Pressedienst (epd)« (s. o. S. 57), S. 3, S. 18) sowie die Erklärung zum Nahostkonflikt vom 14. 10. 1973 des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Philip A. Potter (a. a. O. S. 42).

wie uns die Rechte der Palästina-Araber ein Anliegen sind, die Grundrechte des jüdischen Volkes unzweideutig anzuerkennen.

Wir trauern um alle die, die in diesem Krieg starben und sterben. Wir beten, dass die Herzen auf beiden Seiten sich öffnen mögen zur gegenseitigen echten Anerkennung ihrer respektiven Identität als Einleitung eines gerechten und dauerhaften Friedens.

Alfred Delmée, Pfarrer der r. katholischen Gemeinde von Jaffa; *Dr. Marcel Dubois OP*, Prior des Hauses St. Jesaja, Dozent an der Hebräischen Universität, Ökum. Theolog. Forschungsgemeinschaft; *Rina Geftmann*, Mamre Centre, Jerusalem; *Michel de Goedts OCD*; *Gabriel Grossmann OP*, Haus St. Jesaja, Mitglied der Ökum. Theolog. Forschungsgemeinschaft; *Bruno Hussar OP*, Ökumenisch Theolog. Forschungsgemeinschaft; *Isaac Jacob OSB*, Mitglied der Ökum. Theolog. Forschungsgemeinschaft; *Abt Dr. Laurentius Klein OSB*, Abtei v. Mariä Heimgang (Zion), Vorsitzender der Ökum. Theolog. Forschungsgemeinschaft; *Hanna Kleinberger* (Kath. Gemeinde, Jerusalem); Pfarrer *Roy Kreider*, Vorsitzender des United Christian Council in Israel; *Dr. Michael Krupp*, Pastor in Jerusalem, Direktor der Aktion Sühnezeichen, Mitglied der Ökum. Theolog. Forschungsgemeinschaft; *Pierre Lenhardt NDS*, Jerusalem; *Clothilde Mathys*, Tel Aviv; *Johan Pilon*, Nes Ammim; *Virgil Pixner OSB*; *Jean Roger AA*, Pfarrer der Kath. Gemeinde, Beersheba; *Daniel Rujeisen OCD*, Carmel, Haifa; Pfarrer *Coos Schoneveld*, Generalsekretär der Ökum. Theolog. Forschungsgemeinschaft; *Joyce Wilson*, Sekretärin d. Ök. Theol. Forschungsgem.; Pfarrer *Dr. G. Douglas Young*, Direktor d. American Institute for Holy Land Studies.

b) Erklärung von Erzbischof Joseph M. Raya, Haupt der Melkiten in Israel, vom 6. Oktober 1973¹

Joseph M. Raya, Erzbischof von Akko, Haifa, Nazareth und ganz Galiläa, gab die Erklärung ab im Graymoor Ecumenical Institute (New York):

Blut ist Leben. Jene starken jungen Männer, Araber und Juden, die ihr Blut dahingaben, taten dies, damit wir in Frieden und Liebe zusammen leben können. Blut ist Leben und das Leben Gottes unter den Seinen. Ich bin gewiss, dass dieses vergossene Blut zu einem grossen Baum des Lebens heranwachsen wird, wo Araber und Juden sich ernähren und Schutz und Ruhe vor der brennenden Sonne des Misstrauens, des Hasses und der Zwietracht finden können. Das ist unsere Zuflucht und ein Hafen nach einer traurigen Vergangenheit, sowie auch ein Übergang zu einer helleren Zukunft.

Juden und Araber haben Rechte. Die Rechte der Juden müssen geachtet und gesichert werden. Die Rechte der Araber müssen anerkannt und respektiert werden. Dann wird Israel das Land der Heiligen und das Licht der Welt werden.

Die Aussichten auf Frieden sind nach diesem zerstörerischen Krieg viel grösser. Es ist meine Überzeugung, dass, so wie Europa zu einer Familie und zu einem gemeinsamen Markt wurde, nachdem im Krieg Blut vergossen wurde, auch dieser Krieg uns neues Leben und neue Hoffnung im Mittleren Osten geben wird. Wir werden eine Nation werden, die unter der Führung Gottes steht, dem Gott Israels.

¹ In: World Council of Churches. The Church and the Jewish People. Newsletter No. 4/1973. Genf, S. 8 f. – Aus dem Englischen übersetzt. (Anm. d. Red. d. FR).

»Und es wird geschehen an jenem Tage, lebendige Wasser strömen von Jerusalem aus; die eine Hälfte fliesst in das östliche, die andere Hälfte in das westliche Meer; sie fliessen Sommer und Winter« (Sach 14,8).

c) Schreiben der griechisch-katholischen Gemeinde im arabischen Dorf Ibillin in Galiläa (Israel) an den Staatspräsidenten von Israel¹

Ibillin, den 15. Oktober 1973

Seiner Exzellenz dem Staatspräsidenten.

Der Gemeinderat der griechisch-katholischen Pfarrgemeinde (von Ibillin) versammelte sich heute in Ibillin zur Beratung der gegenwärtigen Lage im Licht der schmerzlichen Ereignisse, die unseren Mittleren Osten zerfleischen. Im besonderen wollten wir den Schritt besprechen, den unser Gewissen und unsere Pflicht in unserer bescheidenen Rolle als Bürger des Staates Israel uns auferlegt.

Wir beschlossen, alle waren anwesend, ohne jede Diskussion und ohne Kommentar die von unserem Bischof Joseph Raya am 6. Oktober 1973 abgegebene Erklärung zu unterstützen. Wir erklären hierdurch unserer Regierung unsere völlige Treue, auch gegenüber unseren brüderlichen Bürgern, den Juden, und zur Bekräftigung unseres Glaubens, die wir ihnen schulden. Wir versichern als Gemeinde nach bestem Vermögen unserer Regierung, die in grundlegender Bemühung alles aufbietet, unsere volle Unterstützung zur Weiterführung eines normalen Lebens und zur Verwirklichung von Frieden und Zukunft.

Wir haben die ergebenden und aufrichtigen Söhne unserer Gemeinde ermutigt und werden sie weiter ermutigen, damit sie, soweit sie es im Rahmen ihrer Fähigkeiten können, aktiven Anteil nehmen an allem, was von ihnen verlangt wird in den benachbarten Dörfern, in verschiedenen Fabriken oder bei irgend anderen Diensten. Jeder von unseren jungen Leuten erfüllt seine heilige Pflicht gegenüber unserem uns teurem Staat.

Wir haben öffentliche Andachten zur Abwendung des blutigen Krieges veranstaltet und für die Wiederherstellung von Frieden, Vertrauen und Sicherheit in unserem uns teurem Land. Wir haben gebetet und werden Gott, den König des Friedens, bitten, dass er die Verantwortlichen leite, auf dass sie einen besseren Weg als den gegenwärtigen Weg der Gewalt finden, und dass die Verantwortlichen ein schnelles Ende der jetzigen Anwendung von Gewalt zum möglichst niedrigen Preis erreichen, auf dass wir in Frieden und Sicherheit in unserem lieben Staat leben können.

Mit Zustimmung aller Mitglieder unserer griechisch-katholischen Pfarrgemeinde von Ibillin bei einer Versammlung eines besonderen Notstandes am 15. Oktober 1973 im Gemeindezentrum von Ibillin.

Der Gemeinderat und der Gemeindepfarrer der griechisch-katholischen Pfarrgemeinde in Ibillin.

d) Moslemische Führer, Mitglieder des »Interfaith Committee« appellieren an die Regierungen von Ägypten und Syrien, 1. November 1973^{1a}

Wir, religiöse Führer der moslemischen Gemeinschaft in Israel und moslemische Mitglieder des »Israel Inter-

¹ In: Letters from Israel. p. 6. S. o. S. 43. Aus dem Englischen übersetzt. (Anm. d. Red. d. FR).

^{1a} a. o. (p. 27).

faith Committee« fordern die Regierungen von Ägypten und Syrien auf, die Kriegsgefangenen, insbesondere die Verwundeten unter ihnen, entsprechend den verschiedenen internationalen Konventionen und Abmachungen zu behandeln, die von allen Völkern und Regierungen, wie auch von der Ägyptens und Syriens selber, unterzeichnet wurden. Auch fordern wir sie auf, die Kriegsgefangenen so bald als möglich frei zu lassen und dies, nachdem die Regierung von Israel sich bereit erklärt hat, alle von Israel gefangen genommenen Kriegsgefangenen sofort zurückzugeben.² Diese sofortige Freilassung der Kriegsgefangenen entspricht der noblen moslemischen Tradition, die jedes menschliche Wesen, das nach Gottes Ebenbild Erschaffene, respektiert und die Schwachen und Hilflosen verteidigt, ohne dabei eine Bedingung oder Einschränkung zu verbinden. Dieser menschliche Schritt, der den Gefangenen die Rückkehr in ihre Heimat und Familien ermöglicht, wird die Herstellung des Friedens zwischen den beiden Nationen gewiss beschleunigen. Dieser Schritt wird Sie in den Augen aller Völker ehren und der Welt beweisen, dass Sie gläubige Söhne moslemischer Tradition sind, die sich der Schwachen und Armen immer angenommen hat.

Und wir schliessen mit dem Wort aus dem Koran:

»O Prophet, sage den Gefangenen, die in deiner Hand sind, wenn Gott etwas Gutes, das in euren Herzen ist, weiss, wird er euch Besseres geben als das, was er von euch nahm, und er wird euch vergeben, denn Gott ist gnädig und barmherzig.« (Sure 8:69)

Scheikh *Tawfiq Mahmoud Asliya*, Kadi von Jaffa, Mitglied des Ehrenpräsidiums, Scheikh *Muhamad Hubeishi*, Kadi von Akko und Galiläa, *Shuhayl Shukri*, Vorsitzender des Moslemischen Komitee, Haifa; ehrenamtlicher Sekretär des Interfaith Committee. *Wajdi Tabari*, Rechtsanwalt, Haifa.

² S. u. S. 70, Anm. 3.

Der in Tel Aviv erscheinenden deutschsprachigen Tageszeitung »Jediot Chadasch« Nr. 11 049 vom 2. 11. 1973 entnehmen wir:

e) Friedensgebete in der Jerusalemer Erlöserkirche

Die Jerusalemer Erlöserkirche veranstaltete am 23. Oktober 1973 ein Friedensgebet, das am Freitag, 26. Oktober, wiederholt wurde. Nicht nur der *deutsche Propst Helmut Glatte*, sondern auch der *arabische Pastor Daud Haddad* und ein *amerikanischer lutherischer Pastor* leiteten den Gottesdienst, der mit dem 57. Psalm, einem Gebet um Hilfe gegen die Grausamkeit der Feinde begann. Der Psalm wurde deutsch gelesen, eine Epistellesung folgte englisch und eine Lesung aus dem Evangelium arabisch.

Es war zu bedauern, dass der Psalm nicht im hebräischen Original gelesen wurde. Man darf schliesslich nicht vergessen, dass Hebräisch die offizielle Landessprache ist. Protestantische Kirchen in aller Welt halten an dem Prinzip der Landessprache als liturgische Sprache fest; hier aber kommt hinzu, dass es sich um die Sprache des Alten Testaments handelt, so dass eine hebräische Bibellesung keineswegs ein Politikum darstellt. An tüchtigen Hebraisten fehlt es in der Gemeinde nicht. Fremde Hilfe war also nicht nötig. Über dieser ästhetischen Randbemerkung sei aber als Hauptanliegen nicht verdunkelt: Friedensgebete in Jerusalem in diesen Tagen waren ein Wort zur Stunde.

3 »Operation Verständigung«.

Der Krieg des Wendepunktes

Von *George Appleton*, *Anglikanischer Erzbischof in Jerusalem*¹, 2. November 1973

Der englischsprachigen Tageszeitung »The Jerusalem Post Weekly«, Nr. 680, vom 6. 11. 1973, entnehmen wir den unter den Leserbriefen veröffentlichten folgenden Brief und geben ihn, etwas gekürzt, in deutscher Übersetzung wieder.

Die Feuereinstellung wird begrüsst, und alle können nun zusammenarbeiten, um Herrn Abba Ebans Hoffnung zu erfüllen, damit, was als Monat des Schreckens begann, nun der Monat des Wendepunktes werde, der nach 25 Jahren eines immer wieder ausbrechenden Krieges Frieden bringt.

Die Menschen in den Ländern des Nahen Ostens sind des Krieges, des Tötens, der Angst und des Kummers müde. Israelis betonen, dass sie bei diesem vierten Krieg keinen Präventivschlag geführt hätten; ein Zeichen ihres Wunsches nach Frieden. Die arabischen Nationen sagen, sie wollten Israel nicht zerstören, sondern nur die 1967 verlorenen Gebiete zurückgewinnen; sicher ein weiteres Zeichen der Hoffnung.

Vier chronische Probleme sind derart akut geworden, dass sie nicht länger ignoriert werden können:

a Israels Bedürfnis nach Anerkennung und Sicherheit innerhalb sicherer und anerkannter Grenzen.

Man muss dabei daran erinnern, dass der Staat Israel sich seit seiner Gründung eigentlich immer wieder im Kriegszustand befindet und dass Juden sich seit Jahrhunderten weder in der Gemeinschaft der Welt noch bei der christlichen Kirche sichergefühl haben.

b Ressentiment und Frustration der Araber über die Besetzung von Gebieten seit Juni 1967.

c Die dringende Notwendigkeit einer Lösung für die Flüchtlinge, ob sie nun unter hoffnungslosen Bedingungen in Lagern leben oder irgendwo verbittert im Exil.

d Das Verlangen der Palästinenser nach Anerkennung ihrer Identität und nach Mitbestimmung ihrer Zukunft.

Diese vier ineinandergreifenden Probleme bedürfen einer abgestimmten Lösung.

Viele Menschen innerhalb und ausserhalb Israels hatten gehofft, dass Israel eine mutige und grossmütige Initiative ergreifen würde, die diesen letzten Krieg verhindert hätte. Nun müssen wir hoffen, dass (mit Abba Ebans Worten) – »Israel sich der Sache der Friedens mit derselben Geduld und Ausdauer widmen wird, die es bei seiner Verteidigung zeigte«.

Ich finde unter allen Gemeinschaften in Jerusalem ein wachsendes Verständnis für die Rechte und Sorgen der anderen. Mehr Araber und ihre Freunde beginnen zu erkennen, dass der Staat Israel für die Juden eine Notwendigkeit ist und dass sein Aufbau den Juden der ganzen Welt neues Vertrauen gegeben hat. Juden haben nun einen Ort, wo sie hinkommen, wo sie sich sicher fühlen können,

¹ Die »Jerusalem Post Weekly«, No. 697, 5. 3. 1974, teilt mit, dass Erzbischof Appleton Ende Februar Jerusalem verlassen hat und nach London abgereist ist, wo er am 10. 3. seinen Ruhestand beginnt. Vgl. FR XX/1969: Predigt von George Appleton bei seiner Einsetzung am 26. 3. 1969 in der St. Georgs Kathedrale in Jerusalem. – Seine Abreise bedeutet das Ende des Amtes des anglikanischen Erzbischofs in Jerusalem. Der Erzbischof von Canterbury hat Bischof Robert Stopford als Generalvikar der Jerusalemer Kirche ernannt. Die neue Organisation der Anglikanischen Kirche ist aufgeschoben. Die neue Verfassung erfordert vier Diözesen für die Anglikanische Kirche im Mittleren Osten und in Ost- und Nordafrika. Jede wird einen Bischof erhalten, der voraussichtlich ein Eingeborener seiner eigenen Region sein wird.

wo sie willkommen sind und wo sie die Grundsätze des Judentums im nationalen Leben entwickeln können.

Es ist eine dringende Notwendigkeit, dass Israelis und Araber sich begegnen, so dass die Glieder jeder Gemeinschaft entdecken können, dass es auch in der anderen Gemeinschaft gute, friedliebende Leute gibt . . .

Israelis und Palästinenser sind sich während der vergangenen sechs Jahre in der West-Bank begegnet und haben sich gegenseitig neu respektieren gelernt. Ich glaube, dass die Palästinenser der West-Bank eine Schlüsselposition der Suche nach Frieden einnehmen, denn sie haben Verbindungen sowohl mit Israel wie auch mit den Palästinensern in arabischen Ländern. Ich glaube auch, dass die arabische Gemeinschaft in Israel eine gewichtige Rolle spielen wird. Könnten wir uns nicht alle an einer »Operation Verständigung« beteiligen, wobei sich kleine Gruppen von Juden und Arabern treffen und sich einander verständlich machen können? Die Klischees, die jeder vom anderen hat, würden dann bald als fehlerhaft erkannt, und dies würde sich auch draussen herumsprechen.

Bei kürzlichen Reisen habe ich entdeckt, dass erneut Schmerz über die Massenvernichtung in jüdischen Herzen aufgebrochen ist. Wir als Nichtjuden können nur einen Bruchteil dieses tiefen Schmerzes nachempfinden.

Es waren nicht die Araber, die diese Wunde schlugen, sondern die westliche Welt; unchristliche Haltungen und theologische Anmassungen in Teilen der christlichen Kirche trugen mit dazu bei. Juden in der ganzen Welt müssen die Zusicherung erhalten, dass Derartiges nicht wieder geschieht.

Ich war sehr beeindruckt, welch hohen Wert unsere jüdischen Freunde einem einzigen Menschenleben beimessen und über ihre Sorge für die Verwundeten, die Gefangenen, die Geängstigten und die Hinterbliebenen auf beiden Seiten.² Ebenso beeindruckt hat mich der tiefe Schmerz in einer arabischen Familie, wenn ein junger Mensch getötet oder verwundet wurde. Wir alle müssen unserer Menschlichkeit zum Durchbruch verhelfen und die Wunden des Krieges zu verbinden suchen und nach dem rechten Frieden trachten, der diesen vierten Krieg zum letzten macht.

Gestern habe ich mit einem arabischen Kollegen verwundete arabische Kriegsgefangene besucht. Wir haben etwa hundert Männern die Hand gegeben, vorwiegend Ägyptern, einigen Syrern, einem Iraker und einem Marokkaner. Sie erhielten ausgezeichnete ärztliche Versorgung und viel menschliche Freundlichkeit. Einer der jüngsten von ihnen sagte: »Zum Teufel mit dem Krieg!« Worauf alle in jener kleinen Station – Musleme, Juden und Christen gleichermaßen – ein herzhaftes »Amen!« erwiderten. Eine Anzahl der Männer bat mich, alles zu tun, was in meiner Macht stünde, um den Austausch der verwundeten Gefangenen zu beschleunigen . . .²

² Auf Aufforderung des israelitischen Oberrabbinats an die jüdischen Gemeinden in der Welt ist Montag, 25. 2. [1974], zum Tag des Gebetes und der Fürbitte für die israelischen Kriegsgefangenen in syrischer Hand bestimmt worden. Der englische Oberrabbiner Dr. Jakobovits hat aufgefordert, dass am Morgen in den Gottesdiensten der Synagogen und daheim in den Familien das folgende Gebet gesprochen werde:

Unser Vater im Himmel, sieh auf Dein Volk Israel, das das Hinscheiden teurer Söhne betrauert, die in einem Kampf um Erhaltung ihres Heimatlandes und ihres Erbes willen verloren gingen. Sende den Witwen und Waisen Trost. Stärke die Eltern, die ihrer Kinder beraubt sind.

Forts. s. rechte Spalte

4 Zum Gespräch

A Überlegungen eines christlichen Gelehrten*

Von Dr. William Watters, Pastor der Vereinigten Methodistischen Kirche, derzeit am Ökumenischen Institut für Höhere theologische Studien, Jerusalem-Tantur

Den folgenden Beitrag entnehmen wir in deutscher Übersetzung mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung der »Jüdischen Rundschau Maccabi« (32/48). Basel, 22. 11. 1973. Er erschien in »Christian Comment« der »Jerusalem Post Weekly« No. 679 vom 30. 10. 1973 in englischer Sprache unter dem Titel »War and Dialogue« sowie in: »Letters from Israel during the Yom Kippur War«, unter dem Titel: »Thoughts of a Protestant Scholar«. DR. WATTERS, Herbst 1973 bis 1975 in Jerusalem, schrieb diesen Artikel am 14. Oktober [1973]. Er ist Absolvent des Lutherischen Theologischen Seminars und hat ein Doktorat in Judaica der Staatsuniversität von IOWA (USA).

»Unser Telefon ist stumm geworden: Keiner unserer christlichen Freunde ruft an. Ich kann mich nur an eine andere Zeit erinnern, in der es in unserem Büro so still war – während des Sechstagekrieges.«¹

Das waren die Worte eines Vertreters der christlichen Abteilung des israelischen Religionsministeriums, den ich neun Tage nach Kriegsausbruch besuchte. Sie betonten, dass sich die Christen in Israel wiederum in ihre privaten Enklaven abgeschlossen, sich wieder in die Ruhe und etwas grössere Sicherheit ihrer christlichen Ghettos zurückgezogen hatten. Die christliche Gemeinschaft in Israel beobachtete schweigend die Ereignisse dieses Krieges und wartete seinen Ausgang ab. Dieses Schweigen der Kirchen und ihre Weigerung, Stellung zu nehmen, veranlasst mich, diese Zeilen zu schreiben.

Müssen wir an den Zweiten Weltkrieg erinnern und das Schweigen der christlichen Kirchen angesichts der tödlichen Gefahr, welche die Juden bedrohte? Müssen wir darauf hinweisen, was die Christen hätten tun können, um die Katastrophe abzuwenden oder wenigstens zu verzögern, es aber nicht taten? Ich glaube, dass wir nicht soweit zurückgehen brauchen.

Es genügt, wenn wir an den Krieg vor sechs Jahren denken. Denn wenn eine gewisse Gesetzmässigkeit hinsichtlich des christlichen Verhaltens zu den Juden in Gefahr existiert, so hat sie sich während des Sechstagekrieges wiederholt.

Es wurden Erklärungen abgegeben, »welche der Lage angemessen waren«: Der Weltrat der Kirchen (und zahlreiche andere kirchliche Verbände), sandten stilisierte Telegramme an die verschiedenen Parteien. Christen

Und eile, die Fesseln derer zu lösen, die in Gefangenschaft schmachten, befreie die Unterdrückten. Gib die Kriegsgefangenen ihren Familien in voller Gesundheit und mit neuem Mut zurück.

Möge die Agonie eines heimgesuchten Volkes enden. Gewähre den Segen eines echten und dauerhaften Friedens um Deines Namens willen. Amen.

In: Jewish Observer & Middle East Review (XXXIII/8). London, 22. 2. 1974. p. 29.

Die in Paris erscheinende »Recontre – Chrétiens et Juifs« rief auf: »Ein Appell der Christen: Die israelischen Kriegsgefangenen in Syrien«. Den Aufruf unterzeichnete zuerst u. a.: Roger Braun SJ; Marie Despina NDS; Bernard Dupuy OP; Paul Janvier (Cour de Cassation); Pastor Jean Kaltenmark, Ev.-Luth. Kirche; Präsident M. Pierre Pierrard, Professor am Institut Catholique; Michel Riquet SJ. – Hunderte von weiteren Unterschriften sind bei der Redaktion eingegangen. – (Vgl. Rencontre [8/34] 1974/1. S. 53 f.) – Vgl. o. S. 51. [Nach Redaktionsschluss.]

* A. O. p. 16–19; s. o. S. 43, Anm. 2.

¹ Vgl.: Friedensdiplomatie – Was blieb die sogenannte christliche Welt schuldig? In: FR XIX/1967, S. 18 ff.

auf der ganzen Welt schüttelten gedankenvoll ihr Haupt und riefen nach Frieden.

Nach dem Sechstagekrieg befasste sich die christliche Welt auf verschiedene Art mit der Existenz des Staates Israel; jede der verschiedenen Konfessionen versuchte, den Staat in ihr theologisches Weltbild einzubauen. Die christliche öffentliche Meinung war der Ansicht, dass es ein richtiger Schritt war, sich jetzt mit der Frage des Gottesmordes und der Juden zu befassen, andererseits aber Jahrtausende christlicher Judenverfolgungen sowie die gegenwärtige Realität des Staates Israel lieber nicht zur Kenntnis zu nehmen.

Was ich hier hervorheben will ist, dass in Zeiten der Not der Christ in seinem Verhältnis zum Juden, in bezug auf Worte, denen Taten folgen, zu leicht befunden wurde. In solchen Zeiten hat es sich herausgestellt, was der neu erfundene Apparat des ökumenischen Dialogs in Wirklichkeit ist: eine wohlgemeinte akademische Übung, die aber die Teilnehmer in Krisenzeiten nicht zur Aktion zu veranlassen vermag. Es wäre ja logisch, dass wenn ein Partner des Dialogs in Lebensgefahr schwebt, der andere zu seiner Hilfe käme, wenn er wirklich an ihm interessiert ist. Das ist aber nicht der Fall, und als Beweis für diese Behauptung kann das gegenwärtige christliche Verhalten dienen.

Es gibt drei historische »Antworten« auf die Judenfrage: Bekehrung, Vertreibung und Vernichtung. Die zweite ist ein Ersatz für die erste, wenn diese nicht durchführbar ist und die dritte wieder für die zweite, wenn diese nicht in Frage kommt. Die Dringlichkeit und Aktualität dieses Erfahrungssatzes springt in die Augen: Es wird wiederum ein Versuch unternommen, die dritte Alternative gegen das jüdische Volk in Anwendung zu bringen: Die Juden im Nahen Osten und der Staat Israel sind vom Völkermord bedroht.

Es gibt eine Menge Gründe, warum die Christen verpflichtet sind, zur gegenwärtigen Lage im Nahen Osten klar Stellung zu nehmen. Der Dialog zwischen Christen und Juden hat erwiesen, dass der Bund Gottes sowohl Juden als auch Christen einschliesst. Daher ist der eine für das Wohl des anderen verantwortlich. Christen sollen den Bestand des Staates Israel bejahen, weil Christus Jude war und blieb und weil das Christentum im Wesen jüdisch ist.

Israel ist eine Schöpfung der Juden, welche nach der Vernichtung von sechs Millionen übriggeblieben sind. Gleich ob aus Reue für in der Vergangenheit an Juden durch Christen begangenes Unrecht, oder aus der Erkenntnis, dass jedes Minderheitsvolk das Recht zur Selbstbestimmung und zu seinem eigenen Land hat, müssen die Christen jetzt die Herausforderung Israels bewältigen. Ich befürchte aber, dass man nur nichtssagende Erklärungen hören wird. Kaum ein Christ wagt es, aus seinem sicheren Versteck herauszukommen, um eine arabische Flagge zu hissen, oder umgekehrt, für Israel einzutreten. Christen werden nur ein wenig Geld schicken und sich kaum an dem Kampf für oder gegen Israel beteiligen. Sie werden zum Grossteil schweigen und warten.

Es hat sich in den vergangenen hundert Jahren gezeigt, dass sich Juden in der Not nicht auf das Christentum verlassen können. Als Herzl als Bittsteller nach Rom ging, und um Hilfe bei der Errichtung des Judenstaates ersuchte; als die Juden der Welt an die Christen appellierten, auf das Dritte Reich einen Druck auszuüben, und so dem Judenmord Einhalt zu gebieten; als Israelis

während des Sechstagekriegs geduldig auf Ermutigung und Unterstützung durch telefonische Anrufe und Briefe aus dem Ausland warteten, so wird sich Israel in einem tragischen Irrtum befinden, wenn es in diesem Krieg prompte und bedeutsame Unterstützung seitens der Christenheit erwartet.

Obwohl ich nichts mehr wünsche, als dass ich mich hier irre, muss ich voraussagen, dass es zu keiner konkreten christlichen Aktion kommen wird. Selbst die aufgeklärtesten Christen, so lehrt die Vergangenheit, waren gegenüber den Bedürfnissen und Nöten des jüdischen Volkes neutral und ambivalent. Ich glaube also, dass das diesmal wieder der Fall sein wird. Daher müssen wir als Christen Israel sagen: »Verlasst Euch nicht auf unsere Hilfe! Helft Euch selbst, niemand anderem geht Euere Sache wirklich nahe. Vertraut uns nicht! In der Ruhe und Sicherheit von Hörsälen und am Gesprächstisch werden wir alle möglichen Worte des Trostes und Zuspruches äussern. Wenn aber Euer Leben in Gefahr ist, verlasst Euch nicht auf uns, helft Euch selbst!«

Das sind harte Worte, aber ich glaube, dass sie historisch gesehen realistisch sind. Die Juden der Welt und Israels haben schon längst herausgefunden, dass dieser Rat richtig ist. »Jeder ist sich selbst am nächsten« scheint die Regel zu sein, welche für das Überleben von Israel gilt, denn das Christentum reagiert nicht entsprechend in Zeiten der jüdischen Not. Der Jude könnte Hillel zitieren, um den Christen auf seine Verpflichtung gegenüber den Nebenmenschen zu erinnern: »Wenn ich nicht für mich bin, wer wird für mich sein, aber wenn ich nur für mich selbst bin, was bin ich, und wenn nicht jetzt, wann dann?« Diese Worte appellieren an den einzelnen und an die Gruppe, verantwortungsbewusst zu sein und zu handeln. Ich fürchte aber, dass eine entsprechende Reaktion des Christentums nicht stattfinden wird.

Im vergangenen Jahr bemerkte die israelische Regierung zu unpopulären Massnahmen gegen palästinensische Terroristen: »Wir müssen tun, was wir für notwendig halten und nicht, was die Welt für richtig hält. Wir stehen allein da.« Auf den ersten Blick mögen diese Worte kalt erscheinen und Rücksicht auf die Welt ausserhalb Israels vermissen lassen. Jedoch im Lichte der gegenwärtigen Lage und der Gefahr, in der Israel schwebt, ist diese Politik die einzige Verteidigung, die Erfolg verspricht, zumindest solange nicht die Christen Israel zur Hilfe kommen.

B Jüdische Anfrage – christliche Antwort

a) Von einem Rabbiner an einen christlichen Bruder *

Offener Brief von Rabbiner Dr. Ya'acov J. Cohen, Direktor des B'nai B'rith Hillel-Hauses¹ der Hebräischen Universität.

Seit dem Nachmittag des Versöhnungstages sind wir in Israel in einen Krieg verwickelt, der begann, während wir in unseren Synagogen sassen, fasteten und Gott um Verggebung für unsere Sünden baten, die individuellen und die gemeinsamen, und eine jahrhundertealte Liturgie wiederholten, die ihren erhabensten Höhepunkt in der dringen-

* In: Letters from Israel, s. o. S. 7 ff. Aus dem Englischen übersetzt.

¹ Soziales und kulturelles Clubhaus für Studenten der Universität.

den Bitte um eine zur Erfüllung des Gotteswillens vereinigte Menschheit erreicht. »Mögen sie alle eins werden, um Deinen Willen aus ganzem Herzen zu erfüllen,« – dem gab ein grosser geistiger Führer unseres Volkes erstmals vor ungefähr siebzehnhundert Jahren Ausdruck.

Ich bin mir bewusst, dass Sie als Christ sich nicht weniger als ich um jene Werte bemühen, die in der Vaterschaft Gottes und der Bruderschaft des Menschen enthalten sind, in dem Bedürfnis nach Demut, der Selbstkritik und Reue und dass Sie um den Mut bemüht sind, Ideale in Wirklichkeit umzusetzen. Aber ich muss sagen, was ich auf dem Herzen habe; denn was Ihr Verhältnis zu meinem Volk betrifft, so habe ich nicht den Eindruck, dass Sie die Ideale, die wir teilen, verwirklicht haben. Zu anderer Zeit, wenn keine Menschenleben auf dem Spiel stehen, werde ich dankbar sein für Ihre Bemerkungen über die Unzulänglichkeiten meines Volkes. Vielleicht ist auch uns dann eine brüderliche, liebevolle Kritik von Nutzen. Im Moment kann ich dafür nicht aufgeschlossen sein.

Wir sind in einen weiteren Krieg verwickelt, der über uns hereinbrach nach wohlüberlegter Planung und unter sorgfältiger Beachtung der Tatsache, dass ein Grossteil unseres Volkes an einer der höchsten Formen menschlicher Verhaltensweisen, nämlich am Gebet beteiligt war. Was für ein günstiger Zeitpunkt zum Angriff! Die alten griechischen Syrer und die Römer pflegten sich schon unseren Sabbat zunutze zu machen, an welchem unsere Vorfahren es einst unter allen Bedingungen ablehnten, Waffen zu tragen. Und sie zwangen sie, den absoluten Frieden dieses Tages preiszugeben und dies unvergleichliche Symbol einer Welt ewigen Friedens in einen weiteren Wochentag der Gottesferne und des unheiligen Kampfes zu verwandeln. Die Makkabäer leisteten den Syrern Widerstand und erlangten das Recht auf religiöse Freiheit, aber ihre Nachkommen waren zu schwach, um den Römern die Unsinnigkeit von Gewaltanwendung begreiflich zu machen. Als Ergebnis wurden die Juden für fast 2000 Jahre in die Welt hinausgeworfen als demütige, widerstandslose und machtlose Opfer jeglicher Form menschlicher Grausamkeit, einschliesslich – verzeihen Sie mir, dass ich die Tatsache ins Gedächtnis rufe – der Grausamkeit der christlichen Kirchen.

Die geistigen Führer meines Volkes suchten und fanden eine tiefe Bedeutung in dem Leid, das sie im Exil erfuhren. Der Prophet des Babylonischen Exils schuf ein Musterbeispiel für die Rolle des jüdischen Volkes in der Welt. Wir sollten für die ganze Menschheit leiden. Andere Weise fanden im jüdischen Leiden ein Mittel zur Reinigung der jüdischen Seele, und einige fanden Trost im Gedanken an die ewige Seeligkeit, die eines Tages die Mühsal dieser Welt ersetzten würde. Diese und andere Versuche zur Transzendierung der unmenschlichen Bedingungen, unter denen sie zu leben gezwungen waren, befähigten die Juden, zu überleben und zu geistigen Höhen aufzusteigen.

Es gibt jedoch zwei Seiten von jedem Verlauf geistigen Verhaltens. Lange bevor Jesus den Gedanken in seinen eigenen Worten ausdrückte, hatte der Verfasser der Klagelieder gesagt: »Die Wange halte er dem hin, der ihn schlägt, satt werde er von der Schmach« (3,30). Wir Juden wissen, was es heisst, sich der Vernichtung zu überlassen und unserem Unterdrücker zu erlauben, uns nach Belieben zu schlagen. Das jüdische Volk hat wahrscheinlich in weit grösserem Ausmass nach diesem Modell gelebt als irgendein anderes Volk; wahrlich nicht, weil wir von dieser Idee so angetan waren, sondern weil wir keine andere Wahl hatten. Ich glaube nämlich, es steckt auch

ein Grundelement menschlichen Verfalls in solcher Form von Resignation, wenn sie ins Extreme getrieben wird. Denn das verschafft dem Bösen ein Ausmass an Selbstzufriedenheit, Selbstgerechtigkeit und Selbstsicherheit, das ihn nur zu noch grösseren Werken des Sadismus verleitet. Es kommt dann zu einem Punkt, auf dem einen das Hinhalten der anderen Wange den Händen Satans ausliefert und diesen dazu führt, seine Herrschaft auszubreiten. Profan ausgedrückt ist dies der Sinn der Antwort der zivilisierten Welt auf den Anschlag der Nazis gegen die Juden und schliesslich gegen andere Völker. Wir Juden haben die andere Wange hingehalten, weil wir uns weigerten zu glauben, dass der Mensch wirklich völlig zur Bestie werden kann, und weil wir schwach waren. Dies war nicht der Fall bei mächtigen christlichen Staaten und Kirchen, die beide Wangen und ebenfalls ihre Augen abwandten. Ich kann nicht glauben, dass ihre Passivität durch ihre Friedensliebe hervorgerufen wurde.

Doch ich schreibe Ihnen nicht, um Geschichte auszubaggern. Ich erwähne diese Dinge nur, weil sie als Hintergrund für die Gegenwart dienen.

Ich bin wahrlich nicht überrascht, dass Israel am Versöhnungstag angegriffen wurde. Krieg ist Wahnsinn, und wer erwartet von denen, die ihn verbrechen, dass sie normal und mit vornehmer Zurückhaltung handeln? Wenn ich von christlichen Armeen lese, die zu Weihnachten eine Waffenruhe erklären, so gestehe ich, dass ich mich oft frage, wie Menschen, die sich selbst Christen nennen, den Gedanken ertragen können, wie weit sie von moralisch gesundem Verstand entfernt sein müssen, wenn das Blutbad auf dem Schlachtfeld nach Wunsch abgebrochen und dann wenige Stunden später wieder aufgenommen werden kann. Warum nicht den Krieg für immer ächten? Warum nicht alle Waffen unschädlich machen? So bin ich persönlich nicht so entsetzt, wie andere zu sein scheinen, dass die Ägypter und Syrer den Versöhnungstag wählten, um den Krieg zu beginnen. Sie waren wirklich ganz gerieben, genau wie die alten griechischen Syrer und die Römer.

Aber ich bin entsetzt über Sie, weil Sie – wiederum – nichts sagten oder Erklärungen abgaben, in welchen Sie Ihre blütenreine Neutralität bewahrten. 1967 waren Sie vielleicht ein wenig überrascht. Schliesslich hat Israel, technisch gesehen, den ersten Schuss abgegeben, wenn auch erst, nachdem Nasser vor der ganzen Welt seine Absicht erklärt hatte, den »Zionistenstaat« zu zerstören, nachdem er UN-Beobachter erhalten und seine Armee mobilisiert hatte, und nachdem Israel die zivilisierte Welt, in welcher die christlichen Nationen den Grossteil ausmachten, dringend gebeten hatte, Nasser und seine syrischen Verbündeten zu bewegen, ihre bewaffnete Macht von seinen Grenzen abzuziehen. Fast alles, was wir damals von Ihnen hörten, war: »Haltet euch zurück«.

Mein Bruder, wir lehnen es ab, vernichtet zu werden. Einige Jahrtausende lang haben wir der Welt Gelegenheit dazu geboten, der heidnischen, der christlichen, der moslemischen und sogar der fernöstlichen Welt. Das ist genug Zeit, um unsere Geduld und unsere Bescheidung zu beweisen. Die Welt hat uns gegenüber versagt. Niemand war jemals bereit, für uns zu kämpfen. Nein, das ist falsch ausgedrückt. Niemand war bereit, unser absolutes Recht auf alle Lebensrechte, die anderen gewährt sind, anzuerkennen. So müssen wir diese Obliegenheit selbst verrichten. Wir müssen unsere Hände beschmutzen wie jeder andere, der sich gegen einen Attentäter verteidigen muss. Als wir 1967 sahen, wozu der Mörder im

Begriff war, griffen wir ihn an und warfen ihn im Nu zurück auf seinen Heimatboden. Dann luden wir ihn zum Gespräch ein. Er weigerte sich. Dabei hatten wir nicht gekämpft, um ihn umzubringen. Er war noch am Leben. Er verlangte von uns, dass wir uns ergeben und ihm seinen bequemen Zugang zu unserer Volksgemeinschaft zurückgeben sollten. Er wollte keine Versprechungen über Frieden und Koexistenz mit uns machen. Stattdessen dachte er, trotz seiner Niederlage, dass er gelernt habe, wie er uns vernichten kann. Das nächste Mal wollte er ganze Arbeit leisten.

Wir warteten auf ein hilfreiches Wort von Ihnen. Sie haben gesprochen. Sie sprachen über »israelischen Triumphalismus«. Ich habe das mit eigenen Ohren just wenige Monate nach dem Sechstagekrieg in Jerusalem aus dem Munde von Eugene Carson Blake gehört. Das war seine Botschaft an das jüdische Volk. Als er über unseren Triumphalismus sprach, wanderten meine Gedanken zu Israels Jugend, mit welcher ich täglich zu tun habe. Ich kenne ihren Abscheu vor Krieg, ihr Entsetzen vor dem Tötenmüssen, ihr tiefes Leid über den Verlust ihrer teuersten Kameraden, ihre Leidenschaft zum Lernen und Aufbauen. Während und nach jedem erbärmlichen Krieg, auf den Israel sich einlassen musste einzig um der Überlebenschance willen, haben sie dies alles in Prosa, Gedichten und Briefen niedergeschrieben, und ihre Kameraden und Verwandten haben diese Berichte in unzähligen Sammelwerken als Gedenkbroschüren für die gefallene Jugend zusammengestellt. Nirgends sonst in der Welt gibt es eine Literatur dieser Art in solcher Fülle. Oh ja, wir haben einen Krieg gewonnen. Welch unglückselige Versündigung! Unter Erfolgreichen gibt es immer gewöhnliche Sterbliche, denen ihre Stärke irgendwie zum Stolz gereicht und die diesen Stolz zum Ausdruck bringen. Israel hat seinen Anteil an solchen Leuten. Aber war das die einzige Botschaft, die wir vom Christentum brauchten, dass wir im Sieg bescheiden sein sollten?

Nun gut, vielleicht gab es 1967 eine Entschuldigung für Sie. Sie waren verwirrt und Sie konnten nicht begreifen, warum wir Juden, Träger einer Religion, einen Staat haben mussten. Nach unseren Erklärungen und nach dem, was der sowjetischen Judenschaft geschah, sollten Sie inzwischen dazugelernt haben. Aber selbst wenn all dies Sie nicht gerührt hat, wie können Sie ihr Schweigen erklären, welches dem syrisch-ägyptisch-russischen, wohlgeplanten, glänzend ausgeführten und mörderisch bewaffneten Ansturm am Versöhnungstag folgte? Wo war die geistige Macht der katholischen und protestantischen Kirchen? Sie hätten wenigstens einige aus Ihrer ausgezeichneten kleinen Gruppe von christlichen Geistlichen in Israel zu Rate ziehen können, welche die Wahrheit kennen und 1967 gesagt haben, was zu sagen war, und die es auch jetzt 1973 wieder gesagt haben. Sie müssen unparteiisch sein, nicht wahr? Ägypten und Syrien greifen an, aber schliesslich – meinen Sie – bemühen sie sich um Gebiete, die wirklich ihnen gehören, die Israel erobert hatte und zurückzugeben sich nun weigerte. In all den Jahren haben Sie es versäumt, klar und deutlich zu erwähnen, dass Israel keine Absicht hatte, sich diese Gebiete anzueignen (welche, nebenbei bemerkt, Gott gehören wie die ganze Erde – wir sind alle nur Sachwalter), dass wir die arabischen Staaten sofort nach dem Sechs-Tage-Krieg baten, sich mit uns zusammenzusetzen und einen Friedensvertrag auszuarbeiten. Erinnern Sie sich nicht, dass die arabischen Gebiete besetzt sind, weil die Araber selber ein Spiel verloren haben? Sie wollten israelisches Gebiet

besetzen und – schlimmer noch – den Staat Israel vernichten. Sie verloren und wandten sich dann an Sie und die übrige Welt um Hilfe zur Wiedererlangung all dessen, was in Israels Gewalt war. Das war wirklich ein weiter Weg im Kreis herum. Wäre es nicht besser gewesen, wenn Sie ihnen gesagt hätten, dass es christlicher gewesen wäre, sich mit uns zusammenzusetzen und unsere gemeinsamen Probleme durchzusprechen? Aber nein. Wir mussten alle Massnahmen ergreifen. Sie sagten, wir seien die Sieger und uns obliege es, den ersten Schritt zu tun, denen gegenüber grossmütig zu sein, die nicht einmal mit uns sprechen wollten. Sie ermutigten die Araber zu glauben, sie hätten keinerlei Unrecht getan. Was sie auf dem von ihnen geschaffenen Schlachtfeld verloren hatten, hofften sie so durch Berufung auf Ihr christliches Verständnis von Gerechtigkeit zurückzugewinnen. Eigentlich hatten sie das Gebiet gar nicht verloren, sie hätten fast alles zurückerhalten als Gegenleistung für Frieden. Aber sie wollten noch eine weitere Chance. Und Sie halfen ihnen durch Ihre »Neutralität« und Ihr Schweigen.

Sie sagten, Israel sei »unnachgiebig«. Es bestehe auf Friedensgarantien vor Herausgabe der Beute des Sechs-Tage-Krieges. Wir hätten das Bedürfnis der Araber nach Heilung ihres Ehrgefühls bejahen sollen. Wir hätten ihnen ihre Gebiete zurückgeben sollen. Eigentum vor Frieden.

Friede, wirklicher Friede – geht es im Christentum nicht gerade darum? Sicher, sagen Sie, aber Israel ist im Unrecht. Diese Flüchtlinge! Nun es ist etwas ermüdend, die Geschichte wieder aufzurühren. Jawohl, ich glaube mit Ihnen, dass Israel und alle Juden hätten dazu beitragen sollen, das Problem zu lösen. Obwohl es nicht nötig war, uns das zu sagen, hämmerten Sie es dennoch in unsere Köpfe – schon seit 1948, als das Problem im wesentlichen schon entstand, nicht durch uns, sondern durch die Araber selbst. Ich schrieb gemeinsam mit anderen, deren Ansichten ich teile, dass wir nicht genug getan haben. Aber in all diesen Jahren haben Sie sich nicht mit ähnlich eifriger Intensität an die arabischen Staaten gewandt, welche die Flüchtlinge in ihren elenden Lagern zurückhielten. Sie haben sie nicht wegen ihrer Unmenschlichkeit ihren Brüdern gegenüber verurteilt. Nur Israel musste wegen seiner »Gefühllosigkeit« scharf kritisiert werden. Sie sammelten eine Menge Geld für arabische Flüchtlinge. Sie gründeten Kommissionen und hielten Konferenzen ab zur Erörterung ihrer Notlage. Ich habe die Angelegenheit nicht genauer untersucht, aber ich möchte doch gerne wissen, wieviel Konferenzen Sie veranstalteten, um die Notlage der jüdischen Flüchtlinge aus arabischen Ländern in Betracht zu ziehen und wieviel Sie zu deren Wiederansiedlung beigetragen haben.

Genug von dieser Vergangenheit. Nun ist es wiederum geschehen. Wir waren in unseren Synagogen, und die Araber griffen an. Wo blieb Ihr Aufschrei der Empörung? Es gab einfach keinen. Als jedoch Ihre Stimme vernommen wurde in dem Augenblick, als Horden russisch bewaffneter Araber in Tanks und Flugzeugen Israels schwach verteidigte Linien überrannten mit der festen Absicht, Israel zu vernichten und zu zerstören, da sagten Sie natürlich, freilich leise, dass dies ein Unrecht war. Aber dann fügten Sie hinzu, die Ägypter und Syrer hätten sich um ihre besetzten Gebiete bemüht. Und da sind diese Flüchtlinge. Das Verbrechen der Araber wird von dem Verbrechen des Bemühens Israels um Weiterexistenz absorbiert.

Die Araber haben in den ersten Minuten des Krieges israelische Gefangene gemacht. Während ich schreibe, haben

sie es jedoch immer noch abgelehnt, dem Roten Kreuz die Namen anzugeben. Wo sind die Stimmen der Empörung von seiten der Kirchen? Dies ist bestimmt eine nichtpolitische Streitfrage, bei welcher Ihr Schweigen – oder bestenfalls Ihr milder Vorwurf – moralisch unverantwortlich ist.

Die Araber richten Katjuschas und Raketen auf israelische Zivilsiedlungen. Wo bleibt die Stimme der Empörung? Die christliche Stimme der Empörung? Es gibt christliche Erklärungen, die den Verlust von Menschenleben auf beiden Seiten beklagen. Das ist unparteiisch, neutral, Ausdruck christlicher Liebe für alle Menschen. Auch wir können uns auf diese Weise ausdrücken. Selbst Golda gibt eine derartige jüdische Erklärung in der Knesset ab. Der Verlust arabischer Menschenleben tut uns leid. Ist es Ihnen jedoch je möglich, arabische Verbrechen zu tadeln, ohne auch ein, zwei Worte über Israel's entsprechende Schuld einfließen zu lassen? Oder über Israel's Unvermögen, heiligmässig zu sein?

Und so haben Sie, mein Bruder, die Probe wieder nicht bestanden. Die Probe auf Objektivität. Wenn es um Israel geht, scheinen Sie nicht fähig zu sein, zwischen dem Angreifer und dem Angegriffenen zu unterscheiden. Die Probe auf Menschlichkeit! Es fehlt Ihnen das Feingefühl, das rechte Wort zur rechten Zeit zu sagen, die Araber merken zu lassen, dass jüdische Mütter und Väter ebenfalls das Recht haben zu wissen, ob ihre Söhne gefangen sind. Die Probe auf Ihr faires Spiel! Als Sie dachten, Israel sei die stärkere Partei, fühlten Sie kein Bedürfnis, für es einzutreten. Es konnte für sich selbst sorgen. Aber als dies nicht der Fall zu sein schien, als tatsächlich arabische (oder ist es russische?) Macht offenkundig wurde, wo war da die christliche Stimme?

Mit anderen Worten, mein Bruder, soll Israels Existenzrecht dem guten Willen der christlichen Welt überlassen bleiben, die zum guten Teil eine Laufbahn des Judenhasses hinter sich hat? Soll Israel sich auf Versprechungen verlassen, die gewöhnlich privat von zynischen Staatsmännern abgegeben wurden, oder soll es auf Feueinstellungsübereinkünfte bauen, die in dem Moment verletzt werden, an welchem sie in Kraft treten sollen? Soll unsere moralische Angelegenheit Christen in die Hände gegeben werden, die uns privat sagen, dass die Araber in Wirklichkeit die Unnachgiebigen und Unbarmherzigen seien, die dann aber in der Öffentlichkeit Israel und die Juden um so härter kritisieren? Offen gestanden, ich habe genug. Wenn Sie möchten, dass ich mein Herz Ihrer Kritik an mir und an meinem Volk öffne, dann würden Sie besser damit beginnen, dass Sie mich unter diejenigen zählen, die ebenfalls Anspruch haben auf die Wohltat christlicher Liebe, Wahrheit und Stärke. Aber bitte laut und deutlich!

P. S. Obiges wurde vor der Feueinstellung geschrieben. Jetzt schweigen die Geschütze, und die mühsame Verhandlungsarbeit beginnt. Ich weiss, dass wir einig sind in der Hoffnung, dass das Endresultat eine Versöhnung zwischen den arabischen Staaten und Israel, zwischen Arabern und Juden sein wird. Alles, was ich von Ihnen erbitte, ist, dass Sie versuchen, unseren arabischen Brüdern die Tatsache mitzuteilen, dass wir von ganzem Herzen Frieden wünschen und dass zu diesem Zweck auch sie die Kunst des Vertrauens, der Geduld und des Kompromisses werden lernen müssen. Aber bitte sagen Sie mir nicht, dass Sie neutral bleiben müssen, um eine Versöhnungskraft zu sein! Seien Sie nur fair.

21. Oktober 1973

b) Antwort von einem christliche Priester*

Von Bruno Hussar OP, Haus St. Jesaja, Jerusalem,
an Rabbiner Dr. Y. J. Cohen

Jerusalem, 6. November 1973

Lieber Jack,

Dein Brief vom 21. Oktober hat mich tief berührt. Alles, was Du schreibst, empfinde auch ich sehr stark. Noch mehr als nach dem Sechstagekrieg bedrückt mich die tragische Isolierung Israels in der Welt. Ich bin überzeugt, dass weder Territorien noch die Flüchtlinge, noch politischer Druck, nicht einmal das Öl die rücksichtslose und harte Haltung der sogenannten »christlichen« Länder Europas ganz erklären können, auch nicht die Kettenreaktion von Lossagungen unter unseren afrikanischen »Freunden« – noch weniger den selbstgefälligen oder feindseligen Standpunkt vieler christlicher Länder im Ausland. Als ein Sohn Israels und Mitglied der Kirche, der um seine grundlegende Zugehörigkeit zu beiden weiss, bin ich in meinem tiefsten Empfinden zerrissen von der Blindheit, Selbstgefälligkeit, dem Mangel an Mut und Grossmut so vieler, die im Namen der Kirche sprechen – oder sich des Sprechens enthalten. Der Geist des Bösen hat sich niemals auf zynischere und schamlosere Weise in marktschreierischen Lügen und in Missachtung der grundlegenden Menschenrechte entfaltet.

Wie Du und viele andere wartete ich wieder einmal auf irgend eine einflussreiche, prophetische Stimme, die laut und deutlich im Namen unserer heiligsten Glaubensanschauungen spräche. Ich wartete auf eine wahre, warmherzig, von oben zum Ausdruck kommende mitmenschliche Sympathie für unser in Gefahr und Schmerz befindliches Volk, aber keine solche Stimme wurde hörbar. Nichts, ausser wenigen hochgeistlichen und wohlgemeinten Erklärungen, aber derart abgewogen, dass kein Jude daraus grossen Trost finden und kein Araber daran Anstoss nehmen konnte.

Nein, das ist nicht fair. Ein Mann sprach und schrieb mit seinem gewohnten Mut und Freimut: unser Freund, Erzbischof Josef Raya...¹; auch lässt er's beim Sprechen nicht bewenden.

Und gestern [am 5. 11.] vereinigten sich mehrere Christen im Gebet und Fasten mit ihren jüdischen Brüdern² in Jerusalem und anderen Teilen Israels und sandten Telegramme an den Papst mit der Bitte, wegen der Kriegsgefangenen an die ägyptische und die syrische Regierung im Sinne der Genfer Konventionen zu appellieren.³

Was nun die Wurzel des Problems angeht: Ich meine, dass der wesentliche Grund für diese verwunderliche Haltung der christlichen Welt gegenüber dem jüdischen Volk und Israel *Blindheit* ist.

Israel ist nicht ein Volk wie andere Völker. Nicht allein die agnostischen Bürger des Staates wissen dies nicht oder

* S. o. S. 43, Anm. 2; p. 13 ff. Aus dem Englischen übersetzt.

Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

¹ S. o. S. 64.

² Einen Monat nach Jom Kippur (an dem der Krieg ausbrach) setzte das israelische Oberrabbinat einen neuen Fasttag an.

³ Die Zahl der sich in syrischer Kriegsgefangenschaft befindlichen Israelis wird auf über 80 beziffert, während sich in Israel rund 400 Syrer in Kriegsgefangenschaft befinden. – (Aus: Israelitisches Wochenblatt (74/4). Zürich, 25. 1. 1974. S. 11.) – Die israelische Regierung hat bei dem Internationalen Roten Kreuz-Komitee Beschwerde wegen schwerer Verletzungen der Genfer Konvention vom 12. 8. 1949 eingelegt, die von der syrischen Armee während der Schlachten auf den Golanhöhen begangen worden sind (In: Dokumentationsblätter. Nr. 1. Bonn-Bad Godesberg, 28. 11. 1973. S. 1). Vgl. dazu: o. S. 51, Anm. 2, 64; 66.

lehnen den Tatbestand ab: Die überwältigende Mehrheit der Christen versteht nicht, dass das jüdische Volk, heute wie in der Vergangenheit, das Zeichen einer Auserwählung trägt, einer unbeirrbaren Zugehörigkeit zu Gott: »Denn der Herr, dein Gott, ist verzehrendes Feuer; ein eifernder Gott ist Er« (Deut 4, 24). Daher anerkennt sie nicht die prophetische Bestimmung (»Ye'ud«) dieses Volkes, zugleich sein *Schicksal und seine Berufung*, das heisst, den *göttlichen Namen zu heiligen inmitten einer ungöttlichen Welt*: »An jenem Tage steht der Spross aus Isaïs Wurzel da als ein Panier für die Völker. Die Heiden werden ihn aufsuchen, und seine *Rubestätte wird herrlich sein*« (Jes 11, 10).

Hier liegt, wie ich glaube, die Wurzel von allen Haltungen, die wir beklagen.

Mit dieser Blindheit verbunden ist auch noch eine furchtbare Frage – die für mich furchtbar ist. Wie kommt es nur, dass die meisten Jünger der Frohen Botschaft, einschliesslich so vieler Kirchenführer (auch für sie bedeutet die Bibel das Wort Gottes, sie ebenfalls wurden, nur auf andere Weise, mit dem Mal der Erwählung Gottes gezeichnet, auch sie, nur auf andere Weise, wurden berufen, Seinen Namen zu heiligen!) – Wie kommt es, dass sie so blind sind gegenüber ihren jüdischen Brüdern, die in derselben Erwartung leben und demselben messianischen Ziel entgegengehen? Ich habe keine Antwort auf diese Frage. Aber ich möchte eine Tatsache betonen, die selten erkannt wird und die die letzten Ereignisse einmal mehr ans Licht gebracht haben. Dieses Licht dürfte uns die Richtung zeigen, in der man eine Lösung finden kann. Die derzeitige Tendenz in Leben und Geschichte der Kirche zeigt, klarer als in der Vergangenheit, dass sie – die Kirche –, durch Jesus von Nazareth begründet und dazu berufen, das Evangelium der Gerechtigkeit und der brüderlichen Liebe unter den Völkern zu verbreiten, nicht nur – ich sollte sogar sagen: nicht hauptsächlich – aus ihren führenden Kreisen besteht. Die Kirche ist, mit der Hierarchie verbunden, die Gemeinschaft der Gläubigen, die in der ganzen Welt leben. Die israelischen Christen, die das Schicksal, die Hoffnung und die Leiden ihres Volkes teilen, wie auch die Anzahl westlicher Christen, die in diesem Land leben und mit echter Anteilnahme dem ausserordentlichen Phänomen der Sammlung der Zerstreuten beiwohnen, auch sie *sind* die Kirche Christi. Was sie sagen und tun, sind ebenfalls Worte und Taten der Kirche.

Es ist schade, dass es ihrer nur wenige sind, aber die biblische Geschichte lehrt uns, dass die Treue des Volkes zum Bund (an den die Verheissungen geknüpft sind) nicht notwendigerweise mit dem Massstab der Zahl oder der Amtswürde gemessen wird. Vielleicht kann auch in der Kirche ein ähnlicher Massstab auf einen vergleichbaren »Kleinen Rest« angewandt werden.

Ich verstehe die Enttäuschung meiner israelischen Brüder gut, die irgendeine Art einer öffentlichen Erklärung der kirchlichen Behörden erwarteten. Wenn sie nur einige der Briefe, die wir vom Ausland erhalten, lesen könnten oder mit einigen der Ausländer, die wir hier treffen, reden könnten, dann würden sie wissen, dass die Haltung einer Regierung nicht immer diejenige des Volkes widerspiegelt. In der Tat gibt es eine weit verbreitete Sympathie für Israel unter *vielen* Menschen, die ihre Regierung nachdrücklich verurteilen – einfache Leute, die selten sprechen, aber auf die ihnen eigene, stille Weise zu helfen versuchen.

Ich lese mit tiefer Dankbarkeit Deine Anerkennung für das, was die kleine Gruppe von christlichen Geistlichen in Israel 1967 und 1973 sagte und tat.

Ich hoffe, dass unsere Mitbürger eines Tages verstehen, dass diese kleine Gruppe –, die das volle Vertrauen ihrer Kirchen genießt –, die Kirche in ihrer wahren Beziehung zum jüdischen Volk darstellt, viel lebensechter und unmittelbarer als Kardinäle oder Delegierte des Weltkirchenrates. Auch hoffe ich, dass jüdische Wissenschaftler, die sich an dem jüdisch-christlichen Dialog beteiligen, wenn sie Männern der Kirche in hohen Stellungen begegnen, ihnen sagen, was sie von der Arbeit halten, die wir hier als treue Jünger des Evangeliums tun. Dies wird den Kirchenbehörden helfen, nach und nach empfänglicher zu werden für die Botschaft, die ihnen zu vermitteln wir beauftragt sind.

Dass sie ihr Vertrauen auf diesen »Kleinen Rest« setzen, mag für viele hier der einzige Grund sein, nicht an der Kirche zu verzweifeln.

... Jahrhundertlang wurde das Evangelium von seinen jüdischen Wurzeln losgelöst, mit neuplatonischem Geist gelesen; so wurde ein Dualismus zwischen Körper und Geist oder Seele hineingetragen, wobei der Körper stark abgewertet wurde. Zudem ist es äusserster Unkenntnis über die jüdischen Wurzeln des christlichen Glaubens zuzuschreiben, wenn Christen einige der schönsten moralischen Vorschriften des Evangeliums im allgemeinen als völlige Neuerungen ansehen.

Eine der Hauptaufgaben des Hauses St. Jesaja in Jerusalem gemeinsam mit anderen Institutionen besteht gerade darin, in der Kirche die Kenntnis über ihre jüdischen Wurzeln zu fördern und die Gefässe zu reinigen, durch die der Saft von den Wurzeln zu den Zweigen fliesst.

Lieber Jack, dieser Brief ist zu lang, aber ich musste mich hinsetzen und ihn Dir schreiben. Sieh ihn eben als ein Zeichen der Liebe an von Deinem Freund

Bruno Hussar

VII Der Begriff »Frieden« mit Israel in arabischer Sicht¹

Am 7. Dezember 1973 veröffentlichte die Kairoer Wochenschrift »*Al-Mussawwar*« einen Artikel ihres Schriftleiters, Salah Jodath, mit dem Titel »*Nicht sulh, sondern salaam*«. Diese beiden Worte bezeichnen zwei verschiedene Arten von Frieden: *salaam* bedeutet Einstellung von Feindseligkeiten, *sulh* bedeutet einen Frieden mit Versöhnung, völlige friedliche Beziehungen und ein Ende der Feindschaft zwischen den Staaten.

Al-Mussawwar ist die am weitesten verbreitete Wochenschrift in Ägypten und in den arabischen Staaten. Ihr Herausgeber ist Schriftsteller und Dichter, es ist bekannt, dass er der Führungsspitze nahesteht.

Nachstehend der Text seines Artikels, der mit ungewöhnlicher Offenheit geschrieben ist, offensichtlich mit der Absicht, jeden Zweifel an der Stellung Ägyptens mit Bezug auf eine Regelung mit Israel zu beseitigen:

Nach der Niederlage von 1967 schlug Israel einen Frieden (*sulh*) mit den Arabern vor. Der Friede, auf den

¹ In: »*Middle East Background*«. Jerusalem, 2. 1. 1974, hrsg. vom israelischen Aussenministerium, Informationsabteilung, Jerusalem. Im englischen Original unter der zusätzlichen Überschrift »*Background Information*«. – Aus dem Englischen übersetzt. Alle Anmerkungen d. Red. d. FR.

Israel sich bezog, war ein Friede, der auf seinen Bedingungen basierte. Golda Meir sagte damals, dass der Friede (*sulh*), den man sich mit Ägypten wünschte, nicht nur ein Friede war, der Einstellung des Kämpfens und Grenzregulierung bedeutete, sondern ein Friede (*sulh*), der es ihr ermöglichen würde, ihren Wagen zu nehmen und nach Kairo zu fahren, um dort ihre Einkäufe zu besorgen. Anders ausgedrückt, sie meinte, dass es ihr möglich sein würde, die Kazar-a-Nil, Suleiman Pasha und El-Shwarbi Strassen entlang zu fahren, um ihre Einkäufe zu machen, vielleicht bei Groppi Kaffee zu trinken und im Hotel Shepherd zu übernachten. An jenem Tag ging ein Lächeln des Erstaunens über die düsteren, tränenreichen Gesichter der Ägypter.

Man hat Arabisch die »Mutter der Sprachen« genannt, weil es die reichste aller Sprachen ist. Beispielsweise kann man das englische Wort »Friede« ins Arabische entweder mit *sulh* oder mit *salaam* übersetzen, während im Arabischen die beiden Begriffe eine verschiedene Bedeutung haben. *Sulh* ist eine Sachlage, *salaam* eine andere. Die Konferenz, über die jedermann spricht, die in Genf zur Lösung des Nahostproblems abgehalten werden wird, ist der Gefahr ausgesetzt, die beiden Worte zu vermischen, weil sie in den europäischen Sprachen nur eine Bedeutung haben. So könnte im Ergebnis die Bedeutung der [Friedens-]Konferenz anderen nicht klar erkennbar werden. Im Arabischen gibt es jedoch nur eine Interpretation: Diese Konferenz ist eine *salaam*-Konferenz und nicht eine *sulh*-Konferenz.

Es wird eine *salaam*-Konferenz sein, wenn Israel *salaam* wünscht, der sich auf einen völligen Rückzug aus arabischen Gebieten gründet und auf Wiederherstellung der legitimen Rechte des palästinensischen Volkes. Auf dieser Grundlage kann der Kampf aufhören, und es wird ein Ende des militärischen Konflikts geben.

Aber dies heisst nicht, dass Frau Meir mit ihrem Wagen nach Kairo, Damaskus, Amman oder Beirut fahren kann. Das Einkaufen, das Frau Meir gern machen möchte, würde bedeuten, dass volle diplomatische Beziehungen zwischen Israel und den arabischen Staaten bestehen, d. h. ein Austausch von Botschaftern ebenso wie politische, wirtschaftliche und menschliche Verbindungen.

Frau Meir sollte nicht einmal davon träumen! Wir haben dies abgelehnt, sogar als wir besiegt waren, und wir lehnen das noch stärker ab nun, da wir die Niederlage überwunden haben und einem Sieg nahekommen und den Frieden den Krallen der israelischen Katze entreissen können.

Nichtsdestoweniger haben wir es vorgezogen, *salaam* vor allem durch Diplomatie, durch ruhige Versuche und Bemühungen der internationalen Mächte zu erreichen in der Annahme, dass es ihnen vielleicht allen zusammen gelingen wird, Israel zur Besinnung zu bringen, so dass es auf die Grenzen vom 4. Juni 1967 zurückkehren und die legitimen Rechte der Palästinenser wiederherstellen wird.

Und dann ... dann wird Friede (*salaam*) sein. Aber *sulh* ist etwas völlig anderes. *Sulh* bedeutet, dass die Juden Palästinas – und ich wiederhole und betone den Ausdruck, die Juden von Palästina – zur Besinnung zurückkehren und unter einem Dach und unter einer Fahne mit den Arabern von Palästina wohnen werden, in einem säkularen Staat, frei von jeglicher Bigotterie oder Rassensbewusstsein², im Verhältnis zu ihrem entsprechenden Zahlenverhältnis von 1948.

² S. u. S. 73, Anm. 4a.

Damit meine ich, dass die ursprünglich palästinensischen Juden und ihre Kinder und Grosskinder auf palästinensischem Boden bleiben und dort mit den palästinensischen Arabern leben. Die Juden, die vom Ausland kamen, werden in ihre Herkunftsländer zurückkehren, wo sie lebten wie ihre Väter und Vorfäter vor 1948, denn diese Länder sind ihnen nicht feindlich gesonnen.³

Auf diese Weise – und nur auf diese Weise – können wir von *sulh* (Frieden mit Versöhnung) reden und ihn austauschen gegen *salaam* (Aufhören von Feindseligkeiten).

Und nur auf diese Weise kann der säkulare Staat von Palästina, der Araber (Moslems und Christen) wie auch Juden umfasst, als normaler Staat bestehen mit vollen politischen, wirtschaftlichen und menschlichen Verbindungen mit allen anderen Staaten der Region.

Dann – und nur dann – wird Frau Meir mit ihrem Auto nach Kairo oder in jede andere arabische Hauptstadt fahren und alles, was sie wünscht, einkaufen oder verkaufen können.

Jedoch ist diese Erkenntnis noch weit entfernt von den Ansichten von Golda Meir, Moshe Dayan, Pinhas Sapir und all den anderen israelischen Führern, Falken und Tauben gleicherweise.

Auf der kürzlichen Konferenz der leitenden Parteien Israels in vergangener Woche war die wichtigste Entschliessung das Festhalten am jüdischen Charakter des Staates.

Das bedeutet – falls das irgend einem unserer Leser entgangen sein sollte –, dass Israel trotz seiner Niederlage so bleiben muss, wie es ist: ein rassistischer Staat [s. u.] mit einem nur jüdischen Charakter, der sich weigert, als säkularer Staat zu leben und der jedes historische Recht der Moslems und der Christen innerhalb seines Landes nicht anerkennt. [Demgegenüber ist redaktionell zu berichten:]

Obwohl das Judentum eine staatsreligionsmässige Stellung einnimmt, sind auch den anderen Religionsgemeinschaften gleiche Chancen gegeben. Die grösseren Religionsgemeinschaften werden paritätisch behandelt und geniessen öffentlich-rechtlichen Status mit Verwaltungsautonomie und eigener Gerichtsbarkeit.⁴

In bezug auf den oben als »rassistisch«^{4a} bezeichneten Staat, der sich weigere, als säkularer Staat zu leben, ist ferner richtigzustellen:

³ Vgl. aber hierzu u. a. Massenauswanderungen der Juden in den arabischen Ländern und ihre Lage dort. In: S. Landshut, Jewish Communities in the Muslim Countries, London, 1950, sowie FR XX. S. 43, Anm. 2: »... Mehr als 600 000 Juden sind seit dem 15. Mai 1948 nach Israel geflüchtet. Sie und ihre Nachkommen bilden zusammen mehr als 60 % der Bevölkerung des Landes. – Vor ihrer Ausreise wurde ihr gesamter Besitz beschlagnahmt, und sie kamen in Israel als vollständige Besitzlose an. – Nach Redaktionsschluss vgl. ferner: »Ein Jude spricht zu Präsident Gaddafi.« Erklärung von Albert Memmi, Professor der Soziologie an der Sorbonne, Paris, anlässlich eines Kolloquiums von vier europäischen Zeitungen im November 1973 mit Präsident Gaddafi bei dessen Europa-Besuch, um der arabischen Erdöl-Erpressung Nachdruck zu verleihen. (S. in: »Maccabäer« (33/4), Basel, 4. 4. 1974). – Professor Memmi, als Jude in Tunis geboren, mit dem Volke dort und seiner Kultur eng verbunden, der sich für die nationale Wiedergeburt der arabischen Völker eingesetzt hat, gibt eine aufschlussreiche, erschütternde Darstellung der Tatsachen gegenüber Gaddafi.

⁴ Vgl. Z. W. Falk: Religion und Staat Israel (erscheint in: FR XXVI/1974); vgl. ferner: H. P. Schneider: Religiöse Strömungen im heutigen Israel. In: FR XV/1964. S. 59 ff.; Jerusalem und die Hl. Stätten. In: FR XIX/1967. S. 41 ff.

^{4a} Der Ausdruck »rassistisch« stammt aus dem nationalsozialistischen Arsenal, anscheinend unter direktem Einfluss von NS-Beratern, die nach dem Zweiten Weltkrieg in arabischen Ländern tätig waren.

Entgegen der NS-Terminologie sind die Juden keine »Rasse« (es gibt Juden verschiedener Rassen, z. B. jüdische Neger). Aufgrund der Verheissungen Gottes ist das jüdische Volk noch immer das besondere Volk Gottes und mit diesem besonderen Land verbunden.⁵ Mit dem Staat Israel sind allerdings nicht alle biblischen Landverheissungen erfüllt. Der Staat Israel ist keineswegs ein theokratisches Gebilde. (Die Red. d. FR)].

Israel kann weiterreden, solange es ihm gefällt, und so viele Resolutionen annehmen, wie es will, aber es sollte vielmehr bedenken, dass es seit dem 6. Oktober in diesem Gebiet nicht mehr der bestimmende Faktor ist. Die Entscheidung liegt jetzt bei der arabischen Nation. Bis zum 6. Oktober sprach Israel von sicheren Grenzen, aber nach dem Feldzug vom 6. Oktober änderte es die Formel und begann, von zu verteidigenden Grenzen zu sprechen.

Israel muss verstehen, dass heute sichere und zu verteidigende Grenzen nur gezogen werden können, wenn es zu seinen natürlichen und historischen Dimensionen in dieser Region zurückkehrt, die Dimensionen, die in der Resolution 242 dafür aufgestellt wurden – sofern es *salaam* wünscht, oder unter das Banner des Säkularismus, wenn sein Begehren sich auf *sulh* richtet.

⁵ Vgl. o. S. 3.

VIII Offizielle Dokumente zur Feuereinstellung

1 Resolution des Weltsicherheitsrats Nr. 242 vom 22. 11. 1967 und Nr. 338 vom 22. 10. 1973 zu sofortiger Feuereinstellung

Die Regierung Israels hat in ihrer Sitzung vom Montag Morgen (22. 10. 1973) die Resolution des UN-Sicherheitsrates Nr. 338 der vorangegangenen Nacht vom 22. 10. 1973 zur sofortigen Feuereinstellung angenommen. Im Zusammenhang damit bringen wir den Wortlaut dieser Resolution Nr. 338 und stellen ihr die Resolution 242 vom 22. 11. 1967 voran, wobei Paragraph 1/1 besondere Bedeutung verdient (s. u. Nachtrag).

a) Die Resolution des UN-Sicherheitsrates Nr. 242 vom 22. 11. 1967*:

Der Sicherheitsrat gibt seiner andauernden Beunruhigung über die ernste Lage im Nahen Osten Ausdruck und unterstreicht, dass es nicht angeht, Territorium durch Krieg zu erobern, und dass es nötig ist, für einen gerechten und dauernden Frieden zu wirken, der es jedem Staat der Region erlaubt, in Sicherheit zu leben. Er unterstreicht im weiteren, dass alle Mitgliedstaaten, indem sie die Charta der Vereinten Nationen annehmen, sich verpflichtet haben, gemäss Artikel 2 der Charta zu handeln.

1. Er bekräftigt, dass die Einhaltung der Prinzipien der Charta es erfordert, dass ein gerechter und dauerhafter Frieden im Nahen Osten errichtet wird, welcher die Anwendung der beiden folgenden Prinzipien umfassen sollte:

- (1) Rückzug israelischer Streitkräfte aus während des jüngsten Konfliktes besetzten Gebieten, [s. u. Nachtrag].
- (2) Einstellung jeglicher kriegerischer Erklärung oder jeglichen kriegerischen Zustandes sowie Respektierung und Anerkennung der Souveränität, der territorialen Integrität und der politischen Unabhängigkeit jeglichen Staates der Region und dessen Rechts, in Frieden

* In: UNO-Dokumente. Hrsg.: United Nations Organization. New York. (englisch)

innerhalb sicherer und anerkannter Grenzen frei von Drohungen oder Gewaltakten zu leben.

2. Er stellt im weiteren die Notwendigkeit fest:

- a) die freie Schifffahrt auf den internationalen Wasserstrassen der Region zu garantieren,
 - b) eine gerechte Regelung des Flüchtlingsproblems zu verwirklichen,
 - c) die territoriale Unverletzlichkeit und politische Unabhängigkeit jedes Staates der Region durch Massnahmen zu garantieren, welche die Schaffung entmilitarisierter Zonen umfassen.
3. Er ersucht den Generalsekretär, einen Sondervertreter zu bestimmen, der sich nach dem Nahen Osten begibt, um dort Kontakte mit den interessierten Staaten herzustellen und zu unterhalten, ein Abkommen zu fördern und an den Bemühungen mitzuwirken, um auf eine friedliche und akzeptable Lösung zu kommen, gemäss den Bestimmungen und Prinzipien der vorliegenden Resolution.

4. Er ersucht den Generalsekretär, dem Sicherheitsrat so schnell wie möglich über die Bemühungen des Sondervertreters einen Tätigkeitsbericht vorzulegen.

Nachtrag d. Red. d. FR zu: s. o. 1 (1):

Wegen wiederholter versehentlicher Zitate ist der diesbezügliche englische Originaltext wiedergegeben: *Withdrawal of Israeli forces from territories occupied in the recent conflict.*

b) Resolution Nr. 338 des UN-Sicherheitsrates zur Feuereinstellung

Der UN-Sicherheitsrat verabschiedete die folgende am 22. 10. 1973 von den USA und der Sowjetunion eingebrachte Resolution zur Feuereinstellung im Nahen Osten:

Der Sicherheitsrat

1. fordert alle an den gegenwärtigen Kämpfen beteiligten Parteien auf, das Feuer und sämtliche militärischen Aktionen unverzüglich in den Positionen, die sie gegenwärtig halten, einzustellen, jedoch nicht später als zwölf Stunden nach Annahme dieser Entscheidung;
2. fordert alle betroffenen Parteien auf, nach der Waffenruhe unverzüglich mit der Befolgung der Resolution Nr. 242 des Sicherheitsrates in allen ihren Teilen zu beginnen;
3. beschliesst, dass unverzüglich und gleichzeitig mit der Feuereinstellung Verhandlungen zwischen den beteiligten Parteien unter einem angemessenen Schirm mit dem Ziel eines gerechten und dauerhaften Friedens im Nahen Osten beginnen.

In: Statements and documents on the October 1973 War. S. 30. (Übersetzung in: »Emuna« [VIII/5]. Frankfurt/M. Sept./Okt. 1973. S. 400).

2 Wortlaut des israelisch-ägyptischen Abkommens am Kilometer 101. Auseinander- rücken der Truppen vom 18. 1. 1974¹

Das Abkommen zur Entflechtung der israelisch-ägyptischen Truppen am Suezkanal hat folgenden Wortlaut:

- a) Ägypten und Israel werden peinlich genau die Feuereinstellung zu Lande, zu Wasser und in der Luft einhalten, die auf Betreiben des UNO-Sicherheitsrates zustande gekommen ist. Vom Zeitpunkt der Unterzeichnung dieses Dokumentes an werden beide von militärischen oder

¹ In: Allgemeine jüdische Wochenzeitung (XXIX/4), Düsseldorf, 25. 1. 1974). (Nach Redaktionsschluss.)

paramilitärischen Aktionen gegeneinander Abstand nehmen.

b) Die militärischen Streitkräfte Ägyptens und Israels werden in Übereinstimmung mit folgenden Prinzipien auseinandergerückt:

1. Alle ägyptischen Kräfte auf der Ostseite des Kanals werden westlich der Linie neu aufgestellt, die auf der beigefügten Karte als Linie »A« eingetragen ist. Alle israelischen Kräfte einschliesslich der westlich des Suezkanals und des Bittersees werden östlich der als Linie »B« eingetragenen Linie aufgestellt.

2. Das Gebiet zwischen den ägyptischen und den israelischen Linien wird eine Disengagement-Zone, in der die Friedensstreitmacht der UNO (UNEF) stationiert wird. Die UNEF wird weiterhin aus Einheiten solcher Länder bestehen, die keine ständigen Mitglieder des Sicherheitsrates sind.

3. Das Gebiet zwischen der ägyptischen Linie und dem Suezkanal wird bezüglich Streitkräfte und Bewaffnung einer Beschränkung unterworfen.

4. Das Gebiet zwischen der israelischen Linie (Linie »B« der beigefügten Karte) und der Linie »C« dieser Karte, die entlang des westlichen Fusses der Berge verläuft, zu denen die Pässe Gidi und Mitla gehören, wird bezüglich Streitkräfte und Bewaffnung einer Beschränkung unterworfen.

5. Die in den Abschnitten drei und vier aufgeführten Be-

schränkungen unterliegen der Beaufsichtigung seitens der UNEF. Bereits bestehende Vorgangsweisen der UNEF, einschliesslich der Beiordnung ägyptischer und israelischer Verbindungsoffiziere zur UNEF, werden beibehalten.

6. Den Luftstreitkräften beider Seiten ist gestattet, bis zu den jeweiligen eigenen Linien ohne Behinderung durch die andere Seite zu operieren.

c) Einzelheiten der Anwendung des Auseinanderrückens der Streitkräfte werden von militärischen Vertretern Ägyptens und Israels ausgearbeitet. Diese haben über die Abschnitte dieses Vorganges Übereinkunft zu erzielen. Diese Vertreter treten spätestens 48 Stunden nach Unterzeichnung dieses Abkommens am Kilometer 101 unter der Schirmherrschaft der UNO zu diesem Zwecke zusammen.

Sie haben ihre Aufgabe in fünf Tagen zu erfüllen. Die Entflechtung beginnt innerhalb von 48 Stunden nach Beendigung der Tätigkeit der militärischen Vertreter und unter keinen Umständen später als sieben Tage nach Unterzeichnung dieses Abkommens. Der Vorgang des Auseinanderrückens wird nicht später als 40 Tage nach seinem Beginn vervollständigt.

d) Dieses Abkommen wird von Ägypten und Israel nicht als endgültiges Friedensabkommen angesehen. Es stellt einen ersten Schritt in Richtung eines endgültigen, gerechten und dauerhaften Friedens dar in Übereinstimmung mit der Resolution 338 des Sicherheitsrates und im Rahmen der Genfer Konferenz.

7 Neues Jerusalem-Konzept des Vatikans* [?]

Tel Aviv, sda (afp). In einem Interview mit der unabhängigen israelischen Zeitung »Haaretz« hat der Sprecher des Vatikans, Professor Alessandrini, erklärt, der Vatikan gebe seinen Plan zur Internationalisierung Jerusalems auf, weil er in der gegenwärtigen Lage wenig realistisch sei.¹

Alessandrini wies in dem am Dienstag veröffentlichten Interview darauf hin, dass der Vatikan dieses Projekt seit dem UNO-Teilungsplan, d. h. seit einem Vierteljahrhundert, unterstützt habe. Jetzt aber suche er nach einem Statut für Jerusalem, das allen drei grossen monotheistischen Religionen eine Heimat biete.^{1a} Sobald das Problem Jerusalem zur Sprache komme, werde der Vatikan seinen Standpunkt bekanntgeben.¹ Die Lage sei vor 1967 insofern unbefriedigend gewesen, als nicht alle Gläubigen der drei grossen Religionen Zugang zu den heiligen Stätten gehabt hätten.^{1a}

Nachtrag d. Redaktion d. FR: Dazu René Laurentin, Israel. Im Brennpunkt der christlich-jüdischen Beziehungen.¹

Im obigen Zusammenhang sei hingewiesen auf das im November 1973 erschienene, oben zitierte Buch von Professor Laurentin. Wir geben aus einer von Professor Laurentin selbst verfassten Zusammenfassung seines Buches einige Absätze wieder² und bringen sie in deutscher Übersetzung:

* In: Basler Nachrichten. Nr. 31. 6. 2. 1974 (nach Redaktionsschluss).

¹ René Laurentin: Israël. Au centre des relations judéo-chrétiennes Collection: Renaissance des Eglises locales, I. Editions du Seuil. Paris. 160 p. En appendice, dossier chronologique des textes clés sur les Lieux Saints.

^{1a} Vgl. Abba Eban, Jerusalems Einheit und die Welt. In: FR XIX/1967. S. 47 ff.

² Entnommen aus: »Rencontre-Chrétiens et Juifs« (8/4), Paris, 1. Quartal 1974, S. 50–52 (zuerst erschienen in »Le Figaro« vom 11. 1. 1974).

1. ... sie (die Päpste) haben niemals formell und offen die These der territorialen Internationalisierung zum Ausdruck gebracht.

2. Auf praktischem Gebiet hat die diplomatische Tätigkeit des Hl. Stuhles formell und offen die Resolution der Vereinten Nationen unterstützt ... Die Wandlung (einer Entwicklung) beginnt mit der Mission von Msgr. Angelo Felici in Israel [am 4. 7. 1967³], aus welcher der Hl. Stuhl die folgende Schlussfolgerung zieht: Diese Mission hat erlaubt, die Komplexität der Probleme in der gegenwärtigen Situation und die Schwierigkeit zur Annahme einer Lösung, die alle Gesichtspunkte in Übereinstimmung bringen und zufrieden stellen könnte, besser zu erfassen ...

Die neue Entwicklung ... kann folgendermassen charakterisiert werden: 1. Die Reden und Handlungen Pauls VI. haben die Frage der Hl. Stätten mehr und mehr den Problemen untergeordnet, die die Gerechtigkeit und die Koexistenz der drei Gemeinschaften: der jüdischen, muslimischen und christlichen, aufwerfen. 2. Es hat sich mehr und mehr die Offensichtlichkeit aufgedrängt, dass kein Staat sich einer Beschränkung von Souveränität fügen kann, die unentwerrbare Probleme von Verantwortlichkeit stellen würde. So hat der Hl. Stuhl mit Interesse neue Bemühungen der Juristen verfolgt, um eine Formel internationaler Garantie aufzustellen, die die Hoheitsrechte der Staaten berücksichtigt. Der Hl. Stuhl hat nicht aufgehört, die Komplexität des Problems weiterhin zu beachten.

Es scheint, dass der Vatikan in höchstem Masse vermeiden will, auf politischem Gebiet zu intervenieren. Wie die kürzliche Ansprache Pauls VI. an die Kardinäle vom 21. 12. 1973⁴ bestätigt, möchte er auf dem ihm eigenen Gebiet vermitteln im Rahmen der politischen Lösung, die durch die interessierten Staaten bestimmt sein wird. Der Papst hat gefolgert:

«... Das freundliche Interesse, das schon von so vielen Seiten gezeigt worden ist, um in diesen Fragen die Meinung des Hl. Stuhles zu erfahren, und die Achtung, die uns von den Autoritäten Israels bekundet wird, versichern uns der Möglichkeit, dass unsere Stimme in gebührender Weise gehört wird, wenn diese Fragen konkret diskutiert werden ...»⁴

³ Vgl.: Die Hl. Stätten im Wechsel der Zeit, in FR XIX/1967, S. 51 ff.

⁴ S. aus »L'Osservatore Romano«. Wochenausgabe in deutscher Sprache (3/1), Vatikanstadt, 4. 1. 1974, S. 5.
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

8 Zum 100. Geburtstag von Rabbiner Dr. Leo Baeck 23. 5. 1873 – 2. 11. 1956

Zum Dank: »So sprach Leo Baeck Worte des Geistes und Worte des Trostes. Und so hat er in seinem Leben sowohl den Geist gelebt als auch seine Unbesiegbarekeit verkörpert.« Diese nachstehend von Rabbiner Levinson wiedergegebenen Worte seien als Gedenkwort aufgegriffen. Fassen sie doch zusammen, was unvergessene Erinnerung an Begegnung mit Dr. Baeck, besonders in jenen dunklen Jahren, bekundet. Diejenigen guten Willens, die damals die Verbindung mit ihm suchten und Dr. Baeck begegneten und denen er nach dem Überleben Dankbarkeit bezeugte, fühlen aber, dass sie ihrerseits ihm den Dank schulden. Dankbarkeit für jene Unbesiegbarekeit des Geistes und

für den Trost, der Dr. Baeck so, nicht nur den Verzweifelten, war, die in leidvollen Jahren und Stunden Hilfe in der Kantstrasse, in der Reichsvereinigung der Juden und bei ihm suchten, sondern auch allen, die ihn sonst aufsuchten. Unerschüttert stand er da und tröstete aus der Kraft des alten Gottesglaubens. Aus dieser Erfahrung entstand auch der Impuls zur Schaffung des Rundbriefs, an dem Dr. Baeck dann ermutigenden Anteil nahm. So möge diese persönliche Erinnerung als besonderes Wort des Dankens an seinem 100. Geburtstag hier stehen.

Gertrud Luckner

I Leo-Baeck-Gedenkfeier in Berlin

Von Nachum Orland¹

Anlässlich des 100. Geburtstages von Rabbiner Dr. Leo Baeck fand am Mittwoch, dem 23. Mai, im grossen Saal des jüdischen Gemeindehauses zu Berlin eine Feierstunde² statt, in deren Rahmen der Leo-Baeck-Preis 1973 des Zentralrates der Juden in Deutschland posthum an Dr. Henrik George van Dam verliehen wurde. Leo Baecks Leben, Wirken und Bedeutung würdigte Dr. E. G. Lowenthal. Er sagte, dass Baeck für die meisten der Juden in Deutschland zum Symbol geworden sei, wiewohl seine Ausstrahlungskraft sich eigentlich auf einen kleinen Kreis von Gelehrten beschränkt habe, die er zu schöpferischer Arbeit anregte. Rabbiner Manfred Lubliner verlas einige Absätze und Ausschnitte aus Leo Baecks letztem Werk, *Dieses Volk*.³ Landesrabbiner N. Peter Levinson, der noch einer seiner letzten Schüler in Deutschland gewesen war, konnte den Anwesenden ein Notizheft Leo Baecks aus dem Jahre 1940 vorweisen. Noch im Wintersemester 1940 hatte Leo Baeck in dieser Endphase der Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums vor wenigen jungen Studenten und Rabbiner-Kandidaten Vorlesungen halten können. Rabbiner Levinson zitierte einige Absätze aus dem Notizheft Baecks und fuhr dann fort: »So sprach Leo Baeck Worte des Geistes und Worte des Trostes. Und so hat er in seinem eigenen Leben sowohl den Geist gelebt als auch seine Unbesiegbarekeit verkörpert. Den Ruf nach Cincinnati, wo viele seiner Kollegen und Schüler eine Zuflucht gefunden hatten, schlug er aus.⁴ Nach der Befreiung kam er zu uns, ein Schatten seiner selbst, ungebrochen an Geist, an Vitalität und Schaffenskraft. Und als ich mit ihm in dieser Stadt [gelegentlich eines Besuches in Berlin] die Lehranstalt und die Gräber in Weissensee besuchte, da wusste ich, woraus *dieses Volk* lebt.«

Bundesinnenminister Hans-Dietrich Genscher würdigte die Persönlichkeit des verstorbenen Generalsekretärs des Zentralrates der Juden in Deutschland, Dr. H. G. van Dam. Der Vorsitzende des Zentralrates, Werner Nach-

mann, erklärte, das Direktorium des Zentralrates habe Dr. van Dam posthum den Preis zuerkannt, »da gerade er Leo Baeck immer als Vorbild ansah und ganz und gar nach seinen Prinzipien arbeitete... Humanität und Wille zur Versöhnung waren die Eckpfeiler seines Wirkens«.

II Leo Baeck — Leben und Lehre¹

Ein Buchbericht von Dr. E. L. Ehrlich

Das ist also die erste Biographie Leo Baecks, Würdigung seiner Persönlichkeit und Analyse seines Werkes. Man ist bei der Lektüre dieses Buches versucht sich zu fragen, was wohl Baeck selbst dazu gesagt hätte, und wahrscheinlich wären ihm jene Worte dafür passend erschienen, die er nach der Homiletikübung eines Kandidaten nicht selten verwendete: »Diese Predigt zeugt von rechtschaffenem Nachdenken.« Dieses »rechtschaffene Nachdenken« gilt besonders für die Darstellung von Baecks wissenschaftlichem Bemühen, für die Darbietung seiner Gedanken, für den Versuch der geistesgeschichtlichen Einordnung und des Aufweisens des Hintergrundes seiner Zeit. Die Interpretation von Baecks Denken ist in dieser Weise, wie Friedlander es hier unternimmt, selten versucht worden, und daher hat man dem Autor für das liebevoll-kritische Eindringen in Baecks Schriften zu danken. Ganz neu ist eine geistesgeschichtliche Analyse von Baecks Lebenswerk freilich auch nicht; Hans Liebeschütz hatte hier bereits Beträchtliches geleistet, und es ist bedauerlich, dass Friedlander diese Studie offenbar nicht genügend beachtete, obwohl sie auf englisch und deutsch erschien (Year Book II, 1957, S. 8–20; Von Georg Simmel zu Franz Rosenzweig, Tübingen 1970, S. 55–99). Sie findet sich nicht in der Bibliographie; Friedlander erwähnt die Studie jedoch zweimal. Allgemein wird man sagen können, dass der Leser aus Friedlanders Buch Zutreffendes über Baecks Werk erfährt. Der biographische Teil ist jedoch – zumindest in der hier vorliegenden deutschen Ausgabe dieses Buches – schwach und teilweise sogar leider irreführend. Oft handelt es sich zwar nur um kleine Ungenauigkeiten, die aber auch nicht hätten stehenbleiben dürfen, wenn das Buch als eine seriöse Baeck-Biographie gelten soll, und vor allem eine »Veröffentlichung des Leo Baeck Instituts« ist. In diesem Zusammenhang ist es unerheblich, wer diese Irrtümer und peinlichen Schnitzer zu verantworten hat. Sie stehen in diesem Buche, und allein das haben wir hier anzumerken! Baeck war nicht »Grossmeister« des ehem. 8. deut-

¹ Albert Friedlander: Leo Baeck, Leben und Lehre. Stuttgart 1973. Deutsche Verlagsanstalt 300 Seiten

¹ Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung entnommen aus »Emuna« (VIII/4). Juli/Aug. 1973, S. 307.

² Aus Anlass der Festveranstaltung veröffentlichte der Zentralrat der Juden in Deutschland die Texte der Veranstaltung in einer Schrift »Leo Baeck – H. G. van Dam«. – Düsseldorf 1973. 30 Seiten.

³ S. FR (Teil I) in: X, 33/36, 1956, S. 58; Teil II in: X, 41/44, 1958, S. 114.

⁴ Nachdem Dr. Baeck die Schrecken der Zeit und das KZ Theresienstadt überlebt hatte, siedelte er nach der Befreiung am 8. Mai 1945 durch die russische Armee nach London über und hielt seit Herbst 1948 in den Wintermonaten Vorlesungen in Cincinnati am Hebrew Union College. Vgl. u. a.: W. R. Matthews: Ein Heros des modernen Judentums, in: FR X 37/40, 1958, S. 108 ff.

schen Distrikts des B'nai B'rith, sondern »Grosspräsident«, und nicht »Professor« an der Lehranstalt, sondern Dozent (S. 12). Statt jüdische Gemeinschaft wird ständig der Terminus »Gemeinde« verwendet, was irreführend ist (S. 16 u. a.). Der bedeutende jüdische Historiker Eugen Täubler ist nie »Nachfolger« von Mommsen gewesen (S. 25). Oft ist die deutsche Übersetzung derart unkundig, dass sie komisch wirkt, obwohl sie angeblich vom Autor durchgesehen worden sei. Die Halachah soll Baecks tägliche »geistlichen Bräuche« gestalten haben. Gemeint ist offenbar, er hätte Tefillin gelegt (S. 26); und in das gleiche Gebiet gehört der Terminus »weihen« für die Semicha des Rabbiners (S. 30). Wer hat in diesem Buche nur die Behauptung stehenlassen, in Oppeln hätte es die einzige liberale Kanzel in Schlesien gegeben? Gab es solche nicht u. a. in Breslau und Beuthen? (S. 36). Unkundig ist leider manches, was die Person Baecks und sein Leben anbetrifft. Er kannte Menschen aus dem deutschen Adel, aber er hatte nie enge Beziehungen zu vielen von ihnen (S. 41). Einmal behauptet Friedlander, Baecks Stimme sei »sonderbar vibrierend« und hochliegend gewesen, dann findet er die Stimme »angenehm« (S. 44). Sicher hatte Baeck eine Beziehung zum deutschen Widerstand, und zwar zu einer bestimmten Gruppe in Stuttgart, für die er ja auch das von Friedlander erwähnte Memorandum ausarbeitete. Aber diese Beziehungen darf man nicht überschätzen, sonst kreierte man einen weiteren Baeck-Mythos, was nicht Sinn einer Biographie sein kann (S. 46). Leider trifft es nicht zu, dass Baecks Werke in deutscher Sprache durch Taschenbücher verbreitet wurden, und auch die Wirkung der im Schocken-Verlag in Amerika erschienenen Bücher ist leider begrenzt (S. 68). Überhaupt neigt der Verf. zu Verallgemeinerungen: Es trifft glücklicherweise nicht zu, dass in Europa (in USA war es leider anders) die Kirche angesichts der Bedrohung des Staates Israel vor Ausbruch des Sechstagekrieges geschwiegen hätte. Im übrigen gibt es schon seit der Reformation nicht mehr den Begriff »der Kirche« (S. 142). Es ist unzutreffend, von Baeck zu behaupten, er hätte keine »Gefolgschaft« gehabt. Wo hört Schülerschaft auf und wo beginnt Gefolgschaft? Baecks Einfluss auf nicht wenige seiner Schüler der Lehranstalt war durch seine Lehre und Persönlichkeit beträchtlich (S. 203). Anders war es leider mit der Buber-Rosenzweig-Übersetzung der Bibel. Obwohl der B'nai B'rith 15 000 Exemplare vom 1. Band, dem der Torah, erwarb, war der Einfluss keineswegs »unermesslich«; und die bekannte Frankfurter Institution, von Franz Rosenzweig mitbegründet, hiess »Lehrhaus« und nicht Lehranstalt (S. 203), eine Schlampigkeit, die sicher nicht hätte stehenbleiben dürfen. Ähnliches gilt für zwei tragikomische Schnitzer: Die Jüdische Rundschau hätte die Ereignisse von 1933 mit dem bekannten Artikel von R. Weltsch »begrüsst«, und »Baeck war ein Staatsoberhaupt mit allen damit verbundenen Pflichten« (S. 205, 207). Da kann man sich wirklich nur fragen, ob dieses Buch ausser von der Übersetzerin und dem Setzer von sonst jemand vorher gelesen worden ist! Auf das Konto der Übersetzerin mag vielleicht auch der merkwürdige Satz gehen, dass Israel für Baeck »immer ein Volk ist, das aus dem Jenseits entstand« (S. 215), also wohl ein spiritistisches Volk? Völlig abwegig ist die Behauptung, Rathenau hätte, wäre er am Leben geblieben, eine »Führungsposition für das deutsche Judentum« ausüben können (S. 251). Das hat Baeck nie behauptet und stellt eine völlige Verkennung

der Persönlichkeit Rathenaus dar, der sich im jüdischen Bereich ganz bewusst niemals engagiert hat. Auch die Anmerkungen sind teilweise unsorgfältig gestaltet (so das Hebräisch in Anm. 5 S. 265 u. 24 S. 267). Heikel ist die Frage, wann Baeck Genauer über die Todeslager erfahren hat (S. 268). Auf dieses Problem hätte sich Friedlander besser nicht eingelassen. In Kreisen der Lehranstalt hat man jedenfalls seit der 1. Hälfte des Jahres 1942 Genaueres über die Ermordung der Juden im Osten gewusst, und das darf auch für Baeck gelten. Salomo Buber war der Grossvater, nicht der Vater von Martin Buber (S. 278), und die Frage der unterschiedlichen Wirkung von Baeck und Buber auf das deutsche Judentum ist viel subtiler zu behandeln als in einer Anmerkung (S. 278 Anm. 3). Baeck wirkte auf andere Weise wie Buber. Dieser hatte Einfluss auf die zionistisch orientierte Jugend, teilweise auch auf ostjüdische Kreise; Baeck gewann das deutsch-jüdische Bürgertum, ohne dass dieses ihn wirklich verstanden hätte. Es respektierte seine Persönlichkeit, drang aber nicht in den Kern seines – durchaus der Bourgeoisie abgeneigten – Werkes ein, sondern begnügte sich mit seinen eleganten Floskeln. Das eigentliche Werk wurde nur von relativ wenigen zur Kenntnis genommen, denn das war trotz der weichen Verpackung keineswegs ungefährlich. Schliesslich ist es unverzeihlich, dass in der ersten Baeck-Biographie die Bibliographie seiner Schriften absolut unzureichend ist. Das ist sorglose Pietätlosigkeit. So fehlen u. a. die Arbeiten in den 6 Bänden des Schocken-Almanach von 1933–1938, ferner besitzt der Rezensent nicht weniger als 12 Studien nach 1945, die in der Bibliographie nicht verzeichnet sind, darunter der schöne Vortrag »Changes in Jewish Outlook« (London 1947), schliesslich hat man die Neuherausgabe der neutestamentlichen bzw. der Pharisäer-Studien vergessen, wobei hier der Paulus-Artikel zum ersten Male auf deutsch erschien (Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament, Frankfurt 1961). Dass solche Sorglosigkeiten gerade bei Baecks Lebenswerk geschahen, ist besonders peinlich, weil gerade er die Andacht für das Kleine, den Sinn für das Detail forderte. Und dieser Mangel kennzeichnet leider weitgehend ohnehin dieses Buch.² Dennoch ist seine Lektüre zu empfehlen, denn Friedlander bemüht sich rechtschaffen, sich mit Baecks Werk durchaus nicht unkritisch auseinanderzusetzen. Er sieht in ihm richtig den bedeutendsten Apologeten und Polemiker der deutschen Juden und erkennt, dass Baeck viel schärfer und kompromissloser als etwa Buber und Rosenzweig mit dem Christentum umgegangen ist, mit dem er während seiner ganzen Schaffensperiode in einem kritischen Dialog stand, der

² Dafür nur noch zwei weitere Beispiele: Scholem verbindet keineswegs undifferenziert Sabbatianismus mit Reformjudentum; er zeigt vielmehr, wie in einigen Ländern, so etwa in Böhmen, der Frankismus zur Auflösung des rabbinischen Judentums führte, und so Bindungen gefallen waren, was dem Reformjudentum dann zugute kam. (S. 197). Oder: Der Leiter des Delitzschianum in Münster, wo Baeck seine letzten grossen Vorlesungen hielt, hiess nicht J. Herrmann sondern K. H. Rengstorff. (S. 252). Ferner sind nicht wenige Druckfehler stehengeblieben (Mendelssohn, S. 81; Chochma, S. 128 u. a.). Schliesslich ist die Bemerkung über die Bedeutung einer Baeck-Biographie im Zusammenhang mit dem Auftreten neuer rechtsradikaler Gruppen in Deutschland unsinnig: 1. sind glücklicherweise seit Jahren solche Strömungen nicht mehr zu verzeichnen, und wenn sie wieder aufträten, wäre 2. eine Baeck-Biographie kaum das rechte Mittel, sie zu bekämpfen. Dazu sind in einem Rechtsstaat die demokratischen Parteien da oder gegebenenfalls Polizei und Gerichte. Auch für die geistige Auseinandersetzung mit Links- und Rechtsradikalen dürfte eine Baeck-Biographie kein taugliches Mittel sein (vgl. S. 16 f.).

freilich die Grundlagen des Christentums in Frage stellte. Friedlander hat ferner richtig gesehen, dass für Baeck nicht die Halachah, sondern der Midrasch wesentlich war, und daher erfindet F. für Baeck den treffenden Terminus Baal Ha-Midrasch, um anzudeuten, wie Baeck Judentum eben nicht in der Einspurigkeit des Gesetzes, sondern in der Polarität des Infragestellens begriff, wobei freilich zwei Konstanten aufzuweisen sind: Geheimnis und Gebot, Begriffe, die sich in zahlreichen Variationen durch Baecks Denken ziehen. Präzise beschreibt Friedlander ferner, und das ist bisher selten geschehen, obwohl es offensichtlich ist, in welcher Weise Baeck von Hermann Cohen beeinflusst, und sicher Baecks »ethischer Aktivismus« auch durch Cohen bestimmt wurde. Anders ist es freilich mit dem Einfluss von Dilthey, den Friedlander viel zu bestimmt postuliert, ohne aber dafür konkrete Anhaltspunkte zu haben. Liebeschütz (a. a. O. S. 75 f.; S. 80) differenziert hier schärfer und sieht nur eine Partizipation am gemeinsamen Zeitgeist, zumal Baeck, wenn bei ihm überhaupt von »Typenlehre« die Rede sein kann, diese nicht zum »Verstehen«, sondern zur antithetischen Polemik benutzt, wie diese in der Kennzeichnung des Christentums als »romantische Religion« zum Ausdruck kommt, und all dem, was daraus theologisch im Christentum gefolgt ist. Baecks totale Ablehnung des Luthertums resultiert aus seiner Konzeption der sittlichen Strenge des Judentums, die urjüdisch ist, rabbinisch, aber bei Baeck teilweise in der Sprache des Neukantianismus ausgedrückt wird. Friedlander führt in diesem Zusammenhange im wesentlichen nur zwei Kritiker Baecks vor, wovon eigentlich allein J. Aviad-Wolfsberg wirklich ernstzunehmen ist, denn mit dem lutherischen Judenmissionar M. Wittenberg ist ein Gespräch über Baeck gewiss nicht möglich, weil dieser den »Erzjuden« Baeck ohnehin nie verstehen kann. Die Argumente, die eine sachlich orientierte jüdische Orthodoxie gegen Baeck vorzubringen hat, dass seine Begriffe und seine Sprache fließend und nicht selten unbestimmt sind, dass er der Halachah nicht den entscheidenden Stellenwert im Judentum zubilligt, all das legt Aviad in vornehmer Weise dar, und Friedlander referiert hier. Dabei bleibt erstaunlich, dass ausser Aviad bisher kaum ein relevanter jüdischer Kritiker Baecks aufgetreten ist, es sei denn, man erwähnt hier, dass Friedlander Baecks Charakteristik des Christentums als einseitig bezeichnet. Von katholischer Seite hat sich der Jesuit Przywara kritisch mit Baeck beschäftigt (vgl. S. 192 ff.) und wohl doch nicht ganz begriffen, welchen Wert Baeck auch dem »Geheimnis« beigemessen hat. »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst, so spricht der Herr«, ist eine Einheit und ohne den Nachsatz unvollständig zitiert, das aber bedeutet eine theologische Fundierung jenes »ethischen Aktivismus«, der Christen im Judentum fragwürdig erscheint und, wie man leider festzustellen hat, für sie auch nicht selten unvollziehbar ist, jedenfalls soweit Christen diese Ethik an Juden zu bewahren hatten.

Aber darin bestand ja gerade das Eigentümliche von Baecks Begriff der Polarität, den Friedlander treffend nachzeichnet (wobei die Kapitel 3, 4 und 5 weitaus die wertvollsten des ganzen Buches sind; hätte sich der Verfasser allein darauf beschränkt, wäre es ein gutes Buch geworden). In diesen 3 Kapiteln behandelt Friedlander »das Wesen des Judentums«, »Leo Baeck und das Christentum«, »Leo Baeck und die Polarität«. Es ist zweifellos Friedlanders Verdienst, die Nichteinreihbarkeit

Baecks herausgestellt zu haben, der keineswegs eine eindeutig »liberale« Position bezogen hatte. Wenn Baeck auch Dogmen als »gefrorene Stimmung« ablehnte, so sieht Friedlander richtig, dass Baeck schon eine Art von System besessen hat, das etwa so formuliert werden kann: Das Volk Israel ist Paradigma der menschlichen Existenz. In der Offenbarung hat Israel das Gebot erfahren und in seiner Existenz sittlich zu bewähren. Auf diese Weise tritt das Ewige und der Eine in die Welt der Vielfalt. (Leider operiert auch hier Friedlander mit dem Begriff des »Jenseits«, den Baeck nicht verwendet.)

In seinem Spätwerk hat Baeck diese Gedanken noch einmal entfaltet, weniger straff wie im »Wesen des Judentums«, eher predigtartig, aber in der Sache nicht minder deutlich. Und in seinem Buche »Dieses Volk, Jüdische Existenz«³ tritt nun auch die Dimension des Landes Israel verstärkt in Erscheinung. Baeck hatte allerdings auch früher dessen Existenz niemals negiert; die Leugnung der nationalen Existenz des jüdischen Volkes gehörte nicht zu seiner Theologie. Sein Universalismus, zeitweise sein Deutschtum, seine Liberalität und sein Sinn für Tradition bildeten das, was Friedlander Polarität nennt. Aus ihr war daher auch das Festhalten des jüdischen Volkes an seinem Land nicht verbannt; auch diesen lebendigen Strom jüdischer Existenz vermochte Baeck in sein fließendes System vom Judentum einzubeziehen. Baeck konnte dieses weite Spannungsfeld mehr oder weniger harmonisch bearbeiten, weil für ihn das Judentum nie am Ziel, sondern immer auf dem Weg war. Theologia viatorum nennt es Friedlander, ein Begriff, den Baeck wahrscheinlich so nicht billigen würde, der aber in etwa die Tatsache erfasst, dass für Baecks Denken Judentum nie angelangt ist, denn nur der Spiesser ist es. Was bleibt also? Gebot und Gnade, die der Mensch erfährt, wenn er sich der Aufgabe des Tages stellt, sich in ihr bewährt.

Und so ist auch bei Baeck Judentum nicht ein abstrakter Begriff, sondern abgeleitet aus der Verpersönlichung, d. h. aus dem, wie er in seiner Lebenszeit, in der eine Welt erschüttert und sechs Millionen Juden untergegangen sind, Judentum erfahren hat. Dabei, und das zeigt sein Spätwerk, sind mannigfache Krücken zerbrochen worden. Baeck versuchte, sich zu vergegenwärtigen, was ihm geblieben war. Kennzeichnend genug, dass hier Baeck über das grosse »Nein« nachsinnt, das ihm zu sprechen so unendlich schwer fiel, und das er manchmal hätte sprechen müssen. Aber durch sein Erleben ist ihm dann doch noch viel deutlicher als vorher geworden, wie wesentlich das »du sollst nicht« ist, dass eine Grenze zu ziehen ist, ein Weg da ist, der nicht beschritten werden darf (Dieses Volk, S. 58). Und noch ein Nein wird sichtbar, das, wie alles, was von Baeck ausging, urjüdisch ist: Das Schweigen über das Christentum in seinem Buch »Dieses Volk«. Im rabbinischen Judentum ist das Schweigen die wirksamste Polemik. Baeck war wohl der Meinung, und nicht wenige Juden sind es mit ihm, dass die Masse der Christen die Prüfung, die ihnen in den Jahren 1933–1945 auferlegt wurde, nicht bestanden haben, und mit ihnen ihre Institutionen. Dieses Wissen – hatte er wohl anderes erwartet? – schloss natürlich die tiefe Dankbarkeit nicht aus, die er gegenüber den Wenigen hegte, welche den Juden die Treue hielten: Allen voran Gertrud Luckner, die Herausgeberin der FR, oder jener unbekannte Mann auf der Strasse, der

³ Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1955, 2. Teil 1957 Vgl. FR IX/33/36, S. 57; 2. Teil dazu XI, 41/44, S. 87 f.

dem mit dem Judenstern Gekennzeichneten gestohlen einen Apfel zusteckte. Es waren nicht mehr so viele, und die Zeiten waren längst vorbei, als man Baeck am Kayserlingschen Tische als Ehrengast hofierte. Diese luftige Gesellschaft war zerstoßen, und es blieben die wenigen Treuen, ein paar Menschen, abzuzählen an den Fingern einer Hand. Es ist nicht Friedlanders Schuld, dass von dieser Atmosphäre der letzten zwanzig Jahre von Baecks Leben – immerhin eine lange Zeit auf seinem Erdenwege – fast nichts in diesem Buche zu finden ist. Selbst die wenigen Interviews, und diese mit Menschen, mit denen Baeck von 1939–1945 auch nicht mehr zusammen war, konnten das Wissen um jene Zeit und damit auch um jenen Baeck nicht vermitteln. So kann er in diesem Buche eigentlich nur aus den oben erwähnten drei Kapiteln hervortreten, und das ist vielleicht die adäquateste Form, diesen Mann zu erfassen, der in seinen Reden und in seinen Schriften das »ich« vermied und dessen Persönlichkeit ohnehin in einer Biographie kaum darzustellen ist, da er sein »Ich« der Öffentlichkeit entzog, und es wohl auch heute taktlos wäre, es nachträglich ins Licht zu rücken. Es wäre in jedem Falle wohl ein unvollkommenes Bild, und so haben wir uns mit dem zu begnügen, was wir an Schriftlichem von ihm haben, und wie wir ihn in Jahren der Begegnung kannten. Es gehört zu diesem Manne, dass die meisten, die ihn kannten, ihn jeweils anders kannten, und dass niemand ihn festlegen kann. Zu seinem Wesen gehörte es, dass er sich dieser Festlegung entzog.

Schliesslich sollten die Worte beachtet werden, die nach Baecks Willen auf seinen Grabstein gemeißelt wurden: *Migeza rabbanim: »Aus dem Stamme von Rabbinern.«* Diese Worte gelten; so hat er sich selbst gesehen; manches andere waren Umwege auf dem Wege eines Rabbiners des jüdischen Volkes. Gewiss ist Baeck im deutschen

Kulturkreis verwurzelt gewesen; er war auch hier gebildeter als viele seiner jüdischen und nicht-jüdischen Zeitgenossen, aber deutsche Kultur hatte nie restlos bei ihm zur Identifikation mit »den Deutschen« geführt (Friedlander behandelt diesen ganzen Problemkreis, der für einen deutschen Juden der Generation Baecks gewiss wichtig genug war, nur mit wenigen unzureichenden Sätzen auf S. 257). Auch hier stellen wir bei Baeck eine deutliche Distanz fest. Das Problem wird nicht wie bei Franz Rosenzweig ausdiskutiert und versucht, in Worte zu kleiden. Der Grund dafür mag bei Baeck darin zu suchen sein, dass sein jüdisches Fundament derart solide war, dass er sich nicht erst zum Judentum durchzuringen hatte. Die kritische Distanz hat ihn davor bewahrt, ein »deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens« zu sein und den Torheiten »national gesinnter« deutscher Juden anzuhängen.⁴ Vielleicht wird jetzt auch deutlicher, warum er daher auch das Christentum abgewiesen hat, und dies in einer Art, wie es für diesen sonst so ungemein höflichen Mann ungewöhnlich war. Die Antwort auf manche dieser Fragen bietet uns die Grabinschrift: »Aus dem Stamme von Rabbinern«, nichts weiter. Diese Eindeutigkeit verweigerte kein Bindestrichjudentum; Baeck wusste mit seinem Verstand und mit seinem Gefühl, wohin er gehörte.

⁴ Diese Bemerkung hat auch ihre Geltung, wenn sie erst post festum geschrieben wird, d. h. nach dem Untergang dieses deutschen Judentums, von dem hier die Rede ist. Es mag gewiss sein, dass heute gelegentlich das Gefühl vieler deutscher Juden hinsichtlich ihrer Integration in Deutschland unterschätzt wird; Baeck hatte jedoch stets eine Distanz zu jeder Deutschtümelei, zum »Deutschtum jüdischen Glaubens«. Ohne Scheu verwendet er etwa im »Wesen des Judentums« Begriffe wie »jüdisches Volk« oder »Volk Israel«. Eine derartige Terminologie wurde jedoch von den Ideologen des Centralvereins durchaus bekämpft (vgl. etwa Eugen Fuchs, *Um Deutschtum und Judentum*, Frankfurt 1919, S. 365 ff.).

9 Eugen Rosenstock über Franz Rosenzweig

Von Professor Dr. S. Hugo Bergman, Jerusalem

Den folgenden Beitrag entnehmen wir dem »Mitteilungsblatt, Wochenzeitung des Irgun Olej Merkaz Europa« (XLI/36/37), Tel Aviv, 26. 9. 1973, mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und der Schriftleitung.

Wir bringen diesen Beitrag auch im dankbaren Gedenken an Professor *Rosenstock-Huessy*, der am 24. Februar 1973 in seiner Wahlheimat in Norwich, Vermont/USA, starb¹.

Eugen Rosenstock ist am 23. Februar 1973 in USA gestorben. Das Dartmouth-College, an dem er in Amerika gewirkt hat, hatte schon vorher beschlossen, die Verwahrung seiner Aufsätze und Manuskripte zu übernehmen. Eine besondere Stiftung sorgt für die Sammlung seiner Briefe. In Deutschland besteht eine Rosenstock-

Gesellschaft, deren führender Geist Dr. Georg Müller ist (Anschrift: Oberstudiendirektor i. R. Dr. Georg Müller, Landgrafweg 4, 4813 Bethel, BRD), welcher von Zeit zu Zeit »Mitteilungen« herausgibt. Die letzte Nummer (Mai 1973) ist unter dem Eindruck des Todes herausgekommen. Sie enthält, unter anderem, wichtige biographische Zeugnisse über Franz Rosenzweig, aus denen ich hier einiges mitteilen möchte...

Uns Juden ist Franz Rosenzweig vor allem der Verfasser des »Sterns der Erlösung«. In der Welt ist er vor allem bekannt als der Verfasser der Schrift »Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus«, einer Arbeit, welche einen entscheidenden Einfluss auf die heutige Schelling-Forschung ausgeübt hat. Rosenzweig hat dort nachzuweisen versucht, dass ein Systemprogramm, das die Berliner Bibliothek 1913 aus einer Versteigerung erworben hatte und das Hegel zugeschrieben war, in Wahrheit eine von Hegel angefertigte Kopie eines unbekannten Verfassers war und dass dieser unbekannte Verfasser in Wahrheit Schelling war. Dieser Nachweis wird in der Studie von Rosenzweig mit einer Gründlich-

¹ Geboren 1888 in Berlin, o. Professor an der Universität Breslau. (Vgl. FR XX/1968, S. 131, in Besprechung über: Eugen Rosenstock: »Ja und Nein«. Autobiographische Fragmente. Heidelberg 1968: »Rosenstocks Bedeutung für die christlich-jüdischen Beziehungen bestand neben der Mitarbeit an der »Kreatur« vor allem in der Öffnung Franz Rosenzweigs für diese Problematik: der Rosenzweigs Briefband beigedruckte Briefwechsel zwischen ihm und Rosenstock gehört bereits der Geschichte an und wird noch Bedeutung besitzen, wenn alle Religionen sich in einer Weise gewandelt haben, wie wir es heute überhaupt noch nicht ahnen können bzw. uns nicht einzugestehen vermögen!«)

keit geführt, die geradezu unglaublich ist. Ihr Gegenstand ist, nachzuweisen, dass Schelling schon Anfang 1796 der Ansicht war, dass der höchste Akt der Vernunft ein ästhetischer Akt ist. Cassirer hat in seinem Buche »Idee und Gestalt« die Vermutung geäußert, dass die auf jenem Blatt geäußerten Ideen durch Hölderlin in Schelling erweckt worden sind (siehe: Kroner »Von Kant bis Hegel«, II. 1924). Wie immer dem sei, der Schelling-Forscher Fuhrmans hat die Untersuchung von Rosenzweig »die Magna Charta des deutschen Idealismus« genannt. Die Berliner Akademie hat sie seinerzeit sofort herausgegeben. Heute ist sie leicht zugänglich, weil Schöckens die Einsicht hatte, sie 1937 in die »Kleineren Schriften« von Rosenzweig aufzunehmen, wo sie zwischen vielen publizistischen Schriften von Rosenzweig ein wahrscheinlich wenig beachtetes Dasein führt.

Ich hatte in diesen Tagen, gelegentlich einer Arbeit über Schelling, Gelegenheit, die Untersuchung von Rosenzweig über dieses, fälschlich Hegel zugeschriebene, Blatt noch einmal zu lesen und zu sehen, wieviel Scharfsinn und welche Menge detailliertester Kenntnis der zeitgenössischen Literatur und der Briefe Rosenzweigs heranzieht, um festzustellen, dass dieses Blatt aus dem Jahre 1796 stammen muss – nicht zu sprechen von der Fülle der Einsichten, die sich dem heutigen Leser in die Gedankenwelt Schellings, des damals 21jährigen, eröffnen.

Doch nicht davon soll hier die Rede sein; wir möchten nur hinweisen auf einige wichtige Aufschlüsse, die sich aus den jetzt veröffentlichten Briefen von Rosenstock für den »Stern der Erlösung« Rosenzweigs ergeben.

Rosenstock und Rosenzweig waren Vettern. In ihrer Philosophie standen sie einander recht nahe. Das »Neue Denken« Rosenzweigs und das »Sprachdenken« Rosenstocks sind einander nahe verwandt. Aber das religiöse Denken der beiden bewegt sich in entgegengesetzten Richtungen (vorausgesetzt, dass man Judentum und Christentum als Gegensätze betrachten will). Rosenstock erscheint in dem Briefwechsel von 1916 als extremer Vertreter des Christentums, Rosenzweig als Jude (der Briefwechsel findet sich in der Briefsammlung von Rosenzweig, die 1935 von Ernst Simon und Edith Rosenzweig im Schocken-Verlag herausgegeben wurde und jetzt auch englisch zugänglich ist). Nun stellt Rosenstock fest, dass dieser Briefwechsel nur eine Wiederholung eines Meinungsaustausches von 1913 war, damals aber wären einige Monate, etwa von Juni ab, gewesen, in denen sich Franz überwunden gab. »Er hat damals bis September geglaubt, die erfahrene Überzeugung durch den lebendigen Gott zwingen ihn, Christ zu werden. Aber dann erfuhr er an den hohen jüdischen Feiertagen, im September, dass ihm noch ein Lebensweg im Judentum – in Wahrheit wohl aus dem Judentum heraus! – aber eben durch Rückgriff auf sein Judentum, allein bewährbarer Lebensweg aufgetragen sei. Davon wusste ich bis 1916 nichts... aber sein Vetter, Rudolf Ehrenberg, sagte mir das 1916. Darauf schrieb ich. So entstand der Briefwechsel über Judentum und Christentum.«

Die Fortsetzung dieses Briefes erzählt von Rosenstocks Bekehrung zum Christentum. »Ich bin als Christ aufgewacht, wollte mit 15 Pfarrer werden... nahm am christlichen Religionsunterricht und... auch am Choral-singen teil. Die jüdische Zeremonie der Beschneidung war nie an mir vollzogen worden. Mein Grossvater, als Direktor der Samson-Schule in Wolfenbüttel, hatte christliche Schüler aufgenommen, und umgekehrt, ging

meine Mutter auf das höchst protestantische Lehrerinnen-seminar im Wolfenbüttler Schloss. Ein alter, sehr imposanter Grossonkel war mit meiner Mutter aktiv, mich zu überzeugen. Er war ein aktiver Protestant, eine anima naturaliter christiana. Es ist dann nur die Angst vor der... Unredlichkeit gewesen, nach der ich mich Rosenzweig gegenüber als »Mitjude« bezeichnet habe.«

»Als ich mit 17 zum Pfarrer ging und um die Taufe ansuchte – die meisten Amerikaner treten erst erwachsen in die Kirche ein, Eisenhower hat sich mit sechzig taufen lassen –, da erschien mir das als eine verspätete Nachholung... Es mag Dir Spass machen zu wissen, dass der Mensch, der in III Einleitung [zum Stern] spricht: »Ich hoffe zu glauben« Dein Freund Eugen war! Als der »Mensch« fungiere ich im »Stern«.«

In der Fortsetzung dieses Briefes vom Januar 57 erzählt Rosenstock, dass Rosenzweig, während er den »Stern« schrieb, täglich an seine (Rosenstocks) Frau schrieb und über jede Seite berichtete. Von seiner »Eugenisierung« ist da die Rede, aber auch davon, dass die Kapitel II. 2, II. 3, aus ihr stammten. »Der ganze Unfug eines »jüdischen« Buches ist also eine pia fraus.«

Diese Äusserung Rosenstocks über den »Stern« ist wichtig, nicht nur für die Beurteilung des »Sterns«, sondern für unsere ganze Einschätzung der Art des Glaubens dieser jungen, jüdischen, vom Christentum ergriffenen Menschen jener Zeit (1913). Übrigens wird nicht klar, wem Rosenstock den Vorwurf der »frommen Lüge« macht. Vielleicht dem Verleger? Dr. R. Horowitz macht mich darauf aufmerksam, dass Rosenzweig in seinem Aufsatz »Das neue Denken«, Kleine Schriften, S. 374, ausdrücklich erklärt (1925), der »Stern« sei kein jüdisches Buch, sondern bloss ein System der Philosophie. »Wir haben damals geglaubt, nicht gedacht!«, schreibt Rosenstock in jenem Briefe, in welchem er davon spricht, dass der »Stern« aus einem Dialog zwischen ihm, seiner Frau und Rosenzweig entstanden sei.

Im Oktober 58 schreibt er: »1913 säte ich in Rosenzweig den »Stern der Erlösung« hinein. Das Werk hat ihn buchstäblich das Leben gekostet, in einem einzigartigen Vorgang der Medizin sowohl wie des Geistes«. Solche körperlich-seelische Zusammenhänge wagt Rosenstock – gegen alle geläufige Medizin! – zu denken. Er habe, schreibt er, seine »Soziologie« gegen den »Stern« geschrieben. Das Buch hätte ursprünglich »Kreuz der Wirklichkeit« heissen sollen, den Inkognito-Namen »Soziologie« habe nicht er, sondern der Verleger gegeben, aber die Zusammengehörigkeit der beiden Bücher solle doch nicht verborgen bleiben.

Hier muss ich abbrechen. Ich habe nicht die Legitimation, diese ganze Problematik der Beziehungen beider Bücher aufzurollen und die von Rosenstock aufgeworfene Frage zu beantworten, ob Rosenzweigs »Stern« ein jüdisches Buch sei, oder ein Buch »aus dem Judentum hinaus«.

Als der »Stern« erschien, war das Judentum – soziologisch – in einer so schweren Lage, dass das Bekenntnis eines so hervorragenden und so begabten Juden uns allen willkommen war. Wir stellten nicht die Frage, welche Rosenstock an den Freund stellte, ob sein Buch ein jüdisches Buch war. Und was ist »jüdisch« in diesen Zeiten? Alle diese Fragen harren noch der Klärung. Wir brauchen die Hilfe des kommenden Geschlechtes, um diese Fragen zu beantworten. Aber sie sollen gehört werden.

10 Zeittafel der Hitlerzeit

Veröffentlicht im Auftrag des für die Herausgabe verantwortlichen Volkacher Bundes

Sehr dankbar bringen wir diese Zeittafel, die die Untengenannten dem Freiburger Rundbrief zur Veröffentlichung zur Verfügung stellen.* (Die Redaktion des FR).

Vorrede der Bearbeiter:

Die Zeittafel der Hitlerzeit, die wir hier vorlegen, ist als Hilfsmittel gedacht bei der Beschäftigung mit den zwölf Jahren, deren Studium den Deutschen, solange sie ihre Geschichte werden fortsetzen können, auferlegt sein wird. Sie kann zu einem ersten Überblick dienen, zur Erneuerung und Kontrolle des Gedächtnisses, zur Vergewärtigung des Gewussten, zur Korrektur und Erweiterung bestehender Vorstellungen, den nachwachsenden Generationen als Leitfaden auf dem Weg von der Legende zum kritischen Urteil. Sie kann nur ein Skelett zeigen, an dem aber doch die Verknüpfung der Teile noch sichtbar wird; deshalb kann sie auch im Zusammenhang gelesen werden und wird dann dem Leser die Dramatik des Ablaufs auf ihre Art fühlbar machen.

Im gesetzten Rahmen haben wir hauptsächlich zweierlei erstrebt: Zuverlässigkeit und Ausgewogenheit. Die Geschehnisse wurden so beschrieben, dass alles nicht sicher Feststellbare ausgeschieden blieb. Der entwaffnende Sprachgebrauch der Hitlerbewegung wurde genau erhoben und für die Formulierung der historischen Akte herangezogen. Was die Ausgewogenheit der aufgenommenen Daten anlangt, so wird jedem Leser das Gewicht auffallen, das Handlungen und Versuche des Widerstands erhalten haben, während andererseits die Kriegseignisse und die Willensbildung der Kriegsgegner ganz

* Diese Dokumentation ist auch als Sonderdruck aus Folge XXV erhältlich (s. u. S. 182).

knapp behandelt sind. Aber obwohl das Kriegsgeschehen ungeheure Schicksale umschloss und den Ausgang bestimmt hat, was dem Widerstand versagt war, blieb es im Vergleich zu diesem doch ein historisch Äusseres. Wenn wir dem christlich bestimmten Widerstand besonderen Raum gegeben haben, so deshalb, weil er den weitesten Weg zurückzulegen hatte, am tiefsten ansetzte und schliesslich gegen den Rückfall in tödlichen Götzendienst das am wenigsten getrübbte Zeugnis geleistet hat.

Werturteile haben wir aus dem Text tunlichst ferngehalten; dass sie hinter den Formulierungen wie schon hinter der Auswahl stehen, ist selbstverständlich.

Die Zeittafel kann nicht kenntlich machen, wie die Hitlerzeit erlebt wurde. Unter den Geschehnissen, die sie verzeichnet, waren viele zu ihrer Zeit nicht oder nur entstellt bekannt, darunter fast alles, was den Widerstand betraf. Aus der Zeittafel kann auch nicht entnommen werden, welche Wandlungen im Sozialgefüge und gesellschaftlichen Bewusstsein sich an die Vorgänge der Hitlerzeit angeschlossen haben; diese Wandlungen, von den Machthabern nur ungenau und ohne Aufrichtigkeit erstrebt, lassen sich kaum mit einzelnen Daten verknüpfen.

Übernommen haben wir unsere Arbeit im Auftrag des für die Herausgabe verantwortlichen Volkacher Bundes, einer 1933 verbotenen Vereinigung, die sich die Hitlerzeit, wie sie erlebt wurde, zum Thema eines Jahres gewählt und als Hilfsmittel einer ersten Form dieser Zeittafel bedient hatte. Für die Mithilfe sachkundiger Aussenstehender haben wir zu danken.

Tübingen und Stuttgart, im Juni 1971

Willi Birn
Regierungspräsident
von Südwürttemberg-
Hohenzollern

Dr. Hedwig Maier
Landgerichtsdirektorin a. D.
in Tübingen

Dr. Kurt Held
Ministerialdirigent
im Staatsministerium
Baden-Württemberg

Dr. med. Otto Müller
Facharzt in Stuttgart

Dr. Erwin Küster
Oberregierungsrat
in Stuttgart

Dr. jur.
Hans Georg Müller-Payer
Redakteur in Stuttgart

Dr. h. c. Otto Küster
Rechtsanwalt in Stuttgart

Karl Dietrich Raiser
Senatspräsident
am Oberlandesgericht
Stuttgart

1929	24. Oktober	Die beginnende Weltwirtschaftskrise offenbart sich im Zusammenbruch der New Yorker Börse.
1930	14. September	Reichstagswahl: Die Nationalsozialisten werden mit 107 Sitzen die zweitstärkste Fraktion.
1931	13. Juli	Zusammenbruch der Danat-Bank; mehrtägige Schliessung der Bankschalter. Die Regierung Brüning drängt auf Erleichterung der Reparationslasten und leitet eine konsequente Deflationspolitik ein (Notverordnungen). Steigende Arbeitslosenzahl (zuletzt 6 Millionen).
	11. Oktober	»Harzburger Front« aus NSDAP und Deutschnationalen (Hugenberg).
1932	10. April	Hindenburg wird gegen Hitler mit den Stimmen seiner Gegner von 1925 zum Reichspräsidenten wiedergewählt (19,4 zu 13,4 Millionen).
	13. April	Verordnung des Reichspräsidenten zur Sicherung der Staatsautorität: Auflösung der SA und SS; ausser Kraft gesetzt am 16. Juni 1932.
	30. Mai	Hindenburg entlässt Brüning, »100 Meter vor dem Ziel«, und ernennt den katholischen Konservativen von Papen zum Reichskanzler; General von Schleicher wird Reichswehrminister.

1932	16. Juni – 9. Juli	Die Konferenz von Lausanne beendet die Reparationen.																
	20. Juli	Papen enthebt die sozialdemokratisch geführte preussische Regierung ihres Amtes und bestellt sich zum Reichskommissar für Preussen. Die Angst vor einem Bürgerkrieg und vor dem Kommunismus lässt die Republikaner ihre Sache verloren geben.																
	31. Juli	Reichstagswahl: Die Nationalsozialisten erhalten 230 Sitze und werden die stärkste Partei.																
	13. August	Hindenburg empfängt Hitler.																
	22. August	Hitler telegraphiert an die wegen gemeinschaftlicher Ermordung eines politischen Gegners im oberschlesischen Potempa verurteilten vier SA-Männer: Angesichts des ungeheuerlichen Bluturteils fühle er sich mit ihnen in unbegrenzter Treue verbunden. Papen begnadigt die Mörder.																
	6. November	Reichstagswahl: Die Nationalsozialisten gehen auf 195 Sitze zurück.																
	3. Dezember	Schleicher wird, nachdem er Hindenburgs und Papens Plan einer Verfassungsänderung vereitelt hat, selbst Reichskanzler.																
	8. Dezember	Gregor Strasser, der bedeutendste Gegenspieler Hitlers innerhalb der NSDAP, fällt im Benehmen mit Schleicher von Hitler ab; niemand folgt ihm.																
1933	30. Januar	Hitler wird von Hindenburg zum Reichskanzler ernannt. Die Regierung besteht aus 3 Nationalsozialisten und 9 Konservativen. Schleicher muss sein Amt als Wehrminister an Blomberg abgeben.																
	4. Februar	Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutze des deutschen Volkes: Ermöglicht Versammlungs- und Presseverbote.																
	22. Februar	Verordnung Görings, damals preussischer kommissarischer Innenminister, über die Bildung einer Hilfspolizei aus SA, SS und Stahlhelm in Preussen. In der Folge gleiche Verordnungen in den anderen deutschen Ländern.																
	27. Februar	Brand des Reichstagsgebäudes.																
	28. Februar	Verordnung des Reichspräsidenten zum Schutze von Volk und Staat: Ausserkraftsetzung der Grundrechte, Ausdehnung der Todesstrafe; die Reichsregierung kann die Befugnisse der obersten Landesbehörden vorübergehend wahrnehmen. 4000 kommunistische Abgeordnete und Funktionäre werden verhaftet; Verbot der kommunistischen und sozialdemokratischen Presse.																
	5. März	Reichstagswahl. Verteilung der insgesamt 647 Sitze: <table><tr><td>Nat.-Soz. Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP)</td><td>288</td></tr><tr><td>Deutschnationale Volkspartei (DNVP)</td><td>52</td></tr><tr><td>Deutsche Volkspartei (DVP)</td><td>2</td></tr><tr><td>Deutsche Demokratische Partei (DDP)</td><td>5</td></tr><tr><td>Zentrumspartei</td><td>73</td></tr><tr><td>Bayr. Volkspartei und sonstige</td><td>26</td></tr><tr><td>Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD)</td><td>120</td></tr><tr><td>Kommunistische Partei Deutschlands (KPD)</td><td>81.</td></tr></table>	Nat.-Soz. Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP)	288	Deutschnationale Volkspartei (DNVP)	52	Deutsche Volkspartei (DVP)	2	Deutsche Demokratische Partei (DDP)	5	Zentrumspartei	73	Bayr. Volkspartei und sonstige	26	Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD)	120	Kommunistische Partei Deutschlands (KPD)	81.
Nat.-Soz. Deutsche Arbeiterpartei (NSDAP)	288																	
Deutschnationale Volkspartei (DNVP)	52																	
Deutsche Volkspartei (DVP)	2																	
Deutsche Demokratische Partei (DDP)	5																	
Zentrumspartei	73																	
Bayr. Volkspartei und sonstige	26																	
Sozialdemokratische Partei Deutschlands (SPD)	120																	
Kommunistische Partei Deutschlands (KPD)	81.																	
	5. – 18. März	Gleichschaltung der Länderregierungen und damit des Reichsrats mit Hilfe der Verordnung vom 28. Februar.																
	13. März	Zum »Minister für Volksaufklärung und Propaganda« wird Goebbels, seit 1926 Gauleiter von Berlin, ernannt.																
	21. März	»Tag von Potsdam«: Eröffnung des Reichstags ohne die 81 kommunistischen Abgeordneten.																
	24. März	Gesetz zur Behebung der Not von Volk und Reich (»Ermächtigungsgesetz«): Die Reichsregierung darf – auch von der Verfassung abweichende – Reichsgesetze beschliessen. Allein die SPD (Wels) stimmt dagegen..																
	31. März	Vorläufiges Gesetz zur Gleichschaltung der Länder mit dem Reich: Die Länderparlamente und die kommunalen Gremien werden ohne Wahl nach dem Stimmenverhältnis zur Reichstagswahl am 5. März 1933 neu gebildet; die auf Kommunisten entfallenden Sitze »werden nicht zugeteilt«; die Landesregierungen werden zu verfassungsändernden Landesgesetzen ermächtigt.																

1933	1. April	Die NSDAP ruft unter Leitung von Gauleiter Streicher zum Boykott der jüdischen Geschäfte auf. Die SA stellt Posten auf.
	7. April	Zweites Gesetz zur Gleichschaltung der Länder mit dem Reich (»Reichsstatthaltergesetz«): Die Reichsstatthalter ernennen und entlassen die Landesregierungen. Gesetz zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums: Entlassung der »Parteiuchbeamten«; Ariererparagraph: Beamte nichtarischer Abstammung sind in den Ruhestand zu versetzen; Beamte können entlassen werden, wenn sie »nach ihrer bisherigen politischen Betätigung nicht die Gewähr dafür bieten, dass sie jederzeit rückhaltslos für den nationalen Staat eintreten«. Gesetz über die Zulassung zur Rechtsanwaltschaft: Die Zulassung von Anwälten nichtarischer Abstammung kann zurückgenommen werden.
	10. April	Papen als preussischer Ministerpräsident durch Göring ersetzt.
	25. April	Gesetz gegen die Überfüllung der deutschen Schulen und Hochschulen: Juden nur gemäss ihrem Bevölkerungsanteil zugelassen. Entwicklung geht darüber hinweg.
	26. April	Göring schafft in Preussen, neben der ordentlichen Polizei, die Gestapo. Bis Juni 1934 folgen alle Länder.
	1. Mai	»Tag der nationalen Arbeit«. Ankündigung der Reichsautobahnen.
	2. Mai	Die Gewerkschaften werden, trotz ihres wiederholten Angebots (20. 3. und 7. 4), sich den Zielen und der Aufsicht der Reichsführung zu unterstellen, zerschlagen. Ihr Vermögen übernimmt die »Deutsche Arbeitsfront«.
	6. Mai	Oberföhren, im April als Fraktionsführer der Deutschnationalen abgelöst, wird tot aufgefunden.
	10. Mai	»Aktion wider den undeutschen Geist«: Studenten verbrennen »zersetzende« Literatur unter den anfeuernden Worten von Goebbels in Berlin und anderswo.
	19. Mai	Gesetz über Treuhänder der Arbeit: Sie regeln an Stelle der Arbeitnehmer- und Arbeitgeber-Vereinigungen die Lohntarife nach den Weisungen der Reichsregierung, womit Hitler sein Versprechen an die Industrie (20. 2. 1933) einlöst, den Klassenkampf auszuschalten.
	1. Juni	Gesetz zur Verminderung der Arbeitslosigkeit: Beginn der »Arbeitsschlacht«. Vom 15. 2. bis 30. 11. geht die Zahl der Arbeitslosen, als Ergebnis vieler sinnvoller, zum Teil schon früher vorbereiteter Massnahmen, von 6 auf 3,7 Millionen zurück.
	22. Juni	Die SPD wird verboten, nachdem sie den Ausschluss ihrer Exil-Leitung in Prag (Wels) abgelehnt hat.
	25. Juni	Karl Barth beendet »Theologische Existenz heute!«: »Die Kirche ist die naturgemässe Grenze jedes, auch des totalen Staates.« Er will »Theologie treiben, als wäre nichts geschehen«.
	27. Juni	Reichswirtschaftsminister Hugenberg tritt zurück, nachdem tags zuvor Abgeordnete auch der DNVP verhaftet worden waren.
	14. Juli	Gesetz gegen die Neubildung von Parteien: »In Deutschland besteht als einzige politische Partei die Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei.« Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses (Sterilisierung). Gesetz über die Verfassung der Deutschen Evangelischen Kirche (»Reichsbischof«).
	20. Juli	Papen und Nuntius Pacelli (nachmals Pius XII.) unterzeichnen ein Reichskonkordat mit dem Heiligen Stuhl.
	23. Juli	Gemäss dem Gesetz vom 14. 7. wird die Reichssynode gewählt. Hitler spricht am Vorabend zugunsten der »Glaubensbewegung Deutsche Christen«, die die Mehrheit erlangt.
	13. September	Reichsnährstandsgesetz. Winterhilfswerk.
	21. September	Pfarrer Niemöller ruft, nachdem die Synoder der Altpreussischen Union am 5. 9. den Arierparagraphen angenommen hat, zur Bildung des »Pfarrernotbundes« auf. Keimzelle der »Bekennenden Kirche«.

1933	22. September	Reichskulturkammergesetz: Goebbels errichtet die Reichskulturkammer mit Reichspressekammer und Kammern für Schrifttum, Funk, Theater, Musik, Film und bildende Künste. Nur »zuverlässige« Personen können den Kammern angehören und damit den Beruf ausüben.
	27. September	Hitlers Vertrauensmann Ludwig Müller wird von der Reichssynode zum Reichsbischof gewählt.
	29. September	Reichserbhofgesetz.
	4. Oktober	Schriftleitergesetz: Arierparagraph; die Presse steht als »eine vom Staat geregelte öffentliche Aufgabe« unter »verbandsrechtlichem Schutz« und wird Goebbels unterstellt.
	14. Oktober	Austritt aus dem Völkerbund, zugleich Auflösung des Reichstags.
	12. November	Reichstagswahl und Volksabstimmung zur Billigung des Austritts aus dem Völkerbund: 95 % für die Regierungspolitik 92 % für die Einheitsliste.
	13. November	Sportpalastkundgebung der Deutschen Christen, die damit ihren Kulminationspunkt überschreiten. Absage an das Alte Testament und den Juden Paulus.
	1. Dezember	Gesetz zur Sicherung der Einheit von Partei und Staat: Die NSDAP erhält eigene Dienststrafgerichtsbarkeit. Hess, »Stellvertreter des Führers«, und Röhm, »Stabschef der SA«, werden Reichsminister.
	Dezember	Kardinal Faulhaber predigt in München an den Adventsonntagen und am Silvesterabend gegen »Kriegslust« und »Rassenwahn«.
1934	26. Januar	Deutsch-polnisches Verständigungsabkommen auf 10 Jahre.
	30. Januar	Der Reichstag beschliesst mit Zustimmung des Reichsrats das verfassungsändernde Gesetz über den Neuaufbau des Reiches: Die Volksvertretungen der Länder werden abgeschafft, die Hoheitsrechte der Länder gehen auf das Reich über. »Die Reichsregierung kann neues Verfassungsrecht setzen.«
	27. Februar	Gesetz zur Vorbereitung des organischen Aufbaus der deutschen Wirtschaft: Rahmen für spätere Planwirtschaft.
	20. April	»Reichsführer SS« Himmler wird, nachdem er in anderen deutschen Ländern schon früher Kommandeur der politischen Polizei geworden war, Leiter der Preussischen Geheimen Staatspolizei unter Göring.
	22. April	Heydrich wird Chef des Preussischen Geheimen Staatspolizeiamtes.
	24. April	Errichtung des Volksgerichtshofs zur Aburteilung von Hoch- und Landesverrat.
	29. – 31. Mai	Die (erste) »Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche« in Barmen, staatsgesetzlich nicht autorisiert, »verwirft die falsche Lehre, als ob die Kirche ausser Jesus Christus auch noch andere Ereignisse als Gottes Offenbarung anerkennen könne« und »als solle der Staat die einzige und totale Ordnung menschlichen Lebens werden«.
	17. Juni	Papen hält in Marburg vor Studenten eine Rede gegen die totalitäre Politik, bekennt sich zu einem christlichen Europa, spricht aber auch von dem noch auszuübenden gewaltigen Amt des revolutionären Staatsmanns, die Übertreiber und Schänder des »gerechten Werks« hinter sich zu schleudern.
	30. Juni	Unter dem Vorwand der »Röhmrevolte« Mordaktion Hitlers, Görings und Himmlers zur Entmachtung der SA und Beseitigung von gefürchteten oder gehassten Gegnern. Insgesamt über 200 Opfer, darunter Röhm, Schleicher, Gregor Strasser; Klausener, Vorsitzender der Katholischen Aktion, und Jung, der Verfasser der Rede Papens vom 17. Juni.
	1. Juli	Die Wehrmacht dankt dem Führer.
	3. Juli	Gesetz über Massnahmen der Staatsnotwehr: »Die zur Niederschlagung hoch- und landesverräterischer Angriffe am 30. Juni, 1. und 2. Juli 1934 vollzogenen Massnahmen sind als Staatsnotwehr rechtens.«
	20. Juli	Die SS wird selbständige Organisation und übernimmt in der Folge die Aufsicht über die KZ-Lager.
	25. Juli	Aufstand der Nationalsozialisten in Wien; Ermordung des Bundeskanzlers Dollfuss. Die drohende Haltung Mussolinis verhindert deutsches Eingreifen.

1934	1. August	Gesetz über das Staatsoberhaupt des Deutschen Reiches.
	2. August	Hindenburg stirbt. Die Reichswehr wird auf Hitler vereidigt. Er wird als »Führer und Reichskanzler« Staatsoberhaupt.
	19. August	Volksabstimmung mit Reichstagswahl. 89,9 % billigen die Massnahmen vom 2. August.
	September	Reichskirchliche Kommissare für die Landeskirchen von Bayern und Württemberg. Die Landesbischöfe Meiser und Wurm unter Hausarrest. Öffentliche Gegenbewegung und Legalitätsmangel lassen die Aktion scheitern. Wurm aus dem Hausarrest zu Hitler bestellt.
	19./20. Oktober	Zweite Bekenntnissynode in Berlin-Dahlem. Sie proklamiert das »kirchliche Notrecht« für die gesamte Deutsche Evangelische Kirche.
	20. November	Die »Bekennende Kirche« bildet ein kirchliches Gegenregiment, die »Vorläufige Kirchenleitung der Deutschen Evangelischen Kirche«.
	20. Dezember	Gesetz gegen heimtückische Angriffe auf Staat und Partei und zum Schutz der Parteiuniformen.
1935	13. Januar	Abstimmung im Saargebiet: 90,8 % für Rückgliederung nach Deutschland, 8,8 % für Status quo, 0,4 % für Frankreich.
	16. März	Deutschland sagt sich von den Rüstungsbeschränkungen des Versailler Vertrages los und führt die allgemeine Wehrpflicht ein.
	17. März	700 evangelische Pfarrer werden an diesem Wochenende (Heldengedenktag) eingesperrt.
	4.–6. Juni	Dritte Bekenntnissynode in Augsburg: »Warnst Du den Gottlosen nicht, so wird der Gottlose um Deiner Sünde willen sterben; aber sein Blut will ich von Deiner Hand fordern.«
	18. Juni	Deutsch-britisches Flottenabkommen: Stärkeverhältnis 35:100, U-Boote 45:100.
	27. Juni	Der auf Brüning zurückgehende freiwillige Arbeitsdienst wird für beide Geschlechter zur Pflicht gemacht.
	16. Juli	Kerrl Reichsminister für die kirchlichen Angelegenheiten.
	15. September	Nürnberger Gesetze: Reichsbürgergesetz und Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre. Ehen mit Juden verboten, »Rassenschande« unter Strafe gestellt.
	24. September	Gesetz zur Sicherung der Deutschen Evangelischen Kirche. »Reichskirchenausschuss«; seine Beschwichtigungsaktion scheitert im Februar 1937.
	3. Oktober	Einmarsch der Italiener in Abessinien (Ende des Krieges am 5. Mai 1936). Hitlers Lieferungen machen die Sanktionsansätze der Völkerbundsmächte wirkungslos.
1936	10. Februar	Preussisches Gesetz über die Geheime Staatspolizei: Verfügungen in Angelegenheiten der Geheimen Staatspolizei unterliegen nicht der Nachprüfung durch die Verwaltungsgerichte. (Schon 1935 entschied das Preussische Oberverwaltungsgericht im gleichen Sinne.)
	17.–22. Februar	Vierte und letzte Bekenntnissynode in Oeynhausen; ohne die Bischöfe der »intakten« Landeskirchen bildet sich eine neue Vorläufige Kirchenleitung.
	7. März	Hitler lässt gegen die Warnung seiner Generale die entmilitarisierten Rheinlande besetzen. Der Bruch der Verträge von Versailles und Locarno bleibt ohne Folgen. Der Bau des Westwalls wird begonnen. Die Reichstagswahl am 29. März 1936 im Zeichen »der abgeschlossenen dreijährigen Politik der Wiederherstellung der nationalen Ehre und Souveränität des Reichs, verbunden mit dem aufrichtigen Bestreben nach einer wahren Völkerversöhnung und -verständigung auf der Grundlage gleicher Rechte und Pflichten« ergibt 98,8 % Stimmen für die Einheitsliste.
	28. Mai	Denkschrift der Vorläufigen Kirchenleitung an Hitler, am 4. Juni übergeben, am 23. Juli in den Basler Nachrichten abgedruckt, am 23. August in zahlreichen deutschen Kirchen verkündet. »Das evangelische Gewissen, das sich für Volk und Regierung mitverantwortlich weiss, wird aufs höchste belastet durch die Tatsache, dass es in Deutschland, das sich selbst als Rechtsstaat bezeichnet, immer noch Konzentrationslager gibt und dass die Massnahmen der Geheimen Staatspolizei jeder richterlichen Nachprüfung entzogen sind.«

1936	17. Juni	Himmler wird »Chef der Deutschen Polizei im Reichsministerium des Innern« mit Kabinettsrang.
	18. Juli	Beginn des Bürgerkriegs in Spanien (beendet 2. April 1939). Hitler und Mussolini unterstützen General Franco (»Legion Condor«), Frankreich und die Sowjetunion die Linksregierung.
	1. August	Eröffnung der Olympischen Spiele in Berlin.
	24. August	Zweijährige Wehrpflicht.
	8. September	»Reichsparteitag der Ehre«. Verkündung des Vierjahresplans. Er soll Deutschland autark machen. In einer geheimen Denkschrift verlangt Hitler gleichzeitig, dass in 4 Jahren die deutsche Wehrmacht einsatzfähig und die deutsche Wirtschaft kriegsbereit sei.
	25. Oktober	Geheimes deutsch-italienisches Protokoll. Mussolini: »Achse Berlin – Rom.«
	29. Oktober	Gesetz zur Durchführung des Vierjahresplans: Bestellung eines Reichskommissars für die Preisbildung. (26. November Preisstopp.)
	25. November	Deutschland und Japan schliessen einen Vertrag zur Abwehr der kommunistischen Internationale (»Antikominternpakt«).
	1. Dezember	Gesetz über die Hitlerjugend. Sie wird Staatsjugend.
	17. Dezember	Göring vor den Industriellen: »Wir stehen bereits im Krieg, es wird nur noch nicht geschossen.«
1937	14. März	Die päpstliche Enzyklika »Mit brennender Sorge« verurteilt den Götzenkult mit der Rasse, dem Volk, dem Staat, der Staatsform, den Trägern der Staatsgewalt.
	Juni	Verhaftungswelle gegen die Bekennende Kirche. (1. Juli Niemöller verhaftet, bis 1945 im KZ.)
	18. Juli	Eröffnung des »Hauses der Deutschen Kunst« in München. Neben Ausstellung »Entartete Kunst«: van Gogh, Corinth, Barlach, Picasso und viele andere.
	5. November	Hitler teilt den militärischen Spitzen und dem Aussenminister von Neurath seine Absicht mit, zunächst »Österreich und die Tschechoslowakei niederzuwerfen« und sodann, spätestens 1943/45, »die Lebensraumfrage im Osten zu lösen«. Blomberg, Fritsch, Oberbefehlshaber des Heeres, und Neurath äussern Bedenken gegen das alsbaldige Vorgehen (»Hossbach-Protokoll«, geheimgeblieben).
	6. November	Italien tritt dem Antikominternpakt bei und am 11. Dezember aus dem Völkerbund aus.
1938	12. Januar	Blomberg schliesst ungewarnt eine kompromittierende Ehe und muss am 27. Januar 1938 den Abschied nehmen.
	4. Februar	Fritsch wird wegen seines Widerstandes gegen Hitlers Angriffspolitik unter der erlogenen, Anfang März kriegsgerichtlich widerlegten, Beschuldigung homosexueller Verfehlungen entlassen, mit ihm eine Reihe von Generalen, die der Partei missliebzig sind. Ersetzung des Kriegsministers durch ein Oberkommando der Wehrmacht unmittelbar unter Hitler.
	5. Februar	Neurath wird durch Ribbentrop ersetzt.
	12. März	Einmarsch in Österreich.
	13. März	Anschluss Österreichs an das Deutsche Reich; er öffnet die ungeschützte Flanke der Tschechoslowakei. Sofort massierte Ausdehnung der reichsdeutschen Verfolgungsmassnahmen auf Österreich.
	10. April	Wahl zum Grossdeutschen Reichstag. »Ostmark« 99,7 %, »Altreich« 99,02 %.
	20. April	Der Oberkirchenrat der Altpreuussischen Union bietet Hitler den Beamteneid der Geistlichen an.
	26. April	Verordnung über die Anmeldung des Vermögens von Juden, erlassen auf Grund des Vierjahresplans.
	30. Mai	Hitler in einer Weisung an die Wehrmacht: »Es ist mein unabänderlicher Entschluss, die Tschechoslowakei in absehbarer Zeit zu zerschlagen.«

1938	30. Mai	Generalstabschef Beck widersetzt sich in Denkschriften gegenüber dem Oberbefehlshaber des Heeres Brauchitsch diesem Plan. Er sieht die Gefahr eines allgemeinen Krieges, der mit einer Katastrophe für Deutschland enden werde. Brauchitsch bleibt passiv und leitet nicht die von Beck vorgeschlagene Generalsopposition in die Wege. Deshalb tritt Beck als Generalstabschef zurück. Sein Nachfolger Halder bereitet im Kontakt mit der Oppositionsgruppe im Auswärtigen Amt einen Staatsstreich vor.
	25. Juli	4. Verordnung zum Reichsbürgergesetz: Berufsverbot für alle jüdischen Ärzte (nur noch »Krankenbehandler« für jüdische Patienten).
	Sommer:	Württembergische Juden gründen in Palästina Shave-Zion.
	26. September	Hitler im Sportpalast: »Das Sudetenland ist die letzte territoriale Forderung, die ich in Europa zu stellen habe.«
	27. September	5. Verordnung zum Reichsbürgergesetz: Berufsverbot für alle jüdischen Rechtsanwälte (nur noch einige »Konsulenten«).
	29./30. September	Münchener Abkommen zwischen Hitler, Mussolini, Chamberlain und Daladier: Abtretung des Sudetenlandes. Hitler wird der sofortige Einmarsch gestattet (erfolgt am 1. Oktober). Sein Plan, in Prag einzumarschieren, ist vorläufig durchkreuzt, doch wirkt der friedlich erreichte Erfolg so, dass General Halder seinen Putschplan aufgibt.
	30. September	Friedensliturgie der Vorläufigen Kirchenleitung: »Herr, verschone uns mit Deinen Strafen.« Vier Landesbischöfe, auch Wurm, missbilligen alsbald die Liturgie »aus vaterländischen und religiösen Gründen«.
	5. Oktober	Verordnung über Reisepässe von Juden (neue Pässe mit Merkmal »J«).
	9. Oktober	Hitler erschreckt durch eine Rede in Saarbrücken, in der er verstärkte Aufrüstung ankündigt.
	28. Oktober	15 000 bis 17 000 Juden mit polnischen Pässen werden nach Polen abgeschoben, um der von Polen angekündigten Ausbürgerung zuvorzukommen. Sie bleiben aber im Niemandsland stecken und kommen nach Deutschland zurück.
	7. November	Herschel Grünspar ermordet in Paris den Legationssekretär Ernst vom Rath.
	9./10. November	»Reichskristallnacht«: Schwere Ausschreitungen gegen die Juden, von der obersten Parteileitung inszeniert. SA-Kommandos in Zivil verbrennen die Synagogen, zerstören die jüdischen Geschäfte. 30 000 Juden werden verhaftet.
	November	Domkapitular Lichtenberg, Berlin, betet in der Hedwigskirche in jeder Abendandacht öffentlich für die Juden. Verhaftet und verurteilt 1941, auf dem Transport in das KZ Dachau 1943 gestorben.
	12. November	Ausschaltung der Juden aus dem Wirtschafts- und Kulturleben. Zwangsarisierung der letzten jüdischen Betriebe. Den Juden wird eine »Sühneleistung« von einer Milliarde Reichsmark auferlegt (später um ein Viertel erhöht).
	16. November	Der württembergische Pfarrer von Jan nennt in seiner Predigt zum Busstag die Verbrechen vom 9./10. November beim Namen. Er wird wegen Heimtücke und Kanzelmissbrauchs mit Gefängnis bestraft.
1939	30. Januar	Hitler prophezeit vor dem Reichstag für den Fall eines Weltkriegs die Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa.
	21. Februar	Die Juden müssen Schmuck und Tischsilber an die Pfandleihanstalten abliefern.
	14. März	Die Slowakei erklärt sich auf Veranlassung Hitlers für unabhängig.
	15. März	Staatspräsident Hacha wird in Berlin gezwungen, »das Schicksal des tschechischen Volkes und Landes vertrauensvoll in die Hände des Führers des Deutschen Reiches zu legen«. Die deutschen Truppen marschieren kampflos in die Tschechei und in die Slowakei ein.
	16. März	Hitler verkündet in Prag die Errichtung des »Protektorats Böhmen und Mähren«.
	23. März	Deutsche Truppen marschieren im Memelgebiet ein. Litauen stimmt der Rückgabe des Memelgebiets an das Deutsche Reich zu.
	31. März	Chamberlain gibt im Unterhaus eine Garantieerklärung für Polen ab.
	7. April	Einmarsch der Italiener in Albanien.

1939	11. April	Weisung Hitlers an die Wehrmachtsführung, den Angriff auf Polen für den 1. September vorzubereiten.
	14. April	Präsident Roosevelt fordert in einer Botschaft Mussolini und Hitler auf, keine weiteren Überfälle zu unternehmen, und schlägt eine internationale Konferenz vor. Beide lehnen den Vorschlag ab.
	27. April	England führt die allgemeine Wehrpflicht ein.
	28. April	Hitler kündigt das deutsch-britische Flottenabkommen und den deutsch-polnischen Verständigungspakt.
	18. Mai	Rückgliederung der 1920 an Belgien abgetretenen Gebiete von Eupen und Malmedy.
	22. Mai	Militärbündnis zwischen Hitler und Mussolini (»Stahlpakt«).
	18. Juli	Der evangelische Pfarrer Paul Schneider wird im KZ Buchenwald, nachdem er über ein Jahr aus dem Arrestbunker predigend das Mordregime angeklagt hat, durch den Lagerarzt getötet.
	19. August	Deutschland und die Sowjet-Union schliessen zur Überraschung der Welt ein Wirtschaftsabkommen.
	22. August	Chamberlain warnt Hitler brieflich, Grossbritannien werde der Garantiepflicht gegen Polen nachkommen.
	23. August	Nichtangriffspakt mit der Sowjet-Union. Geheimabkommen über die Aufteilung Polens und die Interessensphären im Osten.
	25. August	15.00 Uhr Angriffsbefehl für 26. August 4.00 Uhr. Die Unterzeichnung eines englisch-polnischen Bündnisvertrages wird bekanntgegeben. Mussolini macht Italiens Kriegsbeteiligung von unerfüllbaren Lieferforderungen abhängig und bietet sich zur Vermittlung an. 18.15 Uhr Angriffsbefehl zurückgenommen.
	26. August	Deutsche Mobilmachung. Daladier erklärt in einem Brief an Hitler, Frankreich werde seine Verpflichtungen gegen Polen einhalten.
	28. August	England bietet seine Vermittlung an.
	29. August	Hitler stellt in einer Verhandlung mit dem englischen Botschafter Henderson gemässigte Forderungen an Polen, verlangt aber, dass ein abschlussbevollmächtigter Vertreter Polens am 30. August in Berlin erscheine.
	30. August	Polnische Mobilmachung.
	1. September	4.45 Uhr: Deutsche Truppen fallen in Polen ein. Hinter der Truppe liquidieren »Einsatzgruppen« (gebildet aus SD und Sicherheitspolizei) Angehörige der polnischen Führungsschicht. Auf diesen Tag datiert Hitler die im Oktober unterzeichnete schriftliche Bestätigung des im Juli oder August mündlich gegebenen Auftrags, dass »unheilbar Kranken bei kritischster Beurteilung ihres Gesundheitszustandes der Gnadentod gewährt werden kann«.
	3. September	Grossbritannien und Frankreich erklären dem Deutschen Reich den Krieg.
	Mitte September	Hammerstein, Oberbefehlshaber der Armeegruppe A an der Westfront, will Hitler bei einem Besuch seines Hauptquartiers festnehmen lassen. Hitler sagt im letzten Moment ab.
	17. September	Die Sowjet-Union besetzt Ostpolen.
	25. – 27. September	Bombenangriffe auf Warschau.
	6. Oktober	Letzter polnischer Widerstand gebrochen.
	12. Oktober	»Generalgouvernement«. Wiederangliederung der 1918 an Polen verlorenen Gebiete. Beginn der Konzentration der polnischen Juden in Gettos. Erste Deportation von Juden aus Österreich und dem Protektorat nach Polen.
	21. Oktober	Deutsch-italienisches Abkommen betreffend Umsiedlung aus Südtirol.
	8. November	Hitler entgeht im Bürgerbräukeller in München der von dem Tischler Georg Elser eingebauten Höllenmaschine. Die Propaganda beschuldigt den britischen Nachrichtendienst; zwei seiner Offiziere werden aus Venlo entführt.

1939	November	Putschvorbereitungen mehrerer Generale für den Fall des Befehls zur Westoffensive. Hitler verschiebt den Angriff.
	23. November	Hitler an die Oberbefehlshaber: »Ich habe mich zum anderen Weg entschlossen: Anpassung des Lebensraums an die Volkszahl.«
1940	13. Februar	Deportation der Juden aus Stettin nach Lublin.
	14. März	Reichsstatthalter Greiser ordnet eine Neuregelung des Rechtsstatus der Kirche im Reichsgau Wartheland an. Die Kirchen sind nur noch Vereine. Sie dürfen kein Eigentum haben. Nur Volljährige dürfen Mitglieder werden. Die Klöster werden aufgelöst.
	9. April	Deutsche Truppen besetzen Dänemark und landen in Norwegen.
	10. Mai	Die deutsche Westoffensive beginnt. Luftlandungen in Holland und Belgien.
	13. Mai	Die Maginot-Linie bei Sedan durchstossen (»Sichelschnitt«). Entscheidender Erfolg der Hitlerschen Strategie.
	14. Mai	Zerstörung eines Teils der Altstadt von Rotterdam durch Luftangriff.
	15. Mai	Das holländische Heer kapituliert.
	26. Mai–4. Juni	Zwei Drittel des englischen Heeres und 123 000 französische Soldaten, zusammen 338 000 Mann, entkommen bei Dunkirchen.
	27. Mai	Der belgische König kapituliert.
	17. Juni	In Frankreich bildet sich unter Marschall Pétain ein neues Regime (»Etat Français«).
	18. Juni	General de Gaulle bildet in London das »Nationalkomitee der Freien Franzosen«.
	22. Juni	Deutsch-französischer Waffenstillstand.
	8. Juli	Vormundschaftsrichter Kreyssig in Brandenburg erstattet wegen der Tötung geisteskranker Mündel gegen Reichsleiter Bouhler Anzeige. Er wird zwangspensioniert.
	19. Juli	Landesbischof Wurm schreibt in derselben Sache an den Reichsminister des Innern.
	31. Juli	Hitler verkündet den Generalen den Entschluss zum Angriff auf Russland für Frühjahr 1941.
	Sommer	Um den Grafen Helmut James von Moltke bildet sich aus konservativen Gewerkschaftlern, katholischen und evangelischen Geistlichen der »Kreisauer Kreis«, der auf der Grundlage des Christentums eine »europäische Völkergemeinschaft« aufbauen will. Fast alle Mitglieder des Kreises, darunter P. Alfred Delp, S. J., werden dafür nach dem 20. Juli 1944 hingerichtet.
	22.–27. Oktober	Deportation von 6500 badischen und pfälzischen Juden ins unbesetzte Frankreich im Zusammenhang mit dem Madagaskar-Plan (Grossghetto mit 4 Millionen Juden als Unterpfand gegenüber den amerikanischen Juden).
	28. Oktober	Italienische Truppen fallen aus Albanien in Griechenland ein, werden aber zurückgeschlagen.
	Oktober/November	Der Versuch, die Luftherrschaft über England zur Vorbereitung der Invasion zu erringen, scheitert.
	14.–19. November	Deutsche Luftangriffe auf Coventry und Birmingham.
	18. Dezember	Weisung Hitlers für den Russlandkrieg: Russland müsse im Jahre 1941 besiegt werden, da die USA von 1942 an in der Lage sein würden, in den Krieg einzugreifen.
1941	6. Februar	Nachdem die Italiener in Nordafrika von den Briten geschlagen sind, wird ein deutsches Afrika-Korps unter General Rommel aufgestellt.
	11. März	Das »Pacht- und Leihgesetz« ermächtigt Roosevelt, den kriegführenden Mächten Material zu liefern.
	6. April	Angriff auf Jugoslawien und Griechenland: Im Hinblick auf den Russlandfeldzug sollen die Südostflanke und die rumänischen Ölquellen gesichert werden.
	17. April	Jugoslawien kapituliert.
	21. April	Die griechische Armee kapituliert.

1941	10. Mai	Rudolf Hess, Reichsminister, »Stellvertreter des Führers«, fliegt heimlich nach Schottland, in der Vorstellung, er könne die britische Regierung zum Friedensschluss und zum gemeinsamen Kampf gegen die Sowjet-Union bewegen. Er wird als Kriegsgefangener behandelt.
	20. – 27. Mai	Eroberung Kretas durch deutsche Luftlandetruppen.
	22. Juni	»Unternehmen Barbarossa«: Beginn des Angriffs auf die Sowjet-Union. Italien, Rumänien, Ungarn, die Slowakei und Finnland beteiligen sich. Das OKW erlässt auf Anordnung Hitlers den Befehl, die sowjetischen politischen Kommissare, obwohl sie zur Truppe gehören, zu töten. (Von den Armeeführern sabotiert.) Einsatzgruppen exekutieren bis April 1942 mehr als eine halbe Million »rassisch und politisch unerwünschter Elemente«.
	12. Juli	Grossbritannien und die Sowjet-Union schliessen ein Bündnis und verpflichten sich, keinen Sonderfrieden einzugehen.
	31. Juli 3. August	Befehl Görings an Heydrich zur »Endlösung der Judenfrage«. Der Bischof von Münster, Graf Galen, predigt gegen die Tötung Geisteskranker.
	14. August	Atlantik-Charta: Churchill und Roosevelt verkünden, dass ihre Länder keine Vergrösserung durch den Krieg anstreben. Gebietsänderungen nur nach dem frei ausgedrückten Willen der Bevölkerung; Recht aller Völker, die Regierungsform zu wählen, unter der sie leben wollen. Die Sowjet-Union tritt am 24. September der Erklärung bei und bekennt sich zum »Prinzip des Selbstbestimmungsrechts der Nationen«.
	24. August	Hitler ordnet die Einstellung der Massentötung von Anstaltsinsassen an. Bis dahin sind über 70 000 Menschen getötet worden.
	27. August	Geheimerlass Himmlers, wonach »sämtliche hetzerischen Pfaffen ... und ähnliches Gesindel grundsätzlich auf längere Zeit einem Konzentrationslager zugeführt« werden sollen. (Bis 1945 werden im Reich und in den besetzten Gebieten mehr als 4000 katholische Priester umgebracht.)
	1. September	Polizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden: Judenstern ¹ (im Generalgouvernement schon seit 23. November 1939). In Dänemark unterbleibt die Einführung des Judensterns, nachdem der König erklärt hat, er werde ihn mit seiner ganzen Familie tragen.
	3. September	Erster Massenmord mit Giftgas (Zyklon B) in Auschwitz.
	Oktober	Beginn der planmässigen Judendeportationen aus dem Reich nach dem Osten.
	25. November	11. Verordnung zum Reichsbürgergesetz: Ausbürgerung und Enteignung der ausgewanderten und deportierten Juden.
	4. Dezember	Polenstrafrechtsverordnung. Polen und Juden in den eingegliederten Ostgebieten werden unter Sonderstrafrecht gestellt. Die Todesstrafe trifft schon den, der das deutsche Ansehen herabsetzt.
	7. Dezember	Japanischer Überfall auf die amerikanische Flotte in Pearl Harbour. Geheimerlass Hitlers (»Nacht- und Nebelerlass«) gegen den zunehmenden Widerstand in den besetzten Gebieten: »Eine wirksame und nachhaltige Abschreckung ist nur durch Todesstrafen oder durch Massnahmen zu erreichen, die die Angehörigen und die Bevölkerung über das Schicksal des Täters im Ungewissen halten. Diesem Zwecke dient die Überführung nach Deutschland.«
	8. Dezember	Der Angriff auf Moskau, von Hitler verspätet befohlen, muss abgebrochen werden. Erfolgreiche Gegenoffensive der Roten Armee.
	11. Dezember	Deutschland erklärt den Vereinigten Staaten den Krieg.
	19. Dezember	Hitler entlässt Brauchitsch, Oberbefehlshaber des Heeres, und übernimmt selbst den Oberbefehl.
1942	20. Januar	Wannseekonferenz des Chefs der Sicherheitspolizei und des SD, Heydrich, mit den Vertretern der »zuständigen« Reichs- und Parteistellen. Zweck: Mitwirkung der Verwaltungsmaschinerie bei der »Endlösung« der Judenfrage.

¹ Reichsgesetzblatt Teil 1, Seite 547. Die Verordnung ist am 19. 9. 1941 in Kraft getreten. – (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

1942	Frühjahr	Beginn der Gettoliquidationen. Errichtung von Gaskammern in den Vernichtungslagern.
	21. März	Erlass des Führers über einen Generalbevollmächtigten für den Arbeitseinsatz. Gauleiter Sauckel erhält Auftrag, alle noch unausgenutzten Arbeitskräfte im Reich und in den besetzten Gebieten zu mobilisieren.
	22. März	Hirtenbrief der deutschen katholischen Bischöfe: Eintreten nicht nur für die religiösen und priesterlichen Rechte, sondern ebenso für die Menschenrechte. »Ohne sie muss die gesamte westliche Kultur zusammenbrechen. Jedermann hat das Recht auf persönliche Freiheit... Wir erheben Einspruch gegen deren Missachtung. Wir fordern juristische Beweise für alle Urteile... Jedermann hat das natürliche Recht auf Leben. Gott ist der einzige Herr über Leben und Tod.«
	26. April	Der Reichstag bestätigt, dass Hitler das von ihm in Anspruch genommene Recht besitzt, »alles zu tun, was zur Erringung des Sieges dient oder dazu beiträgt«. Er darf, »ohne an bestehende Rechtsvorschriften gebunden zu sein«, als »oberster Gerichtsherr« auch unmittelbar in die richterliche Gewalt eingreifen.
	17. Mai	Beginn der deutschen Offensive in Südrussland.
	19. Juli	Befehl Himmlers, das Generalgouvernement bis 31. Dezember 1942 »judenrein« zu machen; ergänzt durch den Erlass Keitels, Chef des Oberkommandos der Wehrmacht, vom 1. 9. 1942, jüdische Arbeitskräfte durch Polen zu ersetzen. Die Rüstungsbetriebe und Judenlager der Wehrmacht gehen auf die SS über.
	2. September	Die Wolga nördlich von Stalingrad erreicht.
	3. November	El Alamein; Beginn des Rückzugs in Nordafrika.
	7./8. November	Die Alliierten landen in Französisch-Nordafrika.
	23. November	Die 6. Armee im Raum Stalingrad eingeschlossen. Hitler verbietet den Ausbruch.
	13. Dezember	Hirtenbrief des Bischofs von Berlin, Graf von Preysing: ... »Wer immer Menschenantlitz trägt, hat Rechte, die ihm keine irdische Gewalt nehmen darf. Es ist ein Ruhmesblatt in der Geschichte der Menschheit, dass das Recht der Fremden sich immer mehr entwickelt hat, dass das Völkerrecht diese Rechte näher umgrenzt und festlegt. All die Urrechte, die der Mensch hat, das Recht auf Leben, auf Unversehrtheit, auf Freiheit, auf Eigentum, auf eine Ehe, deren Bestand nicht von staatlicher Willkür abhängt, können und dürfen auch dem nicht abgesprochen werden, der nicht unseres Blutes ist oder nicht unsere Sprache spricht« ...
	Winter	Attentatsplan des Wirtschaftsjuristen v. Halem, auszuführen durch einen alten Nationalsozialisten Beppo Römer; wird verraten.
1943	14. – 25. Januar	Konferenz von Casablanca: Roosevelt verlangt von Deutschland die »bedingungslose Kapitulation« und erschwert dadurch den geheimen Kampf der Widerstandsgruppen gegen Hitler.
	31. Januar	Generalfeldmarschall Paulus kapituliert im Südkessel von Stalingrad.
	18. Februar	Die Geschwister Scholl und ihre Freunde rufen in Flugblättern die Studenten der Universität München zum Widerstand gegen den Unrechtsstaat auf (22. Februar hingerichtet).
	13. März	Oberst v. Tresckow und Oberleutnant v. Schlabrendorff schmuggeln eine Zeitbombe in Hitlers Flugzeug. Sie entzündet sich nicht.
	21. März	Oberst v. Gersdorff will sich mit Hitler bei der Besichtigung von Beutestücken im Berliner Zeughaus in die Luft sprengen. Hitler verlässt die Ausstellung vorzeitig.
	19. April – Mitte Mai	Warschauer Gettoaufstand. 50 000 Juden finden den Tod.
	5. – 15. Juli	Letzte deutsche Offensive im Osten. Abwehrrschlachten und Rückzüge.
	10. Juli	Die Alliierten landen auf Sizilien.
	16. Juli	Landesbischof Wurm bittet »im Namen Gottes« die Reichsregierung, der Verfolgung und Vernichtung ohne gerichtliches Urteil zu wehren. Die gegen die Nichtarier ergriffenen und beabsichtigten Vernichtungsmassnahmen »stehen im schärfsten Widerspruch zu dem Gebot Gottes. Die deutsche Christenheit beklagt... die Festhaltung von durchaus ehrenhaften Persönlichkeiten in Konzentrationslagern... Nichts und niemand... soll uns hindern, ... als Christen einzutreten für das, was Recht ist vor Gott.«
	25. Juli	Mussolini tritt zurück; der König lässt ihn verhaften.

1943	8. September	Bekanntgabe des von einer neuen italienischen Regierung mit den Alliierten geschlossenen Waffenstillstands.
	12. September	Mussolini wird von einem SS-Sonderkommando auf dem Gran Sasso befreit. Er wird »Staatschef« der »Italienischen Sozialen Republik«; Judenverfolgung nach deutschem Vorbild auch in deren Gebiet.
	13. Oktober	Das Königreich Italien erklärt Deutschland den Krieg.
	16./17. Oktober	Die Altpreuussische Bekenntnis-Synode in Breslau erlässt ein »Wort zum 5. Gebot« gegen Tötung von Geisteskranken und Juden.
	10. November	Drei katholische und ein evangelischer Pfarrer von Lübeck werden hingerichtet, weil sie nach Verabredung in Predigten und Flugblättern auf die Taten des Dritten Reichs und die Lügenhaftigkeit der Goebbelspropaganda hingewiesen hatten.
	November	Junge Offiziere, die Hitler neue Uniformen vorführen sollen, sind bereit, sich mit Handgranaten auf Hitler zu stürzen. Hitler sagt wegen eines Luftangriffs ab.
1944	Januar	Die Rote Armee erreicht die ehemalige polnische Ostgrenze.
	Frühjahr	Massendeportation griechischer und ungarischer Juden nach Auschwitz.
	17. April	Der katholische Pfarrer Max Josef Metzger, Gründer der Una Sancta-Bewegung, wird hingerichtet, weil er es 1942 unternommen hatte, den Bischof von Uppsala für die Vermittlung eines erträglichen Friedens zu gewinnen.
	4. Mai	Dietrich Bonhoeffer, in Konsequenz seiner Theologie der Nachfolge den Umsturz planend, 1942 deswegen über den Bischof von Chichester an Churchill herangetreten, wird verhaftet. Am 9. April 1945 im KZ Flossenbürg gehängt.
	6. Juni	Landung der Alliierten in Nordfrankreich.
	13. Juni	London zum ersten Mal durch die »Vergeltungswaffe« Rakete V 1 beschossen.
	22. Juni	Sowjetische Offensive führt zum Zusammenbruch der Heeresgruppe Mitte und des Südflügels.
	20. Juli	Stauffenbergs Attentat im Führerhauptquartier. Der Versuch eines Staatsstreichs unter Einsatz des Ersatzheeres scheitert. Gründe des Fehlschlagens: 1) Die militärische Verschwörergruppe in der Bendlerstrasse (Befehlsspitze des Ersatzheeres in Berlin) lässt die Zeit zwischen Attentat und Eintreffen Stauffenbergs ungenutzt verstreichen. Erst dieser löst den »Walküre«-Befehl aus. 2) Es ist keine Verabredung getroffen, was geschehen soll, wenn die Bombe explodiert, aber Hitler nicht tötet. Der Nachrichtenverkehr mit dem Führerhauptquartier wird deshalb nicht unterbrochen. 3) Die Verschwörer haben sich auf den Gehorsam der Truppe gegenüber jedem Befehl ihrer Führer verlassen und die Möglichkeit selbständigen Handelns (Major Remer, Kommandeur des Berliner Wachbataillons) nicht bedacht. Sie haben die Haltung der nicht eingeweihten, aber zu der Aktion herangezogenen jungen Offiziere z. B. in der Nachrichtenzentrale der Bendlerstrasse, nicht geprüft. Von solchen wird der Staatsstreich sabotiert. 4) Die Verschwörer unterlassen aus Sorge vor einem Bürgerkrieg Gewalthandlungen von endgültigem Charakter: Erstürmung des Gestapo-Quartiers, Standgerichte. Generaloberst Beck, zum Reichsverweser bestimmt, nimmt sich das Leben. Stauffenberg und 3 andere Offiziere werden standrechtlich erschossen. Wegen ihrer Beteiligung am Aufstand werden in der Folge etwa 200 Personen hingerichtet, darunter der als Reichskanzler vorgesehene Goerdeler (vormals Oberbürgermeister von Leipzig), die als Minister bestimmten Verschworenen v. Hassell (Äusseres; fr. Botschafter in Rom), Leber (Inneres; fr. Arbeiterführer und SPD-Abgeordneter), Wirmer (Justiz; Rechtsanwalt und katholischer Politiker), Lejeune-Jung (Wirtschaft; Syndikus und fr. deutschnationaler Abgeordneter), Popitz (Finanz; Preussischer Finanzminister), Bolz (Kultus; bis 1933 württembergischer Staatspräsident, Zentrum) und Generalfeldmarschall v. Witzleben, der den Oberbefehl über die Wehrmacht übernehmen sollte.
	23. Juli	Generalrichter Lueben erschießt sich vor der ihm obliegenden Verkündung der Todesurteile gegen vier Stettiner Priester.
	25. August	General v. Choltitz übergibt Paris. Rumänien scheidet nach Besetzung durch die Rote Armee aus dem Krieg aus. Bis Jahresende folgen Bulgarien, Jugoslawien und Ungarn.

1944	11. September	Die Alliierten erreichen die deutsche Reichsgrenze bei Trier.
	25. September	Erllass Hitlers über die Bildung des »Deutschen Volkssturms«. Er wird aus allen waffenfähigen Männern von 16 – 60 Jahren gebildet.
	November	Letzte Judenvergasung in Auschwitz.
1945	4.–11. Februar	Konferenz von Jalta; Festlegung der Besatzungszonen und der Oder-Neisse-Linie.
	13./14. Februar	Englischer Luftangriff auf Dresden.
	7. März	Rheinübergang der Amerikaner bei Remagen.
	19. März	Führerbefehl »Verbrannte Erde« (»Nero-Befehl«): »Alle militärischen Verkehrs-, Nachrichten-, Industrie- und Versorgungsanlagen sowie Sachwerte innerhalb des Reichsgebietes, die sich der Feind für die Fortsetzung seines Kampfes irgendwie sofort oder in absehbarer Zeit nutzbar machen kann, sind zu zerstören.« Vorausgegangen waren die Befehle vom 1. 8. 1944: »Die ganze Stadt (Warschau) ist dem Erdboden gleich zu machen«; vom 23. 8. 1944: »Paris ist in ein Trümmerfeld zu verwandeln«; und vom 14. 9. 1944: »Auch auf deutschem Gebiet sind alle Einrichtungen, die dem vorrückenden Gegner irgendwie von Nutzen sein könnten, zu zerstören.« Der »Nero-Befehl« wird am 23. 3. 1945 durch Reichsleiter Bormann ergänzt: Vernichtung aller Lebensmittelvorräte; die Bevölkerung ist nach Mitteldeutschland zu evakuieren. Den Befehlen wird wirksamer Widerstand geleistet (Reichsminister Speer).
	20. April	Die Russen erreichen Berlin; Übergabe am 2. Mai.
	25. April	Amerikanische und russische Truppen treffen sich bei Torgau.
	30. April	Selbstmord Hitlers.
	7. Mai	Bedingungslose Kapitulation der deutschen Wehrmacht in Reims und am 9. Mai in Berlin-Karlshorst.
	5. Juni	Die vier Siegermächte übernehmen die Regierungsgewalt in Deutschland. Gesamtverluste an Toten im Zweiten Weltkrieg 50 bis 55 Millionen. Zahl der getöteten deutschen Soldaten 3 250 000, der deutschen Zivilisten ebenfalls 3 250 000, der Juden in Europa ² 5 721 500.

² In: Blackbook of localities whose jewish population was exterminated by the nazis. Yad Vashem. Jerusalem 1945. 440 Seiten (s. p. X).

11 Rundschau

1 Juden und Christen auf dem XV. Deutschen Evangelischen Kirchentag

Düsseldorf, 27. Juni bis 1. Juli 1973

Für diese Dokumentation entnehmen wir aus »Emuna« mit freundlicher Genehmigung von Dr. Willehad P. Eckert OP seinen Bericht »Nicht vom Brot allein«¹. Über die eindrucksvolle Bibelarbeit im Rahmen der Arbeitsgruppe 5 (*Ökumenisch leben*) bringen wir den Wortlaut des Gesprächs von Edna Brocke M. A. (jüdisch) und Pfarrer Gerhard Bauer (evangelisch) und stellen diesem den dabei zugrunde gelegten Psalm 73 voran. Ferner geben wir den Wortlaut der im Rahmen der Arbeitsgruppe 1 (*Glauben*) behandelten Referate wieder von Landesrabbiner Professor Dr. Cuno Lehmann und von Pro-

fessor Dr. Jan Milic Lochmann (evangelisch): »Normen im Wandel – Die zehn Gebote«. Den Wortlaut verdanken wir den Publikationen des Kreuz-Verlages mit den Vorträgen, Ansprachen und Bibelarbeiten vom Kirchentag². Es folgen die im Anschluss an die Diskussionen entstandenen Resolutionen. Schliesslich bringen wir den Text des am Mittwoch, dem 27. Juni, gehaltenen ökumenischen jüdisch-christlichen Gottesdienstes sowie die dort gehaltenen Ansprachen von Bischof Dr. Bernhard Stein, Trier, Bischof Dr. Kurt Scharf, Berlin, und Landesrabbiner N. P. Levinson, Heidelberg, sowie seine in der Synagoge beim Sabbat-Gottesdienst gehaltene Predigt.

² S. u. S. 159.

I »Nicht vom Brot allein«¹

Von Dr. Willehad Paul Eckert OP, Köln

Der Düsseldorfer Kirchentag war anders als die vorhergehenden Kirchentage strukturiert. Seiner Konzeption

nach sollte er von der Basis aufgebaut werden. Statt der alten Gruppen sollten neue Gruppen entstehen, die sich um die Mitarbeit in sechs Arbeitsgruppen bewerben sollten. Die Themen dieser sechs Arbeitsgruppen lauten: 1. Worauf ist Verlass? (Glauben) – 2. Privater Wohlstand/

Öffentliche Verarmung. Was kostet die Menschlichkeit? (Politik und Gesellschaft) – 3. Leben ist anders (der einzelne) – 4. Gefeierte Versöhnung (Gottesdienst) – 5. Ökumenisch leben (Kirche) – 6. Keine Einbahnstrassen (Mission und Entwicklung). Die vor zehn Jahren auf dem Kirchentag in Berlin gegründete Arbeitsgruppe Juden und Christen sah sich damit vor die Aufgabe gestellt, in das Programm der sechs grossen Arbeitsgruppen integriert zu werden. Genau genommen bestanden freilich konkrete Integrationsmöglichkeiten nur in die Arbeitsgruppen 1 WORAUF IST VERLASS? und 5 ÖKUMENISCH LEBEN. Immerhin verschwand die Gruppe Juden und Christen nicht gänzlich aus dem Programm des Kirchentages. In Eigenverantwortung wurde ihr zugebilligt: ein Vortrag am Donnerstagabend über Bibel und Talmud, gehalten von Rabbiner Dr. Roland Gradwohl, Bern^{2a}, die Einladung zum jüdischen Gottesdienst am Freitagabend seitens der Israelitischen Kultusgemeinde und am Samstagabend ein Doppelreferat und Diskussion zum Thema Gerechtigkeit heute – Lernen und Leben. Als Referenten waren aufgestellt Landesrabbiner Nathan Peter Levinson, Heidelberg, und Professor Johan Bouman, Bochum. Im Zusammenwirken mit der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Düsseldorf, konnte das Programm für den jüdisch-christlichen Gottesdienst am Mittwochabend entwickelt werden.

Der Düsseldorfer Kirchentag ist weit weniger stark als die vorangehenden Kirchentage besucht worden. Das musste sich auch auswirken auf die Zahl derer, die zu Veranstaltungen im Rahmen einer jüdisch-christlichen Begegnung kamen. Immerhin war der ökumenische christlich-jüdische Gottesdienst im Robert-Schumann-Saal sehr gut besucht. Fast alle der 800 Plätze waren besetzt. Ebenso war der Besuch des Synagogengottesdienstes vorzüglich, wenn auch das Augsburger Ergebnis nicht wiederholt werden konnte. Doch war das Angebot gegenüber Augsburg – dem ökumenischen Pfingsttreffen 1971 – ungleich reichhaltiger. Vor allem war die Einladung zur liturgischen Nacht ausserordentlich attraktiv. Dass dennoch der Synagogengottesdienst grosse Scharen herbeilockte – 500 Einladungskarten konnten ausgegeben werden – war eine beglückende Erfahrung. Es darf allerdings nicht verschwiegen werden, dass der Erfolg nicht zuletzt einer intensiven Propaganda verdankt wurde. Neben der allgemeinen Kirchentagswerbung wurde für die Veranstaltungen der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen gemeinsam mit der Gesellschaft für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit Düsseldorf durch Verteilung von 12 000 Handzetteln und durch Zeitungsinserate geworben. Gespräche ergaben, dass manche Besucher der beiden Gottesdienste nur aufgrund dieser besonderen Einladungen gekommen waren, nicht aber aus Interesse am allgemeinen Kirchentagsprogramm. Die Majorität der Besucher der Gottesdienste und natürlich der Vortragsveranstaltungen rekrutierte sich freilich aus den regulären Kirchentagsbesuchern. Immerhin wird man aus der Erfahrung von Düsseldorf die Lehre ziehen können, dass zusätzlich zu den Besuchern von Kirchen- und wohl auch Katholikentagen durch Intensivierung der Propaganda auch noch weitere Besucherschichten für die christlich-jüdischen Gottesdienste und die Teilnahme am Synagogengottes-

dienst erschlossen werden können. Da die Gottesdienste durch Aussprachemöglichkeiten ergänzt werden, bietet sich hier die Chance zu weiteren Kontakten.

Der ökumenische jüdisch-christliche Gottesdienst bestand aus einem musikalischen Teil und aus drei Ansprachen³. Der musikalische Teil war diesmal moderner als in Augsburg angelegt. Bibeltexte wurden mit Worten von Bert Brecht konfrontiert. Neben den Orgelimprovisationen standen Schlagzeugintermezzi. Die musikalische Meditation galt dem Thema des Kirchentages »Nicht vom Brot allein«. Sie schloss mit dem Lied für alle »Wir leben nicht allein vom Brot«. Die drei Ansprachen waren jedoch nicht auf diese Meditation bezogen, sondern galten einer Auslegung von 5 Mose, 8 mit dem Leitwort »Dass sich Dein Herz nicht überhebe«. Die Ansprachen hielten der katholische Bischof Dr. Bernhard Stein, Trier, der evangelische Bischof Dr. Kurt Scharf, Berlin, und Landesrabbiner N. Peter Levinson, Heidelberg⁴. Dass die Bischöfe sich für diesen Gottesdienst zur Verfügung stellten, unterstrich, dass christlich-jüdische Begegnung nicht nur eine Sache von einzelnen, sondern ein Anliegen der Kirche selbst ist.

Sehr viel schlechter als die Gottesdienste waren die beiden Vortragsabende besucht. Es stellte sich heraus, dass die Teilnehmer nach jeweils dem Besuch eines vollen Tagesprogramms am Abend durch die Vorträge überfordert waren. Am Donnerstag kamen zum Vortrag von Rabbiner Dr. Gradwohl noch rund 350 Hörer. Am Samstag waren es abends noch weniger Hörer. In einem kleinen Saal wären wenige Hunderte viel gewesen, in der grossen Messehalle wirkten sie fast verloren. Noch bedrückender war, dass an beiden Abenden die Hörerzahl langsam aber sicher abbröckelte. Dabei hatten insbesondere am Samstagabend sowohl Professor Bouman als auch Rabbiner Levinson genügend provozierende Sentenzen zum Nahostkonflikt in ihre Referate eingebaut. Aber auch die pointierteste Formulierung konnte den Ermüdungszustand nicht aufheben. Bei künftigen Kirchentagen wäre es wünschenswert, für die Abendveranstaltungen von vornherein einen kleineren Saal zur Verfügung zu stellen, der eher geeignet wäre, noch etwas von Atmosphäre zu garantieren. Überflüssig waren die Vorträge freilich nicht. Insbesondere stellte sich heraus, dass Informationsvorträge wie die von Rabbiner Dr. Gradwohl einfach notwendig sind. Die Aussprache zeigte, dass die Vorurteile gegenüber dem Talmud insbesondere, aber auch gegenüber jüdischem Brauchtum noch keineswegs allgemein abgebaut sind. Interessant war z. B., wie ein Landwirt sich gegen das Schächten als angebliche Tierquälerei aussprach. Von schlimmeren Vorurteilen will ich hier gar nicht sprechen. Den grössten Zuhörerkerk fand in Arbeitsgruppe 1 Landesrabbiner Professor Dr. Cuno Lehrmann mit seinem Vortrag »Normen im Wandel – Die Zehn Gebote – Zeitgeist und zeitlose Werte«⁵. Der Vortrag fand vormittags statt. Da waren die Hörer aufgeschlossen. Ausserdem erfreute sich die Arbeitsgruppe 1 sowieso eines sehr starken Zuspruchs. Es muss als grosser Gewinn begrüsst werden, dass diese Chance genutzt werden konnte. Für mich selbst war freilich der stärkste Eindruck die gemeinsame Bibelarbeit von Frau Edna Brocke, Regensburg, und Pfarrer Gerhard Bauer,

^{2a} Vgl. Roland Gradwohl: Zwei Beispiele zur talmudischen Kasuistik, in: »Emuna« (VII, 5/6), Okt./Nov. 1972, S. 348 ff.

³ S. u. S. 110 ff.

⁴ S. u. S. 112 ff.

⁵ S. u. S. 99 ff.

Starnberg, zum Psalm 73⁶. Was sich hier vollzog, war ein Miteinandersprechen und Aufeinanderhören. Sehr gut kam jeweils der jüdische und der christliche Denkhorizont zu Worte. Gezeigt wurde aber auch, dass ein Aufeinanderzugehen aus jüdischer wie aus christlicher Sicht möglich ist, dass Christen und Juden sehr wohl miteinander und voneinander lernen können. Rund die Hälfte der Kirchentagsteilnehmer waren Jugendliche. Besonders auf sie zugeschnitten waren das Schalom-Forum und das KIZ (Kommunikations- und Informationszentrum). Es erwies sich als sehr glücklich, dass wenigstens im Schalom-Forum Versuche einer jugendgerechten Begegnung von Juden und Christen unternommen wurden. Sehr hilfreich war die Interpretation des Begriffes Schalom (Friede) durch Rabbiner Themal. In der Konzeption ausgezeichnet, in der Durchführung leider ein wenig zu lang, war die Darstellung des Nahostkonfliktes durch Johanan Hesse, Berlin, der sich dabei des Mediums des Dialogs bediente. Es zeigte sich jedenfalls, dass Jugendliche für die christlich-jüdische Begegnung und auch die Nahostthematik in einer glücklichen Form zu interessieren sind. Dies gibt Hoffnung für die Zukunft.

⁶ S. u.

II Gemeinsame Bibelarbeit über Psalm 73:

Edna Brocke M. A. (jüd.)/Pfarrer Gerhard Bauer (evang.), 28. Juni 1973

Die nachstehende Bibelarbeit wurde im Rahmen der Arbeitsgruppe 5: *Oekumenisch leben* (Kirche) gehalten. Das vom Kirchentag herausgegebene Programmheft: »Einladung zum Kirchentag« schreibt zu dieser Arbeitsgruppe 5 (S. 16 f.) u. a.: »Oekumene ist Werk des Geistes Gottes, führt Christen verschiedener Herkunft zusammen und lässt sie die Eigenart des biblischen Glaubens angesichts der übrigen Welt und ihre Verantwortung für die ganze Welt erkennen. Das ist ein Vorgang, der uns Christen wieder in grosse Nähe zur Wurzel, zum Judentum hinführt. Mit Israel teilt die Kirche die Hoffnung, dass sich die Herrschaft Gottes zum Wohle und Heil der Menschheit durchsetzen wird...« (D. Red. d. FR).

A Psalm 73¹

- 1 Gott ist dennoch Israels Trost für alle, die reines Herzens sind.
- 2 Ich aber wäre fast gestrauchelt mit meinen Füßen; mein Tritt wäre beinahe geglitten.
- 3 Denn ich ereiferte mich über die Ruhmredigen, als ich sah, dass es den Gottlosen so gut ging.
- 4 Denn für sie gibt es keine Qualen, gesund und feist ist ihr Leib.
- 5 Sie sind nicht in Mühsal wie sonst die Leute und werden nicht wie andere Menschen geplagt.
- 6 Darum prangen sie in Hoffart und hüllen sich in Frevel.
- 7 Sie brüsten sich wie ein fetter Wanst, sie tun, was ihnen einfällt.
- 8 Sie achten alles für nichts und reden böse, sie reden und lästern hoch her.
- 9 Was sie reden, das soll vom Himmel herab geredet sein; was sie sagen, das soll gelten auf Erden.
- 10 Darum fällt ihnen der Pöbel zu und läuft ihnen zu in Haufen wie Wasser.

¹ Der Wortlaut von Psalm 73, wie er der Bibelarbeit zugrunde gelegt wurde, und der der Bibelarbeit ist entnommen dem Band: *Wovon leben die Menschen?* Bibelarbeiten über Psalm 73 – Mark 8, 31–38, und Luk 15, 20–32; ib. S. 5 f.

- 11 Sie sprechen: Wie sollte Gott es wissen? Wie sollte der Höchste etwas merken?
- 12 Siehe, das sind die Gottlosen; die sind glücklich in der Welt und werden reich.
- 13 Soll denn umsonst sein, dass ich mein Herz rein hielt und meine Hände in Unschuld wasche?
- 14 Ich bin doch täglich geplagt, und meine Züchtigung ist alle Morgen da.
- 15 Hätte ich gedacht: Ich will reden wie sie, siehe, dann hätte ich das Geschlecht deiner Kinder verleugnet.
- 16 So sann ich nach, ob ich's begreifen könnte, aber es war mir zu schwer,
- 17 bis ich ging in das Heiligtum Gottes und merkte auf ihr Ende.
- 18 Ja, du stellst sie auf schlüpfrigen Grund und stürzest sie zu Boden.
- 19 Wie werden sie so plötzlich zunichte! Sie gehen unter und nehmen ein Ende mit Schrecken.
- 20 Wie ein Traum verschmähst wird, wenn man erwacht, so verschmähst du, Herr, ihr Bild, wenn du dich erhebst.
- 21 Als es mir wehe tat im Herzen und mich stach in meinen Nieren,
- 22 da war ich ein Narr und wusste nichts, ich war wie ein Tier vor dir.
- 23 Dennoch bleibe ich stets an dir; denn du hältst mich bei meiner rechten Hand,
- 24 Du leitest mich nach deinem Rat und nimmst mich am Ende mit Ehren an.
- 25 Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde.
- 26 Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Teil.
- 27 Denn siehe, die von dir weichen, werden umkommen; du bringst um alle, die dir die Treue brechen.
- 28 Aber das ist meine Freude, dass ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf Gott den HERRN, dass ich verkündige all dein Tun.

B Edna Brocke M. A., Regensburg/ Pfarrer Gerhard Bauer, Starnberg²

BAUER: Dies ist ein Lied Israels. Es ist 2500 Jahre alt. Wir wollen heute versuchen, herauszuhören, welche Erfahrungen unsres heutigen Glaubens und Lebens darin verdichtet sind.

Frau Brocke, Sie gehören zu dem Volk Israel, dem wir Christen dies Lied verdanken, wie wir ihm auch sonst die wesentlichsten Erkenntnisse unseres Glaubens an den einen Gott verdanken. Wir sind froh, dass Sie uns helfen wollen, diesen, wie Sie mir sagten, auch für Sie schweren und fremden Psalm ein wenig besser, vielleicht auch ein wenig anders als bisher zu verstehen. Können Sie uns darum zuerst sagen, wie in Ihrer jüdischen Tradition ein solcher Text verwendet und ausgelegt wird?

BROCKE: Dieser Psalm weist einige sprachliche Schwierigkeiten auf. Er enthält viele Begriffe, die ausser in diesem Psalm nur noch ein einziges Mal in der Bibel vorkommen, oder gar solche, die nur hier zu finden sind. Er ist sprachlich sehr ausdrucksreich, somit aber auch schwierig auszulegen.

Martin Buber fragte in seinem Kommentar zu diesem Psalm (in: »Recht und Unrecht«, Werke II, München 1964, S. 973): »Was ist es doch, das mich an diesem aus Schilderung, Bericht und Bekenntnis zusammengefügt Gedicht so anzieht, und immer mehr noch, je älter ich werde?« Die formale und inhaltliche Schwierigkeit dieses Psalms könnte einer der Gründe für seine Anziehungs-

² S. o. S. 92, Anm. 2, ib. S. 87 ff.

kraft auf Buber gewesen sein. Sie macht auch aus, dass einem Psalm 73 nicht jederzeit etwas bedeuten kann. Er hat seine Zeit irgendwann einmal im Leben wohl eines jeden Menschen.

Kommentare von der Art, wie M. Buber sie auch zu anderen biblischen Büchern geschrieben hat, gab es im Judentum nicht häufig. Erst in der Neuzeit entstehen Kommentare von sogenanntem »wissenschaftlichem« Zuschnitt. Denn die Bibel wurde jahrhundertlang im Judentum anders als im Christentum ausgelegt.

Man liebte es, die Bibel durch die Bibel zu erklären. Worterklärungen und auch kühne Sachauslegungen wurden meist durch andere Verse aus sehr anderen Stellen belegt. Zeitliche Unterschiede nahm man dabei absichtlich nicht wichtig – ist doch alles Gottes Wort. Im Zusammenhang ergaben sich so die »Midraschim«, alte Predigt- und Kommentarsammlungen, die etwa zu dem jeweiligen Wochenabschnitt der Torah (des Pentateuchs) entstanden. Zu dem Thema eines Wochenabschnittes z. B. aus Genesis wurden verschiedene Verse aus verschiedenen Büchern miteinander konfrontiert und nur mit wenigen eigenen Worten des Predigers versehen, die theologische und praxisnahe Inhalte für die Gemeinde aufbrechen lassen.

So gibt es also kaum nur auf ein Buch bezogene fortlaufende Kommentare. Aber andererseits stehen die Bücher der Schrift auch nicht für sich allein da, wie bei Ihnen, Pfarrer Bauer, sondern sie sind umgeben von einer begleitenden breiten und tiefen Tradition, die ihrerseits ganz biblisch durchdrungen ist von Gebetsliturgie, von Midrasch, Legende, Talmud, Rechtsetzung und -auslegung usf. So steht auch dieser Psalm nicht da für sich allein, sondern in engem Kontakt mit anderen Büchern und Versen und mit dem ganzen Judentum, was sozusagen nichts anderes tat, als die Schrift zu kommentieren. Und so lehrte man auch in der Schule R. Jischmaels (um 100): »Ist nicht mein Wort wie Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?« (Jer 23, 29) – so wie der Fels durch den Hammer in viele Splitter zerspellt, so hat auch ein Schriftvers viele Deutungen...« Im Lichte einer unterschiedlichen Auslegungsform hat der Psalm sicherlich auch bei Ihnen eine andere Funktion im Rahmen des Gemeindelebens. Welche ist es, Herr Pfarrer Bauer?

BAUER: Fast habe ich den Eindruck, dass dieser Psalm in den christlichen Gemeinden vor allem an Krankenbetten und auf Friedhöfen gesprochen wird. Damit wir ihn in solchen Fällen parat haben, mussten ihn die Älteren unter uns vielleicht im Konfirmandenunterricht auswendig lernen, jedenfalls die Verse 23–26: »Dennoch bleibe ich stets bei dir, denn du hältst mich bei meiner rechten Hand...« Noch leichter zu lernen war der Psalm in der Form, in der ihn unser Gesangbuchdichter gereimt hat: »Nach Erd' und Himmel frag ich nicht, wenn ich dich nur kann haben. Und wenn mir gleich mein Herz zerbricht, so bist du doch mein' Zuversicht...«

So haben wir dies Lied gelernt, gesungen, gebetet und haben uns dabei immer besonders an dem »dennoch« festgehalten: »Israel hat dennoch Gott zum Trost« (V. 1) und: »Dennoch bleibe ich stets an dir...« (V. 23). So einen richtigen, protestantischen »Dennoch-Glauben« haben wir daraus geschöpft, frei nach Luther: »Das Reich muss uns *doch* bleiben« oder auch frei nach dem alten Kirchentagskabarett: »Was bleibt, muss uns *doch* reichen...«. Dies hörten wir Christen aus unserem

Psalm: Wenn mir alle Felle weggeschwommen sind, Gott ist dennoch mein Hirte; wenn alle gegen mich sind, Gott ist dennoch für mich; wenn mir alles genommen wird, so hab' ich doch immer noch Gott (als ob man den »haben« könnte wie die Haut unterm Hemd oder wenigstens wie der Beamte seinen Pensionsanspruch!).

Aber im Ernst, dies sagt doch dieser Psalm: Nicht nur, dass der Mensch natürlich nicht vom Brot allein lebt, sondern vielmehr, dass das Leben überhaupt nicht der Güter höchstes ist! Denn »wenn mir auch Leib und Seele verschmachten«, »wenn mein Fleisch und mein Herz verenden«, wenn der Krebs die Zellen meines Körpers auffrisst und die Verzweiflung meinen Geist und irgendeine übermächtige Erniedrigung meine Seele, »so ist doch Gott meines Herzens Trost und mein Teil«, wenn ich auch gar nicht sagen kann, wann und wo mir dies Erbteil ausbezahlt werden wird.

So habe ich diesen Psalm jedenfalls oft verstanden und gebetet an den Betten von Kranken und Sterbenden, die keine Interviews mehr geben konnten, weil ihnen Hören und Sehen, Denken und Sprechen vergangen war. Aber jetzt frage ich Sie, Frau Brocke: Ist dies ein rechtmässiger Gebrauch dieses Psalmes? Ist dies seine auch für den heutigen Menschen, den Juden und den Christen, wesentliche Aussage?

BROCKE: Martin Buber las diesen Psalm bei der Grablegung Franz Rosenzweigs, auf dessen Wunsch hin. Verse aus gerade diesem Psalm sind auf den Grabsteinen F. Rosenzweigs in Frankfurt und M. Bubers in Jerusalem eingemeisselt. Trotz dieser Tatsache aber ist die Verwendung unseres Psalms in dieser Weise wohl nicht üblich. Gewiss, ein Trauernder betet nicht alle Psalmen mit, und in einem Trauerhaus betet man zusätzlich Ps 49, der ja unserem entfernt verwandt ist, aber grundsätzlich steht der gesamte Psalter, mit seinen 150 Stücken, gleichwertig im Alltagsleben des Juden. So liest der fromme Jude täglich eine Anzahl von Psalmen, einfach der Reihe nach, natürlich mit persönlich unterschiedlicher Vorliebe für den einen oder anderen Psalm, aber immer eingebettet in die ganze Tradition, die sich um die Schrift legt: Gebetbuch und »mündliche« Lehre, Midrasch und Talmud.

Doch bleibt dieser Psalm, auch für sich genommen, für den heutigen Menschen, ob Christ oder Jude, von grosser Relevanz. Denn die alte und wohl immer gültige Frage, weshalb es dem »Gerechten« schlecht, dem »Frevler« hingegen gut ergeht, ist zwar eine sehr alte Frage, aber doch und vielleicht deswegen eine, die heute die gleiche Brisanz hat wie einst. Der Psalm hier versucht, uns, den Betern und Lesern, etwas zu vermitteln, was er ganz existentiell erfahren hat: den Trost Gottes, den er gerade in einer Zeit erfuhr, als er voller Zweifel war, als »sein Tritt beinahe geglitten wäre« (V. 2).

Aber will er uns nur sein persönliches Erleben, seine eigene tiefgreifende Erfahrung mitteilen, oder will er uns noch mehr sagen? Mir scheint, dass der erste Vers des Psalms den Tenor des Ganzen bestimmt, und auch wenn der Autor häufig in der ersten Person spricht und seine Gegenüber als »Frevler« bezeichnet, so will er doch eine allgemeine Aussage machen: »Gewiss, gut ist zu Israel Gott: zu den am Herzen Lautern.« Von dieser Ausgangsposition aus will uns der Psalmist das Glück oder Unglück Israels erklären, nicht allein sein persönliches; denn das sieht er im Gesamtrahmen des Leidens Israels. Um hier mit einem Gelehrten des 12. Jahrhunderts zu

sprechen: Gott ist gut zu Israel, obwohl es im babylonischen Exil ist, also besitzlos, heimatlos geworden ist. Auch in seiner Zerstreuung erfährt Israel Gottes Güte, in einer Zeit also, da es den anderen Völkern besser geht. Der Beter stellt sich zunächst in die Gemeinde, in seinen Bezugsrahmen: Israel. Er verbindet sein Schicksal mit dem Israels, und nur in diesem Zusammenhang kommt er zu der Erkenntnis, die er uns mitteilen will. Ein individualistischer Zugang allein würde eine Einnengung des Psalms mit sich bringen; denn die korporative »gemeindliche« Komponente ist sehr stark spürbar.

Vers 5 ist eine weitere Verdeutlichung dessen: »Sie (die Frevler) sind nicht in Mühsal wie sonst die Leute und werden nicht wie andere Menschen geplagt.« Er sieht den Gegensatz nicht zwischen den Frevlern und sich, sondern zwischen den Frevlern und anderen Menschen. Er nimmt wahr, dass es zwei Gruppen gibt, die einen, die geplagt werden, zu denen auch er gehört, und die anderen, die sorglos sind. Und selbstverständlich ist dieser Unterschied zwischen den Gruppen auch die Ursache für das unterschiedliche Verhalten, oder in der Sprache des Beters: »Darum prangen sie in Hoffart und hüllen sich in Frevel« (V. 6).

Obwohl der Psalmist in den Versen 4–9 den Lebenswandel der Gottlosen, ihre unbekümmerte Lebensart, in Form eines persönlichen Berichtes schildert, hat er doch zugleich den Rahmen immer im Blick. Wie häufig sprechen doch die Propheten in einer Bildersprache und schildern die Zukunft einer Frau, wenn sie den Niedergang Israels meinen! Oder würden Sie solch einen Vergleich hier nicht sehen können, und meinen Sie, dass der Psalmist uns primär sein eigenes Schicksal, seine private Erfahrung verdeutlichen möchte?

BAUER: Ja, wir Christen sind von der Tradition unserer Bibelauslegung, von der pietistischen bis zur existentialen, eher dazu erzogen, individualistisch als kollektivistisch zu denken und solche Bibeltexte wie diesen Psalm als Deutung eines persönlichen Schicksals und als Zeugnis einer persönlichen Hoffnung und Erfahrung zu verstehen. Solche Sätze wie den ersten unseres Psalms, dass Gott gut ist zu Israel, auch wenn es dem einzelnen Menschen in Israel ganz hundsgemein schlecht geht, überlesen wir leicht. Und darum sind wir immer in der Gefahr, an Gott zu verzweifeln, dem Glauben den Abschied zu geben und die Bibel in die Ecke zu werfen, wenn das, was da steht, nicht unmittelbar mit unserer persönlichen Erfahrung, unserem ureigenen Schicksal zur Deckung zu bringen ist. Ich glaube, Israel könnte uns da einiges helfen, um dieser Gefahr zu entgehen.

Ich sehe freilich den Beter dieses Psalms durchaus auch in dieser Gefahr: Es fehlte nicht viel, dann wäre er auch darin umgekommen. Das lese ich im V. 2, V. 13 und 14 und auch in V. 21–22. Da ist er doch drauf und dran, aus dem wandernden Haufen Israels auszuscheren und ins Abseits zu stolpern, da wird seine Frömmigkeit Leerlauf, da fühlt er sich nicht mehr getragen von der Gemeinde, da ist er kaum noch ein Mensch, fast wie ein Vieh kommt er sich vor, da kann er nicht mehr einstimmen in die Lobgesänge Israels! Aber auffällig ist, dass er nie ganz, sondern immer nur *fast* so weit abgleitet. Irgend etwas scheint ihn festzuhalten. Was ist das? Ich habe den Eindruck, dass er sich nicht einfach an der irrationalen persönlichen Schutzbehauptung festhält: Gott ist dennoch *mein* Gott, und *ich* bleibe dennoch bei ihm! Sondern er vollzieht offenbar einen höchst rationalen

Gedankengang, der ihn davor bewahrt, sich völlig zu verlieren.

Sehe ich das richtig, Frau Brocke? Handelt es sich also weniger um ein »Trostgedicht« als vielmehr um ein »Lehrgedicht«? Und wenn ja, welche Lehre wird uns hier erteilt? Wie wird hier die Leidensgeschichte Israels erklärt, so dass der einzelne darin festgehalten wird?

BROCKE: Ja, gewiss wird uns eine Art Lehre erteilt. Vers 16 bietet uns hier eine Unterstützung: »So sann ich nach, ob ich's begreifen könnte, aber es war mir zu schwer« – so lange, bis der Beter in die »Heiligtümer Gottes« ging. Im Zustand des Zweifels war ihm das Reflektieren zu einer Last geworden. Aber er nahm diese Last auf sich, und gerade der Versuch, die Situation intellektuell zu durchdringen, befähigte ihn, mit der neuen Erkenntnis begabt zu werden, und Nachdenken und Reflektieren sind von da an für ihn bestimmend geworden.

Der Psalmist teilt uns mit, dass er leidet, dass er die Frevler beneidet, doch sagt er uns nicht, was ihn quält, was Ursache seines Leidens ist. Es liegt nahe zu vermuten, dass es eher ein seelisches, psychisches Leiden ist, das vielleicht, wie bei Hiob auch, mit körperlichem Leiden gepaart ist; aber der seelische Aspekt scheint vorrangig zu sein.

Aber ist denn dieses Reflektieren hier nicht eine grundsätzliche Auseinandersetzung über zwei mögliche Dimensionen des menschlichen Seins? Der einen gemäss wäre der Mensch ein Objekt, das dem Schicksal unterworfen ist. Sozusagen: »Ohne dein Dazutun lebst du«, und daher ist und bleibt der Mensch passiv. Er sieht das Böse in der Welt und weiss, dass er es nicht ändern kann. Er kann es aber auch nicht verstehen, möchte dies jedoch und kann daher mit metaphysischen Antworten bis zur Selbsttäuschung über das Bestehen des Bösen gelangen. Anders jedoch sieht es aus, wenn das Sein als eine Bestimmung, als eine Aufgabe aufgefasst wird, etwa so: »Ohne dein Dazutun wirst du geboren und ohne dein Dazutun stirbst du, aber du lebst als freier Mensch.« Dieser Auffassung gemäss ist der Mensch kein Objekt mehr, sondern Subjekt, das aktiv den Weg vom Schicksal zur Bestimmung sucht. Dieser Weg jedoch führt durch das Leiden hindurch. Das Leiden führt ihn zur Umkehr, zur Busse, zu den »Heiligtümern Gottes«, damit seine Erkenntnis nicht zu Metaphysik werde.

Diese Reflexionen liegen auch diesem Psalm zugrunde, in der individuellen wie in der kollektiven Komponente. Die Erwählung des Volkes Israel, die keineswegs als eine Auszeichnung oder gar als Belohnung zu verstehen ist, sondern als ungewollte Aufgabe, als angenommene Last, diese Erwählung bringt es mit sich, dass Israel nicht naiv, passiv und ahnungslos in der Welt existieren kann. Es ist im Exil, es muss über die Ursachen dieses Zustandes reflektieren, es muss die eigenen Wege, die es geht, überdenken. Israel kann nicht bloss dasein und auf die Zukunft warten.

Aber auch der einzelne muss die Bestimmungsdimension in sein Leben aufnehmen, und der Psalmist versucht, seine Erfahrung auszudrücken, die eben diesen Weg gegangen ist. Wer war aber dieser einzelne Beter, der hier Trost in der Not erfuhr? War es vielleicht ein König in Israel, der in Not war? Denn Israel war in Not: Vielleicht ein bevorstehender Krieg oder eine Kriegssituation, die schlecht für Israel auszugehen drohte, also ein König, der als »corporate personality« zu verstehen ist?

Gerade so verstanden, wird die Lehre, die hierdurch

erteilt wird, zum Trost. Und das bezeugt ja noch mehr als der Anfang der Schluss des Psalms: »Aber das ist meine Freude, dass ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf Gott den Herrn, dass ich verkündige all dein Tun« (V. 28). Das Verkündigen des Tuns Gottes ist die Hauptaufgabe der Erwählten. Es ist das Wissen, dass Gott »gut ist zu Israel«, auch dann, wenn diese Güte nicht deutlich erkennbar ist, auch dann, wenn alles auf Entgegengesetztes hindeutet. Es ist vielleicht also mehr der Trost, der zur Lehre wird, der am Ende zur Stärkung wird. – In diesem Rahmen sehe ich auch das »Dennoch« in V. 23. Wie würden Sie, Pfarrer Bauer, es interpretieren?

BAUER: Ich verstehe dieses »Dennoch« auch nicht als ein blindes, trotziges, naives Aufbegehren oder Sich-Abfinden, mit dem der Beter den grossen Schwamm eines unbegründeten Gottvertrauens über seine ganze Misere legt. Sondern ich verstehe dieses »Dennoch« – »Israel hat dennoch Gott zum Trost«, »Dennoch bleibe ich stets an dir« – als eine Art Grundsatzbehauptung, als Ausgangs- und Zielpunkt eines glasklaren Gedankengangs, der in der Tat nur aus dem Bewusstsein der Erwählung hervorbereichen kann.

Ich verstehe den ganzen Psalm als einen einzigen, atemlosen Versuch, diese Grundsatzbehauptung, die von vornherein feststeht, gegen jeden Widerspruch festzuhalten. Dass Gott gut ist zu seinem Volk, auf jeden Fall und unter allen nur denkbaren Umständen, das ist für den Psalmisten offenkundig nicht die späte Summe einer langwierigen Rechnung, bei der das eigene Elend und das unverschämte fette Glück der Frevler und dann ihr jähes Ende gegeneinander abgewogen werden, sondern das ist die Position, mit der er seine Rechnung aufmacht und die zu beweisen ist. Wie kommt der Fromme in Israel zu dieser Grundsatzbehauptung?

Aber im Grunde kann man ja gar nicht sagen, hier würde eine Rechnung aufgemacht. In Wirklichkeit ist dieser ganze Psalm doch unverkennbar eine Polemik, eine Kampfansage, ein Streitgespräch. Oder täusche ich mich da, Frau Brocke? Und wogegen streitet er?

BROCKE: Dieser Psalm ist vielleicht in dem Sinn ein Streitgespräch, als der Beter es versucht, die beiden Dimensionen des Seins – »Schicksal« und »Bestimmung« – gegeneinander abzuwägen. Er polemisiert gegen sich selbst, gegen die Vorstellungen und Haltungen, die ihm zu eigen waren, ehe er seine Erfahrung durchmachte, von der er uns berichtete. Mir scheint es aber doch eine Reflexion über die Aufgabe des einzelnen und der Gruppe zu sein. Und wenn Sie fragen, wie der Fromme in Israel dazu kommt, diese Grundsatzbehauptung aufzustellen, also an dem »Dennoch« festzuhalten, so sollten wir kurz einen Blick auf Hiob werfen, auf eine Stelle, die vielleicht eine Parallele zu diesem Psalm aufweist.

Hiob stellt in seinen langen Streitgesprächen klar und deutlich fest, dass er durch sein Handeln sich keine Schuld hat zukommen lassen. Er hat den Armen geholfen, die Kranken besucht, Gott gelobt und gedankt, und doch wird er geplagt. Vielleicht können wir in Hiob 42,10 eine Antwort finden: »Und der Herr wandte das Geschick Hiobs, als er für seine Freunde Fürbitte tat.« Das Bitten für die Freunde ist die Wende. Müssen wir annehmen, dass Hiob zuvor keine Fürbitten für seine Freunde tat? Oder so, dass Hiob wohl dem Armen geholfen hat, ihm Almosen gab, aber hat er sich auch mit ihm identifiziert?

Hat Hiob die existentielle Not der Kranken, die er besuchte, mitempfunden? Die Erkenntnis der Güte Gottes ging nicht tief genug in seine Person, und erst durch das eigene, persönliche Leiden lernte er dies begreifen. Erst dann konnte er für seine Freunde bitten.

So auch der Psalmist hier, der über seine Einzelerfahrung hinaus sah, dass das intellektuelle Verstehen im Zusammenspiel mit dem tiefen Mitfühlen die Verantwortung und die Zukunft ausmachen. Der Beter, der auch hier für »seine Freunde« betet, kann zu der späteren Erkenntnis gelangen. Er verbindet das rationale Abwägen der Situation mit der tiefen Mitsorge für diejenigen, die, wie er, nicht zu den »Sorglosen« gehören. Können Sie das auch so sehen, oder liegt für Sie die Spannung zwischen Glauben und Denken auf einer anderen Ebene?

BAUER: Nein, diese Beziehung zur Fürbitte Hiobs für seine Freunde sehe ich in diesem Psalm eigentlich nicht. Ich sehe hier eher einen Vergleich mit dem Hiob, der noch mit seinen eigenen bohrenden Fragen, mit seiner Verzweiflung und seinem Protest gegen Gott allein ist und der seine Freunde nur für lästige, unausstehliche Schwätzer und Bedränger hält.

Der Psalmist trägt diese ungeheure Spannung in sich selber aus: die Spannung zwischen Glauben und Denken, zwischen Vertrauen und gegenteiliger Erfahrung, zwischen Klarsicht und Irrsinn. Wir kennen das ja aus vielen Hiob-Situationen! Auf der einen Seite steht da von Anfang bis Ende fest das Vertrauen in die Güte Gottes, auf der anderen Seite kann der Mensch, der hier spricht, alles, was gegen die Güte Gottes spricht, nicht einfach unter den Altartisch wischen, sondern muss es durchaus auf den Tisch im Hause Gottes legen. Aber von Fürbitte und Mitempfunden für die Sicherer, Glücklichen, Unversehrten ist da keine Spur!

Ihm gegenüber stehen freilich auch keine Freunde, sondern erklärte Feinde. Aber wer sind diese Feinde, die Frevler? Wenn ich nur die Verse 4–12 ansehe, wie da in einer Ausführlichkeit und grundsätzlichen Allgemeinheit, in einer dichterischen Drastik der »Friede der Frevler«, ihre strotzende Vitalität, ihr arroganter Dünkel, ihre erdrückende Brutalität, ihre Intrigen und ihre Blasphemie und ihre ganze skrupellose Sorglosigkeit geschildert wird, dann frage ich mich: Ist das noch ein konkretes Gegenüber? Wo fanden sich in der Geschichte oder in der Gegenwart ein einzelner Jude oder Christ oder gar die gesamte Judenheit und Christentum umgeben von einer so glücklich operierenden, geballten Ladung von Gottlosigkeit?

Ich erinnere mich, Frau Brocke, dass in unseren vorbereitenden Gesprächen für uns beide dieser Punkt der schwierigste war: Sie wollten sich so wenig wie ich darauf einlassen, irgendein bestimmtes, heutiges Gegenüber als den Frevler und Gottlosen namhaft zu machen. Aber was können Sie jetzt zu dieser Schilderung in Vers 4–12 sagen?

BROCKE: Die ausführlichen Schilderungen der Verse 4–12 sind natürlich aus der Sicht des Leidenden geäußert, desjenigen, der auf die Prahler eifersüchtig ist (V. 3). Er, der zwar den Lebenswandel der Gottlosen nicht bejaht, sie aber beneidet, da sie seiner Meinung nach glücklich sind – und dieser Meinung gibt er nur einmal in Vers 12 Ausdruck –, er, mit seinen moralischen Kategorien, mit seinen Glaubensvorstellungen, lässt sich zunächst von ihren Prahlerien blenden, aber auch nur bis zu dem Zeitpunkt, da er in die »Heiligtümer Gottes« ging

(V. 17). Aus dieser Sicht heraus, der des Leidenden, kann man in der Geschichte und wohl auch in der Gegenwart leider einige Beispiele für eine geballte und tätige Gottlosigkeit finden. Ob allerdings diese Gottlosen tatsächlich glücklich sind, das mögen sie selbst besser wissen als wir.

BAUER: Gut, das mögen sie selber besser wissen. Aber wie ist das mit dem Psalmisten selber, mit dem Menschen »reinen Herzens« (V. 1)? Wodurch wird sein Herz lauter, geläutert, geklärt? Wie kommt er dazu, dass er dies alles so leidenschaftlich, eifersüchtig, bis an den Rand des Irrewerdens, in qualvoller Genauigkeit ins Auge fasst und zu verstehen sucht (V. 16), dass er jeden Morgen wie ein geprügelter Hund auf seinen gleitenden Füßen steht, oft drauf und dran ist, sein Gottvertrauen an den Nagel zu hängen und mit den Wölfen zu heulen auf seiten jener Frevler, und doch schwankenden Schrittes so lange seinen Weg sucht, bis er – nach Vers 17 – »ins Heiligtum Gottes« kommt? Was ist das für ein Weg? Wo finden wir ein solches Heiligtum, an dem jener ganze Spuk verschwindet wie ein böser Traum? Was ist für den Juden das »Heiligtum Gottes«? Und was kann er dort erwarten angesichts seiner gottlosen Umgebung? Was ist hier »zu erkennen«?

BROCKE: V. 17 ist ein Schlüsselvers, und am unklarsten sind in ihm die »Heiligtümer Gottes«. Nach Abraham Ibn Ezra beispielsweise (12. Jhdt.) könnte man sich diese als den Ort vorstellen, an dem die Priester und Schriftkundigen tätig waren, also den Tempel. Mit ihnen unterhielt sich der Beter, die befragte er, mit denen bestritt er seine Polemik, ehe er sie uns hier wiedergibt. Das wäre also ein Versuch, diesen Begriff »Heiligtümer« wörtlich zu verstehen, als den Ort, wo die »göttliche Einwohnung« weilt, an dem die Priester und Schriftkundigen dienten und den Zweifelnden Rat gaben. Wie würden Sie diesen Begriff verstehen, Pfarrer Bauer?

BAUER: In einem christlichen Kommentar zu diesem Psalm – bei Hans-Joachim Kraus (Biblischer Kommentar zum Alten Testament, S. 511) – lese ich: »Die Gemeinde des neuen Bundes wird den Psalm nur lesen können angesichts der Tatsache, dass Jesus Christus der Ort der Gottesgegenwart ist, an dem und in dem die Wirklichkeit der göttlichen Gnade und des göttlichen Gerichtes offenbar ist.« Und er meint das wohl so: Die grosse Wende, die in V. 17 einsetzt, die Wende vom Gleiten zum Stehen, vom aufbegehrenden zum lauterem Herzen, vom Wahnsinn zur Einsicht, von der Verzweiflung zur Gewissheit, diese Wende, bei der »alle aus dem Sichtbaren gewonnenen Glaubens- und Lebensurteile umgestürzt werden« (Kraus), diese Wende ist uns nur möglich durch Christus. Wenn wir den Gekreuzigten sehen, wie er trotz aller Gottverlassenheit und trotz des ihn umgebenden Spottes, trotz des »von oben herab« (V. 8) über ihn gefällten Todesurteils dennoch sagen kann – mit einem anderen Psalm: »Mein Gott, mein Gott . . .«, dann können wir ahnen, was es heissen könnte: »Dennoch bleibe ich stets an dir . . .«

BROCKE: Nun, Sie gehen (mit H.-J. Kraus) davon aus, dass Jesus der Ort der Gottesgegenwart ist. Diese Auffassung ist natürlich nur dann möglich, wenn man den Psalm individuell versteht und die kollektive Komponente dann auf die gesamte Menschheit ausdehnt. Wenn ich aber die »Wende« in V. 17 viel konkreter verstehe, also den Ort, an dem der Zweifelnde Rat geholt und bekommen hat, dann ist die Wende immer diejenige

Hilfe, die dem einzelnen wie auch Israel den Weg seiner Bestimmung zeigt. Es ist die Wende vom Leiden zur Umkehr, Busse, die die Hoffnung in sich birgt, aus der Zerstreuung wieder gesammelt zu werden. Die Wende liegt doch wohl darin, dass der Autor das Ende der Frevler erkannt hat und somit auch sein eigenes.

BAUER: Das ist richtig! Insofern wird man den Psalm und den »Ort der Gottesgegenwart« nicht auf Jesus allein beziehen können. Aber wieso sagen Sie, es sei eine »Wende vom Leiden zur Umkehr, zur Busse«? Das wäre doch etwas Aktives, und hier im Psalm bleibt der Beter doch verhältnismässig passiv, beobachtend. Er nimmt nur etwas wahr: das Ende der Frevler! Er erkennt es so genau, dass er es – wie auf einem immer schneller laufenden Film – mit sich steigenden Begriffen sagen kann (in V. 18–20): Sie geraten aufs Schlüpfrige, verlieren den Halt, stürzen in Täuschung, werden zum Entsetzen, werden hingerafft, verschwinden und entfallen schliesslich – wie ein Traum einem entfällt – aus dem Gedächtnis Gottes. Und erst jetzt, da er seiner Feinde Ende mit Schrecken sieht, hat sein eigener Schrecken ein Ende, ist er nicht mehr wie ein Vieh vor Gott. Erst jetzt kann er sagen: »Dennoch bleibe ich stets bei dir, denn du hast meine rechte Hand geführt, nach deinem Rat leitest du mich . . .«

Gerhard von Rad (in: »Weisheit in Israel«, S. 262) hat in diesem Psalm und in dem Begriff *acharit*, Ende, danach (V. 17: ich merkte ihr Ende; V. 24: am Ende, hernach nimmst du mich in Ehren an), der »für das nach der Zukunft hin geöffnete Denken so charakteristisch ist«, die Lehre der Weisheit gefunden, die uns einschärft: »Man kann das Leben nie nach dem Schein des Augenblicks beurteilen! Warte doch ab, du siehst ja noch nicht das Ende, die Zukunft, den Ausgang!«

Das könnte für uns dann heissen: Warte ab, du siehst ja noch nicht, wie dein augenblickliches Elend und wie das jetzige Glück deiner übermächtigen Umgebung endet. Du siehst als Kranker noch nicht, wie die vor Gesundheit Strotzenden rund um dich her immer weniger Sinn und Qualität im Leben finden. Du siehst als dünnhäutiger, angefochtener, zum ständigen Reflektieren verdammt Mensch noch nicht, wie die problemlosen, sicheren, hemdsärmeligen Ideologien und Weltanschauungen deiner frommen und gottlosen Zeitgenossen wie ein Kartenhaus in sich zusammenfallen. Du siehst als verfolgter, verhafteter, gefolterter Revolutionär und Freiheitskämpfer noch nicht das klägliche Ende deiner Unterdrücker. Du siehst in Mozambique noch nicht das Ende Portugals, du siehst in Auschwitz noch nicht das Ende der Nazi Herrschaft . . . Aber du wirst es sehen! Lehrt uns der Psalm nicht dies Warten?

BROCKE: Ob uns dieser Psalm das Warten lehren will? Mir scheint, dass es sicherlich nicht das Warten per se ist, das er uns lehren will. Denn dieses hiesse das Schicksal nehmen, wie es ist, also: »Ohne dein Dazutun lebst du.« Ich meine, dass der Psalm eine erweiterte Dimension des Wartens lehren will. Ein Warten in Notzeiten, aber nicht passiv bleiben, sondern das Seine dazu tun, um zu der Wende zu gelangen, die uns V. 17 insinuiert. Der Beter selbst hat ja auch das Warten ausprobiert, aber dabei wurde ihm das Sinnen zur Qual. Erst als er von sich aus den Weg zum »Heiligtum Gottes« beschritten hat, kam die Wende von Gott her.

Es ist keine statische Schilderung einer einmaligen Wende, es ist das unaufhörliche Bemühen, Suchen,

Fragen, welche das Leiden mit sich bringt, was aber auch auf die Wende hinführt. Man ist versucht, es einmal mit der Auslegungsweise des alten Midrasch zu versuchen, für den in der Schrift nichts überflüssig war, und zu sagen: Es heisst »Heiligtümer Gottes« und nicht »Heiligtum« in der Einzahl, auch das weist uns in diese Richtung der Dynamik und der Offenheit, woher uns von Gott Heil kommen könnte. Und gilt dies nicht auch für Christen heute? Aktiv für ihre Freunde zu bitten, aber auch permanent den Weg zu den »Heiligtümern Gottes« zu suchen? Und wenn ja, kann dies so ausschliesslich auf die Person bezogen sein?

BAUER: Ich sagte ja schon, dass ich den Psalm keineswegs »ausschliesslich auf die Person Jesu beziehen« möchte. Aber ich muss doch bei diesem Psalm, besonders bei den V. 23–26, an ihn denken. Buber fand in diesem Psalm das »exemplarische Leben eines Menschen« beschrieben. Ich halte Jesus für einen exemplarischen Menschen.

Und dazu gehört: Das Rätsel des Lebens und des Leidens bleibt ungelöst – und muss und kann ausgehalten werden. Das reine Herz, das grosse Vertrauen des Beters – und Jesu – nährt sich ja nicht nur am Zerfall seiner Gegner, am äusseren, sichtbaren Ende alles dessen, was ihm Angst machte. Er triumphiert am Ende nicht als nunmehr selber satter Überlebender und als in jeder Hinsicht von Gott und vor Menschen Rehabilitierter. Der Kreuzweg ist noch nicht zu Ende. Er sieht ja sein eigenes Fleisch und Herz immer weiter schwinden, und doch nennt er dies so: »Du leitest mich nach deinem Rat und nimmst mich am Ende in Ehren an.«

Was könnte dies letztere bedeuten? Ist hier im Alten Testament schon Hoffnung der Auferstehung, wie wir sie in Christus erfüllt sehen? Ist also die Lösung all jener Probleme, die den Beter umgetrieben haben, ist die Lösung jenes grossen Problems, um das Israel und der Christenheit Denken unablässig kreist: dass die Welt Gott gehört und ihm untertan sein soll, dass der Gerechte seines Glaubens leben soll und kann, dass aber andererseits die Welt ohne Gott gut und gern funktioniert, dass es Menschen, Übermenschen und Untermenschen genug gibt, die sich lachend auf den Thron Gottes setzen und dass der Gerechte in aller Regel leiden wird, ist dieses Problem lösbar innerhalb unserer Geschichte? Oder nur jenseits dieser Geschichte und Weltzeit? Ist es lösbar mit der Vernunft und Geduld der Weisheit oder lösbar eben doch nur in dem durch nichts zu beweisenden, aber auch durch nichts zu erschütternden Glauben: Israel – und die Christenheit – hat dennoch Gott zum Trost, nur IHN?

BROCKE: »Du leitest mich nach deinem Rat und nimmst mich am Ende mit Ehren an« (V. 24) ist ein Satz, bei dem sich unsere Auffassungen vermutlich wesentlich unterscheiden. Die meisten jüdischen Auslegungen – und hier ist auch die Martin Bubers miteingeschlossen – sehen in diesem Vers keine Andeutung auf ein Leben nach dem Tod. Die weitergehenden Ausleger meinen, dass der Beter, wenn er sterben wird, zu den Gerechten aufgenommen wird, da er durch die Wende in seinem Leben Gerechtigkeit erfahren hat.

Und viele wehren sich auch heute dagegen, die Lösung erst in einer »kommenden Welt« zu erhoffen. Dem kommt die Undeutlichkeit der Aussage des Psalms entgegen; er muss das ungeklärt lassen, so scheint mir. Und das spricht mich an, es verweist mich nicht auf transzendente »Heiligtümer«, sondern hält es für möglich, dass diese Heiligtümer hier gefunden werden

können. Aber auch, dass diese Heiligtümer Gott selbst nicht ersetzen können. Sie wenden mich zu ihm hin, machen mir deutlich, dass es in der Wende nicht darum geht, dass die Rollen vertauscht werden – »Leib und Sein schwinden« ja auch weiter »hin« –, sondern dass Gott wie ein Fels und wie eine feste Hand ist. Und dann schliesst er mit einem erstaunlichen Satz: »Aber das ist meine Freude, dass ich mich zu Gott halte...« (V. 28), dass er sich Gott nahen kann. Wir könnten uns bei unserer schwierigen gemeinsamen Auslegung hierauf gewiss einigen: Auch der Mensch kann sich Gott nähern, er muss nicht auf ein Nahen Gottes warten.

III Normen im Wandel – Die Zehn Gebote

Nachfolgend bringen wir den Wortlaut dieser beiden Vorträge, die am 29. 6. 1973 in der Arbeitsgruppe 1: Worauf ist Verlass? gehalten wurden: »Wo kommen wir her? Können wir uns auf überkommene Werte verlassen?« Es folgen die im Anschluss an die Diskussion entstandene Resolution 1 (gleichlautend mit Resolution 5, die anschliessend an die Bibelarbeit von Edna Brocke und Pfarrer Gerhard Bauer gefasst wurde (s. u. S. 108) sowie noch einige weitere Resolutionen (s. u.).

A Landesrabbiner Professor Dr. Cuno Lehrmann, Berlin:

Zeitgeist und zeitlose Werte aus jüdischer Sicht

»Wisse, woher du kommst, und wohin du gehst, und wem du Rechenschaft ablegen musst« (Mischna, Traktat »Awot« III, 1)

Der heutige Tag steht im Zeichen des Themas: »Wo kommen wir her?«

Um zur Erkenntnis seiner selbst, zum »Selbstverständnis« zu gelangen, muss man seine Herkunft erforschen, den Boden, dem man entstammt, die Wurzeln, aus denen man genährt wurde.

Diese Einsicht mag den Deutschen Kirchentag veranlasst haben, sein Augenmerk auf den Ursprung des Christentums zu richten, nicht um, wie Lots Frau, beim Rückwärtsblicken zu einer Salzsäule zu erstarren, sondern um den zurückgelegten Weg zu messen und die Suche nach dem Neuen doch auch mit dem erprobten Alten in Einklang zu bringen. Denn das Neue ist nicht immer gut, nur weil es neu ist, und das Gute ist nicht immer, aber doch immer wieder, neu. Auch die Taube, in der Geschichte von der Sintflut, musste auf der Suche nach festem Land immer wieder zu ihrem Stützpunkt, zur Arche Noah, zurückkehren, welche die Lebenssubstanz einer untergegangenen Welt in sich barg und durch den Strom der Zeiten trug. So richtet auch das Christentum im Ringen mit den stürmischen Zeitereignissen den Blick, wie schon im Jahrhundert der Reformation, rückwärts zum Alten Testament, diesem Sammelbecken uralter Wahrheit und religiöser Offenbarung, um vielleicht aus dieser Quelle noch einmal Lebenswasser zu schöpfen und mit erneuter Kraft den Kampf mit den Zeitproblemen aufzunehmen.

Vielleicht war es ein folgenschwerer Irrtum der Kirche, diese ihre wichtigste Basis vernachlässigt zu haben, oder gar, und zwar nicht nur im Mittelalter, sich feindselig gegen ihren unmittelbaren Ursprung erhoben zu haben,

¹ ib. S. 175–185.

so wie Kinder manchmal sich zornig gegen ihre Eltern auflehnen. Die Begründer des Christentums, Jesus und die Apostel, lebten – und starben durch römische Hand – als Juden. Die ersten christlichen Gemeinden bestanden aus Judenchristen. Die Kirche ist eine legitime Tochter der Synagoge. Aber Töchter sind im Gefühl ihrer Kraft und Schönheit oft unnachsichtig gegen ihre alte Mutter. Diese hört jedoch nicht auf, sich ihrer Kinder zu rühmen, die bei aller Verschiedenheit doch Fleisch von ihrem Fleisch und Geist von ihrem Geist sind und ihre Lehren weitertragen.

So sah es, vom Judentum her, die grösste nachbiblische Autorität der Synagoge, der Religionsphilosoph Moses Maimonides, auf den auch der grösste christliche Theologe des Mittelalters, Thomas von Aquin, sich häufig berief. Möge diese beidseitige tolerante Aufgeschlossenheit auch den Evangelischen Kirchentag bei seinem Herabsteigen zu den Müttern, bei seiner Fragestellung nach dem Woher, segnend leiten und zu tieferem Verständnis des christlichen Auftrags führen. Beide, Judentum und Christentum, sind, ob sie wollen oder nicht, Verbündete in der unerbittlichen Auseinandersetzung mit dem jeweiligen Zeitgeist in dessen wechselvollen Erscheinungen. Und damit kommen wir zum eigentlichen Thema mit der Frage: Was ist Zeitgeist? Und was bedeutet das: zeitlose Werte?

Jede Epoche wird mit neuen Problemen konfrontiert – Probleme, die entstanden sind durch die politische und soziale Entwicklung, durch das Auftauchen neuer Ideen, durch wissenschaftliche Entdeckungen und Erfindungen, welche, von der Atomkraft bis zur Pille, in das öffentliche Leben tief eingreifen. Schwerer als die eigentlichen, die tatsächlichen neuen Fakten wiegen die daraus gezogenen weltanschaulichen und sittlichen Folgerungen, die ideellen Ausdeutungen und kommerziellen Ausbeutungen, die zu extremen Verirrungen führen können. Wir denken an Goethes Definition:

»Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
Das ist am Ende nur der Herren eigener Geist.«

Dem Zeitgeist entgegengesetzt sind die überlieferten Werte. Das ist jener Schatz an Lebensweisheit und Menschentum, der nicht der weltanschaulichen Konjunktur unterworfen ist, sondern eine zeitlose, das heisst von den wechselnden Zeiterscheinungen unabhängige Gültigkeit hat. Diese von der Überlieferung sanktionierten Normen werden aber oftmals gar schnell als veraltet abgetan, als Ewig-Gestriges, Fortschrittfeindliches abgewertet. So sehen sich Kirche und Synagoge, ihrem Wesen nach Wahrer der Tradition, Träger ethischer Werte aus göttlicher Offenbarung oder menschlicher Erfahrung seit der Morgenröte der Geschichte, in die Defensive, in eine scheinbar aussichtslose Position gedrängt. Und dies heutzutage mehr noch als im Zeitalter der Aufklärung, als der Bibel auch schon jede Authentizität und jede Autorität abgesprochen wurde. In einem Jahrhundert wie dem unsrigen gar, wo so manches Imperium sang- und klanglos zusammengestürzt ist, sollte da nicht auch die Religion ein solch morsches Imperium sein, reif für das Verschwinden? So spricht der Zeitgeist, spricht die auf ihre Erkenntnisse stolze neue Generation im Hochgefühl ihrer Endgültigkeit und ihrer radikalen Emanzipation vom Hergebrachten. Dennoch wird diese Bilanz von uns nicht mit hochmütiger Ablehnung der neuen Kräfte, die stürmisch nach vorwärts drängen, erwidert,

so wenig wie die Parallele zum bibelfeindlichen 18. Jahrhundert als negatives Werturteil über die Errungenschaften der Aufklärungszeit gedacht ist.

Das Judentum insbesondere, worüber zu sprechen ich beauftragt bin, kapselt sich, unter normalen Bedingungen, nicht gegen die Forderungen einer neuen Zeit ab. Unter normalen Bedingungen, das heisst wenn es nicht von vornherein in eine Getto-Isolierung versetzt wurde, wo es sich gezwungenermassen auf die unveränderte Konservierung des Status quo beschränken musste, also als fortschrittsfeindlich und lebensfremd erschien. In Wirklichkeit ist das Judentum seinem Wesen nach dem Fortschritt aufgeschlossen. Es ist ja in seiner fast viertausendjährigen Existenz an Veränderungen nicht nur gewöhnt, sondern hat diese selbst herbeigeführt. Denn die Welt hat sich schon immer, nicht erst seit der universalen Kulturrevolution unserer Epoche, tiefgehend gewandelt – wie alles Lebendige; nur das Tote bleibt starr und unwandelbar.

Uns erscheint zwar der vor unseren Augen sich abspielende Prozess technischer und geistiger Umwälzungen als ein einmaliger Vorgang, aber die Räder der Weltgeschichte standen niemals still, sie drehen sich heute nur in einem schnelleren Rhythmus. Die Religion, um selber lebendig zu bleiben, muss sich mitbewegen, darf nicht vom Ufer her dem vorbeifliessenden Strom nachschauen. Für das Judentum auch früherer Zeiten galt das Wort Martin Bubers: »Eine Religion bleibt nur so lange fruchtbar, als es ihr gelingt, ihre Glaubenssätze mit neuem, glühendem Sinn zu durchsetzen, so dass sie jedem Geschlecht erscheint, als wäre sie ihm erst heute offenbart worden, um seine eigenen – den Vorfahren fremden – Nöte zu stillen.« Dass das jüdische Volk und seine Religion nach fast vier Jahrtausenden noch eine lebendige Kraft sind, hat sich durch die jüngste und wunderbarste Auferstehung Israels erwiesen. Sie ist auf jenen schöpferischen Erneuerungsdrang zurückzuführen, welcher die jüdische Lehre seit ihrem Bestehen kennzeichnet. Diese hat ja selber gleich mit ihrem Auftreten zur Wandlung des Weltbildes beigetragen, war an der Bildung neuer, fruchtbarer Gedanken, an der Schaffung eines neuen Lebensstils beteiligt. Andererseits sind aber die Träger dieser Lehre auch oft, und das nicht weniger heftig, dem *scheinbaren*, dem trügerischen Fortschritt entgegengetreten und haben epidemischen Mode-Ideologien, den Entartungen des Zeitgeistes, entschieden Widerstand entgegengesetzt. Beide Aspekte wollen wir durch Beispiele aus alter und neuer Zeit verdeutlichen. Beispiele zunächst für den jüdischen Beitrag, ja oftmals entscheidenden Impuls zur Wandlung des Weltbildes, zur Schaffung neuer Werte, von Abraham bis zur Gegenwart.

Abrahams »ethischer Monotheismus«, das heisst die Ableitung der gesellschaftlichen Moral aus dem Glauben an einen Weltschöpfer, dieses sein einsames Bekenntnis inmitten einer weltweiten Götzenanbetung, seine Ablehnung der in der Antike weit verbreiteten und noch lange später geübten Menschenopfer waren der eigentliche Beginn des Judentums, der Beginn einer religiösen Tradition, die, durch das Christentum, aber auch durch den Islam weitergeführt, schliesslich das antike Heidentum besiegen sollte, welches alles andere als heiterer Lebensgenuss, sondern vielmehr düstere Lebensangst war. Menschenopfer waren der Ausdruck dieser Furcht vor unbekannten Mächten. Das Auftreten des Judentums

leitete eine Überwindung dieser Weltangst vor übelwollenden Göttern und Geistern ein.

Nach der Verankerung der abrahamitischen und patriarchalischen Tradition in den zwölf Stämmen trat der Gesetzgeber Moses auf den Plan. Sein Protest gegen den pharaonischen Despotismus, seine Befreiung eines versklavten Volkes als Lehrbeispiel der Freiheitsrechte für alle Völker, die Verkündigung der Zehn Gebote als Grundlage jedes gesellschaftlichen Lebens führten zu einem neuen, bis dahin in der Antike unbekannten Denken. Es bedeutete die Morgenröte neuer Anschauungen über Menschenrechte und Menschenpflichten, bedeutete eine weltanschauliche Umwälzung, die gleichfalls im Christentum fortgesetzt wurde und neue humanistische Massstäbe setzte. Und zwar weit mehr als die griechische Philosophie es tat, deren Humanismus ja nur einer exklusiven Minderheit vorbehalten war und den in Sklaverei gehaltenen Massen nicht zugute kam.

Auch später, in der nachbiblischen Zeit, war das Judentum in allen neuen Wendungen der Geistesgeschichte zugegen und an den Schöpfungen neuen Zeitgeistes massgeblich mitbeteiligt. Dabei war das Judentum oftmals auch der empfangende Teil, der aus seiner Umgebung lebenswichtige Einflüsse erhielt. Seine Eigenart bestand darin, das Empfangene schöpferisch zu neuen Impulsen umzugestalten. In seinem Buch »Das Wesen des Judentums« sagt Leo Baeck, der in dieser Stadt fünf Jahre als Rabbiner gewirkt hat, bevor er als Gemeinderabbiner und Hochschullehrer nach Berlin berufen wurde: »Es zeugt von der gestaltenden Kraft des jüdischen Genius, wievielerlei Kulturelemente er im Wechsel der Tage aufnehmen konnte. Er erwies sich als fähig, sie in sich zu verarbeiten und sich zu assimilieren . . . Er setzte an ihnen immer sein Freies, Persönliches durch und formte sie mit seiner eigenen Prägung.«

So geschah es schon im babylonischen Exil, als die prophetische Gotteslehre sich zum rabbinischen, talmudischen Judentum wandelte. So in der goldenen Ära der jüdisch-islamischen Zivilisation in Spanien, viele Jahrhunderte hindurch; während über Mitteleuropa noch das dunkle Mittelalter herrschte, die einzige Zuflucht von Kunst und Wissenschaft. So auch noch, nachdem in Mitteleuropa die gotische Nacht sich lichtete, als neuentdeckte biblische Quelle der kirchlichen Reformbewegung durch hebräische Lehrstühle an den Universitäten. Dann als Initiatoren des neuzeitlichen Sozialismus. Und schliesslich in der Entstehung unseres heutigen Weltbildes vom Universum wie vom Seelenleben durch Bahnbrecher wie Einstein und Freud.

Aus diesen andeutungsweise gebrachten Beispielen ist ersichtlich, dass Juden und Judentum zu allen fortschrittlichen Erscheinungen des Zeitgeistes in einem durchaus positiven Verhältnis schöpferischer Mitgestaltung stehen. Aber manchmal – und damit kommen wir zum anderen Aspekt jüdischer Existenz, den wir ebenfalls durch Beispiele aus Geschichte und Gegenwart belegen wollen – galt es umgekehrt, neuen Bewegungen ablehnend entgegenzutreten, den Lockungen von Mode-Erscheinungen der Lebensformen zu widerstehen, galt es die »zeitlosen Werte«, das heisst die erprobten Werte der religiösen Überlieferung zu verteidigen. Darin stand das Judentum lange allein auf weiter Flur, wie wir es seit der Absonderung der Patriarchen und des prophetischen Judentums von der antiken Heidenwelt wahrnehmen. Das Alte Testament ist die Geschichte, das Epos des

geistigen Widerstandes gegen falsche Götter in jeglicher Erscheinungsform. Das geschah aber auch noch nach der Kanonisierung der Heiligen Schriften, als etwa anderthalb Jahrhunderte vor unserer Zeitrechnung der verführerische Hellenismus im Gefolge der Eroberungen Alexanders des Grossen eine Weltmacht wurde. Alexander selber war grossherzig und tolerant, aber in den Nachfolge-Staaten hielt der frivole Materialismus Epikurs Einzug, welcher die den Juden wie später den Christen selbstverständlichen Werte nicht anerkannte und sie aufzuheben versuchte. Der Widerstand einer kleinen Minderheit durch Kampf und Martyrium, die Besinnung der Makkabäer auf die eigene Tradition, war die einzige Barriere gegen eine gleichgeschaltete eurasische Welt, die begeistert den Lockungen des herrschenden hellenistischen Zeitgeistes folgte.

Der Widerstand galt nicht etwa dem griechischen Denken überhaupt. Im benachbarten Ägypten suchte und fand der jüdische Platoniker Philo von Alexandrien einen Weg zur klassischen griechischen Philosophie und schlug eine Brücke von den Propheten zur platonischen Ideenwelt. Und etwa ein Jahrtausend später unternahm es der Aristoteliker Moses Maimonides, seinen griechischen Lehrmeister in der jüdischen Geisteswelt einzubürgern. Widerstand und Ablehnung traten nur dann in Erscheinung, wenn die fremden Lehren das wesenseigene Gedankengut zu verfälschen drohten, und dafür ist der Aufstand der Makkabäer ein anschauliches Beispiel. Auch im jüdischen Volk fanden sich Nachbeter und Mitläufer des epikuräischen Neu-Heidentums. Aber der Kern des Volkes widerstand dem weltweiten Zeitgeist und eroberte, obgleich eine scheinbar hoffnungslose Minderheit, den entweihten Tempel zurück, dieses Symbol der Beharrung auf wesenseigener Überlieferung. Ohne diesen scheinbar aussichtslosen, absurden Widerstand des Volkes, dem die Bibel einen harten Nacken nachsagt, ohne diese »hartnäckige« jüdische Selbstbehauptung gäbe es auch kein Christentum, denn wäre das Alte Testament aus der Geschichte verschwunden, so gäbe es auch kein Neues.

Die zweihundert Jahre danach auftretenden Apostel waren ebenfalls unbeugsame Juden, die im grausamen Cäsarenreich der Gewalt und der blutdürstigen Menschenmassen die biblische Lehre von Glaube, Liebe und messianischer Hoffnung verbreiteten und mit dieser jüdisch-christlichen Lehre gegen alle Wahrscheinlichkeit obsiegten. Die Apostel setzten im Römerreich die Anerkennung und Verbreitung jener unpopulären Werte durch, für welche die Makkabäer gelitten und gestritten hatten. Allerdings grenzte sich das Judentum, trotz enger Geistesverwandtschaft, auch gegen seine erstgeborene Tochter ab, kapselte sich, wie einst gegen das heidnische, so auch gegen das christliche Rom ab und beharrte, neben der Anerkennung der christlichen Heilslehre als Botschaft für die Heiden, auf der eigenen Doktrin einer allumfassenden Gerechtigkeit in messianischer Zukunft, eines Gottesreiches, das nicht durch unverdiente Gnade eines himmlischen Erlösers, sondern allein durch die erlösende Tat jedes Bekenntners errungen werden kann. Das Heil der Gnade lehrt auch das Judentum, aber erst als Gottes Antwort auf das menschliche Ringen um Erlösung und Glückseligkeit.

Diese skizzenhafte Geschichtsbetrachtung aus jüdischer Sicht soll deutlich machen, dass unsere Religion und unsere Tradition seit Jahrtausenden zu den Erscheinun-

gen des Zeitgeistes, ob zustimmend oder ablehnend, Stellung nehmen mussten. Das wird auch weiterhin so bleiben, denn der Drang zur Erkenntnis kennt keine Grenzen und ruft immer neue Probleme hervor.

Nachdem der Urmensch, Adam, vom Baum der Erkenntnis gekostet hatte und um ihrerwillen sogar das Paradies problemlosen Lebensgenusses verspielte, ist die Menschheit von kreativer, doch oftmals auch zerstörerischer Unruhe ergriffen, welche sie zur grossartigsten oder auch grausamsten Gattung der Schöpfung werden liess. Aufgabe der Religion ist es, den menschlichen Erkenntnis- und Tatendrang zu mässigen, zu läutern, zu ordnen, sich mit den stets wechselnden Zeiterscheinungen nicht ablehnend, aber kritisch auseinanderzusetzen. Und das ist im stürmischen 20. Jahrhundert ein besonders undankbares Geschäft. Die plötzlich sich überstürzenden Entdeckungen und Erfahrungen jeder Art haben das seelische Gleichgewicht des modernen Menschen aus den Fugen gebracht und seinen natürlichen Orientierungssinn verwirrt. Was geschähe, wenn in einer so wildbewegten Welt nichts mehr fest stünde, wenn alle zuvor errungenen und mühsam durch die Zeiten bewahrten ethischen Werte sich selbst verleugneten, um nur ja nicht als altmodisch zu gelten? Sollen nun alle in der Vergangenheit erworbenen Erfahrungen und sozial-ethischen Erkenntnisse über Bord geworfen werden wie nutzloser Ballast? Goethe warnte:

»Wer in schwankender Zeit auch schwankend gesinnt ist, der vermehret das Übel und breitet es weiter und weiter.«

Was gab es in diesem Jahrhundert nicht alles für Massenpsychosen, die den Erdball als Irrenhaus erscheinen lassen könnten, wenn man alle Äusserungen des »Zeitgeistes« als berechtigt gelten liesse. Erst explodierten der Patriotismus und übersteigerte Nationalismus diesseits und jenseits der Grenzen und führten zum gegenseitigen Abschachten von Christen untereinander, die sich doch seit Jahrhunderten auf die biblische Mahnung beriefen: »Liebe deinen Nächsten«, im christlichen Evangelium gar gesteigert zu der Forderung: »Liebe deinen Feind.« War so der Erste Weltkrieg eine Verzichterklärung auf die Grundforderung der Zehn Gebote, so erfolgte in der Nazizeit fast deren Totalausverkauf, indem die Wählermassen in Deutschland für einen Götzen stimmten als Gott-Ersatz, und das unter den gleichgültigen Blicken der übrigen, keineswegs schuldlosen Welt. Der grenzenlose Führerkult war eine Verhöhnung des ersten Gebots, er setzte alle weiteren Gebote ausser Kraft und musste fortwährend Böses nur gebären – wie in jeder Diktatur, wo ein Mensch das Mass aller Dinge wird.

Das Judentum feiert noch heute Jahr für Jahr unentwegt die Offenbarung am Berge Sinai, die Verpflichtung auf die Zehn Gebote, die da beginnen mit der Warnung: Ich allein bin dein Gott, du sollst keine anderen Götter anbeten! Alle Übel und Missbräuche im öffentlichen Leben ergaben sich unausweichlich aus der Missachtung dieses ersten der Zehn Gebote, die nicht allein das Grundgesetz des jüdischen Volkes sind, sondern schlechthin die Magna Charta der menschlichen Zivilisation.

Vergegenwärtigen wir uns durch ein weiteres Beispiel die Rolle der Zehn Gebote als ruhender Pol in der Modeerscheinung Flucht. Eine seltsame Äusserung des gegenwärtigen Zeitgeistes ist die schon in der Hitlerjugend angefachte und seither immer mehr entfesselte, unge-

hemmte Sexwelle, die phantastische Ausmasse angenommen hat, als öffnete sich nun endlich das einzig wahre, so lange willkürlich verschlossen gehaltene Tor zur Glückseligkeit. Wir meinen mit dieser Kritik nicht eine puritanische Ablehnung der Sinnenfreuden, soweit sie das Privatleben betreffen. Freuds bedeutende Entdeckung war gut und wichtig für die Erkenntnis und Steuerung des Trieblebens. Sie führte aber bei den Massen zu einem Pansexualismus, zu einem Abschütteln aller Hemmungen, als wären der gesellschaftliche Anstand und das menschliche Schamgefühl nur ein Bündel von toten Totems und Tabus. Diesem gegenwärtig geltenden und kommerziell masslos ausgebeuteten Zeitgeist zufolge ist die *nackte* Wahrheit die einzige Wahrheit. Das Alte Testament aber fordert weiterhin unbeirrt: Du sollst nicht ehebrechen, und warnt in bezug auf unnatürliche Verbindungen und sexuelle Entartungen: damit das Land euch nicht ausspeie, wie es wegen solcher Scheusslichkeiten seine kanaanitischen Bewohner ausgespien hat! (3. Moses 20, 20).

Und nun noch ein drittes Beispiel für die zeitlose Gültigkeit fester ethischer Prinzipien gleich Leuchttürmen in der Brandung politischer oder sozialer oder weltanschaulicher Neuerungen, die so schnell alles Überlieferte hinwegzuschwemmen drohen. Es ist schon schlimm genug, wenn Völker, ausser in Notwehr und zur Selbstbehauptung, in offenem Krieg miteinander kämpfen. Aber eine aussergewöhnliche Situation entstand in der Nazizeit, auf die wir immer wieder als entsetzlichste Entartung dieses Jahrhunderts hinweisen müssen, dadurch, dass Gesetze geschaffen wurden, die das kaltblütige Morden wehrloser Menschen zur nationalen Pflicht erklärten. Es fanden sich genug Handlanger zur Ausführung dieser Praxis, aber schlimmer ist es, dass hohe und höchste Richter, alles getaufte Christenmenschen, Urteile fällten, die jeder herkömmlichen Gerechtigkeit Hohn sprechen, und dass noch heute manche bundesrepublikanischen Richter für jene Unrechtsprechung das Argument nationalen Notstandes als strafmildernd anerkennen. Vor einigen Jahren fragte ich einen Landgerichtsrat, welche Gefühle oder Konflikte er bei seiner Tätigkeit empfunden habe. »Keine«, erwiderte der alte Herr seelenruhig, »ich wandte das geltende Gesetz an«. Das nämlich taten auch Ärzte, die den Eid des Hippokrates geleistet hatten, indem sie die Nazi-Ideologie vom minderwertigen Leben übernahmen. Das geltende Gesetz, der herrschende Zeitgeist, eingeleitet durch die Sanktionierung eines Menschengötzen als Quelle aller Macht- und Rechtsbefugnisse, enthemmte also nicht nur die Instinkte der Handlanger und Mitläufer, sondern entlastete auch, mit rühmlichen Ausnahmen, das Gewissen der Richter, Ärzte und Generäle bei der Anwendung ihrer grausamen Massnahmen. Und so wurden Millionen Menschen gefoltert und getötet, mit und ohne Rechtsprechung, in Mordfabriken des Grauens, denen allein eine Million Kinder zum Opfer fielen.

Die Angeklagten berufen sich heute auf den Befehlsnotstand, jeder war Befehlsempfänger, also nicht verantwortlich, weil gehorsamspflichtig unter Gefahr für das eigene Leben. Viele Geistliche haben individuell solche Befehle verweigert und gingen den bitteren Weg des Martyriums; die Haltung der »Bekennenden Kirche« ist ein Ruhmesblatt des Christentums. Von höchster kirchlicher Stelle sind aber keine wirksamen Richtlinien ergangen, durch welche der Richterstand und der

gehobene Wehr- und Lehrstand in kritischer Zeit zum Nachdenken angehalten worden wären. Vielleicht hätten dann die Geschwister Scholl nicht in namenloser Einsamkeit den Weg zum Schafott antreten müssen. Hier stellt sich die Frage, ob die Kirche, im Vertrauen auf die Bergpredigt, sich nicht damit begnügt hat, die Sinai-Gebote generell in der Erbmasse des Alten Testaments zu übernehmen, ohne ihre zentrale Bedeutung als sittlich-religiöses Grundgesetz gebührend hervorzuheben.

Das rabbinische Judentum aber, in Fortführung des den Zehn Geboten innewohnenden Gedankens, lehrt Folgendes: In Notzeiten darf man in der Tat, um sein Leben zu retten, alle Religionsgesetze übertreten. Denn »Pikuach Nefesch«, Lebensgefahr,² verdrängt alle Gebote und Verbote, ausser dreien, und diese sind eine Zusammenfassung der Zehn Gebote, nämlich: Götzendienst, Unzucht, Mord an Wehrlosen. Diese Handlungen dürfen auch auf Befehl von oben nicht begangen werden. Für Mord und Totschlag an Wehrlosen gibt es keinen Befehlsnotstand, dieses Gebot darf selbst bei eigener Lebensbedrohung wegen Ungehorsams nicht übertreten werden. »Jehareg welo jaawor«, man lasse sich eher töten, als diese ethischen Grundgebote zu übertreten, lautet die talmudische Forderung. Das Alte Testament als Gesetzbuch hat hier, in talmudischer kompromissloser Verdeutlichung, klare ethische Normen geschaffen. Aufgabe der Kirchen ist es, Dämme zu bauen, notfalls gegen den Strom zu schwimmen, dem Zeitgeist zu widerstehen, sich zu den eigenen, überlieferten Werten zu bekennen, mit anderen Worten: ein deutliches »Bis hierher, und nicht weiter« auszusprechen.

Das galt für die Grenzsituation im Tausendjährigen Reich und gilt nunmehr für immer wieder neu entstehende Konflikte, sei aber – nochmals – nicht dahin verstanden, als müsse man grundsätzlich allen Erscheinungen des Zeitgeistes mit Misstrauen begegnen. Auch im weltweiten Aufstand der Jugend etwa liegt, trotz bedauerlicher Exzesse, sogar eine Hoffnung. Ihre Revolte, obwohl ohne klar erkennbares Ziel, bedeutet irgendwie die Abwendung von einer Generation, die technische Hochleistungen vollbracht und moralischen Schiffbruch erlitten hat, bedeutet die Abwendung von einer Wohlstandsgesellschaft, die ihr Versagen lärmend überspielt und einer gefährlichen Zukunft entgegensteuert, indem sie alle Entdeckungen und Errungenschaften des menschlichen Geistes zu fragwürdigen Zwecken missbraucht.

Bewältigung der Vergangenheit wäre ein leeres Wort, wenn es nicht bedeuten würde, aus den Verirrungen der Vergangenheit zu lernen, um sie in der Zukunft zu vermeiden. Heil dem Volke, das seinem Gedächtnis nicht bloss die schönen Kapitel aus seiner Geschichte einprägt. Pascal bezeichnete das Alte Testament nicht zuletzt darum als Zeugnis göttlicher Wahrheit, weil es neben den Leistungen auch die Fehl-Leistungen und Vergehen der Kinder Israels unbestechlich festhält.

Aber nicht nur Deutschland hat eine schwere Vergangenheit zu bewältigen, sondern alle Staaten, die dem Übel der Gewalt nicht widerstanden haben, solange es nicht sie selbst betraf und bedrohte. Und schon wieder verwandelt eine internationale Rüstungskonjunktur den Erdball in ein Pulverfass. Das frenetische Jagen nach dem süßen Leben gleicht dem Übermut von Sodom und Gomorrha vor ihrer Vernichtung durch Pech und Schwefel. Der

Wettlauf zu den Gestirnen gleicht dem Turmbau zu Babel, als machtbesessene Menschen den Himmel zu stürmen meinten. Milliarden werden ins All und in Rüstungen verpulvert, massenmörderische Kolonialkriege werden geführt, anstatt mit dem wuchernden Überschuss eines beispiellosen Wohlstandes hungernde Völker zu sättigen.

So revoltiert denn die Jugend, zwar aus widerspruchsvollen Beweggründen, aber letzten Endes gegen eine Wiederholung der Vergangenheit und überhaupt gegen eine satte Gesellschaft ohne Ideale. Dass sie auf der Suche nach einem würdigen Lebensinhalt wiederum anderen Göttern, einem Ché, einem Mao verfällt, gehört zu den Irrungen und Wirrungen einer richtungslosen Zeit. Indessen ist auch dieser radikale Generationskonflikt nicht ganz neu, wenn man Goethes schalkhafter Altersweisheit Glauben schenken darf, als er den von Selbstbewusstsein überschäumenden Baccalaureus sprechen lässt:

Das Alter ist ein kaltes Fieber
Im Frost von grillenhafter Not.
Hat einer dreissig Jahr' vorüber,
So ist er schon so gut wie tot.
Am besten wär's, euch zeitig totzuschlagen.

Doch bleibt Goethe nicht bei dieser »Trau-keinem-überdreissig«-Haltung resigniert stehen, sondern gibt einen hoffnungsvollen Ausblick, der auch noch heute gelten mag:

In wenig Jahren wird es anders sein:
Wenn sich der Most auch ganz absurd gebärdet,
Es gibt zuletzt doch noch'n Wein. (Faust II, 2)

Es ist mein aufrichtiger Wunsch, dass es der Kirche gelingen möge, die drängende Jugend mit neuem Geist zu erfüllen. Diesen Wunsch verbinde ich mit dem Hinweis auf die bemerkenswerte Tatsache, dass das Fieber der Revolte an einem Land vorübergegangen ist: an Israel. Weil die dortige Jugend eine grosse Aufgabe zu bewältigen hatte und hat, nämlich ein verödetes Land aufzubauen, Platz zu schaffen für weitere Heimkehrer – aus der Sowjetunion, aus Südamerika – und den geretteten Rest des um sechs Millionen dezimierten jüdischen Volkes vor der Vernichtung zu schützen. Wo die Jugend Aufgaben zu erfüllen hat, ist sie ausgefüllt und nicht auf Zerstörung bedacht. Darum – wenn einem Andersgläubigen, aber der christlichen Ethik grundsätzlich Nahestehenden eine solche Bemerkung erlaubt ist – sollte die Weltkirche im Aufruhr der Jugend, ohne mit den negativen Erscheinungen zu paktieren, dennoch verheissungsvolle Ansätze erkennen, weil auch ihr Begründer, Jesus von Nazareth, ein Aufrührer der Gemüter war und an den Grundfesten der römischen Militärmacht und ihrer Handlanger, in Judäa wie anderwärts, rüttelte.

Andererseits – und auch diese Betrachtung möge in diesem Kreis einem Juden verstattet sein – sollte die Synagoge im profanen Leben Israels, in den Bemühungen zur Lösung so vieler sozialer und erzieherischer Probleme, das Walten eines göttlichen Geistes erkennen und ihn das Volk sehen lehren. Als die Bibel zur Bibel wurde, geschah dies durch Hirten, Ackerbauer, Handwerker, die im Schweisse ihres Angesichts ihr Brot assen und nach dem rechten Weg suchten. Der religiöse Akzent wurde durch die Gottesmänner, die Propheten, gesetzt, welche das Schaffen und Mühen des Volkes leiteten, seine

² S. o. S. 45.

Vergehen tadelten. Auch im Schaffen und Mühlen des jetzigen Staates Israel ist religiöser Geist am Werk, trotz Verweltlichung, Entfremdung von den Gotteshäusern und anderen Zeiterscheinungen. Solange die Bibel, ob in religiöser oder profaner Absicht, das Volksbuch, das Geschichtsbuch, das nationale Lesebuch bleibt, wie es in Israel ja der Fall ist, wird das Volk sich aus dieser Quelle zeitloser Werte erneuern können.

Somit wären wir denn beim Ausgangspunkt unserer Betrachtungen, aber auch dem Generalnenner des heutigen Tages angelangt: »Wo kommen wir her?« Wir alle hier, ob Christ, ob Jude, stammen aus der geistigen Heimat der Bibel, kommen aus der Landschaft, wo Moses und die Propheten, aber auch Jesus und die Apostel sich bewegten. Eine Rückkehr zur Bibel bedeutet für beide eine besondere Art der Erneuerung, ein besseres Verständnis nicht nur des anderen, sondern seiner selbst durch Respektierung des biblischen Bruders. Das Christentum bedarf nicht mehr, wie bei seiner Entstehung, jüdischer Vorkämpfer, es gewinnt aber an Tiefe durch das Aufnehmen von mehr *Judentum*, nicht von mehr Juden. Dieser Wunsch ist der natürliche Ausklang meines bescheidenen Beitrags zu dieser eindrucksvollen Veranstaltung.

Es wäre aber unhöflich gegenüber der Stadt Düsseldorf als hohem Gastgeber, würde ich nicht das abschliessende Wort zu unserem Thema durch einen grossen Sohn dieser Stadt sprechen lassen, Heinrich Heine, als Jude geboren, als Christ getauft. Er war weder ein braver Jude noch ein vorbildlicher Christ, sondern ein gar grosser Sünder vor dem Herrn. Aber sein Leben lang kämpfte er, mit seinen Waffen, auf allen Schlachtfeldern des Fortschritts und der Wahrheit, und er kämpfte ohne Hoffnung, dass er siege. Am Ende seines Lebens und Leidens besann er sich auf seine Herkunft und erkannte sie als Quelle seiner Kraft. Zwar kehrte er nicht in den Schoss der Kirche noch in Abrahams Schoss zurück, jedoch rückhaltlos zu den unverwelkbaren, den zeitlosen Lehren der Bibel. Zu ihr, die er schlechthin als das Wort Gottes bezeichnet, legt er ein ergreifendes Bekenntnis ab, das für manchen vom vorgeschriebenen Glaubenspfad abgewichenen Wahrheitssucher richtungsweisend sein mag. In seinen letzten »Geständnissen« sinnt er über das Judentum, von dem er einst gespottet hatte, es sei gar keine Religion, sondern ein Unglück, sinnt er über seine Hinneigung zu den Verlockungen hellenisch-heidnischen Lebensgenusses, der seine Lebenskräfte ausgehöhlt hat, und über das, was die wirkliche Quelle seiner Ideale, die Wiege seines Geistes und, im Unglück, sein einziger Halt war, und er bekundet feierlich:

»Ich sah nicht, dass Moses... ein grosser Künstler war... Aber nicht wie die Ägypter formierte er seine Kunstwerke aus Backstein und Granit, sondern er baute Menschenpyramiden, er nahm einen armen Hirtenstamm und schuf daraus ein Volk, das ebenfalls den Jahrhunderten trotzen sollte, ein grosses, ewiges, heiliges Volk, ein Volk Gottes.

Wie über den Werkmeister, habe ich auch über das Werk, die Juden, nie mit hinlänglicher Ehrfurcht gesprochen, und zwar gewiss wieder meines heidnischen Naturells wegen, dem der jüdische Asketismus zuwider war. Meine Vorliebe für Hellas hat seitdem abgenommen.

Ich sehe jetzt, die Griechen waren nur schöne Jünglinge, die Juden aber waren immer Männer, gewaltige unbeugsame Männer, nicht nur ehemals, sondern bis auf den

heutigen Tag, trotz achtzehn Jahrhunderten der Verfolgung und des Elends. Ich habe sie seitdem besser würdigen gelernt, und wenn nicht jeder Geburtsstolz bei dem Kämpfen der Revolution und ihrer demokratischen Prinzipien ein närrischer Widerspruch wäre, so könnte der Schreiber dieser Blätter stolz darauf sein, dass seine Ahnen dem edlen Hause Israel angehörten, dass er ein Abkömmling jener Märtyrer ist, die der Welt einen Gott und eine Moral gegeben und auf allen Schlachtfeldern des Gedankens gekämpft und gelitten haben.«

Ist diese Hinwendung des getauften Heine zu seinem Ausgangspunkt nicht eine Botschaft an die um ihr Selbstverständnis bemühten Christen, die sich heute in seiner Heimatstadt unter der Devise versammelt haben: Wo kommen wir her?

B Professor Dr. Jan Milic Lochmann, Basel:

Können wir uns auf überkommene Werte verlassen?¹

Biblischer Bezug: Gewissheit des Willens Gottes

I. Von den drei Zeitformen, in welchen sich uns das Thema »Worauf ist Verlass?« stellt, kommt heute die »Vergangenheit« an die Reihe: Wo kommen wir her? Für die meisten unserer Zeitgenossen ist dies wohl die am wenigsten attraktive Zeitform. Wir leben in einer Zeit, die sich besonders energisch ihrer eigenen Gegenwart zuwendet. »Liberation now«, »Befreiung jetzt« ist der Ruf der Stunde, erhoben – und mit gutem Recht – vor allem von den zu sich selbst kommenden Völkern der Dritten Welt, aber auch von manchen bisher am Rande gelassenen Gruppen der anderen Weltteile. Und wir leben in einer Zeit, welche mit der Frage nach ihrer Zukunft konfrontiert wird, nicht weil sie besonders hoffnungsfroh und optimistisch wäre, sondern eher aus gegenteiligem Grund: weil ihr die Möglichkeiten ihrer Zukunft in mancher Hinsicht problematisch geworden sind. Unter solchen Umständen erscheint die Dimension der Vergangenheit als eine relativ unbedeutende. Manche von uns, besonders in der jüngeren Generation, vollziehen bewusst und herausfordernd einen offenen Bruch mit der Vergangenheit: Die erscheint ihnen vorwiegend unter dem Vorzeichen des Versagens, der Sackgassen, also eher als Belastung, die man mit Vorteil links oder rechts des eigenen Weges liegen lassen kann.

Mit dieser heimlichen oder offenen Absage an die Vergangenheit hängt der andere Fragenkomplex zusammen, mit welchem wir uns nach der Arbeitsplanung unserer Arbeitsgruppe heute beschäftigen sollen: »Normen im Wandel – die Zehn Gebote«. Wir wollen nicht übertreiben: Schon immer waren die ethischen Normen in der Geschichte im Wandel. Auch die doch so klaren und eindeutigen Zehn Gebote bedeuteten, sobald es zu deren konkreter und verbindlicher Anwendung kam, nie einfach das gleiche. Doch beschleunigte sich diese Wandlung in unserer Gegenwart besonders stark, fast dramatisch. Die überlieferten sittlichen Normen – oder genauer: deren Verständnis und Anwendung – gerieten in den letzten Jahrzehnten, buchstäblich vor unseren Augen, in einen wahren Wirbel. Man denke nur beispielsweise an diejenigen »Gebote Gottes«, an welchen

¹ ib. S. 186–193.

dies besonders ins Auge fällt. Was ist nur – unter den Christen und Juden – aus dem Gebot der Sabbatruhe in unserer hektischen, leistungs- oder lustorientierten Gesellschaft praktisch geworden! Schlimmer noch: Wie entwertet und faktisch suspendiert wurde selbst das Gebot »Du sollst nicht töten« im »christlichen Abendland« des 20. Jahrhunderts – man denke an die Massentötungen moderner Kriege, an die kalkulierten »Endlösungen« im Dritten Reich, aber nicht nur dort und nicht nur im Krieg! Oder man denke – im Anschluss an das Gebot »Du sollst nicht ehebrechen!« – an die tiefgreifenden Wandlungen in der Sexualmoral. Was gilt heute noch aus christlich-jüdischen Überlieferungen auf diesem Gebiet? Und man überlege die radikale Infragestellung des überlieferten Eigentumsbegriffs, energisch praktiziert in den Sozialisierungsmassnahmen im europäischen Osten, immer mehr – etwa im Blick auf das überlieferte Bodenrecht – als Problem aktuell auch im Westen.

Damit keine Missverständnisse entstehen: Diese Hinweise sind keineswegs als Verse eines theologischen Klageliedes zu verstehen. Die mit ihnen angezeigte Entwicklung ist keine eindeutige »historia calamitatum«, keine Schritte stracks gen Hölle. Sie hat – neben ungeheueren Gefahren – auch ihre positiveren Aspekte, echte Befreiungsmöglichkeiten. Was aber mit den Hinweisen eindeutig indiziert wird, ist die Radikalität und Tragweite der mit dem Stichwort »Normen im Wandel« umschriebenen Wirklichkeit.

Der Wandel trifft besonders hart unsere Kirchen. Seit Jahrhunderten wurde unsere Kultur von Kirchen getragen, ihr Geist und ihre Normen kirchlich geprägt. Unsere Vergangenheit und unsere Überlieferung – die überkommenen Werte – tragen christliche Züge. Das heisst aber auch: Die Absage an die Vergangenheit wird für manche unserer Zeitgenossen fast automatisch zur Absage an die Kirchen. Ihr »Blick zurück im Zorn« ist oft ein antikirchlicher Blick, meistens vereinfachend, recht oft ungerecht, in Betracht der gesellschaftlichen Versäumnisse der Kirchen aber auch verständlich und nicht ganz unberechtigt. Noch wichtiger ist: Der Wandel der sittlichen Normen und die damit verbundenen Erscheinungen, wie sie etwa mit den Stichworten »Krise der Autorität« oder »Entleerte Überlieferung« bezeichnet werden könnten, betrifft die Kirche nicht nur von aussen, sondern – und besonders schmerzlich – von innen her. In letzter Zeit stösst man im deutschen Sprachgebrauch oft auf das Wort »verunsichern«. Kein allzu schönes Wort und keine allzu schöne Angelegenheit, doch trifft dieses Wort etwas von der Atmosphäre in heutiger Theologie und Kirche. Was gilt noch angesichts des raschen Wandels? Wofür sollen wir als Christen eintreten, »was in der Kirche bleiben muss?« (Hans Küng). Diese Fragen werden besonders scharf und schmerzlich in der römisch-katholischen Kirche durchgerungen und durchgelitten, sie gehen aber auch – eben als Fragen nach der Gewissheit des Willens Gottes – jeden an, der vom Ansatz des reformatorischen Glaubens her zu denken und zu leben versucht. Kein Zweifel, unsere Grundfrage: »Können wir uns auf überkommene Werte verlassen?« gehört in diesem Sinne zu den brennendsten Fragen unserer kirchlichen Existenz heute.

II. Ich möchte meinen bescheidenen Beitrag zum Thema so ansetzen, dass ich mich vor allem auf das eine der Zehn Gebote als auf ein Orientierungsmodell konzentriere, auf das fünfte (nach reformierter Zählung): »Ehre deinen Vater und deine Mutter, auf dass du

lange lebest in dem Lande, das der Herr, dein Gott, dir geben will« (2. Mose 20, 12). Diese Wahl ist nicht ganz willkürlich. Die Anregung gab das Tonbandabspiel, welches wir gerade gehört haben. Im Gespräch aus der Telefonseelsorge hat sich eines klar herausgestellt: Der Bruch mit dem Vater, welchen der Telefonierende einfach nicht mehr aushalten, und mit der Mutter, von welcher er wegen ihrer »Bigottheit« nichts mehr erwarten kann, ist der artikulierte Grund der Lebenskrise des Anrufenden. Andererseits kommt es ihm aber nicht leicht vor, den Bruch zu vollziehen – »sogar wenn das, was man aufgibt, zum Kotzen ist«. So spielt die Problematik des 5. Gebotes in unserer Illustration eine wichtige Rolle.

Meine Wahl ist vor allem sachlich begründet: Gerade dieses Gebot führt von allen der Zehn Gebote am klarsten in die Frage unserer Beziehung zur Vergangenheit, zur Überlieferung, zur menschlichen Autorität hinein. Es spricht zwar konkret von denjenigen Menschen, die im menschlichen Normalfall diese Grössen verkörpern: von unseren ersten und nächsten Nächsten, meiner Mutter, meinem Vater. Aber es hat breitere Implikationen, indem die Eltern den Anfang, aber nicht das Ende unserer Beziehung zu Mitmenschen, zur Kirche, zur Gesellschaft exemplifizieren. Die kirchliche Auslegung verstand jedenfalls unser Gebot in diesem umfassenderen Sinn – ganz betont auch die Reformatoren. In ihren Deutungen der Zehn Gebote behandelten sie eben an diesem Ort das Verhältnis des Menschen zur Überlieferung, zur Ordnung, zur Autorität. Was ist nun vom 5. Gebot her zu unserer Fragestellung zu sagen?

1. Unser Gebot ist das erste Wort auf der »Zweiten Tafel« des Dekalogs, also das erste Gebot, welches die Beziehungen zwischen Menschen regelt. Dies ist für die Fragen nach »Norm«, »Überlieferung«, »Autorität« grundsätzlich von Bedeutung. Es ist ein Hinweis darauf, dass es sich im biblischen Gebot nicht nur um Gestaltung und Ordnung des kultisch-religiösen, sondern auch des sozialen Lebens handelt. Bedingungen und Verhältnisse unserer Lebensgemeinschaft sind keine belanglosen Angelegenheiten, an welchen Glaubende fromm-idealistisch vorbeigehen dürften, etwa im Namen der höheren religiösen Belange. Sie gehen Gott an, und deshalb auch umgekehrt: Gott und sein Wort geht sie an. So erscheint der Bereich der Familie und mit ihm die weiteren Kreise der menschlichen Gemeinschaft und Gesellschaft als ein von Gott geordneter und vom Menschen zu ordnender, in diesem Sinne ein schöpfungsgemässer, keineswegs chaotischer Bereich.

Evangelische Theologie, vor allem lutherische, sprach in diesem Zusammenhang, vor allem in bezug auf Ehe und Familie, von den Schöpfungsordnungen der menschlichen Sozialität. Ich zögere im Gebrauch dieses Wortes; es sollte wenigstens nicht unkritisch aufgenommen werden. Der Ausdruck verführte nämlich dazu, nicht nur den Bund der Treue zwischen Mann und Frau, nicht nur die unverwechselbare Beziehung zwischen Eltern und Kindern, sondern gleich auch eine bestimmte Form dieser Verhältnisse als »schöpfungsgemäss« zu erklären. Dadurch wurden kulturell und geschichtlich bedingte Strukturen verabsolutiert und stabilisiert, etwa eine vom Mann her dominierte Ehe oder eine patriarchalistisch strukturierte Kleinfamilie.

Eine solche Tendenz ist vom Gebot Gottes her kaum zu

begründen. Die Bibel stellt den Menschen in keinen zeitlosen und unwandelbaren Raum von festgelegten Strukturen, an welche er angekettet wäre. Im Gegenteil, sie sieht ihn als Teilnehmer der Befreiungsgeschichte. Es scheint mir höchst wichtig, in diesem Sinn den »Sitz im Leben« des Dekalogs klar ins Auge zu fassen. Wann wird diese »Magna Charta« Israel gegeben? Im Vollzug des Exodusgeschehens, auf dem Wege des geknechteten Volkes in die Freiheit, also als »Magna Charta« der Befreiung – »zehn grosse Freiheiten« (E. Lang). Die Präambel zu den Zehn Geboten sagt dies unmissverständlich aus: »Ich bin der Herr, dein Gott, der ich dich ... aus dem Sklavenhause herausgeführt habe« (2 Mose 20, 2). Dadurch wird das Anliegen der Gebote klar umrissen: sie meinen Befreiung des Volkes, begründen und begleiten seine Freiheit vor Gott und Menschen.

In diesem Licht sind die Schöpfungsordnungen zu sehen und zu verstehen, auf diese Zielsetzung hin ist ihre konkrete Gestalt ständig zu befragen. Für das Thema »Normen im Wandel« bedeutet dies eine wichtige Klärung. Widerspricht eine konkrete Form menschlichen Zusammenlebens in Ehe und Familie dem befreienden Grundanliegen des Gebotes Gottes, wird etwa die eine Seite, das eine Geschlecht, die eine Generation, von der anderen unterdrückt – und wie oft geschieht dies in der Kultur- und Kirchengeschichte! –, so ist eine solche Form vom Gebot Gottes wahrhaftig nicht zu decken, sondern eher in geschichtliche Bewegung zu bringen. Das Wort und die Praxis Jesu beweist ein für allemal den Weg: Das Gebot des Alten Testaments wurde bei ihm nicht leichtsinnig oder schwärmerisch suspendiert. Es wurde hochgeschätzt, aber eben in seiner radikalen Intention, als Medium der Befreiung und nicht als Instrument der Knechtschaft. Man denke an die Bergpredigt! Oder an die Maxime, welcher in unserem Zusammenhang eine besondere Bedeutung zukommen könnte: »Der Sabbat ist um des Menschen willen geschaffen worden und nicht der Mensch um des Sabbats willen« (Mk 2, 27).

2. Was heisst dies konkret, in bezug auf den Inhalt unseres Gebots? Wie ist das »Ehre deinen Vater und deine Mutter« biblisch zu verstehen? Um ein kapitaless Missverständnis zu vermeiden: Es heisst nicht »verehere« Vater und Mutter, soweit man unter »Verehere« grundsätzlich Verzicht auf Rückfrage, »Hörigkeit« versteht. Modern gesagt: Es meint keinen »Personenkult«, Verherrlichung der vorgegebenen Autorität, der Vorgesetzten, der »Obrigkeit«. Man kann nicht übersehen, dass in der Kirchengeschichte eine solche Auslegung oft praktiziert wurde. »Ehre deinen Vater« wurde patriarchalistisch »verlängert« (während eine entsprechende »matriarchalistische« Verlängerung, die an sich mit gleichem Recht möglich wäre, meistens ausblieb). Wie oft haben sich dann vor allem die kirchlichen und politischen Würdenträger in die Rolle der strengen oder jovialen, immer aber »vorgeordneten« Väter stilisiert und entsprechend autoritär etabliert! Einer »obrigkeitlichen Atmosphäre« wurde von daher in Familie, Kirche und Staat Vorschub geleistet, und zwar nicht nur im katholischen, sondern auch im protestantischen Raum.

Ein solches Verständnis ist ohne Zweifel eine einseitige Deutung. Sie berücksichtigt nicht den engeren und breiteren Kontext des Gebots. Die biblischen Zeugen sträuben sich gegen alle »Kulte«. Im Dekalog selbst kommt dies unmissverständlich zum Ausdruck – man denke an die beiden ersten Gebote! Das fünfte Gebot

steht aber unter dem ersten. »Man muss Gott mehr gehorchen als den Menschen« folgert mit Recht die Apostelgeschichte (5, 29). Dadurch wird kritische Befragung jeder sich selbstherrlich setzenden Autorität in der Welt der Menschen angeregt. Übrigens weist auch hier die Geschichte Jesu den Weg. Man denke nur an jene merkwürdige Szene zwischen ihm und seiner Familie, als die Mutter und Brüder versuchten, seine Tätigkeit zu unterbrechen (Mk 3, 31 ff.): »Wer sind meine Mutter und meine Brüder ...? Wer den Willen Gottes tut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter.«

Damit wird gesagt: Es gibt im menschlichen Leben Belange, die wichtiger sein können als Belange der Familie, der Überlieferung, der vorgeordneten Autorität. Es gibt Situationen, wo dieser Sachverhalt in schmerzlichen Konflikten ausgetragen werden kann und muss. Es gibt auch Grenzsituationen eines »Exodus« aus den normierten Strukturen der Familie, traditioneller Lebensweisen und der Gesellschaft. Es gibt Möglichkeiten eines »dropping out«, wie dies heute in der jungen Generation der westlichen Länder fast gruppenweise geschieht. Dies ist von Älteren dann nicht von vornherein als Ausbruch des Chaos, als Bruch mit den Schöpfungsordnungen zu deklarieren und zu denunzieren. Die wohl recht unklaren und verschwommenen Überlegungen des Mannes aus dem Tonbandgespräch sind nicht a priori abwegig. Es gibt legitime Möglichkeiten des unkonventionellen Weges, auch gerade vom 5. Gebot her. Denn in ihm wird keine Verehrung der Menschen, auch nicht der nächsten, kein Kultus der Familie geboten, sondern viel nüchterner: »Ehre deinen Vater und deine Mutter.«

Um nun den positiven Sinn dieses »ehere« besser zu verstehen, lohnt es sich, die ursprüngliche hebräische Bedeutung des Wortes zu erwägen. Jemanden »ehere« heisst, ihm sein »Gewicht lassen«, ihn ernst nehmen, ihn nicht unterschätzen. Damit wird eine andere Gefahr in Beziehung der Menschen zum Vorangehenden, zum Vergangenen, anvisiert. Es ist die Versuchung der Kinder, der jüngeren Generation, dass sie in einem bestimmten Stadium ihrer Welt- und Selbsterfahrung die Eltern, die Älteren notorisch unterschätzen. In freundlicher, gelassener Form: Die guten Alten! Oder auch militant und zugespitzt: Es ist im Verhältnis zum Vergangenen womöglich eine Tabula rasa zu machen.

Dieser Haltung stellt sich das Gebot Gottes entgegen. Gerade weil es die überlieferten Autoritäten nicht verherrlicht, die Freiheit hochschätzt, vertritt es das Anliegen der echten Freiheit auch auf der anderen Seite. Die Eltern sind zu ehere – das heisst: die Vorangehenden haben ihr Gewicht, sie sind nicht grundsätzlich zu unterschätzen. Die Stimmen der Väter und Mütter, das geschichtliche Erbe, ist ernst zu nehmen, auch und gerade dort, wo man sich weigert, sie »todernst« zu nehmen, wo man eigene Wege einschlägt. Der Weg der Freiheit ist von Anfang an unnötigerweise belastet, wo er sich über die Köpfe der Vorangehenden unbedacht hinwegsetzt, wo sektiererisch ein »totaler Bruch« mit den überlieferten Normen programmiert wird. Eine solche Haltung ist töricht, weil unmenschlich, ich meine: weil sie die wirkliche menschliche Situation missachtet. Kein Mensch fängt sein Leben ab ovo an: er steht immer schon im Kontext der Geschichte, in der Gemeinschaft mit »Vätern und Müttern« (oder auch mit »Grossvätern und Grossmüttern«), in Auseinandersetzung mit der Vergangenheit

und nicht auf unkritischer Flucht vor ihr. In der Perspektive des 5. Gebots ist den überlieferten Normen zwar kein Blankoscheck der Hörigkeit, wohl aber ein Vorschuss an kritischem Vertrauen, ihr relatives Gewicht, eben: ihre Ehre zu lassen. Nur in diesem dialogisch-dialektischen Verhältnis zu Müttern und Vätern wächst menschliche Freiheit in Kirche und Gesellschaft. Wird dieses Verhältnis abgebrochen, indem entweder die Väter die Söhne in eine traditionalistische Hörigkeit manipulieren oder aber die Söhne die Väter von vornherein als ungewichtig preisgeben, so wird der wahre Exodus, gemeinsame Befreiung, gefährdet. Darum – und dies im gemeinsamen Interesse: Ehre deinen Vater und deine Mutter.

3. Das Besondere unseres Gebotes kommt darin zum Ausdruck, dass es nicht nur wie alle anderen in der Befreiungsgeschichte des Volkes Gottes, also als Freiheitsanliegen, begründet ist, sondern dass in ihm auch das Ziel dieser Geschichte deklariert wird: »... auf dass du lange lebest in dem Lande, das der Herr, dein Gott, dir geben will.« Es ist dies, wie der Epheserbrief bemerkt, »das erste Gebot, das eine Verheissung hat« (6, 2). Das ist ein bemerkenswerter Zusatz. Das Gebot Gottes wird auf die Verheissung hin ausgerichtet. Es ist wichtig, dies im christlichen Nachdenken über Normen im Wandel zu bedenken. Das Wort »Gebot«, »Gesetz«, »Norm« hat heute eine »schlechte Presse«. Vor allem den Menschen, welchen es um eine Veränderung der gegebenen Zustände geht, klingt das Wort »Gesetz und Ordnung« (»Law and Order«) verdächtig, und zwar mit guten Gründen: Wie oft verstecken sich dahinter – übrigens oft auch in der Kirche – handfeste Interessen! Es ist aber unbedacht und falsch, wenn aus diesem Missbrauch des Begriffs nun auf der anderen Seite geschlossen wird: Gesetz und Ordnung sind grundsätzlich suspekt; sie sind von Haus aus Instrument der Unterdrückung.

Wenn ich mich nicht täusche, spielt dieses Vorurteil in der deutschen Kulturgeschichte eine besonders grosse Rolle, grösser jedenfalls als etwa in der angelsächsischen oder tschechischen Tradition, und zwar auf der rechten und auf der linken Seite der Debatte. Hier sollte die Theologie nachdrücklicher den Verheissungscharakter der Gebote Gottes ausarbeiten, um die harten Fronten in Bewegung zu bringen. Sie würde dabei zwei Akzente setzen: a) Die ethischen Normen sind nur dort recht verstanden, wo sie ihren Verheissungscharakter durchblicken lassen. Erstarren sie, werden sie zum tötenden Gesetz, so sind sie kritisch zu befragen und zu wandeln. Diese Wandlung ist aber b) nur dann zu bejahen und zu fördern, wenn sie nicht als ein Schritt in Normlosigkeit und Anarchie geschieht, sondern im Versuch, dem Verheissungscharakter des Gebotes Gottes zu entsprechen. Auch hier führt der Weg der Befreiung zwischen Gesetzlichkeit und Willkür.

Unser Gebot geht aber noch weiter. Es präzisiert den Verheissungscharakter der Gebote: Es geht um die »Vermehrung des Lebens«. Im geordneten Verhältnis zwischen Kindern und Eltern, in jedem geordneten sozialen Verhältnis geht es im Licht des Gebotes um keinen Selbstzweck. Der Sinn der Ordnung ist Schutz und Vermehrung des Lebens. (Darin ist das Recht der Ordnung und der überlieferten Normen begründet, aber eben nur darin. Sie sind unter diesem Massstab, nach diesem Recht, also nach ihrer Funktion im Dienste des Lebens, konstruktiv und kritisch durchzuleuchten.) Dabei

ist der Begriff des Lebens nicht abstrakt und ungeklärt zu lassen. Unser Gebot spricht vom »Lande, das der Herr, dein Gott, dir geben will«, also vom »Gelobten Land.« Dies ist bestimmt zunächst konkret gemeint: Es geht um das geographische Ziel des Exodus. Aber wir wissen, in der prophetischen Botschaft wird das Gelobte Land zum eschatologischen Gleichnis. Beides gehört zusammen: Es geht um irdisches Leben, darin aber um das »neue Leben«, wie es für die Christen im Wort, in Taten, in Tod und Auferstehung Jesu Christi erschlossen wurde. Es geht – um ein heute gängiges Stichwort aufzunehmen – um die Qualität des Lebens, wie sie das Neue Testament mit seinem Bekenntnis zum Wege Jesu von Nazareth bezeugt und bestimmt. Jesus selbst hat sie am knappsten in seinem Doppelgebot der Liebe zum Ausdruck gebracht und durch seine ganze befreiende Lebensgeschichte kommentiert. Darum geht es, christlich verstanden, in der letzten Intention unseres Gebotes und mit ihm aller Gebote Gottes: um Leben in Freiheit und Liebe.

III. Was ergibt sich aus unseren Überlegungen über das 5. Gebot für unsere Fragen nach unserem erschütterten Verhältnis zur Überlieferung, nach dem Wandel der sittlichen Normen, nach Gewissheit (oder eher Ungewissheit) des Willens Gottes in den Zehn Geboten? Konkret, als »Gretchenfrage«: Gelten die Zehn Gebote? Ich möchte dieser Frage nicht ausweichen, sondern eine eindeutige Antwort geben. Sie gelten, jedenfalls für uns Christen und Juden, unvermindert, verbindlich als klare Deklaration des bleibenden Willens Gottes. Sie gelten aber nicht als abstraktes Gesetz, sondern in jenem lebendigen Zusammenhang, in welchen sie von Gott selbst gesetzt und uns geschenkt wurden: begründet in der Befreiungsgeschichte des Volkes Gottes und ausgerichtet auf »Mehren« des Lebens in Freiheit und Liebe. In diesem lebensspendenden Zusammenhang werden wir den konkreten Sinn der zehn Worte in konkreter Situation in unseren Kirchen und Gemeinden suchen müssen; wir haben ihn keineswegs von vornherein im Griff und können ihn auch nie im Griff haben. Das Gebot Gottes gilt nicht als toter und tötender Buchstabe, sondern als verbindliche Initiative der Freiheit und Liebe, deren konkrete Füllung und Erfüllung in gegebenen Verhältnissen immer erst gesucht und versucht werden müssen.

In diesem Ringen um Gewissheit des Willens Gottes werden wir uns an überlieferte Normen – und damit meine ich: an Deutungen und Praxis der Zehn Gebote bei unseren Vorfahren – nicht automatisch binden lassen können. Und zwar nicht nur unter dem »Druck von Aussen«, also angesichts der Tatsache, dass in unserer Umwelt die »Normen im Wandel« geraten sind, sondern vor allem unter dem »Druck von innen«, weil das Gebot Gottes selbst nach neuem Verständnis und neuem Gehorsam angesichts neuer Gefahren und neuer Chancen der Liebe und Freiheit in unserer Zeit drängt. Kaum jemand von uns möchte etwa die Praxis der Sabbatruhe, wie sie im calvinistischen Schottland des 17. Jahrhunderts zum Gesetz wurde, für unsere Gemeinden heute erzwingen. Viele von uns drängen nach Radikalisierung des Gebotes »Du sollst nicht töten«, indem sie die überlieferte Lehre vom »gerechten Krieg«, wie sie auch unsere reformatorischen Väter vertreten haben, sowohl angesichts der Massenvernichtungswaffen wie auch angesichts der Bergpredigt in Frage stellen. Manche versuchen, den Imperativ »Du

sollst nicht ehebrechen« aus Verengungen und Verklemmungen, aus Verdächtigung der menschlichen Geschlechtlichkeit zu lösen, nicht um das Gebot zu suspendieren, sondern um es als Ermutigung zur Freude in Treue und zur Treue in Freude zu verstehen. Hier und überall gilt es also, neue Wege und neue Normen zu suchen. Wir werden es nicht leichtfertig und eigenwillig tun dürfen. Wir werden unsere Väter und Mütter in ihren Stimmen ehren. Aber wir werden es tun eben im Sinne des fünften Gebotes: in der Verantwortung der mündigen Söhne und Töchter, im Bedenken, dass die »grossen Freiheiten« des Dekalogs eben grösser sind als deren Verständnis in den Normen der Überlieferung.

Die Normen im Wandel? Verunsicherung der Gemeinden? Worauf ist (noch) Verlass? Die Fragen liegen schwer auf uns allen. Sie werden aber für uns zu einer echten Chance dort, wo die Erschütterung der etablierten Strukturen uns unser radikales Erbe, das lebendige biblische Gebot und die lebendige biblische Verheissung wieder sehen lässt. Ich sage dies nicht aus grauer Theorie, sondern aus lebendiger Erfahrung eines Christen aus Osteuropa. Auf das radikale Erbe der biblischen Geschichte ist Verlass.

IV Verlautbarungen zur Thematik Juden und Christen

Im folgenden bringen wir Resolutionen als Ergebnis von Beratungen und Diskussionen in Arbeitsgruppen und im Plenum, die wir im vollen Wortlaut einer vom Kirchentag herausgegebenen Broschüre entnehmen¹.

Resolution 1 der Arbeitsgruppe 1 (Worauf ist Verlass?) und Resolution 5 der Arbeitsgruppe 5 (Ökumenisch leben) – beide sind gleichlautend – rufen auf zu einer »erweiterten Ökumene«. Diese Erweiterung bezieht sich auf *mit Juden*. Erweiterte Ökumene mit Bezug auf *beide christliche Konfessionen* schlagen vor Resolution 7 (Arbeitsgruppe 5) und Resolution 3 der katholischen Mitarbeiter der action 365. Diese letztere Resolution enthält auch einen Dank für die Einladung zum Kirchentag und zur Mitarbeit daran². – Im Anschluss an die Diskussion zum Thema »Gerechtigkeit heute – lernen und leben« behandeln Resolution 1 der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen und Resolution 2 (Plenum) den Nahost-Konflikt. Das Schalom-Forum erinnert u. a. an das Thema »Frieden und Versöhnung« (Resolution 1). Diese in den Resolutionen genannten Aufgaben stellen sich für Christen ohne Unterschied der Konfession.

Der Gedanke erweiterter Ökumene wurde auch in der Resolution 1 des Augsburger Ökumenischen Pfingsttreffens 1971 ausgesprochen³. Damit greifen die Resolutionen Erfahrungen auf, die sich auch auf trikonfessionellen Tagungen früherer Jahre ergaben⁴.

Möge in diesem Sinne der Erkenntnis wachsen, wie es die oben genannte Resolution vom 29. 6. 1973 formuliert, dass »die Existenz und der Anspruch des Judentums gerade die eine neue Einheit suchenden Christen vor die Aufgabe stellen, das Judentum als geschichtliche Wurzel zu begreifen...«, auf dass beide Religionen befähigt werden, gemeinsam »für mehr Gerechtigkeit und Menschenwürde und gegen Verfolgung von Menschen... zu wirken« (s. u. Ziffer 3).

Resolution 1⁵

Adressat: Christlichen Gemeinden

In der Arbeit der Arbeitsgruppe 1 »WORAUF IST VERLASS?« im Anschluss an die Referate von Landesrabbiner

¹ In: Resolutionen. XV. Deutscher Evangelischer Kirchentag, Fulda 1973. 48 Seiten; dsgl. in: Dokumente (s. u. S. 159 [hier jeweils zitiert als S. mit der Seitenangabe]).

² S. u. S. 109 f., Anm. 10. – In eigener Sache: In diesem Zusammenhang möchte ich auch an dieser Stelle besonderen Dank zum Ausdruck bringen für die mir vom Kirchentag zuteil gewordene Einladung und die Teilnahme insbesondere an den mit Juden und Christen verbundenen Veranstaltungen, für den reichen Gewinn und nicht zuletzt die persönlichen Begegnungen und Wiederbegegnungen, oft nach langen Jahren.

³ Vgl. Resolution 1 der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen. In: FR XXIII/1971, S. 92.

⁴ Vgl. Systematische Gesamtregister über den Inhalt FR Jg. I–XX/1948–1968. Sonderdruck 1968/69, S. I/3 ff.

⁵ A. O. S. 215.

Professor Dr. Lehrmann und Professor Dr. Lochmann haben wir erfahren:

1. Zu ökumenischem Denken und Leben gehört notwendig der Dialog mit Juden und dem Judentum.

2. Die Existenz und der Anspruch des Judentums stellen gerade die eine neue Einheit suchenden Christen vor die Aufgabe, das Judentum als geschichtliche Wurzel des Christentums zu begreifen, antijüdische Elemente christlicher Tradition aufzugeben und eigenes Selbstverständnis in Frage stellen zu lassen.

3. Zugleich bedeutet das Judentum in den vielfältigen Formen seiner heutigen Existenz für uns die Mahnung, den gesellschaftlichen Ursachen alter und neuer Judenfeindschaft nachzugehen und verstärkt für mehr Gerechtigkeit und Menschenwürde und gegen Verfolgung und Ausbeutung von Menschen zu wirken.

Wir rufen daher die Gemeinden auf, sich am Dialog mit Juden und Judentum zu beteiligen und so eine erweiterte Ökumene Wirklichkeit werden zu lassen.

Antragsteller: Richter Just, Mannheim, cand. theol. U. Kutsche, Göttingen

29. 6. 1973

Bei einigen Enthaltungen ohne Gegenstimme angenommen.

Resolution 5⁶

Adressat: Christliche Gemeinden

In der Arbeit der Arbeitsgruppe 5 »Ökumenisch leben« im Anschluss an die gemeinsame Bibelarbeit der Jüdin Edna Brocke und des evangelischen Pastors Gerhard Bauer und an das Referat von Prof. Raiser von der Ökumenischen Zentrale in Genf haben wir erfahren:

[Weiterer Text vgl. obenstehende Resolution 1 bis auf die zwei letzten Zeilen.]

30. 6. 1973

Mit eindeutiger Mehrheit angenommen.

Resolution 17

Adressat: Ökumenischer Rat der Kirchen

Im Anschluss an die Diskussion zum Thema »Gerechtigkeit heute – lernen und leben« bittet das Plenum den Ökumenischen Rat der Kirchen und andere ökumenische Gremien, Gespräche und Konsultationen zu ermutigen und zu fördern zwischen allen, die religiös, politisch oder kulturell am Nahostkonflikt beteiligt oder engagiert sind.

Antragsteller: Prof. Heinz Kremers, Duisburg

30. 6. 1973

Inhalt: ohne Gegenstimme und Enthaltungen, Adressat: mit 10 Gegenstimmen angenommen

Resolution 27

Adressat: Kirchenleitungen und Gemeinden, Kirchentagsleitung

Im Anschluss an die Diskussion des Abends »Gerechtigkeit heute – lernen und leben« bittet das Plenum

1. die Gemeinden, die Kirchenleitungen und kirchlichen Gremien, sich mit dem Nahost-Konflikt, seinen Ursachen, seiner Entwicklung und Lösungsmöglichkeiten intensiv zu beschäftigen.

Wir wissen, dass dieser Konflikt mit seinen Komplexen, politischen, religiösen und kulturellen Hintergründen nur bei gründlicher Kenntnis aller seiner Ursachen und Faktoren zureichend erkannt und beurteilt werden

⁶ A. O. S. 573.

⁷ A. O. S. 750.

kann. Deshalb fordern wir dazu auf, das Gespräch über den Konflikt und Lösungsmöglichkeiten auch mit Juden und Arabern zu suchen.

2. Wir bitten die Kirchentagsleitung, für den nächsten Kirchentag eine Arbeitsgruppe zu ermöglichen, die sich mit dem Nahost-Konflikt, seinen Ursachen, seiner Entwicklung und Möglichkeiten zu einer gerechten und friedlichen Lösung auseinandersetzen soll.

Antragsteller: Hans Krug, Berlin, Prof. Bouman

30. 6. 1973

Mit einer Gegenstimme und einer Enthaltung angenommen.

Schalom-Forum⁸

Adressat: Gemeinden, Synoden und Kirchenleitungen

Die beim Schalom-Forum auf dem 15. Deutschen Evangelischen Kirchentag vertretenen Gruppen und Personen wenden sich mit folgender Erklärung an die Kirchen:

Die Bemühung um den Frieden gehört zu den wesentlichsten Aufgaben der Christen. Die Bezeugung von Gottes Friedenshandeln in Gottesdienst und Predigt verlangt zwingend ihre Fortsetzung in konkretem Tun im sozialen, wirtschaftlichen und politischen Bereich.

Nur ein solches ganzheitliches Zeugnis lässt den Schalom Gottes (Frieden, Gerechtigkeit, Heil, Glück) erfahrbare Wirklichkeit in dieser Welt werden.

Wir erinnern ausdrücklich an die Forderung des Ökumenischen Pfingsttreffens Augsburg 1971, dass sich eine wachsende Zahl von Christen verpflichten sollte, »für Gottes Auftrag der Versöhnung an allen Fronten und zwischen allen Fronten zu arbeiten, wo immer in der Welt es not tut«.

Wir sind beunruhigt darüber, wieviel Bereitschaft vertan wird. Sowohl in den Gemeinden als auch unter der sonst kaum mehr von den Kirchen erreichten Bevölkerung gibt es viele, die zu ernsthaftem Engagement für eine menschlichere Welt in Frieden und Gerechtigkeit bereit sind.

Wir bitten Kirchen und Gemeinden, alle Initiativen nachdrücklich zu unterstützen, bzw. selbst zu ergreifen, die geeignet sind, diese brachliegenden Kräfte zu aktivieren. Insbesondere möchten wir die Aufmerksamkeit der zuständigen Personen und Gremien auf folgende Punkte lenken:

1. a) Die Kirche von morgen darf nicht der Totengräber bleiben, der feierlich die Opfer des selbstsüchtigen Systems bestattet. Niemand kann sich durch den korrumpierenden Einsatz von Geld loskaufen von der Verpflichtung, Schalom selbst zu leben. Daher fordern wir:

erstens, unabhängig von der jeweiligen Höhe des Zwangs-Kirchensteuersatzes, den konzentrierten Einsatz aller Mittel zum Abbau von Unfreiheit, Angst, Gewalt und Not. Zweitens fordern wir die Kirchen auf, sich in verstärktem Ausmass, z. B. mit 10 % aller Etatmittel, an Initiativen zu beteiligen, die modellhaft Frieden ermöglichen.

1. b) Angesichts der vielen dringenden Gemeinschaftsaufgaben, die erhebliche Finanzmittel erfordern, erscheint die bestehende Senkung der Kirchensteuer auf 8 % ab 1. 1. 75 unverständlich. Wir schlagen statt dessen vor, es bei der bisherigen Höhe von 10 % zu belassen, jedoch zugleich die Verpflichtung einzugehen, für unmittelbar kirchliche Zwecke nur 8 % in Anspruch zu nehmen.

⁸ A. O. S. 838 f.

Alle darüber hinausgehenden Einnahmen müssten unmittelbar und ausschliesslich für Gemeinschaftsaufgaben und Friedensförderung verwendet werden.

2. Die an einigen Orten begonnenen sozialen Friedensarbeiten sollten ausgebaut und sowohl international wie ökumenisch ausgerichtet werden. Kirchen und Gemeinden sollten dazu beitragen, dass jeder freiwillig eine ihm gemässe Aufgabe in einem Friedensdienst übernehmen kann.
3. Die notwendige Stärkung von Bewusstsein und Engagement unserer Bevölkerung für eine menschliche, lebenswerte Zukunft ist nur in Zusammenarbeit aller daran interessierten gesellschaftlichen Kräfte zu leisten. Darum sollte jede Gelegenheit zu solchem Zusammenwirken genutzt werden. Zum Beispiel erscheint der 25. Jahrestag der Verkündigung der Menschenrechte durch die Vereinten Nationen am 10. Dezember 1973 für eine derartige gemeinsame Aktion von Christen und Nichtchristen geeignet.

Ausserdem sollte geprüft werden, ob anlässlich der »Woche der Brüderlichkeit« im März 1974 eine bundesweite »Friedenswoche« – in Anlehnung an das Beispiel der holländischen Friedenswoche – durchgeführt werden könnte.

4. Wir selbst werden an uns und unter uns ein dem Frieden angemessenes Verhalten weiter einüben. Alle Friedensbemühungen werden nur real durch pädagogische Schritte, Selbsterziehung und Friedensübermittlung. Deshalb werden wir versuchen, modellhaft die Lernschritte auf dem Weg zu gesellschaftlich relevantem Christsein zu gehen und für andere einsichtig und durchsichtig zu machen. Alle Gruppen treten darüber in einen Erfahrungsaustausch untereinander ein.

Antragsteller für das Schalom-Forum: Kelm, Frey, Schulz, Nowak

30. 6. 1973

Die Resolution wurde mit über 300 Ja-Stimmen, wenigen Nein-Stimmen und keinen Enthaltungen als Ganzes vom Plenum angenommen, nachdem in Punkt 1 in der Frage der Finanzierung der sozialen Friedensdienste und der Kirchensteuer zwei alternative Vorschläge einzeln abgestimmt worden sind (117 für 1a, 116 für 1b). Die in dieser Frage aufgetretene kontroverse Beurteilung konnte und sollte nicht harmonisiert oder durch Verzichtserklärung der einen Seite verwischt werden, so dass das Forum per Akklamation beschloss, mit dem Abstimmungsergebnis beide Fassungen der Öffentlichkeit zu übergeben.

Resolution 7⁹

Adressat: Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages, Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Die Arbeitsgruppe 5 des 15. Deutschen Evangelischen Kirchentages bittet das Präsidium des DEKT und das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken, den nächsten Kirchentag gemeinsam durchzuführen und dabei nicht hinter die bisher erreichte Öffnung zurückzufallen, sondern die begonnenen Dialoge im Sinne einer erweiterten Ökumene fortzuführen.

Mit eindeutiger Mehrheit angenommen.

Resolution 3¹⁰

Adressat: Rat der EKD, Dt. kath. Bischofskonferenz, Präsidium des DEKT, Zentralkomitee der deutschen Katholiken

Als katholische Mitarbeiter der ökumenischen »action

⁹ A. O. S. 574.

¹⁰ A. O. S. 572.

365« danken wir in aller Öffentlichkeit dem Präsidium des 15. Deutschen Evangelischen Kirchentages dafür, dass wir zur Vorbereitung des Kirchentages eingeladen wurden und dieses Treffen mitgestalten können.

Aus dem Erlebnis dieser Arbeitstage bringen wir die folgende Resolution ein und bitten das Plenum um seine Zustimmung:

Der 15. Deutsche Evangelische Kirchentag ist durch seine Vorbereitung und Gestaltung tatsächlich zu einem ökumenischen Kirchentag geworden. Die verantwortliche Mitarbeit einer so grossen Zahl katholischer Referenten, Gruppen und Teilnehmer in den Arbeitsgruppen zeigt das deutlich. Von einem ökumenischen Kirchentag, der in aller Form von den verschiedenen Kirchen verantwortet

wird, trennt uns nur noch ein kleiner Schritt, den wir in nächster Zukunft tun müssen.

Wir fordern daher alle Verantwortlichen in den Kirchen auf, vor allem den Rat der EKD, die Deutsche Katholische Bischofskonferenz sowie das Präsidium des Deutschen Evangelischen Kirchentages und das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken als dessen Partner beim ökumenischen Pfingsttreffen in Augsburg, den Gedanken eines gemeinsamen Kirchentages anstelle getrennter Treffen neu aufzunehmen und zu verwirklichen.

Antragsteller: action 365

30. 6. 1973

Mit eindeutiger Mehrheit angenommen.

V Der christlich-jüdische Gottesdienst in Düsseldorf, Robert-Schumann-Saal, Mittwoch, 27. Juni 1973, 20 Uhr

Über 5 Mose 8, 14: Dass sich dein Herz nicht überhebe

Von dem, durch die seit 1961 beim Kirchentag bestehende »Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen« veranstalteten christlich-jüdischen Gottesdienst bringen wir den vollen Text der Liturgie sowie ebenfalls im vollen Wortlaut die dabei gehaltenen drei Ansprachen. Es sprachen zu dem Urtext 5 Mose 8 *Bischof Dr. Bernhard Stein*, Trier, der *Bischof der Evangelischen Landeskirche in Berlin D. Kurt Scharf* und *Landesrabbiner Dr. Nathan Peter Levinson*, Heidelberg. Mit freundlicher Genehmigung der Verfasser, des Kreuz-Verlages und der Leitung des Evangelischen Kirchentages entnehmen wir die Ansprachen dem Dokumentarband »Deutscher Evangelischer Kirchentag Düsseldorf 1973.« (S. w. S. 159).

Bei dem Gottesdienst waren fast alle 800 Plätze des Saales besetzt (s. o. S. 93).¹ Im Anschluss an den Gottesdienst bot sich Aussprachemöglichkeit in verschiedenen Gruppen.

¹ Zu verdanken war ein solcher Besuch auch noch neben der allgemeinen Kirchentagswerbung einer zusätzlichen Einladung zu den Veranstaltungen der Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen durch *Verteilung von 12 000 Handzetteln*. Diese enthielten ausser Angaben über Thema, Ort- und Zeitangaben der jeweiligen Veranstaltungen folgende Hinweise:

Diese Veranstaltungen sollen der Vertiefung jüdisch-christlicher Zusammenarbeit dienen. Bei katholischen und evangelischen Christen wächst die Einsicht, dass sie mit Hilfe ihres älteren jüdischen Glaubensbruders den biblischen Glauben und biblischen Auftrag besser und umfassender verstehen lernen.

Wir werden bereichert durch das jüdisch-christliche Gespräch über 5 Mose 8, dem Kapitel, aus dem die Losung des Kirchentages »Nicht vom Brot allein« ursprünglich stammt.

Wir werden bereichert durch Informationen über den für Juden unerlässlich wichtigen Talmud, über den viele von uns wenig wissen und Vorurteile haben.

Wir werden bereichert durch die Teilnahme am Synagogengottesdienst, den Jesus und die ersten Christen regelmässig besucht haben.

Wir werden bereichert durch eine Diskussion über Gerechtigkeit in jüdischer und christlicher Sicht. Die Teilnehmer an dem Gespräch werden viele praktische Fragen behandeln.

Deshalb sind uns folgende vier Beobachtungen wichtig:

1. Ökumenische Begegnungen ohne Beteiligung von Juden sind unvollständig, weil christlicher Glaube ohne die jüdische Wurzel sich unbiblisch entwickelt.

2. Unterricht, Gottesdienst, Erwachsenenbildung und theologische Ausbildung werden nur dann den heutigen Anforderungen gerecht, wenn das Selbstverständnis des Judentums authentisch zu Wort kommt.

3. Christliches Zeugnis findet Ausdruck in dem gemeinsamen praktischen Eintreten von Juden und Christen für mehr Gerechtigkeit, mehr Menschenwürde im Kampf gegen Unterdrückung und Ausbeutung. Judenmission widerspricht diesem biblischen Auftrag.

4. Die konkrete Konsequenz einer ökumenischen Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen verwirklicht sich auch in kritischer Solidarität mit dem Staat Israel und seinen Menschen sowie dem politischen Engagement für den Frieden im Nahen Osten.

(Vgl. in: Hrsg.: Institut Kirche und Judentum. [Kirchliche Hochschule Berlin, Prof. G. Harder]: Informationsblatt Nr. 28. Juni 1973. Umschlagseite 3).

A Der liturgische Text des Gottesdienstes¹

Matthäus 4, 14 und das *erste Dreigroschen-Finale* von *Bertold Brecht* wurden zu Beginn des Gottesdienstes rezitiert. Christian Koch schreibt dazu: »Diese Sinnverschränkung von Bibel und Brecht zielt ab auf die grosse Spannweite des Kirchentages zwischen sozialem Appell und Verinnerlichung...«²

Musikalische Meditation

von Hermann Herz und Friedemann Gottschick

ORGELIMPROVISATION

Sprecher (Mt 4, 1–4)

Da ward Jesus vom Geist
in die Wüste geführt, auf
dass er vom Teufel versucht
würde. Und da er vierzig
Tage und vierzig Nächte
gefastet hatte, hungerte ihn.

Und der Versucher trat zu
ihm und sprach: »Bist du
Gottes Sohn, so sprich, dass
diese Steine Brot werden.«
Und er antwortete und
sprach: »Der Mensch lebt
nicht vom Brot allein,

Sprecher

(Brecht, 1. Dreigroschenfinale)

Das Recht des Menschen
ist auf dieser Erden,
da er doch nur kurz lebt,
glücklich zu sein,

teilhaftig aller Lust der Welt
zu werden,

zum Essen Brot zu kriegen
und nicht einen Stein.

sondern von einem jeglichen
Wort,

das durch den Mund Gottes
geht.«

SCHLAGZEUG-INTERMEZZO I

Kantor (Psalm 8, 5 und 7)

Was ist der Mensch,
dass du seiner gedenkst,
und des Menschen Kind,
dass du dich sein annimmst?
Du hast ihn zum Herrn
gemacht über deiner Hände
Werk; alles hast du unter
seine Füsse getan.

Chor

Was ist der Mensch...

und des Menschen Kind...

ZWISCHENRUFE I

Mensch. Menschenkind, zum Herrn machen, sich zum Herrn
machen, unter seinen Füssen, unter deinen Füssen, unter unseren
Füssen, mit Füssen treten, machen, Macht, machbar,
manipulieren, gottähnlich, gottgleich, Ebenbild Gottes,
Zerrbild, aus Steinen Brot machen, Welt verändern,
Brot für alle, Brot des Lebens.

¹ In: beim Gottesdienst verteilte Texte.

² In: Düsseldorf Rundschau Nr. 147, 26. 6. 1973, unter der Überschrift: »Zum Essen Brot und nicht einen Stein.«

Sprecher (Amos 2, 6–8)
 So hat ER gesprochen:
 Ob dreier Frevel Jissrael,
 aber ob vierer kehre
 ichs nicht ab,
 drob dass den Bewährten
 sie verkaufen um Silber,
 den Bedürftigen um eines
 Paars Schuhe willen,
 die nach der Armen Haupt
 treten auch noch im Erden-
 staub,

und die Gebeugten abdrängen
 vom Weg,
 der Mann und sein Vater
 gehen zu der Dirne,
 den Namen meiner Heiligung
 preiszugeben,
 auf gepfändeten Gewand-
 tüchern drängen sie sich
 neben alljede Schlachtstatt,
 und den Wein der Gebüssten
 saufen sie
 im Haus ihres Gottes.

ZWISCHENRUFE II

Höre Israel, Israel nach dem Fleisch, Israel nach dem Geist,
 Gottes Volk, Gotteskämpfer alter Bund, neuer Bund.

Kantor (Psalm 104, 27–30)
 Es wartet alles auf dich,
 dass du ihnen Speise gebest
 zu seiner Zeit.
 Wenn du ihnen gibst,
 so sammeln sie,
 wenn du deine Hand aufstust,

so werden sie mit Gott
 gesättigt.
 Verbirgst du dein Angesicht,
 so erschrecken sie,
 du nimmst weg
 ihren Odem, so vergehen sie
 und werden zu Staub.

SCHLAGZEUG-INTERMEZZO II

Sprecher
 (Brecht, 2. Dreigroschenfinale)

Das eine wisse
 ein für allemal, wie ihr es
 immer schiebt und wie ihr's
 immer dreht:
 erst kommt das Fressen,
 dann kommt die Moral.
 Erst muss es möglich sein,
 auch armen Leuten vom

... sondern von einem
 jeglichen Wort...

Sprecher (Hosea 13, 4–6)

Ich aber dein Gott,
 vom Lande Ägypten an,

– einen Gott ausser mir
 kennst du nicht,
 es gibt keinen Befreier
 als mich –
 habe ich selber dich erkannt
 in der Wüste,
 im ausgeloderten Land.
 Wie sie weideten
 wurden sie satt,
 sie waren satt
 und ihr Herz überhob sich,
 drüber haben sie mich
 vergessen.

grossen Brotlaib sich ihr Teil
 zu schneiden,
 Denn wovon lebt der Mensch?
 Denn wovon lebt der Mensch?
 Indem er stündlich
 den Menschen peinigt,
 auszieht, anfällt, abwürgt
 und frisst.
 Nur dadurch lebt der Mensch,
 dass er so gründlich
 vergessen kann, dass er
 ein Mensch doch ist.

(5 Buch Mose 30, 19, 20a)

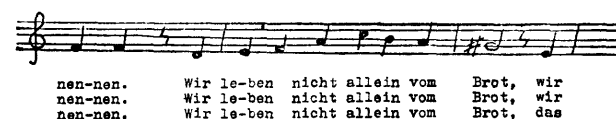
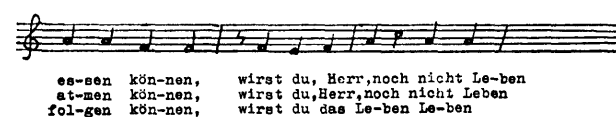
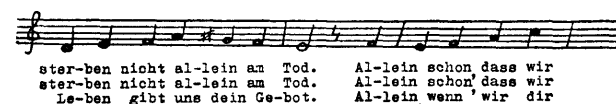
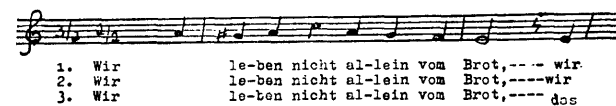
Zu Zeugen habe ich heutzutage
 gegen euch den Himmel
 und die Erde genommen,
 das Leben und den Tod
 habe ich vor dich hin gegeben,
 die Segnung
 und die Verwünschung,
 wähle das Leben,
 damit du lebst,
 du und dein Same:
 IHN deinen Gott zu lieben,
 auf seine Stimme zu hören,
 an ihm zu haften,
 denn das ist dein Leben
 und Länge deiner Tage
 beim Siedeln auf dem Boden,
 den ER deinen Vätern,
 Abraham, Jizchak, Jaakob,
 zuschwor ihnen zu geben.

ORGEL-IMPROVISATION

*Gebet im Wechsel
 von Liturg und Gemeinde*
 Liturg:
 Stadtsuperintendent i. R.
 Samuel Henrichs, Düsseldorf

- L Du Allerbarmer, –
 dir schalle Lob im Himmel und auf Erden!
 G Du Allerbarmer, –
 lass in Ehren uns erwerben unser täglich Brot!
 L Du Allerbarmer, –
 segne uns alle, die wir hier versammelt sind,
 mit deinem vollen Segen!
 G Der Frieden schafft in seinen Höhen, er lasse Frieden
 kommen über uns, über Israel und über alle Welt! Amen!

Lied: »Wir leben nicht allein vom Brot«



Ansprachen zu 5 Mose 8

... DASS SICH DEIN HERZ NICHT ÜBERHEBE

»Das ganze Gesetz, das ich dir heute gebe, sollt ihr getreulich
 erfüllen, auf dass ihr am Leben bleibet und euch mehret«
 Bischof Dr. Bernhard Stein, Trier

»So erkenne denn in deinem Herzen, dass dich der Herr, dein
 Gott, in Zucht nimmt... denn der Herr, dein Gott, bringt dich
 in ein schönes Land...«

Bischof D. Kurt Scharf, Berlin

»... dass nicht dein Herz sich alsdann überhebe und du des
 Herrn, deines Gottes, vergessest, der dich aus dem Lande
 Ägypten, aus dem Sklavenhaus, herausgeführt, der dich durch
 diese grosse und furchtbare Wüste geleitet hat, ...
 der dich in der Wüste mit Manna speiste ...«

Rabbiner N. Peter Levinson, Heidelberg

Gebet im Wechsel von Liturg und Gemeinde

- L Fürchtet den Herrn, ihr seine Heiligen,
 denn die ihn fürchten, haben keinen Mangel.
 G Die Reichen müssen darben und hungern;
 aber die, die den Herrn suchen, haben keinen Mangel
 an irgendeinem Gut.
 L Danket dem Herrn, denn er ist freundlich,
 und seine Güte währet ewiglich.
 G Du tust deine Hand auf und erfüllst alles, was lebt,
 mit Wohlgefallen.

- L Gesegnet der Mann, der sich auf den Herrn verlässt
und der Herr seine Zuversicht ist.
G Ich bin jung gewesen und alt geworden, und habe noch nie
gesehen den Gerechten verlassen oder seinen Samen
nach Brot gehen.
L Der Herr wird seinem Volke Kraft geben;
der Herr wird sein Volk segnen mit Frieden.

Ansagen

Segen

Anschliessend: Gesprächsgruppen in den Rheinterrassen mit den
Predigern und anderen ökumenischen Gästen.

Mitwirkende: Otto Rouvel, Sprecher; Friedemann Gottschick, Orgel,
Sprecher; Hermann Herz, Kantor; Karl-Heinz Bartos, Schlagzeug.
Ein kleiner Chor; – Technik: Hans Schlosser; – Freiwillige der Ak-
tion Sühnezeichen/Friedensdienste.

B Ansprachen bei dem Christlich- Jüdischen Gottesdienst

zu 5 Mose 8

1. Bischof Dr. Bernhard Stein, Trier, über 5 Mose 8, 1–3:¹

»Nicht vom Brot allein lebt der Mensch«: Wirkt dieser Satz nicht höchst unpassend, ja sogar provokativ in einer Zeit, da die Armut der »Dritten Welt« unerträglich wird und zum Himmel schreit? Ist das »Brot« nicht auch heute noch, ja gerade heute, die erste und wichtigste Hilfe, die sich unserer Wohlstandsgesellschaft als Aufgabe stellt? Diese und ähnliche Fragen sind zweifellos von höchster Dringlichkeit und gewiss voll zu bejahen. Doch gerade als Glieder einer Wohlstandsgesellschaft sollten wir allmählich erkannt haben, dass Hilfsmassnahmen für die »Dritte Welt« mehr enthalten müssen als nur materielle Förderung und Unterstützung. Denn wir spüren es Tag für Tag, dass unser Leben durch den Wohlstand und trotz des Wohlstandes nicht gesichert ist.

Welches sind denn unsere Erfahrungen mit dem Wohlstand der modernen Industriegesellschaft? Es liegt mir durchaus fern, in das Nörgeln derer einzustimmen, die bei ihrer Kritik weithin einem Zweckpessimismus huldigen, wenn sie ein angeblich besseres Gesellschaftssystem vor allem deshalb herbeiführen wollen, um die Macht im Staate übernehmen zu können. Eine solche Kritik übersieht leicht den unbezweifelbaren Fortschritt, der die moderne Industriegesellschaft kennzeichnet. Andererseits kann selbst die wohlmeinendste Würdigung des Fortschritts nicht die Tatsache übersehen, dass der Wohlstand der Massen mit einer geradezu lebensbedrohenden Gefährdung des Menschen erkaufte worden ist.

Ich darf hier einige Zahlen nennen, die uns zu denken geben sollten. In der Bundesrepublik werden im Durchschnitt 13 000 Selbstmorde pro Jahr registriert. Die Zahl der Drogensüchtigen war in Nordrhein-Westfalen von 357 bekannten Fällen im Jahre 1967 auf 6480 im Jahre 1971 (also auf das 18fache) angestiegen. Ca. 90 000 Nichtsesshafte finden in sich selbst und in der menschlichen Gesellschaft keine Heimat mehr. Die Zahl der Straffälligen in Nordrhein-Westfalen wird mit ca. 200 000 Abgeurteilten pro Jahr angegeben. Ganz zu schweigen von den Obdachlosen, deren Zahl innerhalb der Bundesrepublik über 1/2 Million beträgt. Viele von

ihnen, ganz sicher die fast 70 % Kinder und Jugendliche unter ihnen, sind nicht durch eigene Schuld in dieses Randgruppensein gedrängt worden. Ähnlich bezeichnend ist das Schicksal der ausländischen Arbeitnehmer, die oft in der Isolierung leben müssen; ferner der kinderreichen Familien, die nicht selten der Diskriminierung preisgegeben sind, oder auch der unvollständigen Familien. In Nordrhein-Westfalen allein wurden in den letzten Jahren ca. 20 000 Ehescheidungen jährlich registriert. All diese Zahlen sprechen für sich.

Und nicht von ungefähr werden sie ausgerechnet in unserer Wohlstandsgesellschaft registriert. Es ist mir bei der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit nicht möglich, die inneren Zusammenhänge zwischen Wohlstand und menschlicher Gefährdung ausführlicher darzustellen. Darum nur dieses: Der Mensch der Wohlstandsgesellschaft wird vom Sog der Überproduktion und des masslosen Konsums ergriffen, überfordert, gehetzt, und findet so kaum noch Musse zur Selbstbesinnung. Daraus ergibt sich Überdruß, Ekel, Haltlosigkeit, Gemütsarmut. Um diese Mängel zu kompensieren, werden die geistigen Fähigkeiten überstrapaziert und damit seelisch unterkühlt. Nicht ohne Grund spricht man darum heute von einer »Eisschrankgeneration«. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die rapide Zunahme von Krankheiten seelischer Art. Die »Funktionsgesellschaft« von heute lässt die seelischen Bedürfnisse verkümmern und versperrt den Zugang zum Sinn des menschlichen Daseins. Letztlich sind Persönlichkeit, Freiheit und Würde des Menschen bedroht. Unter dem Leistungsdruck, unter dem Prestigezwang, unter der Herrschaft der Bedürfnisse bis zur Sucht wird die Freiheit aufgegeben. Um des materiellen Wohlstands willen wird die Persönlichkeit, die Freiheit und damit die Würde des Menschen missbraucht. Kurz: Weil Wohlstand einseitig als materieller Wohlstand gesehen wird, kommt die Wahrheit zu kurz. Denn die Wahrheit hat ihre Grundlage nicht im Materiellen, sie ist geistig! (Vgl. S. Lüttgens »Die Gefährdung des Menschen durch den Wohlstand« in: Presse-Sonderdienst zur Fastenerziehung 1973, Haus Hoheneck, 3 ff.) Es ist also die Frage nach der Wahrheit gestellt und damit letztlich die Frage nach Gott.

Um die Gottesfrage geht es auch im 8. Kapitel des 5. Buches Mose (Deuteronomium/Dt.), dessen drei erste Verse uns in diesen kurzen Darlegungen beschäftigen sollen. Sie sind einer grossen Rede entnommen, die dem Mose in den Mund gelegt wird, und zwar unmittelbar vor dem Einzug der 12 Stämme Israels in das »Gelobte Land«. Tatsächlich aber ist das Buch Deuteronomium in seiner endgültigen Gestalt viel später entstanden, als nämlich das Volk im Lande Kanaan schon lange sesshaft geworden und zu grossem Wohlstand gelangt war. Das müssen wir bedenken, wenn wir da lesen: »Du sollst daran denken . . .« (Dt 8, 2) und: »Nimm dich in acht, dass du nicht . . . vergisst . . .« (Dt 8, 11. 14.). Das will sagen: Der Weg durch »diese grosse und schreckliche Wüste« (Dt 8, 15) war für dich eine Einübung für deinen weiteren Weg durch die Geschichte. Der Verfasser will sagen: Denk daran und vergiss nicht, dass du – auch im grössten Wohlstand – total abhängig bist von deinem Gott! Anders ausgedrückt: Die Zeit der Wüstenwanderung war für Israel eine Zeit der Prüfung, in der Jahweh die Herzensgedanken seines Volkes erkennen wollte: ob es nämlich bereit sei, sich nach Gottes Willen zu richten oder nicht. Ähnlich dem Abraham, den Jahweh auf die Probe gestellt hat (vgl. Gen 22), bringt Gott hier auch sein

¹ S. o. S. 110, ib. 710 ff. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FR).

Volk in die Krise, in die Entscheidung also für oder gegen ihn. Beispielhaft illustriert wird das an der Geschichte vom Mannawunder.

»Zwei Bedingungen waren an das Manna geknüpft, nichts davon auf den morgigen Tag übriglassen und nicht am Schabbath hinausgehen und sammeln« (Nachman Ben Jakob, Die rabbinische Exegese zum 8. Kap. in Dt, Ms. 1973, 10). Da war also kein Überschuss und kein Mangel. Gott gibt jedem das Seine. Die tägliche Fristung durch Gott verlangt eine sicherungslose Hingabe; man kann von Gott her nur von der Hand in den Mund leben. Dieses Geschehen, das in Ex 16 erzählt wird, ist nun in unserem Text (Dt 8) ganz ins Spirituelle aufgelöst. Ausdrücklich wird gesagt, Israel habe an dem Ereignis lernen sollen, »dass der Mensch nicht vom Brot (= von irdischer Speise) allein lebt, sondern von allem, was das Wort des Herrn schafft« (Dt 8, 3). Offensichtlich ist hier das Manna als eine geistliche Speise verstanden. »Das Wichtigste im Glauben besteht darin, auch an Dinge zu glauben, die dem Menschen verborgen sind« (Midrasch Mechiltah). Der Verfasser unseres Textes sieht also in der Wüstenwanderung »die hohe Schule der Erziehung zum unbedingten Glauben« (S. R. Hirsch). Die Gemeinde, an die er sich mit seiner Predigt wendet (und wir sollten uns hier und heute mit dieser Gemeinde identifizieren!), befindet sich in der Gefahr, vermessenlich zu meinen, »dass es all seine Errungenschaften nur aus eigener Kraft erreicht hätte« (N. Ben Jakob a.a.O. 13). Die Eindringlichkeit seiner Predigt wird noch verschärft, wenn man bedenkt, dass der vollständige Zusammenbruch des alten davidischen Reiches mit seiner grossen Geschichte den düsteren Hintergrund abgeben musste für das Wort, dass der Mensch nicht allein vom Brote lebt.

Die Botschaft von Dt 8 stellt uns also vor die Gottesfrage. Freilich wendet sich diese Botschaft an Menschen, die zumindest die Bereitschaft zum Glauben an den Gott der Offenbarung besitzen, und zwar aus dem Grunde, weil sie trotz der ungeheuren Machtfülle des heutigen Menschen unsicher geworden sind, unsicher bis in die Wurzeln ihrer Existenz. Darf ich annehmen, dass wir, die wir uns hier zum Gottesdienst versammelt haben, solche Menschen sind? Wenn ja, dann hat uns die Botschaft von Dt 8 gerade heute Lebenswichtiges zu sagen. Aber noch ein weiteres dürfen und müssen wir unserem Text entnehmen.

Die Predigt von Dt 8 »versucht, das Hauptgebot neu zu formulieren für die Situation des Wohlstandes« (N. Lohfink, Höre Israel, 74), »als die Forderung (nämlich), Jahweh nicht zu vergessen und den gewonnenen Reichtum nicht der eigenen Kraft zuzuschreiben« (Dt 8, 11, 17). Es geht darum, »Israel aus der Vielfalt der Gebote heraus zunächst einmal ins grundlegende und sehr einfache Gegenüber zu seinem Gott zu bringen« (N. Lohfink, Botschaft vom Bund, 174). So ist die eigentliche Tiefendimension der Mahnung von Dt 8 darin zu sehen, dass es im letzten nicht um die genaue Beobachtung vieler einzelner Satzungen, Vorschriften und Gebote geht, sondern einzig und allein um Jahweh selbst.

Dem heutigen Menschen ist die Einschärfung vieler Einzelgebote nicht sympathisch. Nicht einmal so sehr, weil er sich autoritär manipuliert sieht, sondern weil er solche Gebote für überholt hält; er ist zumindest von ihrer grundsätzlichen Wandelbarkeit überzeugt. Ist man sich aber darüber im klaren, dass Gottes Gebote Werte schützen, die nicht wandelbar sind? Was wird z. B. im Dekalog geschützt? Im 4. Gebot: die Familie; im

5. Gebot: das Leben; im 6. Gebot: die Ehe; im 7. Gebot: das Eigentum des Menschen; im 8. Gebot: seine Ehre. Mögen die von Menschen erlassenen Normen wandelbar sein, die von Gott in die Natur gelegten Normen sind es nicht! Was wir also wieder neu erkennen müssen, ist die Zusammengehörigkeit von Gottes Wort in Natur und Geschichte. Gottes Wirken in der Natur, das dem Menschen die Grundlage seiner natürlichen Existenz schafft, sieht auch der Verfasser unseres Textes als das Aussprechen des Befehlswortes an, auf dem Natur und Geschichte in gleicher Weise beruhen: »Der Mensch lebt von allem, was hervorgeht aus dem Munde Jahwehs« (Dt 8, 3).

Wie Israel, so hat auch unser Volk – ich denke da vor allem an das letzte halbe Jahrhundert seiner Geschichte – eine Wüstenwanderung durchgemacht, wo Gott es geprüft und gedemütigt hat. Was ist von den guten Erkenntnissen, die wir vor 25 Jahren gewonnen hatten, geblieben? Hat man begriffen, dass man die Ordnung Gottes in dieser Welt nicht ungestraft missachten kann? Dass aber auf der anderen Seite die Beachtung dessen, was er als Schöpfer angeordnet hat, für ein Volk das Leben bedeutet?

Nicht materieller Wohlstand, nicht berufliche Leistung, nicht ein in sich selbst kreisendes, selbstzufriedenes Leben, sondern nur der Mensch, der sich selbst übersteigt und darin zugleich seine grundlegende und ganzheitliche Abhängigkeit und seine Verwiesenheit auf den Grund seines Seins, auf Gott nämlich, erfährt und annimmt, verwirklicht im tiefsten Sinn ein gelungenes menschliches Leben.

Von daher versteht man, dass gerade bei nachdenklichen, verantwortungsbewussten und sozial engagierten Menschen, und zwar gerade auch bei jungen Menschen, ein ungesättigter Hunger nach dem Offenbarungswort Gottes in der Geschichte aufkommen kann, ohne dass er sich direkt im Verlangen nach dem Anschluss an das Volk Gottes artikuliert. Hier erfüllt sich in der Tat die Botschaft des Propheten Amos, in der es heisst: »Sieh, es kommen Tage, spricht Gott der Herr, da sende ich einen Hunger ins Land, nicht Hunger nach Brot und nicht Durst nach Wasser, sondern das Wort des Herrn zu hören. Da schwanken sie von Meer zu Meer und schweiften von Nord nach Ost, das Wort des Herrn zu suchen, und finden es nicht« (Am 8, 11 f.). Ein Hunger also, der sich in weltweiten Aktionen bemerkbar macht. Damit er jedoch nicht ungestillt bleibt, muss das Volk Gottes seine Verpflichtung erkennen und sich im Glauben dazu bekennen, dass in dem in unsere Welt ein für allemal hineingesprochenen Gotteswort all das, was aus dem Munde Jahwehs hervorgeht, seine höchstmögliche Ausdrucksform gefunden hat, ein Modell gleichsam, das übernommen und gelebt werden muss und das so erst seine göttliche Dynamik voll entfaltet. Mit diesem Wort Gottes liebt und überlebt in Wahrheit unsere Welt. (Vgl. P. Weimar, Dt 8, 2–3. 14b–16a, in: Die atl. Lesungen der Sonn- und Festtage, Würzburg 1971, 24–34.)

In seinem letzten Werk hat der 1971 verstorbene Heidelberger Alttestamentler G. v. Rad festgestellt: »Die Wirklichkeit, in die jedes Einzelleben unentrinnbar eingebunden ist, hat zu allen Zeiten den Menschen provoziert. Auch Israel hat diese Provokation erfahren und ... angenommen ... Und was fand es? Die letzte Antwort, die Israel zu geben vermochte, ist die Lehre von der Urordnung. Es fand ein Weltgeheimnis, das ihm helfend zugekehrt ist, das sich schon auf dem Weg zu ihm

befindet, ja schon vor seiner Türe sitzt und auf ihn wartet« (Weisheit in Israel, Neukirchen 1970, 228).²

In den Erzählungen der Chassidim des grossen M. Buber (Werke III, München 1963, 553) – und damit möchte ich schliessen – findet sich folgende Erzählung von Rabbi Mosche von Kobryn: »Rabbi Mosche nahm einst beim Sabbatmahle ein Brot in die Hand und sprach zu den Chassidim: »Es steht geschrieben: Nicht vom Brot allein lebt der Mensch, nein, von jeglichem, was aus dem Mund des Herrn fährt, lebt der Mensch. Nicht von dem stofflichen Brot kommt dem Menschen das Leben, sondern von den Funken des göttlichen Lebens, die darin sind. Wollt ihr wissen, wo Gott ist, seht dieses Brot an. Hier ist er. Durch sein belebendes Wesen besteht jedes der Dinge, und entzieht er sich einem von ihnen, zerfällt das und wird zunichte.«

² Vgl. FR XXIV, S. 74 f

2. Bischof D. Kurt Scharf, Berlin, über 5 Mose 8, 4–10:¹

Liebe Gemeinde aus Juden und Christen! Wir haben Erfahrungen mit Gott, übereinstimmende, gemeinsame und getrennte, durch die Geschichte hin auch sehr gegensätzliche. In der Geschichte der Jahrtausende hat sich der eine ewige Gott und Herr seinen Völkern, dem Gottesvolk Israel und den Gottesvölkern der christlichen Kirchen, auf mannigfache Weise kundgetan. Jedes seiner Völker trägt infolge dieser Geschichte seinen eigenen Stempel. Wie es einen Nationalcharakter unter den Staaten gibt, auf einem so engen Raum wie Europa einen sehr spürbaren unterschiedlichen Nationalcharakter zwischen den Russen, den Engländern und Franzosen, den Griechen, den Türken, den Polen und den Deutschen, so gibt es verschiedene Charaktere der Gottesvölker. Um im Bild unseres Textes zu bleiben: Gott hat mehrere Volkssöhne, ältere und jüngere. Er nimmt sie in Zucht nach den gleichen Grundregeln, dennoch ist das Ergebnis natürlicherweise ein vielfältiges. Ein Vater verfährt mit seinen Kindern ja nicht schematisch, gerade wenn er sie alle, einen wie den anderen, von ganzem Herzen liebt. Je nach Alter und Situation wird er sie im besonderen Falle anders behandeln. Dies wird sie unterschiedlich formen, auch wenn sie alle Söhne desselben Vaters sind. Sie sind und bleiben Söhne desselben Vaters! Der göttliche Vater liebt jedes seiner Kinder mit der gleichen vollkommenen Liebe, wie unterschiedlich er sie führen mag.

So haben wir jeder mit und in seinem Gottesvolk, mit und in seiner Kirche besondere Erfahrungen mit Gott, gute, nicht nur gute, auch böse. Wir machen diese Erfahrungen – auch – füreinander. Gott mutet den Völkern, denen er sich kundgibt, Hartes zu. Er versichert sie seiner Liebe, aber er verlangt von ihnen auch besondere Beweise der Treue. Er geht ihnen voran auf dem Weg in die Freiheit. Der Weg in die Freiheit führt durch die Gefahren der Wüste. Das Gottesvolk, das dem Ruf in die Freiheit zu folgen bereit ist, wird streng, wird hart auf die Probe gestellt: Will es sich diese Freiheit etwas, nicht wenig, kosten lassen? Es versagt. Es wird dafür gestraft. Erkennt es die Strafe, das strafende Urteil Gottes für seinen Ungehorsam, für Abfall und grausame Untaten an, nimmt es Gericht Gottes an als Massnahme der Rettung? Bleibt es bereit, durch wüste Strecken vorwärtszuwandern dem Ziel zu, das ihm angekündigt

¹ ib. S. 714 ff.

worden ist? Wer den Weg in die Freiheit beschritten hat, der kann nicht wieder umkehren. Er kann nicht mehr zurück, weil Gott es so will. Er kann auf Abwege geraten, die er dann wieder zurückgehen muss, aber die Richtung auf das Verheissene zu kommt immer wieder in den Blick.

Wie schwer ist es uns protestantischen Deutschen, in den Auseinandersetzungen über die Ostpolitik unserer Regierung zu begreifen, dass Gott an der evangelischen Kirche mit allem, was nach 1945 geschah, Gericht geübt hat! Wir haben als Folge der Verbrechen der Hitlerzeit nicht nur deutsches Land im Osten verloren, sondern auch evangelische Kerngebiete. Darein – innerlich – zu willigen, ist Annahme der Zucht Gottes, ein Annehmen aus seiner Hand, das zu besserem Gehorsam und zu neuen Einsichten fähig macht. Vielleicht will er, dass wir Kirchengemeinschaft gewinnen und festhalten über die alten trennenden Kirchengrenzen und über die neuen politischen Grenzen hinweg!

Seine Zucht hat zu tun ganz konkret und unmittelbar und materiell mit dem Land, das er uns angewiesen hat. Was sich in der Landnahme Israels, seines geliebten und erwählten Sohnes, vollzogen hat nach der Wanderung durch Steppe, Gebirge und Wüste, hat die Geschichte dieses Gottesvolkes bestimmt, war ihr Inhalt durch drei Jahrtausende: Wegführung, Verbannung, Rückführung, Wiederinbesitznahme, Diaspora, Gola und die Sehnsucht nach Palästina, die Rückwanderung in immer neuen Bewegungen und Wellen schon vor dem Zionismus kennzeichnen das einzigartige Verhältnis der Judenheit zu dem Land der Väter. Die jüngeren Gottesvölker, die christlichen Kirchen, sind in diese einzigartige Beziehung mithineingenommen. Palästina, das Heilige Land, ist für uns Christen nicht nur Heimatland unserer Seele, ist heiliges Land, auf das in besonderer Weise das Licht der Anteilnahme Gottes fällt. Der Konflikt im Nahen Osten und der ersehnte Friede für Palästina ist Aufgabe für die Christenheit der ganzen Erde. Dass dies die Christenheit empfindet, zeigen nicht nur kirchliche Proklamationen an und die Reden christlicher Politiker, auch nicht nur einzelne Aufsehen erregende Begebenheiten wie die Begegnung des römisch-katholischen Papstes und des orthodoxen ökumenischen Patriarchen in Jerusalem, sondern vor allem neue ökumenische Einrichtungen und Unternehmen und die ganz andere personale Ausstattung der alten christlichen Klöster, der Ordensstätten und der Nuntiaturen der christlichen Denominationen in und um Jerusalem. Wo früher – vor noch gar nicht langer Zeit – wenige alte Mönche oder Nonnen eine Tradition und Position aufrecht erhielten, mühsam und in ihrer Zahl ständig zusammenschrumpfend, ist heute junges ökumenisches Leben erwacht. Das Heilige Land ist wieder Mittelpunkt auch christlichen Interesses und christlichen ökumenischen Geschehens geworden, eines neuen Geschehens in diakonischen, sozialen, kulturellen Formen und lebendiger als je des interkonfessionellen Gespräches in den Bezirken der Dogmatik und Symbolik. Die christlichen Kirchen investieren in das Zusammentreffen, das Miteinander im Heiligen Lande, in *Ihrem, unserem Israel*, liebe jüdische Freunde, gute, beste geistige und personelle Kraft.

Wie dies Land für den Glauben Israels und für den Glauben der Christenheit – auch des Islam – leibhaftige, geistig-leibliche, »psychosomatische« Bedeutung hat, so unsere alte, bedrohte Erde für die gesamte Menschheit. Was für dies Land, hervorgehoben, gilt, gelte nach dem

Willen ihres Schöpfers für die Erde überhaupt! Gott hat sie uns zugewiesen. Er hat sie uns anvertraut. Sie schenkt uns ihren Reichtum. Was wir auf ihr und mit ihr erleben, trägt sich nicht ohne Gottes Absicht zu. Auch durch die schwersten Krisen führt er hindurch, auch durch lang anhaltende Krisen. Vierzig Jahre Wanderung durch Wüsten von Vernichtung lassen die Füße nicht schwellen und das Gewand, das uns schützt, nicht mürbe werden, wenn wir nur in Gefahren und Not und Entbehrung nicht unterlassen, den Blick zu ihm zu erheben. Die Erde hat und behält ihren Platz für alle. Sie ist überreich ausgestattet mit dem zum Leben Nötigen für alle seine Kinder und mit mancherlei darüber hinaus, die Herzen der Geschöpfe Gottes zu erfreuen!

Iss und sieh Dich satt, Volk Gottes, Gottes geliebte Menschheit, an Reichtum und Schönheit dessen, was er Dir gegeben! Hungere und dürste danach, verlange danach mit all Deinem Empfinden, und dann freue Dich daran vor Deinem Gott in Lob und Feier zu seiner Ehre! Auf der Wanderung und am Ziel, liebe Gemeinde, in Entbehrung und Kampf und bei den Siegesfeiern wollen wir ihn inniger lieben lernen, ihn loben lernen, wollen wir lernen, ihm gehorsam zu sein in der Liebe zu ihm und zu allen seinen Geschöpfen – von ganzem Herzen, von ganzer Seele und mit allen unseren Kräften. Wir wollen nicht aufhören, miteinander ihm dankbar zu sein. Alles, was wir haben, auch was wir aneinander haben, ist seine Gabe, ist Gabe seiner Güte. Amen.

3. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson, Heidelberg, über 5 Mose 8, 11–18:¹

Die Bibel wendet sich nicht *gegen* die Güter der Welt, nicht gegen den Bau schöner Häuser, nicht gegen das Mehren von Schafen und Rindern, ja nicht einmal gegen den Erwerb von Silber und Gold. Denn das alles gehört zu den legitimen menschlichen Strebungen. Ein Wort jüdischer Weisheit besagt, dass der Mensch einmal wird Rechenschaft ablegen müssen wegen all der erlaubten Freuden, die er sich in dieser Welt hat entgehen lassen, einer Welt, von der Gott nach jedem Schöpfungstage sagte, dass sie gut ist. Nach biblischer Vorschrift musste jeder, der sich eine Askese auferlegte, ein Sühneopfer bringen (Nu 6), und von der Schönheit dieser Welt haben wir am Beispiel des Landes Israel soeben gehört. »Du wirst essen und du wirst satt werden«, dieses Wort ist prophetisches Programm und biblische Hoffnung.

Was die Heilige Schrift verurteilt, ist der Überfluss, der zur Überheblichkeit führt, ist der materielle Wohlstand ohne den Geist. Dort, wo nur noch die Konsumgüter gesehen werden, da wächst die Selbstüberschätzung des Menschen ins Unendliche. Deshalb machen die Rabbinen des Talmud Gott den Vorwurf, Israel zuviel Gold und Silber überlassen zu haben, denn das führte schliesslich zur Errichtung des Goldenen Kalbes (Babylon. Talmud, Traktat Berachot 32a). Im 5. Buch Moses (32, 15) finden wir den Satz: »Jeschurun wurde fett und schlug aus«, und der Prophet Hosea beklagt (13, 6): »Sie weideten und wurden satt, als sie satt waren, erhob sich ihr Herz, darum vergassen sie mich.«

Nicht das Sattwerden und das Silber und Gold werden verurteilt, sondern das Vergessen Gottes und die menschliche Überheblichkeit. Die rabbinische Literatur hat den Hochmut, die bis zur Unerträglichkeit gesteigerte Eskalierung des Selbstwertgefühls auf das schärfste geißelt.

¹ ib. S. 717 ff.

So sagte Rabbi Simon bar Jochai: »Wenn einem Menschen Hochmut innewohnt, so ist es ebenso, als würde er Götzendienst treiben, denn von jenem heisst es (Spr 16, 3): »ein Greuel ist dem Herrn ein stolzes Herz«, und von diesem heisst es (Dt 7, 26): »Du sollst keinen Greuel in dein Haus bringen.« Und ein anderer Rabbi trug vor: »Jeder Mensch, dem der Hochmut innewohnt, wird am Ende herabgesetzt, denn es heisst (Hiob 24, 24): »Erhebt euch ein wenig, und er ist nicht mehr.« Gott ist beim Niedrigen und dem, der gebeugten Geistes ist (Jes 57, 15).« So übergang Gott alle Berge und Hügel und liess seine Göttlichkeit auf dem unscheinbaren Berge Sinai ruhen, er übergang auch alle schönen Bäume und liess seine Göttlichkeit im Dornbusch ruhen (Ex 3, 2). Ja, nach der Meinung Rabbi Chisdas sagt Gott von einem hochmütigen Menschen: »Ich und er können nicht zusammen in der Welt wohnen« (Babyl. Talmud, Traktat Sota 5a für Schriftbeweise und weitere Zitate).

Die Verurteilung eines krassen Wirtschaftsdenkens, wo nichts mehr gesehen wird ausser materiellen Gütern und die Menschen zu Produzierenden und zu Verbrauchern werden, ist auch für uns heute nachvollziehbar. Diese Töne sind wirklichkeitsnah, sie treffen uns selbst, sie sprechen zu dem Menschen von heute. Denn zu viele unserer Zeitgenossen haben einen vor wenigen Jahren noch nicht vorstellbaren materiellen Nachholbedarf entwickelt. Und das gilt für die sozialistischen Staaten genauso wie für diejenigen mit einer kapitalistischen Gesellschaftsordnung. Vielleicht ist es nicht von ungefähr, dass sie sich wieder so gut verstehen. Sie unterscheiden sich nämlich heute nicht mehr fundamental, weder in der Methodik, noch in ihren Zielvorstellungen. Sie leben nicht vom Brot, sondern für das Brot, und ihr Appetit kennt keine Grenzen. Von Feuerbach stammt das erschreckende Wort: »Der Mensch ist, was er isst.« Dieses auf dem Konsum aufgebaute Bild des Menschen ist gleichermassen entwürdigend für ihn und reduziert ihn zu einer physiologischen Verbrauchermaschine, ob in Moskau oder New York.

Wir haben vor einigen Wochen anlässlich seines 100. Geburtstages des vor 17 Jahren in London gestorbenen früheren Berliner Rabbiners und Theologen Leo Baeck gedacht.² In seiner Biographie,² die jetzt auch in deutscher Sprache erschien, wird berichtet, wie Baeck im Konzentrationslager, als Zugtier vor einen Müllwagen gespannt, mit dem anderen Zugtier, einem Professor der Universität Leyden, die Dialoge Platons diskutierte. Das ist der Mensch, den man degradieren, den man töten, den man aber nicht seines Menschseins, seiner Würde berauben kann.

Aber nicht weniger fragwürdig als die, welche den Appetit als Kriterium des menschlichen Leistungsvermögens proklamieren, sind jene, welche dem Menschen das Recht auf die Freuden der Welt überhaupt absprechen. Als Protest gegen den krassen Materialismus einer älteren Generation haben wir Jugendliche, die durch mystische Versenkung oder Fasten ihrem Karma, dem ewigen Kreislauf der Dinge zu entgehen trachten. Andere versuchen, der Welt durch Drogen, durch den langsamen Selbstmord, auszuweichen, wobei gleichermassen der Ekel vor der Existenz, die Verurteilung der Welt und die Flucht vor ihr ihren Ausdruck finden.

Dass wir uns in einer geistigen Wüste befinden, ist sicherlich keine leichtfertige Behauptung. Wir fühlen mit all denen, die sowohl den Mangel an Tiefe als auch die

² S. o. S. 75 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

Abwesenheit menschlichen Mitgefühls bei so vielen schmerzlichst vermissen. Aber das Abschneiden des Kopfes ist kein Mittel gegen den Kopfschmerz. Wir werden den Hunger in der Welt weder mit Drogen noch mit Fasten bekämpfen können. Zwar kann echte Würde durch Hunger und Tod nicht gebrochen werden. Aber Hunger und Tod selbst sind keine erstrebenswerten Güter, sie sind keine Vehikel der Nächstenliebe.

»Der Dich geleitet durch die grosse und furchtbare Wüste, wo Brandschlangen und Skorpione sind, und Dürre, da kein Wasser ist, der dir Wasser hervorsprudeln liess aus dem Kieselstein.« In der jüdischen Tradition ist das Wasser das lebendige Wort Gottes. So sagt auch der Prophet (Jes 55): »Ach, ihr Dürstenden alle, kommt her zum Wasser! Warum wägt ihr Silber hin für Nichtbrot, eure Mühe für Nichtsättigendes? Hört nur, höret auf mich, dass ihr Gutes zu essen habt, eure Seele am Mark sich erquicke! Neigt eure Ohren, kommt her zu mir! Hört, dass auflebe eure Seele!«

Derjenige, der nicht an sich selber nur denkt, der sich den biblischen Geboten der Menschenliebe verpflichtet weiss, der sich als Sachwalter der guten Gaben Gottes betrachtet, der findet in der Dürre einen Pfad, in der Wüste eine Quelle lebendigen Wassers. Wer sein Herz nicht erhebt, den Ewigen nicht vergisst, der wird essen und satt werden, weil sein Nächster isst und satt wird mit ihm. Denn der Mensch lebt nicht vom Brot allein.

VI Predigt über 4 Mose 16, beim Sabbat-Gottesdienst in der Synagoge Düsseldorf am Freitag, 29. Juni 1973, 19 Uhr

Von Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson,
Heidelberg

Eingeladen hatte die Israelitische Kultusgemeinde Düsseldorf auch die Besucher des Kirchentages. Im Anschluss an den Gottesdienst folgte eine grössere Anzahl der grossen Schar der Teilnehmer am Gottesdienst (s. o. S. 93) der gebotenen Aussprachemöglichkeit und teilte sich in mehrere Gruppen auf.

Wir entnehmen die Predigt, wiederum mit freundlicher Genehmigung von Landesrabbiner Levinson und dem Kreuz-Verlag^{1 2} und geben sie im vollen Wortlaut wieder:

Eine Persönlichkeit wie Korach muss dem jungen Menschen von heute ungeheuer sympathisch sein. Hier ist ein Mann, aus gutem Haus, der den Mut hat, sich mit den alteingesessenen Vertretern des Volkes auseinanderzusetzen. Er tritt offen vor Mose und Aaron und legt seine Karten auf den Tisch: »Ihr masst euch zu viel an, denn die ganze Gemeinde, sie sind alle heilig, und unter ihnen ist Gott. Warum erhebt ihr euch über die Gemeinde Gottes?« Wir hören hier in den Worten der Heiligen Schrift genau das, was so viele junge Menschen in den Schulen und Universitäten, am Arbeitsplatz oder in den Parteien den Älteren, dem Establishment sagen. Mit welchem Recht masst ihr euch eure Führungsrolle an? Seid ihr besser, heiliger als wir? Das wäre wohl in einer demokratischen Gesellschaft absurd. Seid ihr klüger, habt ihr es zu mehr gebracht? Da muss man sich wohl nur die heutige Welt anschauen, um schleunigst von einer solch unhaltbaren Behauptung geheilt zu sein. Was ihr habt und behalten wollt, sind eure Privilegien, eure Pfründe, eure Vormachtstellung, und ihr versucht nun, durch allerhand Hokuspokus das unwissende Volk an der Nase

^{1 2} S. u. S. 159, ib. S. 730 ff.

herumzuführen und uns die Wolle über die Augen zu ziehen. So oder so ähnlich müssen Korach und seine Anhänger, Dathan und Abiram und die anderen zweihundertfünfzig Gemeindefürsten, gesprochen haben. Und was sie sagen, klingt für heutige Ohren vernünftig, plausibel, intelligent, wenn auch etwas respektlos, arrogant und eine Spur zu direkt. Aber immerhin, Mut hatte dieser Korach, und er scheute vor allem nicht die direkte Konfrontation, um zu versuchen, den Muff von damals noch nicht tausend, aber wohl etlichen Jahren, zu vertreiben.

Nun, was sind die Argumente des Korach? Die rabbinische Exegese, der Midrasch, hat die Aufgabe übernommen, aus einzelnen Hinweisen, aus dem Vergleichen von Texten und der Anwendung der sogenannten hermeneutischen Regeln den Sachverhalt zu rekonstruieren. Die Rabbiner haben dabei auch ihre Phantasie spielen lassen, um ihre Exegese zu verlebendigen oder um eine ethische Pointe zu machen.

Die erste Attacke des Korach bezog sich auf Moses intellektuelle Integrität. Der Midrasch erzählt, dass Korach Mose fragte, ob ein Raum voller Torarollen auch eine Mesusa, eine Türpfostenkapsel, benötige, die an jeder jüdischen Behausung befestigt sein muss (Dt 6, 9). Als Mose dies bejahte, mokierte er sich über ihn, indem er ausrief: »275 Abschnitte der Torah können das Haus nicht von der Pflicht der Türpfostenkapsel befreien, aber zwei Abschnitte können es!« Dann liess er seine zweihundertfünfzig Genossen in himmelblauen Gewändern antreten und fragte, ob jemand, der ein himmelblaues Gewand trägt, die Zizith, die Quasten, die in biblischen Zeiten himmelblau waren, an diesem Gewand anbringen muss. Als Mose auch dies bejahte, rief Korach aus: »Ein ganzes Gewand erfüllt die Pflicht nicht, aber vier einzelne Fäden tun es! Es ist offensichtlich, dass du diese Gesetze selbst erfunden hast.« So versuchte er, Mose lächerlich zu machen. Er sollte in den Augen des Volkes als engstirnig, begrenzt, hinterwäldlerisch erscheinen, ein vom Thron gestürzter Held, seines Glorienscheins beraubt, dem Gespött preisgegeben – oder bestenfalls als ein Volksverführer, ein Augur, der in die eigene Tasche arbeitet und die Leute für dumm verkauft.

Noch viel interessanter aber ist die sozialkritische Pose Korachs. Es hat manchmal den Anschein, als hätte der Midrasch seine Exegese genau für unsere sozial hellhörige Zeit geschrieben. Der Midrasch Schocher Tow zu Psalm 1 berichtet, wie Korach dem Volk die Geschichte einer armen Witwe mit zwei unmündigen Töchtern erzählte. »Alles, was sie besass, war ein Feld. Es kam die Zeit des Pflügens. Mose ermahnte sie (Dt 22, 10): ›Du sollst nicht pflügen mit einem Ochsen und einem Esel zusammen.‹ Es kam die Zeit des Säens. Mose sprach (Lev 19, 19): ›Du sollst dein Feld nicht mit zweierlei Samen besäen.‹ Zur Erntezeit, als sie ihren Ertrag einbrachte, befahl ihr Mose (Lev 19, 9): ›Wenn du dein Land aberntest, sollst du nicht alles bis an die Ecken deines Feldes abschneiden, und du sollst auch nicht Nachlese halten.‹ Als sie den Ertrag speichern wollte, sagte Mose: Erst gib den Priestern die Hebe (Dt 18, 4), den ersten Zehnt (Nu 18, 24), den zweiten Zehnt (Dt 14, 22). Was konnte die Frau tun, sie verkaufte das Feld und kaufte sich dafür zwei Schafe, um die Wolle zur Kleidung und die Produkte zur Nahrung zu benutzen. Kaum waren die ersten Lämmer geboren, da kam Aaron und beanspruchte das Erstgeborene im Namen Gottes (Dt 15, 19). Kam die Zeit des Scherens, Aaron war schon wieder da, um die

erste Wille zu beanspruchen (Dt 18, 4). Da sagte sie: »Ich habe keine Kraft mehr, um es mit diesem Mann aufzunehmen.« Sie schlachtete ihre Schafe, um sie aufzuessen. Schon kam Aaron, um die Schulter, beide Kinnbacken und den Magen zu holen (Dt 18, 3). Sie verzweifelte vollkommen und sagte: »Sogar nachdem ich sie geschlachtet habe, habe ich keine Ruhe vor diesem Menschen. Ich werde alles dem Tempel übergeben.« Sagte Aaron: »In diesem Falle nehme ich alles, denn es steht geschrieben (Nu 18, 14): Alles Geweihte in Israel soll dir gehören.« Er nahm alles und ging seines Weges. Sie aber weinte bitterlich, sie und ihre armen Waisenkinder. So geschah dieser unglücklichen Witwe, und es wird allen geschehen, die von ihnen im Namen unseres heiligen Gottes ausgenutzt werden.« Soweit der Midrasch. Und die Demagogie ist so gekonnt, dass sie uns restlos überzeugt und so manchem heutigen Politiker alle Ehre machen würde.

Nach dem logischen und soziologischen Argument kommt jetzt das theologische: Gehören wir nicht zum auserwählten Volk? Sind nur Mose und Aaron Erwählte? Sind wir es nicht alle? Ist nicht jeder von uns heilig? Wohnt nicht Gott in unserer Mitte? Mit welchem Recht beansprucht der eine *mehr* Wissen von Gott, *mehr* Heiligkeit, *mehr* Autorität? »Ihr sollt mir sein ein Königreich von Priestern und ein heiliges Volk« (Ex 19, 6), *ihr*, nicht Mose und Aaron, das ganze ebenbürtige, reife, emanzipierte, ungegängelte, nicht manipulierte und manipulierbare Volk. Sechsmal hunderttausend Juden, das sind die Erwählten, und nicht jene, die sich die Macht anmassen! Oder – wie der Midrasch Tanchuma es ausdrückt: »Nicht ihr allein standet am Berge Sinai, nicht ihr allein hörtet: »Ich bin der Ewige, dein Gott«, die ganze Gemeinde hat das gehört.« Er ist unser aller Gott, er ist uns nahe, und wir sind ihm nahe; so jedenfalls gibt Samson Raphael Hirsch die Argumente der Rebellen wieder: Deshalb brauchen wir keinen Mose und keinen Aaron, deshalb ist ihre Stellung eine auf Unwahrheit begründete Anmassung.

Neben dem logischen, soziologischen und theologischen Argument wird von Korach und seinen Leuten noch ein weiteres in die Diskussion eingebracht, das man das teleologische nennen könnte. Es bezieht sich auf das Endresultat, das, was erreicht worden ist in bezug auf Erfüllung und Glücksstreben: »Ist's nicht genug, dass du uns aus dem Land geführt hast, wo Milch und Honig fließt, um uns zu töten in der Wüste? Und willst du nun auch über uns herrschen? Und hast uns nicht gebracht in ein Land, wo Milch und Honig fließt und hast uns keine Äcker und Weinberge zum Erbteil gegeben! Willst du die Augen dieser Leute ausstechen?« (Nu 16, 13). Was hier gesagt wird, ist, dass im Grunde genommen Mose in seiner Mission gescheitert ist: er hat die Ware nicht geliefert, seine Versprechen nicht eingelöst; er ist entweder dazu überhaupt nicht in der Lage, oder er hat dem Volk übel mitgespielt. In jedem Fall ist er jetzt entlarvt, das Spiel ist aus, sein Amt sollte er Leuten übergeben, die dazu würdiger sind oder in jedem Fall fähiger erscheinen als er und sein Bruder Aaron.

Korach und seine Freunde sind die typischen Beispiele für die Kunst der Demagogie, der Aufwiegelung und Verhetzung von Menschen. Sie bedienen sich dabei der klugen Worte »maschach bid'warim«, »er zog sie an durch Worte«, sagen unsere Weisen. Dabei ist es niemals ganz falsch, was Korach sagt, es ist eben nur nicht die ganze Wahrheit. Und dies ist die klassische Strategie der

demagogischen Dialektik: Versuche den Gegner durch geschickte Phrasen unsicher zu machen, in die Irre zu führen. Stelle Behauptungen auf, ohne aber die Hintergründe und Alternativen zu berühren. Die Zuhörer sind leicht einzufangen durch Rhetorik und geschickte Argumente. In der Regel verlassen sie sich auf den Sprecher, da sie selber in der Materie nicht immer bewandert sind. Und wenn du dann noch an ihre eigenen Interessen appellierst, hast du leichtes Spiel. Andere, wie die Frau des On ben Pelet, sind einfach indifferent. »Was geht der ganze Streit dich an?« fragte sie ihn, gab ihm Wein zu trinken, bis er betrunken war und brachte ihn ins Bett. Dadurch rettete sie ihm das Leben, wie der Midrasch zu berichten weiss. Noch andere sind Opportunisten. Sie warten bis zum Schluss, um zu sehen, wer aus dem Kampf siegreich hervorgehen wird. So tat Haran, der Bruder Abrahams, der ebenfalls nach dem Midrasch wartete, bis Abraham unverletzt aus dem Feuerofen Nimrods stieg, um seinerseits den einzigen Gott anzubeten. Allerdings verbrannte er, als ihn Nimrod daraufhin in den Ofen steckte. Der Opportunist kommt am Ende durch seinen Opportunismus um.

In den »Sprüchen der Väter« finden wir folgende Beobachtung: »Jeder Streit, der um Gottes willen geführt wird, wird Bestand haben, jeder Streit, der nicht um Gottes willen geführt wird, wird keinen Bestand haben. Welchen Streit können wir als einen solchen bezeichnen, der um Gottes willen geführt wird? Den Streit zwischen Hillel und Schammai. Welchen Streit können wir nicht als einen solchen bezeichnen: den von Korach und seiner Rotte.« Und dies ist wirklich der springende Punkt. Korach der Demagoge hatte nicht die Interessen des Volkes im Sinn. Denn dann wäre ihm vieles zu verzeihen gewesen, selbst Irrtümer und Entgleisungen. Ganz laut vernehmbar ist aber hier für den, der hören will, das Wörtchen »ich«. Die Psychologen würden hier von einer Projektion reden. Alle Anschuldigungen, die er gegen Mose hervorbringt, treffen in Wirklichkeit auf ihn selber zu, auf ihn und Genossen. Zu dem Vers: »Und Korach versammelte gegen sie die ganze Gemeinde am Eingang des Stiftszeltes« (Nu 16, 19) sagen die Erklärer, er ging die ganze Nacht herum und versuchte, die Stämme für sich zu gewinnen. Er sagte: »Glaubt ihr denn, dass ich an mich allein denke? Ich denke nur an euch. Diese Männer kommen nun, usurpieren jede hohe Position für sich selbst, das Königtum für Mose, das Priestertum für Aaron.« Hier aber lässt Korach die Katze aus dem Sack. »Qui s'excuse, s'accuse.« Keiner hatte Korach angeschuldigt, nur an sich selber zu denken. Aber die Tatsache ist, dass er das Priestertum für *sich* beansprucht. Was sollen da alle frommen Sprüche über das Priestertum aller Gläubigen?

Es ist eben kein Streit um des Volkes oder gar um Gottes willen. Nach dem jiddischen Sprichwort meinen sie die »Knedlach und nicht die Hagode«, am Pessachfest interessiert sie das gute Essen und nicht die Liturgie des Tages. Dabei kämpfen sie nicht einmal alle zusammen, wie es selbst die Ganovenlehre vorschreibt. »Everyone for himself«, jeder denkt nur an sich. Sie sagen nämlich (in wörtlicher Übersetzung des Hebräischen) nicht: die ganze Gemeinde ist heilig, sondern: jeder einzelne für sich ist heilig, jeder geht seinen Weg, um das Beste für sich herauszuschinden. So heisst es auch in den »Sprüchen der Väter« nicht: »der Streit zwischen Korach und Mose«, sondern: »der Streit zwischen Korach und seiner Rotte«. Das heisst, es kam bei ihnen selber zum Streit, da jeder

nur an seine eigenen Privilegien dachte. Dabei sollte nicht vergessen werden, dass es hier eben nicht um einen Volksaufstand ging, sondern um eine elitäre Gesellschaft; Korach und seine engeren Vertrauten kamen aus der Aristokratie der Leviten, und die zweihundertfünfzig Männer Israels waren »Gemeindefürsten, Versammlungsberufene, Männer von Namen« (Nu 16, 2).

Von Korach sagt die Tradition, dass er einer der reichsten Männer der Welt war. Und da kommen die verzogenen Kinder der Aristokratie und des Kapitalismus und machen in Sozialrevolution und klagen Mose und Aaron der Verbrechen an, die sie selbst allzu gern verüben würden, wenn sie nur erst das Zepter in die Hand bekämen. Und zwingen Mose, von dem die Bibel aussagt, dass er »zutiefst bescheiden« (Nu 12, 3) war, zu der bitteren Aussage, die in abgewandelter Form auch den Inhalt der heutigen Haftara, der Prophetenlesung, bestimmt: »Nicht einen Esel habe ich von ihnen genommen und habe keinem von ihnen ein Leid getan« (Nu 16, 15). Samson Raphael Hirsch erklärt im Sinne des Targum Onkelos, der aramäischen Bibelübersetzung: »Nicht einmal einen Esel, der mir zugestanden hätte, habe ich benutzt«, das heisst, er hat sich nicht einmal einen Dienstwagen geben lassen.

Was aber dem Fass den Boden ausschlägt, und was man als sehr typisch für derartige selbsternannte Revolutionäre ansehen kann, ist die Tatsache, dass, nachdem sie keine Scheu gehabt haben, vor allem Volk und in aller Öffentlichkeit Mose anzuklagen, ihn zu erniedrigen und zu beleidigen, sie sich jetzt weigern, mit ihm zu diskutieren. Die Bibel berichtet: »Und Mose schickte hin und liess Dathan und Abiram rufen, die Söhne Eliabs. Sie aber sagten: Wir kommen nicht hinauf« (Nu 16, 14).

Die Erklärer bemühen sich, durch Parallelstellen zu zeigen, dass es sich um eine freundliche Einladung und keinesfalls um eine diktatorische Vorladung gehandelt hat. Sie aber geben der Einladung bewusst eine autoritäre Note: Wir gehen nicht hinauf zum Herrn. Er hat uns nichts zu sagen, es ist eine Anmassung der Herrschenden, uns zu sich zu zitieren. Mose hatte versucht, durch eine Diskussion die Argumente zu durchleuchten, sie von dem Weg abzubringen, der sie nur in ihr Verderben stürzen würde. Es ist vergeblich. Denn sie wollen ja alles andere als eine freie, offene Diskussion mit Mose. »Wir kommen nicht hinauf.«

Jetzt erst ist Mose, der die ganze Zeit hindurch, während der bittersten Anschuldigungen, seine Fassung bewahrt hatte, am Ende seiner Geduld angelangt. Jetzt erst ist er ungehalten. »Da ergrimmte Mose« (Nu 16, 15). Dazu sagt der Midrasch Tanchuma: »Er kränkte sich sehr. Wem kann man dies vergleichen? Einem, der mit seinem Kollegen debattiert. Wenn er ihm antwortet, ist er zufrieden, wenn nicht, ist er äusserst gekränkt.« Die Weigerung jener, sich einer Diskussion zu stellen, nachdem sie den anderen auf das Brutalste angegriffen und verleumdet haben, ist also keineswegs ein Zeichen unserer Zeit. Auch dies hat uns seit biblischen Tagen begleitet, denn »es gibt nichts Neues unter der Sonne«.

Was aber hätte Mose dem Korach, Dathan und Abiram, On ben Pelet, und den zweihundertfünfzig elitären Genossen geantwortet? Wir können nur versuchen, es zu rekonstruieren, da uns auch der Midrasch darauf keine Antwort gibt. Zunächst wohl, dass es bei der Religion nicht auf die Logik und die Äusserlichkeiten ankommt. Die Mesusa, die Pfostenkapsel, ersetzt nicht die Torah, und die vier blauen Fäden haben mit einer blauen

Uniform auch nicht das geringste zu tun. Sie sind Symbole, sie enthalten eine Botschaft. Die Mesusa erinnert an Gottes heiliges Wort, und von den Zizioth, den Quasten, den Schaufäden, sagt die Schrift: »Und dazu sollen die Quasten euch dienen, so oft ihr sie anseht, sollt ihr an alle Gebote des Ewigen denken und sie ausführen, damit ihr euch nicht von euren Herzen und euren Augen verführen lasst und abtrünnig werdet« (Nu 15, 39). Dies ist der Zweck der Riten: Erinnerung an den Dienst Gottes und der Menschen und keine spitzfindige Aufzählung von Fäden und Kapiteln. So oder ähnlich hätte wohl Mose dem Korach und seinen Leuten geantwortet, wenn sie ihm Gelegenheit dazu gegeben hätten.

Noch boshafter und unverantwortlicher aber ist die Geschichte der Witwe und Waisen, mit der auf die Tränendrüsen der Unwissenden gedrückt werden sollte. Neben dem Fremdling sind es gerade Witwen und Waisen, denen der ganze soziale Schutz des Gesetzes gilt. Seite um Seite wird es Israel eingeschärft, der Witwen und Waisen zu gedenken, und für sie sind Gebote der Lese und des Zehnt gedacht, wie für den Priester, der ja auch keinem eigenen Erwerb nachgehen kann. Hier wird bewusst und mit unlauteren Mitteln etwas sehr Verwerfliches getan: das soziale Gewissen Gutgläubiger wird missbraucht für Fälle, wo die Gegebenheiten anders liegen als geschildert, und so wird das Gewissen abgestumpft für jene Situationen, wo wirklich Not am Mann ist, beziehungsweise die Hilfsbereitschaft von Menschen wird durch Halbwahrheit und Manipulation auf das Äusserste strapaziert.

Das theologische Argument der Erwähltheit aller 600 000 Israeliten ist einfach falsch. Ganz abgesehen davon, dass dahinter schierer Eigennutz und Selbstinteresse standen. Keiner ist nämlich heilig. Heilig soll man erst werden. Erwählung ist kein Privileg, sondern Aufgabe. »Heilig sollt ihr sein«, lautet das Wort der Schrift, ihr seid es nicht!

Nicht nur von Nichtjuden, auch von Juden wird von Zeit zu Zeit der Begriff der Erwählung auf diese Weise missinterpretiert und dadurch pervertiert. »Nur euch habe ich erkannt und von allen Geschlechtern der Erde, darum will ich an euch heimsuchen all eure Missetaten«, sagt der Prophet (Amos 3, 2). Gott liess seine Herrlichkeit ruhen auf dem kleinen Berg Sinai und im unscheinbaren Dornbusch. Erwählung ist kein Wechsel, den man präsentiert, keine Belohnung, die einem zukommt, kein Privileg, das man ererbt. Man muss sie immer wieder neu erwerben, in jeder Generation und zu jeder Zeit. Die Behauptung, alle seien erwählt, weil sie am Berge Sinai standen, ist Hochmut und Arroganz, ist elitäres Denken und Herrschaftsideologie. Samson Raphael Hirsch hat es so ausgedrückt: »Damit sie ewig rastlos zu ihrer heiligen Bestimmung sich emporarbeiten, damit sie nicht ihre Wirklichkeit mit ihrer Bestimmung verwechseln, sich nicht bereits für heilig halten, weil sie einem heiligen Beruf geheiligt sind, damit vielmehr diese ihre heilige Bestimmung ihnen ewig als ein noch fernes von Gott gewiesenes Ziel des Strebens vorschwebt, darum fand diese Bestimmung ihre symbolische Darstellung im Heiligtum.«

Und dies führt uns zu Korachs und seiner Rotte letztem theologischen Argument: »Zeig uns doch, was du geschaffen hast, anstatt ins Glück hast du uns ins Unglück geführt, was haben wir von deiner Führung profitiert, wohin hat sie uns gebracht, nicht in ein Land,

wo Milch und Honig fliesst.« Ein grosser Rabbi sagte einmal: »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.« Was sind nun die Früchte, die du erarbeitet hast? Nicht einmal du selbst wirst ins heilige Land einziehen können. Meine lieben Freunde, die Grösse eines wahren Vertreters eines Volkes wird daran gemessen, ob er die Not erkannt hat, die Sklaverei und die moralische Degradierung, ob er die Menschen dazu aufgefordert hat, diese ihre physische und psychische Knechtschaft zu beenden, und ob er ihnen den Weg dazu gewiesen hat, zum Sinai und zum Heiligen Land. Kein grosser Prophet, kein Heiliger und kein Held hat jemals seine Aufgabe erfüllt, ist jemals fertig geworden. Leo Baeck übersetzte die ersten Worte der heiligen Schrift: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde«: »um des Anfangens willen schuf Gott Himmel und Erde« – nicht um zu vollenden, sondern um immer und immer wieder anfangen zu können. Es ist uns nicht gegeben, die Aufgabe zu erfüllen, aber es ist uns gegeben, den Weg zu weisen in die Zukunft, für uns und unsere Kinder. Nachfolger werden unsere Arbeit weitertragen, wie Josua die Arbeit Moses, durch die Schalschelt Hakabbala, durch die Kette der Generationen hindurch. Ein Geschlecht kommt, und ein Geschlecht geht, aber die Erde und ihre Aufgaben bleiben, sie werden erfüllt durch alle zukünftigen Geschlechter. Korach und seine Rotte scheiterten. Nichts konnte sie auf ihrem Weg ins Verderben zurückhalten. »Die Söhne Korachs aber starben nicht« (Nu 26, 11), sagt die Heilige Schrift. Auch das ist Trost und Verheissung: dass das Böse sich zwar wiederholt, aber dass es kein unabänderliches Schicksal ist, keine Erbsünde vom Vater auf den Sohn. Gerade wir Juden haben den Gedanken der Erbsünde abgelehnt, mit allen Konsequenzen, auch für die heutige Zeit: »Das Sprichwort soll nicht mehr in Israel gebraucht werden, die Väter haben saure Trauben gegessen, und die Zähne der Kinder sind stumpf geworden« (Ez 18, 2 f.).

Möge die Erzählung Korachs und seiner Anhänger, die keinen Streit um Gottes oder der Menschen willen führten, weichen einem freien Wettbewerb des Geistes. Mögen wir nicht mit unlauteren Mitteln den anderen zu beherrschen, zu manipulieren, und ihn zuletzt zum Menschenhass zu führen suchen. Mögen wir uns der Liebe Gottes und der Nächstenliebe verpflichtet wissen, und mögen wir uns nicht erheben, der eine über den anderen. Amen.

2 Ökumenische Konferenz offizieller Repräsentanten jüdischer Gemeinschaften und der katholischen Kirche

Der internationale katholisch-jüdische Verbindungsausschuss, Antwerpen 4.–6. Dezember 1973

Im Anschluss an die Mitteilungen im FR XXII/1970¹, XXIII/1971² und XXIV/1972³ über den oben genannten Verbindungsausschuss bringen wir die folgende Information des vom »Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen« herausgegebenen Presseberichts vom 6. 12. 1973:

Der internationale katholisch-jüdische Verbindungsausschuss hielt vom 4.–6. Dezember 1973 seine dritte Jahresversammlung in Antwerpen ab.

¹ Vgl. FR XXII/1970, S. 88.

² FR XXIII/1971, S. 93.

³ FR XXIV/1972, S. 57 f.

Der Verbindungsausschuss wurde 1971 gebildet, nachdem Kardinal J. Willebrands mit Zustimmung von Papst Paul VI. die römisch-katholische Delegation ernannt hatte und in der jüdischen Delegation die grossen jüdischen Organisationen vertreten sind. Die Ziele des Verbindungsausschusses sind: Pflege gegenseitigen Verständnisses, Austausch von Informationen und Zusammenarbeit auf Gebieten von gemeinsamem Interesse und gemeinsamer Verantwortung.

Msgr. Charles Moeller, Generalsekretär des vatikanischen Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen (Rom) und Professor R. J. Zwi Werblowsky, Jerusalem, Präsident des israelischen Interfaith-Committee leiteten die Konferenz.

Das Komitee diskutierte zwei von katholischen und jüdischen Gelehrten vorgelegte Papiere, die die Begriffe Volk, Nation und Land in ihren jeweiligen religiösen Überlieferungen behandelten. Man beschloss, diese Studie im Lichte der sich aus der Diskussion ergebenden Fragen und Einsichten weiterzuverfolgen. Ferner vereinbarte man, eine Untersuchung über die moralischen und geistigen Grundlagen der Menschenrechte und über die Religionsfreiheit in den beiden religiösen Traditionen zur Diskussion bei einer nächsten Sitzung aufzugreifen.

Zu den in religiöser Perspektive diskutierten Themen gehörten: Die Lage im Nahen Osten und ihre Bedeutung für die christlich-jüdischen Beziehungen; Zusammenarbeit zwischen katholischen und jüdischen Vereinigungen der UN im Verhältnis zu den Menschenrechten und zur Religionsfreiheit und im besonderen in bezug auf die vorgeschlagene Erklärung und Konvention über die »Beseitigung aller Formen religiöser Intoleranz«; die Lage der Christen in Israel und die proselytische Tätigkeit einiger missionarischer Gruppen dort; die Lage der Juden in der UdSSR; das Wiederaufleben des Antisemitismus und gemeinsame Aktionen zu seiner Bekämpfung.

Nachdrücklich setzte man sich ein für die Weiterführung und Entwicklung der Arbeit des Verbindungsausschusses.

Die Diskussionen fanden in herzlicher und freundschaftlicher Atmosphäre statt, und beide Delegationen sahen sie als bedeutsamen Schritt voran zu gegenseitigem Verständnis und Zusammenarbeit.

Die beiden Delegationen bestanden aus den folgenden Vertretern:

S. E. Msgr. Roger Etchegaray, Erzbischof von Marseille, Vorsitzender des Rates der Bischofskonferenzen von Europa; Msgr. Charles Moeller, Generalsekretär des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Rom; P. Bernard Dupuy OP, Sekretär der bischöflichen Kommission für die Beziehungen mit dem Judentum in Frankreich, Paris; P. Pierre de Contenson OP, Leiter des Büros für katholisch-jüdische Beziehungen, das mit dem Sekretariat für die Einheit, Rom, verbunden ist; Rev. Fr. Edward Flannery, Geschäftsführender Sekretär des Sekretariats für katholisch-jüdische Beziehungen der amerikanischen, katholischen Bischofskonferenz.

Jüdische Mitarbeiter: Dr. Joseph Lichten, B'nai B'rith-Anti-Defamation League, Rom; Dr. Gerhart Riegner, Generalsekretär des World Jewish Congress, Genf; Rabbi Henry Siegman, Geschäftsführender Vizepräsident des Synagogue Council of America, New York; Rabbi Marc Tannenbaum, Direktor der Zentrale der Interreligious Affairs of the American Jewish Committee, New York; Prof. Zwi Werblowsky, Vorsitzender des Jewish Council for Interreligious Contacts in Israel, Jerusalem.

3 Fünfundzwanzig Jahre Israel*

Von Dr. Kurt Hruby, Professor für Judaistik
an der Katholischen Universität und am
Ökumenischen Institut, Paris

Am 7. Mai dieses Jahres [1973] feiert der Staat Israel – nach dem jüdischen Kalender – den 25. Jahrestag der Unabhängigkeitserklärung, die im Jahre 1948 den Auftakt zur Gründung eines jüdischen Staatswesens gab, das aufgrund zahlreicher geschichtlicher und spiritueller Faktoren den Namen »Israel« angenommen hat.

Es ist normal, dass wir an dieser Stelle dieses Ereignisses gedenken, das nicht nur für die jüdische Welt von grosser Tragweite ist, sondern dessen Bedeutung sich darüber hinaus auf alle Menschen erstreckt, die in ihrem Gewissen aufgerüttelt und in ihrem tiefsten Innern aufgewühlt wurden durch die schreckliche Katastrophe, die im 20. Jahrhundert über das jüdische Volk hereingebrochen ist. Es ist in der Tat nicht möglich, in der Gründung eines jüdischen Staates im Jahre 1948 etwas anderes zu sehen als eine Antwort des Lebens auf die Schrecken der Vernichtungslager und auf den von den nationalsozialistischen Ideologen mit wissenschaftlich anmutender Gründlichkeit organisierten Völkermord. Antwort des Lebens und gleichzeitig Bestätigung einer Aufgabe und einer Funktion des jüdischen Volkes im Schosse der Menschheit und an der Menschheit, im Einklang mit den Lehren der grossen Propheten und der Tradition Israels.

Die Gründung des Staates Israel war das Endstadium langer Bemühungen der zionistischen Bewegung, und die Krönung einer beharrlichen und opfervollen Arbeit im Interesse der Urbarmachung eines jahrhundertlang vernachlässigten Landes. Den modernen Verhältnissen gemäss handelt es sich dabei gewiss in erster Linie um eine politische Aktion, doch steht sie in engstem Zusammenhang mit einer jahrhundertealten Erwartung des jüdischen Volkes. Die Tatsache, dass diese Erwartung im Gefolge der bürgerlichen Emanzipation der Juden und der sich durch das ganze 19. Jahrhundert hindurch fortsetzenden Assimilationsbestrebungen nur mehr von einem Teil der jüdischen Bevölkerung als konkrete Realität betrachtet wurde, ändert nichts am Gesamtzusammenhang, da sich ja gerade diese Haltung im Lichte der Ereignisse und des geschichtlichen Ablaufes als eine Utopie erwiesen hat.

Weder für die jüdische noch für die christliche Welt kann es als reiner Zufall erscheinen, dass der moderne jüdische Staat als erste Realisation dieser Art nach 2000 Jahren Lebens im Exil gerade in einem Land Wirklichkeit geworden ist, an das sich derartige geschichtliche Erinnerungen knüpfen und das Gegenstand so vieler biblischer Verheissungen ist. Das jüdische Volk tritt so in eine neue Phase seiner Existenz ein, die eng verbunden ist mit seiner Geschichte und mit seinen Aspirationen. Wenn es uns auch eine gesunde Hermeneutik nicht erlaubt, ein Urteil über die tiefe religiöse Bedeutung dieses Ereignisses zu fällen – ein solcher Versuch stünde im Gegensatz zu einem organischen Gesamtverständnis der biblischen Zusammenhänge –, so ist es doch eine Tatsache, dass man dieses Geschehen nicht herausheben kann aus dem Ablauf der jüdischen Geschichte, in deren Gefüge es sich harmonisch einschaltet.

* Entnommen mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung der »Judaica« (29/2). Zürich, Juni 1973. S. 41 ff.

Doch ist es gerade die Anerkennung der Legitimität des Staates Israel und seines Platzes im Leben des jüdischen Volkes, die es uns unmöglich erscheinen lässt, darauf zu verzichten, in diesem Zusammenhang darauf hinzuweisen, dass die Gründung dieses Staates, Zeichen einer politischen und spirituellen Erneuerung für das Judentum, gleichzeitig eine Quelle des Leidens und der Demütigung für einen Grossteil der bodenständigen arabischen Bevölkerung gewesen ist, deren unverbrüchliches Recht auf eine menschenwürdige Existenz in ihrem Lande auf der Grundlage ihrer eigenen Aspirationen neuerlich in aller Form unterstrichen werden muss. Gewiss hätten diese Leiden zu einem guten Teil vermieden werden können, wenn die arabischen Staaten im Jahre 1947 die UNO-Entscheidung angenommen hätten, welche die Errichtung zweier Staaten, eines jüdischen und eines arabischen, in Palästina vorsah. Aus diesem Grund kann die alleinige Verantwortung für eine in der Zwischenzeit vor sich gegangene oft fatale Entwicklung auch nicht dem jüdischen Staat angekreidet werden, der schwer um seine Existenz und um sein Überleben ringen muss. Doch kann dieser Staat seine definitive Statur nur dann erreichen, und auch seine wahre Funktion im Leben des jüdischen Volkes nur dann erfüllen – es wurde das von bedeutenden zeitgenössischen jüdischen Denkern immer wieder in den Vordergrund gestellt –, wenn er der Feindseligkeit, auf die er allenthalben stösst, ein Konzept und eine Vision entgegensetzt, die der Aufgabe und der Berufung des jüdischen Volkes entsprechen, und wenn er darauf verzichtet, sich auf ein maximalistisches politisches Programm zu stützen und annexionistische Ambitionen an den Tag zu legen, durch die der Lebensraum und damit die Entfaltungsmöglichkeiten der arabischen Bevölkerung noch weiter beschränkt würden. Eine solche Sicht und ein solcher Wunsch – denn es handelt sich nur darum und keineswegs um die Absicht, dem Staat Israel seine Haltung vorschreiben zu wollen – scheint wider jeden politischen Realismus zu verstossen. Doch ist es notwendig, darauf hinzuweisen, dass die gesamte Existenz des jüdischen Volkes meist jedem Realismus dieser Art Hohn gesprochen hat?

Das sind die Motive, die uns bewegen, dem jüdischen Staat aufrichtig zu wünschen, er möge das bewundernswerte Werk des Aufbaus, das er mit so viel Mut und oft unter den widrigsten Umständen in Angriff genommen hat, fortsetzen und zu einem gedeihlichen Ende führen können. Wir wünschen ihm, er möge sich dabei von den Normen der biblischen Gerechtigkeit leiten lassen und sein Werk das, um es mit dem Psalm (126,5)¹ zu sagen, nur zu oft in Tränen begonnen wurde, in einer Atmosphäre des Friedens und der Eintracht vollenden. Geschieht das, so kann dieser Staat ein wahrer Mittelpunkt geistiger Erneuerung für die gesamte Judenheit werden, und eine Quelle des Segens für die Menschheit.

¹ »Die in Tränen säen, sie werden ernten in Freude.«

4 Zum Tode von David Ben Gurion (16. Oktober 1886 — 1. Dezember 1973)

Die Nachricht vom Tode David Ben Gurions erreicht uns bei der Drucklegung dieser Rundbrieffolge. Im folgenden bringen wir die Telegramme von Bundespräsident Dr. Heinemann an den israelischen Staatspräsidenten und von Bundeskanzler Willy Brandt an die israel-

liche Ministerpräsidentin. Wir kommen auf den grossen Mann in der nächsten Rundbrieffolge zurück.

I Telegramm des Bundespräsidenten

Dr. Gustav Heinemann, 3.12.1973, an Präsident Ephraim Katzir, Präsident des Staates Israel:

»Zum Tode des früheren israelischen Ministerpräsidenten David Ben Gurion übermittle ich Ihnen zugleich im Namen des deutschen Volkes meine herzliche Anteilnahme. Ich bitte Sie, den Angehörigen des Verstorbenen mein Beileid auszusprechen. Die Leistungen Ben Gurions als Staatsmann haben auch ausserhalb Israels weite Anerkennung gefunden. Mit der Herstellung und Entwicklung der deutsch-israelischen Beziehungen wird sein Name verbunden bleiben. Er hatte sich zu ihrem Fürsprecher gemacht, als die Schatten der tragischen Vergangenheit den Weg in die Zukunft noch zu verschliessen schienen. Wir werden sein weitsichtiges Wirken für die Verständigung zwischen unseren Staaten und Völkern in dankbarer Erinnerung behalten.

Gustav W. Heinemann, Präsident der Bundesrepublik Deutschland.«

II Telegramm des Bundeskanzlers Willy Brandt an die israelische Ministerpräsidentin Golda Meir:¹

»Die Nachricht vom Tode David Ben Gurions hat mich tief bewegt. Ihnen und dem israelischen Volk gilt meine aufrichtige Anteilnahme. Ich bitte Sie, den Familienangehörigen mein herzliches Beileid zu übermitteln.

Wir alle wissen um den entscheidenden Anteil David Ben Gurions am Aufbau des Staates Israel. In unserem Land wird er auch als der israelische Staatsmann unvergessen bleiben, der nach den Schrecken der Vergangenheit dem neuen Deutschland die Hand zum Neubeginn und zur Versöhnung gereicht hat.

Willy Brandt, Bundeskanzler der Bundesrepublik Deutschland.«

¹ In: Bulletin des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung Nr. 156/S. 1557. Bonn, 4. 12. 1974).

Das »Israelitische Wochenblatt« (74/8), Zürich, 22. 2. 1974, S. 13, berichtet: *Requiem für Ben Gurion*: Am römisch-katholischen College Notre Dame in Wilcox, bei Regina (Canada), wurde am 2. Dezember von Msgr. Murray eine Requiem-Messe für die Seele von Ben Gurion gelesen, und das Glockenspiel liess erstmalig eine hebräische Melodie der Klage hören. Eine Bronzeplakette am Gebäude trägt Worte aus einem Brief von Ben Gurion, wonach Gott das einzig Ewige in der Welt ist.

5 Die Fraktionsstärken in den acht Legislaturperioden des israelischen Parlamentes (25. 1. 1949 — 31. 12. 1973)¹

Sitzverteilung bei Beginn der Perioden

Parteien *		1. Knesset 25. 1. 1949	2. Knesset 30. 7. 1951	3. Knesset 26. 7. 1955	4. Knesset 3. 11. 1959	5. Knesset 15. 8. 1961	6. Knesset 2. 11. 1965	7. Knesset 28. 10. 1969	8. Knesset 31. 12. 1973
Maarach ¹	Rafi ²	—	—	—	—	—	10	56	51
	Mapai / (Mapai)	46	45	40	47	42	45		
	Achdut Haawoda ³	19	15	10	7	8			
	Mapam			9	9	9			
Likud (Gachal)	Cherut	14	8	15	17	17	26	26	39 ¹¹
	Liberales ⁴	7	20	13	8	17			
Unabhängige Liberale ⁵		5	4	5	6		5	4	
Nationalreligiöse ⁶		16	10	11	12	12	11	12	10
Agudat Jisrael ⁷			3	6	3	4	4	4	5
Poale Agudat Jisrael			2		3	2	2	2	
Kommunisten ⁸		4	5	6	3	5	4	4	5
Arabische Parteien ⁹		2	5	5	5	4	4	4	3
Übrige ¹⁰		7	3	—	—	—	1	8	3
Total		120	120	120	120	120	120	120	120

¹ Wahlblock der Arbeiterparteien (Mapai und Mapam)

² 1965 von Mapai abgesplittet, 1968 wiedervereint mit Mapai, wobei Ben Gurion dem Zusammenschluss fernblieb. Um ihn haben sich ehemalige Rafi-Leute geschart, die 1969 als Staatsliste auftraten und Sitze errangen (siehe Anmerkung 10)

³ 1954 selbständig, 1968 mit Mapai und Rafi zur Israelischen Arbeitspartei (Mapai) zusammengeschlossen

⁴ früher Allgemeine Zionisten, bei den Wahlen von 1961 mit den Progressiven zur Liberalen Partei zusammengeschlossen, dann mit der Cherut, aber ohne Progressive, gemeinsam als »Gachal« auftretend. — Von Gachal trennten sich während der 6. Legislaturperiode 4 rechtsstehende Parlamentarier, die eine neue Gruppe, Freies Zentrum, bildeten und sich am Wahlkampf beteiligten (siehe Anmerkung 10)

⁵ früher Progressive, während der 6. Legislaturperiode trat ein unabhängiger liberaler Abgeordneter zur Mapai über

⁶ Misrachi und Hapoel Hamisrachi: 1949 in der Vereinigten Religiösen Front mit den anderen religiösen Parteien verbunden; 1951 marschierten Misrachi und Hapoel Hamisrachi getrennt

⁷ 1949 in der Vereinigten Religiösen Front mit den übrigen religiösen Parteien zusammengeschlossen; 1955 gemeinsam mit Poale Agudat Jisrael, seither getrennt

⁸ 1965 zwei Fraktionen: Gruppe Wilner/Tubi (Rakach) 3 Sitze, Gruppe Mikunis/Sneh (Maki) 1 Sitz; 1969 Rakach 3, Maki 1; 1973 Rakach 4, Moked (= Maki und Neue Linke) 1

⁹ mit Mapai verbunden

¹⁰ 1949: Jemenitische Union 1, Sepharden 4, Wizo 1, Lechi 1; 1951: Jemenitische Union 1, Sepharden 2; 1965: Haolam Hase 1; 1969: Haolam Hase 2, Freies Zentrum 2, Staatsliste 4; 1973: Bürgerrechtsliste 3

¹¹ Die Parteien des Likud-Blocks von 1973 (Cherut, Liberale, Freies Zentrum und Staatsliste) hatten 1969 zusammen 32 Sitze

¹ (In: Israelitisches Wochenblatt (74/2). Zürich, 11. 1. 1974, S. 7)

* Zur Orientierung über die einzelnen Parteien vgl. u. a.: Kurt Sontheimer (Hrsg.): Israel. Politik, Gesellschaft, Wirtschaft. München 1968. R. Piper & Co. S. 175 ff. (Anm. d. Red. d. FR).

6 Deutschland und Israel

I Deutsch-israelische Beziehungen Gestern — heute — morgen*

Von Rudolf Küstermeier, Tel Aviv

Das 25jährige Jubiläum des Staates Israel mag ein natürlicher Anlass sein, auch die Entwicklung der deutsch-israelischen Beziehungen zu erörtern. Als zusätzlicher Anlass erscheint der kürzlich erfolgte Israel-Besuch des Bundeskanzlers¹.

Die deutsch-israelischen Beziehungen sind in den 25 Jahren seit der Gründung des Staates Israel einen weiten Weg gegangen. Er gliedert sich deutlich in drei Abschnitte. Es ist möglich, dass wir am Beginn oder vor dem Ende eines vierten Abschnitts stehen.

Der erste Abschnitt umfasst die Jahre von 1948 bis 1952. Zu dieser Zeit gab es israelische Konsulate in München und Berlin. Sie waren bei den alliierten Besatzungsmächten akkreditiert und sorgten vor allem für die in Massen nach Israel strebenden Displaced Persons (DPs), heimatlose Menschen, die aus Konzentrationslagern und Arbeitslagern befreit oder nach Westen geschwemmt worden waren mit der Flüchtlingswelle, die der Vormarsch der sowjetischen Armeen nach Mitteleuropa ausgelöst hatte. Beide Konsulate wurden geschlossen, als sie ihre Aufgabe erfüllt hatten, d. h. als die jüdischen DPs, die nach Israel wollten, Deutschland verlassen hatten.

Der zweite Abschnitt der deutsch-israelischen Beziehungen begann mit den Verhandlungen um die Wiedergutmachungs-Abkommen, die am 10. September 1952 in Luxemburg unterzeichnet worden sind. Ein halbes Jahr später, Anfang Mai 1953, nahm in Köln die »Israel-Mission« ihre Arbeit auf². Sie war Einkaufsmision für die Waren, die Israel im Rahmen des Luxemburger Abkommens, also auf Kosten der Bundesregierung, in der Bundesrepublik kaufen sollte. Der Einkaufsmision wurde eine konsularische Abteilung angegliedert. Damit war ein erster Schritt zu einer echten diplomatischen Vertretung Israels in der Bundesrepublik vollzogen. Für die Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen zwischen Israel und der Bundesrepublik war die Zeit noch nicht reif.

Logischerweise hätte die Kölner Israelmission ein deutsches Gegenstück in Tel Aviv bekommen müssen. Im Jahre 1956 wurde eine entsprechende Verabredung getroffen. Zu ihrer Durchführung kam es nicht, weil in Bonn Bedenken entstanden. Es begann die Herrschaft der »Hallstein-Doktrin«³. Eine Intensivierung der deutsch-israelischen Beziehungen sollte vermieden werden, um nicht eine Anerkennung der DDR durch die Araber zu provozieren. Mit solcher Anerkennung zu drohen, war ein beliebtes Druckmittel der arabischen Regierungen, bis Bundeskanzler Erhard, in spontaner

Reaktion auf die als unfreundlichen Akt betrachtete Einladung Ulbrichts nach Kairo, den Israelis die Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen anbot.

Einen wichtigen Beitrag zur allmählichen Verbesserung der deutsch-israelischen Beziehungen haben die in den Verträgen von 1952 vereinbarten Wiedergutmachungsleistungen bedeutet. 3 Milliarden DM hat der Staat Israel bekommen als Entschädigung dafür, dass er, wie es in der Präambel des Luxemburger Abkommens heisst, »die schwere Last auf sich genommen hat, so viele entwurzelte und mittellose jüdische Flüchtlinge, aus Deutschland und den ehemals unter deutscher Herrschaft stehenden Gebieten, in Israel anzusiedeln«. Dazu kamen die Wiedergutmachungszahlungen an einzelne Geschädigte⁴; auf verschiedene Weise sind auch diese Zahlungen zu einem erheblichen Teil der israelischen Wirtschaft zugute gekommen⁵. Bis zum Ende des Jahres 1972 sind über 13 Milliarden DM an israelische Berechtigte gezahlt worden; ein ungefähr gleich hoher Betrag wird noch zu zahlen sein, bis die letzten Berechtigten verstorben sind⁶.

Von jüdischer Seite wird immer wieder hervorgehoben, dass diese Leistungen, so gross sie auch sind, doch bei weitem nicht dem entsprechen, was die Juden in Mitteleuropa verloren haben. Es wird aber anerkannt, dass die Bundesregierung guten Willen gezeigt und dass sie sich zu beträchtlichen Leistungen verpflichtet hat, bevor das deutsche »Wirtschaftswunder« sich auswirkte, also bevor man wissen konnte, wie leicht oder wie schwer es sein würde, die übernommenen Verpflichtungen zu erfüllen.

Für die Gesamtentwicklung der deutsch-israelischen Beziehungen vor ihrer Formalisierung im Jahre 1965 ist besonders die Begegnung zwischen Bundeskanzler Adenauer und Ministerpräsident Ben Gurion bedeutsam gewesen, die am 14. März 1960 in New York stattfand. Dabei war das wichtigste nicht, was die beiden Staatsmänner an praktischen Massnahmen für die Zukunft besprochen haben, sondern dass sie überhaupt zusammenkamen, dass sie Vertrauten zueinander fassten und dass damit über alle Paragraphen und alle Alltagsprobleme hinweg eine Brücke von Mensch zu Mensch geschlagen wurde. Diese Brücke war so tragfähig, dass auch die weitere Verschiebung der Aufnahme offizieller diplomatischer Beziehungen nicht mehr schaden konnte, trotz der Nachteile, die sie laufend für die israelische Aussenpolitik gebracht hat. Insbesondere hat Nasser immer wieder darauf verwiesen, dass die Bundesrepublik nicht bereit sei, Israel anzuerkennen, und er hat diese Tatsache als Argument benutzt, afrikanische Staaten von der Anerkennung Israels abzuhalten oder bereits bestehende Beziehungen zu stören.

Mit der Aufnahme voller diplomatischer Beziehungen begann der dritte Abschnitt der allmählich ziemlich intensiv gewordenen deutsch-israelischen Kontakte⁶. Am 16. März 1965 hat das israelische Parlament ihr mit grosser Mehrheit zugestimmt. Am 19. August 1965 hat der erste deutsche Botschafter in Jerusalem, am 24. August 1965 der erste israelische Botschafter in Bonn sein Beglaubigungsschreiben überreicht. Gegenwärtig residiert in Bonn der zweite israelische, in Tel Aviv bereits der dritte deutsche Botschafter. So weit es um diplomatische Technik geht, sind die Beziehungen zwischen

* Mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers und der Schriftleitung entnommen aus: Israel-Forum (XV/4), August 1973, S. 21 ff. [Alle Anmerkungen d. Red. d. FR].

¹ S. u. S. 125 ff.

² S. Rundbrief X, 19/20, 1953, S. 32.

³ Vgl.: Moshe Tavor: Die deutsch-israelischen Beziehungen. In: FR XIV, Nr. 53/56/1962, S. 27 ff. Vgl.: Das Deutschland-Israel Abkommen. In: FR VI 21/24, S. 33 f.: Ein Interview mit Dr. Shinnar, 5 Jahre Deutschland-Israel-Vertrag. Von Kurt Grossmann. In: FR X, 37/40, Oktober 1957, S. 7 f.

⁴ Otto Küster: Deutsche Wiedergutmachung (1957). In: FR/September 1960 XII/1960, S. 4 f.

⁵ Zur individuellen Wiedergutmachung. In: FR XVIII/1966, S. 95 f.

⁶ Vgl. in FR XVI/XVII/1965, S. 91 ff.

Israel und der Bundesrepublik als normal zu bezeichnen. Ihr Inhalt dagegen bleibt, wie erst der Israelbesuch des Bundeskanzlers wieder gezeigt hat, aus historischen und moralischen Gründen umstritten. Die Trauer um Millionen Tote, das Entsetzen über unsagbare Verbrechen und eine immer von neuem hervortretende Befangenheit gegenüber allem Deutschen gehen zu tief, als dass man sie übersehen könnte. Für die deutsch-israelischen Beziehungen bleibt es eine schwere Hypothek, dass das jüdische Volk infolge der nazistischen Judenverfolgung ein Drittel seines Bestandes verloren und auch heute den Stand von 1933 noch nicht wieder erreicht hat, während alle anderen Völker der Welt in den letzten 40 Jahren eine beträchtliche Zunahme zu verzeichnen hatten.

Das deutsch-israelische Verhältnis ist auch nach der Aufnahme diplomatischer Beziehungen nicht vor Störungen und Schwierigkeiten bewahrt geblieben. In weiten deutschen Kreisen, vor allem in Wirtschaftskreisen, wurde es als Belastung empfunden, dass eine Anzahl arabischer Staaten die diplomatischen Beziehungen zur Bundesrepublik abgebrochen hat, als zwischen Bonn und Jerusalem die diplomatischen Beziehungen aufgenommen wurden. Tröstlich blieb allerdings, dass die gleichen arabischen Staaten zögerten, die DDR anzuerkennen; wahrscheinlich lag ihnen daran, den Graben zwischen ihnen und der Bundesrepublik nicht zu tief werden zu lassen.

Den Israelis fiel es nicht leicht, sich mit der von Bundeskanzler Erhard durchgesetzten Einstellung der einige Jahre vorher unter Verteidigungsminister Strauss eingeleiteten Waffenlieferungen an Israel abzufinden. Hinzu kam die Frage der deutschen Wissenschaftler und Techniker, die in Ägypten mit Rüstungsaufgaben beschäftigt waren und nur allmählich zur Beendigung dieser Tätigkeit bewogen werden konnten. Heftige Diskussionen gab es wiederholt um die nach israelischer Meinung zu niedrigen Strafen für deutsche Kriegsverbrecher. Ein wichtiges Problem wurde das der Verjährungsfristen⁷. Mehrfach entstanden Schwierigkeiten auf dem Gebiete der kulturellen Beziehungen, mit peinlichen Höhepunkten während der im November 1971 veranstalteten deutschen Kulturwoche. Neueste Belastungen waren die Trauer um die in München ermordeten israelischen Sportler und die Entrüstung über die Freigabe der überlebenden Mörder in Zagreb.

Im ganzen aber ist seit 1965 eine positive Entwicklung zu verzeichnen. Dabei hat die Fortdauer der deutschen Wirtschaftshilfe eine Rolle gespielt, die seit dem Auslaufen des Luxemburger Abkommens jährlich gezahlt wird. Hinzu kommt mancherlei diplomatische und andere Hilfe, mit der die Bundesregierung Israel stützen konnte. Unvergessen ist in Israel die grosse Sympathie, die es im Juni 1967, in der Stunde höchster Bedrohung, in der Bundesrepublik gefunden hat⁸.

Dass kürzlich Bundeskanzler Willy Brandt Israel besuchen konnte⁹, ist schon durch die bloße Tatsache seines Besuchs zu einem Ereignis von ausserordentlicher Bedeutung geworden. Es kann nur mit einem einzigen Ereignis früherer Jahre verglichen werden: mit der Begegnung zwischen Adenauer und Ben Gurion in New York im Jahre 1960; was damals begonnen wurde, wurde jetzt fortgesetzt und konsolidiert. Zugleich hat sich aber gezeigt, dass bei weitem nicht alle Probleme gelöst sind. Es

gibt gemeinsame Interessen und widersprechende Interessen. Je klarer beide verstanden werden, desto leichter wird es sein, zukünftige Schwierigkeiten zu überwinden und Enttäuschungen zu vermeiden. Versuchen wir eine kurze Vergegenwärtigung der wichtigsten Interessen beider Seiten, zunächst der Interessen der Bundesrepublik.

1. Der Bundesregierung liegt daran, dass es im Nahen Osten nicht zu neuen Kämpfen kommt, dass die streitenden Parteien sich verständigen, dass Frieden herrscht. Frieden im Nahen Osten ist für Deutschland und für Europa wünschenswert wegen der geographischen Nachbarschaft und wegen der Wichtigkeit des Nahen Ostens für Welthandel und Weltverkehr. Dabei ist vor allem auch an den Suezkanal zu denken.

2. Die Bundesregierung hat ein Interesse an guten Beziehungen sowohl zu Israel wie zu den Arabern, zu den Arabern nicht nur als Öllieferanten und Wirtschaftspartnern im allgemeinen, sondern auch als einer wichtigen politischen Kraft, ohne deren Mitarbeit und positive Einordnung in das Gefüge der Weltpolitik und Weltwirtschaft eine gedeihliche Zusammenarbeit der Völker auf die Dauer kaum gedacht werden kann.

3. Die Bundesregierung hat ein Interesse daran, dass ihre Bemühungen um europäische Einheit und Zusammenarbeit und um friedliche Beziehungen nach Westen wie nach Osten nicht durch einseitiges Engagement in Richtung Israel gefährdet oder behindert werden. Als Idealziel erscheint die möglichst weitgehende Angliederung auch Israels an die in Europa und seiner Umwelt sich entwickelnde neue wirtschaftliche und politische Ordnung, jedoch begegnet solche Angliederung erheblichen Widerständen bei anderen europäischen Mächten.

4. Die Bundesregierung möchte angesichts der aus der Vergangenheit stammenden Belastung der deutsch-israelischen Beziehungen Bedacht nehmen auf die Einstellung und die Bedürfnisse der heranwachsenden Generation, die, wie der Bundeskanzler in Israel gesagt hat, »mit Recht protestieren würde, wenn sie ihre Zukunft blockiert sähe durch eine Mauer von Furcht und Hass«.

Kommen wir nunmehr zu den Interessen Israels.

1. Israel erstrebt Frieden mit seinen arabischen Nachbarn, aber nicht Frieden um jeden Preis, sondern Frieden innerhalb verteidigungsfähiger, anerkannter Grenzen, auf der Basis uneingeschränkter Anerkennung der Existenz Israels und erklärter Bereitwilligkeit seiner Nachbarn zu wirtschaftlicher und politischer Zusammenarbeit. Israel lehnt ausländische Vermittlung ab, würde aber jede Einwirkung auf die Araber begrüßen, die das Zustandekommen direkter Verhandlungen fördern kann. In direkten Verhandlungen sieht Israel den einzigen sicheren Weg zum Frieden.

2. Israel hat ein Interesse an guten Beziehungen zur Bundesrepublik, weil es Freunde nötig hat, weil die wachsende wirtschaftliche und politische Bedeutung der Bundesrepublik in Europa und der Welt sie auch für Israel zunehmend wichtig macht, und wegen der neuerdings sichtbar gewordenen besonderen Rolle der Bundesrepublik als aktiver Faktor einer Politik der Entspannung und des Friedens. In Israel wird betont, dass die Ostpolitik der Bundesrepublik als Modell dienen könnte für eine Lösung auch des Nahost-Konflikts.

3. Israel sieht sich ausserstande, die Belastung der deutsch-israelischen Beziehungen durch eine tragische Vergangenheit zu vergessen oder zu übersehen. Es erwartet deshalb von der Bundesrepublik die Anerkennung eines besonderen Charakters der deutsch-israel-

⁷ Vgl. ebd. S. 94 ff.

⁸ Vgl. FR XIX/1967. S. 14 ff.

⁹ S. u. S. 125 ff.

lischen Beziehungen, der in besonderem Verständnis für die Probleme Israels, in besonderer Verantwortung für die Existenz Israels und in entsprechender Hilfe, auch Wirtschaftshilfe, für Israel zum Ausdruck kommen soll.

4. Israel hat ein starkes Interesse an einem Ausbau seiner wissenschaftlichen und technologischen Zusammenarbeit mit der Bundesrepublik, nachdem die Fruchtbarkeit solcher Zusammenarbeit sich in der Vergangenheit bereits vielfach erwiesen hat. Zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses beider Völker erwartet Israel insbesondere den weiteren Ausbau des Jugendaustausches.

Der Besuch des Bundeskanzlers in Israel hat Gelegenheit gegeben, die beiderseitigen Positionen zu erläutern und auf ihre praktische Bedeutung für die zukünftigen Beziehungen abzutasten. Dabei hat sich ergeben, dass es hinsichtlich einer Verstärkung der wissenschaftlichen und technologischen Zusammenarbeit sowie hinsichtlich weiterer Förderung des Jugendaustausches keinerlei Probleme gibt. Beide Regierungen stimmen in der Zielsetzung überein. Auch Einverständnis über die sich empfehlende Technik herzustellen, sollte nicht schwer sein.

Fast problemlos ist auch das Gebiet der bilateralen Wirtschaftsbeziehungen. Die israelische Regierung erwartet die Fortdauer der bisher in Höhe von 140 Millionen DM gegebenen jährlichen Wirtschaftshilfe. Die Bundesregierung scheint einverstanden zu sein. Sie kann sicherlich um so leichter zustimmen, als viele andere Länder Wirtschaftshilfe bekommen haben und auch den arabischen Staaten, die diplomatische Beziehungen zur Bundesrepublik unterhalten, Wirtschaftshilfe in Aussicht gestellt oder zugesagt oder schon früher geleistet worden ist.

Die israelische Regierung erwartet des weiteren zusätzliche deutsche Investitionen in Israel, insbesondere auch Investitionen der deutschen Industrie. Wenn die Bundesregierung solche Investitionen fördern will, so könnte das leicht mit Hilfe der auch sonst angewendeten Mittel wie Steuererleichterungen, öffentliche Garantien usw. geschehen. Dass es z. B. für die deutsche Industrie vorteilhaft sein kann, in Israel Zulieferbetriebe aufzubauen, steht ausser Zweifel.

Hinsichtlich deutscher Unterstützung Israels in der EWG sind die Israelis schon immer zufrieden gewesen. Sie haben kaum Veranlassung, für die Zukunft skeptisch zu sein. Wenn die Bundesregierung für die Berücksichtigung der wirtschaftlichen Interessen Israels eintritt, so kostet sie das wenig. Für Israel dagegen ist ein solcher Freundschaftsbeweis neuerdings um so wertvoller geworden, als infolge der Erweiterung der EWG ein um so grösserer Teil des israelischen Exports betroffen ist.

Damit sind die Gebiete, auf denen zwischen Israel und der Bundesrepublik im wesentlichen Einverständnis besteht, erschöpft. Kein Einverständnis besteht vorläufig hinsichtlich einiger von Israel vorgebrachter Wiedergutmachungsfragen. Vor allem aber in den rein politischen Fragen tun beide Seiten sich ziemlich schwer. Wahrscheinlich wird es bis auf weiteres so bleiben. Und nur an Hand der jeweils auftauchenden Einzelfragen wird man abzulesen vermögen, wie weit die Übereinstimmung geht oder gehen kann.

Die umfangreichen Betrachtungen, die die israelische Presse dem Brandt-Besuch gewidmet hat, lassen leicht erkennen, wo die Schwierigkeiten liegen. Zwei Begriffe tauchen besonders häufig auf. Diese beiden Begriffe sind »Normalisierung« und »Araber«.

Seit langem ist deutlich geworden, dass die Bundesregierung eine zunehmende Normalisierung der deutsch-israelischen Beziehungen erstrebt, d. h. eine allmähliche Freistellung von den Belastungen der Vergangenheit. Ebenso deutlich ist, dass die israelische Regierung und die grosse Mehrheit der israelischen Bevölkerung sich ihre Beziehungen zu Deutschland höchstens im technischen Sinne, nicht dagegen in ihrem Inhalt als normal vorzustellen vermögen.

Als vor zwei Jahren Aussenminister Scheel in Israel war, da wurde Einverständnis dafür hergestellt, dass die deutsch-israelischen Beziehungen einen besonderen Charakter haben, dass sie einen besonderen Akzent behalten, dass sie Beziehungen besonderer Art sein würden. In Israel ist der Eindruck entstanden, dass der Besuch des Bundeskanzlers einen merklichen Schritt in der Richtung des Abbaus aller Besonderheiten, also in der Richtung völliger, auch inhaltlicher Normalisierung bedeutet. Festgelegt ist das nirgends. Der Bundeskanzler hat in Israel mehrfach betont, dass die tragische Vergangenheit nicht vergessen werden soll. Er hat die Formel »normale Beziehungen mit besonderem Charakter« geprägt. Viele Israelis sind aber beunruhigt. Sie kennen und schätzen die persönliche Einstellung des Kanzlers. Sie möchten aber wissen, welche Konsequenzen diese Einstellung haben wird.

Aussenminister Abba Eban hat betont, dass Haarspaltereien sinnlos sind, dass man also nicht darüber streiten sollte, ob z. B. »normale Beziehungen besonderen Charakters« die nunmehr adäquate Ausdrucksweise sein kann oder soll oder nicht. Einmütigkeit besteht in Israel aber darüber, dass von den Deutschen auch in Zukunft mehr erwartet werden muss als von anderen Völkern, die sich den Juden gegenüber nicht in gleichem Masse schuldig gemacht haben. Es handelt sich dabei nicht um einen Rechtsanspruch. Hinsichtlich des moralischen Hintergrunds und der psychologischen Bedeutung dieses Problems aber kann es keine Zweifel geben.

Am deutlichsten tritt die Natur der israelischen Bedenken hervor, wo das Verhältnis Israels zu den Arabern angesprochen wird. Der Bundeskanzler hat die Meinung geäussert, die Friedensbereitschaft der Araber sei grösser als gemeinhin angenommen werde. Den Israelis fällt es schwer, das zu glauben, weil sie allzuoft neue arabische Kriegsdrohungen hören, und weil sie genau wissen, wie oft schon arabische Politiker mit zwei Zungen gesprochen haben; gemässigt gegenüber Ausländern und kriegswütig gegenüber den eigenen Bürgern.

Von spezieller Wichtigkeit für Israel ist die Frage, was es in Zukunft von der Bonner Nahost-Politik zu erwarten hat, die, wie es heisst, »neutral« und »ausgewogen« sein soll. Kein Israeli kann sich vorstellen, wie der Staat Israel, für dessen Existenz die Bundesrepublik mitverantwortlich ist und mitverantwortlich sein will, im Ernst auf einer Ebene gesehen werden kann mit arabischen Staaten, die Israel mit Vernichtung bedrohen und terroristische Organisationen unterstützen, die auch die Bundesrepublik in ihre mörderischen Aktionen einbezogen haben. Besondere israelische Bedenken hat die Ankündigung hervorgerufen, dass die Bundesregierung die zeitweise Arabern gegenüber praktizierten Einreisebeschränkungen wieder aufheben will.

Weitere Fragen, die mit dem Begriff Normalisierung zusammenhängen, betreffen die Politik der Bundesregierung innerhalb der europäischen Gemeinschaft und, zukünftig, in der UNO. Wird die Bundesregierung um

der europäischen Einheit willen mit den Franzosen und den Briten gegen Israel stimmen? Oder wird sie sich einer besonderen Verpflichtung gegenüber Israel bewusst bleiben? Viele Israelis sind besorgt.

Beim Brandt-Besuch bestand Einmütigkeit darüber, dass die Bundesregierung nicht versuchen soll, im Nahen Osten als Vermittler aufzutreten. Der Hinweis Brandts, dass dies eher Aufgabe der UNO und ihrer Organe sei, weckte aber schon wieder israelische Bedenken. Nach den bisher gemachten Erfahrungen versprechen die Israelis sich von der UNO und vom Sicherheitsrat, mit ihrer eindeutig antiisraelischen Mehrheit, nichts. Die israelische Regierung will nur direkte Verhandlungen mit den Arabern. Alles andere ist ihr verdächtig.

Es ist nicht so, dass man in Israel kein Verständnis aufbrächte für den Wunsch der Bundesregierung, den Arabern und den europäischen Nachbarn gegenüber den Rücken freizuhaben, also nicht durch einseitige Rücksichten auf Israel gebunden zu sein. Verstanden wird auch der Wunsch Brandts, den Interessen der heranwachsenden Jugend Rechnung zu tragen. Verständnis bedeutet aber noch nicht Zustimmung.

Der Bundeskanzler hat versprochen, dass die Bundesregierung nichts tun wird, was Israel schaden kann oder was ihm nach Meinung der israelischen Regierung schaden könnte. Diese Zusage geht sehr weit, und sie sollte vorläufig als befriedigend und ausreichend betrachtet werden dürfen.

Die Bundesrepublik ist seit langem ein besserer Freund Israels gewesen als die grosse Mehrheit der anderen Staaten. Die meisten Israelis wissen das. Sie möchten, dass es so bleibt. Sie möchten, dass in der Politik der Bundesrepublik weiterhin eine besondere Verantwortung für Israel wirksam ist. Sie hoffen, dass die Bundesrepublik sich auch in Zukunft als Freund erweisen wird, als ein Staat der hilft, so weit es im Rahmen der eigenen Interessen und der allgemeinen politischen Situation irgend möglich ist.

Wenn einerseits die Israelis auf übertriebene Erwartungen an die Politik der Bundesregierung verzichten, andererseits die Bundesregierung realistischen israelischen Wünschen entgegen kommt, dann sollte eine im ganzen harmonische Beziehung, trotz vielleicht unvermeidlicher Schwierigkeiten, als gesichert betrachtet werden können.

II Aus der Tischrede bei einem Abendessen anlässlich des Empfangs in der Knesset am 7. Juni 1973 zu Ehren des Bundeskanzlers bei seinem Besuch in Israel vom 7. bis 11. Juni 1973

Dem Bulletin des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung¹ entnehmen wir folgende Ausführungen von Bundeskanzler Brandt anlässlich seines Besuches in Israel. Das Bulletin schreibt zu diesem Besuch:

»Auf Einladung von Premierminister Frau Golda Meir stattete Bundeskanzler Willy Brandt vom 7. bis 11. Juni 1973 Israel einen Besuch ab. Es war der erste offizielle Besuch eines deutschen Regierungschefs in Israel.

Die Gespräche, die der Bundeskanzler mit der israelischen Regierung führte, waren von dem gemeinsamen Wunsche beseelt, auf dem Hintergrund einer unglückseligen Vergangenheit im Verhältnis der beiden Völker ein neues Blatt aufzuschlagen. Die aus Anlass des Besuches gemachten öffentlichen Erklärungen legen davon Zeugnis ab.«

Bundeskanzler Willy Brandt erwiderte auf die Begrüßungsworte von Premierminister Frau Golda Meir mit einer Tischrede, aus der wir einige Auszüge bringen:

Frau Premierminister!

... Der Besuch eines deutschen Regierungschefs in Israel ist keine Selbstverständlichkeit. Die Tatsache, dass er möglich geworden ist, beweist, wenn Sie dieses Wort erlauben, eine tapfere Kraft der Vernunft. Es brauchte vor allem Geduld und unendlich viele Beispiele des guten Willens, die bescheidenen, alltäglichen noch mehr als die demonstrativen –, um der Einsicht den Weg zu ebnen, dass die Völker nicht dann die rechten Lehren aus der Vergangenheit ziehen, wenn sie sich zu Gefangenen des Gestern und Vorgestern machen. Aber ich weiss wohl: dies sagt sich leicht. Ich weiss auch dies: wie unendlich schwer das scheinbar Einfache sein kann.

Als Deutscher und im Namen der grossen Mehrheit meiner Landsleute darf ich sagen: die Anerkennung der Mitverantwortung für die Verbrechen, für den der Nazismus den Namen Deutschlands missbrauchte, war für uns der entscheidende Akt der inneren Befreiung, ohne die unsere äussere Freiheit nicht glaubwürdig und zuverlässig sein würde. Die drei Jahrzehnte, die uns von dem Schrecklichen entfernen, haben uns nichts vergessen lassen, was nicht vergessen werden darf.

Inzwischen sind neue, selbstbewusste Generationen herangewachsen. Ich will sie nicht besser machen als sie sind. Sie würden sich zu Recht dagegen wehren, wollten wir ihr Leben durch Mauern von Furcht und Hass verstellen. Doch ich habe bei guter Gelegenheit darauf hingewiesen, dass niemand, sei er noch so jung, aus der Haftung der Geschichte entlassen werden kann. Hier hilft auch keine idealistische Rebellion. Geschichte, wie bitter sie auch sein mag, ist Realität, die täglich in unserer Gegenwart und die in unsere Zukunft fortwirkt. Auch diese Realität fordert Anerkennung...

In der Bundesrepublik Deutschland wünschen wir nichts aufrichtiger, als dass Israel und seine arabischen Nachbarn miteinander zu einem guten Frieden, zu einem Frieden des Ausgleichs und der Zusammenarbeit finden. Ich kam jedoch nicht hierher, um Ratschläge zu geben. Meine Regierung masst sich schon gar nicht die Rolle eines Vermittlers an. Selbst im Dienst des guten Willens und der guten Sache wollen wir uns und der Welt nicht mehr zumuten als es die Verhältnisse der Macht und der Vernunft erlauben...

Was uns in der Bundesrepublik Deutschland angeht: wir entziehen uns keiner Verantwortung. Doch ich glaube, wir werden ihr vor allem dann gerecht, wenn wir zeigen, wie ernst wir selbst die Pflicht des Friedens nehmen, wenn wir beweisen, dass auch schwierige Probleme im eigenen Haus und in der unmittelbaren Nachbarschaft lösbar sind, manchmal gewiss nicht ohne Opfer.

Spätestens seit der düsteren Stunde, in der mit der nationalen Katastrophe auch die ganze bittere Wahrheit auf Deutschland hereinbrach, haben wir begriffen, dass niemals mehr das Lebensrecht eines Volkes bedroht werden darf. Der Staat Israel steht für das gesicherte Lebensrecht des jüdischen Volkes.

Die Bundesrepublik Deutschland hat nach der Aussöhnung mit den Nachbarn im Westen ihren Weg zu einer guten Nachbarschaft und einer Ordnung des Friedens mit den Nachbarn im Osten gesucht. Es war kein leichter Weg. Er verlangte den Verzicht auf Illusion, ja sogar den Abschied von Hoffnungen, die das Recht auf ihrer Seite hatten. Aber wir hatten uns der Einsicht zu beugen, dass

¹ Nr. 71 / S. 701. Bonn, 13. 6. 1973.

ohne einen gesicherten Frieden jede Hoffnung vertan wäre.

Diese Ost-West-Politik der Entspannung hat auch in Ihrem Land, Frau Premierminister, viel Interesse und Beachtung gefunden. Es durfte in der Tat niemals einen Zweifel daran geben, dass sie keinem Dritten zum Nachteil, sondern allen zum Vorteil sein soll. Es ist meine feste Überzeugung, dass auch der Friedenswille und vor allem das Beispiel des Friedens ansteckend wirken können. Die Stabilisierung friedlicher Verhältnisse in Europa ist in sich, nach meinem Urteil, ein Element der Sicherheit auch für die uns benachbarten Regionen des Mittelmeeres und des Nahen Ostens.

Der Wille zum Frieden braucht die tägliche Ermutigung. Ich bin sicher, Frau Premierminister, dass ich aus diesem Besuch Mut schöpfe. Wenn ich von dem Mut für die Arbeit zum Frieden etwas zurückgeben kann, ja, wenn er sich auf die Nachbarn, auf alle Beteiligten, übertragen liesse –, dann erfüllte sich für mich und für meine Landsleute ein sehnlicher Wunsch...

(Übersetzung aus dem Englischen)

III Lebensrecht für alle Staaten als Fundament des Friedens¹

Aus der Rede von Bundeskanzler Willy Brandt
auf der 25. Buchmesse in Frankfurt/Main
am 10. Oktober 1973

Bundeskanzler Willy Brandt hielt zur Eröffnung der Frankfurter Buchmesse – wegen der kriegesischen Auseinandersetzungen im Nahen Osten in Abweichung von der ursprünglich vorgesehenen Festrede² zum 25jährigen Bestehen der Frankfurter Buchmesse – folgende gekürzt wiedergegebene Rede:

Herr Oberbürgermeister,
meine Herren Präsidenten und Direktoren,
meine sehr verehrten Damen und Herren!

Für den Bundeskanzler ist es heute abend schwer, über Bücher zu sprechen, denn es ist Krieg – Krieg nicht irgendwo, sondern in einem Teil der Welt, der Europa geographisch und nicht nur geographisch eng benachbart ist.

Wir sind in diesen Tagen Zeugen eines dramatischen Zusammenbruchs von Hoffnungen. Das schwierige und mühselige, geduldige Suchen nach politischen Lösungen hat versagt. Der tragische Konflikt ist eine Kriegserklärung an die Vernunft. Wir, andere Staaten, sogar Grossmächte, scheinen dazu verurteilt zu sein, dem dramatischen Gang der Geschehnisse hilflos, ohnmächtig zuzuschauen.

Es sind, wie immer, Unschuldige, die am schrecklichsten unter der entfesselten Gewalttätigkeit leiden. Diesen

¹ Gekürzt entnommen aus dem »Presse- und Informationsblatt der Bundesregierung« Nr. 30 / S. 1281 ff. Bonn, 12. 10. 1973; – desgl. »Börsenblatt für den Deutschen Buchhandel« (29/85). Frankfurt/M., 26. 10. 1973, S. 1838 ff.

Die in Tel Aviv erscheinende deutschsprachige Tageszeitung »Jedioth Chadashot« brachte auch in ihrer Wochenausgabe vom 10. 10. 1973 die Rede unter dem Titel: »Bundeskanzler Brandt fordert konstruktiven Ausweg aus dem Nahost-Konflikt...« Brandt hat seine in der Rede geforderten Vermittlungsbemühungen fortgesetzt und sich vor einigen Tagen mit einem persönlichen Schreiben an Breschnew gewandt, indem er ebenfalls auf Einstellung des Feuers und Beilegung des Konflikts im Nahen Osten drängte.

² S. S. 1285 im Presse- und Informationsblatt der Bundesregierung, wie oben angegeben.

Unschuldigen vor allem gilt unsere Verbundenheit, unsere Solidarität.

Lassen Sie mich gleich hinzufügen: Wenn im Nahen Osten der Frieden eine echte Chance gewinnen soll, dann muss das Lebensrecht aller Staaten dort respektiert werden, dann braucht es den Mut zur Anerkennung dieser Realität, der Bereitschaft zum Gespräch und zur Schlichtung, der Kraft zur Vernunft.

Sie werden es hoffentlich verstehen, meine Damen und Herren, ich kann hier nicht zu Ihnen sprechen, als geschehe in diesen Stunden nichts Schreckliches, das uns alle tief bedrückt. Was zum Anlass zu sagen war, ist von mir gesagt worden...

25 Jahre Buchmesse – auch 25 Jahre eines beunruhigten Friedens für uns in Europa, auch hier immer wieder überschattet von Gewalttaten und Verzweiflung. Es waren nicht 25 Jahre Frieden für die Welt. In Wahrheit schwiegen die Waffen nie.

Oft genug herrschte nur ein täglich gefährdeter Waffenstillstand – so im Nahen Osten. Er ist von neuem zerstört worden. Ein anderes Mal siegte das, was ich die ultima irratio genannt habe, nämlich das Versagen der politischen und menschlichen Vernunft. Der Wille zum Krieg – das ist in Wirklichkeit unser aller Niederlage. Niemals ist unsere Ohnmacht sichtbarer geworden.

In dieser Stunde richten sich unsere Gedanken zuerst auf die Not und das Elend der vom Krieg betroffenen Menschen. Jede Stunde, um die die Kampfhandlungen verkürzt werden können, ist ein Gewinn für die Menschen.

Die Bundesrepublik Deutschland ist in diesem Konflikt nicht Partei, aber sie wird entschlossen jede Anstrengung unterstützen, die den Kampfhandlungen, wenn es geht, sofort ein Ende macht.

Sie steht mit denen zusammen, die einen zuverlässigen Frieden wollen, der auf der Grundlage der Sicherheits-Resolution der Vereinten Nationen vom November 1967 ausgehandelt werden muss.

Was vor den Toren Europas in diesen Tagen geschieht, meine Freunde, geht uns unmittelbar an. Dies ist auch eine Bewährungsprobe für die politische Zusammenarbeit der neun europäischen Staaten der sich herausbildenden Gemeinschaft, die sich neben anderen zu einem eindringlichen Appell an die beiden eigentlichen Weltmächte zusammenfinden müssten.

Heute vor 14 Tagen, fast auf die Stunde, fragte ich vor den Vereinten Nationen: »Wenn die beiden Weltmächte den Frieden nicht garantieren, wer könnte es an ihrer Stelle?« Doch ich fügte hinzu, dass keine der beiden Weltmächte ersetzbar in ihrer Verantwortung sei, und keine könne sich aus ihrer Verantwortung lösen.

Diese Feststellung hat sich auf eine negative Weise in diesen Tagen bestätigt, wie auch die andere, über die ich auf der grossen Versammlung in New York nachzudenken bat, nämlich dass Macht nicht quantifizierbar sei, dass es für sie eine Grenze gebe, an der sie sich in Ohnmacht verwandele.

Das war keine Einladung zur Resignation. Dies war eine Mahnung an die Verantwortlichkeit, die ich zu formulieren versuchte. Und so wiederhole ich sie heute: Auf welches Recht kann sich Macht heute berufen, und wozu sollte sie gut sein, wenn sie nicht in den Dienst des Friedens genommen wird? Wenn sie vor Konflikten kapituliert, die man in einer beschönigenden Sprache »begrenzte« nennt. Als ob diese Grenze für die armen

Teufel existierte, die töten müssen und die sterben müssen.

Der Zustand einer zur Zeit fast universellen Hilflosigkeit teilt sich uns auf deprimierende Weise mit. Wir wissen, dass unsere Stimme nicht weit trägt, aber darum dürfen wir dennoch nicht schweigen. Vor den Vereinten Nationen – ich darf daran noch einmal erinnern – habe ich mit jener Behutsamkeit, die hier angemessen zu sein schien, auch auf die Notwendigkeit eines friedlichen Ausgleichs im Nahen Osten hingewiesen. Ich sagte, meine Regierung teile die Hoffnung, dass die internationale Gemeinschaft vor den Möglichkeiten einer Vermittlung nicht resigniere; sie sei zugleich der Meinung, dass vor allem im Friedensgespräch der Beteiligten der Ausgleich elementarer Interessen gefunden werden könnte.

Statt dessen sprechen nun die Waffen. Ihre Sprache ist elementar. Ich verberge niemandem, wie tief diese Tragödie uns Deutsche bewegt, wie tief sie mich und meine Regierung und alle, die in deutschen Landen Verantwortung tragen, erschüttert. Wir haben uns den Auftrag von Vermittlern nicht zugemutet, denn wir überschätzen weder unsere politische noch unsere moralische Kraft.

Aber wir haben zum Ausgleich, zur Vernunft geraten, für den Frieden geredet, wo immer es geboten war: Aussenminister Scheel bei seinen Besuchen in Kairo und anderen Hauptstädten der arabischen Welt; ich erklärte selbst vor der Presse in Jerusalem, die Bundesregierung habe weder die Absicht noch die Legitimation, sich durch erbetene oder unerbetene Parteinarbeit zu übernehmen, aber das deutsche Interesse sei klar: es gelte einer friedlichen Lösung, die von den unmittelbar Beteiligten akzeptiert werden könnte.

Meine Hoffnungen trugen mich bei der Begegnung – am 9. Juli war es erst, also vor wenigen Monaten – im Hotel King David mit Frau Premierminister Golda Meir³ einen Schritt weiter, als ich vorschlug, Israel und seine arabischen Nachbarn sollten nicht nur über die Sicherheit ihrer Grenzen, sondern auch über die grossen Möglichkeiten regionaler Zusammenarbeit miteinander reden und mehr, dass es die Aufgabe Dritter sein sollte, diesen Prozess zu fördern und für sein Ergebnis einzustehen.

Vielleicht kehren diese Hoffnungen wieder von den Schlachtfeldern zu uns zurück. Ich wünschte, es würde schon morgen sein! Vielleicht wird diese Phase des Nahost-Krieges tatsächlich die letzte sein, weil sie endlich die grosse Ernüchterung schafft, ohne die Frieden in diesem Teil der Welt nicht möglich ist.

Für diesen Frieden gibt es nach unserer unverrückbaren Einsicht – ich wiederhole es – nur ein Fundament: die Anerkennung und Respektierung des Lebensrechts und der Sicherheit aller Staaten der Region. So sagten wir es den einen und den anderen und allen miteinander vom Podium der Vereinten Nationen.

Für Menschlichkeit gibt es keine punktuelle Zuständigkeit. Für niemand kann es ein Anlass zu Missverständnissen sein, wenn der deutsche Bundeskanzler mit seinen Landsleuten dieses Wiederaufflammen des Krieges mit Entsetzen beobachtet. Gleichgültigkeit wäre nicht nur eine Abdankung aller Menschlichkeit, sondern auch Flucht aus der Verantwortung, Rückzug aus der Realität, zu der jetzt die tragische Erfahrung zählt, die Juden und Deutsche aneinander bindet . . .

³ Vgl. o. S. 125 ff.

Unsere Anteilnahme, die hier auf eine besondere Weise geweckt ist, schliesst das Schicksal der einen wie der anderen ein: Menschen hier wie dort, die sich im Leiden, im Sterben, in der Trauer zuletzt nicht unterscheiden.

Man muss verstehen, dass sich die Furcht von dort auf uns überträgt, mit ihr die Ahnung des Leidens und mehr als eine Ahnung der Trauer, nicht nur, weil kein Friede in Europa sein kann, wenn die Häuser der Nachbarn im Nahen Osten brennen, sondern weil wir uns gegenwärtig machen müssen, dass hier auch das Leben von letzten Überlebenden bedroht ist, von Menschen, deren Familien im grossen Inferno ausgelöscht oder so gut wie ausgelöscht wurden. Es geht um ihr Existenzrecht und um das ihres Volkes.

Weil wir dies so ernst nehmen, sind uns das Existenzrecht und das Recht auf Sicherheit auch der arabischen Menschen genauso bewusst und genauso wichtig. Unsere Furcht für das Leben derer, die betroffen sind, unterscheidet nicht nach Nationalitäten und nach Rasse, nach Staatsangehörigkeiten . . .

In den ersten Tagen, in denen solche Gewalten entfesselt werden, besteht meist wenig Aussicht, dass in dem Getöse der Waffen und der Waffensysteme – wie man heute sagt – eine Stimme menschlichen Empfindens und menschlicher Vernunft gehört wird. Dies darf uns nicht davon abhalten zu sagen, was unsere Überzeugung ist: Die Waffen sollen schweigen!

Ich hoffe, dass sich diesem Ruf viele Staaten anschliessen, gerade auch grössere, als wir es sind, dass sie alles tun, was in ihren Kräften steht, damit die Waffen schweigen. Die Erfahrung hat gezeigt, dass es eine Illusion ist, die Konflikte im Nahen Osten militärisch lösen zu wollen. Dies wird sich wieder zeigen.

Die Anerkennung der Wirklichkeit verlangt, dass keinem der dort bestehenden Staaten und der dort lebenden Völker das Lebensrecht abgesprochen werden darf.

Es wird die Aufgabe der internationalen Politik sein, nicht nur einen jederzeit neu gefährdeten Waffenstillstand zu erreichen, sondern zum Frieden in diesem Raum vorzustossen.

Der Zyklus von Eroberung und Rückeroberung, von Hass und Rache, von Drohung und Gewalt, unterbrochen von kürzeren oder längeren Pausen des Atemholens und des Sammelns neuer Kräfte, muss ein Ende finden!

Jeder Staat ist heute aufgerufen mitzuhelfen, damit die Beteiligten die Kraft zum Frieden finden.

Meine Damen und Herren, wo Forderungen wenig ausrichten, wo keine Macht ist, sie in die Wirklichkeit zu zwingen, da muss man der Kraft der Bitte vertrauen.

Sie ist ein anderes Wort für Gebet, und auch wenn ich nicht zum Buch der Bücher greife, sage ich einfach: In diesem Vertrauen bitten wir um Frieden.

IV Nachtrag

Es ist fraglich, ob die Äusserungen des Bundeskanzlers in Übereinstimmung zu bringen sind mit der Brüsseler Erklärung der Aussenminister der Europäischen Gemeinschaft vom 6. November 1973, einem Dokument, das leider auch die Bundesrepublik Deutschland mit unterschrieben hat.¹ »Scharfe Kritik an dieser Erklärung zur

¹ Vgl. dazu den ausgezeichneten Leitartikel von Klaus Natorp: Die Palästinenser in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 15. 11. 1973.

Lage im Nahen Osten äusserten Sprecher der Versammlung von mehr als 100 Parlamentariern aus 13 westeuropäischen Staaten Anfang Februar in Westberlin, weil darin die UNO-Resolution 242 hinsichtlich der Räumung israelisch besetzter Gebiete zum Nachteil Israels falsch interpretiert worden sei [s. o. S. 73]. Die Parlamentarier

² Vgl. auch: Kommentar des israelischen Aussenministers Abba Eban zu der Erklärung der EWG vom 6. 11. 1973 in: Israel Bulletin Jg. 7, Sonderausgabe 10. November 1973 (englisch).

kündigten an, dass sie sich in ihren jeweiligen Länderparlamenten nachdrücklich für eine Modifizierung dieser Aussenministererklärung einsetzen wollen.² An die ölimportierenden Länder wird in der Entschliessung appelliert, gegen politische und wirtschaftliche Erpressung zusammenzustehen . . .³.

³ In: Allgemeine jüdische Wochenzeitung (XXIX/6). Düsseldorf, 8. 2. 1974. Vgl.: Rede von Jean-Jacques Servan-Schreiber am 1. 2. 1974 in Berlin. [S. u. S. 183] (In: Dokumentationsblätter. Nr. 5. Bonn-Bad Godesberg, 5. 2. 1974.)

12 Literaturhinweise

HORST BALZ/WOLFGANG SCHRAGE: Die »Katholischen« Briefe. Die Briefe des Jakobus, Petrus, Johannes und Judas. (In der Reihe: Das Neue Testament Deutsch – Göttinger Bibelwerk, hrsg. v. P. Althaus etc., Teilband 10.) Göttingen 1973. 11. Aufl. – 1. Aufl. dieser neuen Fassung. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 240 Seiten.

Das bewährte »NTD« hat eine Neubearbeitung der sogenannten katholischen Briefe des Neuen Testaments in beste Hände gelegt: W. Schrage zeichnet für Jakobus, Petrus und Judas; H. Balz für Johannes. Das Kommentarwerk ist in jeder Hinsicht sehr gut angelegt und verfasst: das gilt in bezug auf Anordnung von Text und Kommentar ebenso wie für die Sprache, die literarische und historische Erklärung der einzelnen Abschnitte und die kurzen Exkurse, welche die Ausführungen des Kommentars an wichtigen Stellen wesentlich unterstützen. Wissenschaft und Praxis werden auch diesen Beitrag des NTD dankbar aufzunehmen wissen. O. K.

ELEONORE BECK/GABRIELE MILLER: Biblische Unterweisung. Handbuch zur Auswahlbibel »Reich Gottes«, hrsg. von Hubert Fischer, Bd. IV. München 1973. Kösel-Verlag. 304 Seiten.

Über »Biblische Unterweisung«

Dieser Beitrag ist ein Beispiel dafür, wie diskussionsbedürftig gerade dieses Thema ist. Dies gilt besonders auch bei Themen, in denen innerchristliche, christlich-jüdische Problematik und pädagogische Aufbereitung noch in einem solchen Ausmass zu erarbeiten ist. Es wäre daher wünschenswert, dass sich für eine solche geduldige Erarbeitung fähliche Arbeitsteams bereit finden. (Die Red. d. FR).

Die Frage muss gestellt werden, ob vorurteilsfreie Unterweisung im Neuen Testament überhaupt möglich sei. Dabei geht es vor allem nicht um den guten oder bösen Willen des Unterrichtenden, sondern um die darzustellenden und Jugendlichen zu deutenden Texte. Sie sind in einem Prozess der polemischen Scheidung von Juden und Judentum entstanden, und diese schmerzvolle Trennung zwischen Juden und Urgemeinde hat in den Quellen einen deutlichen Niederschlag gefunden. Das Resultat kann als ein Anti-Judaismus bezeichnet werden, d. h. eine polemisch gefärbte Schilderung von Juden und Judentum, ein für die damalige Verkündigung aus verschiedenen Gründen offenbar für notwendig gehaltene Schwarzweiss-Malerei¹.

Dazu kommt noch weiteres: Es darf ja wohl als geschichtliche Tatsache gelten, dass Jesus mit Juden seiner Zeit in Konflikt geraten ist, ferner, dass der von den

Christen als Messias verehrte Jesus eines gewaltsamen Todes starb, wofür das Neue Testament Juden als mitverantwortlich bezeichnet. Aus diesen durch die Texte gegebenen Voraussetzungen resultieren für die Unterweisung Folgerungen: Der Unterricht sollte so geboten werden, dass der Konflikt Jesu mit Juden bzw. der Urgemeinde mit den anderen Juden als ein *innerjüdischer* Konflikt erscheint, der er ja anfangs war. Ferner hat man sich aller Verallgemeinerungen und Kollektivurteile zu enthalten, und das Jesu zeitgenössische Judentum müsste wirklich gekannt und in seinen Nuancen verstanden werden. Schliesslich darf auch heute eine Kenntnis der neutestamentlichen Wissenschaft als nicht überflüssig gelten.

An einen biblischen Unterweiser müssen, soll der Unterricht vorurteilsfrei gestaltet werden, Anforderungen gestellt werden, die auch Professoren der theologischen Fakultäten nur selten erfüllen. Ohne eine wirkliche Kenntnis des vielgestaltigen nachbiblischen Judentums kann das Neue Testament nicht verstanden werden, weil es, ob wir es wollen oder nicht, in diesem Judentum wurzelt, die Autoren der Texte mit Begriffen des Judentums arbeiten, in ihnen denken. Eine solide Kenntnis des Alten Testaments genügt also nicht für die Interpretation des Neuen.

Wie schwer es ist, den Pluralismus des spätantiken Judentums zu begreifen, einen unserer Zeit gemässen Unterricht zu erteilen, ohne in die Klischees und Stereotypen antijüdischer Polemik zu verfallen, soll nun an einem Beispiel gezeigt werden, weil gerade hier der Nachweis der Schwierigkeiten lohnend ist: Die Verfasserin Gabriele Miller ist persönlich gewiss frei von jeder Form der Judenfeindschaft, sie hat für ihr Handbuch mehr jüdische Texte herangezogen, als sich wahrscheinlich sonst in christlichen Lehrbüchern der biblischen Unterweisung finden; die Autorin hat manche Einsichten über Juden und Judentum gewonnen, und sie weiss gelegentlich auch, wann und an welchen Stellen Vorurteile entstehen können und daher Erklärungen nützlich erscheinen. Gerade weil hier offenbar neue Wege beschritten werden sollten und es sich um ein »modernes« Werk handelt, mag die kritische Befragung sinnvoll sein.

Der wesentlichste Einwand gegen die Arbeitsweise der Verfasserin ist ihre mangelnde Fähigkeit der Nuancierung. Genau das aber ist eine *conditio sine qua non* zum Begreifen des Jesu zeitgenössischen Judentums mit seinem reichen Pluralismus. Wenn also vom Messias im Judentum gesprochen wird, darf nicht nur vom »politischen Messianismus« die Rede sein, denn der Messias hat auch

¹ Vgl. dazu O. Michel: Polemik u. Scheidung, in: Basileia, Festschrift für W. Freytag. Stuttgart 1959, S. 185 ff.

eine eminent geistig-religiöse Funktion². In diesem Zusammenhang dann die Reihe aufzustellen »ein Volk – ein Reich – ein Messias«, ist geschmacklos und irreführend zugleich, weil hier Assoziationen an das NS-Vokabular geweckt werden (S. 17).

Das Judentum – und dazu gehören gewiss erhebliche Kenntnisse – muss, wie jedes andere Phänomen auch, in seinen eigenen Begriffen und Kategorien interpretiert werden, sicher nicht in christlichen. Daher gibt es im Judentum auch keine »Hauptdogmen« (S. 19). Ob der Begriff »Dogma« auf das Judentum überhaupt auch nur andeutungsweise angewandt werden kann, ist mehr als fraglich.

Zur Entstehung von Kernvorurteilen in der christlichen Unterweisung eignet sich besonders der ganze Pharisäer-komplex. Im vorliegenden Bande wird keine Erklärung des Pharisäerbegriffes geboten, weil er sich im vorangegangenen findet. Dennoch darf nicht einfach behauptet werden, Pharisäer wären die »Drahtzieher« (S. 22) der Jesu-Überwachung gewesen.

Es müsste in der Unterweisung eindeutig gezeigt werden, warum das Bild der Pharisäer im NT polemisch gestaltet worden ist, wie es zu dieser Karikierung des pharisäischen Judentums gekommen ist, und ob nicht vielmehr ganz andere Gruppen als die Pharisäer (die Sadduzäer z. B.) als wesentlichste Gegner Jesu zu gelten haben. Mit dem Kommentar »Drahtzieher« wird jedenfalls gar nichts verdeutlicht. Ein Schulkommentar zum NT muss ganz präzise gearbeitet sein. Der 2. Tempel war kaum »herrlicher« als der erste (S. 26). Jesus setzte sich nicht über den Kult hinweg, wenn er gesetzeskritisch war, und die Opfer bestritt er auch nicht grundsätzlich. Hier wird ein Jesusbild gezeichnet, wie es sich in den neutestamentlichen Quellen eben nicht findet. Von »Aufhebung des Gesetzesdenkens« kann keine Rede sein (S. 27). Vollends schief jedoch wird die Darstellung, wenn die Verfasserin das folgende behauptet: »Sie (die Führer des Volkes) müssen Jesus töten, um seine Ansprüche abzuwehren.« Dann heisst es: »Jesus muss durch den Tod hindurch, um seinen Anspruch zu erfüllen« (S. 26). Hier werden zwei Aussagen miteinander verbunden, die auf total verschiedener Ebene stehen: Einmal handelt es sich um eine pseudo-historische Behauptung, die Führer des Volkes hätten Jesus »töten müssen«, dann aber folgt eine theologische auf Urüberlieferung beruhende Feststellung, dass Christus hat sterben müssen, um sein Heilswerk zu beginnen (1 Kor 15, 3 f.). Die Zusammenkoppelung historisch nicht nachweisbarer Tatbestände mit Glaubensaussagen führt notwendigerweise zur Vorurteilsbildung und Verwirrung in der Unterweisung.

Dazu dienen auch sachlich falsche Mitteilungen über das Judentum: »Für die Juden bedeutete das Ende des Tempels auch das Ende der Welt . . .« (S. 32). Es lässt sich sehr deutlich zeigen (nicht nur durch das Verhalten von R. Johanan B. Saakai beim Untergang Jerusalems im Jahre 70), dass die starre Tempeltheologie teilweise bereits überwunden war, als der Tempel noch bestand. Vor einem Satz wie für »die Juden« sollte sich jedenfalls jeder Katechet hüten.

Die crux jeder neutestamentlichen Unterweisung ist und bleibt natürlich die Passionsgeschichte. Hier bemüht sich Frau Miller, die Ergebnisse der modernen Forschung adäquat vorzulegen, doch hält sie ihre Absicht nicht

immer durch. Man kann nämlich nicht behaupten, Jesu Antwort an die ihn verhörenden Funktionäre (Mk 14, 61) sei eine Gotteslästerung, für die er des »Todes für schuldig befunden« worden wäre (S. 49). Wir wissen doch aus mancherlei Quellen zur Genüge (so u. a. durch Josephus), dass es damals Juden gab, die für sich Messianität beanspruchten, ohne dass man sie zum Tode verurteilt hätte.

Andererseits findet sich nun eine Feststellung, an die man Frau Miller öfter erinnern möchte, wenn sie selbst gegen ihre bessere Einsicht verstösst: »Tatsache ist, dass wir kein Prozessprotokoll haben, und dass die neutestamentlichen Schriften nicht Geschichte schreiben, sondern verkündigen wollen, wer Jesus Christus ist und wie es zu seinem Kreuzestod kommen konnte« (S. 49). Die eigentliche Schwierigkeit der Passionsgeschichte besteht für den Lehrer darin, das historische vom theologischen Problem zu scheiden, eben weil historisch keine Sicherheit zu gewinnen ist, andererseits jedoch die Urgemeinde und vor allem Paulus auf der Passionsgeschichte und ihren Folgen die entscheidende, zentrale christliche Theologie aufgebaut haben. Man sollte den Mut haben, auch jungen Menschen schon zu verdeutlichen, dass der Glaube sich nicht durch die Geschichte verifizieren lässt, jedenfalls bei der Art der auf uns gekommenen Quellen. Wir haben diese als Glaubenszeugen zu interpretieren, nicht als Geschichtsaussagen, obwohl sie natürlich auch wertvolle geschichtliche Mitteilungen enthalten. Dazu hat Frau Miller auch den Mut. Zur Szene, wie Jesus vor dem Hohen Rat steht, schreibt sie: »Unter historischen Gesichtspunkten erscheint die Szene unglaublich« (S. 83). Dann aber kann man diese Vorgänge nicht als »Ereignisse« bezeichnen, die man weder allen damaligen Juden noch gar den heutigen zur Last legen darf. Das ist gewiss sehr gut gemeint, geht aber von einer Auffassung aus, hier könnte man noch eruieren, was Juden damals getan oder nicht getan hätten. Genau dem ist aber Frau Miller wiederholt entgegengetreten.

Jesu Ansprüche (vgl. Mk 14, 62; Luk 22, 69 f.) bewegen sich durchaus im Rahmen möglicher eschatologischer jüdischer Vorstellungen. Er identifiziert sich eben nicht mit JHWH, und sein Messiasanspruch überschreitet daher auch nicht jüdische Vorstellungen, sondern kombiniert nur verschiedene Überlieferungsstränge, die ursprünglich nichts miteinander zu tun hatten: Die des Menschensohnes (Dan 7) und die messianische des Sprosses Davids. Nichts ist hier unjüdisch oder etwa sonst im Judentum nicht nachweisbar. Neu ist allein die Zentrierung beider Vorstellungen in seiner Person (vgl. Mk 14, 61–Messias; Vs. 62 – Menschensohn).

Daher ist es falsch, hier bereits einen Unterschied »zwischen Jesuanhängern und Judentum« zu konstruieren oder gar »unheilbare Feindschaft« (S. 86). Diese trat erst ein, als auch Heiden in die Gemeinde der Jesus-Anhänger aufgenommen wurden, ohne vorher die jüdische Religion angenommen zu haben. Am Problem der Torah hatte sich der Konflikt entzündet, nicht an der in Mk 14 entwickelten Eschatologie.

Leider fließt der Ausdruck »die Juden« der Verfasserin allzu oft in die Feder. Bei der Passionsgeschichte haben die Juden keine Rolle gespielt, sondern es ist genau zwischen den einzelnen Gruppierungen zu unterscheiden, was übrigens auch gelegentlich geschieht, nicht aber an einer so wichtigen Stelle, wo es heisst: »Pilatus handelt ohne persönliches Interesse. Er verfolgt Jesus nicht mit

² Vgl. G. Scholem: Zum Verständnis der Messianischen Idee im Judentum, Judaica, Frankfurt, 1963, S. 7–74.

Hass wie die Juden. Sie tragen die eigentliche Verantwortung. Zu ihrem Hass gegen Jesus kommt auch noch der Missbrauch des Staates für ihre Zwecke« (S. 96). Man beachte das Reizwort: »Hass« (zweimal). Wenn man diese Sätze liest, fragt man sich wirklich, ob der Versuch eines christlich-jüdischen Gespräches überhaupt noch einen Sinn hat, und ob die Juden nicht besser täten, Christen in ihrer »Hass-Phantasie« sich selbst zu überlassen. Auf der gleichen Seite (96) heisst es: »In blindem Hass wird selbst der messianische Anspruch des Volkes preisgegeben. Damit gibt sich das jüdische Volk selbst auf.« Das alles ist ein Kommentar zur Auswahlbibel »Reich Gottes«, die hier von Joh 19 handelt. Nirgends ist dort von »Hass« die Rede. Frau Miller verwendet das Wort gleich dreimal hintereinander und fügt dem noch eine pseudotheologische Aussage an, die zu Röm 9–11 in totalem Gegensatz steht. Angesichts anderer durchaus positiver Auslassungen der Verf. über die Juden kann man ihre Ausführungen hier nicht anders als schizophren bezeichnen; wir sehen dabei völlig davon ab, dass der Satz, das jüdische Volk gäbe sich damit selbst auf, ohnehin eine absurde Aussage ist, die noch durch den Satz »Israel lästert seinen Messias« (S. 99) angereichert wird. Frau Miller weiss wie jedermann heute, dass die Volksmenge, die den Tod Jesu forderte, nicht das gesamte Volk Israel vertreten kann, abgesehen davon, dass ja Frau Miller selbst die Historizität dieser »Ereignisse« in Frage stellt. Aber auch theologisch sind die oben zitierten Aussagen unzulässig, weil sie sich nicht aus dem NT ergeben. Es wäre genau hier Frau Millers Aufgabe gewesen, durch deutliche Spezifizierungen der Judenfeindlichkeit vorzubeugen, statt ständig zu verallgemeinern: »Matthäus will sagen: die Gerechten Israels gehören nicht zu dem jetzt am Messias schuldig gewordenen Volk, sondern zu Jesus« (S. 104). Mit dem Wort »Volk« muss man natürlich die Juden assoziieren. Und gehörten die Jesusanhänger nicht zu diesem jüdischen Volke? Freilich wechselt Frau Miller ab: »die jüdischen Führer« (S. 107 zweimal). Wer aber war Joseph von Arimathäa? Nicht auch ein »jüdischer Führer«, und wie stand es mit den Pharisäern, die doch offenbar nicht zum Hohen Rat jener Zeit gehörten, waren dies nicht auch »die jüdischen Führer«?

Nach derartigen Fehldarstellungen verlangt die Verf. von den Schülern nun, sie sollten ein Gespräch zwischen Juden und Christen ersinnen. Das wäre an sich eine sehr konstruktive Aufgabe, wenn Frau Millers Handbuch dafür das Material böte. Aus den oben geschilderten Gründen muss aber jeder Versuch eines solchen »Gespräches« scheitern. Die Voraussetzungen fehlen hier dafür.

Soll etwa ein Satz wie: »Dem ungläubigen Juden wird die Schrift zur Anklage« (S. 132) Anregung zu einem Gespräch über die Juden bieten? Weder der Urtext in Luk 24, 44 ff. noch der in der Reich-Gottes-Auswahlbibel legen eine derartige Auslegung nahe.

Wie anfangs bereits erwähnt, liegen die Dinge mit dieser »Biblischen Unterweisung« jedoch nicht so eindeutig. Neben den hier angemarkten Passagen gibt es andere, die gerade durchaus erhellend sind. Das gilt etwa für die »Überlegungen zur Bedeutung des Paulus« (S. 190), wo es u. a. heisst: »Paulus hat die Kirche aus dem fruchtbaren Mutterboden Israels gerissen und sie auf eine davon isolierte, geschichtsleere Christumystik gestellt... In gewissem Sinne ist jede eingehende Beschäftigung mit dem lebendigen Jesus (der nie aufhörte, wesentlich ein Jude zu sein) eine Korrektur an Paulus: Jesus erfüllte

Israels Berufung; man wird geistig zum Juden, wenn man Jesus folgt...« Das sind durchaus erwägenswerte Sätze, besonders, wenn diese Gedanken durch die folgenden vertieft werden: »Es geht beim Streit der Judaisten gegen Paulus nicht um das Problem »Moral gegen Freiheit«. Man kann die Sache nur verstehen, wenn man den Sinn des mosaischen Gesetzes als Ausdruck des Bundes Gottes mit seinem Volk begriffen hat. Und wie sollte auf Erden sich noch so Bedeutsames ereignen, das den Bund Gottes mit seinem Volk aufheben könnte? So fragen die Gegner des Paulus« (S. 200). Das ist ein ausgezeichnete Kommentar zum Apostelkonzil Apg. 15. Die wirkliche neutestamentliche Dimension würde man freilich erst gewinnen, wenn man Röm 9–11 in diesem Zusammenhang erörterte. Merkwürdigerweise existieren diese Kapitel jedoch gar nicht in der Reich-Gottes-Auswahlbibel und werden daher von Frau Miller auch nicht berücksichtigt. Mit dem Aufzeigen dieser dialektischen Spannung hätte man ein Gegengewicht gegen die Problematik der Passionsgeschichte schaffen können, wozu sich übrigens auch der Jakobusbrief geeignet hätte, dem Frau Miller leider nur einen recht unkundigen Abschnitt widmet. Hier hätte sie besser zu ihrem eigenen Nutzen F. Mussners Kommentar zum Jakobusbrief (Freiburg 1964) zu Rate ziehen sollen.

Das Buch von Frau Miller spiegelt durchaus die Problematik der neutestamentlichen Unterweisung wider: Sie handelt von Juden, die mit andern Juden in einen existenziellen Konflikt geraten, an welchem dann bald auch Heiden Anteil erhalten. Mittelpunkt der Kontroverse ist die Tatsache, wie Juden mit einem andern Juden, der zum Zentrum eschatologischer Erfüllungshoffnungen wurde, umgingen, und wie sich der Glaube auswirkte, mit dem Tode und der Auferstehung jenes Juden hätte ein neuer Abschnitt dieser Welt begonnen.

Es wäre eine Aufgabe gewesen, zu zeigen, wie im NT Leiden und Erhöhung in einem inneren Zusammenhang stehen: »Musste nicht Christus das leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen?« (Luk 24, 26). Die Gemeinde hat also Leiden und Herrlichkeit untrennbar verbunden und freiwillige Hingabe als einen Dienst (Luk 22, 26 f., Mk 10, 45) oder als Liebestat (Joh 13, 1; 15, 12 f.) verstanden. Im übrigen hatte ja durchaus Paulus richtig gesehen, dass erst durch Jesu Tod eine Kirche begründet werden konnte (Eph 5, 25; Kol 1, 18–22). Es wird durch die Darstellung der Frau Miller nicht deutlich, dass die eschatologisch-apokalyptische Dynamik der Evangelienberichte geradezu auf die Entscheidung am Kreuze drängt (Mk 14, 41 f.): Das Geschehen *muss* seinen vorgesehenen Ablauf nehmen (Mk 8, 31; Luk 17, 25 etc.), ansonsten es nur einen Jesus von Nazareth, aber keinen Christus hätte geben können (Mk 26, 52–54). So schliessen sinnvollerweise die drei Leidensweissagungen stets mit der Ankündigung der Auferstehung (Mk 8, 31; 9, 31; 10, 33 f.). Der Wiederkunft des Menschensohnes in Macht muss sein Leiden vorangehen (Luk 17, 25).

Derartige Gedanken finden sich im Neuen Testament, und sie könnten dazu dienen, dort auch vorhandene polemische Tendenzen zu neutralisieren.

Frau Miller hat durchaus einen Blick für neutestamentliche Polemik. In dem Abschnitt über die Bestechung der Wächter, die behaupten sollten, Jesu Leichnam sei gestohlen worden (Mt 28, 11–15), lesen wir die folgenden Reizworte: »Agitation der Feinde«, »Der betrügerische

Auftrag der *jüdischen* Führer«, »*jüdische* Polemik (bekämpft) die christliche Osterbotschaft . . .« (S. 119).

In Mt 28, 11–15 ist allein von Hohepriestern und Ältesten die Rede; wieder einmal wurde hier die Polemik verschärft, statt sie konsequent zu entschärfen und Polemik durch eine sinnvolle Theologie zu ersetzen. Wir meinen, so brauchte man nicht die »Reich-Gottes-Auswahlbibel für katholische Schüler« zu kommentieren und Lehrer und Schüler an wichtigen Stellen im Stiche zu lassen. Andererseits findet der Leser gerade in diesem Buche auch eine Fülle nützlichen Materials, das aber letztlich seinen Sinn einbüsst, wenn die Schüler mehr oder weniger konsequent mit antijüdischen Reizworten gefüttert werden: »Die Juden trachteten ihnen nach dem Leben« (S. 196), um nur ein weiteres Beispiel zu erwähnen. Die erste Missionsreise des Paulus kann durchaus auch ohne diese Überschrift verstanden werden. Kollektivurteile, fehlende Subtilität, mangelndes Unterscheidungsvermögen (z. B. was bedeutet in der Spätantike »orthodoxjüdischer Standpunkt«? S. 194), oberflächliche Kenntnis des Judentums (Kennzeichnung der Pharisäer als »konservativ« S. 158) müssen zu diesem vorgelegten Ergebnis führen.

Auf S. 209 liess man eine Weisheit durch besondere Einrahmung auch drucktechnisch herausstellen. Leider gilt dieser Satz auch für dieses Buch: »Das Evangelium wird oftmals in schlechter Verpackung angeboten.« Vielleicht könnte man dem noch hinzufügen, dass diese Verpackung giftig ist, denn sie enthält das Gift der Judenfeindschaft.

E. L. Ehrlich

KARL-HEINZ BERNHARDT (Hrsg.): *Schalom. Studien zu Glaube und Geschichte Israels*. Alfred Jepsen zum 70. Geburtstag dargebracht. Arbeiten zur Theologie I/46. Stuttgart 1971. Calwer Verlag. 96 Seiten.

Ein Kreis von Freunden, Schülern und Kollegen hat sich hier zusammengefunden, um A. Jepsen zu seinem 70. Geburtstag mit einer äusserlich zwar schmalen, jedoch eine Reihe wertvoller Beiträge enthaltenden Festgabe zu ehren, deren Charakter vom Herausgeber treffend umschrieben wird: »Es ist kein einfarbiges, auf ein vom Jubilar besonders bevorzugtes Forschungsthema zugeschnittenes Bukett, das ihm Freunde, Schüler und Fachkollegen als Zeichen gemeinsamen Glückwunsches überreichten, sondern ein bunter Strauss von Beiträgen aus sehr verschiedenen Gebieten der alttestamentlichen Wissenschaft. Gewiss ist diese Mannigfaltigkeit, wie stets bei Festschriften, ein Werk des Zufalls; aber sie spiegelt dabei zugleich doch auch von ungefähr wider, in welchen unterschiedlichen Bereichen der Arbeit am Alten Testament die Forschung dem Jubilar anerkannte Ergebnisse und förderliche Anregungen verdankt. Der Bogen seiner eigenen Arbeiten ist weit gespannt. Er reicht von der Grammatik zur Hermeneutik, von der Chronologie zur Archäologie, vom Pentateuch zur Weisheit, von der Literarkritik zur Theologie.« Aus der Vielzahl der Aufsätze sind im FR vor allem zu erwähnen der Beitrag von G. von Rad zur Gerichtsdoxologie, die Erwägungen zum Begriff *šālôm* von L. Rost, die Beobachtungen zu den angefochtenen Völkersprüchen in Amos 1 und 2 von W. Rudolph, die Ausführungen von K.-D. Schunck über Juda und Jerusalem in vor- und frühisraelitischer Zeit, die Bemerkungen von S. Wagner zum Problem der Offenbarung im Alten Testament anhand von 1 Sam 9, 15 »Jahwe aber hatte das Ohr des Samuel

geöffnet . . .«, die kleine Studie Weisheit und Sprichwort von C. Westermann sowie W. Zimmerlis Untersuchung zum Bilderverbot in der Geschichte des alten Israel.

Peter Weimar

JOHANNES BEUTLER: *Martyria. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zum Zeugnisthema bei Johannes*. (Frankfurter Theologische Studien, hrsg. v. H. Bacht, F. Lentzen-Deis, O. Semmelroth, Band 10.) Frankfurt a. M. 1972. Verlag Josef Knecht. 398 Seiten.

In einem ersten Teil widmet sich der Verf. unter der Überschrift »Der Hintergrund« Ausdrücken wie »bezeugen« und »Zeugnis« in der griechischen Rechtssprache, der Umgangssprache, der Rhetorik und der Philosophie, wobei der Bogen der Untersuchung sich sehr weit spannt (attische Redner des 5. und 4. Jahrhunderts, Gerichtsweisen und Recht, Rhetoriker, Sophisten und Grammatiker, Inschriften und Papyri, schliesslich die Philosophie von Platon bis zur späteren Stoa). Sodann werden die Ausdrücke »bezeugen« und »Zeugnis« im hebräischen und griechischen AT in der altjüdischen Literatur und im Synkretismus untersucht; schliesslich geht Verf. diesen Ausdrücken im NT und im urchristlichen Schrifttum (ausserhalb des johanneischen Schriftenkreises) nach. Ein zweiter Teil wendet sich nun speziell dem johanneischen Schrifttum zu, wobei die johanneische Zeugnisternologie und ihre möglichen Ursprünge, die verschiedenen Zeugen für Christus und deren traditionsgeschichtlicher Hintergrund, Christus als Zeuge göttlicher Offenbarung und der Hintergrund dieser Vorstellung und der »Sitz im Leben« der johanneischen Zeugnisargumentation ausführlich, mit grösster Sachkenntnis in allen Bereichen untersucht werden. – Diese Arbeit hat eine reiche Fülle von Erkenntnissen, aber auch von Anregungen und Möglichkeiten in sich, die seitens der neutestamentlichen Forschung und weit darüber hinaus dankbar aufgenommen werden dürften.

O. K.

JOSEF BLANK: *Jesus von Nazareth. Geschichte und Relevanz*. Freiburg (Theologisches Seminar) 1972. Verlag Herder. 152 Seiten.

Dies Buch besteht aus drei verschiedenen Aufsätzen, die zuvor andernorts erschienen sind. Es gibt Wiederholungen und damit auch weniger Platz, strittige Fragen in ihrer Problematik zu entfalten. Das Buch spricht eine aktuelle und moderne Sprache. Wenn andernorts behauptet wurde, es stehe auf sprachlich hohem Niveau, so kann das allerdings nicht unwidersprochen bleiben. Es ist vielmehr eine sehr lässige Sprache, die sich vom gesprochenen Akademikerjargon kaum unterscheidet. »Ich würde auch meinen« u. ä. leitet sachlich sehr vage Formulierungen ein, die von vielen, zu vielen, »freilich«, »wohl«, »faktisch«, »letztlich« usw. durchzogen sind. Das kennzeichnet eine theologische Situation, die sich bewusst ist, dass vieles für das christliche Dogma Wesentliche nicht aus den Schriften über Jesu Leben und Tod belegt werden kann. Das sagt Blank offen und ehrlich und kann dafür der Sympathie vieler, vielleicht auch der Kritik einiger, sicher sein. Hier ist aber die Stimme dagegen zu erheben, dass die Unsicherheit auf Kosten der Darstellung des Jüdischen kompensiert wird. Da feiert der missbilligte »Faktenpositivismus« Triumphe, denn im Jüdischen wissen wir ja gut Bescheid. Da werden die schnellen Schlüsse gezogen, die es erlauben, nach dem Schema: »Zwar auch . . . durchaus . . . im Ju-

dentum... geläufig, aber... entscheidende Wende... Jesus... ganz anders« doch noch einige Besonderheiten des historischen Jesus, die den Heutigen relevant sein könnten, hervorzuheben.

Weil so viele innerchristliche Probleme von heute sich am postulierten jüdischen Prototyp unserer innerkirchlichen Gesellschaft aufhängen lassen, sind sie auch vom unvereinnehmbaren, beispielhaften Jesus von damals zu lösen, auf eine Weise, die mehr als einmal nach »gesundem Menschenverstand« schmeckt. Einleuchtend und sympathisch, aber wozu dafür Jesus berufen?

Man will dem Verfasser sein Bemühen um die Probleme nicht absprechen, aber es gelingt ihm kein Durchbruch zur Einsicht in die verschiedenen Wellenlängen und Existenzebenen, auf denen sich jeweils die Juden und der endzeitbewusste Jesus beziehungsweise die heutigen Christen bewegen. Man weiss nicht recht, was ein Jude z. B. anfangen sollte mit Sätzen wie: »Seit Jesus ist es unmöglich, Gott und die Menschen gegeneinander auszuspielen« (88) und: »Jesus hat... nicht alles Unheil aus der Welt abgeschafft. Aber er hat... eine Richtung aufgezeigt... nämlich, dass die Linderung und weitestgehende Behebung (sic) aller menschlichen Not, von Krankheit, Hunger... die bleibende und wichtigste Aufgabe des Menschen für den Menschen ist.« Man könnte darüber spotten, will es aber doch nicht. – Leider hat sich auch Blank kritiklos auf die Seite derer geschlagen, die nichts Besseres wissen, als mit dem Ruf nach Liebe, Liebe, gegen die »konventionellen Mittel des Rechts und der Moral« zu Felde zu ziehen. Wenn der Schwung des Lesers der flüssig geschriebenen Essays erlahmt, dann steht er da so wie zuvor und muss sich ohne Anleitung doch wieder der mühsamen Kleinarbeit zur Verbesserung von Gesetzen, Situationen und der Wahrnehmung von Rechten widmen. –

Dies ist nicht eines der schlechtesten Jesusbücher, aber es zeigt nur wenig Eigenständigkeit gegenüber zahllosen anderen.

Michael Brocke

EGON BRANDENBURGER: Frieden im Neuen Testament. Grundlinien urchristlichen Friedensverständnisses. Gütersloh 1973, Verlag Gerd Mohn, 75 Seiten.

Der jetzt in Mainz lehrende evangelische Neutestamentler legt in der kleinen Studie den überarbeiteten und erweiterten Text einer Ringvorlesung der Kirchlichen Hochschule Bethel vor, der schon zuvor im Jahrbuch dieser Hochschule »Wort und Dienst« (11,1971, 21–72) erschienen war. Brandenburger behandelt in 10 Abschnitten nach der Einleitung: das Problem von Wortbedeutung und theologischer Begriffsbestimmung; Frieden als neue Weltordnung im Rahmen urchristlicher Apokalyptik; die kosmologische Friedensstiftung in der Theologie der weisheitlichen Hymnen; die synoptische Konzeption vom friedentiftenden Messias König Jesus; das Vermächtnis des Friedens Jesu für die Seinen im Johannesevangelium; die Verarbeitung urchristlicher Friedenskonzeption in der Theologie des Paulus; Beiträge paulinischer Paränese zu Begriff und Verwirklichung des Friedens; der Christusleib als Friedensraum in den Deuteropaulinen. Die in Einzelheiten – z. B. der Verhandlung der Davidsohnschaft Jesu nach Röm 1, 3 f.; der Interpretation von Königtum und Frieden usw. – ebenso wie in Grundlinien (Zusammenhang von Toleranz und Friede; Kosmologie und Anthropologie) gleich anregende Studie verdient im Umkreis der Publikationen

zum aktuellen Themenbereich »Friedensforschung« breite Aufmerksamkeit.

R. P.

WALTER DIETRICH: Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk: FRLANT 108. Göttingen 1972. Vandenhoeck & Ruprecht. 158 Seiten.

Das deuteronomistische Geschichtswerk birgt in sich eine grössere Zahl von Prophetenerzählungen und verrät dadurch, wie schon vielfach bemerkt wurde, ein auffälliges Interesse am Prophetentum. Dietrich stellt sich die Aufgabe zu eruieren, welche Motive die deuteronomistische Redaktion veranlasst haben, diese Prophetenerzählungen in das Gesamtwerk aufzunehmen, und welche Auffassung vom Prophetentum sie dabei leitete. Insbesondere fragt D. nach dem Verhältnis der deuteronomistischen Theologie des Prophetentums zur deuteronomistischen Geschichtstheologie und damit auch nach dem literarisch-redaktionellen Verhältnis der Prophetenerzählungen zum übrigen deuteronomistischen Geschichtswerk: Lassen sich vielleicht die prophetischen Stücke einer einheitlichen und planvollen Überarbeitung einer Grundgestalt des deuteronomistischen Werkes zuweisen? Entsprechend dieser Fragestellung setzt die Untersuchung nicht bei mutmasslich älteren, quellenhaften Prophetenstücken ein, sondern bei solchen, die allem Anschein nach redaktionell sind. Aufgrund des weithin gleichen Aufbaus und ähnlicher Terminologie zeigt D. überzeugend die Zusammengehörigkeit eines grossen Teils der prophetischen Reden und Notizen auf und weist diese einer allen gemeinsamen redaktionellen Tätigkeit zu, der er das Sigel DtrP (= Propheten) gibt: Die Prophetenreden stimmen »durchweg in dem Grundschemata Ankündigung – Begründung bzw. Begründung – Ankündigung überein« (S. 39). Den meisten dieser Drohworte entspricht ein Erfüllungsvermerk, der auf dieselbe Hand zurückgeführt werden kann, der auch die Drohworte selbst zugeschrieben werden müssen, so dass ein Interesse dieser Redaktionsschicht an der Entsprechung von prophetischer Gerichtsansage und ihrer Erfüllung in der Geschichte offensichtlich ist.

In diese Texte verflochten findet sich eine grössere Zahl von Hinweisen, die in verschiedener Weise von dem Tun des Willens Jahwes bzw. vom Übertreten seiner Gebote sprechen und so die prophetische Ankündigung des Gerichts durch den Ungehorsam gegenüber dem im Gesetz ausgesprochenen Willen Jahwes begründet sieht. Diese Hinweise versteht D. mit guten Gründen als glossierende Kommentierung und Überarbeitung der Prophetenreden und -erzählungen und weist sie insgesamt einer einheitlichen weiteren Redaktion zu, der er das Sigel DtrN (= »nomistische« Redaktion) gibt. Jene Redaktionsschicht, die Rudolf Smend in Josua- und Richterbuch nachgewiesen hat (Rudolf Smend, Das Gesetz und die Völker, in: Probleme Biblischer Theologie, Gerhard v. Rad zum 70. Geburtstag, München 1971), findet D. also auch in den Königsbüchern wieder.

Die Untersuchung des Sprachgebrauchs der Prophetentexte (DtrP) ergibt, dass sie nicht vor dem Exil anzusetzen sind: Es begegnen »Wendungen gerade aus dem Jer-Buch oder von DtrG..., die eindeutig dort, also in höchstens knapp vorexilischen Schichten ihren Ursprung hatten«, sowie »Begriffe aus Ez und Ps 79«, die sicher in exilische Zeit verweisen (S. 101). D. unterscheidet also von der deuteronomistischen Grund-

schicht DtrG («kurz nach der Eroberung Jerusalems, also noch vor 580» S. 143) eine prophetische Schicht DtrP (zwischen 580 und 560) sowie eine »nomistische Überarbeitung und Kommentierung DtrN« («kurz nach der Rehabilitierung Jojakims, also um 560», S. 143). –

So umsichtig und behutsam die literarkritische und redaktionsgeschichtliche Analyse im allgemeinen vorgenommen wird, so undifferenziert und unbedacht werden dann auf die festgestellten Redaktionsschichten herkömmliche theologische Wertungen verteilt. D. sieht, dass sowohl DtrG als auch DtrP Geschichtsschreiber sind, »die bewusst und unbekümmert die Geschichte ihres Volkes in einer ganz bestimmten geschichtstheologischen Perspektive darstellen« (S. 107), also »deutende und erbauende (!) Erzählung der Geschichte Israels« bieten (S. 108). Das veranlasst D. jedoch nicht dazu, nach dem »Kerygma« der jeweiligen Redaktionsschicht in einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation zu fragen und damit eine mindestens relative Berechtigung ihrer Theologie anzuerkennen, sondern er verwendet quasi-dogmatische, aus der Geschichte der neuzeitlichen Exegese genügend bekannte, clichéhafte Charakterisierungen und spricht dadurch DtrP und vor allem DtrN eine mögliche Bedeutung für heutige theologische Besinnung und Fragestellung von vornherein ab.

Dass DtrP vor allem am Verhältnis Israels zu Jahwe und seinem Willen interessiert ist und dieses Interesse durch verschiedene Erzählstoffe illustriert, wird von D. abschätzig als »Verurteilung« (bloss) »religiöser Verfehlungen und Anerkennung religiöser Leistungen« bezeichnet (S. 104). Die eindringlich wiederholende Darstellung von Verfehlungen gegenüber Jahwe und seinem Willen einerseits und der Gefährdung der geschichtlichen Existenz Israels andererseits, die Korrespondenz von Jahwebezug und Bestand Israels macht für D. »eher den Eindruck eines erstarrten Mechanismus« (S. 104): »DtrP hat die klassische Prophetie... in ein starres Korsett gezwängt« (S. 109).

Bei DtrN begegnen Wendungen wie z. B. »in den Wegen Jahwes gehen«, »hören auf seine Stimme« u. ä. DtrN legt also offenbar auf das leibhaftige Tun des bekannten konkreten Willens Jahwes besonderes Gewicht. D. belegt diese Theologie mit dem theologischen Verdikt des »Nomismus«: »Vielleicht nur wenige Jahre nach DtrP tritt mit DtrN der Nomismus, die Gesetzmäßigkeit, die Herrschaft an« (S. 147). Wie D. den Begriff Nomismus verwendet, entspricht die Unschärfe und Ungeklärtheit seines Inhalts der Absolutheit der aburteilenden Wertung. Durch diese Wertung von DtrN erweckt D. den Anschein, den seit Wellhausen immer wieder behaupteten »Abfall« Israels zum nur negativ bewerteten »Judentum« innerhalb des Alten Testaments exakt fassen und datieren zu können: »Der Umschlag der Geschichte Israels in die Geschichte des Judentums spiegelt sich im dtr Geschichtswerk wieder« (S. 147). – Eine mögliche Kontinuität im sogenannten »Umschlag« von »Israel« zum »Judentum« während der Exilszeit kann von D. nicht ganz verleugnet werden, wird aber durch die Einweisung von DtrN in eine traditionelle theologische Kategorie überspielt: »So gewiss« DtrG und DtrP »dem Nomismus eines DtrN den Weg bereitet haben, sind sie doch keine Nomisten« (S. 147 f.). Die nachexilische alttestamentliche Entwicklung erscheint so wieder einmal als Zwischenzeit zwischen einem echten Alten Testament und dem Neuen Testament und damit als bloss negative Folie des neutestamentlichen Christentums. Dietrich

bietet also eine beachtliche literarische und redaktionsgeschichtliche Analyse eines Teils des deuteronomistischen Geschichtswerks, muss aber die Aufgabe, die Ergebnisse der Analyse für ein theologisches Verständnis des deuteronomistischen Geschichtswerks und damit eines wichtigen Stückes der exilisch-nachexilischen alttestamentlichen Theologie fruchtbar zu machen, deswegen verfehlen, weil er herkömmliche deutende und wertende Kategorien unkritisch und unbedacht für die von ihm erarbeiteten literarisch-redaktionellen Schichten übernimmt.

Rudolf Mosis, Eichstätt

OTTO EISSFELDT: Kleine Schriften V. Hrsg. von RUDOLF SELLHEIM und FRITZ MAASS. Tübingen 1973. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). VIII und 287 Seiten und 8 Tafeln.

Der fünfte Band der »Kleinen Schriften« enthält die Arbeiten und Beiträge des am 23. April 1973 im 86. Lebensjahr verstorbenen Altmeisters der Alttestamentlichen Wissenschaft aus den Jahren 1967–1972, von denen einige hier erstmals oder doch zum ersten Mal in deutscher Sprache veröffentlicht werden. Die Thematik des Bandes ist wiederum weitgespannt. Neben Aufsätzen zum Alten Testament, die sich unter anderem mit der Komposition von 1 Kön 16, 29 – 2 Kön 13, 25, den Rechtskundigen und Richtern in Esth 1, 13–22; 1 Kön 19, 2 (mit Nachträgen), der Lade Jahwes sowie 2 Sam 7, 19 befassen, treten andere, die das engere Gebiet der alttestamentlichen Forschung überschreiten und sich der Religionsgeschichte, der Altorientalistik und der Geschichte zuwenden, von denen hier nur einige genannt werden können: Israels Religion und die Religionen seiner Umwelt, der kanaänäische El als Geber der den israelitischen Erzvätern geltenden Nachkommenschafts- und Landbesitzverheissung, die Psalmen als Geschichtsquellen sowie Jahwes Königsprädizierung als Verklärung national-politischer Ansprüche Israels. Den Band beschliesst das von Karl-Martin Beyse zusammengestellte Verzeichnis der Schriften von Otto Eissfeldt, aus den Jahren von 1912 bis 1972, das allein 65 Seiten umfasst und am besten einen Eindruck von der immensen Schaffenskraft des Autors und der Spannweite seiner Arbeiten zu vermitteln vermag. Wie die früheren Bände ist auch dieser Band vorzüglich ausgestattet. Die Fülle seiner Informationen macht ihn für jeden, der am Alten Testament arbeitet, unentbehrlich. Der volle Reichtum der »Kleinen Schriften« wird wohl erst durch den analytischen Index und das Register, die im abschliessenden sechsten Band folgen sollen, voll erschlossen werden.

Peter Weimar, Würzburg

ELEMENTAR-BIBEL. Teil 1: Geschichten von Abraham, Isaak und Jakob. Ausgewählt und in einfache Sprache gefasst von A. Pokrandt, gestaltet und illustriert von R. Herrmann. Lahr und München 1973. Verlag E. Kaufmann und Kösel-Verlag. 88 Seiten.

Der kleine Band – der erste aus einer Reihe, die auf insgesamt 8 Teile berechnet ist – spricht bereits durch seine auf den ersten Blick erkennbare hervorragende Ausstattung an. Aus Genesis Kap. 12 bis Kap. 50 werden die wichtigsten Stücke in einer einfachen Erzählweise und mit Illustration (die man ebenfalls wohl vorbehaltlos empfehlen kann) in 29 Abschnitten geboten. Der Anfang dürfte gelungen sein – so wird man auf die Fortsetzung warten und hoffen, dass sie sich in gleicher Weise empfehlen lässt.

O. K.

GEORG FOHRER: Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments. Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd 24. Berlin 1972. Walter de Gruyter Verlag. 276 Seiten.

Die Problematik des rechten Verstehens des AT zeigt sich bekanntlich im Vorhandensein verschiedener Interpretationsweisen. Es ist bemerkenswert, dass ein so bekannter und zuverlässiger Alttestamentler sich – nach jahrelanger Arbeit am Text – dazu entschliessen konnte, einen Gesamtentwurf der theologischen Grundstrukturen des AT zu verfassen. Fohrer machte sich im Laufe seines Lebens n.l. verdienstlich in allen Bereichen des AT, und von ihm stammen grundlegende Werke sowohl über die historischen Bücher als auch über die Weisheitsliteratur und vor allem über die prophetische Literatur.

Nach einer ausführlichen Untersuchung der Vielfalt der religiösen und theologischen Strömungen innerhalb des AT geht Fohrer auf die Suche nach einem Mittelpunkt des AT, nach einer Einheit in dieser Vielfalt; er glaubt, diese gefunden zu haben in der Polarität Gottesherrschaft–Gottesgemeinschaft.

Die Geschichte des Volkes Israel, so wie diese sich in den Schriften des AT niedergeschlagen hat, zeigt eine erstaunliche aktive Wandlungskraft und eine passive Wandlungsfähigkeit des alttestamentlichen Glaubens. Das archaische Glaubensgut, die vorhandenen Traditionen aus dem eigenen Volk und aus der Umwelt, das alles wird unter Einfluss des zentralen Gedankens aufgenommen und immer wieder neu interpretiert. Diese Fähigkeit stellt Fohrer im einzelnen unter Beweis, indem er einige Entfaltungen von wesentlichen Zügen des atl. Glaubens ausführlicher darlegt. So haben sich aus dem zentralen Gedanken der Polarität Gottesherrschaft–Gottesgemeinschaft Auffassungen entwickelt über die personale Struktur des Verhältnisses Gott–Mensch, des Handelns Gottes an Völkern und Menschen, sowie über sein Handeln in der Natur und durch die Natur; weiter noch über das Verhältnis von Glauben und Handeln zueinander und über die Diesseitigkeit des Glaubens. Die gewonnenen Erkenntnisse wendet Fohrer an auf einige Themen, wie der Sinn der Urgeschichte, Staat und politisches Handeln, das soziale Leben, Mensch und Technik, Gesetz und Eschatologie, bzw. Utopie.

Im Schlussabschnitt greift Fohrer die Frage nach dem Verhältnis zwischen Altem und Neuem Testament auf und versucht, dieses aufgrund seiner vorangegangenen Überlegungen darzustellen. Die prophetische Daseinshaltung, die Fohrer als die entscheidende Linie des alttestamentlichen Glaubens auffasst, setzt sich im NT fort, weil die neutestamentliche Gemeinde es verstanden hatte, Altes und Bewährtes in neuer Weise zu verwenden, die Traditionen neu zu befragen und zu interpretieren, um sie so in anderer Weise übernehmen zu können. Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft bilden auch im NT das zentrale Thema, nur wird diese Botschaft von Jesus weiter aktualisiert in eschatologisch-apokalyptischer Art. Nicht nur die Theologie wird so neu geprägt, sondern sie wurde nun auch persönlich gebunden und das unterscheidet sie von der theologischen Grundstruktur des Alten Testaments.

So berechtigt der Ansatz in diesem Werk sein mag, doch wird dieser Entwurf die Fachwelt wahrscheinlich kaum überzeugen können. Eine richtungsweisende und klare Antwort auf die – allerdings richtig erkannten – Fragen wird in diesem Buch leider nicht gegeben. Zuviel bleibt hier im Ansatz stecken. So wäre es sehr zu wünschen, dass, aufgrund der Erkenntnisse, die dieses Buch verschafft,

nochmal ein Versuch gemacht würde, die theologischen Grundstrukturen des alttestamentlichen Glaubens besser und deutlicher zu durchleuchten. Dirk Kinet

VOLKMAR FRITZ: Israel in der Wüste. Traditionsgeschichtliche Untersuchung der Wüstenüberlieferung des Jahwisten. Marburger Theologische Studien 7. Marburg 1970. N. G. Elwert Verlag. XI und 151 Seiten.

Die Marburger Dissertation gibt im ersten Teil eine literarkritische Analyse von Exodus 15–18 und Numeri 10–14, 16, 20, 21, wobei es sich zeigt, dass an diesem Komplex nur die jahwistische und die priesterschriftliche Geschichtsdarstellung beteiligt sind, während die elohistische Geschichtsdarstellung sich nur in der Gottesbergüberlieferung Ex 18 findet. Im zweiten Teil werden die zwölf jahwistischen Erzählungen, die sich unter dem Thema »Israel in der Wüste« zusammenfassen lassen, traditionsgeschichtlich untersucht. Die Aufgabe dieses Teils der Untersuchung ist es, die Herkunft und Geschichte der einzelnen Überlieferungen zu verfolgen und die in Redaktion und Komposition zum Ausdruck gebrachte Konzeption des Jahwisten zu ermitteln. Gegenstand der Untersuchung ist die Geschichte der Traditionsbildung bis zum Abschluss des jahwistischen Werkes. In einem abschliessenden dritten Teil werden die Ergebnisse dieser Untersuchung zusammengestellt und die Folgerungen gezogen.

Anders als beim Elohisten wird beim Jahwisten die Auszugsgeschichte von der Wüstentradition fortgesetzt. Durch diesen Überlieferungskomplex wird der Übergang von der Auszugstradition zu den Überlieferungskomplexen vom Aufenthalt Israels im Ostjordanland und von der Einnahme des Westjordanlandes hergestellt. Als literarischer Komplex ist die Wüstenüberlieferung nicht erst vom Jahwisten geschaffen worden. Der Jahwist hat vielmehr hier eine schriftliche Vorlage übernommen, die selbst Teil eines grösseren Geschichtswerkes war, dessen ursprünglicher Abschluss eine Erzählung von der Einnahme des Landes von Süden aus bildete. Die Geschichte der Traditionen in der vorjahwistischen Sammlung der Wüstenüberlieferung lässt sich noch bis in das Stadium der mündlichen Überlieferung zurückverfolgen. Diese Erzählungen gehören zum Überlieferungsgut der südpalästinensischen Stämme und sind in der Zeit zwischen der Landnahme und der Errichtung des Königtums durch David entstanden. Die Gestalt des Mose ist in diesem Überlieferungsgut traditionsgeschichtlich nicht ursprünglich verwurzelt, vielmehr aus der sog. Midianschicht in die übrigen Erzählkomplexe eingedrungen. Ihre Sammlung und Weitergabe ist wahrscheinlich am Heiligtum von Beerseba erfolgt. Der Jahwist hat die vorjahwistische Sammlung bei ihrer Übernahme erweitert und umgedeutet, wobei Mose weiter in den Mittelpunkt der einzelnen Erzählungen gerückt und seine Mittlerstellung stärker betont wurde. Während es der vorjahwistischen Sammlung vor allem um die wunderbare Führung und Erhaltung des Volkes durch Jahwe geht, hat der Jahwist den Aufenthalt in der Wüste vor allem als eine Zeit des Ungehorsams und des Abfalls von Jahwe dargestellt, wodurch der gesamte Zug Israels durch die Wüste als eine Infragestellung des Auszugs als der entscheidenden Heilstat Jahwes erscheint. Mit dieser Deutung der Wüstenwanderung will der Jahwist wahrscheinlich die eigene Zeit warnen. Für ihn ist die Väterzeit das Beispiel treuer Jahwenachfolge. Die Wüstenwanderung erscheint

dagegen als eine Epoche, in der der Israel verheissene Segen noch nicht wirksam ist, da Jahwes Heilshandeln vom Volk immer wieder aufs Spiel gesetzt wird. Die Untersuchung enthält zahlreiche wertvolle Einzelbeobachtungen. Jedoch wird man die hier vorgetragenen Thesen und Folgerungen als ganze nicht annehmen können. Auf Einzelheiten der literarkritischen und traditionsgeschichtlichen Analyse kann hier nicht eingegangen werden. Einige wenige Punkte nur sind hier zu nennen. Dem Jahwisten dürfte kaum ein vorjahwistisches »Geschichtswerk« vorgelegen haben, wie der Verf. vermutet, sondern nur eine Mehrzahl thematisch zusammenhängender »Erzählkränze«. Auch die Frage nach dem ursprünglichen traditionsgeschichtlichen Haftpunkt der Moseüberlieferung wird anders entschieden werden müssen. Jedenfalls ist seine Gestalt in der ältesten noch greifbaren Exodusgeschichte fest verankert. Peter Weimar

GILLIS GERLEMAN: Esther. Biblischer Kommentar. Band XXI. Neukirchen-Vluyn 1973. Neukirchener Verlag. 151 Seiten.

Die Kommentarreihe »Biblischer Kommentar« schreitet zwar sehr langsam mit ihrer Arbeit voran, man kann jedoch getrost von jedem erschienenen Band behaupten, dass er entweder bahnbrechende Arbeit geleistet hat oder mindestens doch einen so umfassenden Überblick über die bisherig geleistete Arbeit bietet, dass er sich auf diese Weise zu einem unentbehrlichen Arbeitsinstrument gemacht hat.

Von G. Gerleman erschien in dieser Kommentarreihe bereits eine ausgezeichnete Auslegung über die Bücher Ruth und Hohelied. In seinem Bericht über die Auslegungsgeschichte weist Gerleman auf den verhängnisvollen methodischen Fehler, den man bei der Auslegung des Estherbuches bis jetzt immer gemacht hat: man versuchte immer – und das auch noch in den form- und traditionsgeschichtlichen Analysen unserer Zeit – mit »weithergeholtem Vergleichsmaterial« zu arbeiten, »ohne die Möglichkeit zu prüfen, ob nicht das Buch mit zentralen alttestamentlichen Überlieferungen zusammenhängen konnte«.

Gerade in diesem Punkt liegt nun die wesentliche Erneuerung der Arbeit Gerlemans. »Der von allen erzählerischen Ausschmückungen abstrahierte Vorgang des Estherbuches hat ein erstaunliches Gegenstück in der Exoduserzählung« (S. 11).

Diese Einsicht weiss Gerlemaan bis in viele Einzelheiten (so z. B. das Milieu des fremden Hofes; die tödliche Bedrohung des Volkes; die wunderbare Rettung; die Rache; der Triumph und nicht zuletzt die Stiftung eines Festes) zu begründen.

»Die Geschichte von Esther und Purim ist also von Anfang an als ein Gegenstück zur Erzählung von Exodus und Passah angelegt und gestaltet worden« (S. 13).

Gerleman geht aber noch weiter, indem er behauptet, dass eine Pointe des Erzählers im Estherbuch u. a. darin gesucht werden muss, dass das Los der Juden in Susa als genauso schwer, ja noch lebensbedrohender angesehen wird, als beim Exodusgeschehen. Die jüdische Gemeinschaft hat sich dabei jedoch anders verhalten als damals, indem sie nl. keine Plünderung bei den Persern vornehmen wollte. In diesem und auch noch in anderen Punkten erweist sich das Estherbuch nicht nur als anlehnende, aber auch als überbietende und kritische Aktualisierung der Exodusgeschichte.

Zu Recht kann man behaupten, dass das Estherbuch auch vom Gottesvolk und von Jahwes Gegnern handelt und eine grosse Heilstat Jahwes erzählen will, auch wenn der Name Jahwe und sonstige theologische Einsichten nicht vorkommen. Esther wurde ja deshalb von vielen – und besonders von der Reformation – als ein »profanes« Buch verschrien und abgelehnt.

Gerleman hat das Estherbuch durch seinen Hinweis auf die im Hintergrund stehende Exodusgeschichte ohne Zweifel wieder ins rechte theologische Licht gerückt. Es ist andererseits dann schwer einzusehen, weshalb er anderswo über das Estherbuch als eine »bewusste und konsequente Entsakralisierung und Enttheologisierung einer zentralen heilsgeschichtlichen Tradition« sprechen kann, wenn der Gedanke des Exodusgeschehens so lebendig und allgegenwärtig im Estherbuch erscheint.

Die Kommentarreihe wurde durch diesen Band Gerlemans in jedem Fall sehr bereichert. Dirk Kinet

ERICH GRÄSSER: Text und Situation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament. Gütersloh 1973, Verlag Gerd Mohn, 330 Seiten.

Die Aufsatzsammlung des Bochumer Neutestamentlers, die im ersten Teil exegetische Untersuchungen zu verschiedenen Schriften des Neuen Testaments und im zweiten Teil stärker systematisch orientierte neutestamentliche Abhandlungen vereinigt – manchen Aufsätzen sind jetzt Nachträge beigegeben –, verdient im FR insbesondere deswegen einen empfehlenden Hinweis, weil hier zwei wichtige Beiträge zum Problem des neutestamentlichen Antijudaismus wieder abgedruckt sind: Die antijüdische Polemik im Johannesevangelium (S. 50–69); Die Juden als Teufelssöhne in Joh 8, 37–47 (S. 70–83). Es mag hier genügen, mit zwei Zitaten die Bedeutung der Studien zu belegen: »Das vierte Evangelium ist um des Glaubens willen geschrieben, und zwar im wesentlichen als »Kirchenbuch«. Es will nicht Juden exkommunizieren oder missionieren, auch nicht Heiden; sondern es will Christen ihren Standpunkt klären helfen« (S. 68); und: »Die Kennzeichnung der Juden als »Teufelssöhne« im vierten Evangelium ist kein Antisemitismus irgendwelcher Provenienz. Sie ist auch kein Versuch des Verfassers, seine persönliche Enttäuschung darüber zum Ausdruck zu bringen, dass sein eigenes jüdisches Volk den Messias Jesus verworfen hat. Sondern diese Polemik ist ein Stück johanneischer Dualismus im Dienste praktischer Gemeindeinteressen. Die eigentliche Spitze des Kampfes ist gegen die Verweltlichung des Christentums selber gerichtet« (S. 83). R. P.

KLAUS HAACKER: Die Autorität der Heiligen Schrift (Calwer Hefte 125). Stuttgart 1972. Calwer Verlag, 44 Seiten.

Dem Autor geht es darum aufzuweisen, dass sich für unvoreingenommene Betrachtung die Bibelfrage und die Gottesfrage als untrennbar erweisen: »Gott ist offenkundig das Thema dieses Buches, und dieses Buch ist nicht erklärbar, ohne dass man sich über sein Zeugnis von Gott ein Urteil bildet« (S. 20); dass das Alte Testament nicht herabgesetzt werden darf: »In dem, was das Alte Testament im Sinne seiner christlichen Auslegung auch den Nichtjuden zu sagen hat, hat es den gleichen autoritativen Charakter wie das Wort Jesu und die

Botschaft der Apostel. Das Selbstzeugnis der Bibel weist also für beide Testamente zurück auf den Grundvorgang der Sendung durch Gott« (S. 27); dass die Bibel eine kritische Funktion hat »für die Frage, wo im Geist Gottes geredet und gehandelt wird« (S. 35). Ein anregendes Heft.

R. P.

R. G. HAMERTON-KELLY: Pre-Existence, Wisdom, and the Son of Man. A Study of the Idea of Pre-Existence in the New Testament (SN TS Monogr. Ser. 21). Cambridge 1973. University Press. 310 Seiten.

Der Gedanke der Präexistenz hat eine lange Geschichte im frühen Judentum und in biblischen Überlieferungen. Der amerikanische, in Chicago lehrende Neutestamentler untersucht die verschiedenen Formen, in denen die Präexistenzvorstellung im Neuen Testament begegnet, insbesondere im Zusammenhang mit den Themen der »Weisheit und des Menschensohnes«. Der Autor unterscheidet hauptsächlich zwei Formen: die protologische Präexistenz (Weisheit, Gesetz, Messias) und die eschatologische Präexistenz (Menschensohn, Messias, Kirche). Am Schluss der historisch-phänomenologischen Studie werden systematisch-theologische Fragen aufgegriffen. Die anregende Studie vermag, die anhaltende Diskussion um Jesu Rede vom Menschensohn neu zu beleben. R. P.

WOLFGANG HARNISCH: Eschatologische Existenz. Ein exegetischer Beitrag zum Sachanliegen von 1. Thessalonicher 4, 13–15, 11. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, hrsg. v. E. Käsemann und E. Würthwein, 110. Heft der ganzen Reihe.) Göttingen 1973. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 187 Seiten.

Der Publikation liegt eine im Sommersemester 1971 von der Theologischen Fakultät der Philipps-Universität in Marburg angenommene und von Prof. E. Fuchs betreute Habilitationsschrift zugrunde. – Verf. erarbeitet den bezeichneten Text als eine Art von »Lehrstück paulinischer Theologie«, in dem sich zentrale Inhalte paulinischer Verkündigung vereinigt finden. Auf dem Boden einer von W. Schmithals erarbeiteten Hypothese, wonach 1 Thess 4, 13–18 eine »Antwort« auf aus gnostischen Kreisen kommende Auffassungen darstellt (diese Gnostiker bestreiten die zukünftige Auferstehung), erweist Verf. diese Vorlage als weiterhin jenem gnostischen Verständnis korrespondierend, demzufolge eine Auferstehung der Lebenden bereits stattgefunden hat. Die »Hoffnung für die Toten«, die Paulus entfaltet, ist also demnach aus diesem Gesamthintergrund (und der gnostischen Agitation wie der die Gemeinde bedrängenden Fragen) zu verstehen. Die christliche Existenz ist eine eschatologische: sie vollzieht sich nicht in einem Enthusiasmus (die apokalyptischen Partien sind polemisch auf dem genannten Hintergrund zu verstehen), sondern in Glauben, Hoffnung und Liebe, und diese »Weisen der Existenz« sind als eschatologische in echt paulinischer Art christologisch zentriert, wobei Verf. den einzelnen Aussagen weitere Funktionen im Blick auf die Gemeinde nachzuweisen versteht. – Die subtile Arbeit weist über den engen Fachbereich hinaus in den Raum der Verkündigung, die nach Hilfen sucht, wie sich die Existenz des Glaubenden heute neutestamentlich begründen, verstehen und vollziehen lässt.

O. K.

FRANZ HESSE: Abschied von der Heilsgeschichte. Theologische Studien 108. Zürich 1971. Theologischer Verlag. 67 Seiten.

ODIL HANNES STECK: Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen. Jesaja. Deuterocesaja. Theologische Studien 111. Zürich 1972. Theologischer Verlag. 75 Seiten.

Hier sind zwei kleine, aber gewichtige Bändchen der Reihe der Theologischen Studien anzuzeigen. Die Untersuchung von *Franz Hesse* setzt sich mit dem Theologumenon der Heilsgeschichte auseinander, für das es weder im AT noch auch im NT eine genügend breite Basis gibt: »Auch die Theologie der Heilsgeschichte, wie auch immer sie aussehen mag, leidet an einer unter den Menschen weit verbreiteten Art von Fehlsichtigkeit, dem Astigmatismus. Das infolge unregelmässiger Krümmung der Hornhaut fehlsichtige Auge des Astigmatikers vermag einen Punkt nicht als solchen zu erkennen, sondern sieht ihn als »Stab« . . . , als Linie. Die Theologie der Heilsgeschichte vermag das von Gott gesetzte Heil nicht als den Punkt zu sehen, der er faktisch ist, allein gegeben und gesetzt in dem Christus crucifixus. Wo nur ein Punkt ist, sieht sie eine Linie, die sich aus vielen anscheinend gleich wichtigen Punkten zusammensetzt. Das Heilsgeschehen legt sich ihr auseinander in eine Reihe einander folgender Heilstatsachen, und so entsteht, wenn man auch noch die alttestamentlichen Geschehnisse einbezieht, eine ganze Heilsgeschichte. Weil aber das Heil, das Glaube und Theologie meinen, nirgendwo in der Geschichte »enthalten« ist, weil die Geschichte darum auch nicht auf dieses Heil hinführen kann, sollte man endlich Abschied nehmen von dem Theologumenon der Heilsgeschichte.«

Der anregenden und materialreichen Studie von *Odil Hannes Steck* geht es um die Darstellung und Erforschung problemrelevanter Aussagen zum Thema Frieden im AT, um so die Eigenart der heute anstehenden Friedensaufgaben besser zu erfassen und Impulse zu gewinnen für eine theologische Urteilsbildung in Sachen Frieden sowie Anleitung zum christlichen Handeln im Rahmen dieser Aufgaben. Nicht durch eine Begriffsuntersuchung, sondern mit Hilfe der viel umfassenderen vorstellungsgeschichtlichen Methode wird die in der Jerusalemer Kultradition vorliegende Konzeption eines universalen Friedenszustandes und seiner Bedingungen entfaltet, die zwar in keinem einzigen Text als solche wiedergegeben ist, deren Einzelvorstellungen uns aber deutlich in den Psalmen und bei Jesaja und Deuterocesaja greifbar sind. Friede ist hier umfassend als lebensfördernde Geordnetheit der Welt in allen den Bezügen im grossen und kleinen zu verstehen, die für Wohlergehen unerlässlich ist; Friede kann vom Menschen zwar bewahrt oder gestört, nicht jedoch herbeigeführt werden; er ist Jahwes Werk.¹ Stecks Studie ist nicht nur ein bedeutender Versuch zur Erfassung der Friedensvorstellung im alten Jerusalem, sondern darüber hinaus der gesamten Konzeption der Jerusalemer Kultradition.

Peter Weimar

PAUL HOFFMANN: Studien zur Theologie der Logienquelle. Neutestamentliche Abhandlungen NF 8. Münster 1972. Verlag Aschendorff. 357 Seiten.

Die Logienquelle (»Q«) ist für die Erhellung der Urgeschichte des Christentums – der »dunklen« Anfänge

¹ Vgl. o. S. 132 u. S. 145.

christlicher Kirche und Theologie – von grösster Bedeutung. Darum ist es zu begrüssen, dass sie nach längerer Zeit wieder verstärktes Interesse findet. Unter den neueren Arbeiten zu diesem Problem verdient H.'s Untersuchung besondere Beachtung wegen ihrer methodischen Sorgfalt und konsequenten Berücksichtigung der neutestamentlichen Zeitgeschichte.

Q ist zwar nur indirekt aus den im Mt- und Lk-Ev gemeinsam erhaltenen Stoffen zu erschliessen; ihre Rekonstruktion und Deutung bleiben demnach notwendig mit Hypothesen belastet. Dennoch vermag Q uns den Zugang zu einem – wie die neueren Untersuchungen insgesamt zeigen – eigenständigen Traditionsbereich zu erschliessen, der – wie H. überzeugend nachweist – in die Zeit vor der Entstehung der synoptischen Evangelien gehört und im grossen Ausmass älteste palästinische Überlieferung bewahrt hat. H. erhärtet diese These in den drei Teilen seines Buches, die der Naherwartung, der Menschensohn-Christologie und dem Missionsverständnis gewidmet sind.

Den »Sitz im Leben« dieser Logiensammlung sieht H. in der judenchristlich-palästinischen Mission, der es in der Nachfolge Jesu um die Bekehrung Israels als Ganzem geht. Ihre charismatisch-prophetische Eigenart stellt er in einer sorgfältigen Analyse der Aussendungsreden (Lk 10 parr) heraus. Die Verkündigung der Q-Gruppe ist geprägt von der Naherwartung des Täuflers, dessen Gerichtspredigt aufgenommen wird, und der Naherwartung Jesu. Es gelingt H. der überzeugende Nachweis, dass trotz vielfältiger gegenteiliger Behauptungen die Verzögerung der Parusie in Q noch keine Spuren hinterlassen hat. In der Deutung Jesu verbindet Q offenbar auf Jesus selbst zurückgehende prophetische Elemente mit der apokalyptischen Menschensohnerwartung: Der in Israel abgelehnte Prophet Jesus wird mit dem als endzeitlicher Richter kommenden Menschensohn identifiziert (Lk 13, 34 f. par). Dieses endzeitliche Mysterium Jesu wurde den Erwählten durch den »Sohn« offenbart (Lk 10, 21 f. par). H. macht gute Gründe dafür geltend, dass es sich hierbei um eine frühe Artikulation des Osterglaubens und um eine frühe – noch unsoteriologische – Deutung des Todes Jesu handelt.

Zeitgeschichtlich ordnet H. diese palästinische Missionsbewegung der Auseinandersetzung mit der zelotischen Aufstandsbewegung in den Jahrzehnten vor dem jüdisch-römischen Krieg ein: Die Missionare verstehen sich als die von Deutero-Jesaja verheissenen endzeitlichen Friedens- und Freudenboten. Den endzeitlichen Friedensgruss verbinden sie mit dem Programm Jesu, mit seiner Feindesliebe und seiner Solidarität mit den Armen. Dem geben sie schon in ihrem Auftreten – ohne Waffen, ohne Schuhe und ohne Geld – symbolischen Ausdruck. Sie stehen damit in einem scharfen politischen Konflikt mit den Zeloten. Die Verfolgungen, die sie trafen, interpretieren sie in Aktualisierung alter Überlieferung als endzeitliche Drangsal, die mit dem Auftreten des Täuflers begann (Mt 11, 12 f. par), aber mit dem in Bälde erwarteten Gericht des himmlischen Menschensohnes Jesus ein Ende finden wird. Alfred Suhl, Amelsbüren

PIRMIN HUGGER: Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms. Münsterschwarzacher Studien 13. Münsterschwarzach 1971. Vier-Türme-Verlag. XXXVI und 360 Seiten.

Von allgemein anerkannten Ergebnissen, selbst in grundlegenden Fragen, ist die Psalmenforschung heute weiter

denn je entfernt. Ein Ausweg aus dieser Lage liesse sich nur finden, wenn es anstelle der so beliebten »Flächenuntersuchungen« mehr Arbeiten vom Typus der »Tiefenuntersuchung« eines einzigen Psalms gäbe, wie sie die vorliegende Arbeit, eine Würzburger Dissertation, darstellt. Anhand einer eindringlichen Analyse von Ps 91, die den Psalm in seiner literarischen und theologischen Eigenart zu erfassen sucht, soll vor allem ein Beitrag zur Erforschung der kultischen Sprache in Israel geleistet werden.

Der erste Teil der Arbeit behandelt die Textkritik des Psalms, wobei zunächst beachtenswerte Vorüberlegungen zur Textrekonstruktion angestellt werden und dann in einem zweiten Schritt die textkritische Einzeluntersuchung folgt, an deren Ende eine Übersetzung von Ps 91 steht. Den grössten Umfang nimmt der zweite (und wichtigste) Teil ein, der in vier Kapiteln die Exegese des Psalms enthält: 1. Jahwe als »Zuflucht«, 2. »Wohnung bei Jahwe«, 3. Not und Rettung des Jahwegläubigen und 4. die Gottesrede – eine Summe der alttestamentlichen Religion. Ein dritter Teil verfolgt die Nachgeschichte von Ps 91, indem er seinem Weiterleben in der Literatur (Ijob 5, 17–26; Spr 3, 21–26; NT; alte Versionen; deutsche Übersetzungen; Auslegungsgeschichte) und in der Frömmigkeit nachgeht. Eine abschliessende Zusammenfassung skizziert nochmals die poetische und theologische Aussage des Psalms. Ein Anhang enthält eine Reihe von Übersetzungen und Nachdichtungen von Ps 91.

Der Verf. sieht in dem Psalm den Nachklang einer alten kultischen Belehrung, in der ein Israelit, der bereits Jahwe anhängt, aufgefordert wird, diesen seinen Gott, der der Gott der Väter, El Schaddaj, ist, nunmehr auch in Jerusalem zu verehren, weshalb auch betont zweimal der Gott des Zionheiligtums El Eljon genannt ist. Ps 91 dürfte im Jerusalem der frühen bis mittleren Königszeit entstanden sein. Er ist ein Meisterwerk altisraelitischer Dichtkunst. In seiner Gesamtanlage wie in allen seinen Teilen ist der Psalm darauf ausgerichtet, ein Vertrauensverhältnis zu Gott zu schaffen, das im strengen Jahwismus verankert ist. Die jahwistische Verkündigung des Psalms kann in fünf Hauptpunkten zusammengefasst werden: 1. Die Hinwendung (= »Zuflucht«) zum Gott »Jahwe« (unter den Göttern und göttlichen Wesen Kanaans) als persönlichen Schutzgott bringt keine Enttäuschung mit sich; 2. diese Hinwendung geschieht ebenso wie seine Verehrung legitim und Erfolg versprechend in Jerusalem; 3. die Macht und der Wirkungsbereich des erwählten Schutzgottes ist unbegrenzt; 4. Jahwe setzt sich persönlich, intensiv, ja liebend für den ein, der zu ihm die »Zuflucht« nimmt und 5. das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Verehrer bestimmt sich als »personale Religion«.

Diese sehr umsichtige und sorgfältige Arbeit verdient, auch wenn man ihr nicht in allen Einzelergebnissen wird folgen können, besondere Beachtung vor allem wegen der wertvollen Untersuchungen zum Wortschatz, zu einzelnen Begriffen und Wendungen im zweiten Teil, die neben dem alttestamentlichen Befund häufig auch die ägyptischen und semitischen Entsprechungen berücksichtigen. Peter Weimar

GISELA KITTEL: Die Sprache der Psalmen. Zur Erschliessung der Psalmen im Unterricht. Göttingen 1973. Vandenhoeck & Ruprecht. 164 Seiten.

Wer das vielfältige Suchen verfolgt nach einer Methode des Religionsunterrichts, die dem heutigen Schüler angepasst ist, wie auch um das kümmerliche Dasein weiss, das die Psalmen im heutigen Unterricht fristen, freut sich darüber, dass die Verfasserin diesem Problem ihr Augenmerk schenkt.

In einer *Einleitung* (7–25) wird das Problem umrissen, wobei auch die Gefahren neuer Methoden nicht ausser Acht gelassen sind: »Es zeichnet sich nun die Gefahr ab, dass der Religionsunterricht, der früher den Schüler vielfach übersah, jetzt bei diesem stehenbleibt und ihm damit gerade das versagt, worauf er als Lernender Anspruch hat: über sich selbst und die eigenen bisherigen Erfahrungen hinausgeführt zu werden zu *neuen* Möglichkeiten« (S. 10). Dazu zählt G. Kittel zu recht ein Erlernen der biblischen Sprache und zeigt an zwei neutestamentlichen Beispielen (Lk 2,1–20; Auferstehung), wie sehr die Kenntnis der alttestamentlichen Sprache zu einem besseren Verständnis hilft.

Im *didaktisch-methodischen* Teil (27–102) gibt die Verfasserin einen sehr guten Einblick in die Forschungsarbeit, indem sie Hauptanliegen von Luther, Herder, Gunkel, Mowinkel (Weiser, Kraus) und Westermann einfach und treffend darlegt, verweist aber auch auf neue didaktische Ansätze im Deutschunterricht. Denn ihr Anliegen gilt dem Bemühen, den Schülern von der Sprache her die Psalmen zu erschliessen, wofür sie kurz auf die Stilmittel der hebräischen Dichtung und das Problem der Übersetzung eingeht.

Ein letzter Teil, *die Psalmen im Unterricht* (103–158) bringt 7 Psalmen und das »Ehre sei Gott in der Höhe« (Lk 2,14) als Beispiele, die gemäss den Prinzipien des didaktischen Teils analysiert werden (besonders mit den von W. Pielow, E. Essen und K. Graucob dargelegten Methoden). Auch hier führt die Verfasserin den geduldligen Leser mit Umsicht und Sachkenntnis, aber man wird gewisse Fragen nicht los: Warum wird von Ps 34 nur das einleitende Loblied (vv. 1–6) genommen? Was lässt sich mit der Methode erreichen, wo ein Psalm weniger klar strukturiert ist? Und vor allem bleibt die Frage: Lässt sich eine Klasse der Grundschule auf diese Weise zu den Psalmen hinführen? Gelingt es im besonderen, den Unterricht so zu gestalten, dass nicht das ungute Gefühl einer mühseligen Analyse bleibt, sondern der Schüler in eine Haltung der Meditation geführt wird? Denn wenn schon im Deutschunterricht Gedichtanalysen Schülern den Zugang zur Lyrik bisweilen eher versperren als eröffnen, so wäre dies um so mehr zu bedauern, wo Psalmen zum Gebet führen sollten. Damit wird der gewiesene Weg der Einführung sehr stark vom pädagogischen Geschick des Lehrers wie auch von der Vorbereitung aus dem Deutschunterricht abhängen. Ohne Zweifel bietet aber das Büchlein dem interessierten Leser wertvolle Information und Hilfe für ein besseres Verständnis der biblischen Sprache und ihrer Stilmittel.

Rudolf Schmid/Luzern

EMMERAN KRÄNKEL: Jesus, der Knecht Gottes. Die heilsgeschichtliche Stellung Jesu in den Reden der Apostelgeschichte (Biblische Untersuchungen 8). Regensburg 1972. Verlag Pustet. 239 Seiten.

Die Münchener katholisch theologische Dissertation umfasst einen umfangreichen forschungsgeschichtlichen Teil zur Auslegung der Reden in der Apostelgeschichte und einen detaillierten exegetischen Teil, in dem die

heilsgeschichtliche Stellung von Person und Werk Jesu in den Reden erhoben wird. Wir möchten die Bedeutung der Arbeit für die Leser der FR mit einem Zitat aus dem Abschnitt über den heilsgeschichtlichen Sinn des Todes Jesu belegen: »Die undifferenzierte, globale Polemik gegen das Judentum, die im Zusammenhang mit dem Tod Jesu die Reden und das übrige lukanische Werk durchzieht, ist für eine Zeit, in der das Judentum noch einen wesentlichen Teil der Kirche verkörperte, undenkbar. Eine solche Darstellung setzt voraus, dass der Bruch zwischen Kirche und Synagoge bereits vollzogen ist und Christentum und Judentum sich feindlich gegenüberstehen. Der Heidenchrist Lukas trägt mit seiner Polemik also, ähnlich wie der Verfasser des vierten Evangeliums oder Justin in seinem »Dialog mit Tryphon«, den unversöhnlichen Gegensatz zwischen beiden Religionen, der für seine eigene Epoche charakteristisch ist, in die Anfangszeit der Kirche zurück« (S. 118). Stellen- und Autorenregister erschliessen den wichtigen Band.

R. P.

BERNHARD KRAUTTER: Die Bergpredigt im Religionsunterricht. Eine exegetische Erschliessung zu Matthäus 5–7. RPP 12. Stuttgart, Calwer Verlag, München, 1973, Kösel-Verlag, 102 Seiten.

Es ist begrüssenswert, dass Bernhard Krautter mit diesem Buch den Religionslehrern eine in mehrerer Hinsicht wertvolle Hilfe für den Unterricht in die Hand gibt. Wie der Untertitel verspricht, handelt es sich um eine exegetisch-didaktische Erschliessung zu Mt 5–7. Hier findet der Lehrer tatsächlich eine Synthese der wichtigsten exegetischen Ergebnisse der Fachliteratur, überdies bietet das Buch laufend pädagogische Hinweise, lebensnahe Beispiele und Fragen, sowie Anregungen zu einer literarischen Erschliessung mancher Stellen der Bergpredigt. Vom Anfang an wird die Bergpredigt mit dem Reich-Gottes-Gedanken in Zusammenhang gebracht und die Forderungen der Bergpredigt als eine Radikalisierung durch Jesus dargestellt. Begrüssenswert ist es auch, dass Krautter sich bemüht, das Judentum objektiv zu sehen und rabbinische Quellen zum Vergleich heranzuziehen. Doch gerade hier muss auch die Kritik ansetzen.

Krautter scheint nämlich die rabbinischen Texte nur aus Sekundärquellen, namentlich Strack-Billerbeck, zu kennen. Auf Grund von Sekundärquellen allein ist es aber schwierig, sich ein richtiges Bild von Zitaten zu machen, denn die Bedeutung eines Satzes hängt im allgemeinen stark von dem Kontext ab, in dem er steht. Überdies muss man beim Zitieren der rabbinischen Schriften ihre literarische Art berücksichtigen. Sie wollen nicht in erster Linie eine Lehre verkünden, wie es die Evangelien tun, sondern sind entweder Niederschriften von Diskussionen in den Rabbinerschulen (Talmud) oder Predigten zu Stellen der Heiligen Schrift (Midraschim). Um daher eine rabbinische Aussage legitim als Beweis zitieren zu können, muss man sich zunächst versichern, dass diese nicht einzeln dasteht, dann aber auch versuchen herauszuhören, was hier eigentlich ausgesagt werden soll.

Auf S. 22 bringt Krautter ein Zitat aus Midrasch Sifre zu Dt als Beweis, dass »die Rabbinen voll des Lobes über die Barmherzigkeit sind«. Diesem schliesst er ein talmudisches Zitat aus dem Traktat Sanhedrin an, um zu zeigen, dass die »Entsprechung menschlichen und göttlichen Erbarmens... sofort wieder eingengt wird«. Nun geht es aber im 2. Zitat gar nicht primär um die Barmherzig-

keit, sondern das Zitat ist eines von einer Reihe von Sprüchen des R. Eleazar, die das Wort »de« = Vernunft oder Erkenntnis enthalten. Es scheint also, dass wir hier eine Reihe von Lobpreisungen der Vernunft vor uns haben. In dem zitierten Satz wird die Vernunft indirekt gepriesen, indem man jenen, der keine Vernunft hat, negativ beurteilt.

Befremdend wirkt es, dass Krautter zwar immer wieder rabbinische Parallelen zum Evangeliumtext bringt, diese aber sofort wieder abschwächt oder gar widerlegt. Diese Vorgangsweise ist besonders augenfällig auf S. 79, wo es heisst: »Die Art der Argumentation ist ähnlich der Jesu mit dem einen Unterschied freilich, dass im Rabbinenspruch eine Reihung Tier – Mensch – Schöpfer erstellt wird, während bei Jesus Mensch, Tiere und Pflanzen vor Gott als geliebte Geschöpfe erscheinen, vor denen nur der Mensch den Vorrang hat.« Worin soll denn hier der Unterschied bestehen? Vielleicht dass im Evangeliumtext Tiere und Pflanzen als geliebte Geschöpfe Gottes erscheinen und im rabbinischen Text nicht? Das wäre aber ein unbefugtes Hineinlesen von etwas in den einen Text, was man in der gleichen Weise auch in dem anderen Text finden könnte. Denn im rabbinischen Text wird zwar bloss »sie werden genährt« gesagt, während es im Evangeliumtext ausdrücklich heisst »der himmlische Vater ernährt«, doch ist es aus dem ganzen Kontext deutlich, dass auch die Rabbinen der Meinung sind, dass Gott, der Schöpfer, sie nährt. Der Unterschied liegt daher nicht in dem Inhalt, sondern bloss in der Aussageform.

Wir wollen nun insbesondere zu der Behandlung des Liebesgebotes (S. 58) Stellung nehmen. Hier weist Krautter mit Recht darauf hin, dass der erste Teil des Verses, nämlich »Du sollst deinen Nächsten lieben«, schon im AT Lev 19, 18 steht. Es ist aber nicht möglich, rabbinische Auslegungen dieses Verses als Fremdenhass zu verstehen. Das rabbinische Zitat, das Krautter hier als Beleg heranzieht, stammt aus einem Midrasch. Hier ist nicht von Hass die Rede, sondern von Vergeltung üben und Nachtragen. Im Bibeltext geht es zunächst um das Verhalten dem Bruder gegenüber, wenn er Unrecht getan hat. Den Nächsten kann man freimütig zurechtweisen und braucht daher nicht zu vergelten. Der Midrasch sagt nur, dass die Sache beim Feind anders liegt, da muss man eben vergelten.

Ein ganz anderes Kapitel ist die Stellung der Pharisäer und Rabbinen zum Am-ha-arets. Auch hier geht es nicht um Hass sondern um die Auffassung der Pharisäer, dass alle, nicht nur die Priester, den Alltag durch die Tora heiligen sollten. Um die eigene rituelle Reinheit nicht zu gefährden, vermieden daher die Pharisäer den Verkehr mit dem Am-ha-arets, den gewöhnlichen und einfachen Leuten, die es mit der Toraerfüllung nicht sehr ernst nahmen.

Es muss also betont werden, dass das Gebot des Feindeshasses nirgends in der Bibel oder in den rabbinischen Schriften steht. In den Qumranschriften wird jedoch der Hass gegen die Belialssöhne, die Söhne der Finsternis geboten (1 QS 1, 10 u. 2, 4 f). Dieser Feindeshass hatte eschatologischen Charakter. Wahrscheinlich wendet sich Jesus gegen diese Auffassung der Qumrangemeinde. Denn der »Feindeshass« war zur Zeit Jesu ebensowenig oder ebensoviel »eine populäre Maxime des Durchschnittsisraeliten« als er heute eine populäre Maxime des Durchschnittschristen ist.

Am Ende dieser Kritik soll nochmals betont werden, dass

Krautter sicher mit guten Absichten die rabbinischen Quellen heranzog. Es wäre nur zu wünschen, dass bei einer Neuauflage des Buches, die Art der Einarbeitung revidiert würde oder, falls dies nicht möglich ist, die rabbinischen Zitate überhaupt gestrichen werden. Erst dann wird es möglich sein, das Buch als ausgezeichnete Hilfe für die Erschliessung der Bergpredigt im Religionsunterricht oder in Bibelkreisen wärmstens zu empfehlen.

Hedwig Wahle, NDS/Wien

WERNER GEORG KÜMMEL: Einleitung in das Neue Testament. 17., wiederum völlig neu bearbeitete Auflage. Heidelberg 1973. Verlag Quelle und Meyer. XX + 548 Seiten.

Nun liegt das bewährte Werk der Einleitungswissenschaft aus der Hand von Prof. Kümmel in 17. Auflage vor: nur zu begreiflich, dass von der alten Einleitung von P. Feine und J. Behm nicht mehr viel bleiben konnte, wie der Verf. im Vorwort auch betont. Diese Aussage bezieht sich bei näherem Zusehen sehr zu Recht auf die ungeheuere Materialveränderung, die der Verf. mit meisterlicher Gründlichkeit in der Sichtung, Aufnahme und Verwertung von Forschungshypothesen und -ergebnissen zu bewältigen verstand. Grundanlage und Grundtendenzen des Werkes haben sich hingegen nicht oder nur wenig verändert. Hier ist der Verf. dem einmal zur Fortführung übernommenen Werk wie auch sich selbst treu geblieben. (In Einzelfragen hat man zuweilen den Eindruck, dass der Verf. in dieser Neubearbeitung manchen wissenschaftlichen Hypothesen weniger geneigt ist, als er das in der letzten war.) – Jedenfalls darf man allein für die ungeheuere Arbeit, die der Verf. der ganzen wissenschaftlichen Welt des Neuen Testaments und durch sie auch der praktischen Verkündigung und dem heutigen Interesse am biblischen Wort geleistet hat, in höchstem Masse dankbar sein.

O. K.

BERNHARD LANG: Die weisheitliche Lehrrede. Eine Untersuchung von Sprüche 1–7. Stuttgart 1972. Verlag Katholisches Bibelwerk. 116 Seiten.

Ziel dieser Arbeit ist, die weisheitliche Lehrrede als eigenständige Gattung vorzustellen und einige charakteristische, inhaltliche Grundfragen dieser Gattung zu erläutern. Spr 1–7 liefert nl. verschiedene Beispiele für die »in poetischer Sprache abgefassten Reden des Lehrers an seinen Schüler«. Anhand verschiedener formaler Merkmale werden die Konturen der Gattung aufgewiesen. Dabei stellt sich heraus, dass die weisheitliche Lehrrede keineswegs eine (spätere) Erweiterung eines ursprünglicheren Einzelspruches wäre. Die Lehrrede wollte elementares ethisches Wissen vermitteln und zielte nicht einseitig auf die Karriere des Beamten Nachwuchses. Für das Buch der Sprüche gilt auch, dass hier viele Hände zu verschiedener Zeit an der Sammlung gearbeitet haben. Offensichtlich ist Spr das Werk einer Schicht gebildeter Israeliten, die ägyptische Schulliteratur lesen und an sie anknüpfen konnte.

Etwas ausführlicher behandelt Lang einige exegetische Grundfragen, die sich aus Spr 1–7 ergeben, nl. der Zusammenhang von Tun-Ergehen (die schicksalwirkende Tatsphäre als Grundschema des ethischen Denkens), die Frömmigkeit und die Lehre über die Religion (vor allem die Warnung vor Ehebruch mit der »fremden Frau«).

Die Arbeit ist sicher eine gute Einführung in die Problematik der Sprüche und der Weisheitsliteratur

überhaupt. Als Grundinformation führt sie trefflich in die neuzeitlichen Diskussionen um die Weisheitsliteratur ein.

Dirk Kinet

PETER LAAF: Die Pascha-Feier Israels. Eine literarkritische und überlieferungsgeschichtliche Studie. Bonner biblische Beiträge 36. Bonn 1970. Peter Hanstein Verlag. XXVI und 187 Seiten.

Die Bonner Dissertation bringt im ersten Teil eine literarkritische Analyse der Pascha-Texte Ex 11–13; der Festkalender in Ex 23 und 34; Lev 23; Num 9, 1–14; Num 28/29; Dtn 16; Jos 5, 10–12; 2 Kön 23, 21–23; 2 Chr 30; 35, 1–19; Esr 6, 19–22; Ez 45, 21–25. Das zweite Kapitel gibt einen Überblick über die Besonderheiten und Gemeinsamkeiten in den Pascha-Quellen in Bezug auf Vokabular, Form und Inhalt, wobei hier – bedauerlicherweise – nur das Ergebnis mitgeteilt wird, während für den Einzelnachweis auf die (nicht leicht zugängliche) maschinenschriftliche Dissertation verwiesen wird. Im dritten Teil werden Geschichte und Überlieferung des Pascha aufgrund der Ergebnisse der beiden vorangehenden Kapitel dargestellt. Danach war das Pascha ursprünglich ein apotropäischer Blutritus aus der Nomadenzeit, womit beim Weidewechsel im Frühjahr der »Verderber«, ein Wüstendämon, abgehalten werden sollte. Die charakteristischen Kennzeichen dieses Ritus boten Ansatzpunkte für eine Verbindung mit dem Auszug aus Ägypten. Der eigentliche Grund aber für die Beibehaltung dieses Ritus liegt in der Bedeutung des Exodus für den Glauben Israels und für seine Konstituierung als Stämmeverband. Nach der Übernahme der Jahwereligion wurde der Exodus als die Heilstat Jahwes angesehen, für dessen kultische Gegenwärtigsetzung sich der alte Nomadenritus anbot. Durch die Beziehung des Pascharitus auf Jahwe begann die Entwicklung von einer ursprünglichen apotropäischen Blutmanipulation zu einem Opfer mit anschließendem Opfermahl und endlich zu einem Wallfahrtsfest. In seiner ursprünglichen Form kannte das Pascha das Mahl nicht, was sich aber nach der Sesshaftwerdung änderte, als der Blutritus seinen Sinn verlor und grösserer Wert auf das Essen des Fleisches gelegt wurde. Das Pascha galt als privates Sippenopfer, das zunächst an den einzelnen Ortschaften und später an den Lokalheiligtümern gehalten wurde, um dann durch die Kultreform des Josia zu einem Wallfahrtsfest am Tempel zu Jerusalem zu werden. Im Exil, als keine Möglichkeit zur Feier des Pascha am Tempel bestand, musste man wieder stärker zur ursprünglichen Gestalt der Feier zurückkehren. Der apotropäische Ritus wurde dabei zu einem Ritus mit sühnender Wirkung umgedeutet. Das Pascha wird als Bundesfeier verstanden. Das Blut wird hier wie Beschneidung und Sabbat Zeichen für den Bund zwischen Jahwe und seinem Volk und so Zeichen für die Erwählung inmitten der Heiden. In nachexilischer Zeit wurde das Pascha wieder an den Tempel verlegt. Der Sühnecharakter des Blutritus geht jetzt verloren, da eigene Sühneriten beim Pascha oder vor der Feier stattfinden. Beim Chronisten ist das Pascha zu einem Zebach-Schelamim geworden.

Diese Untersuchung ist eine wertvolle Ergänzung der im FR schon besprochenen Stuttgarter Bibelstudie zum Pascha von H. Haag (XXIII, 1971, 112 f.). Die Ergebnisse älterer Arbeiten sind hier aufgenommen, verarbeitet, zusammengefasst und zum Teil ein gutes Stück weitergeführt worden, ohne dass hiermit aber schon das letzte Wort über das Pascha, seinen Ursprung und seine

Geschichte, gesprochen wäre. Bewegung ist vor allem in der Frage nach dem Ursprung des Pascharitus zu erwarten. Auch die literarkritische Untersuchung bedarf der genaueren Überprüfung. Stärkere Korrekturen sind gewiss bei dem Abschnitt Ex 11–13 anzubringen; ganz besonders die Frage der Zuweisung einzelner Textabschnitte an bestimmte Verfasser ist hier neu zu stellen.

Peter Weimar

EDUARD LOHSE: Die Einheit des Neuen Testaments. Exegetische Studien zur Theologie des Neuen Testaments. Göttingen 1973. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht, 355 Seiten.

Eduard Lohse, zuvor Professor für Neues Testament in Göttingen, jetzt Landesbischof in Hannover, hat im vorliegenden Band 23 exegetische Studien zusammengefasst, die im Lauf von zwanzig Jahren in verschiedenen Zeitschriften und Sammelwerken erschienen sind. Die Aufsätze gruppieren sich um die Themen: historischer Jesus, Passion Jesu, lukanisches Doppelwerk und Johannesevangelium, paulinische und deuteropaulinische Theologie, Themen der katholischen Briefe und Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament. Die Leser des FR dürfen besonders auf die Beiträge zu den Sabbatauseinandersetzungen Jesu, zu seiner Redeweise »Ich aber sage euch« und zum Prozess Jesu hingewiesen werden. R. P.

MANFRED LURKER: Wörterbuch biblischer Bilder und Symbole. München 1973. Kösel, 435 Seiten.

Nach einer Epoche, in der fast ausschliesslich rationalisierte, pfägmatisch eingeengte Realität Geltung hatte, bricht heutzutage wieder der Sinn für die Wirklichkeit von Bild und Symbol auf. Das liegt nicht zuletzt darin begründet, dass der Mensch durch ihre Geringschätzung nicht bereichert, sondern ein ganzes Stück ärmer geworden ist. Dem heutigen Menschen ist das natürliche Verhältnis zum Symbol geschwunden. Das zeigt sich auch in Ratlosigkeit und Unbeholfenheit im Umgang mit der Bibel. Hier versucht das vorliegende Werk, Abhilfe zu schaffen und erschliesst Bild- wie Symbolwert des Alten und Neuen Testaments in etwa 200 Stichwortartikeln. In wissenschaftlich fundierter, aber doch allgemeinverständlicher Sprache gelingt dies recht glücklich. Die Beiträge sind in vier Abschnitte gegliedert. Im ersten werden zum Phänomen und seiner bildlich-symbolischen Verwendung in der Umwelt der Bibel (Alter Orient, Antike) kurze Hinweise geboten. Auf die Bild- und Symbolwerte des Alten Testaments geht der zweite Abschnitt ein; der dritte auf die des Neuen Testaments. Ein letzter Abschnitt informiert kurz über die Rezeption der biblischen Bilder und Symbole im Schrifttum der Kirchenväter sowie deren Wirkung auf Kunst und Liturgie. Abgerundet werden die meisten Artikel durch bibliographische Angaben zum Stichwort. In den Ausführungen wird bewusst von einer Diskussion von offenen Fragen der Bibelwissenschaft abgesehen. Den Stichwortartikeln vorausgeschickt ist eine »Einführung in die Bild- und Symbolsprache der Bibel« (S. 9–21), worin ein Überblick über markante Auffassungen von Bild und Symbol im Lauf der Geschichte vorgelegt werden. – Aus dem Anhang sind besonders die Literaturverweise (ca. 150 Titel) und das Register der Bild- und Symbolbedeutungen zu erwähnen. Das Literaturverzeichnis konzentriert sich auf Arbeiten zum biblisch-christlichen Bereich (die Angaben im Anschluss an die einzelnen Artikel führen dagegen auch Titel zur biblischen Umwelt auf). Dem

Register der Bild- und Symbolbedeutungen sind die Symbolmotive parallel beigeordnet und durch die Sigel (a) (c) (n) als alttestamentlich, christlich bzw. neutestamentlich gekennzeichnet. Ein ausführliches Schriftstellenregister beschliesst den Band. Der an der Bibel Interessierte, wird dieses »Wörterbuch« gerne zur Hand nehmen.

Franz Schicklberger/Würzburg

MILAN MACHOVEČ: Jesus für Atheisten. Mit einem Geleitwort von H. Gollwitzer; aus d. Tschechischen von P. Kruntorad. Stuttgart 1972. Kreuz-Verlag 336 Seiten.

Das Jesusbuch Rudolf Augsteins ist inzwischen beinahe völlig vergessen. Es ist nicht das einzige der vor Jahresfrist erschienenen. Um so erfreulicher und ermutigender ist es darum aber zu sehen, wie sich das Jesusbuch eines anderen, positiver engagierten Nichtchristen hält und weiter halten wird, und das ganz ohne bombastischen Werbeetat. Machoveč geht mit vollem Ernst und gebeugt vom Leiden an den Unvollkommenheiten des Sozialismus an die Fragen nach der Bedeutung Jesu für heute heran. Sein Buch ist fern von unserer stromlinienförmigen Jesusliteratur hierzulande geschrieben, sowohl was den Ort, die Sprache und die Ebenen existentieller Erfahrung anlangt. Das tut dem Leser wahrlich gut. Wie kann dies so sorgfältig erarbeitete Werk eines überzeugten und sehr skeptischen Marxisten zuweilen soviel frömmel sein als die Bücher so vieler christlicher Autoren? Und wie kommt es, dass es hier eine der so spärlich gesäten überzeugenden Darstellungen Jesu gibt? Weil hier einer an der Brüchigkeit und Mangelhaftigkeit menschlicher Existenz und Situation leidet – praktisch und nicht theoretisch – und nicht mit der Selbstsicherheit eines Beamten auf Lebenszeit plaudernd Modelle entwirft? – Es ist sehr eindrucksvoll zu sehen, wie Machoveč so ganz ohne die gängige Diffamierung und Herabsetzung der jüdischen Religion und Gesellschaft der Zeit Jesu auskommt. Wenn diese irenische Darstellung doch Schule machen würde. Dann wäre es um sehr viele Jesusbücher besser bestellt, und das nicht nur in diesem Punkt! Der Leser dieses menschlich vornehmen Buches wird spüren, um wieviel überzeugender eine solche nüchterne und feindbildlose Darstellung auf den nachdenklichen Christen zu wirken vermag.

Michael Brodke

RUDOLF MOSIS: Untersuchungen zur Theologie des chronistischen Geschichtswerkes. Freiburger Theologische Studien, Band 92. Freiburg 1973. Herder Verlag. 248 Seiten.

Gerade in letzter Zeit können sich die Chronik-Bücher und insbesondere das chronistische Geschichtswerk über ein unerwartetes Interesse erfreuen. Vor allem die Arbeiten von Th. Willi (Die Chronik als Auslegung, FRLANT 106) und P. Welten (Geschichte und Geschichtsdarstellungen in den Chronikbüchern, WMANT 42) versuchten, die Chronik-Bücher neu zu interpretieren, was sicher an der Zeit war, da dieses »Geschichtswerk« allzu lange in der Forschung stiefmütterlich behandelt worden war. Nachdem man früher sehr gerne Chr als ein historisch zuverlässiges Dokument betrachtet hatte, schlug das Pendel in letzter Zeit in die andere Richtung aus. Th. Willi versucht, Chr als »Auslegung« und nicht als Ergänzung oder gar Verdrängung vorangehender »kanonischer« Geschichtsschreibung aufzufassen.

In seiner Arbeit versucht nun R. Mosis die Eigenständigkeit der Theologie des chronistischen Geschichtswerkes herauszustellen. Die vielen und umfangreichen Zusätze gegenüber der Vorlage der Chronikbücher, die vielfache Umstellung übernommener Stücke, das schweigende Übergehen bestimmter Abschnitte und vor allem das Fehlen jeder Vorlage für Esra und Nehemia, verbieten gewiss, Chr nur als »Auslegung« aufzufassen.

Genauso wehrt sich Mosis gegen die jetzt vielfach vorherrschende Meinung der Forscher, dass Chr nur insofern »Geschichts«-Schreibung sei, »als sich in diesen Büchern die Anschauungen der eigenen Gegenwart zu Wort melden und sie diese Gegenwart durch den Rückgriff auf David und Salomo darstellen und verteidigen, wobei sie eine zukünftige, gar eine »eschatologische« Erwartung ausschliessen wollen« (S. 15). Genauso wichtig wie die Glanzperiode der israelischen Geschichte scheinen dem Chronisten auch die katastrophalen Ereignisse und Zustände zu sein, die sich ja in den negativen Schilderungen einiger Könige äussern. So geht es dem Chronisten sicher nicht um eine Verherrlichung bestehender Verhältnisse und kann die Dimension der Zukunft nicht so ausgeschlossen werden, wie dies gemeinhin geschieht. Das Exil hat auf das Bewusstsein des Chronisten nl. einen viel zu grossen Einfluss gehabt, dass es nicht hintergründig in seiner Theologie einen Platz erobert hätte.

Dank einer sorgfältigen Untersuchung des Textes scheint mir der Autor sein Vorhaben zu einem guten und verantworteten Ergebnis gebracht zu haben. Es wäre nun nur noch zu hoffen, dass diese Arbeit die Anerkennung und Verbreitung finden mag, die sie verdient.

D. Kinet, Augsburg

HANS-PETER MÜLLER: Mythos, Tradition, Revolution. Phänomenologische Untersuchungen zum Alten Testament. Neukirchen-Vluyn 1973. Neukirchener Verlag, 118 Seiten.

H.-P. Müller, durch seine Habilitationsschrift »Ursprünge und Strukturen alttestamentlicher Eschatologie«, Berlin 1969, bestens renommiert, legt hier eine kleine Schrift vor, die vielleicht zunächst einmal durch eine nicht gerade gewohnte Zusammenstellung von Begriffen (Mythos, Tradition, Revolution), die man sonst getrennt unterzubringen pflegt, eine gewisse Aufmerksamkeit auf sich zieht. Nicht zu Unrecht, wie man bei der Lektüre des fast launig-geistreichen, in und zwischen den Zeilen scharf analysierenden Vorworts bemerkt. Man sucht nach einem Ausdruck, der das, was hier vorgestellt wird, treffend charakterisieren könnte – und findet eigentlich keinen. Der Verf. geht neue Wege; wenn man das sagt, dann ist das eine nichtssagende, gewohnte Formel, nur zu oft gebraucht, um einen vielleicht höflichen Ausweg zu finden. Trotzdem lässt sich das Unternehmen des Autors wohl kaum anders (wenngleich mit besseren Worten, als es hier geschieht!) umschreiben. Der Autor greift den Begriff »Mythos« auf und beginnt, die darin sich anzeigende Wirklichkeit aus alttestamentlichen Texten, Beispielen, Erfahrungen heraus zu entwickeln (Macht, Gestalt, Name, Wille, Schicksal etc.). Ähnliches geschieht im Zusammenhang der Begriffe »Tradition« und »Revolution«. Und so geschieht aus grosser alttestamentlicher und religionsgeschichtlicher Sachkenntnis und Sachbeherrschung heraus, selten ohne eine Beigabe geistreichster Art, die bald ins Spielerische, bald ins Tragisch-Ernfeste hin-

überleitet, Vergangenheitliches und Gegenwärtiges geschickt zu verbinden, Hintergründe aufzudecken und die wirklichen Kräfte ans Licht zu ziehen weiss. So werden Gegenwart und Modernität wahrhaftig geistesgeschichtlich (in einem modernen Sinn des Wortes) aufgeschlüsselt, auch ein wenig entzaubert und der für viele vermeintlichen Verklärung (oder Verdammung) entrissen oder enthoben: ein Anliegen, an das sich mancher heranwagt und zu dem doch nur ganz wenige die geistig-durchschauenden und die fachlich-sachlichen und die sprachlich-literarischen Qualitäten besitzen, die dieses Unterfangen braucht. Der Alttestamentler Hans-Peter Müller gehört zu ihnen. Muss man, kann man mehr sagen? O. K.

WERNER E. MÜLLER: Die Vorstellung vom Rest im Alten Testament. Für die Neuauflage durchgesehen, überarbeitet, mit Ergänzungen und einem Nachtrag versehen von Horst Dietrich Preuss, Neukirchen-Vluyn 1973, Neukirchener Verlag, 139 Seiten.

Die wichtige Dissertation aus der Schule Albrecht Alts ist 1939 nur in einem Privatdruck erschienen; als wichtiger Beitrag zur Erforschung von Ursprung und Geschichte des alttestamentlichen Restgedankens wurde sie anerkannt und insbesondere von Gerhard von Rad in seiner »Theologie des Alten Testaments« zu Ehren gebracht, der interessierten Öffentlichkeit blieb die Arbeit des 1944 gefallenen Verfassers jedoch unzugänglich. H. E. Preuss hat nun auf Anregung des Mitarbeiterkreises des Neukirchener »Biblischen Kommentars« das Werk neu herausgegeben und durch Ergänzungen und Nachträge so angereichert, dass es erneut und verstärkt als eine wesentliche Monographie über den Restgedanken des Alten Testaments angesehen werden kann. R. P.

ANNEMARIE OHLER: Gattungen im AT. Ein biblisches Arbeitsbuch. Band 1. Düsseldorf 1972. Patmos-Verlag. 224 Seiten. Band 2, ebenda 1973. 224 Seiten.

Die Verfasserin wurde in der alttestamentlichen Fachwelt bekannt durch ihr Dissertationswerk »Mythologische Elemente im Alten Testament« (Düsseldorf 1969). Hier legt sie in zwei Beiträgen eine umfangreiche Arbeit vor, die vor allem der Praxis zustatten kommen soll, etwa dem Religionsunterricht, Arbeitskreisen mit alttestamentlicher Thematik etc. Indes kann die Verf. es gewiss sein, dass ihre Beiträge nicht nur im engeren Raum des Unterrichtes und der Religionspädagogik Beachtung finden werden. In einem 1. Kapitel (des ersten Bandes) behandelt Verf. die Eigenarten des hebräischen Denkens und der hebr. Sprache. Schon dieser Beitrag zeigt, was die gesamte Publikation auszeichnet: Klarheit des Ausdruckes, eine geschlossene Gedankenführung und eine ausgesprochen gute Begleitung durch Texte und Beispiele. Ein 2. Kap. behandelt sodann unter der Überschrift »Kleine Gattungen im AT« die Erzählgattungen (u. a. Sagen, Wundererzählungen usw.); es schliessen sich die »Gattungen der Gesetzesüberlieferung« an. – Der zweite Band widmet sich unter der Überschrift »Die Einzelpersonlichkeit und die Überlieferung des Volkes« Moses, den Propheten, den Weisheitslehrern und Theologen und schliesslich den Apokalyptikern. Ein weiteres Kap. behandelt die sog. Sammelwerke und die Geschichtswerke, während ein abschliessendes Kapitel sich den Fragen nach der Einheit des AT zuwendet. Gute Literaturübersichten bilden jeweils eine weitere Hilfe. – Insgesamt eine Publikation, wie man sie sich wünscht. O. K.

KARL PAURITSCH: Die neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene und Arme (Jesaja 56–66). Die Botschaft des Tritojesaja-Buches literar-, form-, gattungskritisch und redaktionsgeschichtlich untersucht, Analecta Biblica 47. Rom 1971. Biblical Institute Press. XVI und 289 Seiten.

Die Grazer Dissertation enthält eine eindringliche literar-, form- und gattungskritische Analyse von Jes 56–66, aufgrund deren die Entstehung, Komposition und Absicht des sogenannten Tritojesaja einer Klärung zugeführt werden sollen. Nach einer Einführung, in der neben der Darstellung von Fragestellung, Anliegen und Aufgabe der Untersuchung vor allem die bisherige Tritojesaja-Forschung kritisch dargestellt wird, werden im ersten (und breitesten) Teil die einzelnen Texteinheiten jeweils in dem Dreischritt Literar-, Form- und Gattungskritik untersucht, wobei auf der grammatikalisch-syntaktischen Analyse, die W. Richter folgt, besonderer Nachdruck liegt. In einem zweiten Teil werden die Einzelergebnisse im Blick auf die Gesamtkomposition des Tritojesaja-Buches und auf den Anlass seiner Entstehung ausgezogen. Dabei zeigt sich, dass Jes 56–66 keineswegs einheitlich ist. Die einzelnen Texteinheiten gehen vielmehr auf verschiedene Verfasser zurück und entstammen neben prophetischer auch kultischer und vor allem weisheitlicher Tradition. Überwiegend sind sie zwischen 521–510 v. Chr. entstanden. Allein 63, 7–64, 11 dürfte im Grundbestand auf die Zeit um 587 v. Chr. zurückgehen, während sich für 63, 1–6 nichts Sicheres mehr ausmachen lässt. Als Ort der Verkündigung ist Jerusalem anzusehen. Der Schlüssel für Anlass und Auslörsache der Komposition Jes 56–66 findet sich in 56, 3–7: »Fremde« und »Eunuchen«, Abgesandte einer Gemeinschaft von Jahweanhängern in einem städtischen Milieu Babylons, hatten nach einem abschlägigen priesterlichen Torabescheid von einem Propheten eine Heilsankündigung erhalten, die ihnen und ihresgleichen die eben verwehrt Aufnahme in die nachexilische kultische Heilsgemeinde durch ein geschichtliches, göttliches Eingreifen verhies. Genau aus diesem Grund gestaltete der Redaktor von Jes 56–66 aus ihm zur Verfügung stehenden und zweckdienlich erscheinenden Einzelstücken und Spruchsammlungen sein »Erweckungsbuch« für die Fragesteller und ihre Gemeinschaft von Jahweanhängern in Babylon, die jene entsandt hatten. Darin will er vom Gotteswort her ihre eigene Situation deuten, ihnen aktuelle Hoffnung erwecken und somit den Ansporn zu einer neueröffneten Zukunft geben. In der Komposition des Tritojesaja-Buches bilden 56, 1–8, womit das Motto angegeben ist, unter dem die folgenden Texteinheiten zu betrachten sind, und das Schlusskapitel 66 die redaktionelle Klammer. Das Buch selbst ist so angelegt, dass es optisch wie sachlich konisch auf 61, 1 ff. hin zuläuft. Hier ist auch das Leitthema des ganzen Buches angegeben: die »Armen«.

Jes 56–66 will die Botschaft des Deuterojesaja aktualisieren und zugleich auf die neue Lage der nachexilischen Gemeinde und der Adressaten hin interpretieren. Es gilt weiterhin, dass die Weltgerichtsepiphanie Jahwes nahe bevorsteht. In ihrem Gefolge wird es zur eschatologischen Reinigung der Gemeinde kommen, was gerade für gewisse separatistische und nationalistische Kreise, deren Gesinnung gleich zu Anfang durch 56, 3–7 angesprochen ist, eine ungeheure Provokation bedeutet. Tritojesaja will zeigen, dass es in dieser Gemeinde eine geheime oder offene Auflehnung gegen Gottes Heilsplan gibt und dass

diese der eigentliche Grund für Jahwes Verborgenheit ist. Bundesbruch und unsoziales und heilsegoistisches Verhalten des Volkes halten gegenwärtig Jahwes Endtheophanie auf, deren Eintritt man gleichzeitig mit dem Wiederaufbau des Tempels erwartet hatte. Dennoch ist Jahwe, wenn auch verborgen, gegenwärtig und am Werk. Er steht in Treue zu seinem Bundespartner, und dies sind in den Augen führender Kreise Jerusalems nur »Arme« und »Ausgestossene«. Diesen erweist sich Jahwe als persönlich nahe. Er sammelt sich eine neue Gemeinde von treuen Anhängern, wo auch die »Armen« und »Ausgestossenen« ihren Platz finden.

Die Untersuchung eröffnet nicht nur wichtige Einsichten in die Theologie des Buches Tritojesaja, sondern auch in die für uns immer noch weithin dunkle und wenig aufgelichtete Geschichte der frühen nachexilischen Zeit mit ihren Fragen und Problemen, die zu bewältigen waren, einer Zeit, die der heutigen nicht unähnlich ist.

Peter Weimar

ANSGAR PAUS (Hrsg.): Die Frage nach Jesus. Graz/Wien/Köln 1973. Verlag Styria. 379 Seiten.

Es liegt hier ein Sammelband vor, der im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen herausgegeben wurde und die Vorträge enthält, welche in der Zeit vom 24. Juli bis 5. August 1972 im Rahmen dieser Hochschulwochen unter dem Leitthema gehalten wurden, das den Titel für diese Publikation stellt. Die Beiträge sind es sehr wohl wert, auch weit über diese Veranstaltungen und den diesbezüglichen Kreis von Interessenten hinaus bekannt zu werden. Wir stellen sie deshalb in Kürze vor: David Steindl-Rast: Jesus als Wort Gottes in vergleichender religionspsychologischer Sicht (9 ff.); Wolfgang Beilner: Der Weg zu Jesus. Der Verkündiger und der Verkündigte (69 ff.); Bernhard Welte: Die Krisis der dogmatischen Christusaussagen (151 ff.); Josef Finkenzeller: Die Auferstehung Christi und unsere Hoffnung (181 ff.); Alfons Auer: Die Aktualität der sittlichen Botschaft Jesu (271 ff.); Ladislaus Boros: Scheitern im Schicksal Jesu (365 ff.).

O. K.

MOSHE PERLMANN: Ibn Kammuna's Examination of the Three Faiths. A Thirteenth Century Essay in the Comparative Study of Religion. Berkeley, Los Angeles, London 1971. University of California Press, XI, 160 Seiten.

Hier ist eins der interessantesten Zeugnisse des hohen und seither nicht wieder erreichten Niveaus der Diskussion eigener und fremder Religion im islamischen Raum zugänglich gemacht worden. Diese Untersuchung der drei Religionen Judentum, Christentum, Islam wurde 1280 in Bagdad von Sa'd Ibn Mansur Ibn Kammuna, einem jüdischen Arzt und Philosophen, verfasst. Ibn Kammuna liess sich von den grossen ihm bekannten Auseinandersetzungen über Religion und Religionen zu seiner kompendienartigen Schrift anregen. Er beginnt mit einer Studie der Prophetie an sich, ihrer Stufen und Kriterien. Die in der Reihe ihres geschichtlichen Auftretens behandelten Religionen haben ja ihre Wurzeln in Offenbarung und Prophetentum. Der Islam als die Mehrheitsreligion im Orient des 13. Jhdts. wird aufs ausführlichste behandelt, das Christentum hingegen erhält den geringsten Raum, da es in Ibn Kammunas Lebensbereich keine besondere Rolle spielte und ihm nur

aus zweiten Quellen bekannt war. Kritische Einwände gegen die einzelnen Religionen werden zusammengetragen und mit erstaunlicher Umsicht und hoher Objektivität beantwortet. Das Judentum ist unserem Autor durch seine Heilige Schrift die Basis der zwei Töchterreligionen und daher von ihnen aus im Wesen unangreifbar und unwiderlegbar, wenn sie ihre Wahrheit nicht selbst in Frage stellen wollen. Den Verteidigern des Christentums sagt er eine gewisse Hilflosigkeit in der Argumentation nach; er unternimmt es daher, bessere Argumente für das Christentum, auch in dessen Verteidigung dem Islam gegenüber, zu formulieren. Die breite Darstellung des Islam, auch unter Aufzählung der Schwächen und Kritiken, zeigt die grosse Vertrautheit mit dem Islam, seiner Überlieferung und Theologie wie auch mit Kritikern und Gegnern. In islamischen Kreisen war man gewöhnt, Argumente gegen den Islam zu hören und sie zu zitieren, um sie zu widerlegen. Dass aber ein nichtmuslimischer Philosoph und »Religionswissenschaftler« dies tat, erregte Missfallen und erzeugte mindestens drei Traktate gegen Ibn Kammunas Werk, schliesslich auch zwang ihn ein aufgebrachter Mob zur Flucht aus Bagdad.

Das Werk wandte sich allein an muslimische Intellektuelle, zeichnet sich aber auch für den heutigen Leser durch nüchternen Rationalismus und grosse Objektivität und Toleranz aus, Entwicklungen vorausnehmend, die wir erst Jahrhunderte später anzusetzen gewohnt sind. Wer an diesem wenig bekannten Aspekt der Religionsgeschichte interessiert ist oder im interreligiösen Dialog und Kontakt steht, sollte diesen in gepflegtes Englisch übertragenen Essay lesen. Des Herausgebers Einleitung und Anmerkungen sind ein Musterbeispiel an präziser und klarer Information auf kleinem Raum und machen auch dem Nichtfachmann den Zugang möglich, und schliesslich ist das Buch selbst mit gediegener typographischer Eleganz produziert.

Michael Brocke, Regensburg

STEWART PEROWNE: Die Reisen des Apostels Paulus (= The Journeys of St. Paul London etc. 1973). Ins Deutsche übersetzt von Hans Schmidhüs und Ursula Stadler. Freiburg – Basel – Wien 1973. Verlag Herder. 143 Seiten, mit 24 Farbbildern, 124 Schwarzweissbildern und 1 Karte.

Der Verfasser, ein ausgezeichnete Kenner des Vorderen Orients und der Mittelmeerwelt (berufsmässig hoher britischer Beamter, aus Studium und Neigung Archäologe und Historiker), legt hier ein »Bilderbuch« vor, das in die Welt und das Leben des Apostels Paulus einführen will. Man darf ohne Übertreibung sagen, dass dieses Vorhaben in verschiedener Hinsicht geglückt ist, und zwar nicht nur eben, sondern in einer ganz hervorragenden Weise geglückt.

Der Verf. hat es verstanden, ein sehr reiches Material, das aus den verschiedensten Bereichen der antiken Historie, Literatur und Kunst bereitsteht, mit gemässigt-kritischen Forschungsergebnissen seitens der neutestamentlichen Wissenschaft (z. B. hinsichtlich der Paulusbriege, vgl. das Nachwort, in dem er auf G. Bornkamm verweist) so zusammenzuarbeiten, dass daraus ein »Bild« der Welt und des Lebens des Apostels Paulus entstehen konnte, das nicht wieder bedenkenlos in die Ebene einer vorwissenschaftlichen Erzählung zurückführt (wie dies bei einem derartigen Versuch leicht geschehen könnte). Selbstver-

ständig geht es um ein Lebendigmachen, um ein Deutlichwerdenlassen. Der Verf. kann also nicht nach jedem zweiten Satz einschränkend anmerken, was man in einer rein wissenschaftlich erarbeiteten Zeitgeschichte (die aber kein *direktes* Lebensbild zu vermitteln vermag) vermerken kann und muss. Dieses notwendige Lebendigwerdenlassen (Paulus war schliesslich unzweifelhaft die bedeutendste Gestalt des gesamten Urchristentums) erfolgt also sehr wohl und sehr bewusst unter wissenschaftlich abgesicherten Aspekten; doch können diese nicht Gegenstand der Erörterung sein – die Darlegung gilt den Ergebnissen. Die hier unvermeidbare Synthese ist offensichtlich sehr gut gelungen. Ein ausgezeichnetes Bildwerk in Farbe und Schwarzweiss begleitet eine überaus flüssige Darstellung, die zuweilen geradezu spannend werden kann. Eine besondere Anerkennung gebührt den Übersetzern; wenn man die deutsche Ausgabe sehr empfehlen kann, dann ist das ganz wesentlich ihrer Arbeit zu verdanken. Ihr Mühen um eine moderne sprachliche Fassung, das zugleich aber genau das zu meiden weiss, was Sprache und Sache doch nicht wirklich nützen könnte, dürfte eine wesentliche Grundlage für den Erfolg sein, den man diesem schönen Buch wünscht. O. K.

GERHARD VON RAD: Gesammelte Studien zum Alten Testament, Band II. Herausgegeben von Rudolf Smend (Theologische Bücherei 48). München 1973. Verlag Chr. Kaiser. 328 Seiten.

Der zweite Band mit kleineren wissenschaftlichen Arbeiten von Rads enthält 14 Studien (davon eine bisher unveröffentlicht: Zwei Überlieferungen von König Saul), darunter auch die Dissertation des kürzlich verstorbenen Gelehrten (Das Gottesvolk im Deuteronomium) und die wichtigen »Deuteronomium-Studien«. Neben diesen älteren Arbeiten sind insbesondere jüngere Publikationen aufgenommen (von 1971: Beobachtungen an der Moseerzählung Exodus 1–14; Geschichtsdoxologie; Christliche Weisheit). Der Band wird durch Register der Bibelstellen, der Namen und Sachen und der hebräischen Wörter für die wissenschaftliche Arbeit erschlossen. Dem Herausgeber wird jeder, der die Arbeit Gerhard von Rads zu schätzen gelernt hat, zustimmen: »Die Herausgabe eines zweiten Bandes kleinerer wissenschaftlicher Arbeiten Gerhard v. Rads bedarf keiner besonderen Rechtfertigung« (S. 7). R. P.

KLAUS SEYBOLD: Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten. FRLANT Heft 107. Göttingen 1972. Vandenhoeck & Ruprecht. 183 Seiten.

Auf dem Hintergrund der divergierenden Erklärungsversuche des davidischen Königtums und der mit ihm zusammenhängenden alttestamentlichen Theologumena will Seybold die Frage nach der Auffassung Davids und seiner Dynastie einer Beantwortung näherbringen, indem er sie »an eine zwar möglichst grosse, aber in sich geschlossene und zugleich in ihrer Herkunft bestimmbare Textgruppe« (S. 14) richtet, und wählt als eine solche »geschlossene« Textgruppe die »prophetischen Zeugnisse« über das davidische Königtum. – Einleitend werden die hierzu gerechneten Texte aufgezählt und diese Auswahl in äusserster Knappheit begründet (S. 16–23). Nachexilische Texte werden ausgeschieden, »da die direkte Konfrontation mit dem davidischen Königtum und das daraus resultierende prophetische Urteil in nachexilischer Zeit nicht mehr gegeben war« (S. 22).

Zu den jesajanischen Texten wird ausser Jes 7 auch Jes 9, 1 ff. und Jes 11, 1 ff. gerechnet; mit Vorbehalt wird auch Am 9, 11 f. und Jes 16, 1 ff. ins 8. Jahrhundert datiert. Neben den Texten aus dem 8. Jahrhundert stellen die Texte aus dem ausgehenden 7. und beginnenden 6. Jahrhundert aus Jeremia, Ezechiel und Deuterojesaja eine weitere Gruppe dar. Eine dritte Gruppe prophetischer Zeugnisse zum davidischen Königtum erkennt Seybold in 2 Sam 7; 12; 24, 11 ff.; 1 Kön 11, 29 ff., wobei er für die meisten dieser Texte »eine unmittelbare Beziehung zwischen literarischem Niederschlag und ursprünglichem Prophetenwort . . . , allerdings ohne dass man beide identifizieren kann«, annimmt (S. 22). In drei Teilen der Arbeit werden dann nacheinander diese drei Textgruppen untersucht (»Zeugnisse der vorklassischen Prophetie« S. 24–60; »Zeugnisse der Prophetie des 8. Jahrhunderts« S. 60–115; »Zeugnisse der Prophetie des 7. und 6. Jahrhunderts« S. 115–162«).

In einem Schlussteil werden die Ergebnisse der Einzeluntersuchungen zusammengefasst (S. 163–175). Seybold nimmt eine Verwurzelung der prophetischen Äusserungen zu David »im kultischen Bereich«, in einer »kultisch-rituellen Tradierung« an (S. 166). »Das sakrale Recht der Bundestradiation« (S. 169), »die Tradition vom Sinai-Bund« (S. 168) gebe dabei den Rahmen ab, innerhalb dessen das davidische Königtum theologisch gedeutet wird, und sei zugleich die »kritische Norm« (S. 168), an der die Realisierung des »Davidsbundes« durch die einzelnen Könige gemessen werde.

Rudolf Mosis, Eichstätt

KARL HERMANN SCHELKLE: Theologie des Neuen Testaments, Band II: Gott war in Christus. (Reihe: Kommentare und Beiträge zum Alten und Neuen Testament.) Düsseldorf 1973. Patmos-Verlag. 326 Seiten.

Der 2. Band der Theologie des Neuen Testaments aus der Hand des weithin bekannten Tübinger Gelehrten lässt schon in seiner Überschrift etwas davon erkennen, wie der Verf. die offenbarungs- und theologiegeschichtlich äusserst umfangreiche Thematik anzugehen weiss: auch hier gelingt es ihm, die historisch-geschichtliche Dimension mit den namentlich für einen modernen Leser notwendigen Erfordernissen einer Systematisierung zu verbinden. Der Band beschäftigt sich mit vier Problemkreisen, die unter dem Blickwinkel der Gesamtüberschrift behandelt werden: 1. Offenbarung, 2. Erlösung und Heil, 3. Geist Gottes, 4. Gottesglaube und Gotteslehre.

Dankbar zu vermerken ist u. a., dass der Verf. sich um die theologiegeschichtlichen Zusammenhänge bemüht: nicht mehr aus einer »Sorge« (oder gar einer die wichtigen Ergebnisse neutestamentlicher Theologie wieder relativierenden Einseitigkeit) heraus, wie man sie in der Zeit bis zum II. Vatikanum katholischerseits nur zu oft konstatieren musste (was aber meist den Verfassern gerade nicht anzulasten ist), sondern aus der Notwendigkeit einer geschichtlichen (und das heisst auch: kontinuierlichen) Erklärung der Verstehensweisen christologischer wie anderer theologischer Aussagen. Mit Freude bemerkt man auch den kurzen Abschnitt über den neutestamentlichen und den jüdischen Gottesglauben, in dem zunächst und geschichtlich ebenso zutreffend wie sachlich notwendig die Gemeinsamkeit herausgestellt und das Unterscheidende sodann klar dargelegt wird. O. K.

WERNER SCHLISSKE: *Gottessöhne und Gottessohn im Alten Testament. Phasen der Entmythisierung im Alten Testament. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament V/17 (97). Stuttgart 1973. Kohlhammer Verlag. VIII und 204 Seiten.*

In einem einleitenden Abschnitt gibt diese bei H. W. Wolff angefertigte Heidelberger Dissertation in Form eines Überblicks über die Forschungsgeschichte einige Bemerkungen zum Verständnis des Mythosbegriffes, entwickelt daraufhin die Fragestellung und skizziert die Durchführung der Untersuchung. Der erste Teil behandelt den Vorstellungskomplex der himmlischen Gottessöhne. Nach jeweils dem gleichen Raster (I. Befund; II. Bearbeitung; III. Ergebnis: 1. Reduktion des Mythischen, 2. Anlass für die Aufnahme des Mythos, 3. Entmythisierung) werden die Texte Gen 6, 1–4; Ps 82; 29; 89, 2–19; Ijob 1 f.; Dtn 32, 8 f., 43; Dan 3, 15 kurz ausgelegt. Der Vorstellungskomplex von den Gottessöhnen um Jahwe berührt sich offensichtlich mit der religionsgeschichtlichen Umwelt, wo derselbe Ausdruck die Gruppe der El-Söhne bezeichnet. Israel grenzt sich hier gegen fremde Gottheiten ab. Angesichts des Mythos ringt Israel um das Bekenntnis der Überlegenheit Jahwes. Dabei wird das eigentlich Mythische konsequent zurückgedrängt wie auch die Aussageabsicht des Mythischen geändert, indem der übernommene Stoff in einen anderen, ihm von Hause fremden Zusammenhang gebracht und damit unter eine neue Überschrift gestellt wird. Beides ist durchweg mit Polemik gegen die Macht mythischer Grössen und ihren Anspruch auf Leben und Welt des Menschen verbunden. Im AT hat der ursprüngliche Mythos von den El-Söhnen nur Spuren hinterlassen, die aber noch den Kampf um die Selbstbehauptung des Jahweglaubens erkennen lassen. Der polytheistische Mythos konnte wohl eine Bedrohung und Anfechtung schaffen, eine positive Rolle im Glauben Israels hat er jedoch nicht gespielt.

Der zweite Teil geht dem Vorstellungskomplex vom König als Gottessohn nach. Nach der Darstellung des religionsgeschichtlichen Zusammenhangs werden – nach dem gleichen Raster wie im ersten Teil – Ps 2, 7; 110; 89, 27 f.; 2 Sam 7, 14 untersucht. Um die Stellung des Königs vor Jahwe zu beschreiben, nahm Israel fremde Vorstellungen seiner Umwelt in Anspruch. Aus dem Mythos vom königlichen Gottessohn wurde im Prozess der Aneignung und Integration ein Hilfsmittel, mit dem Israel Stellung und Beziehung seines Königs zu Jahwe ausdrücken konnte. Jedoch wurden die Aussagen über das Königtum dabei nie zu einer Wesensbeschreibung im Sinne einer Annäherung des Herrschers an Jahwe, geschweige denn zu einer Identifikation. Im dritten Teil werden die Texte untersucht, die die mythologische Gottesehe auf das Verhältnis Gott-Volk übertragen und von Jahwe als dem Gatten des Landes oder Israels und dem Vater seines Sohnes Israel oder seiner Söhne sprechen (Hos 2,3; Jer 2; 3, 1–5; 3, 19–4, 4; 3, 14; 6–13; 30, 31; Ez 16; 23; Jes 50, 1–3; 54, 1–10; 43, 1–7; Trito-Jesaja; Jes 63, 7–64, 11; Ex 4, 22 f.; Dtn 14, 1 f.; Mal 2, 10; Dtn 32, 6.18). Durch die Rezeption des Mythos von der Gottesehe wird es möglich, die Erwählung Israels als Tat der Liebe Jahwes des Vaters zu verstehen sowie die Gottessohnschaft des Erwählten zum Ausdruck zu bringen. Im abschliessenden vierten Teil werden der Vollständigkeit halber noch einige Texte weisheitlicher Tradition besprochen (Spr 3, 11 f.; Dtn 8, 5; 1, 30 f.; Hos

11; Jes 1, 2 f.; 30, 1.9; Jer 4, 22; Mal 1, 6; 3, 17; Ps 27; 68, 103), wo die übertragene Vorstellung einer geistigen Gottessohnschaft begegnet. Dabei ist als besonderer Akzent dieser Aussagen erkennbar, dass Jahwe der Vater seinen Söhnen als Erzieher begegnet. In einem abschliessenden Abschnitt werden nochmals die Phasen und das Ergebnis der Entmythisierung zusammenfassend dargestellt unter den Aspekten des Anlasses der Aufnahme mythischen Gutes, der Entmachtung des Mythos, der Überwindung des Mythos und des Gewinnes der Auseinandersetzung mit dem Mythos.

Eine eigentliche Auseinandersetzung mit der hier vorgelegten Untersuchung und ihren Thesen kann an dieser Stelle nicht unternommen werden. So verdienstlich auch das Unternehmen ist, den Vorstellungskomplex Gottessöhne/-sohn einmal im Zusammenhang nachgegangen zu sein, so wenig befriedigend ist das Ergebnis. Der Zugang zum Problem der Mythenrezeption in Israel wird eher verstellt als geöffnet. Ob der Vorgang im übrigen mit dem Stichwort »Entmythisierung« treffend umschrieben ist, bleibt zumindest fraglich. Manche Fragen, die für die Rezeption des Mythos von Bedeutung sind, bleiben unberücksichtigt. Zum Abschluss sei noch eine Bemerkung zur beigezogenen Literatur erlaubt. Wichtige Studien fehlen. Um nur zwei Beispiele zu nennen: Nirgends findet sich auch nur ein Hinweis auf die Arbeiten von O. Loretz zu Gen 6, 1–4 und die Studie zu Ps 82 von H. W. Jüngling.

Peter Weimar

HANS HEINRICH SCHMID: *šalôm. »Frieden« im Alten Orient und im Alten Testament. SBS 51. Stuttgart 1971. Katholisches Bibelwerk. 123 Seiten.*

Wie hart die Feststellung Schmid's »Das Problem des Friedens ist aktuell« (S. 94) die gegenwärtige politische Wirklichkeit trifft, beleuchtet jäh der erneute Waffengang zwischen Israel und arabischen Nachbarstaaten. Der blutige Ernst der kriegerischen Auseinandersetzung und der hektischen Friedensbemühungen lassen die S. 9/91 angesprochene literarische Aktualität des Themas im Diskussionsrahmen der Friedensforschung unwillkürlich verblassen. Die *leitende Frage* der Studie *nach dem Verständnis des atl Hauptbegriffes für Frieden und dessen Beitrag zur heutigen Friedensproblematik* kann nicht mehr gleichsam als theologische Fleissarbeit verfolgt werden, sondern sieht sich brutal der friedlosen Realität gegenübergestellt.¹

Um so berechtigter stellt sich jedoch das Anliegen des Alttestamentlers dar, exakt nach dem spezifischen Beitrag des AT zum Problem des Friedens zu fragen, ohne die gängige Münze eines undifferenzierten šalôm-Begriffes wie eine schwärmerische Geheimformel weiterzureichen. Der Weg einer Begriffsstudie ist vorgezeichnet: Das I. Kapitel betrachtet altorientalische Friedensvorstellungen anhand ägyptischer, sumerischer und akkadischer Zeugnisse, zumeist im Umkreis von Schilderungen der Urzeit, Thronbesteigungsritual und Tempelhymnen. Das II. Kapitel untersucht den Begriff šalôm im AT unter formal sehr verschiedenen Aspekten: 1) im Gruss, 2) in weisheitlicher Sprache, 3) im Segen, 4) im politischen Sinn, 5) in der vorexilischen Prophetie, 6) in der Jerusalemer Kultdichtung, 7) in den messianischen Weissagungen und 8) in der exilischen und nachexilischen Prophetie. Von den Anregungen des III. Kapitels »Der Begriff šalôm und die heutige Friedensdiskussion«

¹ Vgl. o. S. 132, S. 136.

scheinen bemerkenswert: »Der im AT mit dem Begriff šalôm ausgedrückte Sachverhalt wird für heutige Fragestellungen kaum direkt ausgewertet werden können« (S. 92). Der spezifische Beitrag liege vielmehr in der Betonung des umfassenden Charakters des Friedensbegriffes, der – im Rückgriff auf die Schöpfungsordnung – zugleich die Bereiche von Politik, Gesellschaft, Natur und Religion umfasst. Dennoch wird der Frieden – im Anschluss an gemeinorientalische Vorstellungen – stets relativ gesehen, bezogen auf den Frieden der israelitischen Welt.

Die nunmehr schon zwei Jahre alte Arbeit, inzwischen anderwärts bereits ergänzt, informiert knapp über den »Frieden« im AT, ohne in die gewohnte spröde Eintönigkeit begrifflicher Untersuchungen zu fallen. Sie kann daher auch dem Nicht-Fachmann empfohlen werden.

Reinhold Bohlen, Völklingen

HERMANN SCHULZ: Das Buch Nahum. Eine redaktionskritische Untersuchung. BZAW, Bd 129. Berlin 1973. W. de Gruyter Verlag. VIII–163 Seiten.

Schulz hat das Buch Nahum als vorläufige Basis einer für die Exegese der Prophetenbücher noch zu erstellenden »redaktionskritischen Methode« ausgewählt; der Autor geht davon aus, dass die frühere Prophetenforschung sich zuviel am Leitbild der prophetischen Persönlichkeit orientiert hat, weshalb die vorwiegend traditionsgehistorisch orientierte Forschung nun in eine Krise geriet. Als Voraussetzung bei der Prophetenforschung soll von jetzt an gelten, dass die prophetischen Bücher zuallererst als »Predigten« der nachexilischen Gemeinden anzusehen sind und dass diese Bücher zunächst Aufschluss über das religiöse und gesellschaftlich-politische Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde auf der Basis bestimmter Institutionen geben. Jede traditionsgehistorische Forschung hat infolgedessen erst von der redaktionskritischen Untersuchung der literarischen Letztgestalt der Prophetenbücher auszugehen, und darin wird erkennbar, dass die nachexilische Gemeinde für die prophetische Literatur dieselbe Rolle gespielt hat wie die Urgemeinde für die neutestamentlichen Schriften (S. 2).

Die herkömmliche redaktionsgehistorische Forschung liess sich zu sehr dazu verführen, den diachronen Aspekt der Texte herauszuarbeiten; aus einer Analyse der verschiedenen Einheiten innerhalb eines Textes kann und darf man aber nicht vorschnell auf einen diachronen Entstehungsprozess schliessen und anschliessend den Entstehungsprozess der prophetischen Bücher zu rekonstruieren versuchen.

Deshalb schlägt Schulz nun vor, die Texte wieder erst auf synchroner Ebene zu analysieren und dabei Kriterien zu entwickeln, die einen Übergang auf der Ebene der Diachronie zulassen. Das aber setzt wieder eine Redaktionskritik am gesamten Corpus propheticum voraus, denn nur sie vermag die entscheidenden redaktionskritischen Massstäbe und die institutionensoziologisch konstitutiven kanongeschichtlichen Voraussetzungen aufzudecken.

So kann man Schulz' Arbeit am Nahumbuch nur als eine Wegbereitung verstehen. Dabei stellt sich heraus, dass die redaktionskritische Methode sich nicht in Formalismus verlieren muss, so dass etwa die Aussagevalenz zu kurz käme. Mit dem Abschnitt S. 11–55 aus dem Buch Jörg Jeremias, »Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in

der späten Königszeit Israels« (nach Abschluss des vorliegenden Werkes erschienen), setzt Schulz sich ausführlich auseinander. Die der Arbeit Schulz' in allen wesentlichen Punkten widersprechenden Ergebnisse Jeremias machen klar, dass eine tiefere methodologische Diskussion über die Prophetenforschung angebracht war. Während Jeremias eine Grundsicht von Prophetenworten aus dem Nahumbuch herauszuschälen versucht (Anklagen und Gerichtsankündigungen gegen Israel beziehungsweise Jerusalem und seinem König wurden erst später »im Laufe der Überlieferung« auf die Israel bedrückende Weltmacht bezogen), deckt Schulz das Fehlen jeder redaktionskritischen Grundlage derartiger Untersuchungen auf. Seine Redaktionsanalyse macht die Aussichtslosigkeit solcher Rekonstruktionsversuche der dem Text eventuell zugrunde liegenden älteren Prophetenworte offenkundig. Man kann nur hoffen, dass sich die Basis für diese grundlegenden Methodenfragen bald erweitern möge und dass man auf diese Weise auch in der Lage sein wird, die methodologischen Ansätze der vorliegenden Untersuchung zu prüfen.

Dirk Kinet, Augsburg

EDUARD SCHWEIZER: Das Evangelium nach Matthäus. (Das Neue Testament Deutsch – Neues Göttinger Bibelwerk, hrsg. v. G. Friedrich); Teilband 2, 13. Auflage – 1. Auflage dieser neuen Fassung. Göttingen 1973. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 368 Seiten.

Das »Neue Testament Deutsch« bedarf als bekanntes und geschätztes und auf die Praxis hin orientiertes Kommentarwerk nicht erst einer Vorstellung. Mit E. Schweizer, der nun nach dem Kommentar zum Markusevangelium auch den zu Matthäus vorlegt, hat das Unternehmen einen Autor gewonnen, der die besten Qualitäten des Göttinger Bibelwerks neu zu repräsentieren versteht: die wissenschaftliche Arbeit einer- und den Bezug dieser Arbeit auf die gegenwärtige Verkündigung andererseits. Die Klarheit der Sprache und die Einfachheit der Darlegungen sehr komplizierter Sachverhalte ist bestechend; das trifft ebenso für den fortlaufenden Kommentar zu wie für die 12 exkursartigen »Ausführungen«. Eben diese »Ausführungen« zeigen, wie der Autor Forschung und gegenwärtige Fragestellung in der praktischen Verkündigung ausgezeichnet aufeinander zu beziehen und abzustimmen weiss. Und er hat es dabei an keiner Stelle nötig, die durch den Text des Evangeliums gebotenen Möglichkeiten zu überziehen – etwa, um eine »Modernität« bestimmter Art künstlich herzustellen. So bleiben Kommentar und Exkurse im besten Sinn des Wortes theologisch, und eben damit können sie der Gegenwart und ihren Fragen vom Evangelium her am besten und überzeugendsten dienen.

O. K.

GEORG STRECKER: Handlungsorientierter Glaube. Vorstudien zu einer Ethik des Neuen Testaments. Stuttgart 1972. Kreuz Verlag, 70 Seiten.

Der Göttinger Neutestamentler greift in dem vorliegenden Heft in die aktuelle Diskussion um Massstäbe und Motivationen ethischen Verhaltens ein; er zeigt in seiner knappen, aber detaillierten Studie die neutestamentlichen Zusammenhänge zwischen Glauben und Handeln und macht ihre Bedeutung für die Praxis christlicher Existenz in der Gegenwart deutlich. Gegen die verbreitete Forderung von »Orthopraxis« hält Strecker mit Recht

fest, dass es das Missverständnis abzuwehren gelte, »man könne auf der Grundlage der Aussagen der neutestamentlichen Ethik mit Hilfe von zeitlosen Kriterien die rechte Art des Handelns der Glaubenden ein für allemal bestimmen. In Wahrheit setzen die ethischen Aussagen des Neuen Testaments die Vorstellung von der Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins voraus; sie sind situationsbezogen und verleugnen den Charakter von zeitgebundenen Empfehlungen durchweg nicht« (S. 12). Die beiden Einzelstudien sind dem Zusammenhang von Glauben und Handeln in der Theologie des Paulus und des Matthäus gewidmet. Die Schlussbemerkungen führen in die Diskussionen um politische Theologie und gesellschaftliche Relevanz christlichen Handelns: »Und wenn auch in der Zeit des Neuen Testaments durch die Tatsache, dass weite Bevölkerungskreise zur politischen Untätigkeit verurteilt waren, solche Haltung für die Glaubenden die einzig mögliche gewesen ist, in einer Zeit der staatlich und kirchlich anerkannten Mündigkeit aller Bürger verbietet sich auch der Versuch eines unpolitischen Daseins« (S. 48).

R. P.

VILMOS VAJTA (Hrsg.): Das Evangelium und die Zweideutigkeit der Kirche. Die Verwirklichung der Kirche im Spannungsfeld von Sendung und Sein. (Evangelium und Geschichte 3). Göttingen 1973. Verlag Vandenhoeck und Ruprecht. 281 Seiten.

Der dritte Band der Reihe »Evangelium und Geschichte« des Instituts für ökumenische Forschung in Strassburg ist der Untersuchung des ekklesiologischen Problems angesichts aktueller Entwicklungen und Fragestellungen gewidmet. Es ist verdienstvoll, dass die Klärung der Spannung von Sendung und Sein in kritischer Anfrage, aber auch unter Berücksichtigung der geschichtlichen Kontinuität der Kirche nicht nur in der theoretischen Klärung, sondern auch in Konkretisierungsversuchen bis in die Bezüge kirchlichen Lebensstils hinein unternommen wird. Im ersten Teil »Die Sendung der Kirche« finden sich 4 Beiträge: Carl E. Braaten, die Botschaft vom Reich Gottes und die Kirche; Kristen E. Skydsgaard, Die Kirche in der Geschichte. Einige Perspektiven; Anna Marie Aagaard, Missiones Dei. Ein Beitrag zur Diskussion über das Verständnis der Mission; George A. Lindbeck, »Fides ex auditu« und die Erlösung der Nicht-Christen. Wie denken der Katholizismus und der Protestantismus darüber? – Der zweite Teil »Die Gestaltung der Kirche« umfasst 3 Beiträge: Theo Lehmann, Die Versammlung der Gemeinde. Gottesdienst in Kirche und Alltag; Gérard Siegwalt, Die Autorität in der Kirche. Ihre Institution und ihre Verfassung; Olov Hartmann, Der Lebensstil der Gemeinde. – Ein sehr anregender Band, der eindrucksvoll zeigt, wie die Kirchen an den grossen Problemen ihres Selbstverständnisses und ihrer Gestalt in unseren Jahren gemeinsam leiden und arbeiten müssen.

R. P.

THOMAS WILLI: Die Chronik als Auslegung. Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels (FRLANT 106). Göttingen 1972. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 267 Seiten.

Nach Zeiten, in denen die Bücher der Chronik wenig Beachtung gefunden haben, wendet man sich ihnen gerade in unseren Tagen wieder mit besonderer Aufmerksamkeit zu. Zu den neueren Veröffentlichungen zählt die Arbeit von *Thomas Willi*. Wurden in älteren

Arbeiten mehr textkritische Gesichtspunkte in den Vordergrund gerückt, so müht sich *Willi* um eine literaturgeschichtliche Ortung der Chronik-Bücher. Ziel seiner Arbeit ist es, »die Methodik und damit die Form der Chronik in ihrer Wechselbeziehung zu den erhaltenen Vorstufen, den hier als »Vorlage« bezeichneten Büchern (Genesis-)Samuel-Könige, zu erklären« (S. 188).

In einem I. Abschnitt (S. 9–47) weist der Verfasser auf I Chr 10 als dem Prolegomenon zur staatlichen Geschichte Israels und legt einen umfassenden Überblick über die Chronikexegese vor. In Abschnitt II (S. 48–189) wird die Chronik in Auseinandersetzung mit anderen Auffassungen als Interpretation und Auslegung von überliefertem Material näher bestimmt. Zu diesen Quellen zählen vorzüglich die Samuel- und Königsbücher sowie in geringerem Masse, aber in gleichem Sinn der Pentateuch und einige andere ältere biblische Schriften (S. 66). Ohne diese Vorlagen – selbst in ihren nicht aufgenommenen Partien – lässt sich die Chronik nicht verstehen, ja will ohne sie gar nicht verstanden sein. »Ihre Art der Geschichtsschreibung, Auslegung im besten Sinn des Wortes, hat das Ziel, zum Verständnis der Quelle anzuleiten, die Primärvorlage auf einen bestimmten historisch-theologischen, d. h. heilsgeschichtlichen Gegenstand hin durchsichtig zu machen, zu erhellen, den Text der Vorlage auf dieses Thema hin zu konzentrieren und Zusammenhänge aufzudecken« (S. 66). Ein Katalog von Kategorien der Unterschiede oder Veränderungen der Vorlage ist hierbei Ausgangspunkt für die Klärung der Intention des Chronisten. Im einzelnen sind hervorzuheben: Textkritisch zu erklärende Differenzen; orthographische und grammatische Abänderungen; kleinere Auslassungen und Kürzungen; verdeutlichende Zusätze und Änderungen; Adaptation; theologische Modifikation; Rezension und Typologie. – Im III. und letzten Abschnitt (S. 190–244) werden die in umfassender Zahl vorgelegten Einzelbeobachtungen ausgewertet. Die Chronik wird als spätnachexilisches Geschichtswerk bestimmt. Abschliessend wird noch auf primäre, sekundäre und tertiäre Geschichtsschreibung nach der Überlieferungsgeschichtlichen Konzeption der Chronik hingewiesen. – Bibelstellen- und Namenregister runden die anregende und an kostbaren Beobachtungen reiche Arbeit ab.

Franz Schicklberger/Würzburg

FRANZ-ELMAR WILMS: Das jahwistische Bundesbuch in Exodus 34. Studien zum Alten und Neuen Testament. Band 32. München 1973. Kösel-Verlag. 254 Seiten.

Die Arbeit lag als Habilitationsschrift im Wintersemester 1970/71 dem Kath.-Theol. Fachbereich der Universität Tübingen vor. Der Titel ist richtungweisend für die Thesen der Studie, denn entgegen den Behauptungen der vergangenen Forschung enthält Ex 34 keinen eigentlichen Dekalog (im Sinne eines Zehnwortes), sondern bildet ein kleines Gesetzbuch, das in seinem Grundbestand der jahwistischen Quellenschicht zuzurechnen ist. Der Rahmen des Kapitels, n. l. die geschilderte Bundeserneuerung, ist eine literarische Fiktion. Die jehowistische Redaktion hat dieses jahwistische Bundesdokument im Gesamt der Sinaiperikope hinter das Dokument des Elohisten gestellt. Um dies überhaupt möglich zu machen, griff der Redaktor zurück auf das »Bruchmotiv«, das erst eine »Bundeserneuerung« verständlich machen sollte.

Ein grosser Teil der Arbeit besteht aus dem ausführlichen

Forschungsbericht, der anfängt bei einigen kritischen Bemerkungen von J. W. von Goethe (1773) und abschliesst mit der Habilitationsschrift G. Schmitts (Du sollst keinen Frieden schliessen mit den Bewohnern des Landes, 1970). Es folgt dann eine Einzelanalyse von Ex 34, die u. a. herausstellt, dass das Bruchmotiv ein redaktioneller Zusatz ist, der Ex 34 mit 32 f. verbinden wollte. Ohne diesen Zusatz erweist sich Ex 34 als eine in sich ruhende Einheit.

Wichtig sind die Querverbindungen von Ex 34, denn Texte wie z. B. Ex 23, 14–33, Dtn 7, 1–5. 11–24, Jos 23 und Ri 2, 1–5 bekunden Ex 34, 10–17 als einen »Landgabetext«, der keineswegs als deuteronomistische Glosse aufgefasst werden kann; vielmehr zeigt dieser Textvergleich, dass Ex 34 eigenständig formuliert und in seiner Auffassung und Sprache viel näher an Israels Ursprünge ist als das Dtn.

Ein letzter Teil behandelt unter der Überschrift »Ex 34 im Leben Israels« Einzelfragen, wie z. B. ob Ex 34 nun einen Dekalog bietet oder nicht und ob in Ex 34 das jahwistische Bundesbuch im Rahmen einer »Bundeserneuerung« steht. Schliesslich wird der theologische Ort von Ex 34 noch erörtert.

Die Arbeit ist klar gegliedert, bietet eine reichhaltige und umfassende Information über Forschungsgeschichte und Einzelfragen des Textes und macht sich trotz, oder vielleicht auch gerade durch seine Beschränkung auf das eine Kap., zu einer unentbehrlichen Informationsquelle über die Pentateuchforschung. D. Kinet, Augsburg

PHILIP P. ARGENTI: *The Religious Minorities of Chios. Jews and Roman Catholics.* Cambridge 1970. University Press. 581 Seiten.

Argentis umfangreiche Studie, eine der wenigen Gesamtdarstellungen der Geschichte von Einzelgemeinden dieses Schnittbereichs der Kulturen und Religionen, hat mehr als nur lokalgeschichtliche Bedeutung. Einmal, weil die Lokalgeschichte stets auf einem sorgfältig abgeklärten und übersichtlich charakterisierten weiteren Hintergrund geboten wird, und zum anderen, weil die Juden hier anders als im Westen zwar auch als Minorität lebten, aber nicht als einzige, sondern neben den römischen Katholiken, denen der zweite Teil des Bandes gilt, und der griechisch-orthodoxen Mehrheit, die unter islamisch-türkischer Herrschaft ja auch den Status einer Minderheit innehatte. Das Verhältnis der Minoritäten untereinander und zur jeweiligen Obrigkeit bietet darum schon recht vielfältige und interessante Aspekte. Leider war der Autor für die hebräischen Quellen auf Gewährsleute angewiesen, und somit konnte er auch den Umfang der bekannten Zeugnisse gegenüber früheren Publikationen kaum erweitern, doch um so gründlicher verwertete er anderssprachliche Dokumente und Zeugnisse, wobei die türkischen Archive freilich nach wie vor zu wenig erschlossen werden konnten.

Für die – anzunehmende – antike Judengemeinde auf Chios gibt es keine Belege, selbst für die byzantinische Periode (S. 36 ff.) sind erst aus dem 11. Jh. aufschlussreiche Zeugnisse überliefert, nämlich aus den Jahren 1049, 1062 und 1079. Es handelt sich um kaiserliche Erlasse, in denen die Juden auf Chios dem dortigen Kloster Nea Moni zur Entrichtung einer alle übrigen Steuern ersetzenden Kopfsteuer (kephaletikon) zugewiesen werden. Damit verloren sie offenbar den früheren Status als »Freie« und wurden zu paroikoi des Klosters,

doch im Unterschied zu den christlichen paroikoi eben mit den in Byzanz üblichen Religionsbeschränkungen für Juden und mit dieser Spezialsteuer belastet. Im Gegensatz etwa zu Sharf und mit Doelger sieht der Autor (wohl zu Recht) das kephaletikon als eine spezielle Judensteuer an, mag sie auch zeitweilig selektiv und nicht generell verordnet worden sein. Die byzantinische Judengesetzgebung hatte zwar vom späten 4. Jh. an, vor allem aber im 5.–6. Jh. und bis ins Mittelalter hinein eine fortschreitende Aushöhlung der alten römischen Rechtsbasis als religio licita erreicht, aber doch eine kontinuierliche Grundlage gewährleistet, und war auch nicht mit so heftigen kirchlichen Angriffen auf die Juden verbunden, wie sie im Westen infolge unterschiedlicher Rechtsgrundlagen und wegen der Differenzen zwischen kirchlicher und staatlicher Gewalt auftraten. Zahlreich war die jüdische Niederlassung auf Chios allerdings nicht. Benjamin von Tudela, ein jüdischer Reisender, schätzte ca. 1165 ihre Zahl auf rund 400, was in etwa mit jenen Dokumenten zusammenstimmt, die für das 11. Jh. 15 steuerzahlende Juden (wohl Familienhäupter) nennen.

Eine völlig neue Periode (S. 100 ff.) begann mit der Eroberung der Insel durch die Genueser 1346, mit der sich die römisch-katholische Minorität als privilegierte Herrschicht etablierte und damit wohl auch die fiskalischen Ansprüche des Klosters Nea Moni gegenüber den Juden übernahm. Für diese ergaben sich daraus jedoch wider Erwarten praktisch wenig Nachteile, denn die genuesischen Kaufleute waren stets knapp an Bargeld und bedienten sich der Juden als Finanziers, manchmal ganze Mastix-Ernten im voraus verpfändend. Die Juden errangen so eine recht ansehnliche ökonomische Schlüsselstellung in Symbiose mit den Genuesern und hatten ihre Wohnviertel auch wie diese innerhalb der Befestigung des Kastros, um vor der griechisch-orthodoxen Mehrheit sicher zu sein. Abgesehen von Handel und Geldverleih spielten wirtschaftlich wohl von der Antike her neben Mastix auch Seidenverarbeitung (speziell Färberei) und Weinbau eine gewisse Rolle.

Die türkische Eroberung (S. 147 ff.) von 1566 wurde von den Juden in Hinblick auf ihre politisch-rechtliche Stellung begrüsst, denn nun waren sie neben römischen Katholiken und Griechisch-Orthodoxen eine gleichberechtigte Minorität, zumal in der Türkei zu der Zeit die Behandlung der religiösen Minderheiten gemessen an strengen islamischen Mass-Stäben äusserst grosszügig war. Eine weitgehende innere Autonomie und die freie wirtschaftliche Entfaltung waren jedenfalls gewährleistet, und manche Juden kamen im türkischen Staatsdienst damals sogar zu hohen Würden. Die spanisch-jüdischen Exulanten, die seit 1492 den Hauptteil der jüdischen Bevölkerung dieses Raumes stellten, waren als erfahrene Kaufleute, Finanziers, Handwerker und Ärzte im expandierenden türkischen Reich durchaus willkommen, so dass sogar aschkenasische Juden aus Mittel- und Osteuropa zuwanderten. Auf Chios kooperierten Türken und Juden gegenüber der christlichen Mehrheit, daher blieb auch das Judentum weiterhin innerhalb des Kastros. Der innere Niedergang des Osmanischen Reiches nach 1620 fiel mit der Verlagerung des Welthandels auf die neuen überseeischen Gebiete und – für den Ostasienhandel – auf die Kap-Route zusammen. So verlor die jüdische Wirtschaft auf Chios weithin ihre alten Grundlagen, und im regionalen Handel dominierten nun Griechen und Armenier. Viele Juden wanderten ab; 1694 wurden die meisten Verbliebenen durch eine venezia-

nische Invasionsflotte deportiert. Nach zeitweiliger neuer Zuwanderung (bis auf ca. 200) im 18. Jh. setzte gegen Ende des letzten Jahrhunderts eine erneute Abwanderung ein. 1938 befand sich nur mehr eine vierköpfige Familie auf der Insel, und selbst diese wurde 1944 durch die deutsche Besatzung deportiert.

Die innere Geschichte der Gemeinde, die S. 184 ff. skizziert wird, war nicht minder wechselreich, vor allem die umstrittenen Bemühungen um die Einrichtung eines eigenen Rabbinats und talmudischer Schulen während des 17. Jh. sowie die sabbatianische Krise (um 1666) gaben Anlass zu Kontroversen.

Teil Zwei des Werkes (S. 205 ff.) gilt den Katholiken, die – stets eine Minderheit gegenüber den Griechisch-Orthodoxen – seit etwa 1300 ein eigenes Bistum hatten und zwischen 1346–1566, während der Genueser Herrschaft, eine privilegierte Stellung einnahmen. Diese ging mit der türkischen Eroberung natürlich verloren, und der Bischof vertrat – wie im türkischen Reich üblich – die Katholiken auch als politischer Repräsentant. Der Autor schildert eingehend Struktur und Institutionen der Inselkirche, die nach der venezianischen Invasion von 1694/95 unter türkischen Revanchemassnahmen zu leiden hatte, jedoch im grossen und ganzen gute Beziehungen zur griechisch-orthodoxen Mehrheit unterhielt. Besonderes Augenmerk widmet der Verfasser zwei hervorragenden Persönlichkeiten, Leo Allatius (1587–1669), der lange Zeit in Rom wirkte, und Bischof Filippo Bavestrelli (18. Jh.). Auch die katholische Gemeinde machte mit Beginn der Moderne einen fühlbaren Schrumpfungsprozess durch.

Wichtig sind auch die Anhänge. Der erste (S. 367/9) betrifft St. Isidor von Chios, der zweite enthält eine Dokumentensammlung, zunächst (S. 373 ff.) für den Teil über die Juden. 22 Urkunden und Texte, die hebräischen (aus Responsen) in englischer Übersetzung (und wahrscheinlich bei weiterer Durchsicht der Responsenliteratur noch ergänzbar), sowie 19 Grabinschriften (mit Fotos) werden hier geboten. Einige dieser Grabinschriften sind, was im Buch nicht weiter behandelt wird, poetischen Charakters. So enthält Nr. 5 (von 1710) ein sehr schönes Gedicht (*Qol ubki tamrurim*) von 10 Zeilen zu je 6 Silben mit dem Reimschema aaa b cc b ddd, was den Einfluss der italienischen Dichtung verrät, der in jener Zeit die hebräische Poesie der Levante erheblich geprägt hat. Ähnliches gilt für Nr. 8 (*'Achim beqol nehi*; von 1718). Mehr traditionellen Mustern hebräischer Poesie folgen Nr. 9 (*Mi jitten ra'shi majim ha-hofki*; von 1725), Nr. 13 (*Mejudda'ajw wegam re'ajw beku*; von 1784), Nr. 14 (*'Aqonen mar beqol bikjah*; von 1784; 5 vierzeilige Strophen mit exaktem Metrum und mit Namensakrostichon: »Abraham«), Nr. 15 (von 1802) – fast wörtlich gleich mit Nr. 16 (*Jib'ar le'habi bi*; von 1812), und Nr. 17 (*'Ajin bemar bokah*; von 1819; Zeile 2 ist *bwbh* statt *bwbh* zu lesen). Die Berücksichtigung der Gedichtstrukturen hätte da und dort zu anderen Lesungen und Deutungen Anlass gegeben. Zum Beispiel ist Nr. 8, Zl. 4 nicht *bh* zu lesen, sondern *ko'ach*, Zl. 10 wohl *lmj* statt *lmw*, Zl. 13 *wthj* statt *wty* (offenbar nur ein Druckfehler). Auch die Übersetzung dieser (nicht mehr zum Gedicht gehörigen) Zeilen 12–13 ist fragwürdig, sie lautet: »And their comfort is that Isaac dwells in heaven . . . (Lücke) . . . God. The perfect sage . . .« Aber wie in Nr. 11 ist wohl auch hier die Formel »Und es sei ihr Trost der im Himmel thront/wohnt« für sich zu nehmen und auf Gott zu deuten, während »Isaak« schon

zum folgenden Satz gehört, in deren Lücke übrigens *bedn gn* zu erkennen ist. So lautet dieser Passus Zl. 12/13: »Isaak in Eden, dem Garten Gottes, er ist der vollkommene Weise, der ausgezeichnete Richter, Isaak Danon . . .«

Die Grabsteine bestehen zum Teil aus weissem Marmor, der auf der Insel nicht vorkommt, sie wurden also vom Festland her importiert und offenbar auch dort gearbeitet, da die Ornamentation und die Schrift in der Regel Meisterhände verraten. Abgesehen von der reichen Rahmen-Ornamentik von Nr. 8, 10, 12, 14, 15 und 17 sind Einzelsymbole bemerkenswert. Nr. 2 und 15 etwas wie ein Schlüssel; Nr. 9 zwei Davidsterne (oben links und rechts, Nr. 5 und 11 haben an diesen Stellen Rosetten); Nr. 12 eine Thorarolle seitlich und von oben abgebildet; Nr. 15 und 16 ein Buch; Nr. 8, 10, 12 unten jeweils ein Blumenarrangement in der Mitte, flankiert von Zypressen (?).

Die Dokumente zum Teil über die römischen Katholiken nehmen S. 421–537 ein, S. 541 werden die Rabbiner von Chios aufgeführt, S. 542–554 enthalten eine eingehende Bibliographie, und ein ausführlicher Index (S. 555–581) schliesst den Band ab, der für judaistisch wie kirchengeschichtlich interessierte Leser gleichermassen zu empfehlen ist.

Johann Maier, Köln

BERNHARD BLUMENKRANZ: Vorwort zu Peter Browe SJ: Die Judenmission im Mittelalter und die Päpste¹.

Normalerweise bespricht man ein Buch und nicht ein Vorwort. In diesem Fall ist aber das Vorwort so bemerkenswert, dass einige Worte darüber gesagt werden müssen².

Um den Neudruck des 1942 zuerst erschienenen Werkes von Peter Browe richtig würdigen zu können, bringt Blumenkranz zunächst auf knappe 5 Seiten einen kurzen Überblick über die Entwicklung des jüdisch-christlichen Verhältnisses im Laufe von fast zwei Jahrtausenden.

Während der ersten 16 Jahrhunderte war das Verhältnis zwischen Juden und Christen ein gelebtes und kein rein theoretisches. Die Existenz von Juden wird immer vorausgesetzt, ob es sich um Judengesetze oder um die christliche Polemik gegen die Juden handelt.

Im 17. Jahrhundert, zu einer Zeit, da die russischen Pogrome viele Juden aus dem Osten nach dem Westen führten, finden wir die ersten Werke, die das jüdisch-christliche Verhältnis wissenschaftlich behandeln. Das Erscheinen von zahlreichen Publikationen auf diesem Gebiet zwischen 1890 und 1910 lässt sich durch das Aufkommen eines »wissenschaftlichen« Antisemitismus erklären. Die fruchtbarsten Jahre in solchen Untersuchungen liegen jedoch zwischen 1935 und 1965.

Blumenkranz meint, dass seit der Erklärung des 2. Vatikanischen Konzils über die Juden im November 1965 weniger auf diesem Gebiet publiziert wurde, weil das Konzil gewissermassen ein Höhepunkt war und daher

¹ Roma 1973, Università Gregoriana Editrice. Pontificia Universitas Gregoriana Miscellanea Historiae Pontificiae VI.

² Vgl. auch: Bibliographie des Juifs en France par Bernhard Blumenkranz avec la collaboration de Monique Levy. Tome II de la Collection »Franco-Judaica«, Editions Privat, Toulouse 1973.

Bernhard Blumenkranz, der vor einem Jahr eine Geschichte der Juden in Frankreich herausgab, setzt dieses Werk nun durch eine *Biographie der Juden in Frankreich* fort. Auf etwa 300 Seiten befinden sich circa 5000 biographische Angaben. Die Eintragungen sind nach Themen geordnet und enthalten zahlreiche Rückverweise, um das Auffinden der Werke zu erleichtern.

die Zahl der Publikationen, die dieses Ereignis vorbereiteten, nachher abnahm. Zu dieser Behauptung möchte ich jedoch meine Bedenken anmelden. Mir scheint, dass im Gegenteil seit 1965 wenigstens im deutschen Sprachraum noch neue Publikationen hinzugekommen sind, wie z. B. die Zeitschrift »Emuna«. – Das Anfangsdatum 1935 hängt mit dem seit 1933 herrschenden, brutalen Antisemitismus zusammen. Alle Publikationen dieses Zeitraumes, zu denen auch das Buch von Browe gehört, wollen aus der Vergangenheit die Gegenwart verstehen und gleichzeitig für die Zukunft lernen.

Nach diesem geschichtlichen Überblick geht Blumenkranz dazu über, das Werk und die Person Browes zu würdigen. Er meint, dass der Wert des vorliegenden Buches weder dadurch gemindert wird, dass es der Erneuerung und Überarbeitung bedarf, noch dadurch, dass sein Ziel nämlich die Judenmission heute nicht mehr aktuell ist. Browe war nämlich seiner Zeit weit voraus, indem er als Deutscher in Deutschland im Jahre 1942, also zur Zeit der Naziverfolgung, ein Buch schrieb, in dem er die Juden in Schutz nahm und die Christen des Mittelalters für ihre Haltung den Juden gegenüber kritisierte.

Hedwig Wahle, NDS/Wien

JOHN BOWKER: *Jesus and the Pharisees*. Cambridge 1973. At the University Press. 192 Seiten

Der Verf. hat sich die Aufgabe gestellt, sämtliche Belege aus Josephus und dem Talmud in englischer Übersetzung vorzulegen, um auf diese Weise auch einem des Griechischen oder Hebräischen unkundigen Leser ein eigenes Urteil über alle Texte zu ermöglichen, in denen Pharisäer erwähnt werden. Das Problem der Pharisäer ist, und das dürfte heute mehr oder weniger bekannt sein, äusserst kompliziert, denn durch die Darstellung der Pharisäer im Neuen Testament ist ein schiefes, von der Polemik geformtes Bild dieser jüdischen Bewegung entstanden. Andererseits handelt es sich bei ihr um ein vielgestaltiges Phänomen aus mehr als zwei Jahrhunderten. Vergewissern wir uns, was das bedeutet: Welche Entwicklung hat etwa die römisch-katholische Kirche seit dem Jahre 1773 genommen; nicht anders ist es, um ein weiteres Beispiel zu erwähnen, mit dem deutschen Protestantismus. Was verbindet deutsche Protestanten des Jahres 1773 mit solchen aus dem Jahre 1973? Nicht viel anders haben wir uns auch die Geschichte und Entwicklung der pharisäischen Bewegung vorzustellen, mit dem Unterschied freilich, dass wir über diese religiösen Kreise viel weniger Sicheres wissen als über theologische Vorgänge von vor zwei Jahrhunderten. Aber auch die Pharisäer weisen eine Geschichte von zwei Jahrhunderten auf, lebten in einer Epoche, die der unseren an Dynamik und Katastrophen, an religiöser Vielfalt und apokalyptischem Drängen nicht nachstand, und im übrigen kannte man auch damals jene Strukturen, die man heute als »konservativ«, beharrend, ja sogar als »reaktionär« zu bezeichnen pflegt. Angesichts dieser geschichtlichen Gegebenheiten ist es durchaus verdienstvoll, wenn J. Bowker sich darum bemüht, Entwicklungszüge der pharisäischen Bewegung aufzuzeigen. Die Dinge sind auch deshalb so kompliziert, weil die Terminologie, mit welcher die Pharisäer bezeichnet werden, keineswegs so eindeutig ist, wie man lange annahm: Die Hakamim sind mit den Pharisäern ebenso wenig völlig identisch wie etwa die Pharisaiot bei Josephus mit den peruschim der rabbinischen Quellen. Gegenüber den Sadduzäern freilich gehören dann wieder

diese verschiedenen Gruppen zusammen, bilden aber unter sich nicht ohne weiteres eine Einheit. J. Bowker kommt nun zu dem recht erstaunlichen Ergebnis, dass selbst in den rabbinischen Texten kein einheitlicher Gebrauch des Ausdrucks peruschim herrscht und dieser daher nicht einheitlich übersetzt werden kann. Peruschim erscheint in den rabbinischen Quellen als ein Begriff mit einer positiven Bedeutung, dann wird er aber wieder im negativen Sinne einer Spaltung von den Weisen, den Gelehrten, verwendet. Offenbar entstand der Begriff peruschim ursprünglich für eine bestimmte Gruppe, die von ihren Gegnern so genannt wurde, dann aber haben die Angehörigen dieser Bewegung diesen Namen für sich nicht mehr akzeptiert.

Interessanterweise tritt nun im Neuen Testament die Differenz zwischen Hakamim und Pharisäern relativ klar heraus, jedenfalls ist deutlich, dass sie keineswegs als identisch angesehen werden, offensichtlich gelten im NT die Pharisäer als extremer als die Schriftgelehrten. Diese allerdings darf man auch nicht als einen homogenen Block verstehen, der im übrigen recht verschiedenen Auffassungen anhängen konnte.

Was nun die Rolle der Pharisäer beim Prozess Jesu anbetrifft, so zeigt Markus ganz eindeutig, dass dabei die Pharisäer überhaupt keine Rolle spielen, sie kommen dabei gar nicht vor, weil sie in den herrschenden Gremien der Zeit – aus welchen Gründen auch immer – nicht vertreten waren. Diese Tatsache sollte wohl nunmehr allgemein zur Kenntnis genommen werden: »There is no reference to the Pharisaiot in the trial of Jesus...« (S. 42). Was eigentlich wirklich zum Konflikt mit den jüdischen Autoritäten geführt hat, wissen wir ja tatsächlich nicht mehr; es kann aus den neutestamentlichen Quellen heute nur noch erahnt werden und ist daher durchaus hypothetisch; Annahmen solcher Art unterscheiden sich also nur durch den Grad ihrer Wahrscheinlichkeit. J. Bowker sieht den Konflikt in Jesu besonderer Beziehung zu Gott angelegt; daraus folgt auch sein eigenmächtiges Handeln gegenüber dem Religionsgesetz; seine Zeitgenossen sahen darin den Anspruch einer besonderen Offenbarung, und die, die nach ihm kamen und an ihn dann glaubten, die Inkarnation Gottes.

Es ist zudem möglich, dass Jesu Verhalten in der Verhandlung oder im Verhör dazu geführt hat, dass man auf ihn Dt 17, 12 angewendet hat: Einer, der sich in Vermessenheit gegen Priester und Richter wendet.

Schliesslich weist der Verf. auf die vielen Gemeinsamkeiten zwischen Jesus und den Schriftgelehrten hin; sie mussten sich jedoch dort trennen, wo Jesus in der Tora eine Erklärung von Gottes Absichten sah, die Schriftgelehrten aber erkannten in der Erklärung der Tora und in ihrer Anwendung in der konkreten menschlichen Existenz die Wirklichkeit der Beziehung zu Gott. Beiden ging es um den Bund zwischen Gott und Mensch.

In einem weiteren Abschnitt behandelt J. Bowker die zahlreichen halachischen Divergenzen zwischen Pharisäern und Sadduzäern. Man wird in der nächsten Zeit schwerlich das Pharisäerproblem behandeln können, ohne sich mit den Thesen in diesem Buche auseinanderzusetzen, wenn diese manchem auch recht spekulativ erscheinen mögen. Dadurch jedenfalls unterscheidet sich der Autor nicht von seinen Kollegen der neutestamentlichen Wissenschaft.

E. L. Ehrlich

BERNHARD BRILLING: *Die jüdischen Gemeinden Mittelschlesiens. Entstehung und Geschichte*. (Studia

Delitzschiana. Abhandlungen und Texte aus d. Institutum Judaicum Delitzschianum Münster/Westfalen, hrsg. von Karl Heinrich Rengstorff. Bd. 14). Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1972, Verlag W. Kohlhammer. 221 Seiten.

Der Verfasser, Akadem. Oberrat i. R., und ehemals Archivar der Synagogengemeinde Breslau, hat sich als Lehrbeauftragter für Geschichte und Glauben der deutschen Juden an der Universität Münster, als Mitarbeiter am Institutum Judaicum daselbst und als Autor einer Menge von Schriften und Aufsätzen schon vor seiner 1939 nach schweren Erlebnissen erfolgten Emigration wie auch nach seiner verhältnismässig frühen Rückkehr grösste Verdienste erworben nicht nur um die Geschichte der Juden in Schlesien, sondern auch um diejenige in Westfalen und Lippe. Dass dieses Buch – in der ersten Fassung schon 1938 vollendet, wo ihm der »Reichskulturwalter« die Druckgenehmigung verweigerte –, heute erscheinen konnte, ist eine glückliche Fügung, ja fast ein Wunder, zumal viele darin sorgsam ausgewertete Quellen aus staatlichen, städtischen, Gemeinde- und Adelsarchiven Schlesiens verlorengegangen, andere nur schwer erreichbar sind. In der Einleitung (S. 1–23) wird zunächst die allgemeine Geschichte der Juden in Schlesien behandelt, wobei sich auch für die Rechts- und Wirtschaftsgeschichte mancherlei Neues ergibt. Interessant ist zum Beispiel, dass die preussische Emanzipationsgesetzgebung von 1812 für die jüdische Gemeinschaft, »die gar nicht auf diese radikale Änderung ihrer Verhältnisse vorbereitet war«, auch negative Folgen zeitigte; nach wie vor galt die Theorie vom sogenannten »christlichen Staat« in Preussen, »in dem Juden nur als Fremde und daher auch als Minderberechtigte angesehen wurden«. Die Darstellung wendet sich dann den etwa 50 jüdischen Gemeinden beziehungsweise Niederlassungen im Regierungsbezirk Breslau zu; bis 1812 bringt sie ausführliche, vielfach urkundlich belegte Angaben, bis 1938 nur noch das wichtigste; auf das seitherige Geschehen, das einmal »die grösste antijüdische Bewegung in der Geschichte Europas« genannt wird, fallen nur noch einige, freilich erschütternde, Schlaglichter. Was die bedeutendste, die Breslauer Gemeinde angeht, so konnte der Verfasser auf sein eigenes Buch über deren Geschichte von 1454–1702 verweisen, das 1960 als Band 3 in der gleichen Reihe erschienen ist, wie das vorliegende, während eine Erwähnung der von Guido Kisch herausgegebenen Gedächtnisschrift für das Jüdisch-Theologische Seminar (Fraenckelsche Stiftung) in Breslau (Tübingen 1963) mit ihren wichtigen Beiträgen leider fehlt. Wertvoll ist besonders auch die Nennung sehr zahlreicher Familiennamen – oftmals sind es »zur Erinnerung an die ehemaligen Heimatorte« zugleich Ortsnamen –, was einerseits genealogische Forschungen erleichtern wird, die sich dieses Buchs bedienen mögen, andererseits einen zusätzlichen Beweis dafür erbringt, wie eng jüdische und deutsche Geschichte verflochten sind und wie das Heute auf dem Gestern beruht. Namen wie diejenigen von Paul Ehrlich, Ludwig Meidner, Fritz Pringsheim, Edith Stein sollen hier für viele stehen und den weiten Radius bezeugen, der diesem Buch zu eigen ist.

Hans Thieme

MARTIN BUBER: Das Problem des Menschen. Heidelberg. Verlag Lambert Schneider 1971.⁴ 174 Seiten.

Der Lambert-Schneider-Verlag, der in Sachen Judentum schon manche druckerische Pionierleistung wagte, bereitet den Freunden und Bedenkern des Dialoges durch die

Neuaufgabe der vorliegenden philosophischen Schrift Bubers eine wirkliche Freude. Es handelt sich um ein im Jahre 1938 erstmals publiziertes »Schlüsselwerk«, durch das man am günstigsten einen Zugang zum Philosophen und Sprachschöpfer Buber erhalten kann. Martin Buber wollte das Problem des Menschen als ein selbständiges philosophisches Problem behandeln und kam dadurch zu seiner vielzitierten Gesprächsphilosophie, die etwa in dem Satz gipfelt: »Nur Menschen, die fähig sind, zueinander wahrhaft Du zu sagen, können miteinander wahrhaft Wir sagen« (115 f.). Man könnte die philosophiegeschichtlichen und spekulativen Darstellungs- und Denkweisen auch – allerdings nicht nur – als Grundprinzipien für jedes christlich-jüdische Gespräch betrachten und darf sie auch deshalb nicht in Vergessenheit geraten lassen.

Clemens Thoma

MARTIN BUBER: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Band II: 1918–1938. Heidelberg 1973. Verlag Lambert Schneider. 722 Seiten.

Die eingehende Besprechung dieses 2. Bandes¹ von Professor Bernhard Casper erscheint aus Raumgründen in der XXVI. Folge des FR (s. u. S. 173). »Vielleicht wird man den jetzt vorliegenden 2. Band nach Abschluss der auf drei Bände veranschlagten Ausgabe als den inhaltsschwersten ansehen.«

¹ Über Bd. I: S. FR XXIV, 85 f.

SAMUEL ECHT: Die Geschichte der Juden in Danzig. (Schriften des Nordostdeutschen Kulturwerkes.) Leer/Ostfriesland 1972. Verlag Gerhard Rautenberg. 282 Seiten.

In einem kurzen Vorwort stellt Dr. Erwin Lichtenstein, ehemals Syndikus der Synagogen-Gemeinde zu Danzig und selbst Verfasser eines soeben erst erschienenen Buches über »Die Juden der Freien Stadt Danzig unter der Herrschaft des Nationalsozialismus« (Tübingen 1973)¹, den Autor vor, der seit 1913 im öffentlichen Schuldienst Danzigs stand, von 1934–1939 daselbst die Jüdische Volksschule leitete und nach der Emigration zunächst in England, seit 1948 aber in New York als Bibliothekar tätig war neben pädagogischer und wissenschaftlicher Arbeit. Nun liegt in Gestalt dieses wertvollen Buches die Frucht langjähriger Forschungen vor, die nicht nur den in alle Welt verstreuten, überlebenden Schicksalsgenossen des Verfassers und ihren Nachkommen vieles bietet, sondern auch den ehemaligen Danzigern unseres Landes und darüber hinaus jedem an der Geschichte dieser Stadt, ihrer Umwelt, ihrer Wirtschaftsbeziehungen, ihrer wechselhaften politischen und rechtlichen Lage Interessierten. Was zunächst den Leser ergreift, das ist die »echte« Heimatliebe, die aus dem Buche spricht – beinahe beschämend, wenn man zugleich liest, was den Danziger Juden von ihrer Vaterstadt schon in früheren Zeiten angetan wurde, wie die Mehrheit der Bevölkerung für das, was sie seitens der NSDAP erlitten, »kein Verständnis« – gemeint ist: kein Mitempfinden – zeigte, und wenn man bedenkt, dass solche Heimatliebe, das Bewusstsein, zu einer »Schicksalsgemeinschaft aller aus Danzig vertriebenen Deutschen« zu gehören, sich auch bei uns schon längst nicht mehr von selbst versteht. »War Danzigs Schicksal auch Danzigs Schuld?« Der Verfasser will diese Frage nicht selber beantworten, aber er liefert

¹ S. u. S. 155 f.

wichtige Bausteine dazu. Neben dem historischen, beispielsweise die preussische Judenpolitik beleuchtenden, Gehalt des Buches ist auch der zeitgeschichtliche bedeutend; es sei nur auf die Beurteilung des »zwar persönlich freien und vorurteilslosen, aber in seinen Handlungen völlig unfreien und zu passiver Beobachtung verurteilten Hohen Kommissars« des Völkerbundes C. J. Burckhardt hingewiesen. Besonders eindrucksvoll werden verschiedene Rabbiner und ihr Wirken, überhaupt die religiöse Entwicklung der Danziger Judengemeinde, die Fragen des Religionsunterrichts und – dem Verfasser am nächsten liegend – der Schulen, die Ausbreitung des Antisemitismus, die Rolle der Presse und andere geistesgeschichtliche Fragen erörtert, aber auch die wirtschaftliche Struktur der Danziger Judenheit bleibt nicht ausser Betracht. Ihr Vereinsleben, Wohlfahrtsorganisationen, wissenschaftliche und künstlerische Verdienste werden dargestellt, der tapfere Einsatz im Ersten Weltkrieg. Eine grosse Zahl von Namen ist erwähnt, das Schicksal der Vertriebenen womöglich bis hin zur Gegenwart erfasst. Schwierigkeiten, wie sie etwa durch die Einwanderung von Ostjuden in der Zeit zwischen den beiden Kriegen entstanden, auch solche finanzieller Art, werden nicht verschwiegen; das Erstarken des Zionismus erscheint als Folge der Ausbreitung des Antisemitismus. Sowohl das deutsch-polnische Verhältnis als auch die zunehmende Bedeutung der NSDAP spiegeln sich in prägnanter Weise gerade auf dem Danziger Schauplatz wider. Viele exakte Beispiele geben dem Werk einen aussergewöhnlichen Quellenwert. Natürlich sind Politiker wie Rauschnig, Forster oder Greiser deutlich gekennzeichnet, aber auch die polnische Politik, wenn es zum Beispiel heisst: »Hätte Polen den Hohen Kommissar in seinen Bemühungen zum Schutz der Danziger Verfassung unterstützt, dann dürfte die Danziger Geschichte eine andere Wendung genommen haben.« Die trostlose Lage der Juden in Polen, die »nicht viel besser als im Reich« war, bleibt ebenfalls nicht unerwähnt. Überall beeindruckt die vornehme, um wissenschaftliche Objektivität bemühte Haltung des Verfassers. So ist sein Buch, das auch in seinem letzten Kapitel die schwersten Jahre der Danziger Juden, die Jahre der stärksten Bedrückung, der Auswanderung und Vernichtung dem Leser offenbart, nicht nur eine Geschichtsquelle ersten Ranges, sondern zugleich ein Denkmal menschlicher Würde.

Hans Thieme

ARON FREIMANN: Katalog der Judaica und Hebraica, Stadtbibliothek Frankfurt a. Main, Band Judaica. Vorwort zur Neuauflage: Annie Fränkel. Graz 1968. Akademische Druck- und Verlagsanstalt. 646 Seiten.

Professor Aron Freimann gab 1932 einen 646seitigen Katalog der Judaica-Bestände der Stadtbibliothek Frankfurt heraus. Die darauf folgende Nazizeit verhinderte die Herausgabe eines weiteren Bandes, der die Frankfurter Hebraica enthalten hätte. Man ist sehr dankbar, dass die Grazer Akademische Druck- und Verlagsanstalt nun die Neuauflage des Freimann-Judaica-Katalogs wagte. Dieser ist ja der einzige sachlich gegliederte Katalog, der die bis 1930 erschienenen deutschen Judaica in annähernder Vollständigkeit und die Judaica in anderen abendländischen Sprachen in grossem Umfang verzeichnet. Man kann es nicht genug beklagen, dass im Zweiten Weltkrieg viele wertvolle Bände dieser ehemals einzigartigen Sammlung vernichtet

wurden. Immerhin bemüht sich die Frankfurter Stadtbibliothek (heute in der Bockenheimer Landstrasse 134–138), die durch Zerstörung vernichteten Bände wieder zu ersetzen, so dass in den nächsten Jahren die alte, bewunderte Vollständigkeit wieder annähernd erreicht sein dürfte.

Der Katalog ist ein echtes »bibliographisches Handbuch«, das systematisch in zehn Abteilungen gegliedert ist: Allgemeine Schriften, Sprachwissenschaft und Literatur, Geographie und Geschichte, Philosophie und Kabbala, Pädagogik, Künste, Rechtswissenschaft, Staatswissenschaft, Naturwissenschaften, Theologie. Ein umfangreiches, 150 Seiten umfassendes Titel- und Sachregister macht den Katalog in einer Weise brauchbar, wie man es sich besser nicht wünschen kann. Besondere Erwähnung verdient auch das Vorwort von Annie Fränkel, die präzise in die Geschichte der Frankfurter Judaica-Sammlung einführt und die Einteilung dieser Bibliographie knapp und klar erläutert.

Clemens Thoma

ALBERT FRIEDLANDER: Leo Baeck, Leben und Lehre. Stuttgart 1973. Deutsche Verlagsanstalt. 300 Seiten. S. o. S. 75 ff.

BERNHARD GROSSFELD: A Bibliography of Targum Literature. New York, 1972. Hebrew Union College Press, Cincinnati und KTAV Publishing House (Bibliographica Judaica 2). VII u. 132 Seiten.

Diese grossformatige Bibliografie zu den Targumim enthält 1054 Nummern in zehn Rubriken gegliedert, zu den verschiedenen Targumen zunächst, dann zu Targum und NT, Übersetzungen, Erstausgaben, Lexika, Konkordanzen, Chrestomathien, Grammatiken und schliesslich eine Liste von Rezensionen. Ein Index der Verfasser und Herausgeber erschliesst den gutgegliederten Band. Leider fehlt ein Register der in den Titeln erwähnten Schriftverse, was nützlich wäre. Das Layout des Bandes ist weniger gut gelungen, die maschinenschriftliche Typographie ist zu »luftig« und ungegliedert und damit wenig übersichtlich. Doch ist dies bei einem Handbuch, das auf grösstmögliche Vollständigkeit zielt, von untergeordneter Bedeutung. Auf's Ganze gesehen zeigt der Band relativ wenige Verschreibungen in Namen und Titeln. Da Vollständigkeit bei jedem aufblühenden Wissenschaftszweig zum Unerreichbaren gehört, nimmt es nicht wunder, dass auch diese Bibliografie nicht vollkommen ist. Eine Anzahl von fehlenden Titeln wird man z. B. aus der Bibliografie der Studien zum Targum Onkelos von J. Komlosch, *The Bible in the Light of the Aramaic Translations*, Tel Aviv 1973, ergänzen können. Es fehlt der Hinweis auf die israelische Photokopieausgabe des Codex Neofiti in zwei Bänden, in (angeblich) 140 Exemplaren, Jerusalem 1970. Unter den Book Reviews fehlt z. B. P. Schäfer zu J. Bowker, *The Targums and Rabbinic Literature*, in der *Theol. Literaturzeitung* Nr. 91, 1971, Sp. 100–102. Notwendigkeit, Nützlichkeit und Erfolg dieses Unternehmens sind selbstverständlich unbestritten.

Dr. Michael Brodke, Regensburg

MARTIN HENGEL: Anonymität, Pseudepigraphie und »Literarische Fälschung« in der jüdisch-hellenistischen Literatur, Siebenter Teil der *Pseudepigrapha I* (S. 321–329), Bd. 18 der Reihe: *Entretiens sur l'antiquité classique*. Vandœuvres-Genève. 1972. Fondation Hardt.

Über die Pseudepigraphie, die ihre Blütezeit vom 3. Jh. v. bis zum 2. Jh. n. Chr. besonders in der griechischsprechenden jüdischen Diaspora sowie im Kreise der Graecopalästinenser hatte, ist man bis heute stark geteilter Meinung. Zwar sind die Zeiten vorbei, da man von einer »jüdischen Fälscherbande« redete, die angeblich die Pseudepigraphie aus dunklen Motiven heraus produziert hätte. Man sieht aber die Pseudepigraphie immer noch zu undifferenziert und stellt sie, die literarhistorische Ebene mit der theologischen vermengend, zu ihren Ungunsten den inspirierten Schriften des Alten und Neuen Testaments gegenüber. Demgegenüber redet Hengel z. B. im Falle der Henoch-Literatur von »echter religiöser Pseudepigraphie... Der dogmatisch belastete Begriff der Inspiration »sei« in diesem Zusammenhang schwerlich brauchbar« (S. 277). Hengel vermag plausibel zu machen, dass das Verständnis der verschiedenen Formen der damaligen Pseudepigraphie für die Deutung biblischer Gattungen unabdingbar ist. Die entscheidenden Beurteilungskriterien holt er aus der religionshistorischen Lage und aus den literarischen Trends der tonangebenden hellenistischen Zivilisation. Im Zeitalter Jesu (im weiteren Sinn) übte der politische und kulturell-zivilisatorische Hellenismus seinen Hauptdruck gegen das Frühjudentum aus. Das Judentum wurde damals vom Hellenismus förmlich umzingelt. Die Pseudepigraphie war meistens eine, teils ungeschickte, jüdisch-apologetische Gattung. Deutliche Beispiele sind verschiedene frühjüdische »Testamente« und verschiedene Apokalypsen, sowie weisheitliche und popularphilosophische jüdische Traktate, aber auch mehrere Werke religiöser Geschichtsschreibung. In diesem Zusammenhang weist Hengel darauf hin, dass »selbst im jüdisch-hellenistischen Bereich... das Bewusstsein des geistigen Eigentums und der schriftstellerischen Individualität gegenüber der griechisch-römischen Welt unterentwickelt« war (S. 283). Im anonymen und pseudonymen Schrifttum blieb die »Unterordnung unter die transsubjektive Tradition... stärker als der Drang, die Person des Schriftstellers zur Geltung zu bringen« (S. 305).

Mehrmals weist Hengel auf die literarisch reichen Möglichkeiten der Pseudepigraphie hin. Sie wurde »die notwendige Voraussetzung für den religiösen Fortschritt« (S. 313). Bei apokalyptischen und weisheitlichen Schriften sowie bei der Testamentenliteratur war es »aus Gründen der Autorität« notwendig, »sie als Offenbarungsschriften eines der Männer der Urzeit, bzw. der Propheten der israelitischen Geschichte auszugeben. Eine derartige Übertragung wurde kaum als Betrug empfunden... Eine Konsequenz dieser Betrachtungsweise war auch, dass man diese Schriften, soweit man sie nicht durch Kanonisierung absicherte, beliebig erweiterte, veränderte oder verkürzte. Die Integrität eines Textes erschien so wenig ein feststehender Wert wie das »geistige Eigentum« seines Verfassers« (S. 284 f.).

Den Begriff »jüdische Fälschung« verwendet Hengel nur für jene Fälle, in denen Juden »unter dem Namen eines nichtjüdischen, in der Regel griechischen Verfassers« (S. 285) schrieben. Dies kam wohl erst nach der Zeitwende vor.

Auf den Seiten 309–329 ist eine Fachdiskussion über Hengels Darlegungen festgehalten. Der Diskussionsleiter K. von Fritz meint dabei abschliessend, es seien viele Probleme aufgeworfen worden. Vor allem aber habe sich gezeigt, »wie viele Probleme noch der Lösung harren, und auf welche Weise sie durch Einzeluntersuchungen

der Lösung nähergebracht werden können« (S. 329). Der Rezensent ist ebenfalls der Meinung, dass die präzisen Darlegungen Hengels als wichtiger Vorstoss zur detaillierten literarhistorischen Erforschung des Frühjudentums zu werten sind. Das Tübinger Institutum Judaicum, dessen neuer Direktor Prof. Hengel ist, wird von diesen Anregungen zweifellos profitieren. Clemens Thoma

KURT HRUBY: Die Synagoge. Geschichtliche Entwicklung einer Institution. Zürich, 1971. Theologischer Verlag, 115 Seiten (Schriften zur Judentumskunde 3).

Mit diesem informativen und gut lesbaren, dazu preiswerten Band der Schriften zur Judentumskunde geschieht ein lange fälliger Anlauf, eine grosse Lücke zu schliessen: Seit Jahrzehnten ist kein Buch mehr über die Institution Synagoge erschienen, welches dieses so interessante und auch für Christen wichtige Thema in befriedigender Weise behandelt hätte. In knappen und übersichtlichen Kapiteln, deren Anordnung allerdings nicht ganz einsichtig ist, findet man einen verlässlichen Führer zu den Fragen nach Entstehung, Entwicklung und Bedeutung der Synagoge. Ein erfreulich breiter Raum wird den baulichen Besonderheiten der Synagogen in frühjüdischer und rabbinischer Zeit gewidmet. Da das Buch vor allem den an der neutestamentlichen Zeit Interessierten visiert, geht es nicht über die formativen Jahrhunderte der Synagogeninstitution hinaus, sondern setzt vielmehr auch Akzente dort, wo der christliche Leser am ehesten auf synagogale Einrichtungen stösst, im Neuen Testament also. Die Meisterung des umfangreichen Materials und seine Aufbereitung in einem handlichen Bändchen muss man allerdings zuweilen mit einer etwas eklektisch anmutenden Akzentuierung des einen oder anderen Punktes bezahlen. Der Verfasser gibt an, die Inhalte der synagogalen Liturgie in einem eigenen Bändchen behandeln zu wollen – man darf darauf gespannt sein, ist dies doch notwendige Ergänzung dieser Übersicht. Die Liste von Spezialwerken, die über die Möglichkeiten Aufschluss geben soll, sich über Einzelfragen näher zu orientieren und die der Verfasser im Vorwort erwähnt, sucht man jedoch vergebens. Und darin scheint mir der Hauptmangel dieser Einführung zu liegen. Statt der angehängten Einführung in die rabbinische Literatur und dem etwas überholten Verzeichnis der zitierten rabbinischen Quellschriften wäre eine »bibliographie raisonnée«, eine kommentierte Leseliste, die weiterführt, von echtem Nutzen gewesen. Doch muss man dem Verfasser uneingeschränkt dankbar sein, dass er es verstanden hat, eine klaffende Lücke zu schliessen und ein echtes Informationsbedürfnis zu befriedigen.

Dr. Michael Brocke, Regensburg

DAS INSTITUTUM JUDAICUM DER UNIVERSITÄT TÜBINGEN in den Jahren 1971–1972, 160 Seiten (als Manuskript gedruckt¹).

Aus dem Vorwort erfahren wir zunächst einiges von der Geschichte des Institutum Judaicum. Otto Michel, der verdienstvolle Gründer, trat 1972 anlässlich des 15jährigen Bestehens dieses Universitäts-Institutes von der Leitung zurück in den verdienten Ruhestand. Die personelle Besetzung bestand 1972 aus zwei Direktoren (Otto Betz, Otto Michel), neun festangestellten wissenschaftlichen Mitarbeitern und zehn Gastdozenten. Inzwi-

¹ Obwohl nicht im Buchhandel, so doch ausnahmsweise hier referiert. (Anm.d.Red.d.FR.).

schen trat Prof. *Martin Hengel* die Nachfolge Prof. Michels an.

Den Hauptinhalt des Rechenschaftsberichtes bilden vierzehn wissenschaftliche Artikel, die von Mitarbeitern des Institutes verfasst wurden. *Peter Schäfer* erweist in seinem Artikel: »Der Grundtext von Targum Pseudo-Jonathan, Eine synoptische Studie zu Gen 1« als wahrscheinlich, dass dem Verfasser des Targum Pseudo-Jonathan das Targum Onkelos als textliche Vorlage diene (S. 8–29). Er nimmt damit gegen Diez Macho Stellung, der das Fragmententargum oder den Codex Neophyti 1 der Vatikanischen Bibliothek als Grundtext des Targum Pseudo-Jonathan annimmt. J. C. H. Lebram kommt in seinem Artikel: »Eine stoische Auslegung von Ex 3, 2 bei Philo« zur »Vermutung, dass es im ägyptischen Judentum Schulen gab, die in bewusster Nachfolge der stoischen Homerexegese eine Auslegungstechnik entwickelt und auf Teile der Bibel angewandt haben« (S. 30–34, zit. S. 34).

H. P. Rüger: »Eine Selicha des R. Gerschom b. Jehuda« (S. 35–44) bietet Text, Übersetzung und Auslegung eines religiösen Bittgedichts des »Rabbenu Gerschom« (um 1000 n. Chr.). *J. A. Bühner*: »Zur Form, Tradition und Bedeutung der älthon-Sprüche«, zeigt mit formgeschichtlicher Methodik, wie die neutestamentliche Formulierung »Ich bin gekommen« (1 Mk 1, 38; 2, 17; Mt 15, 17; Lk 9, 56 u. ö.) zu deuten ist und welche alttestamentlichen und neutestamentlich-zeitgenössischen Parallelen sie hat. Ähnlich setzt sich *W. Grimm*: »Der Dank für die empfangene Offenbarung bei Jesus und Josephus« (S. 69–78) mit der form- und religionsgeschichtlichen Aufhellung des sogenannten »Jubelrufes Jesu« (Mt 11, 25–27) auseinander. Einen kurzen Beitrag zur Frage der christlichen Adaptierung der jüdischen Kabbala im Mittelalter leistet *F. Häusermann* mit seinem Artikel: »Die Kabbala in Württemberg« (S. 79–81). *R. Mayer* gibt, S. 82–89 eine Stellungnahme zum Thema: »Der Zionismus als biblisches und eschatologisches Problem im Verhältnis zum Zionismus als jüdischer Bewegung.« *R. Kallner* wirft ein Schlaglicht auf heutige Tragödien von Menschen, die nach Verbüßung ihrer Haftstrafe wegen Judenmordes wieder in die Freiheit zurückkehren. Sein Artikel trägt den Titel: »Gedanken zur Begnadigung der Gefangenen von Breda« (S. 90–99). *G. O. Neuhaus* versetzt den Leser wieder in die biblische Zeit zurück mit seinem sprachanalytischen und textkritischen Aufsatz: »Methodische Überlegungen zur Retroversion des 1. Makkabäerbuches« (S. 100–120). *O. Betz* vergleicht das koptisch-gnostische Philippusevangelium mit alt-, zwischen- und neutestamentlichen Namensdeutungen des messianischen Heilbringers. Sein Aufsatz trägt den Titel: »Der Name als Offenbarung des Heils (Jüdische Traditionen im koptisch-gnostischen Philippusevangelium)« (S. 121–129). Der Artikel: »Bemerkungen zur Münzgeschichte der Hasmonäer« von *M. Krupp* (S. 130–148) zeigt heutige Probleme und Lösungsversuche bezüglich der ältesten jüdischen Münzen auf. *G. Reeg*: »Zu den samaritanischen Synagogen in Israel bis zur Zeit des Arabereinfalls« (S. 149–154), widmet sich dem archäologisch schwierigen Problem, welche Reste von Synagogen aus dem 1.–4. Jh. n. Chr. (hauptsächlich in der Umgebung von Nablus) samaritanisch waren. Der letzte Artikel: »Das Licht des Messias« von *O. Michel* (S. 155–160) geht den Formalstrukturen und Inhalten der in der Apostelgeschichte berichteten Lichterscheinungen nach.

Eine kritische Würdigung aller Einzelergebnisse würde hier zu weit führen. Der Rezensent fand den grössten Gewinn aus den Arbeiten von Peter Schäfer, Werner Grimm, Günther Neuhaus und Otto Betz. Dies ist jedoch hauptsächlich in seinen momentanen wissenschaftlichen Interessen begründet. Entscheidender als solche eher persönliche Abwägungen ist die Feststellung von Forschungstendenz und -methode der Mitarbeiter des Institutum Judaicum. Der Schwerpunkt der Forschungsarbeit betrifft das Zeitalter Jesu im weiteren Sinn (Makkabäerzeit, Neues Testament, Josephus Flavius, sonstige zwischen- und kurz nachneutestamentliche Literatur). Die Verfasser der Artikel wählten sich alle klug begrenzte Themen. Diese werden durchgehend gründlich bis mustergültig abgehandelt. Nirgends sind allgemeine Aussagen gemacht, die nicht primär- oder sekundärliterarisch belegt sind. Die Auseinandersetzung mit den Aussagen anderer Forscher ist präzise. Der wissenschaftliche Feinarbeiter wird also viele Anknüpfungspunkte finden. Das ganze Werk vermittelt überdies eine gute Ahnung von der grossen wissenschaftlichen und ökumenischen Bedeutung des Tübinger Institutes und seiner Mitarbeiter. Chemens Thoma

MONTAGUE RHODES JAMES: *The Biblical Antiquities of Philo. Prolegomenon* by Louis H. Feldman. New York 1971. Ktav Publishing House, CLXIX u. 280 Seiten.

Nach zaghaften Ansätzen zieht nun endlich das Interesse am »Buch der biblischen Altertümer« des Pseudo-Philo breitere Kreise. Jahrhundertlang vergessen, erst Ende des 19. Jahrhunderts wiederentdeckt, 1917 ins Englische übersetzt, 1949 von G. Kisch herausgegeben, kommt diese Wiederveröffentlichung der englischen Übersetzung zusammen mit einem 170 Seiten langen Prolegomenon von L. H. Feldman zur rechten Zeit. Dieses »Liber Antiquitatum Biblicarum« (LAB) ist eine sehr alte chronikartige »Nacherzählung« der biblischen Geschichte von Adam bis zum Tode Sauls, die wahrscheinlich schon wenig nach 70 n. Chr. zu datieren ist und als das älteste Midraschwerk bezeichnet wird. Ob es sich hierbei um einen echten Midrasch handelt, ist noch umstritten, was aber der grossen Bedeutung, die dieses nur in einer lateinischen Übersetzung erhaltene seltsame Werk besitzt, keinen Abbruch tut. Es hat nichts mit Philo von Alexandrien zu tun, und sein Name will es an die »Altertümer« des Josephus anpassen, mit denen es sehr viel verwandtschaftliche Züge aufweist. Auch mit anderen Schriften dieser Periode steht es in vielerlei Verbindungen, die noch nicht zureichend geklärt sind, so nicht zuletzt auch mit dem Milieu der Evangelien. M. R. James' englische Übersetzung von 1917 ist die erste in eine moderne Sprache überhaupt und keineswegs durch die Edition Guido Kischs überholt, da James auf den besten Manuskripten basiert und von seinem Text abweichende Lesarten im Anhang verzeichnet. Auch stehen eine französische und deutsche Übersetzung immer noch aus, ebenso wie eine kritische Edition des Textes. Aber es ist das grosse Prolegomenon Prof. L. Feldmans, die diesem Ktav-Reprint die wissenschaftliche Bedeutung verleiht. Feldman hat es nämlich in 18 Kapiteln unternommen, den Forschungsstand (bis Ende 1970) aufzuzeichnen und kritisch zu untersuchen und ihn durch eigene Leistung weiter voranzutreiben. Seine Studien bilden eine ausgezeichnete Einleitung in das Werk und sind eine

Fundgrube für Material zur Weiterarbeit. So bespricht Feldman immer mit detaillierten Angaben und Verweisen Bedeutung und Einfluss des LAB; die vorhandenen Handschriften und Ausgaben; Titel, Verfasser- und Sprachenfrage; Datumsbestimmung; Form und die zahlreichen Probleme der Zielsetzung des (unvollständigen) Werks; seine Lehren, seine Beziehungen zu anderen Büchern; eine hilfreiche Liste der Besonderheiten; und selten liest man solch klare Formulierung der Desiderata der Forschung, wie Feldman sie gibt. Feldmans Kommentar zum Text umfasst 60 engbedruckte Seiten und ist sowohl textkritisch, komparativisch, wie auch als Verstehenshilfe ausserordentlich wichtig. Auch das Register der biblischen Zitate und Parallelen und die über 120 Titel umfassende Bibliographie machen das Buch unentbehrlich. Es sollte in keiner bibelwissenschaftlichen Bibliothek fehlen; es dürfte eins der wichtigsten Glieder in der komplizierten Geschichte der Transmission und Entwicklung aggadischer Traditionen sein.

Dr. Michael Brocke, Regensburg

GUIDO KISCH: Judaistische Bibliographie, ein Verzeichnis der in Deutschland und der Schweiz 1956–1970 erschienenen Dissertationen und Habilitationsschriften. Basel 1972. Verlag Helbing & Lichtenhahn. 104 Seiten.

Diese auch dem Leserkreis des Rundbriefs entsprechende Besprechung entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung der Schriftleitung des in Tel Aviv erscheinenden »MB. Wochenzeitung des Irgun Olej Merkaz Europa« (XLI/36/37), 26. 9. 1973, S. 15.

Das Werk des Rechtshistorikers und jüdischen Geistesgehaltlers Professor Dr. Guido Kisch füllt eine Lücke aus. Nachdem er 1959 zusammen mit Kurt Roepke im Rahmen der »Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts« eine Bibliographie der in Deutschland und der Schweiz 1922–1955 erschienenen Dissertationen veröffentlicht hatte, legt er jetzt unter dem Titel »Judaistische Bibliographie« ein Verzeichnis der in Deutschland und der Schweiz von 1956–1970 erschienenen Dissertationen und Habilitationsschriften vor. Eine dankenswerte Arbeit, die aus vielen Quellen und u. a. auch aus dem Year Book und dem Bulletin des Leo Baeck Instituts geschöpft wurde. Diese Bibliographie führt 508 Titel auf, wobei Professor Kisch in seiner Einführung interessanterweise bemerkt, »in der Deutschen Demokratischen Republik wurden nur selten judaistische Probleme als Dissertationsthemen verwendet«. Von besonderer Bedeutung, insbesondere für die Quellenlage eines solchen Unternehmens, ist der grosse, der Titelübersicht vorangestellte Essay von Kisch über die »deutsche judaistische Bibliographie seit dem 19. Jahrhundert«, in der natürlich auch die Exils- und Nachkriegsliteratur erfasst wird.

Die Bibliographie selber enthält alle Gebiete, selbst Medizin neben der Sozial-, Rechts- und Wirtschaftsgeschichte, die nur irgend einen Bezug auf jüdische Belange haben. Dass dem jüdischen Schrifttum (Bibel, Midrasch, Talmud), der Religionsgeschichte und Religionsphilosophie, der antisemitischen Bewegung und Judenverfolgung, dem Staat Israel mit allen seinen Auswirkungen besonderer Raum gewidmet wird, braucht nicht hervorgehoben zu werden. Der aber wohl allgemein interessanteste Teil dieses Buches trägt die Überschrift »Biographie und Ergographie«. Dieser Teil (für den uns der eigentlich nur der Muskulararbeit entsprechende Begriff »Ergographie« nicht ganz treffend erscheint) führt die Arbeiten an,

die über jüdische Gelehrte, Denker und Dichter angefertigt wurden. Absolut an der Spitze steht Franz Kafka mit nicht weniger als 29 Titeln, ihm folgen Heinrich Heine mit 18 und Hugo von Hofmannsthal mit 12 Arbeiten. Bemerkenswert ist, dass über Hermann Broch 8 und über Alfred Döblin 5 Dissertationen in dem behandelten Zeitraum geschrieben wurden. Die Philosophen kommen da erheblich schlechter weg. Mit Moses Mendelssohn beschäftigen sich im ganzen zwei Arbeiten. Hermann Cohen ist Gegenstand einer einzigen Untersuchung, wie übrigens auch Leo Baeck, während über Martin Buber vier (und über Edmund Husserl bezeichnenderweise sechs) Dissertationen geschrieben wurden. »Das dialogische Denken«, eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers wurde von Bernhard Casper zum Thema seiner Freiburger Habilitationsschrift gewählt, die 1967 auch (bei Herder, Freiburg i. Br.) als Buch erschienen ist. Über den »Existenzbegriff Franz Rosenzweigs« hat ausserdem noch Joseph Tewes gearbeitet, dessen Studie ebenfalls als Buch (Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan 1970) herausgekommen ist. Sigmund Freuds Denken und Lehre hat neun junge Wissenschaftler zur Darstellung gereizt, darunter mag auf eine Würzburger Dissertation von Edith Schröder »Über die Bedeutung der Herkunft Sigmund Freuds für sein Werk« besonders hingewiesen werden.

Über Karl Kraus wurden zwei Dissertationen in München, eine in Göttingen und eine in Leipzig angefertigt. Die Dichtungen von Franz Werfel und Joseph Roth haben je drei Bearbeiter gefunden. Dagegen ist erstaunlich, dass das Thema Jakob Wassermann nur ein einziges Mal und noch dazu in der Erlanger juristischen Fakultät gestellt wurde. Auch über Werk und Persönlichkeit von Max Brod gibt es lediglich die Monographie von Margarita Pazi (siehe »MB« vom 5. März 1971). Die Lyrik Else Lasker-Schülers wurde von vier Bearbeitern unter verschiedenen Gesichtspunkten behandelt. Und selbst über die Gedichte von Gertrud Kolmar und die Metaphorik in der Lyrik von Nelly Sachs haben je ein Doktorand Forschungen angestellt. Auch der Ende April 1970 aus dem Leben geschiedene Paul Celan hatte noch erfahren, dass über ihn »als jüdischer Dichter« eine Dissertation vorlag.

Mit einer Arbeit über Theodor Herzl »als Journalist, Schriftsteller, Staatsmann« konnte S. S. Schochet schon 1950 in München promovieren. In Hamburg wurde 1964 dann eine Dissertation über den »Zionismus Theodor Herzls« als »ein ideengeschichtlicher Beitrag zu den historischen Voraussetzungen des Staates Israel« angenommen.

Das sind nur einige der interessantesten Beispiele aus der »Judaistischen Bibliographie« von Guido Kisch. Bilden allein schon die Titel eine reizvolle Lektüre, so stellt darüber hinaus aber die Zusammenfassung als Ganzes ein dankbar entgegengenommenes Hilfsmittel für den Fachbearbeiter einzelner Themen dar, für das Professor Kisch Anerkennung gebührt.

H. T.

ERWIN LICHTENSTEIN: Die Juden der Freien Stadt Danzig unter der Herrschaft des Nationalsozialismus¹. Tübingen 1973, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). 242 Seiten. Die Judenverfolgung in Danzig nimmt eine besondere

¹ Vgl. o. S. 151 f.

Stellung ein, weil Danzig bis 1939 unter der Rechtsordnung des Völkerbundes stand, der für Polen und Deutsche in dieser Stadt eine Sicherheit schaffen wollte. Der Völkerbundsrat war jedoch nicht mehr in der Lage, Minderheiten Schutz zu gewähren, als die Nationalsozialisten die Herrschaft in Danzig antraten, wenngleich durch den hinhaltenden Widerstand des Hohen Kommissars C. J. Burckhardt vielen Juden die Auswanderung gelang, leider nicht allen. E. Lichtenstein hat das Geschehen in jenen Jahren als Syndikus der jüdischen Gemeinde selbst an führender Stelle miterlebt, und so ist sein Buch eine wichtige Quelle, wobei er eigenes Erleben und die veröffentlichten Dokumente zu einer wohlfundierten Darstellung verbindet. Die Nationalsozialisten hatten in Danzig durch die Neuwahlen am 28. Mai 1933 ihre Herrschaft angetreten. Sie erhielten damals dort 50,03 % der Stimmen. Die Nationalsozialisten handelten in Danzig auf zwei Ebenen. Der Senatspräsident Rauschnig vermied alle Massnahmen, die als verfassungswidrig angesehen werden konnten, während der Gauleiter Forster deutlich den Anschluss an Deutschland erstrebte und eine rabaukenhafte, gewalttätige Judenpolitik betrieb. Rauschnig ist dann 1934 zurückgetreten, nachdem seine Hauptaufgabe erfüllt war, die Polen zu neutralisieren. Sein Nachfolger Greiser beschritt den gleichen Weg wie Gauleiter Forster, nur mit etwas anderen Mitteln. Das Ziel, die gesamte Ausschaltung und Entrechtung der Juden war beiden gemeinsam, und sie arbeiteten auch Hand in Hand. Nachfolger des Iren Lester wurde 1937 der Schweizer C. J. Burckhardt als Hoher Kommissar, der seinen zukünftigen Aufgabenkreis als ein »abgebrauchtes, jeder wahren Autorität verlustig gegangenes Amt« charakterisierte. Burckhardt hat dann 1960 in seinem Buch »Meine Danziger Mission« diese Vorgänge eingehend geschildert. Sein Buch bildet eine wichtige Geschichtsquelle für die Jahre 1937–1939. Die Ereignisse verliefen dann schliesslich nicht viel anders als im Reich: Auswanderung ohne Mittel, Deportation. Neben der kenntnisreichen Darstellung sind die abgedruckten zahlreichen Dokumente von besonderem Interesse. Es handelt sich hier also um einen wichtigen Beitrag zur Zeitgeschichte. E. L. Ehrlich

BEZALEL NARKISS (Hrsg.): Geschichte der jüdischen Kultur in Bildern. Aus dem Englischen übertragen von Luise Kaufmann. Veröffentlicht in Verbindung mit der Massada-Press Ltd. Jerusalem. In Zusammenarbeit mit: Dr. Samuel Abramsky, Prof. David Flusser, Prof. Abraham C. Schalit, Dr. Michael Ziv. Köln 1973. Benziger Verlag. Grossformat, 242 Seiten, 230 Abb.

Der vorliegende Band besteht eigentlich aus zwei Werken. Wie es der Titel verspricht, ist er eine Geschichte der jüdischen Kultur an Hand von prachtvollen Kunstbildern aus allen Epochen. Der Text jedoch fasst die gesamte jüdische Geschichte von der Urzeit bis heute auf ein paar hundert Seiten in einer allgemein verständlichen Form zusammen. Dabei wird die Urzeit (Patriarchengeschichte) als eine in moderner Sprache gefasste Nacherzählung des biblischen Berichtes mit gelegentlicher Einflechtung eines Midrasch gebracht. In einem flüssigen und leicht lesbaren Stil wird hier ein Überblick über die gesamte jüdische Geschichte dargeboten, wobei immer wieder Hinweise auf die Entwicklung der Kunst oder Literatur der entsprechenden Epoche gegeben werden.

Neben dieser grossartigen Leistung scheinen die Mängel des Buches nur nebensächlich. Diese Mängel dürften zum Teil auf Druckfehler, zum Teil vielleicht auf die Übersetzung zurückzuführen sein. So heisst es auf S. 66, dass Juda ben Bawa fünf Schülern des Rabbi Akiba die »Priesterweihe« erteilte, anstatt etwa »zum Rabbiner ordinierte«. Auch manche Formulierungen über das Verhalten oder die Intentionen von Paulus (S. 74), die christlichen Mönche (S. 82) oder die Priester (S. 132) sind etwas zu hart und übertrieben formuliert und entsprechen dadurch nicht ganz der Wahrheit. Da die Bedeutung des Werkes zum Teil auf den wertvollen Bildern und den dazugehörigen Erklärungen beruht, wäre es von Vorteil, wenn das Buch auch ein eigenes Verzeichnis dieser Abbildungen enthielte.

Aber wie gesagt, diese Mängel verschwinden im Vergleich zu dem, was das Werk dem Leser bietet. Hier haben wir in wunderschöner Aufmachung eine Geschichte der Juden, die jedem als Einführung in die Thematik dienen kann und durch den flüssigen Stil und die sprechenden Bilder anziehend wirkt. Es wäre zu wünschen, dass dieses Werk vielen Menschen den Wert und die Problematik des Judentums nahebringt und so einen Beitrag zu einem besseren Verständnis zwischen Christen und Juden leistet. Hedwig Wahle, NDS/Wien

JACOB NEUSNER: The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. (Part I, The Masters; Part II, The Houses; Part III, Conclusions). Leiden 1971, E. J. Brill, 3 Bde., XVI 419; XIV 353; XVI 427 Seiten.

Der Verfasser legt mit dieser dreibändigen Untersuchung aller rabbinischen Quellen, die von Pharisäern der Zeit des 2. Tempels handeln, seine bisher wichtigste Arbeit vor. Er tut damit einen grossen Schritt auf das Gebiet der bisher so sehr vernachlässigten literar- und formkritischen Erforschung rabbinischer Quellen. Wenngleich Neusner in seiner Wertung und Abwertung vorangegangener Generationen ein wenig zu weit geht, und das besonders in den bibliographischen Reflexionen, einem Anhang des 3. Bandes, so wird man doch nicht abstreiten können, dass diese kritische Untersuchung aller verfügbaren Quellen neue Massstäbe setzt, die für die früh-rabbinischen Studien dem Beginn einer neuen, »kritischeren« Epoche gleichbedeutend ist.

In Teil I ordnet der Verfasser alle Traditionsstücke nach den in ihnen erwähnten pharisäischen Gelehrten an. Jeder Text wird zunächst für sich untersucht, darauf folgt der Vergleich aller Parallelversionen. Der literar-analytische Überblick wird durch zahlreiche synoptische Tafeln ergänzt, die von grosser Hilfe bei Erarbeitung und Nachvollzug der Schlussfolgerungen sind.

Teil II untersucht das Korpus aller auf die »Schulen« von Schammai und Hillel bezüglichen Traditionen, nach ihrem Vorkommen in Mischna, Tosefta und tannaitischen Midraschim geordnet.

Teil III liefert die Folgerungen aus der Einzelanalyse des Materials. Hier werden die verschiedenen Traditionstypen und -formen insgesamt behandelt und klassifiziert. Da dieser Band die Ergebnisse einbringt und neue Perspektiven für die Behandlung der rabbinischen Traditionen als einer kollektiven Literatur auf tut, ist er naturgemäss für den Leser der interessanteste, wenngleich er nicht ohne I. und II. für sich stehen kann. Er enthält äusserst beachtenswerte Beiträge zu den Problemen mündlicher Überlieferung und Formulierung, zur Form-

geschichte des rabbinischen Materials, zum Vergleich mit anderen Überlieferungen und Literaturen; neue Einsichten zur Rolle von Jabne und Uscha. Gewiss geben diese Traditionen vieles zur Klärung der Pharisäerfrage her (die Pharisäer wandeln sich unter Hillels Einfluss von einer »Partei« zu einer Mahlgemeinschaft), bedeutender jedoch erweisen sie sich für die mit Jabne und Uscha verbundene tannaitische Geschichte. Damit verlangt das monumentale Werk und Handbuch, das maieutische Funktion für weitere Studien haben dürfte, die Aufmerksamkeit sowohl der am Pharisäismus ernsthaft Interessierten wie die der »Rabbiniker«.

Dr. Michael Brocke, Regensburg

SIMON NOVECK (Hrsg.): Grosse Gestalten des Judentums. Zürich – Köln 1972. Benziger-Flamberg, 2 Bände: 216 und 168 Seiten.

Mit diesen beiden preiswerten Bänden liegt ein angenehm und ohne besondere Mühe und Vorkenntnisse aufnehmbares Lesebuch vor, das in 15, von unterschiedlich bedeutenden amerikanischen Wissenschaftlern (u. a. Goode-nough, Baron, Finkelstein) geschriebenen Beiträgen grosse Gestalten des Judentums vorstellt. Die Auswahl versucht, repräsentativ zu sein, ein Kriterium, mit dem man sich kaum auseinandersetzen kann. Länger als 30 Seiten ist keiner der Beiträge, es ist gut verdaulich, zuweilen schmackhafte Kost. Aus der Antike werden Philo und R. Akiba, aus dem Mittelalter der Gaon Saadia, Jehuda Halevi, Maimonides, Raschi, der grösste Bibel- und Talmudkommentator, Isaak Abravanel, der Baalschemtow als Chassid und als »Gegner« der R. Elia, Gaon von Wilna, vorgestellt. Die Neuzeit ist mit Moses Mendelssohn, S. R. Hirsch, Bialik, Scholem Alejchem, Herzl und Weizmann abgesteckt. Also zumeist relativ gut bekannte Figuren. Sollte jemand nach der Lektüre gern über den einen oder anderen etwas mehr erfahren wollen, so wird er es schwer haben, denn es gibt keinerlei bibliografische Hinweise auf Quellen, Biografien oder Monografien, was einem solchen Lesebuch etwas mehr Wert verleihen würde. Das ist schade.

Michael Brocke

AXEL SILENIUS (Hrsg.): Antisemitismus – Antizionismus. Analyse, Funktionen, Wirkung. Schriften der Bundeszentrale für politische Bildung. Frankfurt 1973. 133 Seiten.

Aus der grosszügig finanzierten und verbreiteten Zeitschrift »Tribüne« sind hier in einer Sonderausgabe der Bundeszentrale für politische Bildung acht Beiträge separat neu veröffentlicht worden. Die Autoren, u. a. H. Glaser, R. Kühnl, Chr. v. Imhoff, J. Amery – mit einer Ausnahme Nichtjuden –, schreiben über Aggression, Faschismus, Antisemitismus, Zionismus und Antizionismus etc. Die Qualität ist recht unterschiedlich, und es gibt auch Wiederholungen und Doppelungen, was aber der Brauchbarkeit zu Arbeit am Problem Antizionismus – Antisemitismus nicht schadet, denn das vorgelegte Material ist insgesamt recht brauchbar. Der Beitrag von K. H. Stahl, der sich als sozialpsychologische und -geschichtliche Analyse von Antisemitismus und Zionismus versteht, ist zwar in Ansätzen versprechend, aber doch leider in Sprache, Jargon und Inhalt ein wenig hochtrabend. – Man darf sich darüber freuen, dass die Bundeszentrale für politische Bildung die Notwendigkeit erkannt hat, über Zionismus und Antizionismus zu infor-

mieren. Man wird ihr auch nicht vorwerfen dürfen, sie habe es sich hier zu leicht gemacht, wenngleich man sich von Lernprogrammen und Arbeitsmodellen zum Thema mehr Praxisnähe für die Verwendbarkeit des Heftes versprechen würde. Hoffentlich erreicht es seine Adressaten.

Michael Brocke

ADOLF SCHLATTER: Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian. Mit einer Vorbemerkung zum Neudruck von Leonhard Goppelt. Stuttgart 1972. Calwer Verlag. 464 Seiten.

Der vorliegende Band ist ein unveränderter reprografischer Nachdruck der 1925 in Stuttgart erschienenen 3. Auflage des Werkes. Trotz dieses zeitlichen Abstandes von nahezu 50 Jahren, in denen sowohl zahlreiche Quellen neu erschlossen wurden als auch die Beurteilung des bekannten Quellenmaterials sich zum Teil gewandelt hat und damit die Forschung in vielem über Schlatters Darstellung hinausgegangen ist, ist dieser Neudruck sehr zu begrüßen, zumal seine – blendend geschriebene – Gesamtdarstellung der Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis zu Hadrian, die die äussere Geschichte des Judentums immer in unablässbarem Zusammenhang mit seiner inneren Geschichte darstellt, bis heute noch nicht ersetzt ist. Uneingeschränkt kann gelten, was L. Goppelt als Vorbemerkung zum Nachdruck schreibt: »Die Forschung ist für die Frühgeschichte des nachkanonischen Judentums immer noch auf die grossen Gesamtdarstellungen aus dem ersten Viertel unseres Jahrhunderts angewiesen... Auf Grund seiner überlegenen Kenntnis der jüdischen wie der frühchristlichen Quellen und einer eindringenden Beobachtungsgabe stellt er die grossen Zusammenhänge heraus und entwirft profilierte Bilder von den einzelnen Erscheinungen. So vermittelt dieses Buch, was angesichts der unendlichen Fülle und Vielgestalt des Materials schwer zu gewinnen ist, nämlich einen einprägsamen Durchblick, in dem die beteiligten Gestalten je ihr Gesicht zeigen. Deshalb behält das Buch auch dann Aktualität, wenn neue Darstellungen die Verwertung des Einzelmateriale weiterführen.«

Peter Weimar

HANNELIS SCHULTE: Die Entstehung der Geschichtsschreibung im Alten Israel. Berlin 1972. Verlag Walter de Gruyter (Beih. ZAW 128). 232 Seiten.

Die Verf. zeigt in ihrer interessanten Studie, in welcher Weise der Mutterboden der israelitischen Geschichtsschreibung nicht die Hofchronik ist, sondern die volkstümliche Erzählung. Israel hat damit den ältesten Beitrag zur Geschichtsschreibung in der Welt geleistet. Ist das erste grosse Geschichtswerk in Israel am Ende des 10. Jahrhunderts v. Chr. geschrieben worden, so macht das einen Vorsprung von einem knappen halben Jahrtausend gegenüber Griechen (Herodot) und Chinesen (Meister Kung) aus. Den ersten Komplex, den die Verf. untersucht, bezeichnet man als Jahwist. Sein eigener Erzählstil ist novellistisch, wobei er oft auch Erzählungen in dem einfachen Stil belässt, in dem er sie vorfindet. Die Gestalten sind stilisiert, wachsen aber über ihre Stilisierung zur Persönlichkeit hinaus (Jakob, Joseph, Juda u. a.). In der Form seines Erzählens will er seinen Leser zur Gerechtigkeit führen. Dabei kennt er sogar schon das Motiv der Verfremdung, indem er versucht, den Leser auch mit der anderen Seite vertraut zu machen (mit

Hagar, Esau, Lea, den Brüdern Josefs etc.). Das ihm vor Augen stehende kulturelle Bild ist das der Stadt und des Kleinviethnomadentums. Die Analyse des Richterbuches ergibt, dass hier die Geschichte Israels unter Rückbezug auf das Werk des Jahwisten in Genesis und Exodus fortgeführt wird. Für das kulturelle Milieu sind nun die sesshaften Bauern charakteristisch. Das Werk bricht recht plötzlich mit der Schandtät von Gibeä und dem Frauenraub von Silo ab und hat vielleicht einmal eine uns nicht erhaltene Fortsetzung gehabt.

Die Erzählungen im 1. und 2. Samuelbuch weisen einen interessanten Entwicklungskomplex auf. Bis es zur Meistererzählung der David-Geschichten gekommen ist, hat es eine lange Erzähltradition gegeben, die bei der mündlichen Überlieferung begann, hernach auf in sich geschlossene Einzelerzählungen übergang, diese wurden schliesslich zu Sagenkränzen verbunden.

Da anzunehmen ist, dass die Anfänge der schriftlichen Überlieferungen Israels ins 10. Jahrh. v. Chr. fallen, untersucht die Verf. die Sprache dieses Zeitabschnitts, beziehungsweise den Wandel von Begriffen. Dabei ist bemerkenswert, wie Worte, die zu jener Zeit durchaus noch profan verwendet werden, später in theologisch-kultischer Funktion auftreten. Schliesslich bemerken wir in der frühen Zeit eine Unbefangenheit im Gebrauch von der sexuellen Sphäre zugehörigen Worten.

Im letzten Kapitel fasst die Verf. die Ergebnisse der Studie zusammen. Es fällt auf, dass in der Geschichtsschreibung des 10. Jahrh. v. Chr. keine Gottesgebote vorkommen, kein kultischer oder sittlicher Dekalog. Dagegen gibt es bestimmte Verhaltensweisen, die in Israel als Unrecht gelten. Andererseits jedoch weiss der Geschichtsschreiber von Israels besonderer Funktion, von der Berufung zum Dienst (vgl. Ex 7, 16).

Das vorliegende Buch ist anregend, überlegt und wird für jeden wichtig sein, der sich mit dem israelitischen Erzählwerk des AT beschäftigt.

E. L. Ehrlich

SOLOMON ZEITLIN'S *Studies in the Early History of Judaism*. Selected with an introduction by the author. Vol. I. New York, 1973. Ktav Publishing House, Inc. 462 Seiten.

Solomon Zeitlin, Professor am Dropsie College in Philadelphia und viele Jahre Herausgeber der Zeitschrift *Jewish Quarterly Review* (New Series), hat im Lauf seiner jahrzehntelangen wissenschaftlichen Tätigkeit eine Fülle von Publikationen zur Diskussion gestellt, nicht zuletzt für das Gebiet des Frühjudentums. Seine Ansichten und Vorschläge stiessen oft auf geharnischte Kritik, wie auch er als Rezensent mit Autoren harsch umzugehen pflegt. Zweiundzwanzig Beiträge, zum grössten Teil aus *Jewish Quarterly Review* photomechanisch wiedergegeben, enthält dieser erste Band über das frühe Judentum. Und zwar: S. 1–13 The Origin of the Synagogue (Proceedings of the American Academy of Jewish Research 1, 1930/1); S. 15–61 An historical study of the first canonization of the Hebrew liturgy (JQR 36, 1946); S. 62–91 The Liturgy of the first night of Passover (JQR 38, 1948); S. 92–133 The Tefillah, the Shemoneh Esreh (JQR 54, 1964); S. 134–141 The Hallel (JQR 53, 1962); S. 143–175 The Temple and Worship (JQR 51, 1961); S. 176–182 The Bet ha-Shoebah and the sacred fire (JQR 43, 1953); S. 183–193 Some stages of the Jewish calendar (Society Advancement of Judaism Review 8, 1938); S. 194–211 The Judaeen calendar

during the Second Commonwealth and the Scrolls (JQR 57, 1966); S. 212–221 »The Secret of Badhu« (American Journal of Theology 24, 1920); S. 223–233 The second day of the holidays in the diaspora (JQR 44, 1954); S. 234–237 The second day of Rosh ha-Shanah in Israel (JQR 44, 1954); S. 239–274 Hanukkah (JQR 29, 1938); S. 275–302 The political Synhedrion and religious Sanhedrin (JQR 36, 1945); S. 303–311 Synhedrion in the Judeo-Hellenistic literature and Sanhedrin in the Tannaitic literature (JQR 36, 1945); S. 312–338 Herod, a malevolent maniac (JQR 54, 1963); S. 339–351 Hillel and the hermeneutic rules (JQR 54, 1963); S. 352–374 The takkanot of Rabban Jochanan ben Zakkai (JQR 54, 1964); S. 375–406 A survey of Jewish historiography (JQR 60, 1969); S. 407–431 The Christ passage in Josephus (JQR 18, 1928); S. 432–452 Josippon (JQR 53, 1963); S. 453–462 Did Agrippa write a letter to Gaius Caligula? (JQR 56, 1965).

Der Bogen der nicht chronologisch nach den Publikationsdaten angeordneten Aufsätze spannt sich also von liturgiegeschichtlichen bis zu historischen Fragen: Unter den ersteren dürften nach wie vor diejenigen sein, die am meisten Aufmerksamkeit verdienen. In der Einleitung gibt der Autor zu jedem der Beiträge eine knappe Übersicht, dabei auch den Stellenwert des jeweiligen Themas im Rahmen der judaistischen Forschung bezeichnend. Dass sich dabei erhebliche Ansätze zum Widerspruch ergeben, ist angesichts der dezidierten und oft geradezu gleichsam ex cathedra hingestellten Darlegungen unvermeidlich, die Reaktionen auf die einzelnen Publikationen haben ja inzwischen auch kaum etwas von ihrem Gewicht verloren. Für diesen ersten Band, der Qumranfragen nur wenig berührt, gilt dies noch in einem eingeschränkteren Mass, denn die wohl für den zweiten Band zu erwartenden Aufsätze des Autors zu Qumran werden nach wie vor Stirnrundeln hervorrufen. Man sollte darum aber nicht vorschnell, etwa beeinflusst durch die bekannten Polemiken, diesen Band weglegen. S. Zeitlin ist ein guter Kenner der jüdischen Tradition und verfügt darüber hinaus über einen weiten wissenschaftlichen Horizont. Auch ein Leser, der sich mit manchen seiner Thesen nicht abfinden kann, wird demnach in vielen Details und Fragenkomplexen nützliche Hinweise und Anregungen finden.

Johann Maier/Köln

Im Nachgang zu FR XXIII/1971, Seite 145 sowie zu SCHALOM BEN-CHORIN: *Mutter Mirjam*, Maria in jüdischer Sicht. München 1971. Paul List Verlag. 224 Seiten.

Zu der Besprechung in XXIV, Seite 102, von Johannes Oesterreicher sandte uns Schalom Ben Chorin eine Entgegnung. Darin legt er nochmals dar, weshalb er die Jungfrauengeburt Jesu ablehnt und weshalb er meint, Jesus sei verheiratet gewesen.

Da diese Ansicht Schalom Ben Chorins schon aus der Besprechung im FR XXIII, Seite 145, hervorgeht und wir die wissenschaftliche Kontroverse nicht noch mehr in die Länge ziehen können, verweisen wir auf besagte Rezension.

Wir bedauern, Schalom Ben Chorin in dieser Sache nicht mehr Raum geben zu können, besonders weil wir uns mit Schalom Ben Chorin in seiner jüdisch-christlichen Solidarität sehr verbunden wissen.

Die Redaktion des FR

DEUTSCHER EVANGELISCHER KIRCHENTAG
DÜSSELDORF 1973. DOKUMENTE. Stuttgart-Berlin
1973. Kreuz-Verlag. 876 Seiten.

Der im Auftrag des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentages herausgegebene Dokumentenband erfüllt als umfangreiche Materialsammlung, ohnehin als solche für einen weiten Kreis Interessierter unentbehrlich, noch mehr als dies. – Der Band bietet die wichtigsten Dokumente des Kirchentages 1973 im vollen Wortlaut: u. a.: sieben Predigten und einen Vortrag aus fünf von 23 Gottesdiensten zur Eröffnung sowie die Predigt von Dr. Lothar Kreysig, je eine Bibelarbeit der 13 deutschsprachigen Bibelarbeiten,¹ alle Vorträge und Ansprachen beim Publizistenempfang, in den Arbeitsgruppen² und Abendveranstaltungen³ sowie beim Schlussgottesdienst.

Der vorzüglich gearbeitete Band mit seinen Registern ist für an Kirche und Theologie, Gesellschaft und Wissenschaft Interessierte eine wertvolle Wegweisung.

In vier gesonderten nachstehend aufgeführten Einzelbänden ist ein Teil des Materials ebenfalls auch vom Kreuz Verlag 1973 veröffentlicht: Wovon leben die Menschen? 164 S.⁴ – Worauf ist Verlass? 126 S.⁵ – Sinnvoller leben. 94 S.³ – Religion, Mission, Entwicklung. 78 S.⁴ –

G. L.

J. ROBERT NELSON/WOLFHART PANNENBERG
(Hrsg.): Um Einheit und Heil der Menschheit. Frankfurt/Main 1973. Verlag Otto Lembeck. 342 Seiten.

Der Band vereinigt Beiträge von 14 Autoren und ist *Willem Adolph Visser 't Hooft* (1932–1966 Generalsekretär und seit 1968 Ehrenpräsident des Ökumenischen Rates der Kirchen) gewidmet. Die offene Haltung, die in dem Buche zum Ausdruck kommt, zeigt sich schon in der Auswahl der behandelten Themenkreise. Diese sind nicht ausschliesslich biblischer, theologischer oder religionswissenschaftlicher Art. Es genüge hier der Hinweis auf *Luis González Rodríguez*: Die Entdeckung Amerikas und das europäische Menschenbild (87–102), *J. G. Arapura*: Der Einfluss des Kolonialismus auf das asiatische Verständnis vom Menschen (103–121), *David A. Robinson*: Vom konfuzianischen Edelmann zum neuen chinesischen »politischen Menschen« (145–158), *Bernhard Towers*: Die Revolution der Wissenschaft und die Einheit der Menschheit (159–179). Das bunte und vielgestaltige Mosaik der Aufsätze will sich um eine Grundthematik gruppieren und diese von verschiedenster Seite her beleuchten: die Einheit der Menschheit. Dass diese Einheit letztlich nicht konzipiert und realisiert werden kann ohne die religiöse Dimension, ohne die Transzendenz, kommt im einleitenden Aufsatz von *W. Pannenberg*: Einheit der Kirche und Einheit der Menschheit (7–21) zur Aussage. Damit ist zugleich die Aufgabe der Religionen angedeutet, die durch ihre heilvermittelnde Funktion von konstitutiver Bedeutung für eine mögliche Einheit der Menschheit sind. Wenn die christliche ökumenische Bewegung ihre ureigenen Probleme der Einigung bewältigt, schafft sie damit zugleich ein Modell »für die Vereinbarkeit von Einheit und Pluralität auch im Verhältnis zu anderen Religionen und im Bereich der

politischen Welt« und kann so »ein Faktor für die Einigung der Menschheit« (20) sein.

Wenn immer die religiösen Überlieferungen des Westens sich auf sich selbst besinnen, kommt die jüdische Religion mit ins Blickfeld. Die Leserschaft des FR dürfte in dem Sammelband, in dessen Grundanliegen es »Um Einheit und Heil der Menschheit« geht, eine besondere Aufmerksamkeit dem Beitrag von jüdischer Seite schenken, *Moshe Greenberg*: Die Menschheit, Israel und die Nationen in hebräischer Überlieferung (23–48). Die Ausführungen des an der Hebräischen Universität in Jerusalem dozierenden Professors lassen ein Zweifaches durchblicken: ein tiefes Wissen um die heilige Pflicht, das anvertraute Erbe und die jüdische geistliche Integrität zu wahren, und zugleich eine grosse Aufgeschlossenheit und Bereitschaft, mit nichtjüdischen Gemeinschaften und Völkern in Kommunikation zu treten. Es bedarf hier keines weiteren Kommentars, wenn Greenberg unter anderem schreibt: »Die Versuche europäischer Juden im 18. und 19. Jahrhundert, ihre Gemeinschaften in die neuen Nationalstaaten zu integrieren, indem sie bestimmte Aspekte ihrer Unterschiedenheit aufgaben, schaden ihrer Integrität, ohne zu den erhofften Ergebnissen zu führen. Angesichts ihrer Erfahrungen im zwanzigsten Jahrhundert sind die Juden hin- und hergerissen zwischen einem tiefen Zweifel an der Fähigkeit der Nichtjuden, sich mit ihnen solidarisch zu fühlen, und dem stärker als jemals empfundenen Bedürfnis und Wunsch nach harmonischer Beziehung zur übrigen Menschheit« (24). Aus dem geistlichen Erbe und den anerkannten Traditionen des Judentums (Schrift und rabbinische Literatur), die sich aus mancherlei Anpassungen an den Wandel konstituieren, entwickelt dann Greenberg die jüdischen Vorstellungen von der Einheit der Menschheit und die Voraussetzungen, unter denen das Judentum sich in die Welt integrieren kann.

Für etwaige Interessenten seien hier noch die übrigen, z. T. recht wertvollen Beiträge genannt. *Christian Maurer*: Die Einheit der Menschheit in biblischer Sicht. *Hassan Askari*: Einheit und Entfremdung im Islam. *Stanley J. Samartha*: Religiöser Pluralismus und die Suche nach menschlicher Gemeinschaft. *Eugene A. Nida*: Sprache und Kommunikation. *Nikos A. Nissiotis*: Die Theologie der Tradition als Grundlage der Einheit. *Jürgen Moltmann*: Die Einheit des Menschengeschlechtes in der Perspektive des christlichen Glaubens. *Lukas Vischer*: Die Kirche als konziliare Bewegung. *J. Robert Nelson*: Einheit muss Ganzheit bedeuten. – Eine Bibliographie der Veröffentlichungen von *Willem Adolf Visser 't Hooft*, deren 1120 Titel (sic!) chronologisch (1918–1972/73) geordnet sind, beschliesst den Band. »So möchte der vielstimmige Chor dieses Bandes sich dem Leser selbst als ein Beispiel jener Pluralität erweisen, die doch nicht der Einheit entbehrt« (Pannenberg, 21).

Ludwig Hauser, Mödling

JOSÉ ORABUENA: Das Urlicht: Schicksal des Erzählers Elias. Paderborn 1971. Verlag Schöningh. 291 Seiten.

Das Urlicht ist jenes Licht, das schon vor der Welterschöpfung existierte, sich im innersten Zentrum der Heiligen Schrift befindet, mit dem Messias in Zusammenhang steht und aus bestimmten Menschen, die traumartig, arglos, ohne nennenswerte Beziehung zum Geschlechtsleben, mit viel Nächstenliebe und voller Gebetsinbrunst durch die Welt gehen, hervorleuchtet.

¹ S. o. S. 94 ff.

² S. o. S. 99 ff.

³ S. o. S. 112 ff.

⁴ Bibelarbeiten über Ps 73-Mk 8, 31–38 und Luk 15, 20–32

⁵ Bibelarbeiten und Vorträge in der Arbeitsgruppe »Glauben«, ein Abendvortrag und zwei Ansprachen vom Schlussgottesdienst.

Solche Vorstellungen und die Weise, wie sie in Legenden eingefasst werden, verraten eine Art jüdischen Neu-Chassidismus. Im vorliegenden Buch vermischt sich dieser Neu-Chassidismus mit christlich-jüdischen Gedankengängen. Jedoch spielt sich sowohl das Chassidische als auch das Ökumenische in Lebensfremdheit und Esoterik ab.

Clemens Thoma

JOSEF PFAMMATTER/FRANZ FURGER (Hrsg.): Judentum und Kirche: Volk Gottes. Theologische Berichte 3. Einsiedeln 1974. Benzinger Verlag. 208 Seiten.

Dieser im Auftrag der Theologischen Hochschule Chur und der Theologischen Fakultät Luzern herausgegebene 3. Band der Theologischen Berichte enthält die überarbeiteten Referate des Luzerner internationalen Theologischen Symposions vom September 1972 (vgl. FR XXIV, S. 3 ff.). Professor Clemens Thoma hat auch die Einführung wie die redaktionelle Koordination der Beiträge des Bandes besorgt. – Die Herausgeber kennzeichnen das Symposion und die damit verbundene Arbeit im Vorwort folgendermassen: »... Durch eine eigene Professur für Bibelwissenschaft und Judaistik jüdisch-christlicher Begegnung in menschlicher Solidarität wie in theologischer Reflexion ausdrücklich verpflichtet, wurde so die Volk-Gottes-Problematik aufgegriffen, die im Verständnis ebenso verbindend wie im Unterschied der Auffassungen trennend sein kann. Sie in der Konfrontation der Forschungsergebnisse verschiedener Fachgebiete zunächst auf christlicher Seite reflex aufzuarbeiten und kritisch zu überprüfen, um so die Voraussetzungen für einen ehrlichen Dialog bereitzustellen, war die Absicht dieses Symposions...« (S. 12). Die Rezension erscheint im FR XXVI (s. u. S. 173). G. L.

WILLY RORDORF: Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche. (Traditio Christiana – Texte und Kommentare zur patristischen Theologie, hrsg. von A. Benoit, J. G. Davies, W. Rordorf, Band II.) Zürich 1972. Theologischer Verlag. XXIX + 256 Seiten.

Ein ganz ausgezeichnetes, hochinteressantes, streng wissenschaftliches Buch! Der Verfasser, Professor für Alte Kirchengeschichte und Patristik in Neuchâtel, hat 150 Texte ausgewählt (die in ihrer originalen Sprache, also griechisch bzw. lateinisch und in deutscher Übersetzung geboten werden): sie reichen vom Neuen Testament und den neutestamentlichen Apokryphen bis zu den Kirchenvätern und umfassen kaiserliche Erlasse ebenso wie synodale und konziliare Texte, die sich mit dem Thema »Sabbat«/»Sonntag« beschäftigen. Dabei hat der Verf. ein sehr gutes Prinzip der Auswahl und der Darstellung der Quellen gewählt (vgl. seine einleitenden Hinweise S. XX f.) und, wie eine Durchsicht des Buches sofort bestätigt, auch durchgehalten. Nicht zuletzt möchte man dem Verf. auch dafür Dank wissen, dass die Darbietung sehr klar und überschaubar ausgefallen ist; gewiss kostete das Bemühen darum viel an Intensität und Zeit. Von der sachlichen Seite her wünschte man dieser Publikation eine ebenso starke wissenschaftliche wie öffentliche Resonanz, wobei dem jüdisch-christlichen Gespräch eine besondere Bedeutung erwachsen müsste. Zeigt sich doch hier die Entwicklung einer bedeutsamen Grösse. Diese Entwicklung verläuft keineswegs »geradlinig«, vor allem aber wirken bei ihr sehr unterschiedliche Faktoren mit, die bei der Vorstellung der Texte, wie sie unser Autor bietet, recht gut zum Vorschein kommen (wobei die unterstützenden Hinweise klar als Anmerkungen erscheinen).

Eigentlich müsste eine »Vorlage« dieser Art den Religionssoziologen und den Religionspsychologen zu einer fachlichen Bearbeitung und Auswertung reizen; die Erkenntnisse, die sich hier auf einem überschaubaren, interessanten und doch vielleicht am ehesten zugleich auch echt diskutierbaren Gebiet gewinnen lassen, dürften den Weg zu anderen, heute noch emotional verspernten Bereichen öffnen. Die Texte, die Rordorf vorlegt, lassen erkennen, dass wir in der Frage der Entwicklung Sabbat-Sonntag mit sehr unterschiedlichen »Gründen« und »Motivationen« zu rechnen haben, die sich nicht in ein einfaches Schema pressen lassen. Die Bedeutsamkeit dieser Arbeit für jede heutige Diskussion um die direkten und die indirekten Fragen, die mit der behandelten Thematik gegeben sind, steht ausser allem Zweifel. O. K.

DIETER ZELLER: Juden und Heiden in der Mission des Paulus. Studien zum Römerbrief. (Forschung zur Bibel, hrsg. v. R. Schnackenburg und J. Schreiner, Band 1.) Stuttgart 1973. Verlag Kath. Bibelwerk. 311 Seiten.

Der Verf. wendet sich in einer streng wissenschaftlichen neutestamentlichen Untersuchung (Dissertation Freiburg i. Br. 1972) einem Thema zu, das für das »Verhältnis« von Juden und Christen (handle es sich nun um eine offene Auseinandersetzung oder um ein offenes Gespräch) schon immer von grosser Aktualität und Brisanz war und es weiterhin bleiben wird. Schon immer war: das heisst aber auch, dass wir hier in einem sehr schwierigen Geflecht von (neutestamentlichem) Text und (bisheriger) Geschichte stehen, aus dem ein »Aussteigen« noch viel weniger möglich sein dürfte, als man es sich anderwärts mindestens vorstellen kann. Es kommt ferner erschwerend hinzu, dass der Römerbrief die Unterlage schlechthin für die grössten und folgenreichsten innerchristlichen Auseinandersetzungen der Geschichte abgegeben hat (wobei überhaupt nicht danach gefragt ist, ob ein Paulus selbst an derartige Kontroversen heranzubringen wäre – und folgerichtig ebenfalls nicht gefragt ist, ob eine moderne wissenschaftliche Exegese diese hier grundgelegt sehen kann oder nicht. Nicht, müsste man heute in kritischer Sicht wohl sagen: aber danach »fragt« die Geschichte, die bereits ihren Gang genommen hat, nun einmal wiederum nicht). Das ist die Situation der Geschichte, in der wir leben – und durch die eine Fülle von Details der umfangreichen Literatur (über die oft nur zu deutlichen Grundtendenzen hinaus), mit welcher Verf. sich auseinanderzusetzen hat, stärkstens mitbestimmt wird.

Angesichts dieser Sachlage ist dem Verf. zunächst einmal eine Gewinnung einer Basis gelungen, die sich durch eine denkbar grosse Unvoreingenommenheit und darin durch eine grösstmögliche Nähe zum Text (die für uns stets eine geschichtliche und damit relative ist) auszeichnet. Darin liegt allein schon eine erhebliche Leistung, deren Nicht-selbstverständlichkeit einem (wie z. B. dem Rez.) im Rückgriff auf die vom Verf. reichlich herangezogene und kritisch verhandelte Literatur erst recht aufgehen dürfte. Ein zweites folgt konsequent, und es liesse sich darüber ähnliches sagen wie über das Vorausgehende. Es dürfte Verf. gelungen sein, ein klares, in seiner Geschlossenheit einfaches, konsequentes und damit in sich überzeugendes Konzept in historischer wie in theologischer Hinsicht 1. aus den Zusammenhängen wahrscheinlich zu machen und 2. als für den ganzen Römerbrief gültig und mit allen seinen schwierigen Stellen (und den daraus sich

bildenden Einwürfen) vereinbar resp. diesen korrespondierend zu erweisen. In dieser in historischer wie in theologischer Hinsicht wechselweise analysierenden und synthetisierenden Arbeit am Römerbrief sieht Rez. die eigentliche und bedeutsame Leistung dieser Arbeit, die damit sehr für den Autor spricht. Selbstverständlich kann er dabei nicht jene Spannungen beseitigen, die sich ganz offensichtlich im Römerbrief selbst finden (das sei, möglichen Einwürfen vorgreifend, lediglich kurz angemerkt); er hat diese aber in ein positiv-synthetisches Konzept, wie es Paulus im Blick auf seine »Mission« in irgend einer Weise wohl gehabt haben muss, einzubringen vermocht; und das ist dem Verf. in einem Entwurf gelungen, der nach Anlage und Durchführung in sehr hohem Masse zu überzeugen vermag.

Zur inhaltlichen Seite der Sicht des Paulus über »Juden und Heiden« sei vermerkt, dass Verf. sich einem streng am Text orientierten und deshalb nüchternen Realismus verschrieben hat. Wir möchten ihm auch dafür sehr dankbar sein. Die »Schonungslosigkeit« der Erörterung dürfte nämlich heilsamer sein, als man das auf den ersten Blick hin meinen könnte. Verf. versteht es, aus dem Text selbst und ohne alle von aussen eingetragenen Hilfen diesen Paulus als einen Mann zu zeichnen, für den sich zwei Einsichten mit grosser Klarheit ergeben haben: der Mensch (ob Jude oder Heide ist letzten Endes gleichgültig) hat nichts (vor Gott); das Heil liegt allein im Evangelium von Jesus Christus, deshalb sollen alle zu diesem Evangelium finden. Verf. zeigt, wie die Texte sich unter diesem Blickwinkel in ihren Verschränkungen verstehen lassen; zugleich sind sie ein aktuelles Zeugnis paulinischer Mission (und »Missionstheologie«). Vermutungen, Kombinationen, Konstruktionen und Spekulationen, die über die Konkretheiten von Text und (wahrscheinlich zu machender) paulinischer Situation hinaus- oder sogar darüber hinweggehen, ist Verf., gewiss sehr zu Recht, abhold. (Er hat damit, auch für ein wirkliches Verständnis im heutigen jüdisch-christlichen Raum, einen wichtigen Beitrag geleistet: ein Nebenergebnis, an dem man nicht vorbeisehen sollte.) Damit dürfte ein sehr schwieriger Fragenkomplex im Raum Judentum-Urchristentum durchsichtiger geworden sein, und das ist selbst dann ein grosser Fortschritt, wenn er dabei (wie z. B. Rez. meint) keineswegs in jeder Hinsicht »einfacher« geworden ist. Weiterhin hat Verf. aber auch der innerchristlichen theologischen Arbeit einen grossen Dienst erwiesen, indem er stark konfessionstheologisch gebundene Verflechtungen einer Lösung zuzuführen weiss (man vgl. dazu etwa den Exkurs über die Gerechtigkeit Gottes). Auch hier ist die Methode einer schlichten und offenen Orientierung am Text sehr klar inszeniert und gegen viele Schwierigkeiten (die sich zumal aus einer diesbezüglichen Literatur, die verhandelt werden muss, wie von selbst ergeben) gut durchgehalten. – Alle diese hier angedeuteten Ergebnisse und Einsichten, die in der vorgelegten Publikation um ein Vielfaches weiter greifen, als man dies in Kürze anzeigen kann, und die vor allem nur dort ihre eigentliche Stärke des Begründetseins entfalten können, bleiben auch dann schlüssig und somit uns erhalten, wenn man in dieser oder jener Einzelheit etwas anders sieht oder argumentiert, als der Verf. es zuweilen tut. (Rez. denkt etwa an den Problemkreis von Anlass, Zweck und Ziel des Römerbriefs; die Schärfe der Konsequenz, die Verf. dabei von Anfang an verfolgt und die sehr viel für sich hat, muss allerdings eigens

anerkannt werden; der Rez. wäre beispielsweise nicht in der Lage, diese zu ersetzen oder anderweitig auszugleichen. Das sollte klarheits- wie ehrlichkeitshalber sogleich dazu vermerkt werden.) O. K.

ELIEZER BERKOVITS: Faith after the Holocaust. New York 1973. Ktav Publishing House. 190 Seiten.

Es mag, zumal für christliche Leser, gelegentlich nicht ohne Bedeutung sein, die Meinung eines traditionellen Juden kennenzulernen, der manches ausspricht, was oft in dem sogen. christlich-jüdischen Dialog von jüdischer Seite ungesagt bleibt, sei es, dass die jüdischen Partner zu höflich, zu gehemmt oder zu entjudaisiert sind. Diese Eigenschaften wird man Berkovits nicht nachsagen können. Das Buch wurde vor allem geschrieben, um mit der Tatsache fertig zu werden, wie man nach Auschwitz noch an Gott glauben könne: So ist dieses Buch zu einem Teile ein Gespräch eines Juden von heute mit einem sich verbergenden Gott, dessen Lächeln aber plötzlich wieder sichtbar geworden ist angesichts der Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land und angesichts des Aufbaues eines Staates, in welchem die Reste der Verfolgten Zuflucht fanden. Im Grunde aber meint Berkovits, dass der Untergang von sechs Millionen Juden weniger ein Problem sei, welches uns nach der Existenz Gottes, sondern nach der des Menschen fragen lässt. Man vergegenwärtige sich einmal den Vorgang: Nach einer Geschichte von fast 2 Jahrtausenden *christlicher* Erziehung ist ein derartiges Geschehen in Auschwitz und Treblinka möglich gewesen. Die Abwesenheit der Menschlichkeit ist ein mindestens so grosses Problem wie die Verborgenheit Gottes. Im Laufe der Diskussion theologischer Probleme kommt Berkovits auch auf den christlich-jüdischen Dialog zu sprechen. Berkovits lehnt ihn nicht völlig ab; er steckt aber Grenzpfähle ein: Wenn echte Partnerschaft ausgeschlossen ist, weil die Kirche meint, allein die Wahrheit zu besitzen, brauchte man ja gar nicht zu reden. Und für einen Juden sei ohnehin daraus nicht viel zu erwarten, weil das meiste, was für einen Juden im Christentum akzeptabel ist, ohnehin aus dem Judentum stammt, und alles andere muss er ohnehin ablehnen. Berkovits geht es angesichts der Erfahrungen, welche das jüdische Volk mit Christen gemacht hat, weniger darum, Dialoge zu führen und theologische Spitzfindigkeiten auszutauschen, als um die schlichte Erwartung, dass Christen »von uns und unseren Kindern ihre Hände lassen«, d. h. dass ein für alle Male auch im Juden die Würde des Menschen respektiert werde. Dazu gehört aber auch, dass man nicht mit zweierlei Mass misst. Berkovits wundert sich darüber, warum der Papst so häufig schwieg, wenn jüdische Menschen durch arabische Terroristen ermordet wurden, aber seine Stimme erhob, als Israelis in Beirut einen ungeheuren Blechschaden an libanesischen Flugzeugen anrichteten, aber dabei nicht einen einzigen Menschen verletzten. Auch wundert er sich an dem grossen Interesse, welches die protestantischen Kirchen ebenso wie die römische Kirche an den palästinensischen Flüchtlingen zeigen, wo es in den letzten Jahrzehnten in der Welt viele Millionen von Flüchtlingen in der Welt gab, die alle eingeordnet werden konnten, während die Araber bekanntlich sich weigern, die palästinensischen Flüchtlinge sich in den weiten arabischen Ländern eingliedern zu lassen. Schliesslich sind ja auch in Israel Hunderttausende jüdischer Flüchtlinge aus arabischen Ländern ansässig geworden, Juden, die total ausgeplündert in Israel eintrafen.

Angesichts des jüdischen Schicksals könnte es so scheinen, als ob man den Glauben an die Menschen verlieren müsste. Andererseits ist aber auch je und je gleichsam im Vorhof zur Hölle, welche die Nationalsozialisten den Juden bereiteten, ein Lichtschimmer durchgebrochen, wenn etwa ein polnischer Jude kurz vor dem Abtransport seinen Kindern einen Brief schreibt, sie mögen ihm verzeihen, sollte er sie jemals verletzt haben. Glaube an die Zukunft ist auch angebracht, wenn man an die Geschichte jenes slowakischen Juden, einem Geflügelhändler, denkt, der vor dem Abtransport stand, von der slowakischen Bevölkerung belästigt, den ganzen Tag ohne Essen und Trinken war, und bevor er schliesslich wegkam, den Leuten zurief, sie mögen dafür sorgen, dass das in seinem Hause zurückgelassene Geflügel Wasser und Futter bekäme.

Es gibt heute wie eh und je sehr viele überflüssige Bücher. Das Buch von Berkovits ist für Juden und Christen ein nützliches Buch, ein Buch der Erinnerung, das den Leser zur Wirklichkeit, zu den Tatsachen bringt, ein hartes Buch, aus dem Christen manche Wahrheit erfahren können, und aus dem Juden lernen mögen, was jüdische Würde ist, weil Berkovits zeigt, wo die wahre jüdische Stärke liegt, an der letztlich nun doch alle Angriffe der in der Geschichte und in der Gegenwart zahlreichen Feinde der Juden abprallten: Israel, ein ewiges Volk.

E. L. Ehrlich

ARMIN BOYENS: *Kirchenkampf und Ökumene 1939 – 1945. Darstellung und Dokumentation.* München 1973. Chr. Kaiser Verlag, 464 Seiten.

Armin Boyens hat sich durch einen ersten Band »Kirchenkampf und Ökumene 1933–1939« als detailreicher Kenner und Darsteller eines noch immer zu wenig beachteten und bearbeiteten Gebietes ausgewiesen.¹ Der deutsche Kirchenkampf, das Eintreten der Kirchen – hier zögert man schon: Waren es nicht nur wenige einzelne und Gruppen aus den Kirchen? – gegen den Nationalsozialismus und seine ideologischen Vorkämpfer und Hintermänner, gegen seine Verbrechen und Gewaltakte ist noch zu wenig erforscht. Die notwendige Untersuchung wird mit diesem Buch erheblich vorangetrieben. Was den ersten Band auszeichnete, gut belegende Dokumentationen, Arbeit aus den Quellen, in vielen Fällen deren Ersterschliessung, gute Lesbarkeit, das alles ist auch vom zweiten Band anzumerken. Mit Bedauern ist die Mitteilung des Autors zur Kenntnis zu nehmen, dass Eugen Gerstenmaier und die DDR aus unterschiedlichen Gründen Einblick in die bei ihnen vorfindlichen Akten und Archivmaterialien verwehrten. Fehlen damit auch wichtige Quellen, so ist die Gesamtdarstellung umfassend. Gewinn ziehen Autor und Leser auch aus der Tatsache, dass Boyens noch viele lebende Akteure der damaligen Zeit interviewen konnte.

Kritisch anzumerken bleibt, dass den theologischen Implikationen und Voraussetzungen des Kirchenkampfes, ihren verschiedenen Fronten und Entscheidungen zu wenig Raum gewährt wird. Der Autor arbeitet z. B. sehr deutlich die unterschiedlich engagierte Parteinahme für Juden in Holland und in Deutschland heraus. (Hollands Gemeinden treten erstens nicht nur für getaufte Juden ein, sondern für alle, zweitens eröffnen sie den Kirchenkampf mit ihrem Eintreten für die Juden, kämpfen also nicht zuerst um kirchliche Rechte und Freihei-

¹ S. FR XXI/1969, S. 118.

ten, und drittens lassen Hollands Kirchen sich nicht auf eine »innere«, unpolitische Linie des Kampfes abdrängen.) Warum? Welche theologischen Traditionen und welche kirchlichen Strukturen liessen Holland z. B. einen so skizzierten Kirchenkampf führen? Warum lief er in Deutschland so ganz anders? Kritische Anmerkung heisst hier zugleich den Wunsch auf Weiterführung der Arbeit auszusprechen. Boyens geht den verschiedenen Schauplätzen des Kirchenkampfes in Europa nach. Dieser Konflikt war der erste radikale Test der sich gerade zusammenfindenden ökumenischen Kirchengemeinschaft. Denkt man an das Auseinanderfallen der Weltchristenheit in patriotische Kirchentümer zu Beginn des 1. Weltkrieges, so liegt der »Fortschritt« auf der Hand. Es gab eine »Internationale« der Bekennenden Kirche und der Ökumenischen Bewegung, die zwar Verfolgung und Vernichtung, Konflikte und Scheitern erleben musste, die aber hielt und damit signalisierte, dass die weltumspannende Kirche in ihrer Verpflichtung Gott und den Menschen gegenüber sich nicht national und ideologisch total verrechnen liess – so wenig sie völlig unabhängig von ihren Gesellschaften leben konnte. Eindrucksvoll bleibt die Gestalt von Visser't Hooft, der wesentlich dazu beitrug, dass die Kommunikation zwischen den Kirchen nicht abbrach, dass mitten im Krieg Hilfsprogramme für Flüchtlinge und Gefangene verwirklicht werden konnten² und die Zeit des Nachkrieges mit ihrem Ausbau der Ökumenischen Bewegung und ihren Lernprozessen theologischer und sozialetischer Art vorbereitet wurde. Das Buch gehört zu den Standardwerken der Kirchengeschichtsschreibung über die Zeit des Nationalsozialismus.

Martin Stöhr, Evangelische Akademie, Arnoldshain

² Vgl. dazu u. a.: Adolf Freudenberg: *Rettet sie doch!* – Maria Krehbiel-Darmstädter: *Briefe aus Gurs u. Limonest 1940–1943*; vgl. FR XXII/1970, S. 140 f.

JOACHIM C. FEST: *Hitler – Eine Biographie.* Frankfurt/Berlin 1973. Propyläen Verlag, 1192 Seiten.

Drei einander ergänzende Beiträge dienen dieser Aufklärungsarbeit.* Besonders dankbar bringen wir sie aus der Feder von Dr. Ernst L. Ehrlich, von Rechtsanwalt Dr. Robert M. W. Kempner und von Rechtsanwalt Dr. h. c. Otto Küster:

Dr. E. L. Ehrlich:

Man kann sich durchaus fragen, ob im derzeitigen Augenblick eine neue Hitler-Biographie nötig sei, ob sie neues Wissen vermitteln könne, welchen Sinn sie heute habe. Betrachtet man das umfangreiche Werk von J. C. Fest, so dürfte die Antwort nicht schwer fallen: Der Verf. versucht mit einigem Erfolg, ein Gesamtbild über den heutigen Wissensstand zu vermitteln; sämtliche derzeit verfügbaren Quellen heranzuziehen, um auf diese Weise eine lesbare Darstellung vorzulegen. Darüber hinaus bemüht er sich, bei verschiedenen wesentlichen Komplexen eigene Deutungsversuche zu bieten. Das ist etwa der Fall bei der Frage über Hitlers Judenhass und dessen Entstehung. Hier wird man sich nämlich nicht nur damit begnügen können, bekannte österreichische Autoren jener Zeit anzuführen (Schönerer, Lueger) oder Verfasser von Subkultur-Heften (Lanz von Liebenfels). Wichtiger ist, wie Hitler bereits in seiner Wiener Zeit zu seinem mythologischen Feindbild gekommen ist, obwohl er doch in seiner Jugend mit dem jüdischen Hausarzt, mit dem jüdischen Rechtsanwalt und schliesslich auch noch

* S. auch Zeittafel der Hitlerzeit o. S. 80 ff.

später mit dem jüdischen Rahmentischler und einem jüdischen Genossen im Männerheim gute Beziehungen unterhielt und von keinen abträglichen Beziehungen zu berichten weiss. Das scheint eine erste wesentliche Erkenntnis zu sein: Hitlers frühe persönliche Beziehungen mit Juden waren eher positiv. Dann aber steigerte sich in Wien sein Hass, und dieser wurde sein ganzes Leben zu einer manischen Besessenheit, worüber wir ja eine Fülle von Zeugnissen aus vielen Quellen besitzen. Fest weist mit Recht darauf hin, dass schon in »Mein Kampf« sich eine spezifische Natur eines Ressentiments manifestiert, das nicht nur durch die Lektüre von Schund- und Massenheften zu erklären ist, auch nicht durch antisemitische Stimmungen und Ausbrüche in Wien. Als einen möglichen Deutungsversuch, für den es mancherlei Hinweise gibt, verweist Fest auf das Phänomen der verbannten Sexualität innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft. Hitler war ein unbefriedigter Tagträumer, Gelegenheitsarbeiter und Arbeitsscheuer, der in seiner Phantasie allmählich den Juden als satanische Gestalt erblickt, welche »das ahnungslose Mädchen, das er mit seinem Blut schändet und damit seinem, des Mädchens Volk raubt« auflauert. Dazu mag gekommen sein, dass seine Judenfeindschaft die gebündelte Form seines bis dahin ziellos vagabundierenden Hasses war, der im Juden endlich sein Objekt gefunden hatte. In »Mein Kampf« hat Hitler die Auffassung vertreten, man dürfe der Masse nie mehr als *einen* Gegner zeigen. Schliesslich bricht die ganze Schärfe dieses Hasses in jenem Augenblick durch, als das elterliche Erbe aufgebraucht war und er auf der sozialen Stufenleiter sank, seine Träume von Künstlertum zerstoßen. In jenem Augenblick scheint er beschlossen zu haben, Politiker zu werden; in diesem Prozess hatte sich allmählich der Judenhass verdichtet, zugleich erkannte Hitler, wie dieser sich als politisches Mittel manipulieren liess. So zeigt Fest deutlich, wie überdeterminiert Hitlers Entwicklung zum manischen Judenhasser ist und es sicher falsch wäre, das Entstehen nur in gewissen Umwelterscheinungen und dort aufgelesenen ideologischen Brocken zu sehen. Vieles in ihm selbst und in seiner Umgebung hat diese mythologische Judenfeindschaft herbeigeführt, die wahrscheinlich das einzige ist, was er in seinem Leben konstant durchgehalten hat, mit den bekannten Resultaten. Hier fand er dann in der deutschen Gesellschaft einen erstaunlichen Widerhall, weil die Judenfeindschaft ja bekanntlich in Deutschland eine aus verschiedenen Quellen herkommende Tradition besass, die Hitler für seine Wahnvorstellungen nutzbar machte: Der neiderfüllte Kleinbürger und Arbeiter fand sich darin mit dem deutschen Christen protestantischer Provenienz oder dem Establishment-Katholiken, der seine mittelalterlichen Vorurteile teils säkularisierte oder unverändert in die Hitlerpartei einbrachte. Dass es dazu kommen konnte, bedurfte es freilich eines vom Judenhass Besessenen, der Schwankende mit seinen Stereotypen, die er ihnen pausenlos einhämmerte, mitriss. Dazu kam, dass die Identifizierung mit einem überpersönlichen Prinzip entlastend wirkte: Zum Profit bei der Ausraubung der Juden, an der sich alle Schichten der deutschen Bevölkerung beteiligten, von den Banken und Versicherungen bis zu den kleinen Händlern in der Strasse, vom Einzelhändler bis zum »arischen« Parvenu, der gesellschaftsfähig wurde, nachdem er sich billig ein oder mehrere Warenhäuser jüdischer Besitzer angeeignet hatte. Die Manie Hitlers paarte sich mit dem Neid und der Habgier seiner

Untertanen. Diese freilich wollten in ihrer Mehrheit nicht den Mord an den Juden; den deutschen Aroseuren hätte es vollauf genügt, die Juden mittellos ausser Landes zu jagen. Für Hitler spielten diese Beraubungseffekte eine untergeordnete Rolle. Er wollte die Ausrottung aller Juden, denn im Judentum meinte er nichts Geringeres als den Schlüssel zum Verständnis aller Erscheinungen gefunden zu haben, die »erlösende Formel«. »Juda ist die Weltpest.« »Wir werden die Gesundheit nur wiedererlangen, wenn wir den Juden ausrotten.« Trotz allem bleibt erstaunlich, wieviel Genossen er bei seinem Ausrottungswerk dann doch noch gefunden hatte.

Fest zeigt recht deutlich, dass es sich bei Hitlers Ausrottungsfeldzug um ein kosmisches System handelte, wobei Deutschland als ein pars pro toto der Schauplatz sei, auf dem sich das Geschehen abspiele; die Ausrottung der Juden im deutschen Machtbereich würde bedeuten, dass »die grösste Völkergefahr als für die gesamte Welt als gebrochen gelten« darf. Es ist im übrigen paradox, wie wenig Hitler hier von seinen »Volksgenossen« durchschaut wurde, die nicht ahnten, dass die scheusslichsten Verbrechen vor allem auf ihn selbst zurückgingen, von ihm ersonnen, von ihm befohlen. Das mildert allerdings das Vergehen derer nicht, welche diese Befehle mehr oder weniger willig ausführten.

Ungeklärt ist bis heute, wann Hitler den Entschluss zur »Endlösung der Judenfrage« gefasst hat. Wahrscheinlich hatte Hitler schon von Beginn seiner Machtübernahme an den Willen zur Ausrottung der Juden in die Tat umsetzen wollen, nur musste er noch auf den geeigneten Augenblick warten. Dieser war im Krieg gekommen, als dann die Vernichtung der Juden meist ausserhalb der alten Reichsgrenzen erfolgen konnte und die deutsche Bevölkerung durch die in jede Familie eingreifenden Kriegereignisse abgelenkt war. Auch liess sich ein Widerstand gegen die »Endlösung« im Krieg leichter brechen. Schon in »Mein Kampf« hatte er sich ja die Vergasung von »fünfzehntausend dieser hebräischen Volksverderber« gewünscht, und wie auch bei anderen Erlebnissen mag auch hier seine eigene Weltkriegserfahrung eine gewisse Rolle gespielt haben. Mit der Kriegslage hatte die Ausrottung der Juden gar nichts zu tun; sie war bei Hitler längst vor dem Krieg geplant. Er hatte nur auf den geeigneten Augenblick gewartet.

Bei diesem ganzen Geschehen bleibt es durchaus unerheblich, welchen psychiatrischen Terminus man für Hitlers Manie wählt. Seine Verantwortlichkeit für seine zahlreichen Verbrechen, die sich ja nicht nur auf Juden erstreckten, bleibt ohnehin bestehen. Nicht anders steht es mit seinen vielen Helfern, ohne die er seine Untaten ja nie hätte ausführen können. Hier meinen wir natürlich nicht nur die eigentlichen Mörder, viele Tausende an Zahl, sondern all die Schreibtischtäter und »Ideologen«, die erst diese Verbrechen überhaupt ermöglichten. Man darf daher nicht der Gefahr erliegen bei der Lektüre dieses Buches, alle »Schuld« allein Hitler aufzuladen und seine zahlreichen Komplizen auf diese Weise zu salvieren. Selbstverständlich ist Fest auch viel zu gescheit, um einen solchen Irrtum zu begehen, die eigentliche Themastellung hätte dazu freilich verführen können. Wir haben aus dem umfangreichen Werk von J. C. Fest nur einen Ausschnitt besprochen. Leider ist festzustellen, dass der Judenhass eines der Kernprobleme Hitlers gewesen ist, das er als seine »Zyklopaufgabe« ansah. Fest hat mit diesem Buch einen sehr wesentlichen Beitrag zur Zeitgeschichte geleistet.

Dr. Robert M. W. Kempner:

Je mehr von ernsthafter Seite über Adolf Hitler und das NS-Regime geschrieben wird, desto mehr kann die Jugend, die das NS-Regime nicht erlebt hat, erfahren und lernen. Bereits aus diesem Grunde ist das Erscheinen des umfassenden Buches von Fest zu begrüßen. Es wäre falsch, von einer Hitlerwoje in abfälligem Sinne zu sprechen. Es ist eine Aufklärungsperiode, zu der Beiträge von historischer Bedeutung geleistet worden sind oder noch geleistet werden, man denke nur an die Bücher von Werner Maser, an die kommenden Bücher von Schwarzwälder über Hess, von Günther Deschner über Heydrich, sowie von Jochen von Lang und Ladislaus Farago über Bormann. Vielleicht darf dieser Autor erwähnen, dass er den »Führer« literarisch posthum auf die Anklagebank in Nürnberg setzen will, um vor dem deutschen Volke und der Welt die Verbrechen zu dokumentieren, die einer der grössten Verbrecher aller Zeiten begangen hat. Die Taten des Verbrechers, nicht seine Gedanken, Reden und psychologischen Wurzeln stehen dabei im Vordergrund.

Um das mehr als tausendseitige Werk von Joachim Fest zu besprechen, mit seinen weiteren mehr als hundert Seiten von Fussnoten – darunter viele Dokumente des Internationalen Militärtribunals in Nürnberg zitiert, dessen wichtige historische Arbeit oft übersehen wird –, fehlen Raum und Zeit. Die Presse hat sich mit dem markanten Werk, einer aussergewöhnlichen Arbeit, ausführlich befasst. Nur einige Notizen am Rande: Die Periode zwischen 1930 und 1933 kann durch weitere Ausführungen über die preussischen Versuche, Hitlers »Machtergreifung« zu stoppen, weiter dokumentiert werden. Hitlers Ziel der Judenvernichtung, und zwar der völligen Ausrottung, kann durch neuere Forschungen ergänzt werden, wonach seine Pläne weit älter sind, als bisher angenommen wird. Schliesslich wäre es für Fest und seine Tausende von Lesern gerade heute interessant, genaueres über Hitlers Pläne zur Eroberung der arabischen Ölquellen zu erfahren. Als er am Kaukasus war, wollte er auf seinem Weg nach Indien über Arabien zur Eroberung des Öls vorstossen, es gibt darüber ausgearbeitete Pläne der Hitler-Militärs, und die Kartenwerke dazu waren schon gedruckt. Diese Anotationen sollen nur zur Anregung für die sicheren weiteren Auflagen dienen. Eine eingehende Rezension dieses so wichtigen Werkes wird vielleicht später möglich sein.

Dr. Otto Küster:

Im Rahmen dieser Teilbesprechung erfährt Fests Buch keine irgendwie ausgewogene Würdigung. Der Autor hat ein Buch mit vielen Qualitäten geschrieben. Er hat den riesigen Stoff sorgsam zusammengetragen und die Kunst des Auswählens, Disponierens, scheinbar mühelosen Erzählens vorbildlich geübt. Da er den Mut hatte, die Geschehnisse altmodisch in ihrer zeitlichen Folge zu bringen, findet der Leser, durch das Personenregister gut unterstützt, rasch was er sucht. Er findet auch auf mehr als 100 Seiten Anmerkungen fortlaufend die Belege angeführt; es fällt auf, wenn eine Angabe beleglos bleibt, wie die, vor Kriegsbeginn habe es unter den Deutschen in Polen rund 7000 Opfer gegeben. Der Sprachschatz ist reich differenziert, die Diktion flüssig, elegant. Oft, wenn er merkt, dass er zuviel gesagt hat, zumal über Hitler als Person, fällt sich Fest selbst ins Wort und sieht, dass er nur mit Ja und Nein weiterkommt. Nur

manchmal wünscht man dem Autor eine schwerere Zunge, oder wundert sich, dass ein so guter Schreiber nicht bis zum letzten Tausendstel immun ist gegen modische Sprachtorheiten (»bis zu zehnmal und häufiger«; »grösster gemeinsamer Nenner«; »nicht mehr und nicht weniger«, wo er meint: nichts Geringeres als; nicht ganz selten rutscht ihm ein unmotiviertes »sowie« in die Feder, einmal so, dass wir erfahren, die Sowjetunion habe 1918 ff. ihre Westprovinzen »sowie die baltischen Staaten« eingebüsst). Aber das wird weit aufgewogen durch die Fülle glücklicher Formulierungen, darunter so lapidare wie die über Hitler und Europa: »Gewiss ist, dass er Europa nicht ohne Europas Mitwirkung hätte zerstören können.«

Aber nun ist, in aller Einseitigkeit, der Gesichtspunkt dieses Rundbriefs geltend zu machen: Hitler, und »das alte und das neue Gottesvolk«. Was berichtet Fest von ihrer Reaktion, ihrer Antwort auf Hitler?

Das alte Gottesvolk war kaum etwas gefragt. Es fand sich nicht in seiner klassischen Bewährungssituation. Diesmal war kein Jude vor die Wahl gestellt, den Gott seiner Väter zu verleugnen oder zu erdulden, womit fremde Glaubenswut, Glaubenspolitik ihn bedrohte. Es gab nichts zu wählen. Es gab auch nicht die Situation der ungerechten Anklage, nicht gerichtet sollte werden, sondern beseitigt. Wer sich einer Zumutung nicht beugt, wer angeklagt sich verteidigt, kann eine würdige, denkwürdige Sprache und Haltung finden. Wer nur erfährt, dass er beseitigt wird, verstummt. Trifft es ihn, relativer Glücksfall, zu vielen, singt er im Gasofen noch sein heiliges Lied. Den gelben Fleck, den Zwangsname Israel mit Stolz zu tragen, wer schaffte das. Zuletzt dann doch: Der Aufstand des Warschauer Ghettos. Kein Wort davon bei Fest. Aus dem Mund der Erduldenden ist einmal ein Laut festgehalten: das Gräbe-Protokoll druckt Fest wörtlich und wortlos (nichts anderes würde sich ziemen) ab.

Aber das neue Gottesvolk, ihm allerdings hatte die Stunde geschlagen, wo zu antworten war, wo es galt zur Stelle zu sein. Mit einigem Abstand galt das ebenso für die berufenen weltlichen Gruppen: den Stand der deutschen Gebildeten, und den im Volks- und Selbstbewusstsein noch existenten deutschen Adel, beide im Christentum erzogen. Und so gewiss der Nationalsozialismus ein Hitlerismus war, das weltgeschichtliche Interesse ruht nicht auf diesem blossen Uhrzeiger in der Stunde der Finsternis, sondern auf der Antwort, die ihm wurde: seitens der deutschen Eliten, seitens der Christen, seitens der Zeitgenossen, vor denen allen dieses Zeichen aus dem Abgrund aufgerichtet war, damit sie zeigten, was sie gelernt hatten, was sie tauten. »Alles kam nun darauf an« – Rankes Formel für epochebildende Diskriminanten darf einem hier wohl einfallen –, ob die Christen Deutschlands den Mut hatten zur Unterscheidung der Geister, ob uns deutschen Gebildeten Wirkung und Wert nicht durcheinander gerieten, auch ob ein Edelmann bei uns noch ein *homme de choix* war. Und es ist freilich wahr, dass da, um nun mit Hitler zu reden, vor der Geschichte bitter wenig zu melden ist.

So geradezu gar nichts aber doch nicht, wie es Fest, nach der Spur zu urteilen, die der deutsche Widerstand auf seinen fast 1200 Seiten hinterlassen hat, erschienen sein muss. Sicher, auf die Wirkung gesehen, hat der gesamte Widerstand nichts vermocht; ohne allen Widerstand hätte es auch nicht entsetzlicher verlaufen können, kaum

dass ein Geschundener sich einmal am Anblick eines Widerstehenden hat aufrichten können. Aber war es richtig, darum alles zu verschweigen, als ob gar nichts stattgefunden hätte? Gewiss trifft das Wort, mit dem Fest den Typus Kahr und Hugenberg bedenkt, ihrer Tausende: »eine Gruppe mit dem Anspruch von Herrschaft und dem Wesen von Personal«. Aber, um wenigstens ein Beispiel zu nennen: es gab schon 1933 den Absagebrief, den Ricarda Huch der knickenden Dichterakademie zukommen liess, eine christliche Gebildete und Herrin von Geblüt. Was den späten Aufstand des Adels anlangt, so hat schon Augstein die abschliessende Würdigung des Autors – selten sei einer sozialen Schicht der Auszug aus der Geschichte eindrucksvoller und gewinnender gelungen – moniert; auch wer Ironie für eine Gottesgabe hält, hält sie manchmal für deplaziert. Nicht moniert hat Augstein die sogleich noch folgende Einschränkung des schrägen Lobs: »Doch hat sie, aufs Ganze gesehen, das Opfer nur um ihrer selbst willen gebracht.« Hitler versuchte es mit der Kennzeichnung Ehrgeizlinge; Fest sieht noch tiefer. Aber meint er wirklich, Stauffenberg, Schulenburg, Yorck hätten für die v. Kahr, v. Papen, v. Blomberg, v. Ribbentrop oder für Hitlers diverse Prinzen nebst dero Familien – das war doch wohl die »Schicht«? – ihr Leben eingesetzt, den Bürgerkrieg riskiert? »Linkisch«, ja. Aber: »Ihr wehrtet euch«; die Inschrift in der Bendlerstrasse trifft das Mass.

Nun aber die Christen. Von allen Namen des Widerstands aus den beiden Kirchen nennt Fest im Anmerkungssteil einmal denjenigen Niemöllers (in fatalem Zusammenhang), im Textsteil einmal denjenigen Bonhoeffers, der aber laut Register mit seinem Vater konfundiert ist. Dann ist noch beim Befehl zur Tötung der Geisteskranken in der Anmerkung erwähnt, dass die Aktion auf kirchlichen Widerstand stiess. Es ist wahr, dass die evangelischen Bischöfe bis zu dieser Aktion kein Verbrechen beim Namen genannt haben und auch dieses nicht öffentlich, sondern nur in Briefen. Aber ihre Pfarrer haben es getan, und auf katholischer Seite hat es Bischof Galen getan, wissend, dass er seines Kopfes nur noch bis zum Endsieg sicher sei. Nicht ganz wenigen schlichten Christen gab der Glaube den Mut und die Ausdauer, einen Juden, ein Kind durchzuretten; in Polen wurde der Bauer, dem man den Juden aus dem Versteck zog, an der Stalltür aufgehängt. Und es gab den Engel von Ravensbrück, wie auch den katholischen Metallarbeiter, der im Betrieb mit den Kollegen des Dr. Goebbels Sportpalastrede anhörte und, als er an den Klumpfuss des Redners erinnerte, mit seiner Volkstheologie so gut verstanden wurde, dass er es mit dem Leben büsste.

Fest spricht einmal im Blick auf Hitlers Buch von der Menschenleere, die darin herrsche. Das ist gut gesagt. Aber menschenleer blieb im Grunde auch sein eigenes Buch. Gewiss hat die Unperson, wie Fest sein Titelphänomen nennt, unzählige Zeitgenossen als Unpersonen dekuviert, Personen nur noch in dem Wunsch, nicht mehr selber jemand sein zu müssen, dem von Nietzsche vorahnend artikulierten Wunsch: Hinweg mit uns!

Aber wenn es Hitler noch gelang, einen Mann wie Hacha, der lange ein oberster Richter gewesen war, bevor er im Herbst 1938 Präsident der Rest-Tschechoslowakei wurde, zu einem sich anbietenden Bourgeois vom deutschen 33er Typ zu degradieren, so hätte Fest

doch erfassen sollen, dass es Hitler mit den Polen nicht mehr gelang. Was Fest über Polens Haltung 1939 (und Englands Eintreten für Polen) sagt, ist erstaunlich misslungen. Dass England Wort hielt, haben wir Miterlebenden trotz allem, was der uns nun sichere Weltkrieg bringen musste, als das erste Gegenzeichen gegen die »Zeichen der Zeit« tief aufatmend begrüsst. Fest ist es nicht in den Sinn gekommen, sich auch nach theologischen Deutungsmitteln für seinen Gegenstand umzusehen. Er überlässt es, in Form einer Fülle von Zitaten, Hitler selbst, sich als den Erlöser zu präsentieren, der »das Werk, welches Christus angefangen, zu Ende führen« wird und der dabei weiss und beiseite auch sagt, dass er ein Teufelswerk vollbringen werde (so Hitler über das, was er in Polen vor hat). Aber für den Autor sind das keine Kategorien. für ihn gibt es keinen Teufel, der sich in den Engel des Lichts verstellt, und er weiss nicht, wie es ist, ihm widerstehen zu müssen. Sonst wäre ihm das Wort von der polnischen Indolenz nicht in die Feder geflossen, und die Haltung des Botschafters Lipski am 31. 8. 39 – »er war weiss wie Leinen, nahm mit zitternden Händen das Papier entgegen, auf dem die deutschen Forderungen aufgeführt waren, starrte wie abwesend darauf und liess schliesslich leise hören, er könne nicht deuten, was dort stehe; er wisse nur, dass man fest bleiben müsse und dass auch ein von seinen Alliierten preisgegebenes Polen bereit sei, zu kämpfen und allein zu sterben« – hätte er nicht kommentiert: »Der Tod war Polens einzige Idee«; als ob es eine andere gegeben hätte. Das Imperium des Teufels ist nach der Heiligen Schrift der Tod; wer ihm den Tod entwindet, hat ihn selbst überwunden. Wohl war es imponierend, dass es schliesslich auch Männer gab wie Churchill, die, Fest formuliert es treffend, Hitler »wieder reduzierten auf das Mass einer überwindbaren Macht«. Aber doch soll niemand meinen, weil das Gegenüber ihn zittern macht, bleich und blind, und er kaum mehr ein Wort herausbringt, sei er nicht berufen, zu widerstehen. An ihm, am armen Typ Lipski, entscheidet es sich.

HANS-ALBERT WALTER: Deutsche Exilliteratur 1933–1950. Bd. 1: Bedrohung und Verfolgung 1933–1950. Bd. 2: Asylpraxis und Lebensbedingungen in Europa. Darmstadt-Neuwied 1972. Verlag Hermann Luchterhand. Bd. 1 318 Seiten, Bd. 2 413 Seiten.

Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass der Verf. das Gebiet der Emigration von Schriftstellern auf Grund der weit verstreuten schriftlichen Quellen umfassend behandelt hat und dieses Werk eine Zusammenfassung einer Fülle von Material enthält. Dabei stützt sich der Verf. vor allem auf schriftliche Äusserungen; persönliche Interviews hat er offenbar kaum durchgeführt, was jedoch bei einem derartigen Unternehmen heute ohne jeden Zweifel *unabdingbare Voraussetzung* ist. Der Autor schreibt von einem sozialistischen Standpunkt aus, vermutlich aus dem Bereich der sogen. Neuen Linken. Daher fliesst ihm auch der Terminus »Faschismus« ausserordentlich leicht in die Feder. Einer präzisen Begriffsdefinition fühlt er sich vermutlich enthoben. Vieles, was H. A. Walter berichtet, ist durchaus zutreffend, so die allgemeine politische Hilflosigkeit der Intellektuellen im Jahre 1933, der Zweckoptimismus, das Verdrängen von Tatsachen, die deutlich genug sichtbar waren. Man kann diese Situation jedoch nicht nur ideologisch erklären, sondern sollte daran denken, dass in

jener Zeit Emigration, Verlassen der Heimat, Wandern ins Nichts noch durchaus unbekannte Vorstellungen waren. Man hoffte, man würde in der Heimat bleiben können, im Raume der Sprache, in der man dachte und schrieb. Daher war es letztlich für einen Kaufmann leichter auszuwandern, weil er unter Umständen seinen Geschäften auch andernorts würde wieder nachgehen können. Ein Schriftsteller war aber an seine deutsche Sprache gebunden, sie war das Medium seines Wirkens. Dazu kam, dass trotz aller Erfahrungen nun kaum einer die ganze Brutalität des NS-Regimes geahnt hatte, die Dauer seines Bestandes, die in ihm liegenden Möglichkeiten der mannigfachen Verbrechen. Viel zu wenigen linken Intellektuellen war im übrigen sichtbar, dass die Zerstörung der Weimarer Republik ja vor allem ein Gemeinschaftswerk von Nationalsozialisten und Kommunisten war, deren Funktionärsmentalität viele Intellektuelle zwar beklagten; sie erkannten jedoch nicht, dass es nicht nur einen braunen Faschismus gab, sondern eben auch einen roten; hier lagen vor allem die Illusionen des linken Bürgertums und vieler Schriftsteller. Moskau war für sie zwar nicht das Paradies, den Stalinismus haben sie aber zuallerletzt durchschaut. So informativ der Verf. über das Schicksal vieler Schriftsteller im Jahre 1933 berichtet, so irreführend ist das Kapitel über die deutschen Juden, die er in einen Gegensatz zu den politischen Flüchtlingen stellt (I, S. 197 ff.). Für die politischen Flüchtlinge verwendet der Verf. den Terminus »Exil«, für die Juden den Begriff »Emigration«. Diese Unterscheidung beruht auf einem Verkennen des Phänomens des deutschen Judentums. Was H. A. Walter hier bietet, sind teilweise Verallgemeinerungen, meist unsubtile Vereinfachungen auf Grund weniger Einzelbelege. Die wissenschaftliche Literatur hat H. A. Walter offenbar nicht herangezogen.

Die Juden in Deutschland waren eben nun doch nicht so assimiliert, wie der Verf. es behauptet, und es ist einfach unzutreffend festzustellen, sie seien »in die deutsche Klassengesellschaft integriert« gewesen (S. 200). Die Juden waren auch nicht unpolitischer als die nichtjüdischen Mitbürger, im Gegenteil. Die ständige Notwendigkeit, trotz aller Assimilation, des jüdischen Restbestandes im Kampf mit der immer antisemitischer werdenden Umwelt Herr zu werden, förderte geradezu ein jüdisches Identitätsbewusstsein, welches die totale Integration verhinderte. Die Antisemiten sorgten dafür, dass die Juden sich nicht einer apolitischen Existenz hingeben konnten, die vielleicht ihrer bürgerlichen Mentalität entsprochen hätte. Der Verf. behauptet, die Juden seien keine »aktiven Gegner des Faschismus« gewesen. Diese Behauptung ist ebenso falsch wie töricht. Sie wussten genau, dass die Nationalsozialisten jüdenfeindlich waren, ein die Juden bedrohendes Programm besaßen, und so konnten sie sich natürlich nur den Gruppen zuwenden, welche nazifeindlich waren. Die Juden verhielten sich in dieser Beziehung gar nicht anders als andere Deutsche, welche die Nazis ablehnten. Eine Antwort darauf, wie sich die deutschen Juden verhalten hätten, wenn die Nazis nicht antisemitisch gewesen wären, kann man schon deshalb niemals geben, weil das Wesen und das Integrationsmittel der nazistischen Ideologie eben die Judenfeindschaft war, mit der sie die verschiedensten gesellschaftlichen Gruppen des Volkes zu vereinigen vermochten. Alle Spekulationen über die Rolle der Juden in einer nichtantisemitischen faschistischen Gesellschaft in Deutschland besitzen keine solide Basis. Was H. A.

Walter darüber vorbringt, sind oberflächliche Äusserungen einzelner, keine seriösen wissenschaftlichen Analysen, die allerdings gar nicht möglich sind, weil eben das Wesen des Nazismus in der Verfolgung der Juden als Juden bestand, nicht in der Verfolgung von Kommunisten und Sozialisten, denen man 1933 immerhin noch die Chance geboten hatte, sich den neuen Verhältnissen anzupassen, wovon die deutsche Arbeiterschaft in reichem Masse Gebrauch machte.

Sicher haben die deutschen Juden mit ihrer Auswanderung zu lange gewartet, wofür es mannigfache Gründe gibt, nicht zuletzt die mangelnde Bereitschaft der Aufnahmeländer, ferner eine Heimatverbundenheit, die für H. A. Walter offenbar nicht nachvollziehbar zu sein scheint. Andererseits war der Verfolgungsmechanismus bei den Juden ja anders als bei den politischen Verfolgten. Diese wurden noch in den ersten Monaten des Jahres 1933 in die neu errichteten KZ eingeliefert, während die physische Verfolgung der Juden erst im November 1938 stärker in Gang kam, besonders in den Grossstädten (auf dem Land war es freilich anders, daher verzogen die Juden nach 1933 vermehrt in die Städte). Die politisch verfolgten Schriftsteller sind daher auch nicht geflohen, weil es ihnen in Deutschland nicht mehr behagt hätte, sondern weil ihr Leben bereits zu Anfang der Nazi Herrschaft akut bedroht war. Die Verfolgung der Juden hingegen erfolgte in Stufen. Daher war die politische Fluchtbewegung anfangs stärker als die jüdische. Es trifft aber nicht zu, dass der Massenauszug von Schriftstellern Ausdruck moralischen Protestes war, sondern der einzelne konnte nicht wissen, welches Schicksal er haben würde und ob gerade sein Leben nicht bedroht war. Jeder, der sich in der Weimarer Republik gegen die Nazis engagiert hatte, musste damit rechnen, physisch erledigt zu werden.

Vom Selbstverständnis, von der psychologischen Situation der deutschen Juden im Jahre 1933, hat der Verf. leider wirklich keine Ahnung. Seine Ausführungen darüber sind unkundig und schief. Um nur ein weiteres Beispiel zu erwähnen: Er spricht von der zionistischen Minorität. Es ist sicher richtig, dass die »Zionisten« als parteiiche Organisation nur eine, wenn auch zahlenmässig zunehmende und ins Gewicht fallende Minderheit im deutschen Judentum bildeten. Das jedoch bedeutete keineswegs, die zionistische Betrachtungsweise der jüdischen Situation wäre nicht bei vielen Juden auf fruchtbaren Boden gefallen, ohne dass diese daraus allerdings praktische Konsequenzen der Auswanderung nach Palästina gezogen hätten. In ihrem Bewusstsein als Juden wurden sie jedoch durch zionistische Bewusstseinsbildung durchaus beeinflusst. Es war gerade eine ausgesprochene Minderheit innerhalb der deutschen Judenheit des Jahres 1933, welche den Zionismus ideologisch bekämpften, ihn total ablehnten und daher sich »deutsch-national« gebärdeten. Nicht bessere Einsicht aus eigenem Nachdenken, sondern der Hass der Nationalsozialisten hatte bereits im Jahre 1933 eine Bewusstseinsänderung bei der Mehrheit der deutschen Juden bewirkt. Hier boten dann die Zionisten konkrete, dem Ganzen der jüdischen Geschichte entsprechende Antworten.

Weit tragischer gestaltete sich die Situation der jüdischen Marxisten, die im Marxismus die Überwindung aller Vorurteile und die Gleichheit aller Menschen suchten und sehr bald im Stalinismus die ungeheuerlichste Pervertierung alles dessen entdecken mussten, wofür sie

einst gekämpft hatten. Nicht wenige Juden gewannen diese Erkenntnis freilich erst, als die roten Faschisten sich anschickten, diesen Juden den Garaus zu machen. Die Liste jüdischer Opfer des Stalinismus ist gross.

Im 2. Bande untersucht der Verf. die fehlenden Asylmöglichkeiten, die kärgliche materielle Situation der Exilierten, die Hilfsorganisationen. Hier berichtet H. A. Walter zuverlässig, das meiste bietet ein zutreffendes Bild der Situation. Freilich sollte man, das gilt auch für die Schweiz, das Kriterium der Hilfsbereitschaft nicht vorwiegend ideologisch motivieren. Bürgerliche und Sozialisten konnten hilfsbereit sein oder vom Konkurrenzneid angefressen. Dieser spielte in *allen* Ländern eine wesentliche Rolle beim Fernhalten der Flüchtlinge.

Der Verf. legt ein reiches Material vor. Es wäre jedoch hilfreicher gewesen, wenn er es subtiler verarbeitet hätte.

E. L. Ehrlich

MAX BODENHEIMER / HENRIETTE BODENHEIMER: Die Zionisten und das kaiserliche Deutschland. Bensberg 1972. Schäuble Verlag. 136 Seiten.

Das sehr geschmackvoll aufgemachte Bändchen, ein richtiges Geschenkbuch, enthält eine aufschlussreiche, dokumentierte Skizze des Verhältnisses zwischen Deutschem Kaiserreich und zionistischer Bewegung. Auf eine knappe Einleitung (S. 3–8) folgt S. 9–58 der Bericht »Meine Palästinafahrt mit Herzl« von Max Bodenheimer, wobei die Umstände der Begegnung zwischen Herzl und Wilhelm II. im Heiligen Land 1898 eingehend geschildert werden.

H. H. Bodenheimer, die Tochter des Zionistenführers und Weggefährten Herzls, bietet sodann S. 61–112 anhand einer Reihe von Dokumenten und Zeugnissen eine Skizze des politischen Hintergrundes jener eigentümlichen Begegnung, die aus politischen Erwägungen von deutschen Stellen dementiert und daher von manchen Historikern auch tatsächlich in Zweifel gezogen worden ist. Das Ziel Th. Herzls, den Kaiser zur Annahme einer Art von Protektorat über das zionistische Siedlungswerk und die angestrebte jüdische Staatsgründung zu bewegen, wurde allerdings nicht erreicht, die Rücksichten auf Konstantinopel und weitere Verwicklungen, insbesondere mit Frankreich und England, liessen es dem Kaiser geraten erscheinen, sich mit unverbindlichen Worten zu äussern. Das einzige positive Ergebnis war die Förderung des »Hilfsvereins der deutschen Juden« durch die Regierung, jedoch erfolgte diese nicht zuletzt mit Rücksicht auf die in Paris etablierte Alliance Israélite Universelle, deren – französisch bestimmter – Einfluss damit eingedämmt werden sollte. Frau Bodenheimer schliesst den Überblick mit dem Wortlaut der Balfour-Erklärung, denn die weitere Politik der zionistischen Bewegung war nun unvermeidlicherweise immer stärker nach England ausgerichtet.

Johann Maier, Köln

S. N. EISENSTADT: Die Israelische Gesellschaft. Ins Deutsche übertragen von Efrath B. Kleinhaus. Stuttgart 1973. Ferdinand Enke Verlag. 444 Seiten.

Dass die 1967 in englischer Sprache (Israeli Society, New York, Basis Books) erschienene Arbeit des Jerusalemer Soziologen nun auch in deutscher Sprache vorliegt, ist ungeachtet der Flut von Israelliteratur nur zu begrüßen. Vielleicht sogar gerade wegen dieser Flut, in der noch

immer Publikationen von zweifelhaftem Informationswert überwiegen, weil die Verfasser von – wie immer gearteten – Wunschvorstellungen oder von allzu rasch gewonnenen und daher vordergründigen Reiseeindrücken ausgingen. Nüchterne Analysen, statistisch begründete Angaben und deutliche Markierung der Probleme, der Licht- und Schattenseiten, wie sie in diesem Buch erfolgt, sind auch für das Verständnis Israels von grösserem Wert als die meisten tendenziösen Berichterstattungen pro oder kontra. Wer eingehendere Informationen sucht, wird im Literaturverzeichnis (S. 420–432) zudem eine umfangreiche Auswahl von Publikationen finden, wenngleich bei uns vieles davon höchstens in jüdischen Spezialbibliotheken vorhanden sein dürfte. Zu bedauern ist nur, dass die deutsche Übersetzung manchmal zu wünschen übrig lässt.

Der deutschen Ausgabe ist S. 1–18 eine Einleitung vorgeschaltet, die in knappen Zügen die Entwicklung seit 1965 – dem Jahr des Abschlusses der englischen Arbeit – zeichnet. Der erste Hauptteil (S. 19–83) enthält eine Charakterisierung der historisch-siedlungsgeschichtlichen und ideologiegeschichtlichen Voraussetzungen, wie sie sich während der frühen Pionierarbeit und unter der britischen Mandatsregierung herausgebildet haben. Die elitären Zielvorstellungen der einstigen Pioniergesellschaft mussten nach der Entwicklung eines normalen Gemeinwesens mit den realen Möglichkeiten und Zwängen in Konflikt geraten. Die so entstandenen Spannungen und Widersprüche kennzeichnen in einem hohen Mass die Gesellschaft Israels in allen ihren Sparten.

Diese israelische Gesellschaft wird im zweiten Hauptteil (S. 84–419) einer eingehenden Analyse unterzogen. Zunächst die wirtschaftliche Struktur und ihre Entwicklung von einer anfangs weitgehend durch Regierung und Gewerkschaft kontrollierten Volkswirtschaft egalitär-sozialistischer Färbung zu einer umständebedingt immer mehr auch marktwirtschaftlich orientierten, vor allem aber konsumorientierten Wirtschaft nach Art der westlichen Industriestaaten. Dies geschah im Zuge des Aufbaus, der gleichzeitig erfolgenden Einwanderung, und unter schweren sicherheitspolitischen Belastungen. Hand in Hand damit vollzog sich ein – manchen alten Idealen zuwiderlaufender – Wandel in der sozialen Struktur (S. 149 ff.), nicht zuletzt infolge der Verlagerung des Schwergewichts auf städtische Siedlungen mit allen Merkmalen einer modernen Konsumgesellschaft. Die Folge war nicht nur eine soziale Differenzierung ungewünschten Ausmasses, sondern eben auch eine dieser Konsumgesellschaft entsprechende Steigerung der Ansprüche des Einzelnen und einzelner Interessengruppen ohne Rücksicht auf die tatsächliche Leistungsfähigkeit. Trotz beachtlicher Steigerung der Produktivität und der Exporte verschlingt dieser neue Trend zum Konsum die Zuwachsraten wieder und gefährdet die mühselig angestrebte Konsolidierung und Verselbständigung der Wirtschaft insgesamt; gerade auch die Kaufkraft der Währung unterliegt einem starken Auszehrungsprozess.

Ein kleinerer Abschnitt gilt dem Bildungswesen und der Familienstruktur (S. 234–285). Hier waren mit der Einwanderung allein schon ungeheure Probleme aufgegeben, die in dem Wandel auf sozialem und ökonomischem Gebiet natürlich noch schärfere Formen annahmen, aber auf eine an den Umständen gemessen glanzvolle Weise bewältigt wurden, was in diesem nüchtern gehaltenen Buch freilich nicht besonders hervorgehoben wird. Der nächste Abschnitt skizziert die politische Struktur und

die staatlichen Institutionen, stets auf dem Hintergrund der bereits beschriebenen Vorgänge und Tendenzen, und somit Einblick in die dynamischen und retardierenden Faktoren der israelischen Politik gewährend. Seit dem Sechstagekrieg hat die innenpolitische Landschaft Israels freilich wieder neu an Profil gewonnen, und die eine oder andere Frage müsste heute wohl schärfer in den Vordergrund gerückt werden.

»Kultur und Werte« heisst das folgende Kapitel (S. 365–387), das die Spannung aufzeigt, die zwischen dem Bemühen um die Wahrung oder Renaissance einer spezifisch jüdischen oder weltanschaulich geprägten Kultur und den Bestrebungen um möglichst weitgehenden Kontakt mit den Weltkulturen herrscht, eine Frage, die auch das Verhältnis zwischen Israel und der Diaspora betrifft und letztlich auch mit der Definition des Begriffes »Jude« zusammenhängt.

Die nichtjüdischen Minderheiten werden S. 387–403 beschrieben, in einer recht differenzierten Betrachtung, in der die tragischen Umstände der Vergangenheit ebenso wie die ungewissen Zukunftsaussichten ohne Beschönigung dargestellt werden. Liegt doch nicht alles in der Hand der Politiker, auch wenn diese den besten Willen haben, denn über die politischen und religiösen Gegensätze hinaus wirken auch soziale und wirtschaftliche Traditionen und Bedingungen in hohem Masse unkontrollierbar auf den Gang der Ereignisse ein.

Das Schlusskapitel (S. 403–419) fasst die gegenwärtigen Probleme und Tendenzen zusammen, und zwar im Vergleich zur Entwicklung im westlichen wie östlichen Lager der Weltpolitik. Die USA in ihrer Geschichte als Pioniergesellschaft auf der einen Seite und die UdSSR mit ihren ideologisch vorgezeichneten gesellschaftspolitischen Zielvorstellungen bieten in der Tat reizvolle Vergleichsmöglichkeiten, da beides, Pioniertum wie sozialistische Ideologie, in der jüdischen Siedlungsgeschichte Palästinas eine entscheidende Rolle gespielt hat. Das Ergebnis war ein Kompromiss zwischen dem Prinzip persönlicher Freiheit und Initiative und der kollektivistischen Zwangsgesellschaft marxistischer Prägung, wobei die Dynamik der einen Seite mit dem Bestreben nach sozialer Sicherung des Einzelnen im Rahmen des Kollektivs auf der anderen Seite in beachtlichem Umfang vereint werden konnte, und dies auf dem Boden einer parlamentarisch-demokratischen Staatsordnung. So schwerwiegend und vielfältig die Probleme auch waren und sein mögen, im ganzen ergibt sich das Bild einer in Anbetracht der Umstände respektablen Leistung, die nicht zuletzt darum soviel Anerkennung verdient, weil sie trotz schwerer Bedrohung der Sicherheit im Rahmen einer freiheitlichen Gesellschaftsordnung erbracht werden konnte.

Johann Maier, Köln

WERNER FEILCHENFELD / DOLF MICHAELIS / LUDWIG PINNER: *Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939*. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck-Instituts 26. Tübingen 1972. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 113 Seiten.

Eine eingehende Rezension erscheint im FR XXVI (s. u. S. 173).

ISRAEL HEUTE. In: *Politische Bildung*, Jg. 4, Heft 1 (Stuttgart, Januar 1971). Seiten 1–88. Mit Beiträgen von Johann Maier, Albert Hilbrink, Walter Satzinger, Marion Mushkat und Wanda Kampmann.

Das vorliegende Heft »Politische Bildung« zum Thema »Israel heute« wird durch einen Beitrag des Judaisten *Johann Maier* eingeleitet. Das Bedeuten dieser Ausführungen liegt darin, dass hier die Problematik des »jüdischen« Staates Israel von seinen religionsgeschichtlichen Voraussetzungen her gesehen wird. Ausgangspunkt sind Tora, Volk, Geschichte und Land, deren gegenseitige Beziehungen Maier aufzeigt. Insbesondere weist er auf die enge Verbindung zwischen Tora und Volksbegriff, ferner auf die Bedeutung der Tora für einen »jüdischen Staat«. Maier sieht in der Tora das »bewahrende, konservierende Element« im traditionellen Judentum, ihre messianische Verwirklichung dagegen als den »dynamischen, paradoxerweise zugleich gefährdenden wie lebenserhaltenden Faktor« (S. 4). »Die messianische Erwartung enthält eine restaurative und eine revolutionär-utopische Komponente« (S. 5), weil sie auf eine Restauration des idealisierten davidischen Vorbildes hinzielt. Deswegen haben sich die messianischen Versuche der Geschichte als pseudomessianisch erwiesen und deshalb unterliegt ein »jüdischer« Staat »in dem Masse dem pseudomessianischen Risiko, als er sich als Erfüllung und Ziel der jüdischen Geschichte überhaupt ausgibt« (S. 6). Nach einem zusammenfassenden Überblick der geschichtlichen Voraussetzungen des Staates Israel, der verschiedenen Formen des Zionismus sowie der Situation im Staat Israel heute gibt Maier einen Ausblick auf die Zukunft, für die er zwei Möglichkeiten sieht: Sollte es zu einer alle Seiten befriedigenden Lösung des Nahostproblems kommen, dann besteht die Gefahr einer Assimilation, Israel wäre kein »jüdischer« Staat mehr und es käme zu einem Zerfall des Judentums. Sollten aber die Spannungen weiterbestehen und Israel sogar sein Wunschziel der davidischen Grenzen erreichen, wäre das Problem auch nicht gelöst. Durch die Problematik des »jüdischen« Staates ist die »Judenfrage« zu einer Frage des Weltfriedens geworden, was ein schweres Risiko in sich birgt – aber auch eine Chance.

Der zweite Beitrag von *Albert Hilbrink* bringt einen mit statistischem Material angereicherten Bericht über die Einwanderung nach Palästina und Israel, die Formen der Ansiedlung der Einwanderer und die Mittel, die zu ihrer Integration angewandt wurden und werden. Das Problem der »orientalischen« Juden wird kurz dargestellt, wie auch die Situation der Araber in Israel und die mit den besetzten Gebieten zusammenhängenden Probleme. Der Bericht schliesst mit einem Abschnitt über die wirtschaftliche Entwicklung Israels und seine Wirtschaftsprobleme.

Walter Satzinger versucht den israelisch-arabischen Konflikt in ideologischen Kategorien darzustellen. Er sieht die Auseinandersetzungen durch zwei kontroverse Ideen bestimmt, nämlich den Zionismus und den Panarabismus. Er stellt die Konfliktsituation wie auch das Flüchtlingsproblem objektiv dar. Etwas weniger objektiv (vielleicht aufgrund der ihm zur Verfügung stehenden Quellen) ist seine Darstellung der Situation der Araber in Israel. So schreibt er z. B. auf S. 53, dass die Araber bis Anfang 1967 unter militärischer Verwaltung standen. Hier dürfte ein kleiner Irrtum sein, denn es waren bestimmte Gebiete, die aus Sicherheitsgründen unter militärischer Verwaltung standen, nicht aber bestimmte Bevölkerungsgruppen. Auf S. 54 kritisiert Satzinger die Israelis unter anderem dafür, dass sie »arabische Schulbücher wegen ihres antizionistischen

Inhalts einziehen und umschreiben«. Wahrscheinlich hat Satzinger noch nie ein solch arabisches Schulbuch in der Hand gehabt, sonst könnte er es nicht mit dem Ausdruck »antizionistischen Inhalts« verharmlosen. Diese Bücher enthalten vielmehr eine Indoktrination des Hasses nicht nur gegen Israel, sondern gegen die Juden. Man wird den Israelis daher keinen Vorwurf machen dürfen, wenn sie gegen eine Verbreitung von Hass und Lüge durch diese Schulbücher Massnahmen ergreifen.¹

Ungewohnt und daher begrüßenswert ist es, in einem Buch über Israel einen Beitrag über den Antizionismus in der Sowjetunion und in Polen zu finden.

Für den Unterricht wohl der wertvollste Beitrag des ganzen Heftes ist das Unterrichtsmodell von *Wanda Kampmann* mit den beigegeführten Texten. Man spürt hier die erfahrene Pädagogin, die zunächst auf die Bedeutung hinweist, Ausgangskenntnisse und -positionen der Lernenden zu klären. Frau Kampmann erwähnt die möglichen extremen Haltungen und geht auf sie ein. Der Bezug zum Leben ist hier vorhanden. Die Haltungen sind nicht aus der Luft gegriffen, sondern erfahren. Kampmann macht auch auf die Notwendigkeit aufmerksam, Begriffe wie Nationalismus, Rassismus usw. im Hinblick auf den Gegenstand zu prüfen. Das eigentliche Thema erschliesst sie in vier Arbeitsbereichen: 1. Aspekte und Zielsetzungen der zionistischen Bewegung. 2. Faktoren der Staatsgründung. 3. Motive und Denkmodelle des arabischen Antisraelismus und 4. Positionen der gegenwärtigen israelischen Politik. Zu jedem dieser Arbeitsbereiche gibt die Autorin die wichtigsten historischen Fakten, einige für das Gespräch relevante Texte (im Anhang) sowie wertvolle pädagogische Hinweise. Immer wieder werden Fragen zu den Themen aufgeworfen und die Probleme aufgezeigt. Das Ganze wird zu einer grossen Einheit durch den immer wieder zitierten Text der Materialsammlung: die »Gespräche am siebenten Tag« mit israelischen Soldaten. [Vgl. Gespräche mit israelischen Soldaten. (Siach Lochamim). In: FR XXII/1970, S. 146.] (Anm. d. Red. d. FR.) Sie führen in die Problematik ein und lassen am Ende den Blick in die Zukunft offen.

So wird dieses Heft durch den pädagogischen Abschluss zu einer sehr nützlichen Hilfe für die Behandlung des Staates Israel im Unterricht oder in Arbeitskreisen.

Hedwig Wahle, NDS/Wien

WANDA KAMPMANN: Israel – Gesellschaft und Staat. Quellen- und Arbeitshefte zur Geschichte und Politik Nr. 4255. Hrsg. von H. Körner, Göttingen, H. Tümmeler, Essen. Stuttgart 1973. Verlag Ernst Klett. 88 Seiten.

Im Gegensatz zu den üblichen Geschichtsbüchern bringt hier Dr. Wanda Kampmann auf nur achtundachtzig Seiten im Kleinformat eine überzeugende Darstellung der Entwicklung des Staates Israel bis 1972, wie wir sie in dieser Kürze und Klarheit nicht besser hätten wünschen können.

Die Verfasserin geht methodisch so vor, dass sie neben einer knappen Einführung zu jedem angeschnittenen Thema zunächst einen Abriss der Problemstellung gibt, der dann die einzelnen Quellentexte zugeordnet sind. Ein breites Spektrum von Quellentexten bietet sich dem Leser dar, darunter auch einige Quellen aus dem Freiburger

¹ Vgl. FR XIX/1967, S. 50, Anm. 1 (Anm. d. Red. d. FR.).

ger Rundbrief. Angenehm zu vermerken ist, dass die Texte bis ins Jahr 1972 reichen, also äusserste Aktualität gegenüber sonstigen Quellensammlungen, die diesem Anspruch nicht genügen.

Frau Wanda Kampmann will aber nicht nur informieren, sondern die Schüler vor allem zum Nachdenken anregen, das heisst die Quellen sollen interpretiert werden unter den verschiedensten Fragestellungen, wie es von den Lehrplänen gefordert wird.

Schon in der Einleitung weist sie auf die Problemstellungen hin, z. B. S. 1 »Israel einzuordnen in Begriffe, an die wir gewöhnt sind, ist nicht leicht. Entwicklungsland, Industrienation, Einwandererland, Kolonie Europas, Staat der semitischen Religion, modern und weltlich oder eine halbe Theokratie? Wo Unsicherheit herrscht, gedeihen Simplifizierung und Dogmatisierung. Da Juden mehr als andere Völker nach Stereotypen beurteilt worden sind, ist kaum zu erwarten, dass Israel diesem Schicksal entgangen ist...«

In 10 Kapiteln erhält der Leser eine umfangreiche Information. Die Einzelthemen sind:

1. Der Weg zur Staatsgründung – 2. Bevölkerungsprobleme – 3. Neue Siedlungsstrukturen – 4. Die Wirtschaftsordnung – 5. Die landwirtschaftlichen Kollektivsiedlungen – 6. Juden und Araber – 7. Das politische System – 8. Israel und das jüdische Selbstverständnis – 9. Sprache – Bibel – Archäologie – 10. Probleme der Friedensordnung (14 Seiten Text und Quellen!)

Gerade in der augenblicklichen Situation halte ich es für wichtig, den Schülern ein solches Büchlein in die Hand zu geben, um ihnen die Informationen zu bieten, die sie davon abhalten, einseitigen Verzerrungen zu glauben, die man ihnen von »radikalen« Studentengruppen aus einreden möchte.

Es bleibt deshalb zu hoffen und zu wünschen, dass die Pädagogen von der Einführung dieser instruktiven und wohlausgewogenen Quellschrift regen Gebrauch machen!

Lothar Mattheiss, Freiburg i. Br.

WALTER LAQUEUR: A History of Zionism. London 1972. Weidenfeld and Nicolson. 640 Seiten.

Da alle Welt vom Zionismus redet, sei es als Schlagwort oder zwecks bequemer Etikettierung und Diffamierung, wirkt es unglaublich, wenn man feststellt, dass es kaum zeitgenössische und zeitgemässe Darstellungen des Zionismus gibt. Spezielle Monographien und Pamphlete, besonders antizionistische, finden sich zuhauf, eine verlässliche Gesamtdarstellung oder ein Versuch dazu sind mehr als selten. W. Laqueur, Leiter der Wiener Library London und zeitweise Professor an der Tel Aviver Universität, legt mit seinem bereits bekannten publizistischen Elan eine Geschichte des Zionismus vor, die zweifelsohne auf Jahre hinaus massgeblich sein wird. Das Buch ist gut geschrieben und trotz seines Umfangs sehr lesbar. Es gehört in die Hand eines jeden, der am Hintergrund des Staates Israel und des Konflikts interessiert ist und das behaupten ja viele. Eine deutsche Übersetzung sollte möglichst schnell erscheinen, und zwar als Paperback oder Taschenbuch, denn zu lange schon wird der deutsche Markt von Dilettanten und modischen Pseudolinken à la W. Hollstein beherrscht.

Diese Gesamtschau muss gerade angesichts ihres grossen Anspruchs die Schwächen notwendig deutlich zeigen. Die Geschichte des Zionismus zu schreiben, ist auch Laqueur

nicht gelungen. Laqueur ist zu sehr westeuropäischer, das heisst deutscher und englischer Jude, um sich in den irrationalen, emotionalen und religiösen Aspekten des Zionismus zu Hause oder gar wohl zu fühlen. Leider, denn so wird der Zionismus zu stark nur als nationale Bewegung verstanden, und gerade das, was hierzulande in Diskussionen immer wieder so schwer erklärbar und akzeptabel zu machen ist: seine besondere, nicht unter andere nationale Bewegungen zu subsumierende Ambiguität von Religion, Kultur und Nation, die geht dem Buch ab. Der religiöse Zionismus und seine (Unter-) Strömungen fallen unter den Tisch. Der spezifische grosse Beitrag der »ostjüdischen« Massen und ihrer Sprecher kommt etwas zu kurz, ist dem Verfasser auch unbehaglich. Auch fragt man sich in diesem Zusammenhang, ob L. das Verhältnis von Zionismus und Antisemitismus nicht um einiges zu simpel sieht. Aber es gibt hier genug treffende und brillante, zugleich kritische Darstellungen, etwa das Kapitel der Kritik am Zionismus, die das Buch fraglos zu einer der wichtigsten zeitgeschichtlichen Veröffentlichungen machen. Für eine deutsche Ausgabe sollte die Bibliografie korrigiert werden, da sie viele Transkriptions- und Druckfehler enthält.

Dr. Michael Brocke, Regensburg

GEORG ADAM SMITH: Jerusalem. The Topography, Economics and History from the Earliest Times to A. D. 70 with Maps and Illustrations (Two Volumes in one). Prolegomenon by Samuel Yeivin, New York 1972. Ktav Publishing House. xciv + 498; xvi + 631 Seiten.

Der stattliche Band ist ein photomechanischer Nachdruck des 1908 in zwei Bänden erschienenen Werkes. Ein ausführliches Vorwort zur Neuauflage (S. xi–lxxxiii) von Samuel Yeivin, Jerusalem, ist vorausgeschickt. Im ersten Teil (Volume I) wird zunächst (Book I) die geographische und topographische Lage Jerusalems und deren nähere Umgebung beschrieben (The Topography – Sites and Names, S. 29–271); er informiert ausserdem (Book II) über die wirtschaftlichen Möglichkeiten und die Verwaltung der Stadt im Lauf ihrer Geschichte (The Economics and Politics, S. 273–456). Verständlicherweise entsprechen einzelne topographische Angaben nicht mehr dem heutigen Stand der Forschung und werden durch neuere Entdeckungen der Archäologie korrigiert. Hier schafft der ausführliche Überblick (S. xli – lxxix) von Samuel Yeivin über die archäologische Tätigkeit in und um Jerusalem der letzten 65 Jahre Abhilfe. – Im Abschnitt über »Economics and Politics« sind vor allem die Ausführungen über den Handel der Stadt (S. 310 ff.), das königliche Finanzwesen (S. 337 ff.) und die Verwaltung (S. 377 ff.) hervorzuheben. Sie haben kaum etwas von ihrer Gültigkeit verloren.

Besonders wertvoll und instruktiv ist der zweite Teil des Werkes (Volume II/Book III), den Smith mit »The History« überschreibt. Er geht darin der wechselvollen Geschichte der Stadt nach, von den Anfängen bis zur Zerstörung des zweiten Tempels im Jahre 70 n. Chr. Smith trägt darin nicht nur die Erkenntnisse seiner Zeit zusammen, sondern greift so manches Problem neu auf, geht ihm nach und legt Lösungsversuche vor, die auch heute noch nichts von ihrer Gültigkeit eingebüsst haben; dass es dabei auch zu eigenwilligen (aber nicht weniger anregenden) Äusserungen kommt, beeinträchtigt die Leistung des Autors keineswegs.

Über die in den einzelnen Kapiteln zahlreich eingestreut-

ten philosophischen Bemerkungen mag man geteilter Meinung sein. Jedenfalls enthalten sie so manche interessante Beobachtung und wertvollen Denkanstoss. – Im Vorwort bringt Samuel Yeivin ausser dem schon erwähnten archäologischen Forschungsbericht noch eine Skizze des Lebens und Wirkens von Georg Adam Smith (S. xiii – xxix), eine kurze Charakteristik des Werkes »Jerusalem« (S. xxx – xxxvi) und einen Abschnitt über die Entwicklung der Stadt in der Moderne (S. xxxvi – xl). Register (Sachen/ Autoren; Schriftstellen; Talmud; Josephus) schlüsseln den Band für den Gebrauch als Handbuch auf. – Auf's Ganze gesehen ist man für den Nachdruck des Werkes dankbar und wird es mit Gewinn durcharbeiten.

Franz Schicklberger / Mödling bei Wien

HEINZ WAGNER: Der Arabisch-Israelische Konflikt im Völkerrecht. Berlin 1971. Duncker & Humblot (Schriften zum Völkerrecht 15). 475 Seiten.

Dies ist zweifellos ein gewichtiges Buch, schon dem Umfange nach, um so mehr, als nicht gesagt werden kann, die Darstellung sei unnötig breit. Vielmehr wird ein komplexer Stoff in so umfassender Weise vor Augen geführt, dass ein Band von solcher Stärke geradezu herauskommen muss. In der übergeordneten Gliederung folgt der Autor dem Verlauf der geschichtlichen Entwicklung. Die sechs Teile der Arbeit behandeln: (I.) Die Ausgangslage: Die politischen Ambitionen vor dem 1. Weltkrieg auf Palästina, (II.) Die Weichenstellung: Die Palästina-pläne der Alliierten im 1. Weltkrieg, (III.) Die Regelung: Palästina auf den Friedenskonferenzen, (IV.) Die Institutionalisierung des Konflikts: Die Mandatszeit 1920–1948, (V.) Jüdische Erfüllung und arabische Niederlage: Staatsgründung Israels, Teilung Palästinas, arabischer Exodus, (VI.) Die jüdische Enttäuschung: Von Krieg zu Krieg. Den Abschluss bildet ein – freilich nicht allzu differenziertes und wenig umfangreiches – Sachwortverzeichnis. Damit ist indessen nur das grösste Gerüst skizziert, das die Fülle des wirklich ausgebreiteten und diskutierten Materials nicht einmal errahnen lässt.

Schon so gesehen belangreich genug, tritt das Werk jedoch erst in seiner ganzen Bedeutung voll in den Blick, wenn die Art und Weise der Aufbereitung und der Darbietung des Stoffes, sein methodischer Ansatz ins Auge gefasst wird. In dem Bestreben, die ältere Literatur, die in Wagners Sicht vier Ströme bildet: einen *prozionistischen*, einen des *distanzierten Interesses*, einen *nichtmarxistisch (pro)arabischen* und einen *marxistisch orientierten pro-arabischen* (11 f.), nicht lediglich um einen weiteren Titel dieses oder jenes bereits vertrauten Zuschnitts zu vermehren, sieht sich der Autor dem Widerspiel des mit seiner Themenstellung gegebenen Umgreifenden des Völkerrechts auf der einen und der desperat auseinander-treibenden Tendenzen der unterschiedlichen Sicht der Dinge in den gegnerischen Lagern auf der anderen Seite gegenüber. Wenn er angesichts dessen schreibt: »Auch das Völkerrecht vereinigt nicht die vier Ströme« (12), es kann »dem Autor nur einen ungefähren Leitfaden geben: es gibt beiden Parteien Begriffe, Kategorien und Institutionen und zwingt sie, ihr politisches Wollen in diesen Begriffen zu artikulieren; es kanalisiert den Fluss der Argumentation, mehr nicht« (13), so wird erkennbar, wie – nicht freilich im Sinne eines blinden Dezisionismus – seine Entscheidung fällt: *für* die Anliegen und Rechte der Teile, beider Teile, bis zu dem Punkte, da deren Positionen in ihrer Gegensätzlichkeit selbst die Einheit

der Begriffe des Völkerrechts sprengen und die kategoriale Einheit zur rein verbalen entwerten, und gegen den Anspruch eines falsch verstandenen Ganzen; derart dass als Einheit stiftendes Umfassendes eigentlich nur mehr die Respektierung des Disparaten erscheint, im Hinblick worauf wohl am Ende der Einleitung (bzw. dem, was »Statt einer Einleitung« heisst) – problematisch genug – die Berufung auf das Verstehen erfolgt, das »nur« Parteinahme hinter sich lässt oder lassen soll (18).

Was als Darstellung vorliegt, ist indes trotz der Hinwendung zu beiden Parteien als Parteien, d. h. zu ihrer je eigenen Sicht der Dinge, keine unverbindliche Aneinanderreihung von Dokumenten und Positionsbestimmungen abwechselnd dieser und jener Seite, sondern in Wahrheit *ein Buch*, und zwar wohl aufgrund des ungeteilten Interesses des Autors an beiden Seiten. Hier kann keine Rede sein von dem, was er selbst »die Objektivität der nicht unmittelbar Betroffenen« nennt, geht es nicht um »wohlwollende und quasi-gerechte Betrachtung beider Seiten eines Geschehens, das ... nicht im Existenziellen berührt« (11), sondern steht gerade das Gegenteil an. Hier liegt nicht nichts am Herzen, sondern vielmehr nur nicht eines auf Kosten des andern oder anders gesagt: alles. Man kann angesichts dieses eigentümlichen Vorgehens des Verfassers, dieser seiner Methode forensischer Provenienz, von so etwas wie einem oszillierenden Interesse sprechen, das zu einer (man möchte fast sagen: überraschend) zweiseitig engagierten Darstellung führt, in der und durch die es gelingt, die Schwäche sowohl wie die Stärke der Positionen, dieser wie jener, in ganz ungewöhnlichem Masse zu erfassen und wiederzugeben.

Das Faszinierende dieses Versuchs und die Bedeutsamkeit seines Ergebnisses dürfen jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein solcher Ansatz nicht durchgehalten werden kann; dass streng genommen immer, wenn auch nicht selten versteckt, vielfach jedoch vergleichsweise offen – vielleicht in unserem Falle durchaus mit Wissen und Willen des Autors, der weit davon entfernt sein dürfte, die skizzierte Methode als dogmatisches Prinzip verstanden wissen zu wollen – die Einheit des eigenen Denkens und Wollens ihr Recht verlangt. So etwa, wenn rundweg und definitiv, ungeachtet aller Bezugsrahmen (mit Ausnahme des letztgenannten) festgestellt wird: »Die Existenz einer arabischen Nation wird heute nicht mehr ernsthaft bestritten« (87); später heisst es viel vorsichtiger: »die Araber verstehen sich zumindest nach aussen als Volk« (344). Oder wenn, was ebenfalls hierher gehört, in einem der hochbedeutsamen (grösseren) Abschnitte, in denen es um den jüdischen Landerwerb geht (vgl. 269–280 u. 443–448), mit folgendem Argument eine Scheidung der Geister herbeigeführt werden soll: »Der Aufbau eines israelischen Staates im vormals arabischen Raume war Schritt für Schritt eine Verdrängung des arabischen Elements und seine Ersetzung durch Juden. Wer den zionistischen Gedanken bejaht, der muss auch diese Verdrängungsmassnahmen akzeptieren, anders wäre ein jüdisches politisches Gemeinwesen nicht aufzubauen gewesen. Da die eingessessene Bevölkerung damit selten einverstanden ist, gibt es nur die Alternative: vom Vorhaben ablassen oder die eingessessene Bevölkerung verdrängen. Die Massnahmen mögen im Rahmen des Möglich-Humanen liegen; an der Tatsache der Verdrängung ändert sich nichts. Das sonst gegebene tertium der Assimilierung oder Verschmelzung mit Dominanz der einen oder anderen Volksgruppe ist vom zionistischen

Gedanken her unmöglich. So brutal stellt sich die Alternative; alles andere ist Eskapismus« (443 f.). Ist diese Insinuation des so (wie's geschah) oder gar nicht, die nur durch das Sätzchen abgeschwächt wird: »Die Massnahmen mögen im Rahmen des Möglich-Humanen liegen«, nicht doch vor allem – und mehr als logische Konsequenz – massive Parteinahme? Womit indes nicht solche Parteinahme in Frage gestellt werden soll, sondern vielmehr die Hoffnung, der Parteinahme zu entgehen.

Trotz derartiger Kritik – wie immer sie eingeschätzt werden mag – kommt der Arbeit Wagners in der Israel und speziell den israelisch-arabischen Konflikt betreffenden Literatur ein hervorragender Platz zu, muss sie insbesondere im deutschen Sprachraum als ein Markstein wissenschaftlich umfassender und zugleich politisch engagierter Behandlung ihrer Thematik gelten; als eine Darstellung, die durch die jüngsten Entwicklungen, die eine neue Phase des israelisch-arabischen Verhältnisses markieren mögen, keineswegs abgetan ist, sondern von grösster Wichtigkeit bleibt. Hermann Greive

NORMAN L. ZUCKER: *The Coming Crisis in Israel. Private Faith and Public Policy.* Cambridge, Mass., and London 1973. The MIT Press, 282 Seiten.

Der Titel dieses Buches stimmt genau: Wenn einmal – hoffentlich bald in unseren Tagen – Frieden in Israel sein wird, ist ein offener Konflikt wegen religiöser Probleme im Staat unaufhaltsam. Es dürfte nicht der einzige sein, wohl aber wahrscheinlich der emotional geladene. Die andere voraussehbare Krise ist gesellschaftlicher Art: Die soziale und intellektuelle Zurückgebliebenheit der orientalischen Juden und ihr legitimer Versuch, sich an das Niveau der anderen Bürger Israels anzugleichen. Dieses Problem dürfte bei gutem Willen und kluger Voraussicht lösbar sein, und damit könnte wenigstens ein Spannungsherd beseitigt werden. Anders jedoch ist es bei dem religiösen Problem, wobei man sich ohne weiteres die Frage stellen kann, ob hier der herkömmliche Begriff »Religion« überhaupt angebracht sei, oder ob es sich nicht vielmehr darum handelt, dass ein Machtmonopol nicht aus der Hand gegeben werden soll. Sicher stimmt es, dass Religion das Judentum erhalten hat, aber es stimmt schon nicht mehr, dass im Laufe der Geschichte die jüdische Religion ein einspuriges, monolithisches Phänomen gewesen sei, sondern Judentum zeichnete sich von jeher durch einen reichen Pluralismus aus. Das hatte allerdings oft dazu geführt, dass sich einzelne Gruppen innerhalb des Judentums fanatisch bekämpften, wie ja auch überhaupt der Fanatismus dem jüdischen Volk keineswegs fremd ist. Andererseits bildete jedoch von jeher der jüdische Pluralismus einen ungeheuren geistigen Reichtum, wenn das jedoch von den jeweiligen Zeitgenossen, die aufeinander einschlugen, auch selten begriffen wurde. Im heutigen Staat Israel wird dieses Problem dadurch kompliziert, dass religiöse oder religiös motivierte Konflikte verpolitisiert werden: Bisher war noch jede Regierungsbildung ohne orthodoxe Parteien unmöglich: Sie bildeten das Zünglein an der Waage, ohne sie geht es nicht, was natürlich Konsequenzen hat: Sie können einer weiten Majorität den Willen einer Minorität aufzwingen, und die sozialdemokratische Regierungspartei hat Kompromisse einzugehen und Konzessionen zu bewilligen. Diese Konzessionen bestehen etwa in der absoluten Monopolisierung der Religion durch die Orthodoxie, was soweit geht, dass konservative und

Reform-Rabbiner nicht als Rabbiner anerkannt sind, also keine Eheschliessungen vornehmen dürfen. Eine Zivilehe gibt es nicht. Was das für Folgen für den einzelnen haben kann, beschreibt der Verf. eingehend (S. 108 ff.), wie er auch überhaupt die Dinge mit gesundem Menschenverstand darstellt, und ein umfassendes Bild der Probleme und der Situation bietet. In diesem ganzen Problemkreis ist ja die Hauptfrage immer gewesen, wer eigentlich ein Jude sei. Im Jahre 1970 schien man sich endlich darüber geeinigt zu haben: Als Jude wurde eine von einer jüdischen Mutter geborene Person definiert, oder jemand, der zum Judentum übergetreten ist und keiner anderen Religion angehört. Der letzte Teil dieser Definition ist seit dem Fall des P. Daniel Rufeisen nötig geworden, der als Jude geboren, dann katholisch wurde und auf Grund des jüdischen Religionsgesetzes zum jüdischen Volk gehören wollte, obwohl er Christ ist. Um derartige Menschen nicht als Juden gelten zu lassen, ist dann die oben zitierte Formulierung gewählt worden. Typisch für die ganze Situation ist jedoch, dass sich jetzt die Orthodoxie dann doch nicht mit dem Wortlaut des obigen Textes zufrieden gibt, sondern zusätzlich noch fordert, Übertritte ins Judentum müssten nach der Halacha, das heisst nach dem orthodoxen Religionsgesetz durchgeführt werden. Selbst diese Forderung wäre durchaus nicht unvernünftig, wenn wirklich entsprechende Institutionen in Israel bestünden, welche diese Übertritte in nützlicher Frist und ohne Schikanen und psychische Belastungen der betreffenden Kandidaten durchführten. Diese haben jedoch nicht selten das Gefühl, sie würden gleichgültig, kalt und unfreundlich behandelt. Jedenfalls haben sie sich einem ungehörlich langen Verfahren zu unterwerfen. Die seit langem vorgesehenen und versprochenen Institutionen sind jedoch noch nicht vorhanden, und Übertritte »nach der Halacha« stellen in Israel oft eine unwürdige Belastung der kommenden Proselyten dar. Der so viel gerühmte biblisch-jüdische Humanismus ist hier jedenfalls nicht sichtbar. Das hängt weitgehend damit zusammen, dass das israelische Rabbinat und die Dayyanim (religiösen Richter) nicht selten weltfremde Greise sind, welche die Probleme des heutigen Lebens weder kennen noch verstehen wollen. Man wird daher nicht behaupten können, jüdische Religion in Israel sei für jene attraktiv, die nicht ohnehin aus einer orthodoxen Familie stammen.

N. L. Zucker hat richtig erkannt, dass die Unfähigkeit und Unwilligkeit des israelischen Rabbinats, auf Fragen unserer Zeit entsprechend zu reagieren, eine ungeheure Krise hervorgerufen hat. Letztlich wird der weite Horizont modernen menschlichen Lebens in den mittelalterlichen Rahmen starrer Formalistik gepresst. Die reiche Vielfalt des Judentums wird auf diese Weise vergewaltigt. Geistige Sterilität ist die Folge. Den Schaden haben in Wirklichkeit das Judentum und die Juden Israels. Das alles wird in diesem Buch erschöpfend dargelegt, wobei der Verfasser sich bemüht, seine Ausführungen durch zahlreiche Quellen zu belegen.

Wenn man auch heute noch längst nicht sieht, wie es aus dieser Krise einer geistlosen Orthopraxis einen Ausweg geben soll, so wird man doch ohne billige Apologie sagen können, dass es derart geistig sterile Epochen schon häufiger im Judentum gegeben hat, die hernach durch anderes abgelöst wurden. Nun ist es aber keineswegs so, dass *alle* traditionellen Juden das Machtmonopol des orthodoxen Rabbinats billigen, oder diese Art eines pseudo-religiösen Establishment schätzen. Es gibt heute in Israel sehr viele Juden, auf dem Boden jüdischer Tradition stehend, die durchaus Sinn für die organische Entwicklung des Judentums haben. Wir erinnern hier nur an das monumentale Werk des Rabbiners *Adin Steinsalz*, der den Talmud mit einem modernen Kommentar versieht, und den hebräischen Text punktiert, so dass er für viele lesbar wird. Er hat mehr für die Verbreitung jüdischer Bildung und jüdischen Geistes getan als andere Rabbiner, die die El Al und die Schiffahrtsgesellschaft Zim mit einem Bann bedrohten, weil in den Flugzeugen beziehungsweise Schiffen zwei Küchen waren, eine koschere und eine nichtkoschere. Adin Steinsalz ist aber keineswegs der einzige, der hier zu nennen wäre. Der führende talmudische Gelehrte Professor *E. Urbach* hat eine Bewegung für ein Tora-Judentum gegründet, das sich zum Ziel gesetzt hat, die rabbinischen Institutionen zu depolitisieren, um auf diese Weise die eigentlichen jüdischen Werte um so deutlicher hervortreten zu lassen. Wahrscheinlich wird auf die Länge gesehen, diese ganze Problematik eine Generationsfrage sein, so dass zu hoffen ist, dass in einigen Jahrzehnten weniger Fanatismus und Machtpolitik herrschen werden, und dafür das Judentum als geistiges Phänomen stärker in den Vordergrund tritt.

E. L. Ehrlich

13 Aus unserer Arbeit

Nachtrag zu Seite 13

Danksagung:

Für die Würdigungen im »Rückblick auf 25 Jahre FR, 1948–1973« (s. o. S. 4 ff.), die uns eine besondere Ermutigung für die Weiterführung des »Rundbriefs« bedeuten, danken wir von Herzen.

Wir dürfen diesen Dank auch ausdehnen auf alle, die diese Pionierarbeit ermöglichten. Dass sich dieses Werk entwickeln konnte, dafür danken wir dem Deutschen Caritasverband, ebenso, dass es weitergeführt werden kann und dies vor allem auch der Deutschen Bischofskonferenz.

Für ihre Förderung danken wir der Bundeszentrale für

politische Bildung. Mit ihrer Hilfe ist es gelungen, diesem Sachbereich der christlich-jüdischen Kooperation zu entsprechen und damit auch für die politische Erwachsenenbildung einen wertvollen Beitrag zu leisten.

Ferner schulden wir allen herzlichen Dank, die vielfach seit langem ihre Mitarbeit ehrenamtlich in grossherziger Weise zur Verfügung stellen. Eine wertvolle Hilfe ist auch das uns in reichem Masse grosszügigerweise und ständig im Austausch überlassene Material, Zeitungen und Zeitschriften, insbesondere von jüdischer Seite, aus dem In- und Ausland.

Über die Entstehung und den Beginn des Rundbriefs wurde in früheren Rundbriefen berichtet. Verwiesen sei auf die nach dem Tod von Professor Karl Thieme erschie-

nene Folge XV, 1963/64, sowie auf Jahresfolge XX/1968. Darin ist eine Reihe von Beiträgen »Karl Thieme zum Gedenken« gewidmet. Sein »Denken war von einer einzigartigen Kontinuität in der biblisch-theologischen Interpretation der Geschichte geprägt«. Dies ist für den FR bis heute charakteristisch geblieben.

Bis zu seinem Tode am 28. Februar 1972 hat Karlheinz Schmidhüs dem Herausgeberkreis mit angehört und den FR wesentlich mitbestimmt.

Dass Ihre Mithilfe uns instand setzt, das Anliegen des Freiburger Rundbriefs weiterzuführen, eine Aufgabe, bei der auch noch immer viel aufzuarbeiten ist, dafür lassen Sie uns allen von Herzen danken. Die Herausgeber

Infolge des Jom Kippur-Krieges und die dadurch für Israel und die Juden der Welt veränderte Situation und

hervorgerufenen Phänomene wurde diese vor Ausbruch des Krieges schon geplante Jahresfolge umgestaltet. Zugunsten der ausführlichen Dokumentation über den Krieg (s. o. S. 43–74) mussten Material und schon gesetzte Beiträge, insbesondere für »Immanuel« sowie Buchbesprechungen, zurückgestellt und auf »Bibliographische Notizen« verzichtet werden. Wir möchten dieser ausnahmsweise besonders umfangreichen Jahresfolge, wenn und so bald als möglich, Folge XXVI folgen lassen, die diese Beiträge und Literaturhinweise mit enthalten wird.

»IMMANUEL«

In den *Registern* dieser Jahresfolge des FR ist »IMMANUEL« nicht berücksichtigt. Es ist vorgesehen, später für »IMMANUEL« separate Register herzustellen.

14 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie	Seite		Seite
<i>H. Balz/W. Schrage</i> : Die »Kathol.« Briefe	128	<i>Hans-Peter Müller</i> : Mythos, Tradition, Revolution. Phänomenolog. Untersuchungen z. AT	141
<i>E. Beck/G. Miller</i> : Bibl. Unterweisung. Handbuch z. Auswahlbibel	128	<i>Werner E. Müller</i> : Die Vorstellung v. Rest im AT	142
<i>K.-H. Bernhardt</i> (Hrsg.): Schalom. Studien z. Glaube u. Geschichte Israels	131	<i>Annemarie Ohler</i> : Gattungen im AT. Ein bibl. Arbeitsbuch. Bd. I	142
<i>Joh. Beutler</i> : Martyria. Traditionsgeschichtl. Untersuchg. z. Zeugnisthema b. Joh.	131	<i>K. Pawritsch</i> : D. neue Gemeinde: Gott sammelt Ausgestossene u. Arme (Jes 56–66)	142
<i>Jos. Blank</i> : Jesus v. Nazareth	131	<i>A. Paus</i> (Hrsg.): Die Frage nach Jesus	143
<i>Egon Brandenburger</i> : Frieden im NT	132	<i>M. Perlmann</i> : Ibn Kammuna's Examination of the 3 Faiths, a 13th Century Essay in the Comparative Study of Religion	143
<i>Walter Dietrich</i> : Prophetie u. Geschichte. Redaktionsgesch. Untersuchg. z. deuteronom. Geschichtswerk	132	<i>St. Perowne</i> : D. Reisen d. Apostels Paulus	143
<i>Otto Eissfeldt</i> : Kl. Schriften V. Hrsg. v. R. Sellheim/Fritz Maass	133	<i>Josef Pfammatter/Franz Furger</i> (Hrsg.): Judentum u. Kirche: Volk Gottes (Theol. Berichte 3)	160
<i>Elementar-Bibel</i> . Teil 1: Geschichten v. Abraham, Isaak u. Jakob	133	<i>G. v. Rad</i> : Ges. Studien z. AT. Bd. II. Hrsg.: R. Smend	144
<i>Gg. Fohrer</i> : Theolog. Grundstrukturen d. AT	134	<i>Kl. Seybold</i> : D. davidische Königstum im Zeugnis d. Propheten	144
<i>Volkmar Fritz</i> : Israel i. d. Wüste. Traditionsgesch. Untersuchung. d. Wüstenüberlieferung des Jahwisten	134	<i>K. H. Schelkle</i> : Theologie des NT, Bd. II	144
<i>G. Gerleman</i> : Esther. Bibl. Kommentar. Bd. XXII	135	<i>W. Schliske</i> : Gottessöhne u. Gottessohn im AT. Phasen d. Entmythisierung mit AT	145
<i>E. Grässer</i> : Text u. Situation. Ges. Aufsätze z. NT	135	<i>H. H. Schmidt</i> : sālôm »Frieden« im Alten Orient u. im AT	145
<i>Kl. Haacker</i> : Die Autorität d. Hl. Schrift	135	<i>Hermann Schulz</i> : D. Buch Nahum. Redaktionskrit. Untersuchung	146
<i>R. G. Hamerton-Kelly</i> : Pre-Existence, Wisdom and the Son of Man	136	<i>Ed. Schweizer</i> : D. Evang. n. Mt	146
<i>Wolfgang Harnisch</i> : Eschatolog. Existenz. Exeg. Beitrag z. 1. Thessal. 4, 13–15, 11	136	<i>Odil H. Steck</i> : Friedensvorstellungen im alten Jerusalem. Psalmen Jes, Deutero-Jes	136
<i>F. Hesse</i> : Abschied v. d. Heilsgesch. Theolog. Studien 108	136	<i>Gg. Strecker</i> : Handlungsorientierter Glaube. Vorstud. z. e. Ethik d. NT	146
<i>Paul Hoffmann</i> : Studien z. Theologie der Logienquelle	136	<i>V. Vajta</i> (Hrsg.): D. Evang. u. d. Zweideutigkeit d. Kirche	147
<i>Pirm. Hugger</i> : Jahwe meine Zuflucht. Gestalt u. Theologie d. 91 Ps.	137	<i>Th. Willi</i> : D. Chronik als Auslegung. Untersuchungen z. literarisch. Gestaltung d. histor. Überlieferung Israels	147
<i>G. Kittel</i> : D. Sprache d. Psalmen	137	<i>F.-E. Wilms</i> : D. jahwistische Bundesbuch in Ex. 34. Studien z. AT u. NT, Bd. 32	147
<i>Emmeran Kränkl</i> : Jesus, der Knecht Gottes. Die heilsgesch. Stellung Jesu in d. Reden d. Apg	138		
<i>Bernhard Krautter</i> : D. Bergpredigt i. Religionsunterricht. Eine exeg. Erschliessung z. Mt 5–7	138		
<i>W. Gg. Kümmel</i> : Einleitg. i. d. NT	139		
<i>Bernh. Lang</i> : D. weisheitl. Lehrrede. Eine Untersuchg. v. Sprüche 1–7	139		
<i>Peter Laaf</i> : Die Pascha-Feier Israels. Literarkrit. u. überlieferungsgesch. Studie	140		
<i>Ed. Lohse</i> : D. Einheit d. NT. Exeg. Studien	140		
<i>M. Lurker</i> : Wörterbuch bibl. Bilder u. Symbole	140		
<i>Milan Machovec</i> : Jesus f. Atheisten. Mit Geleitwort von H. Gollwitzer	141		
<i>Rudolf Mosis</i> : Untersuchungen z. Theologie d. chronist. Geschichtswerkes	141		
		Ib Jüdische Geschichte und Judentum	
		<i>Philip P. Argenti</i> : The Religious Minorities of Chios. Jews and Roman Catholics	148
		<i>Bernh. Blumenkranz</i> : Vorwort zu Peter Browe SJ. D. Judenmission im Mittelalter u. d. Päpste	149
		<i>John Bowker</i> : Jesus and the Pharisees	150
		<i>B. Brilling</i> : D. jüd. Gemeinden Mittelschlesiens. Entsthg. u. Gesch.	150
		<i>M. Buber</i> : D. Problem d. Menschen	151

	Seite		Seite
<i>M. Buber</i> : Briefwechsel aus 7 Jahrzehnten. Bd. II: 1918–1938	151	<i>W. Rordorf</i> : Sabbat u. Sonntag i. d. Alten Kirche. Texte u. Kommentare z. patr. Theologie	160
<i>Samuel Echt</i> : D. Gesch. d. Juden in Danzig	151	<i>Dieter Zeller</i> : Juden u. Heiden i. d. Mission d. Paulus. Studien z. Römerbrief	160
<i>A. Freimann</i> : Katalog d. Judaica u. Hebraica, Stadtbiblioth. Frkf./M.	152		
<i>A. Friedlander</i> : Leo Baeck, Leben und Lehre	152		
<i>B. Grossfeld</i> : A Bibliography of Targum Literature	152		
<i>M. Hengel</i> : Anonymität, Pseudepigraphie u. Literar. Fälschung i. d. jüd.-hellen. Literatur, 7. Teil d. Pseudepigraphie I	152		
<i>K. Hruby</i> : D. Synagoge. Geschl. Entwickl. einer Institution	153		
<i>D. Institutum Judaicum d. Univ. Tübingen</i> 1971–1972	153		
<i>M. R. James</i> : The Biblical Antiquities of Philo. Prolegomenon: Louis H. Feldman	154		
<i>G. Kisch</i> : Judaistische Bibliographie, e. Verzeichnis d. in Dtschld. u. d. Schweiz 1956–70 ersch. Diss. u. Habilit.	155		
<i>E. Lichtenstein</i> : D. Juden d. Freien Stadt Danzig u. d. NS	155		
<i>J. Orabuena</i> : Das Urlicht: Schicksal d. Erzählers Elias	159		
<i>Bezael Narkiss</i> (Hrsg.): Gesch. d. jüd. Kultur in Bildern	156		
<i>J. Neusner</i> : The Rabbinic Traditions about the Pharisees before 70. (I, The Masters; II, The Houses; III, Conclusions)	156		
<i>S. Noveck</i> (Hrsg.): Grosse Gestalten d. Judentums	157		
<i>A. Silenius</i> (Hrsg.): Antisemitismus – Antizionismus. Analyse, Funktionen, Wirkung	157		
<i>A. Schlatter</i> : Geschichte Israels v. Alexander d. Gr. bis Hadrian	157		
<i>Hannelis Schulte</i> : D. Entstehung d. Geschichtsschreibg. im alten Israel	157		
<i>S. Zeitlin</i> : Studies in the Early History of Judaism	158		
Ila Christlich-jüdische Beziehungen¹		IIb Christlich-jüdische-muslimische Beziehungen²	
<i>Shalom Ben-Chorin</i> : Mutter Mirjam, Maria in jüd. Sicht (zu XXIII, 145; XXIV, 102)	158	<i>J. Robert Nelson/W. Pannenberg</i> (Hrsg.): Um Einheit u. Heil der Menschheit	159
<i>Deutscher Evangelischer Kirchentag</i> 1973. Dokumente	159	<i>M. Perlmann</i> : Ibn Kammuna's Examination of the 3 Faiths (s. Ia, Ib) ²	143
<i>J. Robert Nelson/W. Pannenberg</i> (Hrsg.): Um Einheit u. Heil der Menschheit	159		
<i>J. Orabuena</i> : D. Urlicht. Schicksal d. Erzählers Elias (s. Ib)	159		
<i>Josef Pfammatter/Franz Furger</i> (Hrsg.): Judentum und Kirche: Volk Gottes (Theolog. Berichte 3)	160		
		III Verfolgung und Widerstand	
		<i>Eliezer Berkovits</i> : Faith after the Holocaust	161
		<i>Armin Boyens</i> : Kirchenkampf u. Ökumene 1939–1945. Darstellung u. Dokumentation	162
		<i>Joachim C. Fest</i> : Hitler – Eine Biographie	162
		<i>H.-A. Walter</i> : Dtsche. Exilliteratur. Bd. 1: 1933–1950 Bedrohung u. Verfolgung 1933–1950, Bd. 2: Asylpraxis u. Lebensbedingungen in Europa	165
		IV Zionismus und Staat Israel	
		<i>Max Bodenheimer/Henriette Bodenheimer</i> : Die Zionisten u. das kaiserl. Dtschld.	167
		<i>N. Eisenstadt</i> : Die Israelische Gesellschaft	167
		<i>Werner Feilchenfeld / Dolf Michaelis / Ludwig Pinner</i> : Haavara-Transfer nach Palästina und Einwanderung deutscher Juden 1933–1939. Schriftenreihe wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo-Baeck-Instituts 26	168
		<i>Israel heute</i> : Mit Beiträgen von Joh. Maier u. a.	168
		<i>W. Kampmann</i> : Israel – Gesellschaft u. Staat	169
		<i>W. Laqueur</i> : A History of Zionism	169
		<i>Gg. Adam Smith</i> : Jerusalem. The Topography, Economics and History from the earliest time to 70 b. C.	170
		<i>Heinz Wagner</i> : Der arabisch-israelische Konflikt im Völkerrecht	170
		<i>Norman L. Zucker</i> : The Coming Crisis in Israel	171

¹ Diese Rubrik II der »Systematischen Übersicht über die Literaturhinweise« (erstmalig in Folge XII 1959, S. 101–116) wird von nun an enthalten *Ila* (wie bisher, unter II Christlich-jüdische Beziehungen) und *neu IIb Christlich-jüdische-muslimische Beziehungen* (s. u. IIb).

² S. o. unter Ila.

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. Neu ist in vorliegender Folge hinzugekommen: Rubrik IIb (s. unter Ila Anm. 1, IIb).

15 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXV

Standortsangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

I. Aufsätze und Berichte

I/1. Bibel und Theologie

Meditation über Baruch 5, 1–9. 1. Lesung am 2. Adventssonntag 1973, *Franz Mussner*
Was mir der Freiburger Rundbrief bedeutet. 25 Jahre FR, *W. P. Eckert OP*
»... wie sie umkehrten von ihrem bösen Weg...« *E. L. Ehrlich* (s. u. I/9)

Seite

FR, Rückblick u. Ausblick, <i>Leo Rudloff OSB</i>	10
Rückblick auf 25 Jahre FR, Erzbischof <i>Hermann Schäufele</i>	11
Dsgl. Bischof <i>D. Kurt Scharf</i>	11
Dsgl. Bischof <i>Bernhard Stein</i>	11
Chr.-jüd. Dialog. Rückblick auf unerledigte Fragen, Pfarrer <i>Martin Stöhr</i>	12
Vgl.: Die Erklärung der franz. bischöfl. Kommission für die Beziehungen z. Judentum über die Haltung der Christen zum Judentum 16. 4. (Pessach) 1973 [s. u. I/6, I/11]	14–38

	Seite
I Stellungnahme zu d. Erklärung..., <i>Clemens Thoma SVD</i>	14
II Der Wortlaut der Erklärung...	15
III Kommentar, <i>E. L. Ehrlich</i>	19
IV Kommentar, <i>Kurt Hruby</i>	20
V Brief der Kathol. hebr. Zunge in Israel an das Komitee d. frz. Bischofskonferenz	24
VI Dank u. »Plädoyer für das Schweigen«. Brief a. d. Freunde d. Hauses St. Jesaja, Nachösterl. Zeit 1973	24
VII »Le Monde«, 18. 4. 1973: Rabbiner Jakob Grunewald, Paris	26
VIII Erklärung von <i>Jakob Kaplan</i> , Grossrabbiner v. Frankreich: Aus »Judaica«, 20. 4. 1973 – 15. 5. 1973	27
IX Le »Figaro«, 28./29. 4. 1973: Kardinal <i>Jean Daniélou</i> : Die Kirche gegenüber d. Judentum	27
X »Le Monde«, 24. 4. 1973: Eine Richtgistellung von Bischof <i>Elchinger</i> , Strassburg	28
XI Aus: »Témoignage Chrétien«, 26. 4. 1973: Botschaft d. Weltkonferenz der Christen f. Palästina	28
XII »La Documentation Catholique«, 1. 7. 1973: Erklärung v. 40 Jesuiten im Libanon	29
XIII »La Documentation Catholique«, 1. 7. 1973: Erklärung d. Bischöfe Nordafrikas	30
XIV »Le Monde«, 26. 4. 1973: <i>Daniel Pézeril</i> , Weihbischof v. Paris, Mitgl. d. bischöfl. Komitees: Aussöhnung durch d. Glauben und um d. Gerechtigkeit willen	31
XV Vgl. »La Croix«, 5. 5. 1973: Deklaration von <i>Yassir Arafat</i>	33
XVI »La Documentation Catholique«, 9.–23. 9. 1973: Brief d. ägypt. Bischöfe an d. franz. Bischöfe, Pfingsten 1973	33
XVII »France-Catholique-Ecclesia«, 22. 6. 1973: Kard. <i>Charles Journet</i> : Alter u. Neuer Bund	37
XVIII <i>Yves Congar OP</i> : D. bish. Dokument über d. Juden: Ein Schritt zu seinem besseren Verständnis Israels Botschaft an die Welt. Eine Vorlesung in Nes Ammim, Z. W. <i>Falk</i> (s. u. I/3)	37
I/2. Katechese	
S. u. I/1 [bes. S. 17]	
In: Rückblick: Bischof <i>Stein</i> (S. 11 f.)	11
I/3. Jüdische Geschichte und Judentum	
Der Tod des Todes, S. <i>Hugo Bergman</i>	4
»... wie sie umkehrten von ihrem bösen Weg...« 25 Jahre FR, <i>E. L. Ehrlich</i>	6
Professor S. <i>Hugo Bergman</i> z. 90. Geburtstag (25. 12. 1973), <i>David Flusser</i>	13
Israels Botschaft an die Welt. Eine Vorlesung in Nes Ammim, 20. 12. 1972, Z. W. <i>Falk</i>	39
Vgl.: Der Jom-Kippur-Krieg (6. 10. 1973) [s. u. I/6, I/7, I/10, I/11, I/12, I/14]	43–74
Zum 100. Geburtstag von Rabbiner <i>Leo Baeck</i> (23. 5. 1873–2. 11. 1956)	75
I <i>Leo Baeck</i> -Gedenkfeier in Berlin, <i>Nachum Orland</i>	75
II <i>Leo Baeck</i> – Leben und Lehre, Buchbericht <i>E. L. Ehrlich</i>	75
<i>Eugen Rosenstock</i> über <i>Franz Rosenzweig</i> , S. <i>H. Bergman</i>	78
I/4. Kirche und Synagoge	
Meditation über Baruch 5, 1–9, <i>Franz Mussner</i> (s. u. I/1)	3
Israels Botschaft an die Welt (s. u. I/3)	39
I/5. Ökumene	
<i>Otto Küster</i> : Wiedergutmachung deutscher- und christlicherseits im Rundbrief (s. u. I/6, I/9)	8
Bischof <i>D. Kurt Scharf</i> (s. u. I/6)	11
Dialog – Trialog, <i>Michael Krupp</i> (s. u. I/6)	63
Moslemische Führer, Mitglieder d. Israel Interfaith Comm. appellieren an die Regierungen von Ägypten u. Syrien wegen israel. Kriegsgefangenen, 1. 11. 1973	64
Friedensgebet in d. Jerusalemer Erlöserkirche	65

I/6. Christen und Juden	
Meditation über Baruch 5, 1–9 (s. u. I/1)	3
Rückblick auf 25 Jahre Freiburger Rundbrief 1948–1973	4–13
II <i>Willehad P. Eckert OP</i> : Was mir der Freiburger Rundbrief bedeutet. 25 Jahre FR	5
III <i>E. L. Ehrlich</i> : »... wie sie umkehrten von ihrem bösen Weg...« 25 Jahre FR	6
IV <i>David Flusser</i> : Was wünschen wir uns in Israel vom FR?	7
V <i>Otto Küster</i> : Wiedergutmachung deutscher- und christlicherseits im Rundbrief (s. u. I/6, I/9)	8
VI Abt <i>Leo Rudloff OSB</i> : Freiburger Rundbrief. Rückblick und Ausblick	10
VII Der Erzbischof von Freiburg, Dr. <i>Hermann Schäufele</i>	11
VIII <i>D. Kurt Scharf DD</i> , Bischof der Ev. Kirche in Berlin-Brandenburg	11
IX Der Bischof v. Trier, Dr. <i>Bernhard Stein</i>	11
X Christlich-jüdischer Dialog. Ein Rückblick auf unerledigte Fragen, <i>Martin Stöhr</i>	12
Die Haltung der Christen zum Judentum. Dokumentation über die Erklärung der franz. bischöfl. Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom 16. April (zu Pesach) 1973 [s. u. I/1, I/11]	14–38
Israels Botschaft an d. Welt, Z. W. <i>Falk</i> (s. u. I/3)	39
Der Jom Kippur-Krieg (s. u. I/14)	43
IV Der Versöhnungstag u. d. Krieg, <i>Y. Amir</i>	45
V »Also wieder einmal...« Brief an d. Freunde d. Hauses St. Jesaja, (Jom Kippur, Oktober 1973), <i>Marcel Dubois</i>	47
mit: »Nun denn wieder einmal«, <i>Paul Claudel</i> (übers.: Gabriel Grossmann)	48
VI Äusserungen der Solidarität und Schweigen	50
A Aus kirchlichem Bereich	50
1 <i>Paul VI.</i> zum Nahostkrieg	50
a) <i>Paul VI.</i> : Zum Angelus, 7. 10. 1973	50
b) Appell <i>Paul VI.</i> Zur Einstellung der Kriegshandlungen im Nahen Osten, Generalaudienz 10. 10. 1973	51
c) Friedensappell, <i>Paul VI.</i> 14. 10. 1973	51
<i>Paul VI.</i> interveniert wegen israelischer Kriegsgefangener in Syrien	51
Anm. 2	
Rundschreiben von Bischof <i>D. Dr. Kurt Scharf</i> , Ev. Kirche Berlin-Brandenburg, 9. 10. 1973	52
Bischof <i>Class</i> , Ratsvorsitzender der EKD an d. Kirchengemeinden d. EKD	52
Besorgnis d. Rates d. Ev. Kirche d. Union (EKU) über westeuropäische Haltung z. Nahostkonflikt, 7. 11. 1973	53
Stellungnahme d. Vollversammlung d. dt. Bischofskonferenz, 16. 10. 1973	53
<i>Dr. Walter Dirks</i> : Im Tagebuch d. Kath. Kirche/ZDF, 18. 10. 1973	53
Aufruf d. Geschäftsführenden Ausschusses d. dt. Katholiken (ZDK), 23. 10. 1973	54
»Wachsende Angst unter den Juden«, Württembergische Pfarrer der evang. Landeskirche warnen vor Neutralität gegenüber Israel, 15. 11. 1973	54
<i>Joseph Kardinal Höffner</i> : Zur Erklärung d. franz. Bischöfe und z. d. Beginn d. Krieges am Jom Kippur 1973	54
<i>Julius Kardinal Döpfner</i> zur Nahostfriedenskonferenz, 17. 12. 1973	55
Ein Wort des Zürcher Kirchenrates, 29. 1. 1974	55
B Aus d. Bereich polit. Bildung	55
Entschliessung d. Deutsch-Israelischen Gesellschaft (DIG) [s. u. I/7]	55
Aufruf von Persönlichkeiten aus dem Bereich politischer Bildung, 20. 10. 1973 (s. u. I/7)	56

	Seite		Seite
Ich stelle mich hinter Israel, <i>Friedrich Dürrenmatt</i> , 22. 10. 1973		Bischof v. Trier, <i>Dr. Bernhard Stein</i>	11
Eine Erklärung zur Genfer Konferenz, <i>Günter Grass/Siegfried Lenz/Heinrich Böll</i> , 19. 12. 1973	56	Chr.-Jüd. Dialog. Ein Rückblick auf unerledigte Fragen, <i>Pfr. Martin Stöhr</i>	12
C Zum Dialog: Von jüdischen und christlichen Persönlichkeiten	57	Die Haltung der Christen zum Judentum. Dokumentation über die Erklärung d. franz. bischöfl. Kommission (s. u. I/1, I/11)	14
Aus einer Ansprache von Bundespräsident <i>Dr. Gustav Heinemann</i> am 11. 11. 1973 in der Kirche zum Hl. Kreuz, Berlin-Kreuzberg	57	Zeittafel d. Hitlerzeit (s. u. I/8)	80
Jom Kippur-Krieg – Ramadan-Krieg – »Heiliger Krieg«. Eine Sendung im NDR, 26. 10. 1973, <i>Pnina Navè-Levinson</i>	57	<i>I/10. Staat Israel</i>	
Der Stand des Gesprächs zwischen Christen u. Juden, Ende Oktober 1973, Landesrabbiner <i>N. Peter Levinson</i>	57	Vgl. in: Die Haltung der Kirche z. Judentum (bes. I, II, III, IV, IX, X, XII, XIV, XV, XVII, XVIII, XX)	14–38
Die religiöse Komponente d. Nahost-Krieges. Trauma – Israels – Trauma d. Araber, <i>Pfr. Martin Stöhr</i> (s. u. I/14)	59	Israels Botschaft an d. Welt, <i>Z. W. Falk</i> (s. u. I,1)	39
Am Sinai, <i>Martin Buber</i>	61	Der Jom Kippur-Krieg	43
D Stimmen aus Israel	62	I Der Alarm, <i>Moshe Tavor</i>	44
Zum Gespräch in Israel: Dialog – Trialog, Pastor <i>Michael Krupp</i> (s. u. I/5, I/11)	63	II Israel im Existenzkampf	44
»Operation Verständigung«. D. Krieg d. Wendepunktes, 2. 11. 1973, Erzbischof <i>Appleton</i> (s. u. I/11)	63	a) in israelischer, ägyptischer u. syrischer Sicht	44
Appell von Christen und Juden in Israel; wegen d. israel. Kriegsgefangenen in Syrien	66	b) Unser Glaube – Unser Sieg, Taschengebetbuch d. ägypt.-arab. Republik	44
4 Zum Gespräch	Anm. 2	Religion u. d. Krieg, <i>D. Bar</i> – Ilan Universität diskutiert	45
A Überlegungen eines chr. Gelehrten, <i>W. Watters</i> (s. u. I/11)	66	Der Versöhnungstag u. d. Krieg, <i>Yehoshua Amir</i>	45
B Jüdische Anfrage – Christliche Antwort		Israel ist allein (s. u. I/3)	47
a) Von einem Rabbiner an einen chr. Bruder, Offener Brief von <i>Ya'acov J. Cohen</i>		Trauma Israels – Trauma d. Araber (s. u. I/14)	61
b) Antwort von einem chr. Bruder, <i>Bruno Hussar OP</i> (s. u. I/11)		VIII Offizielle Dokumente z. Feueereinstellung	73
Z. 100. Geburtstag von Rabbiner <i>Dr. Leo Baeck</i> (s. u. I/3)		1 Resolution des Weltsicherheitsrates Nr. 42 vom 22. 11. 1967 u. Nr. 338 vom 22. 10. 1973	73
<i>Eugen Rosenstock</i> über <i>Franz Rosenzweig</i> , <i>S. H. Bergman</i> (s. u. I/3)		Nachtrag zu Nr. 242: 1(1)	73
Zeittafel der Hitlerzeit (s. u. I/8)		2 Wortlaut des israel.-ägypt. Abkommens am Kilometer 101 üb. das Auseinanderrücken der s. gegenübersteh. Truppen, 18. 1. 1974	73
<i>I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche</i>		<i>I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel</i>	
Wiedergutmachung deutscher- und christlicherseits im Rundbrief, <i>Otto Küster</i> (s. u. I/9)		Vgl. Die Haltung d. Kirche z. Judentum (s. o. I/6)	14
<i>Bischof Class</i> an die Kirchengemeinden in der EKD (s. u. I/6)		V Brief d. Katholiken hebr. Zunge in Israel an d. Komitee d. frz. Bischöfe.	24
Aufruf d. Geschäftsführenden Ausschusses des ZdK (s. u. I/6)		VI Dank u. »Plädoyer f. d. Schweigen«, <i>Marcel Dubois</i> (s. unter I/6)	24
Entschliessung der DIG (15. 10. 1973) (s. u. I/6)		XI Der Hl. Stuhl bleibt bei seiner Position in bezug auf Israel	28
Aufruf von Persönlichkeiten aus dem Bereich politischer Bildung, Bonn (s. u. I/6)		XIII Kardinal <i>Marty</i> , Erzbischof v. Paris: D. Problem d. Palästinenser	29
Aus einer Ansprache von Bundespräsident <i>Gustav Heinemann</i> (s. u. I/6)		»... Also wieder einmal...« (s. unter I/6)	47
Zum 100. Geburtstag von <i>Leo Baeck</i> (s. u. I/3)		Papst <i>Paul VI.</i> zum Nahostkrieg (s. u. I/6)	50
Zeittafel der Hitlerzeit (s. u. I/8)		Zum Gespräch in Israel, <i>Michael Krupp</i> (s. u. I/6)	63
<i>I/8. Verfolgung und Widerstand</i>		2 Zur Solidarität mit und in Israel	63
Zeittafel d. Hitlerzeit, veröffentlicht i. A. d. Volkacher Bundes (s. u. I/9)		a) Aufruf d. israel. Interfaith Comm., 13. 10. 73	63
<i>I/9 Sühne und Wiedergutmachung</i>		b) Erklärung d. griech.-kath. Erzbischofs v. Galiläa..., <i>J. Raya</i> , 6. 10. 73	64
»... wie sie umkehrten von ihrem bösen Weg«, <i>E. L. Ehrlich</i> (s. u. I/1)		c) Schreiben d. griech.-kath. Gemeinde im arab. Dorf Ibillin, (Galiläa) an den Staatspräs. v. Israel, 15. 10. 1973	64
Wiedergutmachung deutscher- und christlicherseits im Rundbrief, <i>Otto Küster</i> (s. u. I/6, I/7)		e) Friedensgebet in d. Jerusalemer Erlöserkirche	65
Der Erzbischof v. Freiburg <i>Dr. Hermann Schäufele</i>		Der Krieg d. Wendepunktes, Erzb. <i>Appleton</i> (s. u. I/6)	65
<i>D. Kurt Scharf</i> , Bischof der Ev. Kirche, Berlin-Brandenburg		Überlegungen eines chr. Gelehrten, <i>William Watters</i> (s. u. I/6)	66
		Jüdische Anfrage – christliche Antwort, von Rabbiner <i>Y. J. Cohen</i> mit <i>Bruno Hussar OP</i>	67
		Neues Jerusalem-Konzept des Vatikans [?], lt. 6. 2. 1974	74
		Dazu Nachtrag: <i>René Laurentin</i>	74
		<i>I/12. Deutschland und Israel</i>	
		Entschliessung d. Deutsch-Israelischen Gesellschaft (DIG), 15. 10. 1973	55
		Aufruf von Persönlichkeiten aus dem Bereich politischer Bildung, Bonn, 20. 10. 1973	56
		Bundespräsident <i>Dr. Gustav Heinemann</i> : Aus einer Ansprache, 11. 11. 1973 i. d. Kirche z. Hl. Kreuz, Berlin-Kreuzberg (s. u. I/6)	57

	Seite		Seite
<i>I/13. Jerusalem u. die Hl. Stätten</i>		<i>IV/5 Ökumene</i>	
Neues Jerusalem-Konzept des Vatikans [?], lt. 6. 2. 1974 (s. unter I/11)	74	Resolution 1 (Arbeitsgruppe 1) und Resolution 5: Aufruf zu einer »erweiterten« Ökumene (mit Juden)	108
Nachtrag, dazu aus <i>René Laurentin</i> : Israel. Im Brennpunkt d. chr.-jüd. Beziehungen	74	Resolution 3 und 7 beziehen sich auf beide chr. Konfessionen (s. u. IV/6)	109
<i>I/14. Juden und Araber</i>		Ökumenische Konferenz von Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. d. Kath. Kirche (Antwerpen, 4.–6. 12. 1973)	119
Vgl. die Haltung der Christen z. Judentum (S. unter I/1)	14	<i>IV/6. Christen und Juden</i>	
XXII Aus: Témoignage Chrétien, 26. 6. 1973: Botschaft d. Weltkonferenz d. Christen f. Palästina (s. u. I/1)	28	1 Juden und Christen auf d. XV. Dt. Ev. Kirchentag, Düsseldorf, 27. 6. – 1. 7. 1973	92
XIV vgl. Erklärung v. 40 Jesuiten im Libanon (s. u. I/1)	29	I Nicht von Brot allein, W. P. Eckert OP	92
XV vgl. Erklärung d. Bischöfe Nordafrikas (s. u. I/1)	30	II Gemeinsame Bibelarbeit über Ps. 73: <i>Edna Brocke</i> (jüd.)/Pfarrer <i>Gerhard Bauer</i> (evang.), 28. 6. 1973 (s. u. IV/1)	94
XVII vgl. Deklaration <i>Yassir Arafat</i> (s. u. I/1)	33	III Normen im Wandel – Die 10 Gebote	99
XVIII vgl. Brief d. ägypt. Bischöfe an d. franz. Bischöfe, Pfingsten 1973 (s. u. I/1)	33	A <i>Cuno Lehmann</i> (jüd.) [s. u. IV/I]	99
Vgl. Der Jom Kippur-Krieg (s. u. I/6)	43	B Jan Milic Lochmann (evang.)	104
Israel im Existenzkampf in syrischer und ägyptischer Sicht »Unser Glaube – Unser Sieg«, Taschengebetbuch d. ägypt.-arab. Republik hrsg. 30. 6. 1973 (z. Thema: Hl. Krieg [Dschihad])	44	IV Verlautbarungen zur Thematik Juden und Christen	108
Der Versöhnungstag und der Krieg, Y. Amir (s. u. I/6)	44	Ökumenische Konferenz von Repräsentanten jüd. Gemeinschaften u. d. Kath. Kirche (s. u. IV/5)	119
Jom Kippur-Krieg – Ramadan-Krieg – Heiliger Krieg, <i>Pnina Navé-Levinson</i> , im NDR, 26. 10. 1973	45	V Dass sich dein Herz nicht überhebe – christlich-jüdischer Gottesdienst in Düsseldorf, 27. 6. 1973	110
Trauma Israels – Trauma der Araber, <i>Martin Stöhr</i>	57	A Der liturgische Text des Gottesdienstes	110
Erklärung d. griech.-kath. Erzbischofs <i>Joseph Raya</i> , 6. 10. 1973	61	B Ansprachen	112
Schreiben d. griech.-kath. Gemeinde im arab. Dorf Ibillin an den Staatspräs. von Israel, 15. 10. 1974	64	1 <i>Bernhard Stein</i> über 5 Mose 8, 1–3	112
Moslemische Führer, Mitglieder des Israel Interfaith Comm. appellieren an die Regierungen von Ägypten u. Syrien wegen israel. Kriegsgefangenen in Syrien, 1. 11. 1973 (s. u. I/5)	64	2 <i>Kurt Scharf</i> über 5 Mose 8, 4–10	114
Friedensgebet i. d. Jerusalemer Erlöserkirche	65	3 <i>N. Peter Levinson</i> über 5 Mose 8, 11–18	115
Der Begriff »Frieden mit Israel« in arabischer Sicht	71	VI Predigt über 4 Mose 16, 1–4 beim Sabbath-Gottesdienst in der Synagoge Düsseldorf, 29. 6. 1973, <i>N. Peter Levinson</i>	116
Wortlaut d. israel.-ägypt. Abkommens (s. u. I/10)	73	Requiem für Ben Gurion im College Notre Dame in Wilcox (Canada)	121
		Ann. 1	
IV. Rundschau		<i>I/10. Staat Israel</i>	
<i>IV/1. Bibel und Theologie</i>		25 Jahre Israel, <i>Kurt Hruby</i>	120
II Gemeinsame Bibelarbeit über Ps 73, <i>Edna Brocke</i> (jüd.)/Pfarrer <i>Bauer</i> (evang.), 28. 6. 1973	94	Zum Tod von David Ben Gurion (16. 10. 1886 – 1. 12. 1973)	120
a) Ps 73 b) Die Bibelarbeit	94	Die Fraktionsstärken in den 8 Legislaturperioden d. israelischen Parlamentes (25. 1. 1949 – 31. 12. 1973)	121
III A Normen im Wandel – Die 10 Gebote, Vortrag von Landesrabbiner <i>Lehmann</i> (Zeitgeist und zeitlose Werte aus jüd. Sicht)	99	<i>IV/12. Deutschland und Israel</i>	
B Können wir uns auf überkommene Werte verlassen, <i>Jan M. Lochmann</i> (s. u. IV/6)	104	I Telegramm des Bundespräsidenten G. Heinemann an Staatspräsident Katzir zum Tod von Ben Gurion	121
Ansprachen bei dem chr.-jüd. Gottesdienst über 5 Mose 8 (s. u. IV/6)	112	II Telegramm des Bundeskanzlers Willy Brandt an die israelische Ministerpräsidentin Golda Meir	121
<i>Bernhard Stein</i> über 5 Mose 8, 1–3	112	I Deutsch-israelische Beziehungen gestern – heute – morgen, <i>Rudolf Küstermeier</i>	122
<i>Kurt Scharf</i> über 5 Mose 8, 4–10	114	II Aus d. Tischrede bei einem Abendessen anlässlich des Empfangs in der Knesset am 7. 6. 1973 bei einem Besuch des Bundeskanzlers in Israel	125
<i>N. Peter Levinson</i> über 5 Mos 8, 11–18	115	III Lebensrecht für alle Staaten als Fundament des Friedens. Aus einer Rede auf d. Buchmesse in Frankfurt/M. am 25. 10. 1973, von Bundeskanzler Willy Brandt	126
Beim Sabbath-Gottesdienst in d. Synagoge, 29. 6. 1973 über 4 Mos 8, 1–4	116	IV Dazu Nachtrag. U. a.: Zur Rede von J.-J. Servan-Schreiber bei dem Treffen der Freundschaftsgruppe europ. Parlamentarier mit Israel, 1. 2. 1974	128
<i>IV/3 Jüdische Geschichte und Judentum</i>		IV./II. Tagungen	
Gemeinsame Bibelarbeit (s. u. IV/I)	94	Juden und Christen auf dem XV. Deutschen Evang. Kirchentag, Düsseldorf, 27. 6. – 1. 7. 1973	92
Normen im Wandel, <i>Cuno Lehmann</i> (s. u. IV/I)	99	VII. Aus unserer Arbeit	
Können wir uns auf überkommene Werte verlassen (s. u. IV/I)	104	<i>VII/6. Christen und Juden</i>	
VI Predigt über 4 Mos 16, 1–4 i. d. Synagoge Düsseldorf, 29. 6. 1973, Landesrabbiner <i>Levinson</i>	116	Nachtrag zu Seite 13: Rückblick auf 25 Jahre FR: Danksagung, die Herausgeber	172
<i>IV/4 Kirche und Synagoge</i>			177
Normen im Wandel (s. u. IV/I)	99		

16 Personenregister Jahrgang XXV¹

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 üblichere ss verwendet.

Vornamen sind bei neuzeitlichen Namen nachgestellt, bei Namen des Altertums oder Mittelalters ist hingegen die natürliche Wortfolge beibehalten oder der bekannteste Teil des Namens vorangestellt. – Für arabische oder hebräische Namen ist die Schreibweise verwendet, in der sie am häufigsten im FR erscheinen. – Nicht in allen Fällen konnte der Vorname angegeben werden.

Aagaard, Anna Marie S. 147
 Aaron (AT) S. 13, 116 ff.
 Abiram (AT) S. 116, 118
 Abou, Sélim SJ S. 30
 Abraham (AT) S. 10, 33, 35 f., 38, 41, 43, 50, 100, 104, 112, 117, 133
 »Abraham, Isaak und Jakob« S. 3, 11, 38, 59, 111
 Abraham Ibn Esra S. 98
 Abramsky, Samuel S. 156
 Abravanel, Isaak S. 157
 Akeret, Robert S. 55
 Adam S. 102, 154
 Adenauer, Konrad S. 9, 122 f.
 Agrippa, König S. 158
 Akiba, Rabbi S. 40, 156 f.
 Akl, Georges SJ S. 30
 Aldegunde Dorrego, Francisco, Erzbischof S. 31
 Alejchem, Scholem S. 157
 Alessandrini, Federico S. 28, 74
 Alexander der Grosse S. 101, 157
 Allard, Michel SJ S. 30
 Allarios, Leo S. 149
 Allende, Salvador S. 56
 Alt, Albrecht S. 142
 Althaus, Paul S. 128
 Aluf, Ovadia Yosef S. 51
 Améry, Jean S. 157
 Amir, Jehoshua S. 43, 45
 Amos (AT) S. 30, 111, 113, 118
 Antaki, Paul, Erzbischof S. 34
 Aoun, Boutros SJ S. 30
 Appleton, George, Erzbischof S. 63, 65
 Arafat, Yassir S. 14 f., 33, 44
 Arapura, J. G. S. 159
 Argenti, Philip P. S. 148
 Asarja (AT) S. 40
 Askari, Hassan S. 159
 Asliya, Tawfiq Mahmoud S. 65
 Assad, Hafez S. 44
 Athenagoras, Patriarch S. 36
 Aucagne, Jean SJ S. 30
 Auer, Alfons S. 143
 Augstein, Rudolf S. 141, 165
 Augustinus, Aurelius S. 21
 Aviad-Wolfsberg, J. s. Wolfsberg, Oskar

Baal-schem-tov, Adam (Beiname des Israel ben Elieser von Mesbitsch)² S. 157

Bacht, Heinrich SJ S. 131
 Baeck, Leo, Rabbiner S. 60, 75 ff., 101, 115, 119, 152

¹ Betreffend »Immanuel« s. o. S. 173

² Schem tov ist der »gute Name«. »Baal-schem-tov« bedeutet einen Mann, dem das Volk vertraut (vgl. M. Buber: Die Erzählungen der Chassidim, 1949. S. 30 f.).

Balz, Horst S. 128
 Banks, Edouard J. SJ S. 30
 Bar-Kochba, Simeon S. 61
 Barlach, Ernst S. 85
 Baron, Salo Wittmayer S. 157
 Bartels, Enno S. 56
 Barth, Karl S. 4, 82
 Bartos, Karl-Heinz S. 112
 Baruch (AT) S. 3
 Barzel, Annemarie S. 56
 Bauer, Gerhard S. 92 ff., 108
 Bavestrelli, Filippo, Bischof S. 149
 Bayan, Raphael, Bischof S. 33
 Bea, Augustin SJ., Kardinal S. 10, 46, 59
 Beck, Eleonore S. 128
 Beck, Ludwig S. 86, 91
 Bede, Ephrem, Patriarchalvikar S. 34
 Behm, Johannes S. 139
 Beilner, Wolfgang S. 143
 Ben Chorin, Schalom S. 158
 Ben-Gurion, David S. 120 ff.
 Ben-Horin, Eliashiv S. 44
 Ben Hyrkanos, Joschua, s. u. Jehoschua ben Hyrkanos
 Ben Jakov, Nachman S. 113
 Ben Jehuda, Gerschom S. 154
 Ben Jochai(s) Schimeon s. u. Simeon b. Jochai
 Ben Schetach Schimeon s. u. Simeon b. Schetach
 Ben Zakkai s. u. Jochanan b. Zakkai
 Benjamin von Tudela S. 148
 Benoit, André S. 160
 Bergman, Shmuel Hugo S. 3 f., 11, 13, 78
 Berkovits, Eliezer S. 61, 161 f.
 Bernhardt, Karl-Heinz S. 131
 Betz, Otto S. 153 f.
 Beutler, Johannes S. 131
 Beyse, Karl-Martin S. 133
 Bialik, Chajjim Nachman S. 157
 Billerbeck, Paul S. 138
 Biot, François OP S. 38
 Birn, Willi S. 80
 Blacke, Eugene Carson S. 69
 Balnk, Josef S. 131 f.
 Blomberg, Werner v. S. 81, 85, 165
 Bloy, Léon S. 49
 Blumenkranz, Bernhard S. 149 f.
 Bodenheimer, Henriette S. 167
 Bodenheimer, Max S. 167
 Böll, Heinrich S. 57
 Bohlen, Reinhold S. 146
 Bokser, Ben-Zion, Rabbiner S. 61
 Bolz, Eugen S. 91
 Bonhoeffer, Dietrich S. 91, 165
 Bormann, Martin S. 92, 164
 Bornkamm, Günther S. 143

Boros, Ladislaus S. 143
 Bouhler, Philipp S. 88
 Bouman, Johan S. 93, 109
 Bowker, John S. 150, 152
 Boyens, Armin S. 162
 Braam, Willi S. 56
 Braaten, Carl E. S. 147
 Brand, Charles, Bischof S. 15
 Brandenburger, Egon S. 132
 Brandt, Willy S. 57, 60, 120 f., 123 ff., Brauchitsch, Walther v. S. 86, 89
 Braun, Roger SJ S. 66
 Brecht, Berthold S. 93, 110 f.
 Brentano, Heinrich von S. 9
 Breschnew, Leonid S. 54, 56, 126
 Brilling, Bernhard S. 150
 Broch, Hermann S. 155
 Brocke, Edna S. 92 ff., 108
 Brocke, Michael S. 132, 141, 143, 152 f., 155, 157, 170
 Brod, Max S. 155
 Browe, Peter SJ S. 149 f.
 Brüning, Heinrich S. 80, 84
 Buber, Martin S. 13, 42, 59, 62, 76, 94 f., 99 f., 114, 151, 155
 Buber, Salomo S. 76
 Buddha S. 7
 Bühner, Jan-Adolf S. 154
 Bürkner, Günter S. 56
 Bultmann, Rudolf S. 61
 Burckhardt, Carl J. S. 152, 156

Caligula, Gaius S. 158
 Callens, Michel S. 31
 Campbell, Robert B. SJ S. 30
 Casper, Bernhard S. 151, 155
 Cassirer, Ernst S. 79
 Cayer, Johannes Capistranus, Apostol. Vikar S. 34
 Celan, Paul S. 155
 Chabbert, Jean, Erzbischof S. 31
 Chacour, Elias S. 63
 Chamberlain, Neville S. 86 f.
 Chamisso, Adalbert von S. 7
 Chamussy, René, SJ S. 30
 Charvet, Bernard SJ S. 30
 Chisdas, Rabbi S. 115
 Choltitz, Dietrich v. S. 91
 Chouraqui, André S. 63
 Churchill, Winston S. 89, 91, 165
 Class, Helmut, Bischof S. 52
 Claudel, Paul S. 48
 Cohen, Hermann S. 77, 155
 Cohen, Ya'acov (Jack J.) S. 67, 70 f.
 Collasius, Rainer S. 56
 Congar, Yves OP S. 14, 25, 37
 Contenson, Pierre de OP S. 119
 Corinth, Lovis S. 85
 Corset, Jean SJ S. 30

- Dagher, Abdallah SJ S. 30
Dahlhaus, Horst S. 56
Dajan, Moshe S. 54, 72
Daladier, Edouard S. 86 f.
Dam, Henrik George van S. 75
Daniel (AT) S. 40, 129, 145
Daniélou, Jean SJ, Kardinal S. 14, 25, 27
Danon, Isaak S. 149
Daoud, Michel SJ S. 30
Dathan (AT) S. 116, 118
David (AT) S. 48, 59, 129, 132, 134, 141, 144, 158
Davies, John Gordon S. 160
Decourtray, Albert, Bischof S. 15
Delméc, Alfred S. 64
Delp, Alfred SJ S. 88
Deschner, Günther S. 164
Despina, Marie NDS S. 66
Deutscher Evangelischer Kirchentag (Hrsg.) S. 159
Dietrich, Walter S. 132 f.
Dilthey, Wilhelm S. 77
Dirks, Walter S. 9, 53
Döblin, Alfred S. 155
Dölger, Franz S. 148
Döpfner, Julius, Kardinal, Erzbischof S. 55
Dollfuss, Engelbert S. 83
Donohue, John J. SJ S. 30
Dor-Shav (Durshowitz), Zacharia S. 45
Dubois, Marcel Jacques OP S. 24, 47, 64
Ducruet, Jean SJ S. 30
Dürrenmatt, Friedrich S. 56
Duplay, Gabriel SJ S. 30
Dupuy, Bernard OP S. 15, 24, 31, 66, 119
Duval, Léon-Etienne, Kardinal, Erzbischof S. 31
- Eban, Abba S. 65, 74, 124, 128
Ebner, Ferdinand S. 155
Echt, Samuel S. 151
Eckert, Willehad Paul OP S. 5, 13, 59, 92
Ehrenberg, Rudolf S. 39, 79
Ehrhard, Ludwig S. 9, 122 f.
Ehrlich, Ernst Ludwig S. 6, 14 f., 19, 59, 75, 131, 150, 156, 158, 162, 167, 172
Ehrlich, Paul S. 151
Eichmann, Adolf S. 9
Eichmann, Herbert S. 56
Einstein, Albert S. 101
Eisenhower, Dwight D. S. 79
Eisenstadt, Samuel N. S. 167
Eissfeldt, Otto S. 133
Elchinger, Arthur, Bischof S. 14 f., 23, 27 f., 36
Eleasar ben Asarja, Rabbi S. 41, 139
Elia ben Salomo, Gaon von Wilna S. 157
Eliab (AT) S. 118
Elija (Elias, AT) S. 46
Elimelech, Rabbi S. 62
Elser, Georg S. 87
Epikuros S. 101
Erhard, Ludwig S. 9
Esau (AT) S. 158
Esra (Ezra, AT) S. 140 f.
Essen, Erika S. 138
Esther (AT) S. 133, 135
Etchegaray, Roger, Erzbischof S. 15, 119
- Ezechiel (AT), Prophet S. 30, 40, 119, 132, 140, 144 f.
- Falk, Zeev W. S. 39, 72
Farago, Ladislaus S. 164
Farahian, Edmond SJ S. 30
Faulhaber, Michael, Kardinal, Erzbischof S. 83
Feilchenfeld, Werner S. 168
Feine, Paul S. 139
Feldman, Louis H. S. 154 f.
Felici, Angelo S. 74
Fessard, Gaston SJ S. 25, 37 f.
Fest, Joachim C. S. 162 ff.
Feuerbach, Anselm S. 115
Feuillet, André S. 28
Filthaut, Theodor S. 59
Finkelstein, Louis, Rabbiner S. 157
Finkenzeller, Josef S. 143
Fischer, Hubert S. 128
Flannery, Edward S. 119
Flavius Josephus S. 129, 150, 154, 158, 170
Flusser, David S. 7, 13, 58, 156
Fohrer, Georg S. 134
Forster, Albert S. 152, 156
Fränkel, Annie S. 152
Franco, Francisco S. 85
Freimann, Aron S. 152
Freud, Sigmund S. 101 f., 155
Freudenberg, Adolf S. 162
Frey, Ulrich S. 109
Freytag, Walter S. 128
Friedlander, Albert, Rabbiner S. 75 ff., 152
Friedrich, Gerhard S. 146
Fritsch, Werner v. S. 85
Fritz, Kurt von S. 153
Fritz, Volkmar S. 134
Fronober, Werner S. 56
Fuchs, Ernst S. 136
Fuchs, Eugen S. 78
Fuhrmans, Horst S. 79
Funk, Erika S. 56
Furger, Franz S. 160
- Gaddafi, Muamar S. 72
Galen, Clemens August Graf v., Kardinal, Bischof S. 89, 165
Gaulle, Charles de S. 88
Gedälja (AT) S. 60
Geftmann, Rina S. 64
Genscher, Hans-Dietrich S. 75
Gerleman, Gillis S. 135
Gersdorff, Rudolf-Christoph v. S. 90
Gerstenmaier, Eugen S. 162
Ghattas, Andraos, Bischof S. 33
Ghattas, Isaac, Erzbischof S. 33
Gilbert, Arthur S. 61
Glaser, Hermann S. 157
Glatte, Helmut S. 65
Goebbels, Josef S. 58, 81 ff., 91, 165
Goedt, Michel de OCD S. 64
Goerdeler, Carl Friedrich S. 91
Göring, Hermann S. 81 ff., 89
Goethe, Johann Wolfgang von S. 8, 100, 102 f., 148
Gogh, Vincent van S. 85
Goldschmidt, Dietrich S. 12
Goliath (AT) S. 48
Gollwitzer, Helmut S. 12, 58, 141
Gonsález Rodríguez, Luis S. 159
Gonthier, Eugène SJ S. 30
- Goodenough, Erwin R. S. 157
Goppelt, Leonhard S. 157
Goren, Schlomo, Rabbiner S. 51
Gottschick, Friedemann S. 110, 112
Gradwohl, Roland, Rabbiner S. 93
Grässer, Erich S. 135
Grass, Günter S. 57
Graucob, Karl S. 138
Greenberg, Moshe S. 159
Gregor von Nyssa S. 38
Greiser, Artur, Reichsstatthalter S. 88, 152, 156
Greive, Hermann S. 171
Grimm, Werner S. 154
Gröf, Heino S. 56
Grossfeld, Bernhard S. 152
Grossmann, Gabriel OP S. 48, 64
Grossmann, Kurt S. 122
Grünspan, Herschel S. 86
Grunewald, Jakob, Rabbiner S. 14, 26, 37
Guevara, Ché S. 103
Gunkel, Hermann S. 138
- Haacker, Klaus S. 135
Haag, Herbert S. 140
Habe, Hans S. 56
Habra, Basilius, Petrus, Bischof S. 33
Hacha, Emil S. 86, 165
Hachem, Emile SJ S. 30
Haddad, Daud S. 65
Hadrian S. 157
Häusermann, Friedrich S. 154
Hagar (AT) S. 158
Halbeck, Michel SJ S. 30
Halder, Franz S. 86
Halem, Nikolaus-Christoph, von S. 90
Hamerton-Kelly, Robert G. S. 136
Hammerstein, Kurt v. S. 87
Hamoui, Soubhi SJ S. 30
Hananja (AT) S. 40
Hannah (AT) S. 40
Haran (Charan) (AT) S. 117
Harder, Günther S. 110
Harnisch, Wolfgang S. 136
Hartmann, Olov S. 147
Hartmann, Pierre SJ S. 30
Hassell, Ulrich v. S. 91
Hauser, Ludwig S. 159
Heer, Friedrich S. 59
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich S. 78 f.
Heidbrink, Hildegard S. 56
Heikal, Mohammed Hassenein S. 44
Heine, Heinrich S. 104, 155
Heinemann, Gustav W. S. 57, 62, 120 f.
Held, Kurt S. 80
Henderson, Neville Meyrick S. 87
Hengel, Martin S. 152 ff.
Henrichs, Samuel S. 111
Herder, Johann Gottfried v. S. 138
Herford, Travers R. S. 60
Herodes S. 158
Herodotos S. 157
Herrmann, J. S. 76
Herrmann, Reinhard S. 133
Herz, Hermann S. 110, 112
Herzl, Theodor S. 67, 155, 157, 167
Heschel, Abraham Joschua S. 46
Hess, Rudolf S. 83, 89, 164
Hesse, Franz S. 136
Hesse, Jochanan S. 94
Heydrich, Reinhard (Gestapo-Chef) S. 83, 89, 164

- Hilbrink, Albert S. 168
Hillel S. 13, 67, 117, 156 ff.
Himmeler, Heinrich, Reichsf. SS S. 58, 83, 85, 89 f.
Hindenburg, Paul v. S. 80 f., 84
Hiob (Ijob, AT) S. 43, 62, 96 f., 115, 137, 145
Hippokrates S. 102
Hirsch, Samson, Raphael, Rabbiner S. 113, 117 f., 157
Hitler, Adolf S. 12, 46, 53 f., 80 ff., 162 ff.
Höffner, Joseph, Kardinal, Erzbischof S. 54
Hölderlin, Friedrich S. 79
Hoffmann, Paul S. 136 f.
Hofmannsthal, Hugo v. S. 155
Hollstein, Walter S. 169
Horowitz, R. S. 79
Hosea (Osee AT) S. 41, 111, 115, 145
Hruby, Kurt S. 14 f., 20, 120, 153
Hubeishi, Muhamad S. 65
Hubert, Amand, Apostol. Vikar S. 34
Huch, Ricarda S. 165
Hülsmann, Helmut S. 56
Hugenberg, Alfred S. 80, 82, 165
Hugger, Pirmin S. 137
Hussar, Bruno OP S. 64, 70 f.
Husserl, Edmund S. 155
- Ibn Kammuna, Sa'd Ibn Mansur S. 143
Imhoff, Christoph v. S. 60, 157
Isaac, Jules S. 12, 27
Isaak (AT) S. 133
Isaak Luria von Safed S. 41
Isai (AT) S. 71
Isidor von Chios S. 149
Ismail Ali, Achmed S. 47
- Jacob, Isaac OSB S. 64
Jacquier, Gaston, Weihbischof S. 31
Jakob (AT) S. 4, 24, 133, 157
Jakobovits, Immanuel, Oberrabbiner S. 66
Jakobus d. Altere (Zebed.) (NT) S. 26, 128, 130
Jalabert, Henri SJ S. 30
James, Montague Rhodes S. 154
Jan, Julius von S. 86
Janvier, Paul S. 66
Jeanniere, Abel SJ S. 30
Jehoschua ben Hyrkanos, Rabbi S. 43
Jehuda Halevi S. 157
Jepsen, Alfred S. 131
Jeremia (AT) S. 17 f., 30, 68, 95, 132, 144 f.
Jeremias, Jörg S. 146
Jesaja (AT) S. 4, 17 f., 30, 40, 71, 115 f., 136 f., 142 ff.
Jischmael, Rabbi S. 95
Jochanan b. Zakai, Rabbi S. 41, 43, 129, 158
Jodath, Salah S. 71
Johannes, Evangelist S. 26, 36, 38, 58, 128, 130 ff., 135, 140
Johannes XXIII., Papst S. 9 f., 59
Jojakim (AT) S. 132
Jonas (AT) S. 6 f.
Joschua s. u. Jehoschua
Joseph (AT) S. 4, 157 f.
Joseph von Arimathäa (NT) S. 130
Josia (AT) S. 140
- Josippon S. 158
Jossé Ben Zimmra, Rabbi S. 41
Josua (AT) S. 119, 132, 140, 148
Journet, Charles, Kardinal S. 14, 37
Juda (AT) S. 157
Juda ben Bawa S. 156
Judas (NT) S. 128
Jüngling, Hans-Winfried S. 145
Jung, Edgar S. 83
Just, Helmut S. 108
Justinus Martyr S. 138
- Kabi, Youhanna, Weihbischof S. 33
Käsemann, Ernst S. 136
Kafka, Franz S. 13, 155
Kahr, Gustav v. S. 165
Kaiphaz S. 36
Kaiser, Heide S. 56
Kaiser, Odilo OP S. 128, 131, 133, 136, 139, 141 f., 143 ff., 146, 160 f.
Kallner, Rudolf S. 154
Kaltenmark, Jean S. 66
Kampe, Walter, Bischof S. 10
Kampmann, Wanda S. 168 f.
Kant, Immanuel S. 9, 13, 79
Kaplan, Jakob, Grossrabbiner S. 14, 19, 27
Katzir, Ephraim S. 121
Kaufmann, Luise S. 156
Keitel, Wilhelm S. 90
Kelm, Wolfgang S. 109
Kempner, Robert M. W. S. 162, 164
Kerrl, Hans S. 84
Khaled, Layla S. 60
Khoury, Georges SJ S. 30
Kinet, Dirk S. 134 f., 140 f., 146, 148
Kisch, Guido S. 151, 154 f.
Kittel, Gisela S. 137 f.
Klausener, Erich S. 83
Klein, Laurentius OSB S. 64
Klein, Manfred S. 56
Kleinberger, Hanna S. 64
Kleinhaus, Efrath B. S. 167
Koch, Christian S. 110
Körffgen, Peter S. 56
Körner, Hermann S. 169
Kolmar, Gertrud S. 155
Komlosch Jehuda S. 152
Konfuzius S. 157
Koniski, Joseph SJ S. 30
Konstantin d. Gr., Kaiser S. 12
Kook (Kuk), Abraham Isaak, Oberrabbiner S. 4, 13, 42
Korach (AT) S. 116 ff.
Kränkl, Emmeran S. 138
Kraus, Hans-Joachim S. 12, 98, 138
Kraus, Karl S. 155
Krautter, Bernhard S. 138 f.
Krehbiel-Darmstädter, Maria S. 162
Kreider, Roy S. 64
Kremers, Heinz S. 108
Kreyssig, Lothar S. 88, 159
Kroner, Richard S. 79
Krug, Hans S. 109
Kruntorad, Paul S. 141
Krupp, Michael S. 63 f., 154
Kühnl, Reinhard S. 157
Kümmel, Werner Georg S. 139
Küng, Hans S. 105
Küster, Erwin S. 80
Küster, Otto S. 8, 80, 122, 162, 164
Küstermeier, Rudolf S. 122
Kuk, s. Kook
- Kung, Meister s. Konfuzius
Kuri, Sami SJ S. 30
Kusche, Ulrich S. 108
- Laaf, Peter S. 140
Lamennais, Felicité de S. 49
Landshut, Siegfried S. 72
Lang, Bernhard S. 139
Lang, E. S. 106
Lang, Jochen v. S. 164
Lang, Paul S. 56
Lanzmann, Claude S. 49
Laqueur, Walter S. 169 f.
Lasker-Schüler, Else S. 155
Laurentin, René S. 74
Lavenant, René SJ S. 30
Lea (AT) S. 158
Leber, Julius S. 91
Lebram, Jürgen Ch. S. 154
Lehmann, Theo S. 147
Lehrmann, Cuno, Rabbiner S. 92 f., 99, 108
Lejeune-Jung, Paul S. 91
Lenhardt, Pierre NDS S. 64
Lentzen-Deis, Fritzleo S. 131
Lenz, Siegfried S. 57
Lessing, Gotthold Ephraim S. 4
Lester, Sean (John Ernest) S. 156
Levinson, Nathan Peter, Rabbiner S. 13, 59 f., 75, 92 f., 110 f., 115 f.
Levy, Monique S. 149
Lichten, Joseph S. 119
Lichtenberg, Bernhard S. 86
Lichtenstein, Erwin S. 151, 155
Liebenfels, Lanz v. S. 162
Liebeschütz, Hans S. 75, 77
Lindbeck, George A. S. 147
Linden, Herbert S. 56
Lipski, Josef S. 165
Lochmann, Jan Milic S. 92, 104, 108
Loew, Jacques S. 49
Lohfink, Norbert S. 5, 113
Lohse, Eduard S. 140
Loretz, Oswald S. 145
Lot (AT) S. 99
Louisgrand, Robert-Marie SJ S. 30
Lowenthal, Ernst G. S. 75
Lubliner, Manfred, Rabbiner S. 75
Luckner, Gertrud S. 7 f., 11 ff., 59, 75, 77, 159 f.
Lueben, Generalrichter S. 91
Lueger, Karl S. 162
Lüth, Erich S. 9
Lüttgens, S. S. 112
Lukas, Evangelist S. 3, 35 f., 94, 106, 129 f., 137 f., 140, 154, 159
Lukaschek, Hans S. 9
Lurker, Manfred S. 140
Luther, Martin S. 95, 138
- Maass, Fritz S. 133
Macho, Diez S. 154
Machovec, Milan S. 141
Maibaum, Werner S. 56
Maier, Hedwig S. 80
Maier, Johann S. 149, 158, 167 f.
Maimonides, Moses s. u. Moses
Maimonides
Malachi, Jona S. 60
Maleachi (AT) S. 145
Malik, Gabriel SJ S. 30
Mao Tse Tung S. 103
Maria s. u. Mirjam (Miriam) (NT) S. 17

- Maritain, Jacques S. 9, 25, 37
Markus, Evangelist S. 94, 106, 129 f., 146, 150, 154, 159
Marquardt, Friedrich-Wilhelm S. 20
Martin, Maurice SJ S. 30
Marty, François, Kardinal, Erzbischof S. 14 f., 29, 33
Marx, Karl S. 61
Maser, Werner S. 164
Mathys, Clothilde S. 64
Matthäus, Evangelist S. 35 ff., 60, 110, 129 ff., 137 f., 146 f., 154
Mattheiss, Lothar S. 169
Matthews, Walter S. 75
Maurer, Christian S. 159
Mayer, Reinhold S. 154
Meidner, Ludwig S. 151
Meir, Golda S. 70, 72, 121, 125, 127
Meir, Rabbi S. 43
Meiser, Hans Oswald, Bischof S. 84
Memmi, Albert S. 72
Mendelssohn, Moses S. 76, 155, 157
Merei, Youssef, Bischof S. 34
Metzger, Max Josef S. 91
Meyner, Roland SJ S. 30
Michaelis, Dolf S. 168
Michel, Otto S. 128, 153 f.
Miller, Gabriele S. 128 ff.
Mirjam (Miriam – Maria) (NT) S. 158
Mischael (AT) S. 40
Moeller, Charles S. 119
Moltke, Helmut James Graf v. S. 88
Moltmann, Jürgen S. 159
Mommsen, Theodor S. 76
Moore, George Foot S. 60
Mosche von Kobryn, Rabbi S. 114
Moses (AT) S. 5, 16 ff., 20, 38 ff., 43 f., 71, 93, 95, 101 f., 104 ff., 110 ff., 132 ff., 138 ff., 142, 144 f., 147 f., 150, 154, 158
Moses Maimonides S. 42, 100 f., 157
Mosis, Rudolf S. 133, 141, 144
Mowinckel, Sigmund S. 138
Müller, Ernst S. 55
Müller, Georg S. 78
Müller, Hans-Peter S. 141 f.
Müller, Ludwig, Reichsbischof S. 83
Müller, Otto S. 80
Müller, Werner E. S. 142
Müller-Payer, Hans Georg S. 80
Murray, James Athol S. 121
Mushkat, Marion S. 168
Mussner, Franz S. 3, 130
Mussolini, Benito S. 83 ff., 90 f.
- Nachman aus Brazlaw, Rabbi S. 4
Nachmann, Werner S. 75
Nahum (AT), Prophet S. 146
Najjar, Joseph SJ S. 30
Narkiss, Bezalel S. 156
Nasser, Gamal Abd el S. 61, 68, 122
Natorp, Klaus S. 44, 127
Navè-Levinson, Pnina S. 57
Nehemia (AT) S. 141
Nehme, François SJ S. 30
Nelson, J. Robert S. 159
Neuhaus, Günther S. 154
Neurath, Konstantin v. S. 85
Neusner, Jakob S. 156
Nida, Eugene A. S. 159
Niemöller, Martin S. 82, 85, 165
Nietzsche, Friedrich S. 165
Nimrod (AT) S. 117
- Nissiotis, Nikos A. S. 159
Nixon, Richard S. 54, 56
Noach (AT) S. 42, 99
Noth, Martin S. 61
Noueir, Youhanna, Bischof S. 33
Noveck, Simon S. 157
Nowak, Dieter S. 109
Nwya, Paul SJ S. 30
- Oberfohren, Ernst S. 82
Oberüber, Horst S. 56
Oesterreicher, Johannes S. 60, 158
Ohler, Annemarie S. 142
O’Kane, Joseph P. SJ S. 30
On ben Pelet (AT³) S. 117 f.
Orabùena, José S. 159
Orland, Nachum S. 75
Oswald, Heinrich S. 9
Ott, Heinrich S. 61
Otto, Rudolf S. 46
- Pacelli, Eugenio, s. u. Pius XII.
Pagenstecher, Eva-Maria S. 56
Pannenberg, Wolfhart S. 159
Papen, Franz v. S. 80 ff., 165
Pascal, Blaise S. 32, 103
Paul VI., Papst S. 28 f., 34, 36, 46, 50 f., 74, 119
Paulus, Apostel S. 3, 8, 10 ff., 16 ff., 21 f., 25, 27, 30 ff., 34 ff., 53, 62, 76, 83, 107, 129 ff., 136, 140, 143, 147, 156, 160 f.
Paulus, Friedrich S. 90
Pauritsch, Karl S. 142
Paus, Ansgar S. 143
Pavlu, Rosel S. 56
Pazi, Margarita S. 155
Perlmann, Moshe S. 143
Perowne, Stewart S. 143
Pesch, Rudolf S. 132, 135 f., 138, 140, 142, 144, 147
Peters, Dorothea S. 60
Pétain, Philippe S. 88
Petrus, Apostel S. 30, 36 f., 128
Pézeril, Daniel, Weihbischof S. 14 f., 29, 31
Pfammatter, Josef S. 160
Pfisterer, Rudolf S. 59
Phares, Armand SJ S. 30
Philipp, A. A., Rabbiner S. 11
Philo von Alexandria S. 101, 154, 157
Picasso, Pablo S. 85
Pielow, Winfried S. 138
Pierrard, M. Pierre S. 66
Pilatus s. Pontius
Pilon, Johan S. 64
Pinier, Paul, Alt-Bischof S. 31
Pinner, Ludwig S. 168
Pius XII., Papst S. 23, 82
Pixner, Virgil OSB S. 64
Platon S. 115, 131
Pötzsch, Horst S. 56
Pokrandt, Anneliese S. 133
Pontius Pilatus S. 129
Popitz, Johannes S. 91
Potter, Philip A. S. 63
Preuss, Horst Dietrich S. 142
Previtali, Attilio, Apostolischer Vikar S. 31
Preysing, Konrad Graf v., Kardinal, Bischof S. 90
- Pringsheim, Fritz S. 151
Przywara, Erich SJ S. 77
- Rad, Gerhard v. S. 98, 113, 131 f., 142, 144
Raimbaud, Jean-Marie, Bischof S. 31
Raiser, Karl Dietrich S. 80
Raiser, Ludwig S. 108
Ramsey, Michael, Erzbischof von Canterbury S. 36
Ramsperger, Frank SJ S. 30
Ranke, Leopold v. S. 164
Raschi, Rabbiner S. 157
Rath, Ernst vom S. 86
Rathenau, Walter S. 76
Rauschnig, Hermann S. 129, 156
Raya, Joseph M., Erzbischof S. 63 f., 70
Reeg, Gottfried S. 154
Remer, Otto Ernst S. 91
Rengstorf, Karl Heinrich S. 76, 151
Renken, Gerd S. 56
Ribbentrop, Joachim v. S. 85, 165
Richter, Wolfgang, S. 142
Riegner, Gerhart S. 119
Riobé, Guy Marie, Bischof S. 15
Riquet, Michel SJ S. 66
Robinson, David A. S. 159
Röhm, Ernst (SA-Chef) S. 83
Römer, Beppo S. 90
Roepke, Kurt S. 155
Roger, Jean AA S. 64
Rommel, Erwin S. 54, 88
Roosevelt, Franklin D. S. 87 ff.
Rordorf, Willy S. 160
Rosenstock-Huussy, Eugen S. 59, 78 f.
Rosenthal, Erwin S. 59
Rosenzweig, Edith S. 79
Rosenzweig, Franz S. 39 f., 42, 59, 75 f., 78 f., 95, 155
Rost, Leonhard S. 131
Rostan D’Ancezune, Henri SJ S. 30
Roston, Murray S. 45
Roth, Joseph S. 155
Rouwel, Otto S. 112
Rudloff, Leo v. OSB S. 10, 13
Rudolph, Wilhelm S. 131
Rüger, Hans P. S. 154
Rufeisen, Daniel OCD S. 64, 172
Rut (AT) S. 135
Ryan, Joseph L. SJ S. 30
- Saadja Gaon (Sa’adjah ben Josef al-Fajjumi, Gaon) S. 157
Sacharja (Zacharias AT) S. 53, 64
Sacharow, Andrej S. 56
Sachs, Nelly S. 155
Saint-Rémy Pellissier, Jean SJ S. 30
Saladin, Sultan⁴ S. 57
Salomon (AT) S. 141
Samartha, Stanley J. S. 159
Samuel (AT), Prophet S. 131, 133, 144 f., 147, 158
Sapir, Pinhas S. 72
Sara (AT) S. 41
Sartre, Jean-Paul S. 37
Satzinger, Walter S. 168
Sauckel, Fritz S. 90
Saul (AT) S. 144, 154
Scotto, Jean, Bischof S. 31
Sellheim, Rudolf S. 133
Sammelroth, Otto S. 131
Servan-Schreiber, Jean-Jacques S. 128

³ Vgl. Num 16,1 und rabbinische Legende

⁴ Erster ajjubischer Sultan (1169–1193)

- Seybold, Klaus S. 144
 Sharf, Andrew S. 148
 Shazil, Sa'ad S. 44
 Shinnar, Felix E. S. 122
 Shukri, Suhayl S. 63, 65
 Sidarous, Stephanos I., Kardinal, Patriarch S. 33 f.
 Siegman, Henry, Rabbiner S. 119
 Siegwalt, Gérard S. 147
 Silenius, Axel S. 157
 Simeon (Schimeon) ben Joachai(s), Rabbi S. 115
 Simeon (Schimeon) ben Schetach S. 40
 Simmel, Georg S. 75
 Simon, Ernst S. 79
 Skydsgaard, Kristen E. S. 147
 Smend, Rudolf S. 132, 144
 Smith, Georg Adam S. 170
 Solschenizyn, Alexander S. 56
 Sontheimer, Kurt S. 121
 Sophonias (AT) S. 11, 18
 Speer, Albert S. 92
 Springer, Axel S. 56
 Suhl, Alfred S. 137
- Schäfer, Peter S. 152, 154
 Schäufele, Hermann, Erzbischof S. 11
 Schalit, Abraham C. S. 156
 Schammai S. 117, 156
 Scharf, Kurt, Bischof S. 11, 52, 60, 92, 110 f., 114
 Scheel, Walter S. 124, 127
 Scheffler, Herbert S. 56
 Schelling, Friedr. Wilh. Joh. v. S. 78 f.
 Schelkle, Karl Hermann S. 144
 Schenouda III, Amba, Patriarch S. 36
 Schicklberger, Franz S. 141, 147, 170
 Schilling, Alfred S. 17
 Schlabrendorff, Fabian v. S. 90
 Schlatter, Adolf S. 157
 Schleicher, Kurt v. S. 80 f., 83
 Schliske, Werner S. 145
 Schlosser, Hans S. 112
 Schmid, Hans Heinrich S. 145
 Schmid, Rudolf S. 138
 Schmidt, Karl Ludwig S. 59
 Schmidthüs, Hans S. 143
 Schmidthüs, Karlheinz S. 11, 173
 Schmithals, Walter S. 136
 Schmitt, Götz S. 148
 Schmitz, Wolfgang S. 56
 Schnackenburg, Rudolf S. 160
 Schneider, H. P. S. 72
 Schneider, Paul S. 87
 Schochet, Simon Samuel S. 155
 Schönerer, Georg Ritter v. S. 162
 Schoeps, Hans Joachim S. 59
 Scholem, Gerschom S. 76, 129
 Scholl, Geschwister S. 90, 103
- Scholtz, Ehrentraut S. 56
 Schoneveld, Coos S. 63 f.
 Schrage, Wolfgang S. 128
 Schreiner, Josef S. 160
 Schröder, Edith S. 155
 Schulenburg, Werner Friedrich, Graf v. S. 165
 Schulte, Hannelis S. 157
 Schultheiss, Franklin S. 56
 Schulz, Eberhard S. 109
 Schulz, Hermann S. 146
 Schunck, Klaus-Dietrich S. 131
 Schwarzwäller, Herbert S. 164
 Schweizer, Eduard S. 146
- Stadler, Ursula S. 143
 Stahl, Karl Heinz S. 157
 Stauffenberg, Claus Graf Schenk v. S. 91, 165
 Stauffer, Ethelbert S. 60
 Steck, Odil Hannes S. 136
 Stein, Bernhard, Bischof S. 11, 92 f., 110 ff.
 Stein, Edith (Teresia Benedicta a Cruce s. u.) S. 151
 Steindl-Rast, David S. 143
 Steinsalz, Adin, Rabbiner S. 172
 Stercken, Hans S. 56
 Sterling, Eleonore S. 12
 Stöhr, Martin S. 12 f., 59, 61, 162
 Stopford, Robert, Bischof S. 65
 Strack, Hermann L. S. 138
 Strasser, Gregor S. 81, 83
 Strauss, Franz Josef S. 123
 Streck, Georg S. 146
 Streicher, Julius S. 53, 82
- Tabari, Wajdi S. 65
 Täubler, Eugen S. 76
 Tannenbaum, Marc, Rabbiner S. 119
 Tavor, Moshe S. 44, 122
 Tegho, Thomas SJ S. 30
 Teissier, Henri, Bischof S. 31
 Teresia Benedicta a Cruce, s. u. Stein, Edith
 Tewes, Joseph S. 155
 Thernal, Rabbiner S. 94
 Thieme, Hans S. 151 f.
 Thieme, Karl S. 11, 59, 172
 Thoma, Clemens SVD S. 14, 151 f., 153 f., 160
 Thomas, Rüdiger S. 56
 Thomas von Aquin S. 100
 Timotheus (NT) S. 17
 Towers, Bernhard S. 159
 Tramer, Hans S. 155
 Tresckow, Henning v. S. 90
 Tryphon S. 138
 Tümmeler, Hans S. 169
- Ulbricht, Walter S. 122
 Urbach, Ephraim E. S. 172
- Vajta, Vilmos S. 147
 Vischer, Lukas S. 159
 Visser't Hooft, Willem A. S. 159, 162
- Wagner, Heinz S. 170
 Wagner, Siegfried S. 131
 Wahle, Hedwig NDS S. 139, 150, 156, 169
 Walter, Hans-Albert S. 165 ff.
 Wassermann, Jakob S. 155
 Watters, William S. 43, 66
 Weimar, Peter S. 113, 131, 133, 135 ff., 140, 143, 145, 157
 Weiser, Arthur S. 138
 Weiskam, Katharina S. 56
 Weizmann, Chaim S. 157
 Wellhausen, Julius S. 133
 Wels, Otto S. 81 f.
 Welte, Bernhard S. 143
 Welten, Peter S. 141
 Welten, Willibrord SJ S. 30
 Weltsch, Robert S. 76
 Werblowsky, R. J. Zwi S. 43, 49, 60, 63, 119
 Werfel, Franz S. 155
 Westermann, Claus S. 131, 138
 Wilhelm II. S. 167
 Willibrands, Jan G. M., Kardinal S. 119
 Willi, Thomas S. 141, 147
 Williams, John J. SJ S. 30
 Willmann, Joachim S. 56
 Wilms, Franz-Elmar S. 147
 Wilson, Joyce S. 64
 Wippermann, Klaus W. S. 56
 Wirmer, Joseph S. 91
 Wittenberg, Martin S. 77
 Witzleben, Erwin v. S. 91
 Wolff, Hans Walter S. 145
 Wolfsberg, Oskar (Jeschajahu Aviad) S. 77
 Würthwein, Ernst S. 136
 Wurm, Theophil, Bischof S. 84, 86, 88, 90
- Yeivin, Samuel S. 170
 York von Wartenburg, Graf, Peter S. 165
 Young, G. Douglas S. 64
- Zeitlin, Aron S. 4
 Zeitlin, Hillel S. 4
 Zeitlin, Solomon S. 158
 Zeller, Dieter S. 160
 Zimmerli, Walter S. 131
 Ziv, Michael S. 156
 Zucker, Norman L. S. 171 f.

Voraussichtlich in Folge XXVI: Eine nicht publizierte Enzyklika gegen den Rassismus und Antisemitismus im Jahre 1938 und Edith Stein von Professor Dr. J. N. Nota SJ. – Ijob-Interpretationen im Zeitalter Jesu. Vortrag von Professor Dr. Nahum N. Glatzer. – Das wissenschaftliche Werk von David Flusser von Professor Dr. Clemens Thoma. – In: »IMMANUEL«: Das Idealbild und die Wirklichkeit des Synhedrions während der Zeit des zweiten Tempels (Zusammenfassung von zwei Beiträgen). Von Yehoshua Efron. – Zum christlich-jüdischen Gespräch in Israel von Professor Dr. Shemaryahu Talmon. – Die Verantwortung des Geisteswissenschaftlers von Rahel Rosenzweig.

Der *Freiburger Rundbrief* erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 15,- und Zustellgebühr (Folge XXV, Nr. 93/96). – Für den Sonderdruck: Zeittafel der Hitlerzeit (vgl. auch o. S. 80–92) DM 3,- und Zustellgebühr. – Dr. Gertrud Luckner/Rundbrief Postcheckkonto Karlsruhe Nr. 680 35-750. Bezug durch *Freiburger Rundbrief*, Postanschrift: D 78 Freiburg i. Br., Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420.

Rede von Jean-Jacques Servan-Schreiber bei der Konferenz der Freundschaftsgruppe europäischer Parlamentarier mit Israel am 1. Februar 1974 in Berlin**/1

In Berlin fand am 1. Februar 1974 die erste grosse Konferenz der europäisch-israelischen Parlamentarier-Gruppe statt. Diese Gruppe wurde nach dem Jom Kippur-Krieg auf französische Initiative gegründet, und ihr erstes Treffen fand vergangenes Jahr in Paris statt. An der Konferenz in Berlin nahmen mehr als 100 Parlamentarier aus den EG-Ländern, aus Österreich, Norwegen, Schweden und der Schweiz teil.

Die zentrale programmatische Rede hielt der französische Politiker und Herausgeber der »L'express«, Jean-Jacques Servan-Schreiber².

Einhundert Parlamentarier, die für Millionen sprechen, und die demokratische Gesellschaften von einem Ende Europas zum anderen repräsentieren, sind heute hier versammelt.

Was uns hier in dieser Stadt zusammengeführt hat, sind gemeinsame und wichtige Sorgen, die über Nationalität, Rasse, Religion und Politik hinausgehen.

Wir sind hier, um in einer Zeit ernster Gefahr unsere Solidarität mit dem Volk Israel zu bekunden. Wir sind auch hier, um unserer Entschlossenheit Ausdruck zu geben, dass ein anders geartetes Europa aus den Entbehrungen und Erniedrigungen der heutigen Zeit aufsteigen wird.

Warum Israel? Warum Berlin?

Wir haben uns zu dieser Demonstration zusammengefunden an einem stets bedrohten Vorposten der westlichen Zivilisation. . . . Und wir wollen uns hier mit einer Krisensituation befassen, der sich ein anderer ständig bedrohter Vorposten der westlichen Zivilisation gegenüber sieht. Sowohl Berlin als auch Jerusalem werden von einem Meer scheinbar unnachgiebiger Feindseligkeit umflutet, und beide sind gleich verwundbar.

Das Ereignis, an dem wir hier teilnehmen, ist reich an Geschichte und Symbolik. Von der neuen Klagemauer in Berlin zu der alten Klagemauer in Jerusalem muss ein Appell für Wachsamkeit laut werden, ein Appell, der gespeist wird aus einer schändlichen Vergangenheit, einer wankelmütigen Gegenwart und einer hoffnungsvollen Zukunft.

Unsere Glaubensbekenntnisse haben ihre Wurzeln in Freiheit und Unabhängigkeit. Mit jenen, die anderen Glaubens sind, hoffen wir, in Würde und Frieden koexistieren zu können. Aber wir werden uns nicht auf Dauer von der wachsenden Finanzmacht arabischer Scheichs oder der wachsenden Militärmacht russischer Kommissare einschüchtern lassen. Unsere gemeinsame Entschlossenheit ist es, vereint Widerstand zu leisten; denn geteilt würden wir untergehen.

Von verschiedener Herkunft kommen wir mit unterschiedlichen persönlichen Erfahrungen, Emotionen und Überzeugungen zu den Fragen, die wir hier erörtern wollen.

Für mich, zum Beispiel, haben Ort und Zweck dieses Treffens einen besonderen Sinn. Als Abgeordneter des legendären Landes Lothringen beobachte ich täglich, in unmittelbarer Nähe, die europäischen Brücken – wirtschaft-

* Diese noch nach Redaktionsschluss, unmittelbar vor Abschluss der Drucklegung in das bereits fast fertige Heft hinzugefügte Beiträge konnten in den Registern nicht mehr berücksichtigt werden.

** Vgl. o. Seite 128.

1 In: Zur Sache. Dokumentationsblätter. Nr. 5. Hrsg.: Israelische Botschaft, Presse- und Informationsabteilung, Bonn-Bad Godesberg, 5. 2. 1974.

2 Vgl. »DIG-Informationen«. Hrsg.: Deutsch-Israelische Gesellschaft, Bonn, Nr. 2/1974, S. 5.

liche, kulturelle, menschliche – die Franzosen und Deutsche über den Rhein bauen. Ihre Suche nach Einheit ist für mich besonders lebendig in dieser geteilten Stadt Berlin, wo mein eigener Grossvater vor einem Jahrhundert als Sekretär Bismarcks gearbeitet hat; in dieser Stadt, die er schliesslich mit tief empfundener Verstimmtheit über den Preussisch-Französischen Krieg verliess, um nach Paris ins Exil zu flüchten.

Brudermord wurde damals das Schicksal Europas. Später kam es zum Völkermord. Heute steht es möglicherweise an der Schwelle des Selbstmordes, wenn es seine Verantwortungen nicht erfüllt.

Die besondere Freundschaft, die wir alle für das israelische Volk fühlen, wird nicht befleckt durch irgendeine Feindseligkeit gegenüber dem Volke des Islam. Mein eigener Weg und meine Arbeit sprechen in dieser Hinsicht für sich selbst ebenso wie die Ihren. Als Leutnant in Algerien habe ich mich öffentlich für die arabische Sache eingesetzt, da es mir unmöglich war, mit reinem Gewissen die ungerechte koloniale Politik meiner Regierung gutzuheissen.

Von diesen Gesichtspunkten aus scheint sich mir das Nachspiel des Jom Kippur-Krieges wie ein Alptraum zu entfalten. Eine Ölpest hat das Ideal eines wahrhaftigen und unabhängigen Europas besudelt. Unsere Führung ist in Verwirrung auseinandergefallen. Moralisch und im wahren Sinn des Wortes werden all unsere Länder in den Konkurs geführt, – indem wir in Hast Israel im Stich lassen, die europäische Einheit aufgeben und jeglichen Zusammenhalt des Westens preisgeben: Nur um das Wohlwollen eines Emirats nach dem anderen zu erbetteln.

Während sie in individueller Freistilranger-Manier in Tauschhandelsgeschäften um die Gunst der Araber wetteifern, werden die Länder Europas die Opfer ihrer eigenen Einfältigkeit. Manipulation am Strom des nahöstlichen Öls hat mitgeholfen, England auf eine 3-Tage-Woche zu reduzieren; in Belgien ist eine Regierung gestürzt; Holland wurde ins Zeitalter der Isolation zurückgeworfen; Frankreich hat sich aus dem Währungsblock zurückgezogen; Italien fragt sich, ob eine freie Presse ein Luxus sei. Mächtige Industrie-Nationen zögern, Konferenzen ihrer Staatsmänner zu organisieren, um ihre gemeinsamen Energieprobleme zu besprechen – aus Furcht, dass die Öl produzierenden Länder das missbilligen könnten. Eine unerhörte ZerreiSSprobe für all das, was uns zusammenhält. Während wir dieses schmerzvolle Schauspiel betrachten, könnten wir uns fragen, ob Europa nicht sogar mehr gefährdet ist als Israel. Die Israelis werden überleben, denn sie sind bereit zu leiden, auf materielle Bequemlichkeiten zu verzichten, unsagbare Opfer zu bringen. Wir Europäer aber, wo stehen wir?

Die Fragen, um die es sich dreht, sind nicht nur Grenzen, die letzten Endes gezogen werden oder die relativen Vorteile der israelischen und der arabischen Positionen. Ein dauerhaftes Arrangement ist in Reichweite, wenn jeder an den Verhandlungstisch ohne unbeugsame Bedingungen und ohne äusseren Druck geht.

Ministerpräsidentin Golda Meir und Präsident Anwar Sadat haben den Weg zum Frieden gezeigt. Wir müssen

auch der Hoffnung Ausdruck geben, dass Syrien sich bald in derselben Richtung bewegen wird, beginnend mit der Anwendung der Genfer Konvention für Kriegsgefangene. Aber für die Menschheit im allgemeinen scheint jetzt viel mehr auf dem Spiel zu stehen.

Die Frage ist, ob es einer Handvoll arabischer Führer, angespornt von Fanatikern von innen und von Russlands militärischen Falken von aussen, erlaubt sein wird, ihre dominierende Öl-Position zu missbrauchen, um so die Wirtschaft der industrialisierten Welt zu zerstören und die verarmten Gebiete der dritten Welt in noch grösseres Elend zu stossen.

In einem Klima der Uneinigkeit, der Rivalität und der Beschwichtigungspolitik, das heute vorherrscht, sieht die Zukunft verwirrt aus. Die Menschheit steht an einem Scheideweg.

Ein Weg führt in eine Welt, in der Beziehungen zwischen den Nationen und Kontinenten von militärischer Macht, ideologischem Antagonismus, politischer Erpressung und Wirtschaftskriegen dominiert werden.

Der andere Weg führt zu einer Nationen und Ideologien überwindenden Weltordnung, in der Pläne entwickelt werden können, um wichtige globale Probleme zu lösen; in der die Extreme der Feindseligkeit unter dem Gewicht von Bedürfnissen und Hoffnungslosigkeiten, die allen Teilen der Menschheit gemeinsam sind, gemildert werden.

Die Wahl scheint klar; aber nicht klar ist, ob der Mensch sich über seine Ängste und Vorurteile hinausheben kann, um diese Wahl zu treffen.

Die vergangenen Jahre versprochen neue Beziehungen zwischen Ost und West. Die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion haben sich aus dem Schatten gegenseitiger Vernichtung herausbewegt in die Arena wirtschaftlicher Zusammenarbeit. Dieser Trend wurde durch die Ausweitung kommerziellen und industriellen Austausches und einen Versuch, die Verbreitung der teuflischsten Waffen zu begrenzen, bewiesen. Aber jetzt, in den Fusstapfen des Jom Kippur-Krieges kann diese Politik der Koexistenz und Entspannung leicht zu einer Fata Morgana werden.

Es gibt keine stichhaltigen Beweise, dass Moskau die Entwicklung des letzten arabisch-israelischen Konflikts diktiert hat; aber es hat die Krise ausgelöst, indem es absichtlich und heimlich die höchstentwickelten Waffen in den Nahen Osten eingeführt hat. Und jetzt sind die Sowjets durch Glück oder durch Berechnung, ob sie beabsichtigen, es direkt oder durch Handlanger zu handhaben, in die Reichweite der endgültigen Eroberungswaffe, der Waffe des Öls, gelangt.

Ein halbes Jahrhundert lang haben die Führer des Kremls versucht, die Welt davon zu überzeugen, dass der Kommunismus ein besseres wirtschaftliches und sozialeres System ist und dass sein historischer Sieg sicher sei. Diese Versuche sind fehlgeschlagen. Vor noch kürzerer Zeit haben sie versucht, ihre Überlegenheit im Weltraum und in militärischer Technologie durchzusetzen. Auch das schlug fehl. Amerika hat immer wieder den Einsatz verdoppelt und lag im Rennen nach der grauenvollen Parität stets vorne.

Jetzt, mit der bewussten oder unbewussten Hilfe der Araber, scheint das, was ideologisch oder militärisch nicht erreicht werden konnte, durchführbar durch ein Netz sich abwechselnder Drohungen, Diskriminierungen, Handelsperren und Preis-Manipulationen, die die wichtigsten Energievorräte jeder unserer Nationen berühren.

Wenn dies ihr Vorhaben nicht im Keim erstickt wird,

könnte es zum Modell für die Spaltung und Auflösung aller parlamentarischen Länder werden. Um dieser Drohung zu begegnen, sind wir Parlamentarier Europas heute hier in Berlin versammelt.

Die politischen, wirtschaftlichen und sozialen Fragen voraussehend, die sich aus einer Manipulation des Öls ergeben könnten, scheint das folgende Szenarium nicht mehr unmöglich zu sein:

Die Araber werden weiter darauf bestehen, dass Öl verbrauchende Länder Druck auf Israel ausüben, sich zu unterwerfen. Mehr und mehr Regierungen scheinen zu finden, dass dies ein nicht zu hoher Preis sei, um damit industrielles Durcheinander und Arbeitslosigkeit zu vermeiden.

Wenn dies dank der Angst erst erreicht ist, werden es die Sowjets sein, die dann vielleicht den Rest dieses Schachzuges weiterspielen. Als ersten Schritt würden sie die Schliessung amerikanischer Militärbasen und den Rückzug der Truppen aus Europa verlangen.

Der Auflösung des Atlantischen Verteidigungsbündnisses würde der Zerfall der westlichen Wirtschaftsgemeinschaft auf dem Fusse folgen. Der östliche Comecon-Markt könnte vergrössert werden, um den Gemeinsamen Markt von heute zu ersetzen. Lasst uns fragen: Sind die Deutschen, die Dänen oder die Italiener so verschieden von den Rumänen, den Polen und den Tschechen?

Der letzte Akt könnte dann ein Versuch sein, ein isoliertes Amerika von wirtschaftlicher Rezession und sozialen Unruhen überwältigt, zu untergraben.

In aller Offenheit, ich glaube nicht, dass dieses schauerliche Szenario gespielt werden wird. Ich frage mich nur, ob dies nicht die Art und Weise ist, wie es von den Ideologen und Generalen in Moskau erdacht wird. Und so liegt für uns die Herausforderung auf der Hand: Wie unterbrechen wir eine Kette von Ereignissen, die uns auf die Knie zwingen könnte?

»Wenn Israel gezwungen wird, durch Druck von Feind und Freund, die Zwangsjacke anzunehmen, die seine Gegner ihm anlegen wollen, dann wäre damit bewiesen, dass Aggression und Erpressung sich auszahlen und weiter straflos als Waffen internationaler Politik verwendet werden können.«

Diese Werkzeuge müssen stumpf gemacht werden. Für freie Menschen ist das System, bekannt als »Archipel Gulag« kein annehmbares Ziel. Noch haben uns die waffenhungrigen Feudalgesellschaften des Persischen Golfes irgendetwas zu lehren.

Friedliche Koexistenz und beidseitig vorteilhafte wirtschaftliche Beziehungen zwischen beiden Lagern und allen anderen sind möglich und sogar wünschenswert. Aber ehe wir auf diesem Wege fortfahren können, müssen wir jetzt beschliessen, deutlich und öffentlich zusammenzuhalten, um Einschüchterung in jeglicher Form ablehnen zu können. Nur dann werden wir in der Lage sein, ohne Besorgnisse die industriellen und technologischen Vorteile auszutauschen, die viele der vernünftigeren russischen und arabischen Führer für ihr Volk brauchen und wollen.

Im Zeitalter der Wasserstoffbombe ist diese Politik der Entspannung und Koexistenz der einzig vernünftige Weg für die Menschheit. Israel wird für uns alle der Prüfstein für die Durchführbarkeit dieser Politik sein. Berlin ist der Ort, unseren gemeinsamen Beschluss in Worte zu fassen. Europa ist auf eine einzigartige Weise dazu bestimmt, diese Botschaft in die Welt zu tragen, wenn die Europäer sich entschliessen, vereint zu handeln.

Aus: Die Trennung von Kirche und Judentum¹

Von Kurt Hruby

... Was uns dazu bewegt [zu dem Versuch einer schematischen Rekapitulierung längst bekannter geschichtlicher Zusammenhänge] ist die Sorge um das *aktuelle* Verhältnis zwischen der Kirche und dem Judentum, dessen ungeheure historische Belastung wir nur zu gut kennen. Es geht notwendigerweise bei Versuchen dieser Art immer wieder um diese Belastung: ist sie eine theologische Notwendigkeit, oder wurde sie aus den historischen Zusammenhängen heraus geboren? Die Antwort darauf ist nicht leicht zu finden, und man muss sich gerade dabei vor jeder ungebührlichen Vereinfachung der Tatsachen hüten. Doch kann man wohl abschliessend folgende Bilanz ziehen:

Die institutionelle Trennung der Kirche vom Judentum war eine christliche Notwendigkeit, und die progressive Erarbeitung des christlichen Glaubensgutes und vor allem der Christologie musste diese Entwicklung beschleunigen. Dass diese Entwicklung die Form einer Polemik mit dem Judentum angenommen hat, war angesichts der konkreten historischen Situation nicht zu vermeiden. Nur wurde die-

¹ Aus dem letzten Kapitel »Ausblick« dieses Beitrages »Die Trennung von Kirche und Judentum«. In: Judentum und Kirche. Volk Gottes (s. o. S. 160). S. 155 f.

se situationsgebundene Polemik *zum theologischen Prinzip erhoben* und hat dann praktisch dazu geführt, dass das gesamte jüdische Erbe, von dem sich das Christentum existentiell nicht lösen kann, ohne seine eigene Grundlage aufzugeben, weitgehend aus der christlichen Bewusstseins-sphäre verschwunden ist.

Unsere Aufgabe muss es wohl sein, diese Anomalie zu erkennen und darauf hinzuarbeiten, dass sich die Kirche der Notwendigkeit dieses jüdischen Erbes im Interesse ihrer eigenen Existenz wieder bewusst wird. Dabei kann uns der richtige Blick für die historischen Zusammenhänge weitgehend helfen, weil er uns wichtige Kriterien liefert und uns erlaubt, reinlich zu scheiden zwischen geschichtlichen Gegebenheiten und theologischer Notwendigkeit. Nur eine solche Scheidung kann auf christlicher Seite zu einer wahren Anerkennung des Judentums, seiner geistigen Werte und ihrer tiefen Bedeutung für die Kirche Christi führen. Und nur dadurch kann eine wahre »Revision« der Beziehungen der Kirche zum Judentum eingeleitet werden, die nicht rein situationsbedingt ist, sondern einer inneren spirituellen und existentiellen Notwendigkeit gehorcht.

Aus: Brief Martin Buber an Franz Werfel^{1/2}

... Ich meine, Sie sollten für eine Zeit auf das Wort verzichten und ohne das Wort lebendig sein. Es ist nichts weiter als Warten und Gottes Tempo annehmen. Bedenken Sie nur, dass die Dinge für Sie da sind und nicht nur bleiben sondern Ihnen immer wirklicher und brüderlicher werden, je mehr Sie Vertrauen haben, je mehr Sie sich entspannen und überlassen. Ihre Angst ist nur so lange begründet, als Sie Angst haben; das einzige, was Sie zu befürchten haben, ist eben diese Angst; sowie Sie sie los sind, sind Sie auch schon ihren Gegenstand los. Vielleicht kann ich ein wenig dazu beitragen, wenn wir länger beisammen sind; ich kenne diese Angst aus einer Zeit meines eignen Lebens; und ich fühle mich Ihnen mehr als zugetan: verbunden.

¹ [Brief 241:] I Antwort auf Werfels Brief vom 6. 5. 1914. S. 361 f.

² In: Martin Buber: Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. I: 1897–1918. (Vgl. FR XXIV, S. 85 f., sowie Bd. II s. o. S. 151)

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, Professor für Bibelwissenschaft,
Bibelabtlg. der Universität von Tel Aviv – Professor Jacques-Raymond Tournay OP,
Ecole Biblique der Dominikaner in Jerusalem

Neues Testament und zeitgenössisches Judentum: Dr. David Flusser, Professor für
Vergleichende Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem – Dr. Michael
Krupp, Beauftragter der Evangelischen 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 Jerusalem

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel: Zwi Yaron (Zinger), Direktor
der Public Relations and Press Department der Jewish Agency – Gabriel Gross-
mann OP, Haus St. Jesaja der Dominikaner, West Jerusalem

Redaktionssekretär: Coos Schoneveld, Theologischer Berater in Jerusalem der
Niederländischen Reformierten Kirche

Für die deutsche Ausgabe: Dr. Gertrud Luckner, Dr. Clemens Thoma SVD, Pro-
fessor für Bibelwissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät Luzern

II/1973
Jerusalem/Freiburg i. Br.

Inhalt

I Das jüdische Martyrium in der Zeit des Zweiten Tempels und die Christologie. Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft, Hebräische Universität, Jerusalem	187 IM 2
II Die messianische Idee im hellenistischen Judentum. Von Dr. Jehoschua Amir, Dozent für hellenistisches Judentum u. moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv und an der Hebräischen Universität Jerusalem	195 IM 10
III Die messianische Idee. Von Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdische Religionswissenschaft, Hebräische Universität Jerusalem	203 IM 18
IV Die Stellung der Frau in der Halacha. Von Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien- u. Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem	206 IM 21
V Quietistische Elemente im chassidischen Denken des 18. Jahrhunderts. Von Dr. Rivka Schatz-Uffenheimer, Professor für Chassidismus u. Mystik, Hebräische Universität Jerusalem	211 IM 26
VI Die älteste Prophetie Israels. Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft, Direktor der Bibel-Abt. der Universität Tel Aviv	218 IM 33

I Das jüdische Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels und die Christologie

Von Dr. David Flusser, Professor für Vergleichende Religionswissenschaft,
Hebräische Universität Jerusalem

Aus dem Hebräischen völlig überarbeitet und übersetzt von Professor Flusser*

Wir verdanken die völlig überarbeitete Fassung Professor Flusser selbst. Sie wird Teil einer späteren Buchausgabe der Gesammelten Aufsätze zum Neuen Testament von David Flusser sein und in der Reihe »Abhandlungen zum christlich-jüdischen Dialog« (hrsg. von Helmut Gollwitzer) beim Chr. Kaiser Verlag München erscheinen. Wir möchten schon jetzt auf diese Veröffentlichung hinweisen und dem Verlag für sein Einverständnis mit diesem Vorabdruck danken. (Die Red. d. FR.)

Es ist bekannt, dass das jüdische Martyrium für Israel zu allen Zeiten wichtig war, jedoch für die Entwicklung der Menschheit und besonders für das Christentum ist es von Bedeutung, dass wir uns einmal mit den Wurzeln der Christologie befassen, die ja auf dem jüdischen Martyrium fusst. Denn Jesus ist als ein Märtyrer gestorben, indem er von den Römern hingerichtet worden ist. Darum können wir, wenn wir das jüdische Martyrium und die Ideen, die damit im Zeitalter des Zweiten Tempels verbunden waren, genauer untersuchen, auch den Anfang der Christologie verstehen, in dem wir nämlich dann besonders die Idee des Sühnetodes Jesu schon im Judentum vorgezeichnet finden. Die Christologie, oder besser gesagt: der Sühnetod Jesu, ist das Zentrum des Christentums geworden und sogar ein Erkennungszeichen für das Christentum. Zweitens ist aber das Studium der jüdischen Martyro-

gie im Zeitalter des Zweiten Tempels darum wichtig, weil mit ihm die Ideen zusammenhängen, die mit dem Martyrium der christlichen Märtyrer verbunden sind. Die Geschichten vom Martyrium im Zeitalter des Zweiten Tempels befinden sich in verschiedenen Quellen. Nicht nur in der rabbinischen Literatur lernen wir über das jüdische Martyrium, sondern auch in den Apokryphen und Pseudographen, und manchmal geschieht es, dass die Worte in einer Quelle knapp sind, aber durch andere Quellen aus der Zeit des 2. Tempels vervollständigt werden können. Wir werden hier natürlich nicht alles besprechen können, sondern uns hauptsächlich auf die Idee des Sühnetodes Jesu und ihre jüdischen Wurzeln konzentrieren.

Es ist wichtig zu bemerken, dass die Hauptquellen über das jüdische Martyrium und die Ideologie, die damit verbunden ist, reichlich seit der Zeit der Makkabäer fließen, denn es war die Zeit, in der Antiochus das Judentum verbieten wollte, eine Zeit, in der die jüdischen Menschen für ihren Glauben gestorben sind. Besonders bekannt ist das 2. Makkabäerbuch und die Geschichte von dem alten Eleazar und von der Mutter mit ihren 7 Söhnen. Diese Geschichten wurden dann im Christentum besonders hochgeschätzt, und sie werden hier als Märtyrer betrachtet. Im 2. Makkabäerbuch spricht man über den Tod der Frau mit ihren 7 Söhnen im 7. Kapitel des Buches. Dort wird erzählt, wie die Söhne die Mutter

* Dieser Beitrag wurde erstmals Hebräisch veröffentlicht von der Chevra ha-historit ha- Jisrael. Jerusalem 1968. S. 84–95.

getröstet und sich untereinander ermuntert haben. Die Brüder ermahnten sich, samt der Mutter zu sterben, und sprachen also: »Gott der Herr sieht es und erbarmt sich gewisslich über uns, wie es Moses in seinem rückhaltslos strafenden Gesange mit den Worten verkündigt hat: »Und über seine Knechte wird er sich erbarmen« (Deut 32, 36; 2. Makk 7, 6). Der 7. Bruder spielt auf das Wort Deut 32, 36 an, wenn er in Vers 33 sagt: »Wenn auch der lebendige Gott zu unserer Strafe und Züchtigung für kurze Zeit erzürnt ist, so wird er doch seinen Knechten seine Gnade zuwenden.« Schon hier befindet sich also die Idee, dass die Heimsuchung aufhören wird mit dem Tod der Märtyrer, die für den Glauben gestorben sind. Den biblischen Vers, der im 2. Makkabäerbuch angeführt ist, kann man auch so verstehen: »Denn er wird sein Volk richten, und an seinen Knechten wird er sich gereuen.« So haben es jedenfalls die makkabäischen Märtyrer verstanden. Gott wird sein Gericht an Israel beenden, weil er wegen der Märtyrer seinen Sinn zum Guten ändern will. Spuren dieser Erklärung finden wir in dem alten Midrasch Sifre zur Stelle. Wenn Gott Israel richtet, so findet bei ihm gleichsam Reue statt, denn das Wort »sich erbarmen« bedeutet hier (Deut 32, 36 wie in Gen 6, 6; 1. Sam 15, 11) nichts anderes als Reue vgl. auch Targum Jonathan zu Deut 32, 36. Dasselbe Wort für Reue befand sich in dem alten Midrasch Jilamdenu (zitiert in Aruch, ed. Kohut, Band 8 S. 205). Es heisst über den Tod der Söhne Aarons: »Reue war vor Gott, da sie starben.« Über die Wichtigkeit des Todes der Söhne Aarons für die jüdische Ideologie des Martyriums werden wir noch sprechen.

Wir haben also gesehen, dass der biblische Vers aus dem Deuteronomium »und an seinen Knechten wird er sich gereuen«, der Vers ist, den man in der makkabäischen Zeit auf den Tod der Märtyrer bezogen hat. Gott wird es also leid tun, wenn er sehen wird, dass seine Knechte für ihn den Tod des Martyriums sterben und wird dann die Heimsuchung beenden. Eine der zentralen Stellen über das Martyrium ist eine Erklärung eines Verses aus demselben Lied Moses im Deuteronomium. Die Erklärung befindet sich in Sifre zu Deut 32, 43. »Denn er rächt das Blut seiner Knechte, Rache kehrt auf seine Dränger und sühnt sein Land, sein Volk.« Darüber ist im Midrasch Sifre geschrieben: »Sein Volk: daraus lernst du, dass der Tod Israels durch die Völker eine Sühne ist für sie, für die künftige Welt, denn es steht geschrieben: »Gott, die Völker sind in dein Erbe gekommen... das Fleisch der Frommen für das Getier der Erde. Sie haben vergossen ihr Blut wie Wasser« (Ps 79). Dieser Vers ist also verbunden mit dem Vers aus Deuteronomium, den wir gerade angeführt haben, »und er wird sühnen, sein Land, sein Volk« (Deut 32, 43). Aber dieser Psalmvers ist nicht nur da angeführt, sondern er befindet sich auch im 1. Makkabäerbuch, wo über die Märtyrer der Frommen, der Chassidim, gesprochen wird, die von dem Hohepriester Alkimos getötet worden sind. Im 1. Makkabäer 7, 17 wird über diese getöteten Frommen gesagt: »Das Fleisch deiner Frommen und ihr Blut verschütteten sie rings um Jerusalem her, und es war keiner, der sie begrub.« Das ist natürlich eine freie Wiedergabe der Worte, die wir in Psalm 79 finden. Und da dieser Vers nicht nur im 1. Makkabäerbuch, sondern auch an der wichtigsten Stelle vom Midrasch Sifre vorkommt, können wir annehmen, dass dieser Vers für das Martyrium von besonderer Bedeutung war. Der Grund mag darin gelegen haben, dass man die Worte: »das Fleisch

seiner Frommen für das Getier seiner Erde« vielleicht verstanden hat, als wäre geschrieben: »das Fleisch seiner Frommen zum Beleben der Erde.«

Der Absatz in Sifre, den wir jetzt angeführt haben, ist darum wichtig, weil in ihm die Auffassung ausgesprochen ist, dass der Tod Israels durch die Völker für Israel eine Sühne bedeutet. Wir haben hier die Auffassung der Sühne und des Sühnetodes der Märtyrer, der dann eine solche Wichtigkeit für die jüdischen Geschichten im Mittelalter gehabt hat und auch gleichzeitig in einer anderen Form in der Geschichte Jesu und in der Erklärung ihrer Bedeutung für das Christentum. Der Märtyrertod sühnt die Sünden des Volkes. Ferner gibt es eine wichtige Geschichte, die sehr alt ist, innerhalb des Apokryphenbuchs »die Himmelfahrt Mose«, die uns diese Frage noch mehr klären wird. Dieses Buch wurde in der jetzigen Form am Anfang des ersten nachchristlichen Jahrhunderts geschrieben, aber Licht¹ hat nach meiner Ansicht mit Recht den Beweis dafür aufgestellt, dass der Grundstock des Buches schon zu Beginn der Makkabäerzeit geschrieben worden ist, anscheinend schon in der Zeit der Heimsuchung des Judentums durch Antiochus Epiphanes. In dem Buch lesen wir in Kap. 9 über eine mysteriöse Gestalt, die die Forscher noch nicht ganz erklären konnten, über einen Mann namens Taxo aus dem Stamme Levi und über seine Söhne in der Zeit der Heimsuchung, die in dem Buch geschildert wird, genauso wie die Heimsuchung im Zeitalter des Antiochus Epiphanes, und wir können annehmen, dass es sich um diese Heimsuchung handelt. Dieser Mann, Taxo, sagt zu seinen Söhnen: »Nun also ihr Söhne, hört auf mich! Seht doch und wisst, dass ich nie ein Versucher Gottes war, noch meine Väter oder ihre Vorfahren, dass sie seine Gebote übertreten hätten. Ihr wisst ja, dass darin unsere Kraft liegt. Darum wollen wir folgendes tun: Wir wollen drei Tage lang fasten und am vierten in eine Höhle aufs Feld gehen und lieber sterben, als die Gebote des Herrn, des Gottes unserer Väter, übertreten. Denn wenn wir das tun und so sterben, dann wird unser Blut vor dem Herrn gerächt werden.« Hier wird nur von der Rache gesprochen, aber es ist vollkommen klar, dass hier der Tod Taxos und seiner Söhne eine eschatologische Bedeutung hat. Zwar wird sein Tod nicht geschildert, aber es ist anzunehmen, dass der Verfasser darüber mit einem schonenden Schweigen hinweggegangen ist. Denn gleich nachher, im Kapitel 10, beginnt ein Lied, ein Hymnus über das Kommen des Königreiches Gottes: »Und dann wird sein Regiment überall seinen Kreaturen erscheinen, dann wird der Teufel ein Ende haben und die Traurigkeit mit ihm hinweggenommen werden...« Als Folge der Bereitschaft zum Tode oder des Todes Taxos und seiner Söhne, die sich vorher durch das Fasten gereinigt haben und die Sünde losgeworden sind, wird das Königreich, der Himmel kommen. Wir nehmen mit Licht an, dass der Grundstock des Buches am Anfang der Makkabäerzeit geschrieben worden ist, und darum ist dieses Zeugnis noch wertvoller. Aber auch wenn wir das späte, das gewöhnliche Datum der Zeit, als Jesus ein Kind war, annehmen, so ist es sicher vorchristlich. Das Merkwürdige an der Geschichte von Taxo ist, dass, wenn wir so sagen dürfen, der Sühnetod Taxos viel eschatologischer aufgefasst ist als der Sühnetod Jesu in allen Quellen. Gleich, als Folge seines bevorstehenden Todes,

¹ Taxo or the Apocalyptic Doctrine of Vengeance, *Journal of Jewish Studies*, Bd. XII (1961), S. 95–103.

offenbart sich dann das Königreich der Himmel. So scharf ist es im Christentum aus verschiedenen Gründen nicht gesagt.

Wir haben hier von dem Sühnetod Taxos gesprochen, und wir sind hier sicherlich verpflichtet, eine Unterscheidung zu treffen oder besser gesagt: eine Kategorie zu unterstreichen, die gewöhnlich bei der Behandlung dieses Stoffes übersehen wird. Der Sühnetod hat natürlich mit dem Opfer das gemeinsame, dass die Opfer sühnen, wie der Tod eines Märtyrers sühnt. Darum ist der Übergang zum Opfer sehr leicht. Die Forscher, die die jüdischen Parallelen zum Sühnetod Jesu suchen, pflegen gewöhnlich nicht den Unterschied zu machen zwischen dem einfachen Sühnetod und dem Opfer. Wie gesagt, wenn der Tod des Gerechten sühnt, kann er auch als ein sühnendes Opfer angesehen werden. So dachte man vom Tode Jesu im Christentum, und so dachten manchmal auch schon die Juden der Antike über ihre Märtyrer. Im 2. Buch der Makkabäer hat man, wie wir gesehen haben, den Märtyrertod als Sühnetod angesehen. Im 4. Makkabäerbuch, das auf dem 2. fusst, tat man einen weiteren Schritt. Der Märtyrer Eleazar bittet Gott um Läuterung, »dass ihnen mein Blut diene und als Ersatz für ihre Seele nehme meine Seele« (4. Makk 6, 29). Und die Brüder verglichen ihren Tod mit der Opferung Isaaks: »Wer war doch der Vater, durch dessen Hand sich schlachten zu lassen Isaak um der Frömmigkeit willen geduldig bereit war« (13, 12). Die Märtyrer sind gleichsam ein Ersatz geworden für die durch die Sünde befleckte Seele des Volkes. Durch das Blut seiner Frommen und ihren zur Sühne dienenden Tod hat die göttliche Vorsehung das vorher schlimm bedrängte Israel gerettet (17, 22). Dass die Märtyrer als Sühneopfer gestorben sind, wird hier nicht direkt gesagt. Das Symbol des Martyriums als Opfer erscheint nicht nur in der Christologie, sondern kommt auch in der rabbinischen Literatur vor. Im Midrasch zu den Psalmen (zu Psalm 16, 4) wird gesagt, dass das Blut der Märtyrer vor Gott wichtiger sei als das Blut der Opfer. In Tosefta Sanhedrin 13, 11 sagt ein Jünger des Rabbi Akiba über die Märtyrer der Hadrianischen Verfolgung, dass die Märtyrer durch ihre Opferung durch Gott mit Gott einen Bund geschlossen haben. Das klingt wahrlich sehr christologisch, aber es ist über geschlachtete Juden gesagt, wie auch im Mittelalter die Juden, die im Namen Christi ermordet wurden, weil sie Gott nicht untreu werden wollten, sich immer als freiwillige Ganzopfer vor Gott verstanden haben und einen Segensspruch über das Messer zu sprechen pflegten, durch das sie sich von dem bitteren Zwang selbst erlösten, durch Gewalt die Gnade der Taufe zu empfangen.

Wir werden zu den Rollen vom Toten Meer übergehen, die nach der Auffassung der meisten Wissenschaftler von den Essenern geschrieben worden sind. Bis jetzt haben wir in den essenischen Schriften vom Toten Meer nirgendwo direkt vom Sühnetod der Essener gelesen, aber der Gedanke konnte ihnen jedenfalls nicht ganz fremd gewesen sein. Interessant ist, dass die Essener selbst über sich sagen, dass sie oder ihre Existenz oder ihr Leben eine Sühne für die Erde ist und besser ist als die Opfer. Auch lesen wir bei Josephus², dass die Essener den Tod während der Verfolgung im römischen Krieg lachend auf sich genommen haben. Die Schilderung des Todes der von den Römern gemarterten Essener, die

ihrem Glauben nicht untreu werden wollten, erinnert an die Schilderung des jüdischen und des christlichen Martyriums. Aber, wie gesagt, wir haben bis jetzt keine Beschreibung des Martyriums bei den Essenern von den Essenern selbst, darum können wir auch nicht wissen, wieweit sie die Idee des Sühnetodes entwickelt haben. Ähnlich wie der Tod der Essener bei Josephus geschildert wird, finden wir die Schilderung des Todes des Propheten Jesaja in der Pseudepigraphischen »Jesajas Himmelfahrt«, deren Grundschrift, wie schon längst erkannt worden ist, jüdisch ist. Dort wird erzählt, wie Jesaja gestorben ist, und es scheint gerade dieses Buch in ähnlichen Kreisen geschrieben worden zu sein, wie die Rollen vom Toten Meer³. Genau wie die Essener stirbt Jesaja dort in Freude, und er fühlt seinen Tod als etwas Positives, als eine Sache, die ehrt. Der Tod im Martyrium war also wahrscheinlich auch für die Essener eine wichtige Angelegenheit. Wir können, wie gesagt, darüber noch nichts aus den Rollen entnehmen, aber ähnliche Motive kommen dort vor, wie die Bedeutung des Leidens und der Verfolgungen für die Essener als ein positiver, religiöser Wert. Besonders wichtig ist, was in dem Dankpsalm der Essener geschrieben steht (1 Q IX). Dort lesen wir in der Zeile 10: »Und ich werde mein Gericht wählen, und ich habe mein Leid gewollt.« Und in der Zeile 12 steht geschrieben: »Und vor dem Leid hast du meinen Geist aufgerichtet.« Und in den Zeilen 24–26 lesen wir: »Deine Züchtigung wird mir zu Freude und Jubel, meine Plage zur ewigen Heilung und dauernden Genesung. Meiner Gegner Verachtung wird mir zur Ehrenkrone und mein Straucheln zur ewigen Stärke.« Es ist klar, dass hier eine hohe Wertschätzung des Leidens in der Verfolgung vorliegt. Ähnliches finden wir auch über die Verfolgung der ersten Christen im Neuen Testament (Mt 5, 1–11, vgl. »Testamente der Patriarchen«, Juda 25, 4).

Und so ist es selbstverständlich im Judentum später gewesen, wo die Juden so viel im Laufe der Jahrhunderte gelitten haben. Der Gedanke der positiven Wertung des Leidens in der Verfolgung beim Martyrium ist zwar noch nicht der Gedanke des Sühnetodes, der ja auch im Judentum vorkommt, aber er ist diesem Gedanken doch sehr nahe.

Wir wollen nun einmal eine Zeile aus dem essenischen Psalm betrachten, die wir oben angeführt haben: »Und meiner Gegner Verachtung wird mir zur Ehrenkrone und mein Straucheln zur ewigen Stärke.« Wie ist das Wort »Ehrenkrone« hier zu verstehen? Sicher zuerst symbolisch! Es wird eine Ehre für den Leidenden sein, dass er für seinen Glauben gelitten hat. Aber gleichzeitig bedeutet natürlich die Krone hier etwas Ähnliches wie einen Kranz, ein konkretes Objekt, das der Leidende bekommt. In der talmudischen Literatur lesen wir im Traktat Berachot (17 a) über das Leben nach dem Tode. Dort heisst es »... die Gerechten werden einen Kranz auf dem Kopf haben«. Selbstverständlich redet der Abschnitt nicht vom Martyrium, sondern hier wird das glückselige Leben der Frommen nach dem Tode beschrieben: Jeder trägt nach dem Tode einen Kranz. Einen ähnlichen Gedanken finden wir bei den Essenern, und zwar im Sektenkanon (1 QS 4, 7–8), wo geschildert wird, dass die Frommen einen Lohn nach dem Tode bekommen werden: »Ewige Freude im ewigen Leben und Ehren-

² Altertümer Bellum 2, 151–3.

³ D. Flusser: The Apocryphal Book of Ascensio Isaiae, Israel Exploration Journal, Bd. 3 (1953), S. 30–47.

kranz mit dem Kleide der Pracht in ewigen Licht.« Hier liegt dieselbe Wendung von der Krone vor, wie wir sie bei der Schilderung des essenischen Leidens symbolisch gefunden haben, und hier wird es ganz konkret aufgefasst als eine Art von himmlischem Kleid und himmlischer Kopfbedeckung. Die Worte, die die Essener hier benutzen für das himmlische Kleid und für die himmlische Krone nach dem Tod der Gerechten, hängen mit Psalm 8, 6 zusammen, wo von den Menschen gesagt wird: »Mit Ehre und Pracht wirst du ihn krönen.« Das Motiv der »himmlischen Kleider« kommt in der mystischen und nichtmystischen Literatur vor, sowohl der Juden als auch der Christen in jenen Tagen wie auch später. Die Frage ist, ob die Essener, wenn sie von einer himmlischen Krone sprechen, einfach einen Kranz meinen. Oder wurde diese Krone vielleicht als die Aureole verstanden, die die christlichen Heiligen schmückt? Es ist eindeutig, dass der Heiligenschein, der die christlichen Heiligen schmückt, seinen Ursprung im Alten Orient hat. Aber es ist einleuchtend, dass dieses Motiv in das Christentum durch das Judentum gekommen ist. Wir lesen im Sabbatmorgengebet über Mose, der heruntersteigt vom Berg Sinai: »Und auf seinen Kopf hast du, Gott, einen Ehrenkranz gegeben.« Es ist eindeutig, dass diese Krone das Licht ist, das nach der Bibel von seinem Gesicht ausstrahlte, und dass hinter diesem Bild in dem jüdischen Gebet, das allerdings nichts mit dem Martyrium zu tun hat, schon die Aureole vorkommt, und zwar in diesem Fall beim lebendigen Moses. Darum wäre es auch möglich, dass die Ehrenkrone der Heiligen Essener im Grunde genommen die Aureole war, die sie am Ende der Tage bekommen werden, und dass dieses Bild ins Christentum vom Judentum, vielleicht von den Essenern, gekommen ist. Natürlich muss man darauf achten, dass nach der ikonographischen Tradition der Christen die Märtyrer auf ihrem Kopf auch Kränze haben. Aber wir wollen diese Frage hier nicht entscheiden.

Jetzt wollen wir einige Stellen im NT untersuchen. Besonders wichtig ist, was 1. Petr 5, 4 geschrieben steht: »Und wenn der Oberhirt sich offenbaren wird, werdet ihr den unvergleichlichen Kranz der Herrlichkeit davontragen.« Das ist dieselbe Wendung, wie sie in den Rollen vom Toten Meer vorkommt. Auch hier ist der Kranz der Herrlichkeit, der Ehrenkranz, ähnlich wie in den beiden angeführten Stellen in den Rollen vom Toten Meer, ein Schmuck für die Christen, die treu geblieben sind, nämlich am Ende der Tage. Und ähnlich lesen wir in Offenb 2, 10, wo der Verfasser sagt: »Fürchte dich nicht vor dem, was du zu leiden hast . . . Sei treu bis zum Tode, und ich werde dir geben die Krone des Lebens.« Offensichtlich bezeichnet hier die Krone des Lebens das Martyrium der ersten Christen und ihren Lohn nach ihrem Tode. (Vgl. in diesem Zusammenhang auch 1. Thess 2, 19 und 2. Tim 4, 8). Dieses Motiv des Kranzes für das Martyrium im Christentum wurde sicher gleichzeitig beeinflusst von dem Bild des Kranzes, den die Athleten in der alten Zeit als Preis bekommen haben. Dieses Motiv kommt z. B. 1. Kor 9, 25 vor. Es haben sich also zwei Motive verbunden: die Krone der Ehre, die ein Motiv im Zusammenhang mit dem Leiden der Märtyrer ist, und das andere Motiv, das dem des Martyrium verwandt ist, dem Siege der Athleten. In der alten christlichen Literatur, schon im ersten Clemensbrief, werden die Märtyrer als Athleten bezeichnet (Kap. 5). Zusammenfassend kann man sagen: Bei den Essenern ist

das Leiden und die Schande in der Verfolgungszeit ein Zeichen der göttlichen Ehrung. Den Ausdruck »Ehrenkrone« finden wir in der essenischen Literatur auch verbunden mit dem Leben der Gerechten nach dem Tode und in derselben Form sogar im NT. Dieser Ausdruck ist schon im NT mit dem Tode des Märtyrers und der Treue der ersten Christen bis zum Tod verbunden. Es kann also sein, dass diese Vorstellung vom Kranz oder von der Aureole, der Lichteureole für die Toten, für die Gerechten im Christentum verbunden ist mit jüdischen Vorstellungen. Hauptsächlich über die Essener wären diese Vorstellungen in das Christentum gekommen und hätten also im jüdischen Denken ihre Wurzeln. Diese Frage muss noch untersucht werden, aber hoffentlich ist jedenfalls der Zusammenhang durch das Gesagte schon einmal klargelegt. Nachdem wir über das Leiden bei der Verfolgung und über die Wichtigkeit des Leidens als einen religiösen Wert bei den Essenern gesprochen haben, wollen wir jetzt zu einer anderen Stelle in den Rollen vom Toten Meer übergehen, die allem Anschein nach von zentraler Wichtigkeit für das Verständnis der späteren Entwicklung des Martyriums im Christentum ist und für die Umwandlung des Sühnetodes des Märtyrers Jesu in einen Bestandteil des Glaubens. Ich meine die Idee, dass Jesus gestorben ist für die Sünden derer, die an ihn glauben, und denke dabei an die sogenannte Kriegerrolle, wo auf Seite 16 darüber gesprochen wird, dass einige von den Söhnen des Lichtes in dem eschatologischen Krieg fallen werden. Dort steht geschrieben (S. 16, Zeile 11): »Wenn sich aber Belial rüstet zur Hilfe für die Söhne der Finsternis und die Erschlagenen der Zwischentruppen zu fallen beginnen in den Geheimnissen Gottes, und zwar um die für den Kampf Bestimmten zu prüfen«, dann sagt der Hohepriester Worte der Ermunterung an die Heere der Söhne des Lichtes, deren Bedeutung wir gleich noch untersuchen werden. Der Inhalt dieser Rede ist, dass der Tod der Gefallenen im Grunde eine Prüfung bedeutet, und der Gedanke der Prüfung, verbunden mit der Idee des Martyriums, ist natürlich ein Gedanke, der sowohl im antiken Judentum wie auch im Christentum vorkommt. Wir haben ihn schon teilweise in den Makkabäerbüchern kennengelernt, aber wir können jetzt sehen, dass diese Idee viel älter ist.

Um das, was in der Kriegerrolle folgt, besser zu verstehen, werden wir uns erst dem Buch Judith zuwenden, einem Buch, das gewöhnlich von der Forschung als makkabäisch angesehen wird, aber wahrscheinlich aus der persischen Zeit stammt. In dem Buch wird zwar nicht ein Martyrium geschildert, aber obzwar sein Inhalt die Heldentat der Judith ist, handelt das Buch auch von einer schweren Prüfung für die Juden durch die Heiden. Die durch Durst geplagten Einwohner von Bethulia wollen noch 5 Tage warten, bevor sie sich dem Feind ergeben. Dafür tadelt sie Judith, dass sie Gott versuchen wollen (Jud 8, 10 f.), und darauf folgt: »Deshalb lasst uns dem Herrn unserem Gott danken, der uns versucht, wie auch unsere Väter versucht wurden. Gedenkt, was er Abraham getan hat und wieviel er Isaak versucht hat und was alles Jakob begegnete . . . Denn wie er jene läuterte, um ihr Herz zu prüfen, so hat er auch uns geprüft, nicht gestraft, sondern zur Warnung züchtigt der Herr die, welche ihm nahe sind« (Jud 8, 18–22). Schon Judith spricht also von der läuternden Kraft, der Prüfung, mit der Gott sein Volk heimsucht. Wie wir gleich sehen werden, wird hier auch indirekt auf das Martyrium hingewiesen, denn Judith sagt, Gott züchtige

die, welche ihm nahe sind. Sogar das griechische Wort für die, welche Gott nahe sind, ist dasselbe Wort, welches die griechische Bibel in Leviticus 10, 3 verwendet: »Dies ist es, was der Herr geredet hat, an den mir Nahen werde ich mich heiligen und vor dem ganzen Volk verherrlichen.« Das wird von dem Tode der zwei Söhne Aarons gesagt, und der griechische Übersetzer des Buches Judith hat die Anspielung richtig verstanden.

Dieselben Motive im Buche Judith kommen dann in der essenischen Kriegsrolle in der Ansprache des Hohepriesters an die Söhne des Lichts vor, nachdem sie durch den Tod der Gefallenen heimgesucht worden sind. In dem leider nur fragmentarisch erhaltenen Anfang der Rede lesen wir (16, 3), dass »das Herz des Volkes durch das Gericht geprüft wird«, und (17, 1), dass sie durch Läuterung geprüft werden. Das Wort »Läuterung«, »Reinigung durch Feuer«, erscheint in den Rollen des Toten Meeres als ein terminus technicus, und es ist einer der theologischen Begriffe der Sekte, durch den man die Heimsuchung als eine positive Läuterung der Sekte beschreibt, als eine positive Läuterung der Gerechten. Und dieser Gedanke der Läuterung erscheint auch im NT, z. B. 1. Petr 1, 6–7: »Worüber ihr fröhlich seid, wenn ihr auch jetzt noch, wo es nötig ist, einige Trübsal leidet durch mancherlei Versuchungen, damit die Probe eures Glaubens kostbarer gefunden werde als das vergängliche Gold, das doch durch Feuer erprobt wird, zu Lob und Preis und Ehre bei der Offenbarung Jesu Christi.« Auch die ersten Christen haben also geglaubt, dass die Gerechten geläutert werden durch die Heimsuchung und die Verfolgungen, so wie man Gold und Silber läutert. Aber der Gedanke vom Leiden der Gerechten als Reinigung erscheint natürlich auch schon früher, z. B. in dem Buche »Die Weisheit Salomonis«, Kap. 3, 5–8, wo über das Leiden der Gerechten gesprochen wird. Da spricht der Verfasser in der Art, wie wir es auch schon aus den anderen Quellen gelernt haben: »Und nachdem sie ein wenig gezüchtigt waren, wird ihnen viel Gutes widerfahren, denn Gott versuchte sie und fand sie seiner würdig; wie Gold in einem Schmelzofen prüfte er sie, und wie ein Ganzopfer nahm er sie an, und zur Zeit ihrer Heimsuchung werden sie hell leuchten und wie Funken im Stoppelfeld hindurchfahren. Richten werden sie Völker und beherrschen Nationen, und ihr König wird sein der Herr der Ewigkeit.«

Die angeführte Stelle aus der Weisheit Salomonis spricht zwar nicht direkt vom Tode der Gerechten und fasst anscheinend ihr Leiden breiter auf, aber das Martyrium ist doch eingeschlossen, da die Worte eine Antwort auf den Anschlag der Bösen auf den Gerechten sind, da sagen die Bösen (Weisheit Salomonis 2, 12–22): »Lasst uns dem Gerechten auflauern, denn er ist unbequem für uns und stellt sich unseren Taten entgegen und hält uns unsere Gesetzesverfehlungen und Verfehlungen gegen Zucht vor. Er gibt vor, Erkenntnis Gottes zu haben und nennt sich selbst ein Kind des Herrn. Er wurde uns zum Tadel unserer Gedanken, ist uns lästig schon durch seinen Anblick. Denn unähnlich dem der anderen ist sein Lebenswandel, und absonderlich sind seine Pfade. Als unecht gelten wir ihm, und er hält sich vor unseren Augen fern, wie vor Verunreinigungen. Er preist doch das Endgeschick der Gerechten und prahlt mit Gott als Vater. Lasst uns sehen, ob seine Worte wahr sind und prüfen, wie es mit ihm ausgehen wird. Denn wenn der Gerechte Gottes Sohn ist, wird er sich seiner annehmen und ihn retten aus der Hand der Gegner. Mit

Übermut und Quälerei wollen wir ihn prüfen, um seine Sanftmut zu erkennen und seine Langmut zu erproben. Zu schimpflichem Tode wollen wir ihn verurteilen, denn nach seinen Worten wird ihm doch Rettung zuteil werden! Dies dachten sie, aber sie irrten sich, denn ihre grosse Bosheit hatte sie blind gemacht, und sie erkannten nicht Gottes Geheimnisse, noch hatten sie Hoffnung auf Lohn der Frömmigkeit, noch erkannten sie einen Kreis untadeliger Seelen an.« Der alte Reimarus (Band II, Insel-Verlag 1972, S. 51 f.) zitiert diese Stelle und sagt dazu sehr vernünftig: »Stünde dieses Wort in einem kanonischen Buche, so würde man wohl gewiss eine Weissagung von der Kreuzigung Christi daraus machen, und es steht dahin, ob nicht die Evangelisten in der Erzählung des Todes Jesu diese Worte aus jenem Buche entlehnen und auf dessen Leiden angewandt haben.« Die letzte Vermutung scheint mir nicht zu stimmen, aber im ganzen können wir Reimarus nur beipflichten und noch hinzufügen: Wenn wir die beiden Stellen aus der Weisheit Salomonis zusammen lesen, finden wir schon dort die folgenden Vorstellungen. Die Bösen wollen den Gerechten töten und ihn zu einem schimpflichen Tode verurteilen. Er nennt sich selbst Sohn des Herrn. Sie wollen prüfen, wie es mit ihm auslaufen wird, denn wenn der Gerechte Gottes Sohn ist, wird er sich seiner annehmen und ihn aus der Hand der Gegner retten. Die Gerechten werden von Gott wie Gold in einem Schmelzofen geprüft, und er nimmt sie wie ein Ganzopfer an, und sie werden am Ende Völker richten und Nationen beherrschen. Besonders wichtig ist zu bemerken, dass in der Weisheit Salomonis das Leiden und der Tod der Gerechten mit dem Bild des Opfers verbunden sind.

Aber wir wollen wieder zu der Rede des Hohepriesters zurückkehren, die in der Kriegsrolle steht, und wo er von der Läuterung durch den Tod der in dem Krieg Gefallenen spricht. Wir lesen dort (1 QM XVII Z. 2–3), dass der Hohepriester sagt: »Und ihr, gedenkt des Gerichts an Nadab und Abihu, den Söhnen Aarons, durch dessen Gericht sich Gott geheiligt hat vor den Augen des ganzen Volkes! Und Eleazar und Ithamar nahm er sich zum Bunde des ewigen Priestertums.« Wir sehen, dass die Worte über Eleazar und Ithamar hier als ein Lohn dargestellt werden, dafür, dass die zwei Söhne Aarons durch das himmlische Feuer verbrannt worden sind; und ferner, dass der Tod der zwei Söhne Aarons zur Zeit der Einweihung der Stiftshütte hier verbunden ist mit dem Gedanken vom sühnenden Tode der Mitglieder der Sekte in dem eschatologischen Krieg. Der Tod ist für die Sekte eine Prüfung und eine Läuterung, und er wird kommen, damit die Söhne des Lichts durch die Läuterung geprüft werden in der Heimsuchung der Endzeit. Über den Tod der Söhne Aarons wird in Leviticus 10, 1–6 erzählt. Dort wird berichtet von der Einweihung der Stiftshütte und dass dabei die zwei Söhne Aarons ein fremdes Feuer dargebracht haben, und ein Feuer kam von Gott und hat sie verbrannt.

Wir haben in Verbindung mit dem Buch Judith schon Lev 10,3 angeführt: »Und es sagte Moses zu Aaron, das ist es, was Gott geredet hat: an den mir Nahen werde ich mich heiligen und vor dem ganzen Volk verherrlichen! Und Aaron schwieg.« Wenn wir uns die Geschichte hier ansehen, so ist es offensichtlich, dass Mose hier irgendein Zitat anführt, das als Zitat im biblischen Text gebraucht wird, aber dieses Wort kommt nirgendwo sonst im Pentateuch vor. Und die Worte sind geschrieben im

biblischen Parallelismus membrorum. Es besteht also die Möglichkeit, dass die ursprüngliche Geschichte vom Tode des Nadab und Abihu anders ausgesehen hat als die Geschichte, die wir heute im Pentateuch finden. Wenn wir uns nämlich die ganze Stelle ansehen und auch die vorangehenden Verse im Kapitel 9, dann besteht die Möglichkeit, dass ursprünglich wirklich erzählt worden ist, dass das Feuer von Gott gekommen ist und die Söhne Aarons verbrannt hat, damit durch ihr Opfer Gott sich selbst und ebenso die Stiftshütte heiligt. Diese Ungeheuerlichkeit wurde dann in dem Text, wie er uns vorliegt, gemildert. Interessant ist, wie wir schon gesehen haben, dass das Ungeheuerliche, das in dem biblischen Text steckt, hauptsächlich durch die Worte, die Mose zu Aaron sagt, wahrscheinlich seine innere Kraft behalten hat, so dass es dann auf das Martyrium als Sühneopfer bezogen werden konnte. Denn wir haben schon gesehen, dass im Buche Judith auf diese Worte in bezug auf die Läuterung und auf die Prüfung angespielt wird, indem dort gesagt wird, dass Gott sich durch die sich ihm Nahenden und die ihm Nahen heiligt. Und hier, in dem leider fragmentarischen Text der Kriegsrolle sehen wir, dass ganz sicher eine ähnliche Vorstellung über den Tod der Söhne Aarons steckt, indem sie sozusagen als eine Art von Sühneopfer Gottes betrachtet werden.

Aber unsere Vermutung wird zur Sicherheit, wenn wir die Erklärung zu dieser Stelle aus Leviticus in dem alten Midrasch Sifra lesen, wo geschrieben steht, dass Aaron stand und erschüttert war und sagte: »Wehe mir, dass so etwas über meine Söhne gekommen ist.« Da kam Moses zu ihm, tröstete ihn und sagte: »Mein Bruder Aaron, vom Sinai wurde mir gesagt: ich werde mein Haus heiligen durch einen Menschen, der grösser ist als ich und als du.« Durch sie wird also das Haus geheiligt. Und weiter lesen wir eine Variante derselben Worte in Sifra: »Und es sagte Moses: Das ist, was geschrieben steht: in den mir Nahen werde ich mich heiligen. Dieses Wort wurde auf dem Sinai zu Moses gesagt, und er wusste nicht, was es bedeutet, bis die Sache wirklich geschehen ist.« Als die Sache wirklich geschehen ist, sagte Moses zu Aaron: »Mein Bruder Aaron, deine Söhne sind gestorben, um den Namen Gottes zu heiligen, wie geschrieben steht: ich habe mich bezeugt den Söhnen Israels und habe mich unter ihnen geheiligt. Weil Aaron gewusst hat, dass seine Söhne von Gott anerkannt sind, schwieg er und bekam den Lohn für sein Schweigen.« Sogar das Wort der Zeugenschaft wird im biblischen Vers angedeutet, denn das Wort Märtyrer bedeutet »Zeugen«.

Es scheint also, dass der Tod der Söhne Aarons verstanden worden ist als ein Tod für das Heiligen des Gottesnamens. Das ist nämlich die Heiligung des Gottesnamens, der Ausdruck, der also im Midrasch Sifra vorkommt: es ist ein allgemeiner jüdischer Name für das Martyrium. Es besteht sogar die Möglichkeit, dass gerade die Geschichte von den zwei von Gott getöteten Söhnen Aarons diesen Ausdruck geprägt hat, der dann durch die Jahrhunderte des jüdischen Leidens geheiligt worden ist. Jedenfalls sehe ich keinen Grund, die Worte der Kriegsrolle anders zu erklären, als in der rabbinischen Literatur die Worte der Bibel über den Tod der Söhne Aarons erklärt worden sind. Und wenn wir dazu noch das Buch Judith nehmen, scheint gerade der Tod der Söhne Aarons in den früheren Zeiten besonders wichtig gewesen zu sein. Für uns ist von Bedeutung, dass der Tod der Söhne Aarons als ein Ganzopfer verstanden worden ist, und so wird er auch von den Weisen der rabbinischen

Literatur und in der Kriegsrolle verstanden, als ein Beispiel für das Martyrium. Wenn ich recht vermute, so steckt schon der Gedanke des Opfers in dem biblischen Text, und dann wurde er umgedeutet zum Martyrium; und es ist interessant, dass gerade die urtümliche Vorstellung von einem Menschenopfer, das zwar nicht von den Söhnen Israels dargebracht worden ist, sondern von Gott, vielleicht zum ältesten Beleg für das Martyrium geworden ist. Es ist nicht nötig, hier viel Worte darüber zu verlieren, wie wichtig die Opferung Isaaks, die nicht stattgefunden hat, sowohl für die Ideologie des jüdischen Martyriums im Mittelalter als auch für die Erklärung des Sühnetodes Jesu ist. So ist es in bezug auf Christus bei den Kirchenvätern, und es scheint, dass es sogar schon in den Evangelien angedeutet ist.

Doch im Zeitalter des 2. Tempels existierte noch eine andere Art von Geschichten und Motiven über das Martyrium. Ich meine das Motiv, das immer wiederholt wird, das Motiv vom Tode der Propheten. Wir wissen nicht, warum man in bestimmten Kreisen im Zeitalter des 2. Tempels so viel vom Tod der Propheten erzählt hat. Im Gegensatz zu dem Motiv des Todes Israels durch die Völker als Sühnetod wurden die Propheten von Israel selbst getötet. Es ist schwer zu sagen, warum dieses Motiv derart häufig in bestimmten Kreisen des Judentums erschien. Wir lesen z. B. Mt 23, 29: »Weh' euch, ihr Schriftgelehrten und Pharisäer, ihr Heuchler, dass ihr aufbaut die Gräber der Propheten und schmückt die Erinnerungssteine der Gerechten und sagt dabei: hätten wir gelebt in den Tagen unserer Väter, wären wir nicht mitschuldig an dem Tode der Propheten.«

Von da können wir einiges lernen: Erstens scheint es, und die Forscher bestätigen es, dass man im Zeitalter Jesu die Gräber der Propheten und der alten Gerechten gebaut hat, und von da her ist es wahrscheinlich, dass der Heiligenkult bei den Christen frühjüdischen Ursprungs ist⁴. Die Juden haben insbesondere die damals geehrt, die Märtyrer wurden. Wir wissen, dass im syrischen Antiochien Gräber der heiligen Märtyrer der Makkabäer, der Mutter und ihrer 7 Söhne, durch die Juden verehrt worden sind, und dass der Ort später zu einer christlichen Heiligenstätte wurde⁵. Die Christen haben weiterhin diesen Ort geehrt und haben sogar die »Heiligen Makkabäer« als Heilige angenommen. Der Tag der hl. Makkabäer, der Mutter mit ihren 7 Söhnen, ist in der katholischen Kirche der 1. August. Ausserdem lernen wir aus den Worten des Matthäus, dass man viel darüber erzählt hat, dass man in der alten Zeit die Propheten getötet hat. Wir lernen dort das Verwundern erregende Motiv vom Tode der Propheten durch die Sünder aus Israel kennen. Man pflegte über alle Propheten, die getötet worden sind, zu erzählen, oder über die meisten Propheten, dass sie angeblich getötet wurden als Märtyrer von den Bösen unter den Juden. Dieses Thema vom Tode der Propheten, des Martyriums, ist besonders in einem kleinen Büchlein behandelt, das aus der Zeit des 2. Tempels oder vielleicht aus der Zeit unmittelbar nach der Zerstörung des Tempels stammt und das uns in Griechisch erhalten ist mit dem Titel: »Das Leben der Propheten«. Über den Tod der

⁴ Th. Klauser: Christlicher Märtyrerkult, heidnischer Heroenkult und spätjüdische Heiligenverehrung (Köln, 1960).

⁵ J. Guttman: Die Mutter und ihre sieben Söhne. In: Memoriam J. Levy, Jerusalem, 1949, S. 36–7 (hebräisch).

Propheten lesen wir auch im Buche Henoch Kap. 89, 51–53, wo erzählt wird, dass die Propheten, die von Gott geschickt worden sind, durch Israel getötet wurden. Von ihnen wurde nur einer gerettet, und das ist natürlich der Prophet Elias. Auch Jesus sagt (nach Mt 23, 37): »Jerusalem, das du die Propheten tötest und steinigst.« Also kommt auch hier das Motiv des Tötens der Propheten vor. Sowohl Matthäus wie Lukas erzählen, dass Jesus vor diesen Worten gesagt hat (Lk 11, 49–51, Mt 23, 34–36): »Deshalb hat auch die Weisheit Gottes gesagt: ich schicke euch Propheten, von denen werdet ihr töten und verfolgen, wie das Blut aller Propheten gefordert wird, das vergossen worden ist, von der Schöpfung der Welt an bis zu dem Tod des Sacharia, der getötet worden ist zwischen dem Altar und dem Tempel.« Das Motiv des Blutes Sacharias kommt ja auch in den rabbinischen Schriften vor⁶. Und es stützt sich natürlich auch auf biblische Worte über den Tod eines Sacharia in dem Buch der Chronik (2. Chr 24, 20–25). Wichtiger für uns ist, dass die Worte bei Lukas angeführt sind, als wären sie ein Zitat aus einem Weisheitsbuch, und es gibt tatsächlich für die Worte des Lukas eine Parallele im Jubiläenbuch, Kap. 1, 12: »und ich werde Zeugen an euch schicken, damit ich gegen sie zeuge, doch sie werden sie nicht hören und werden sie töten und verfolgen, die die Tora suchen.« An all diesen Stellen wird anscheinend von den biblischen Propheten gesprochen, aber wahrscheinlich hat man gleichzeitig an jene Propheten gedacht, die im Zeitalter des 2. Tempels umgekommen sind oder die schon damals verfolgt worden sind. Der Grund, warum man damals soviel vom Martyrium der Propheten gesprochen hat, wird wahrscheinlich darin bestehen, dass man die Verfolgung der apokalyptischen Seher auf die alte biblische Zeit übertragen hat. Besonders interessant ist, dass in den Quellen viel über den Tod des Propheten Jesaja gesprochen wird. Dem Tod Jesajas wurde ein ganzes Buch gewidmet, nämlich die »Himmelfahrt Jesajas«, das wir schon früher erwähnt haben. Auch in der rabbinischen Literatur lesen wir über den Tod Jesajas unter dem jüdischen König Manasse⁷, z. B. im bT Jebamot 49 b. Warum hat man gerade über Jesaja gesprochen? Der Grund lag wahrscheinlich darin, dass das 53. Kapitel des Buches Jesaja im Zeitalter des 2. Tempels so ausgelegt worden ist, als würde es über den Tod des Propheten Jesaja selbst sprechen. Und so lesen wir auch in Apostelgeschichte 8 über den äthiopischen Eunuch, der im Buch Jesaja 53, 7–8 liest. Er fragt den Christen Philippus, der mit ihm geht: »Ich bitte dich, von wem sagt der Prophet? Von sich selbst oder von einem andern? Da tat Philippus seinen Mund auf und begann zu erklären, was da geschrieben steht und predigte ihm das Evangelium von Jesus.«

Aus dieser Stelle lernen wir zwei Dinge: Erstens, dass es wirklich Menschen gegeben hat, die Jes 53 auf Jesaja selbst bezogen haben, denn das fragt ja der äthiopische Eunuch. Wir erfahren dadurch auch, dass die Geschichte über den Tod Jesajas sehr verbreitet war. Das zweite, was wir aus den Worten der Apostelgeschichte lernen können ist, dass wir hier vielleicht das erste Zeugnis dafür haben, dass die ersten Christen Jesaja 53 als Worte

über den Tod Jesu ausgelegt haben. Gewöhnlich sehen die Christen in diesem Kapitel aus Jesaja den stärksten biblischen Beweis für die Wahrheit ihres Glaubens, aber es gibt Forscher⁸, die darauf mit Recht hingewiesen haben, dass Jesaja 53 wahrscheinlich nicht auf Jesus, weder durch Jesus selbst noch durch Paulus oder Johannes, bezogen worden ist, sondern dass das erste Zeugnis für eine solche Auslegung erst die angeführte Stelle aus der Apostelgeschichte ist, und dann die Worte des 1. Petrusbriefs, Kap. 2, 22–24. Es wird heute gewöhnlich angenommen, dass man, solange das Christentum im Judentum fest verwurzelt war, dieses Kapitel nicht auf Christus beziehen konnte, weil die übliche Auslegung des Kapitels es auf die Leiden des jüdischen Volkes bezog. Wir wollen jetzt unsere Betrachtungen zusammenfassen: Aus dem jüdischen Stoff und den Schriften, die wir angeführt haben, sehen wir, dass der Gedanke des Martyriums als Sühnetod und der Wichtigkeit des Leidens und Sterbens für Gott im Judentum besonders durch das Leiden der makkabäischen Märtyrer gestärkt worden ist. Wenn wir recht haben, dass das Buch Judith lange vor der Makkabäerzeit geschrieben wurde, sehen wir, dass die Idee der Läuterung und der Prüfung durch die Heimsuchung, durch die Heiden jedenfalls schon dort vorliegt. Wenn das Buch also wirklich so alt ist, dann findet diese Auffassung ihren Weg ins Judentum schon in der persischen Zeit. Und interessant ist, dass schon im Buch Judith der Tod der zwei Söhne Aarons offensichtlich als ein Martyrium verstanden wird, was denn auch später in der Kriegerrolle und in der rabbinischen Literatur vorkommt. Wichtig ist ferner, dass im Judentum die Idee existiert hat, dass der Tod der Frommen durch die Heiden Sühne für Israel bedeutet. Dieses Motiv kommt schon im 2. Makkabäerbuch (Kap. 7) vor. Und wirklich, wenn das Buch »Moses Himmelfahrt« am Anfang der makkabäischen Zeit geschrieben worden ist, wie Licht vermutet, dann ist dies vielleicht das älteste Zeugnis (eben aus der Makkabäerzeit) für den Sühnetod. Interessant ist dabei, dass in der »Himmelfahrt Moses« Taxo's Martyrium mit dem Kommen des Himmelreiches verbunden ist, in noch stärkerem Masse, als wir es im NT über den Sühnetod Jesu lesen; wahrscheinlich darum, weil das Himmelreich noch nicht in der endgültigen Form gekommen ist. Wir können also vermuten, dass es ursprünglich vielleicht solche Urchristen gegeben hat, die auch den Tod Jesu mit dem Kommen des Reiches verbunden haben. Wir sahen, dass die Essener das Leiden als ein läuterndes Leiden verstanden haben. Und obgleich wir bis jetzt keinen direkten Text haben, in dem über das essenische Martyrium als Sühnetod geschrieben ist, haben wir doch eine Andeutung in der Kriegerrolle, die vom Tode der Gerechten redet. Allerdings beinhaltet das Leiden hier nicht das Leiden eines Märtyrers, sondern den Tod der Kämpfer. Aber aus den Schilderungen bei Josephus können wir annehmen, dass auch die Essener die Idee des Sühnetodes ihrer Märtyrer schon entwickelt haben, und dass sie also dazu beigetragen haben, dass gerade in der Schicht des Christentums, die vom Essenismus beeinflusst ist, die Idee des Sühnetodes Jesu besonders betont worden ist. Wir haben auch gesehen, wie wichtig der Gedanke des Martyriums der Propheten für das antike Judentum gewesen ist, und wenn Jesus gesagt hat, dass er nach Jerusalem gehe, weil es sich schickt, dass ein Prophet in Jerusalem stirbt, sehen wir,

⁶ Sh. Blank: The Death of Zacharia in Rabbinic Literature, Huca, 1937–8, S. 327; B. Marmelstein: Die Legende vom Blute des Zacharias, Jubiläumsbuch zu Ehren von S. Krauss, S. 161 (hebräisch).

⁷ L. Ginzberg: The Legends of the Jews, Philadelphia, 1946, IV, S. 279; VI, S. 371, 374–5, 396.

⁸ Morna D. Hooker: Jesus and the Servant, London 1959.

dass die Idee des Martyriums durch Jesus selbst angenommen worden ist.

Wir wollen noch einige Worte den Anfängen des Christentums widmen. In 1. Petr 3, 18 lesen wir: »Es ist ja auch Christus einmal gestorben um der Sünde willen, der Gerechte für die Ungerechten, damit er uns zu Gott führe, getötet nach dem Fleisch, lebendig gemacht nach dem Geist.« Dies ist vielleicht die älteste oder besser gesagt: die archaischste Stilisierung der Bedeutung des Todes Jesu. Hier wird Jesus der Gerechte genannt, der für die Ungerechten gestorben ist, damit er die Gläubigen zu Gott bringe. Es ist interessant, dass im NT das Motiv des Todes Jesu durch die Völker nicht besonders betont wird, obwohl er wirklich von den Römern hingerichtet worden ist. Der Grund hierfür ist ziemlich klar. Die Christen wollten sicherlich nicht besonders betonen, weder die Judenchristen noch die Heidenchristen, dass Jesus durch die Römer getötet worden ist, denn dadurch hätten sie erstens die Leute aus den Völkern dem Christentum entfremdet, und zweitens hätten sie einen ihrer Auffassung nach unnützen Konflikt mit den Römern heraufbeschworen. Wir lesen zwar in Lk 18, 32 par., dass Jesus gesagt hat, dass er an die Völker ausgeliefert wird, aber vielleicht ist dies die einzige Stelle, in der dies ausdrücklich gesagt ist. Interessant ist es, diese Stelle mit Röm 4, 25 zu vergleichen. Nach der Auffassung Bultmanns⁹ stammen diese Worte aus der Urgemeinde von Jerusalem. Dort heisst es: »der ausgeliefert worden ist, um unserer Übertretungen willen und auferweckt worden ist, um unserer Gerechtigkeit willen«. Sicher ist, dass die Worte: »der ausgeliefert worden ist wegen unserer Übertretungen« wirklich sehr archaisch klingen. Aber es wird nicht gesagt, an wen Jesus ausgeliefert worden ist. Und dabei war ja doch klar, dass er an die Römer ausgeliefert worden ist! Daraus folgt also, dass aus dem ursprünglichen Satz der Jerusalemer Gemeinde einfach die Worte »an die Völker« gestrichen worden sind. Anscheinend stand dort ursprünglich: »der ausgeliefert worden ist an die Völker wegen unserer Übertretungen und auferstanden ist, um uns Sühne zu bringen«. Aber es ist auch verständlich, warum Paulus die Völker hier nicht erwähnt: er ist ja selbst der Apostel der Völker.

Das Motiv von dem Tode der Propheten erscheint, wie gesagt, auch im NT. Nicht nur Jesus, sondern auch die späteren Judenchristen und das NT sehen in Jesus den endzeitlichen Propheten. An vielen Stellen wird sein prophetisches Amt betont. Z. B. sagt Jesus, dass es nicht schicklich ist, dass ein Prophet ausserhalb von Jerusalem sterbe (Lk 13,33). Dies ist also schon die Auffassung Jesu gewesen, wenn wir nicht überkritisch sein wollen. Es gibt aber etwas speziell Christliches bei dem Gedanken des Sühnetodes Jesu. Die jüdischen Motive haben da eine ein wenig andere Bedeutung bekommen: Erstens ist es wichtig zu wissen, dass die Christen

glauben, dass Jesus nach dem Tode auferstanden ist; dadurch auch wurde das Drama des Gerechten durch einen Sieg Jesu über den Tod beendet, und seine Auferstehung wurde zu einem Beweis, dass er durch seinen Tod das erreicht hat, was die Juden von den Märtyrern erwartet haben, nämlich nicht nur den Tod besiegt, sondern auch die Sünden der Gläubigen ausgelöscht zu haben.

Zweitens muss betont werden, dass Jesus und seine Jünger geglaubt haben, dass er der Messias ist. Darum verband sich schon von Anfang an das Motiv des Sühnetodes der Gerechten durch die Völker mit dem messianischen Motiv. Die Christen haben von Anfang an immer gedacht, dass der Messias in die Welt gekommen ist, um zu sterben. Dadurch wurde der Glaube an den Sühnetod Jesu für die Sünden derer, die an ihn glauben, zu einem Zentralmotiv des christlichen Glaubens, und der Tod Jesu Christi für die, die an ihn glauben, wurde zum Zentrum und Fundament des gesamten Christentums. Dadurch wurde natürlich dann der Sühnetod des Gottessohnes für manche so konkret, wie er im Judentum nie erscheint. Denn für die Juden ist es zwar möglich, bildlich von diesen Dingen zu sprechen, aber ich kann mir schwer einen Juden heute vorstellen, der wirklich glauben würde, dass das konkrete Blut von den vielen Märtyrern oder besser gesagt: eines dieser vielen Märtyrer, zu denen ja auch Jesus gehört hat, eine direkte Kraft hätte als reinigendes Sakrament, das den Menschen aus dem Machtbereich der Sünde befreit.

Wir wollen noch einiges über die christlichen Märtyrer sagen. Und das, was jetzt kommt, folgt klar aus dem, was ich bisher gesagt habe. Bei den Juden wird immer die Sühnekraft betont derer, die für ihren Glauben als Märtyrer im Lauf der Jahrtausende gestorben sind. Dies kann von den christlichen Märtyrern unmöglich gesagt werden, denn dadurch würde man die einzigartige Sühnekraft des Todes Jesu schwächen, die eine besondere Bedeutung für das Christentum hat. Darum kann man also nicht sagen, dass die, die für den christlichen Glauben gestorben sind, Sühne für die Gläubigen bringen, sondern nur, dass sie gestorben sind, um Christus nachzufolgen. Es war aber unmöglich zu sagen, sie seien gestorben für die Sünden der Gemeinde oder der Kirche. Auf jeden Fall sahen wir die ausserordentliche Bedeutung der jüdischen Motive für das Martyrium im Bezug auf die Entstehung des Christentums. Es ist jedoch richtig, dass die Motive im Christentum teilweise eine andere Bedeutung bekommen haben, und dass sie, mehr noch als im Judentum, im Christentum eine zentrale Rolle spielen. Im Judentum hat das Martyrium bis in unsere Tage angedauert, und für uns Juden sind der Glaube und die Hoffnung derer, die in Israel als Märtyrer gestorben sind, eine Hoffnung, dass eines Tages die Heimsuchung beendet werden wird und dass sich für uns Gottes Verheissungen erfüllen werden, wie sie in der Heiligen Schrift geschrieben stehen, die heilig ist sowohl für die Juden als auch für die Christen.

⁹ R. Bultmann: Theologie des Neuen Testaments, Tübingen, 1958. S. 49.

Aus: Der Gefangene

Gericht ohne Gericht!
Gerechtigkeit helfe den Rufenden!
Sie suchen Dich!
Im Kampf des Willens erheben sie sich
Aus der Fäulnis.
Martyrer der Gerechtigkeit.

An den Stirnen glänzen Silberstreifen.
Sie wissen zu sterben
Sie wissen zu lieben
Sie rufen zum Leben
Und halten aus bis zum jüngsten Gericht.
Black E. Blochwitz

II Die messianische Idee im hellenistischen Judentum*

Von Dr. Jehoschua Amir (früher: Hermann Neumark), Dozent für hellenistisches Judentum und moderne jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv und an der Hebräischen Universität Jerusalem

Je rascher die Epoche des Zweiten Tempels ihrem Ende zugeht, desto mehr wächst die messianische Spannung innerhalb des Judentums im Land Israel. Nicht nur die erhitzte Fantasie der »Söhne des Lichts« in Qumran stellt die Schlachtordnung auf zum grossen Vernichtungskrieg gegen die »Söhne der Finsternis«, sondern auch die Einwohnerschaft von Stadt und Land, die unter dem Joch der römischen Machthaber seufzt, harrt ungeduldig der grossen Stunde der Erlösung, die doch nicht mehr fern sein kann, da der Spross aus dem Stamm Isaïs erscheinen, das Horn des Hauses Davids erhöhen und über Jerusalem und den Tempel die ihnen für die Endzeit bestimmte königliche Pracht bringen wird. Meist kurzlebige messianische Bewegungen schossen alle Augenblicke aus dem Boden, und die Bewegung, aus der dann das Christentum hervorgehen sollte, unterschied sich in ihren Anfängen kaum von örtlichen Erregungen solcher Art. Diese Bewegungen wurden teils von der römischen Herrschaft im Keim erstickt, teils führten sie zu blutigen Kriegen – vom Grossen Jüdischen Krieg bis zum Bar Kochba-Aufstand – bis sich die Gelehrten zu der Überzeugung durchdrangen, dass der physische Bestand des Volkes Israel bedroht sei, wenn sie nicht in äusserster Selbstverleugnung eigenhändig das gewaltige Feuer der Begeisterung löschten, das in weitere unzeitige Befreiungsbestrebungen auszubrechen drohte. Von dieser Art von Heldentum zeugen uns Predigten wie die über den Vers »Weckt nicht die Liebe und stört sie nicht auf, bis es ihr wohlgefällt«¹.

Wie aber dachte man im hellenistischen Judentum über die Erlösung? Allerdings müssen wir vorausschicken, dass wir zur Beantwortung dieser Frage nur die jüdisch-hellenistische Literatur heranziehen können, die von einer dünnen Schicht jüdischer, griechisch schreibender Intelligenz getragen wurde. Dank der Papyrologie, die – in Ägypten zumindest – eine Fülle von nicht literarischen Dokumenten, die das dortige Alltagsleben widerspiegeln, ans Licht gebracht hat, haben wir wohl zu unterscheiden gelernt zwischen dieser Schicht und den Massen des Volkes, die Alexandrias jüdische Wohnbezirke füllten und die Landstädte bevölkerten. Professor Tcherikover² kam zu dem Schluss, dass das Leben der breiten Bevölkerung dem der Juden im Land Israel erheblich näher kam. Sicher ist es diese Schicht, die hinter den Unruhen stand, die unter den Juden in Ägypten, Nordafrika und Zypern zur Zeit des Kaisers Trajan aufbrachen; und auf diesem Hintergrund haben wir gewiss auch die weitgehende Unterstützung zu verstehen, die das Diaspora-Judentum den verschiedenen Unruhen und Kriegen im Land Israel entgegenbrachte. Wir müssen uns also hüten, in der jüdisch-hellenistischen Literatur

das Sprachrohr der jüdisch-hellenistischen Öffentlichkeit überhaupt zu sehen.

I

Aber kehren wir zur oben angesprochenen literarischen Schicht zurück und stellen unsere Frage: Welchen Platz nimmt die messianische Erlösungshoffnung bei den griechisch schreibenden Juden ein? Zu diesen müssen wir natürlich auch Josephus rechnen, der zwar aus Jerusalem stammte, sich aber ein beträchtliches Mass an griechischer Bildung angeeignet hatte. Er ist unsere Hauptquelle zur anhaltenden messianischen Erregung insgesamt, von der oben die Rede war. Verständlicherweise nimmt er zu diesen Aufstandsversuchen eine negative Haltung ein. Verständlich, denn schliesslich schrieb er sein Buch über den Jüdischen Krieg im Auftrag des Kaiserhauses mit der klaren Anweisung, das Volk dadurch von weiteren Abenteuern abzuschrecken. Es besteht Grund zur Annahme, dass er diesem Befehl der Regierung nicht ungern nachkam, denn seine militärische Erfahrung hatte ihn überzeugt, dass ein weiterer Versuch, das römische Joch gewaltsam abzuschütteln, aussichtslos sei. Und wenn wir die Schmähungen und Verwünschungen in Betracht ziehen, die er von seinen Volksgenossen ob seiner Kollaboration einstecken musste, lässt sich vermuten, dass sich in seinem Herzen ein gewisser Groll gegen jene Volksaufwiegler aufstaute; dann wären auch die Schimpfworte, insbesondere die Bezeichnung »Räuber«, mit denen er sie belegt, nicht unbedingt auf Kriechertum vor den Machthabern zurückzuführen. Auch in den »Jüdischen Altertümern«, die nicht gerade auf Bestellung geschrieben sind, distanziert er sich von allen Aktionen dieser Art; daher klingt die Saite der nahenden Erlösung in seinen Schriften nicht an. Zwar rühmt er das Volk Israel, insbesondere seinen Heldenmut, aber er achtet sorgfältig darauf, die jüdische Stärke durchgängig als Kraft zum Leiden zu kennzeichnen. Er wird nicht müde, den Geist der Selbstaufopferung hervorzuheben, in dem das Volk Israel – einzig unter allen Völkern und Zungen – bereit ist, um die Wahrung seiner Gesetze (= der Weisung) sein Leben dahinzugeben. Und dieses Lob ist dazu angetan, auf einen gebildeten Griechen, der den Ausspruch des frühen Philosophen Heraklit kannte, ein Volk müsse um seine Gesetze wie um seine Stadtmauer kämpfen, Eindruck zu machen. Aber ausgerechnet derjenige, der zum Geschichtsschreiber Israels grösster militärischer Leistung gegenüber den antiken Grossmächten bestimmt war, war ängstlich darauf bedacht, dieses tragische Heldentum nicht zu verherrlichen, sondern hob immer nur Disziplin und Kampfkraft des römischen Heeres rühmend hervor, das Israel und Jerusalem eroberte.

II

Auch in Philons Welt wurde die Idee der messianischen Erlösung zurückgedrängt, aber aus erheblich anderen Gründen. Seine Seele war ganz platonisch völlig auf die

* Hebräisch erschienen in »Machanayim« 124, Schevat 5730 (1970), S. 54–67. Übersetzt unter Anleitung des Verfassers von Angela von Kries, Tübingen.

¹ Hohes Lied 2, 7.

² In seinem Buch *The Jews in Egypt in the Hellenistic Roman Age in the Light of the Papyri* (hebr.), Jerusalem 1963.

Welt der Wahrheit, die Welt der Ideen, gerichtet, in der eigentlich nur die beiden grossen Wesenheiten Seele und Gott bestehen. Demgegenüber verblasst die Welt, die wir die wirkliche nennen. Nicht als ob die Realität ausschliesslich Lüge und Sinnestäuschung wäre: sie besteht, und der Mensch hat seiner Pflicht ihr gegenüber zu genügen – aber nur, um sie mit gutem Gewissen verlassen und sich dem einzig absolut Werthhaften zuwenden zu können: der Welt der Wahrheit. Die »Wirklichkeit« steht zwischen Wahrheit und Lüge, denn obschon sie nicht die absolute Wahrheit ist, hat sie der Schöpfer doch »im Blick« auf diese erschaffen; daher ist sie gewissermassen das Abbild der Wahrheit. Und sie hat teil an ihr. Und ebenso die »Volk Israel« genannte Wirklichkeit: Sein Wahrheitsanteil tritt uns entgegen aus der Etymologie des Volksnamens nach Philon, »der Gott schaut«, die Seele, der die Augen aufgetan sind, ihren Schöpfer von Angesicht zu Angesicht zu schauen. Und alles, was uns über Israel gesagt ist, gewinnt sein Gewicht aus dieser Hinweiskfunktion auf die seelischen Wahrheiten. Aber da »Israel« diese Bedeutung innewohnt, kommt auch dem Volk Israel als solchem ein relativ hoher Stellenwert zu – und Philon machte nicht nur schöne Worte, sondern wusste sich seinem Volk zu aktivem Dienst verpflichtet, als ein Mann von Format vonnöten war, es vor dem geistesgestörten Kaiser Caligula zu vertreten.

Und wie das konkrete, soziologische Israel seine Bedeutung gewinnt kraft der Hinweiskfunktion auf die Welt der Wahrheit, so auch die Worte der Weisung in ihrem schlichten Sinn – ihre Bedeutung beziehen sie ausschliesslich aus dieser Transparenz, die bei allegorischer Interpretation hervortritt. Und dasselbe gilt für die biblischen Gebote. Dank seiner Anerkennung des relativen Werts der Gebote in ihrem Wortsinn konnte Philon auf ihrer praktischen Einhaltung bestehen – im Gegensatz zur gesellschaftlichen Elite der alexandrinischen Judenschaft, die soweit gekommen war, das Joch der Gebote abzuwerfen mit der – aufrichtigen oder heuchlerischen – Begründung, die Gebote seien nicht zur konkreten Befolgung, sondern nur zur Betrachtung ihres allegorischen Sinnes gegeben. Trotzdem hält Philon – bei aller ideellen Distanz – soweit an der realen Welt und dem Wortsinn der Bibel fest, dass er den Geboten als konkreten Verhaltensnormen Verpflichtungskraft zuerkennen und lange Abhandlungen verfassen kann, in denen er sie klassifiziert und erläutert und das Genie von Mose, »dem Gesetzgeber der Juden«, preist, der kraft göttlicher Inspiration seinem Volk so vollkommene Gesetze gegeben hat, dass sie die der übrigen Völker übertreffen.

Und am Ende einer langen Reihe von Schriften über die biblischen Gebote kommt er auch auf die biblischen Verheissungen an ihre Befolger und Verwarnungen ihrer Übertreter zu sprechen. Auch in dieser Abhandlung, die hauptsächlich aus den beiden biblischen »Scheltreden«³ schöpft, besteht er auf dem Wortsinn des Bibeltextes, aber auch dort wendet er seinen Sinn nicht von der Welt der philosophischen »Wahrheit«, die darin impliziert ist. Das wird deutlich an der Art, wie er den Inhalt der Schriftverse wiedergibt⁴:

»Und wenn sie die Strafen als Zurechtweisung

annehmen, in sich gehen und von ganzem Herzen Busse tun, ... werden sie der Gnade des barmherzigen und helfenden Gottes teilhaftig, der der Menschheit seine grosse und auserlesene Gabe darbietet, die *Verwandschaft mit seinem Logos, aus dem als dem Archetypus der menschliche Geist hervorgegangen ist*. Denn wenn sie an den Enden der Welt ihren Zwingherren dienen, sollen sie wie auf ein Zeichen hin alle an einem Tag frei werden.« Für den mit Philons Denkweise nicht vertrauten Leser bedürfen diese Worte einer Erklärung, und das liegt daran, dass sich das Erlösungsdrama bei ihm auf beiden Ebenen gleichzeitig abspielt, und diese in seiner Rede ineinander übergehen. Auf der Ebene der Wahrheit besteht eine Beziehung zwischen Gott und der Menschheit, das heisst der Seele jedes einzelnen Menschen, das heisst der Seele an sich. Die Seele, die sich von ihrem Wurzelstock gelöst hatte, vollzieht nun die innere Wendung, die Umkehr, und siehe – Gott seinerseits zieht sie wieder zu sich; aus unendlicher Ferne (den Enden der Welt) holt er sie wieder zu sich. Er gibt ihr teil an seinem Logos, jenem Zwischenbereich, in dem sich Gott und Seele begegnen. Dagegen auf der Ebene der hiesigen Welt geht die Rede auf Israel »im Land seiner Feinde«, das dorthin verbannt ist, weil es seinen Gott und seine Weisung verlassen hat, und siehe – er holt sie wieder zu sich. Und wenngleich diese Ebene für Philon nicht die absolute ist, so existiert sie doch, und Philon bestreitet sie nicht. Und so finden wir an der behandelten Stelle, am Ende seiner Schriftenreihe über die Gesetze der Bibel, das einzige Mal in dem ungeheuren Meer philonischen Schrifttums, die Hoffnung seines Volkes erwähnt. Und wenn er sich nicht herabgelassen hätte, ein einziges Mal, in einem halb volkstümlich gehaltenen Buch, ein wenig von der Höhe seines geistigen Elfenbeinturms herabzusteigen und wie ein gewöhnlicher Sterblicher zu reden, wüssten wir gar nicht, dass er sich innerhalb seines weiten Horizonts auch einen Winkel für die Endzeithoffnung bewahrt hat, wie sie im Volk lebendig war, der Höhe seines Gedankenflugs aber fern lag. Und es ist kein Zufall, dass er den Text des Pentateuch zum Ausgangspunkt seiner Betrachtungen wählt, und nicht die Prophetentexte, die zu diesem Thema ungleich mehr zu sagen haben; überhaupt benützte Philon die biblischen Schriften ausserhalb des Pentateuch recht wenig, und seine Kenntnis derselben fiel hinter seiner ins einzelne gehenden Kenntnis des Pentateuch in der Übersetzung der Septuaginta erheblich ab.

Gerade die folgende Darstellung weist einige bemerkenswerte Besonderheiten auf. Sicher stammen einige davon von Philon selbst, aber es ist erkennbar, dass auch aus der jüdischen Volksüberlieferung einige Züge auf ihn gekommen sind, die wir aus den übrigen Quellen nicht kennen. Die Erlösung besteht darin, dass plötzlich alle versammelt werden »an einem Ort, den Gott ihnen zeigen wird« – wo dieser Ort liegt, ist nicht gesagt. Diese Loslösung der Erlösungsvision von der irdischen Landkarte ist sicher Philons Werk, denn es ist doch wohl anzunehmen, dass allen Juden selbstverständlich war, dass Israel ins heilige Land und zum damals noch intakten Tempel versammelt werden würde. Ausser dieser individuellen Abänderung gibt er vermutlich die in seiner alexandrinischen Heimatgemeinde übliche Version. Diese Anschauung sieht das jüdische Volk nämlich als Volk im Exil, und sie hat keine reale Bedeutung für diejenigen, die schon im Land sitzen und dort die grosse

³ 3. Mose 26 und 5. Mose 28.

⁴ Die folgenden Zitate stammen aus Philon, Über Lohn und Strafe 163–172.

Wende erwarten, die ihnen die Erlösung bringen wird, sondern kennt nur die Verbannten, denen Befreiung verheissen ist. Dazu braucht Philon weder Kriege noch Siege, denn »sie werden sie freilassen, weil sie sich scheuen, über Bessere zu herrschen«. Hier sind also alle kriegerischen Aspekte der Erlösungsepoche ausgeschaltet, all die messianischen Kämpfe mit Gog und Magog, all die Schrecknisse und wunderbaren Errettungen, die in den landläufigen Darstellungen mit der Verwirklichung der Erlösung verbunden sind. Sicher betonten nicht alle diese Seite der Erlösung mit derselben Begeisterung und demselben sorgfältigen Eingehen auf die militärisch taktischen Einzelheiten, wie wir sie vom »Krieg der Söhne des Lichts gegen die Söhne der Finsternis« (aus Qumran) kennen, aber wahrscheinlich fehlte dieser Zug doch in keiner der volkstümlichen Vorstellungen dieser Zeit, sei es im Mutterland oder in der Diaspora. Bei Philon setzen sich die Tugenden ohne Gewaltanwendung durch. Sobald sich das Volk der Gerechten vor den übrigen Völkern in seiner vollen Grösse erhebt, werden jene von der Erkenntnis überwältigt, dass die bisherige Weltordnung verkehrt war. Denn für die in der griechisch-römischen Welt herrschende Staatstheorie ist Gerechtigkeit keineswegs identisch mit Gleichheit. Es ist rechtens, lehrte Aristoteles, dass die Guten über die Geringeren herrschen. Selbst die Einrichtung der Sklaverei ist in seinen Augen kein Unrecht, denn das Verhältnis Herr/Knecht zwischen dem höher Entwickelten und dem Unterlegenen kommt nicht nur den Herren, sondern auch den Knechten zugute, weil der Herr am besten weiss, was wirklich gut für sie ist. Und damit rechtfertigen spätere Philosophen auch Roms Herrschaft über die übrigen Völker. Die Versklavung eines Volkes kann zu seinem Besten dienen. Die Frage ist also nur, ob das geknechtete Volk wirklich als minderwertig zu betrachten ist. Nun aber, mit dem Anbruch der Erlösung, werden die Völker, laut Philon, von der Erkenntnis überwältigt »dass sie nicht gegen ein unscheinbares und vernachlässigtes Volk gefrevelt haben, sondern gegen Leute von hoher Abstammung, in denen noch der Funke ihres Adels glimmt, der nur wieder angefacht zu werden braucht, auf dass sie wiederum in vollem Glanz erstrahlen«. Wir verstehen, was mit diesem »Adel« gemeint ist: Israel ist nicht von der Art der Völker, denen die Knechtschaft wohl ansteht. Bisher haben die Heiden dieses Volk falsch eingeschätzt. Noch hassen sie es, »lachen zu ihrem Stöhnen, beraumen öffentliche Festlichkeiten zu Ehren ihres Unglücks an, und am Tag ihrer Trübsal sitzen sie zu Geschmause und Gelage«. Die mit Israels Auszug von ihnen fällige Ernüchterung der Gottlosen erinnert an die Darstellung der »Weisheit Salomos«⁵, obwohl dort vom Gerechten und Gottlosen als von Individuen und nicht als Gruppen die Rede ist: »Dann wird der Gerechte erwidern können seinen Bedrängern und denen, die ihn und sein Tun verachten. Wenn sie sehen, befällt sie Furcht und Schrecken, und sie werden zuschanden ob seiner unverhofften Errettung. Sie werden sich grämen und seufzen vor Beklemmung und sprechen in ihrem Herzen: Ist der's, der uns Hohn und Spott war? Was sind wir für Toren! Wie ist er nun unter die Gotteskinder und Heiligen gerechnet! Siehe, wir sind vom Weg der Wahrheit abgeirrt, nicht warnte uns das Licht der Gerechtigkeit und die Sonne leuchtete uns

nicht.« Allerdings während diese Ernüchterung der Gottlosen in der »Weisheit Salomos« erst in der kommenden Welt beginnt, wo der Gerechte in all seiner Pracht vor ihnen stehen wird, kommt die Reue der Völker über ihre Misshandlung Israels bei Philon schon in dieser Welt. Und dieser Unterschied ist nicht zufällig, denn darin bestand schon immer der Unterschied zwischen der Stellung des einzelnen und der des Volkes im Glauben Israels, dass das individuelle Problem vom Gerechten, dem es übel, und vom Bösen, dem es wohl ergeht, erst in der kommenden Welt gelöst wird, dagegen die Gerechtigkeit, die der Gott der Geschichte dem Volk Israel widerfahren lassen wird, dieser Welt zugehört.

Die Herren »werden sich scheuen, über Bessere zu herrschen«. Daher bleibt ihnen nichts anderes übrig, als sie freizulassen, alle an einem Tag, und ihnen zu erlauben, den Ort ihrer Bestimmung aufzusuchen. Es ist stark zu bezweifeln, dass auch die Mengen, die Alexandrias jüdische Stadtviertel bevölkerten, sich den Ablauf in so pazifistischer Weise vorstellten. Allzu viel Groll gegen die Heiden hatte sich in ihnen aufgestaut, zumal wenn wir die Abfassung dieser Stelle nach den blutigen Judenverfolgungen in Alexandria ansetzen, die Philon selbst in seiner Schrift »Gegen Flaccus« beschreibt. Und ein fernes Echo jener volkstümlichen Vorstellungen vom Tag der Befreiung ist vielleicht zu vernehmen in einer Andeutung, die sich in Philons Rede eingeschlichen hat, wenn er uns erzählt von der Schadenfreude über der Juden Unglück, die jetzt bei ihren Feinden herrscht, und hinzufügt, dass an jenem Tag »ihre Greuelthaten ihren gebührenden Lohn empfangen werden«. Ihm liegt es nicht, uns hier die Heimsuchungen zu schildern, die über sie kommen sollen, aber höchstwahrscheinlich hätten die einfachen Leute unter den Juden zu diesem Thema mehr zu sagen gewusst.

Über die Einholung der Juden an einen Ort weiss Philon zu berichten, dass »eine göttliche Erscheinung ihnen den Weg weisen wird, grösser als alles, was menschliche Natur umfasst, eine Erscheinung, die verborgen sein wird vor den Augen der anderen und sichtbar nur den Heimkehrern aus der Gefangenschaft«. Hier folgt Philon offensichtlich einer volkstümlichen Tradition. Denn er selbst kennt zwar mancherlei Zwischenbereiche zwischen göttlich und menschlich, aber dabei handelt es sich nicht um »Erscheinungen«, die dem natürlichen Auge sichtbar wären. Diese Bereiche bei Philon, der »Logos« oder die »Mächte«, sind geistig. Ich möchte nicht sagen »nur geistig«, denn – wie schon ausgeführt – nimmt das Geistige bei Philon einen höheren Rang ein als das Sinnliche. Die Seele, die nach Gott verlangt, kann bis zu solcher »Macht« gelangen, aber diese Mächte haben keinerlei Beziehung zum Raum, und überhaupt hat eine Erscheinung, die dem Volk vorangeht, »ihnen den Weg zu weisen«, in Philons eigener geistiger Welt sicherlich keinen Platz. Der Unterschied zwischen Philons Denken in dieser Sache und dem jüdisch volkstümlichen Denken wird sofort deutlich, wenn wir einen Blick werfen auf die einzige Stelle, an der die »Weisheit Salomos« den Logos erwähnt. Bei der Beschreibung der Ausrottung der Erstgeborenen heisst es⁶: »Dein allvermögender Logos stieg herab vom himmlischen Königsthron wie ein Kriegsheld, furchtbar im Streit, in das der Vernichtung anheimgegebene Land, und in seiner Hand strikter

⁵ Ein jüdisch-hellenistisches Werk wohl aus dem ersten vordchristlichen Jahrhundert; das Zitat steht 5, 1–6.

⁶ Ebd. 18, 15 f.

Befehl wie ein scharfes Schwert, und bei seinem Stehen füllte er alles mit Tod, und bei seinem Gehen über die Erde reichte er bis an den Himmel.« Treffend haben die Forscher zu dieser Stelle bemerkt, dass der Verfasser der »Weisheit Salomos« die Elemente seiner Beschreibung aus 1. Chron. 21,16 genommen hat, wo es heisst: »Und er sah den Engel des Herrn stehen zwischen Erde und Himmel und ein gezücktes Schwert in seiner Hand«, das heisst, er versteht den »Logos« als Engel. Philon dagegen, wo er in den biblischen Erzählungen auf die Gestalt des Engels stösst, versteht umgekehrt den Engel als Logos oder als »eine der Mächte«. Und wenn Philon hier anders verfährt, ist klar, dass er diesmal ein volkstümliches Motiv aufgreift. Wahrscheinlich begnügte sich das Volk nicht mit der einfachen Bezeichnung »Erscheinung«, sondern sprach von der Wolken- und Feuersäule, die dem Volk am Tag seines Auszugs aus Ägypten vorangingen. Philon jedoch fügt ein wunderbares Motiv hinzu, für das er keinen biblischen Anhaltspunkt hat, und das mir auch aus dem Midrasch so nicht bekannt ist: die »Erscheinung«, die nur die Juden selbst sehen können, vor den Augen der Heiden dagegen verborgen ist. Auch dieser Zug sieht nicht nach Philons eigener Erfindung aus, da er nicht eben mit solch einem Sinn für das Wunderbare begabt ist. Dagegen passt er in die Vorstellungswelt der ägyptischen Juden. Denn im 3. Makkabäerbuch⁷ haben wir eine parallele Erscheinung. Dort erscheinen in der Stunde der höchsten Gefahr für die Juden zwei ehrfurchterregende Engel, die von den Toren des Himmels herabsteigen und »allen sichtbar sind ausser den Juden«. Hier heisst es zwar umgekehrt: nur die Juden sehen und die anderen nicht. Aber dieser Unterschied ist in der Verschiedenheit der jeweiligen Situation begründet. Dagegen bei der Steigerung des Wunders dadurch, dass die himmlische Erscheinung den einen sichtbar, den anderen verborgen ist, handelt es sich um dasselbe Motiv. Und es genügt, an den Engel zu erinnern, der zunächst der Eselin erscheint, bevor er sich Bileam kundtut, um zu begreifen, dass hier eine frühe Überlieferung vorliegt.

Diese Erlösung, sagt Philon weiterhin, erlangt das Volk durch das Verdienst dreier Fürsprecher. Zwei davon, der erste und der dritte, sind wohl die Frucht philonischen Denkens: Der erste ist »Güte und Rechtschaffenheit dessen, den sie anrufen« und der dritte: der gute Lebenswandel der Juden selbst. Es ist nicht leicht zu sehen, wie eine volkstümliche Quelle die göttliche Gnade einerseits und Israels vollzogene Umkehr andererseits als »Fürsprecher« für Israel hätte darstellen können. Der zweite Fürsprecher dagegen ist die »Gerechtigkeit der Häupter des Volkes, die ihrem Schöpfer beständig dienten... und es kommt ihnen zu, dass ihr Flehen für ihre Söhne und Töchter nicht leer zurückkehrt, denn der Herr hat ihnen als Lohn ihrer Gerechtigkeit verliehen, dass er ihr Gebet erhöhe«. Das ist natürlich eine in der rabbinischen Literatur sehr tief verwurzelte Vorstellung: Die Erlösung kommt durch »Verdienst der Väter«. Der Heilige, gelobt sei er, »gedenkt der guten Werke der Väter und bringt den Erlöser ihren Kindeskindern«⁸. Aber so nahe diese Vorstellung einem Menschen liegt, der

in rabbinischer Tradition zu Hause ist, so sehr fällt sie in Philons Denken aus dem Rahmen. In seinem Buch »Leben Abrahams« beschreibt Philon Abraham als vorbildliche Persönlichkeit und zählt seine Tugenden auf, sieht ihn aber gar nicht im Zusammenhang mit dem Volk, dessen Stammvater er war. Und ebensowenig ist die Verheissung erwähnt, dass Gott auch fürderhin sein Flehen für seine Kinder erhören werde. Und man kann sagen, dass die blossе Vorstellung, dass ein Mensch aus familiären Banden – materiellen oder ideellen – Nutzen ziehen könnte, für Philon in der Konsequenz der stoischen Ethik tabu ist. In seinen Büchern predigt er viel gegen Söhne, die aufgrund ihrer Abstammung Rechte beanspruchen, und häufig wird dem nach sittlicher Vollkommenheit strebenden Menschen der Rat erteilt, sich von den Blutsverwandten loszusagen und als Verwandte nur die zu betrachten, die ihm an ethischem Niveau nahestehen. Folglich kann die Berufung aufs Verdienst der Väter bei Philon nur eine Entlehnung sein. Was bei den beiden anderen Fürsprechern nicht der Fall ist, deren Ursprung aus einer volkstümlichen Quelle nicht recht einleuchten will. Ich vermute, dass die – schriftliche oder mündliche – volkstümliche Quelle, aus der Philon schöpfte, nur die Väter enthielt. Gleichwohl nehme ich an, dass sich auch die Dreizahl der Fürsprecher in derselben Quelle findet, aber dabei handelt es sich ganz schlicht um Abraham, Isaak und Jakob. Und offensichtlich war diese Quelle formal auch eine predigthafte Entfaltung der Motive aus den beiden Scheltreden, und dann stellt der Abschnitt über die drei Fürsprecher eine Predigt dar über den Vers 3. Mose 26, 42: »Und ich will gedenken meines Bundes mit Jakob und auch meines Bundes mit Isaak und auch meines Bundes mit Abraham will ich eingedenk sein.« Wenn meine Vermutung zutrifft, müssen wir annehmen, dass Philon zwar im Rahmen der volkstümlichen Predigt, dem er sich diesmal einfügte, das Motiv vom Verdienst der Väter übernahm, sich aber, da ihm die Vorstellung »unphilosophisch« erschien, einen Weg fand, einen persönlichen Zug hinzuzufügen, der seiner Denkweise gemässer war, ohne die vorgefundene Formel von den »drei Fürsprechern« aufgeben zu müssen.

Dem ganzen Abschnitt, den wir hier analysiert haben, ist sicher keine zentrale Bedeutung in Philons Denken beizulegen. Sicher ist es eher in seinem Sinn, Israel als Symbol zu beanspruchen für die Seele, die »Gott schaut« (nach seiner fragwürdigen Etymologie) und die Rückkehr des Volkes aus dem Exil als Symbol für die Seele, die ihre Verbindung mit ihrem göttlichen Ursprung verloren hatte und nun Busse getan und sich Tugenden erworben hatte, die sie zum mystischen Erleben vorbereiten – aber jedenfalls ist uns wichtig zu wissen, dass er gegebenenfalls, wenn er einen erhebenden und erbaulichen Gedanken braucht, um sein grosses, vielbändiges Werk über die biblischen Gebote nach den Regeln der literarischen Kunst geziemend abzuschliessen, aus dem Elfenbeinturm seiner abstrakten Vorstellungen herabsteigen und – für eine kleine Weile nur – die nationale Hoffnung in ihrer volkstümlichen Form aufnehmen kann. Und wenn er auch nach bestem Vermögen diese volkstümliche Form seiner Denkweise anzupassen sucht, so haben wir doch gesehen, dass es möglich ist, aus seiner Darstellung einen Kern nationaler Überlieferung herauszuschälen, der ein paar Motive enthält, um die wir ohne ihn nicht wüssten.

⁷ Das sogenannte 3. Makkabäerbuch, vielleicht noch im ersten vorchristlichen Jahrhundert entstanden, berichtet von Judenverfolgungen im ptolemäischen Ägypten; die angeführte Stelle steht 6, 18.

⁸ So wird Gott in der ersten Benediktion des täglichen Achtzehngebetes gepriesen.

III

Viel mehr gewinnen wir für unser Thema aus einer anderen Quelle, deren literarisches Niveau an das philonische bei weitem nicht heranreicht, die uns aber gerade darum ungleich grösseren Einblick in die Volksseele gewährt. Gemeint ist der Teil des Volkes, der mit Stolz auf den Tempel zu Jerusalem, die Priester und das Volk ringsum blickt, selbst aber im Ausland lebt, griechisch versteht und sogar einen gewissen Ausschnitt aus der griechischen Literatur kennt, der lebt in einer Atmosphäre von Mythen und Volkserzählungen und der Versuchung nicht widerstehen kann, von den Geschichten seiner fernen und nahen Nachbarn zu übernehmen, was ihm mit seiner Treue zum Gott Israels vereinbar scheint. Wir müssen uns hier mit einer der seltsamsten Erscheinungen der jüdisch-hellenistischen Literatur befassen, deren Wertung bis zum heutigen Tag heftig umstritten ist, mit den sibyllinischen Orakeln. Dabei handelt es sich um Bücher griechischer Dichtung im Versmass des Epos (Hexameter), die durchsetzt sind mit Stücken aus der heidnisch prophetischen Literatur, deren allgemeine Tendenz aber offenkundig dahin geht, die Botschaft vom Einen Gott und seinem auserwählten Volk unter den Heiden zu verkünden. Und ohne Zweifel erreichte die Botschaft der Sibylle weite Schichten der Gesamtbevölkerung, die für Philons erhabene Worte und Gedanken gar nicht ansprechbar waren, weil es ihnen an der zu ihrem Verständnis nötigen Bildung fehlte. Die Orakel-Literatur dagegen war für jedermann zugänglich, und ausserdem hatte sie die Macht, die Geister der Menge zu erregen und ihr auf jene Zukunft hin, die sie verkündigte, Befürchtungen und Hoffnungen einzupflanzen. Wir wissen aus dem Zeugnis griechischer und römischer Historiker, dass Zukunftsprophezeiungen, die in Krisenzeiten im ganzen Gebiet des römischen Imperiums von Mund zu Mund gingen, ein Mass an Glauben fanden, das wir nicht für möglich halten würden.

Wer ist diese Sibylle? Zum ersten Male hören wir von ihr im sechsten Jahrhundert vor der Zeitrechnung; damals ist sie erwähnt als Prophetin, die im Zustand geistiger Zerrüttung Unheil verkündet, ohne dass jemand sie befragt hätte. Von Anfang an ist sie eine sagenhafte Gestalt, und von ihr wird erzählt, sie werde tausend Jahre alt. Die früheste Kunde von ihr führt uns an die kleinasiatische Küste, aber die Vermutung ist begründet, dass die Gestalt der Sibylle in die ionische Kulturwelt aus den Ländern des Ostens kam, vielleicht aus Persien. Zunächst war nur von einer Sibylle, im Singular, die Rede, aber die Vielzahl der in verschiedenen Gebieten umlaufenden Weissagungen führt dazu, dass sich die erste Sibylle im Lauf der Zeit in verschiedene Gestalten teilt, bis im ersten Jahrhundert vor der Zeitrechnung ein römischer Schriftsteller eine Liste von zehn Sibyllen aufzustellen weiss, von denen einige bereits Eigennamen führen. Diese Sibyllen vertreten verschiedene Länder, Persien, Babylonien, Ägypten, Kleinasien, Rom u.s.f.; was Wunder, dass sich der ständig wachsenden Zahl schliesslich auch eine »hebräische« Sibylle zugesellt! Es wäre fehl am Platz, hier von Fälschung zu reden, wie es einige – jüdische und nichtjüdische – Forscher getan haben und noch tun. Wenn mit »Fälschung« gemeint ist, dass im Namen der Sibylle Verse gedichtet werden, die sie nicht geschrieben hat, so hat es vermutlich nie andere als »gefälschte« sibyllinische Verse gegeben. Denn ob jemals eine Frau, die sich wenigstens ungefähr mit der

sagenhaften Gestalt der Sibylle deckt, leibhaftig existiert hat, ist äusserst zweifelhaft. Wenn dem aber so ist – so gut wie Dichter aller Nationen, die Orakel-Literatur verfassten, sich den Namen der Sibylle beilegen konnten, stand es einem jüdischen Schriftsteller frei, dies zu tun. Sinnvoll wäre die Benennung als »Fälschung« nur, wenn damit gesagt sein sollte, dass der jüdische Schriftsteller als griechischer Heide auftritt, um seine hellenistischen Leser zu umgarnen und gegen die Tradition ihrer Väter aufzuwiegeln. Aber wer nachliest am Ende des ältesten der jüdisch-sibyllinischen Bücher (des dritten in der Sammlung, die über christliche Redaktoren auf uns gekommen ist), mit welchem Ingrimme die Sibylle sämtliche heidnischen Stammbäume und Herkunftsorte, die Leute ihr anzuhängen gewagt haben, zurückweist und sich als Noahs Schwiegertochter proklamiert, die nach der Sintflut aus der Arche gestiegen sei, wird nicht gerade behaupten können, dass die Sibylle ihre jüdische Herkunft zu vertuschen suche.

Es ist allerdings richtig, dass der jüdisch sibyllinische Schriftsteller sich nicht scheut, die prophetischen Schriften von anderen Völkern zu benutzen. Ein ganzer Wust von Weissagungen – fast ausschliesslich unheilvoller Natur – über verschiedene Städte und Inseln der griechischen Welt, vom Schwarzen Meer bis an die nordafrikanische Küste und bis Sardinien und Korsika, stammt sicher nicht von ihm. Und wie kam er darauf, dieses ganze hellenistische Material in sein Werk einzubeziehen? Wie jeder Sibyllist sieht sicher auch er sich als Fortsetzer einer weiten literarischen Tradition, und seine Sibylle ist von den übrigen sibyllinischen Gestalten nicht grundsätzlich unterschieden. In einer Hinsicht filtert er das ihm unterkommende alte Material sehr sorgfältig: Nie wird er seiner Sibylle einen Ausspruch in den Mund legen, aus dem sich eine Bestätigung der Existenz heidnischer Götter heraushören liesse. Aber abgesehen davon sah er keine Veranlassung, altes prophetisches Material zu verwerfen, das sicher schon mündlich und schriftlich mancherlei Umgestaltung erfahren hatte, bis es die Form erhielt, in der es vorfand.

Komplizierter als sein Verhältnis zu diesen griechischen Überlieferungen ist sein Verhältnis zur »babylonischen« Sibylle. Die vorhin erwähnten Listen von Sibyllen führen eigentlich neben den übrigen Sibyllen keine auf, die sie einfach die »hebräische« nennen, sondern sie reden von einer babylonischen Sibylle, die manche lieber als hebräische bezeichnen würden. Damit ist angedeutet, dass der jüdische Verfasser einen literarischen Komplex der »babylonischen Sibylle« vorfand, ihn überarbeitete und in den jüdischen Rahmen fasste, in dem er uns heute vorliegt. Darin unterschied er sich kaum von den christlichen Sibyllisten nach ihm, die wiederum seinem Werk einen christologischen Anstrich verliehen – und dank dessen bewahrten die verschiedenen christlichen Konfessionen diese Literatur, kopierten sie in verschiedenen Handschriften und retteten so dieses seltsame Machwerk für die Nachwelt.

IV

Aber nun ist es an der Zeit zu fragen: Was haben diese späten Sibyllen, die babylonische und jüdische, zu verkünden? Wir wollen gleich noch die persische hinzunehmen, denn man nimmt ohnehin an, dass sich während der persisch-medischen Herrschaft im Zwei-

stromland eine weitgehende Verschmelzung von parsistischen Lehren mit dem reichen Erbe jener Wiege der Kultur vollzogen hat. Parsistische Auffassungen, nach denen sich die Weltalter gliederten in eine Herrschaft des Gottes des Lichts und eine des Gottes der Finsternis, bis schliesslich das Licht über die Finsternis siegen werde im Zeitalter der allgemeinen Glückseligkeit am Ende der Tage, vermengten sich mit der babylonischen Astrologie, die einzelne Zeiten unter die Herrschaft verschiedener Gestirne stellt. So nimmt es nicht wunder, dass die erste Station auf dem Siegeszug des persischen Lichtgotts Mithras in der ausgehenden Antike Babylonien war. Offenbar benützten die Religionen Persiens, die sich im Zweistromland angesiedelt hatten, sehr bald auch die Sibylle für ihre religiöse Propaganda – so dass sich von der oben erwähnten »babylonischen« Sibylle nur schwer sagen lässt, ob sie ursprünglich babylonisch oder persisch war.

Aber zunächst müssen wir die neue politische Funktion verstehen, welche die Sibylle seit den Eroberungszügen Alexanders des Grossen übernahm. Sie wurde von da an zum Sprachrohr der unterjochten Völker Asiens in ihrem Protest gegen den europäischen Eroberer. Kein Wunder, dass überall, wo unser sibyllinischer Schriftsteller Abschnitte erhalten hat, in denen Alexander vorkommt, das Verhältnis zu ihm absolut negativ ist. Bekanntlich ist die rabbinische Literatur anders eingestellt, aber wer die sibyllinische Tradition fortsetzt, gerät ohne weiteres auch ins Fahrwasser der ihr eigentümlichen politischen Wertsetzungen. Und hier erscheint ein Motiv, das von nun an zum wesentlichen und beständigsten der ganzen weiteren Entwicklung der sibyllinischen Literatur wird: Die Sibylle wird in der Folgezeit zum mächtigen Organ für den Verzweiflungsschrei und Racheruf des eroberten Asien gegen den Bedrucker, und als die Weltherrschaft von den hellenistischen Potentaten ans römische Imperium übergeht, wird Rom zum Hauptangriffspunkt der sibyllinischen Prophetie. Und Kaiser Augustus wusste wohl, was er tat, als er Befehl gab, alles östlich sibyllinische Material in Reichweite der römischen Militärverwaltungen einzuziehen und zu verbrennen. Denn die Vorwürfe und Schmähungen gegen Rom fanden im ganzen Bereich des Imperiums williges Gehör, und schon hundert Jahre vor Augustus, als König Mithridates von Pontus die römische Herrschaft bis in die Grundfesten zu erschüttern suchte, bekam Rom am eigenen Leib zu spüren, wie sehr es ihm gelang, Sympathie und aktive Unterstützung der Griechenwelt zu seinen Gunsten zu buchen – und die Rolle, die Orakel aus dem Mund der Sibylle bei diesem Propagandafeldzug spielten, ist sicherlich nicht gering zu veranschlagen.

Damit kommen wir zu unserem eigentlichen Thema. Die sibyllinische Literatur wurde nunmehr zum Arsenal für Aufrufe zum Aufstand und zur Erlösung. Noch bevor sie in jüdische Hände gelangte, enthielt sie bereits Vorstellungen vom grossen König, der sich in den Ländern des Ostens erheben wird – meist ist der Ort seines Königtums nicht genau angegeben, und so exakte geographische Daten sind ja auch nicht im Sinn einer solchen prophetischen Literatur – der das Joch der verhassten Unterdrücker zerbrechen und ihnen die Misshandlungen, die sie ihren Opfern angetan haben, heimzahlen wird. »Soviel Steuern Rom von Asien eingezogen hat, dreimal soviel wird sich Asien dereinst von ihm zurückerstatten lassen und ihm vergelten seinen Hochmut und seine

Bosheit; und soviel Asiaten Sklaven waren in den Häusern Italiens, in zwanzigfacher Zahl werden sie dereinst nach Asien kommen und Sklavendienst tun in dürftigster Armut, und Tausende werden Vergeltung leiden.« Für Asien wird die Glücksstunde schlagen, es wird sich von allen Verheerungen, die über es hingegangen sind, erholen können, und Fruchtbarkeit, Gerechtigkeit, Friede und Sicherheit werden zu ihm zurückkehren. Mit dem Zerbrechen der römischen Herrschaft wird Asien einen Aufschwung nehmen, und der Dichter fügt hinzu, dass selbst Europa wiederum Heil widerfahren wird nach Aufhebung des Fluchs von den Völkern. Es leuchtet ein, dass der jüdische Dichter diese ganze Weissagung aus babylonischen und persischen Quellen übernommen hat; denn für ihn spielt die Auseinandersetzung ja nicht zwischen Asien und Europa. Im Gegenteil, mit Recht ist darauf hingewiesen worden, dass in der historischen Epoche, der die frühesten jüdischen Texte nach klaren Indizien angehören, um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor der Zeitrechnung, Israels Gegner das seleukidische Syrien war, das heisst eine ausgesprochen asiatische Grossmacht, nach Rom dagegen schickt Judas der Makkabäer Gesandte, die eine Freundschaftserklärung erlangen. Damit ist von vornherein klar, dass antirömische Verse, sofern sie sich in jüdischen Quellen finden, aus späterer Zeit stammen müssen.

Trotzdem fühlt sich der Dichter von der sibyllinischen Verheissung des Königs, der sich im Osten erheben wird und geknechtete Völker vom Joch des Unterdrückers befreien, angesprochen. Die im Herzen des jüdischen Dichters lebendige Erlösungsvision macht ihn empfänglich für Erlösungssehnen auch bei anderen Völkern. Und erst recht, wenn der »König von Osten« ganze Bibelverse in ihm aufklingen lässt, wie etwa »Wer hat erweckt den vom Anfang her, in ihre Fusspur beruft ihn die Wahrheit«⁹. Unserem kritischen Denken fällt es nicht schwer, zwischen den Verkündigungen des Königs, der »Asien« befreien wird, und dem König, auf den Israel hofft, zu unterscheiden. Aber dem Dichter verschmelzen verständlicherweise beide Bereiche.

Jedoch wenn wir uns die besonderen politischen Bedingungen vor Augen halten, unter denen die früheste Schicht jüdischer Sibyllistik entstanden ist, wird uns deutlich, dass die beiden Bereiche einander noch näher stehen, als auf den ersten Blick ersichtlich. Uns ist selbstverständlich, dass die messianische Idee mit der »Erlösungsidee« identisch ist. Und wir denken dabei an Israel im Exil oder jedenfalls in Bedrängnis, das den Erlöser herbeisehnt, der es »von Knechtschaft zu Freiheit« führen wird. Und man kann allerdings sagen, dass Israel solche Stunden kannte, auch während es im Lande wohnte. Was wir von den Tagen der Verfolgung durch Antiochus erfahren, zeugt von einem gequälten, elenden Volk, das ungeduldig des Erlösers harrt, der vom Himmel kommen soll und den furchtbaren Leiden ein Ende setzen. Aber die Abfassungszeit der hier zu behandelnden Dichtwerke war keine solche Periode. Sie wurden geschrieben zu einer Zeit, da nicht nur der Tempel bestand, sondern Israel sogar ein eigenständiges Königtum erlangt hatte. Und das ist es, was den ersten Gesängen der jüdischen Sibylle ihre Besonderheit in der Geschichte der messianischen Idee verleiht: Hier haben wir Juden vor uns, die weder die Schmach des Exils noch

⁹ Jesaja 41, 2 in Bubers Übersetzung.

das Joch der Fremdherrschaft tragen. Auch denjenigen, die nicht im Land wohnen, steht der Weg dorthin offen, und sie strömen zuhauf in die heilige Stadt mindestens dreimal im Jahr. Wenn dem so ist, was bedeutet diesen Juden, die ein unabhängiges Leben führen, die messianische Erwartung? Wenn der Erlöser kommt – wen hat er noch zu erlösen?

Wir haben die Erlösungsvision bei Philon gelesen, aber dort ist die Situation eine ziemlich andere. Zwar steht der Tempel noch fest, aber die Hand der römischen Herrschaft lastet schwer auf den Bewohnern. Das Land war ständig Verfolgungen ausgesetzt, und offenbar waren der Juden nicht wenige, die diesem Druck nicht standzuhalten vermochten und auswanderten – nach Ägypten, Rom oder anderwärts, innerhalb des römischen Imperiums und sogar ausserhalb. Und wenn sich dann das Volk die Stunde der Erlösung vorstellt, sieht es vor sich einen erneuten Auszug aus Ägypten und Sammlung der Zerstreuten, da das Leben im Land Israel wieder frei ist. Und solange die Unterdrückung im Land nicht aufhört, fühlt sich der Jude im Exil wie als Kriegsgefangener, denn auch seine Einwanderung ins Land Israel würde ihn aus dieser Lage nicht befreien. Von daher werden die ganzen Motive von der Sammlung der Zerstreuten bei Philon verständlich. Der Messias – oder in Philons Sprache: die göttliche Erscheinung – ist also notwendig, um die Verbannten Israels aus den Ländern der Feinde zu erlösen.

Aber zur Zeit des hasmonäischen Königtums, als Juden nicht auf Zeichen und Wunder angewiesen sind, um gen Zion zu fahren – wen hat da der Erlöser zu erlösen? Die Antwort der Sibylle ist überraschend: die elenden Heiden; und die Sibylle wendet sich an das Volk, das ihre Sprache besser verstehen müsste als jedes andere: an die Hellenen.¹⁰

Und hier müssen wir uns erinnern: Dieselbe historische Stunde, die Zeugin der Errichtung eines israelischen Königtums auf dem Boden des eigenen Landes war, sah den Zusammenbruch Griechenlands. Der dunkle Punkt in der Geschichte Griechenlands in jenem Jahrhundert ist die Zerstörung der Stadt Korinth durch die Römer im Jahre 146 vor der Zeitrechnung; aber das war nur die härteste der Strafmassnahmen, die Rom gegen das unglückliche Hellas ergriff, das seine Väter nicht vergessen konnte, denen die »Freiheit« immer tiefstes Anliegen im politischen Leben war. Unser Dichter beschreibt das Leiden der Bevölkerung mit – besonders Griechen – erschütternden Worten. Ich verstehe nicht, wie ein ernsthafter Forscher behaupten kann, der Jude, der diese Verse schrieb, habe nur die Ziele der jüdischen Propaganda – die wir gleich näher betrachten werden – verstanden, sei aber unfähig gewesen, die Eigenart des hellenischen Volkes zu begreifen. Nach seiner Ansicht ist diese Prophezeiung in abgegriffenen Sprachformeln gegeben, die man auch auf jedes andere Volk anwenden konnte, und er bezweifelt, dass diese Worte von vornherein gerade auf die Griechen gerichtet seien. Aber in Wirklichkeit redet unter den vielen Unheilsprophezeiungen innerhalb unseres Buches nur die gegen die Hellenen gleich in der ersten Zeile von einem »barbarischen Volk«, das Griechenland verheeren wird, und wiederholt im folgenden, dass die Ehre der schönen Frauen Griechenlands geschändet wird durch »Männer

barbarischer Zunge«. So versteht Griechenlands Schmach nur ein Mensch, der vom Geist jener Nation durchdrungen ist. Aber ausserdem können wir horchen auf die Sprache des Dichters, die plötzlich von homerischen Assoziationen wimmelt. Unter den Worten, mit denen die Überheblichkeit und Gemeinheit der plündernden Sieger beschrieben ist, klingt Homers Beschreibung der Freier auf, die sich vollfressen und besaufen von den Gütern des Odysseus, der nicht zum Schutz seines Hauses herbeieilen kann; hinter dem Groll Gottes auf die Hellenen ist ein Widerhall vom Groll des Achill zu vernehmen, der über die Achäer unzählige Mühsal brachte. Jedoch lässt derselbe Abschnitt nicht nur dem Griechen, sondern auch dem Juden vertraute Verse aufklingen. Das Heer der Griechen wird unter die Füsse getreten: Hundert fliehen, und einer vertilgt sie alle; und fünf jagen einer ganzen Kompanie nach; Gott machte das Land zu Eisen und die Himmel zu Erz¹¹. Der Dichter sieht also das Verhängnis, das kurz zuvor über Griechenland hereingebrochen ist, mit griechischen und jüdischen Augen zugleich. Das heisst: Er versteht sehr wohl die Bedeutung des Unglücks gegenüber jenem edlen Volk, das ihn die Dichtkunst lehrte, in Worte zu fassen, und gleichzeitig erlebt er das Geschehen als ein Glied in der Kette von Gottes Handeln in der Weltgeschichte, denn nicht von ungefähr hat das Unheil Griechenland getroffen, sondern als Strafe des Himmels.

Strafe wofür? Der Dichter antwortet: für den Götzendienst. An dieser Stelle besteht ein auffälliger Unterschied zwischen den hellenistischen Juden und dem biblischen Judentum: Israels Propheten fanden die schärfsten Worte, um die Nichtigkeit des Götzentums blosszustellen und die lächerlich zu machen, die ein Bild anbeten, das sie eigenhändig verfertigt haben. Aber die Tatsache, dass die Völker der Welt Götzendienst üben, ist in ihren Augen ganz natürlich. Und in der Bibel heisst es sogar, dass Gott den Völkern das Götzentum »zuteilte«¹². Der Götzendienst an sich, sofern es kein Israelit ist, der ihm verfällt, ist nicht Sünde. Im hellenistischen Judentum dagegen wird den Heiden ihr Götzendienst als Sünde angerechnet. Und dieses Judentum will es nicht wahrhaben, dass die Völker ja nie anderen Gottesdienst als den Götzendienst kannten. Vor 1500 Jahren, so erzählt unser Dichter, herrschten über Griechenland anmassende Könige, die bei ihnen die Götzenbilder einführten, und »seit jener Zeit« liess das Übel von Griechenland nicht ab und wieder ist es kein Zufall, dass der Ausdruck, den ich mit »seit jener Zeit« übersetzt habe, vom Anfang der Ilias genommen ist, wo es heisst, dass Zwist aufkam zwischen den Häuptern der Achäer, und »seit jener Zeit« fielen zahlreiche Seelen von Helden der Unterwelt anheim). Wenn dem so ist, kann dieser Götzendienst, so gut er einen geschichtlichen Anfang hat, auch wieder von der Welt verschwinden. Nun aber, da Gottes grimmiger Zorn all diese Heimsuchungen über sie gebracht hat, werden sie ihn von Angesicht erkennen und ihre Opfer nicht mehr den Götzen darbringen, die doch nicht helfen können, sondern dem Gott der Wahrheit, und darob werden sie vom Bösen errettet werden.

Als Beispiel und Vorbild aber stellt ihnen der Dichter die Gemeinde Israels dar, die sich um das Heiligtum des höchsten Gottes schart. Und beachtenswert, welche

¹⁰ Das Folgende ist eine Wiedergabe von Oracula Sibyllina III 520–572.

¹¹ 5. Mose 32, 30; 3. Mose 26, 8; 5. Mose 28, 23.

¹² 5. Mose 4, 19.

Eigenschaften des Volkes Israel der Dichter rühmend hervorhebt. Nicht dass wir hier eine getreue und objektive Schilderung des realen Volkes, das unter hasmonäischer Herrschaft zu Zion wohnt, erwarten dürften; aber wichtig ist auch, wie die Idealgestalt beschaffen ist, in der das Volk sich selbst zu sehen wünscht. Verständlicherweise wird vor allem Israels Abstinenz von jeglichem Götzendienst betont; der Verfasser stellt eigens heraus, dass dieses Volk sich der Zauberei in all ihren Formen enthält, und gleichfalls des Wahrsagens und Horoskopstellens. Vielleicht geschieht diese besondere Nennung absichtlich, nachdem assimilierte Kreise als unser Verfasser, und Samaritaner vielleicht noch mehr als Juden, darauf bedacht sind, die Gestalt des Stammvaters Abraham gerade dadurch zu glorifizieren, dass sie ihm profundes astrologisches Wissen zuschreiben. Das ideale Israel, wie unser Verfasser es sieht, enthält sich all dieser magischen Künste, »die charakterlose Leute zu Rate ziehen, die sich täglich mit wertlosem Zeug abgeben«. Der zweite Punkt, mit dem ersten eng verbunden, ist Israels Reinheit in geschlechtlichen Dingen, im Gegensatz zu den Ausschweifungen des Heidentums. Darstellung der Sinnlichkeit und der Perversitäten, die in der heidnischen Welt gang und gäbe waren, ist ein bei den sibyllinischen Dichtern häufig wiederkehrendes Thema, und ohne Zweifel war der geistige Existenzkampf der Juden in hellenistisch-römischer Umgebung auf diesem Gebiet besonders schwierig. Und es ist kein Zufall, dass die Geschichte von Josef und Potiphars Weib die Phantasie der hellenistischen Juden besonders stark beschäftigte und innerhalb ihrer Literatur in vielen Brechungen wiederkehrt. Aber während diese beiden Komplexe in der Auseinandersetzung der Juden mit ihrer Umwelt wohl bekannt sind und ihnen von der gesellschaftlichen Situation geradezu aufgezungen wurden, kommt das dritte Thema, das weiten Raum im Ruhmeslied Israels einnimmt, etwas unerwartet. Der Dichter preist die in der jüdischen Gesellschaft herrschende soziale Gerechtigkeit. »Sie achten auf Gerechtigkeit und Tugend, nicht auf Profitstreben... und bei ihnen findet sich Sinn für Gerechtigkeit in Stadt und Land; nicht geschieht unter ihnen nächtlicher Raub, sie locken Rinder-, Schaf- und Ziegenherden nicht ab. Nicht verrückt ein Nachbar die Grenzpflocke des anderen. Der Reiche behandelt den Armen nicht geringschätzig, er übervorteilt Witwen nicht, sondern hilft ihnen beständig und versorgt sie mit Kleidung, Wein und Öl, und der Vermögende in seinem Volk gibt den Dürftigen, die nichts ihr eigen nennen, Teil an seiner Ernte. Damit halten sie das Wort des grossen Gottes, denn der-im-Himmel-sitzt hat ihnen allen das Land gemeinsam verliehen.« Leicht zu erkennen, wie der Dichter die Gestalt des idealen Israel komponierte: er griff aus den sozialen Bestimmungen des Pentateuch einige heraus und beschrieb eine Gesellschaft von Leuten, die sie befolgen. Demgegenüber stellt er an anderen Orten die bei den Völkern der Welt herrschende Grausamkeit dar, die Mitleid und Fürsorge für die Dürftigen nicht kennt; Profitgier erscheint hier als den Heiden eigentümliches Laster, von dem nur das Volk der Gerechten rings um den Tempel zu Jerusalem frei ist. Ebenso ruft der Dichter die Hellenen auf, von ihrem bösen Weg umzukehren und von Israels anständigem Verhalten zu lernen – wohlgerne: anständig nicht nur zwischen Mensch und Gott, sondern auch zwischen

Mensch und Mitmensch. Und wenn sie seiner Stimme gehorchen, sollen auch sie teilhaben an Sicherheit und Glück der Glieder des auserwählten Volkes, die sich zeitlebens um rechtes Tun bemühen. Und darin besteht die Erlösung, die einer Welt, die Busse tut, harret.

Selbstverständlich hört sich das bei späteren Sibyllisten anders an. Ein Sibyllist, der nach der Tempelzerstörung schreibt, sieht etwa im Ausbruch des Vesuv eine Strafe des Himmels für die Zerstörung. Und eine Sibylle zur Zeit des Kaisers Hadrian träumt von Tagen, in denen »der Ruf des Kriegshorns nicht mehr vernommen wird, und nicht mehr Feinde Jerusalem verwüsten mit unheiligen Händen«, und der Boden des heiligen Landes nicht mehr durch bacchantische Tänze entweiht werden wird¹³. Und doch, selbst dann noch finden sich besondere Züge in der Beschreibung der messianischen Zeit, die sich nur aus der besonderen Wirklichkeit eines jüdischen Dichters, der die hellenistische Welt von innen her erlebt, erklären lassen.

Wir wollen uns hier nicht aufhalten mit den verschiedenen Schilderungen von Blut, Feuer und Rauchsäulen, die der Endzeit vorangehen. Diese Elemente hat die Sibylle mit der ganzen weitverzweigten apokalyptischen Literatur gemein. Aber wie beschreiben Israels Dichter auf griechisch die erlöste Welt? »Es wird kommen zu den Menschen der Beginn grossen Wohlstands. Denn die Allmutter Erde wird den Menschen Getreide und gutes Öl ohne Mass spenden, vom Himmel wird Honig regnen, süß und wohlriechend, die Bäume werden Frucht tragen..., die Erde wird süsse Quellen weisser Milch hervorsprudeln, und die Städte und fetten Felder werden voll alles Guten sein.« Bis hier lassen sich für alle Motive ohne weiteres Parallelen aus dem Talmud finden¹⁴ sowie aus den übrigen Quellen der hebräischen und aramäischen Aggada. Aber er fährt fort in seiner Erzählung: »Es wird keinen Krieg mehr geben..., sondern grosser Friede über der ganzen Erde sein, und die Könige werden untereinander Freundschaft halten bis zum Ende«¹⁵. Hier zeigt unser Verfasser eine Perspektive, die der israelischen Aggada völlig abgeht. Es geht um die Frage: Wie werden sich die Beziehungen der Völker untereinander gestalten? Für unsere traditionelle Aggada stellen sich die Heiden als eine einheitliche Gruppe dar, und was die Aggada interessiert, ist das Verhältnis Israels und der Völker zueinander. Dagegen unser Dichter kennt die Völker einzeln, kündigt seine Weissagungen über Staaten, Städte und Inseln, und damit fügt er aus seiner Vorstellungswelt eine Komponente hinzu, die im Land Israel entstandene Schilderungen der Endzeit nicht kennen. Wie, fragt er, leben die Völker ohne Krieg? Was ist das für ein König, der nie in den Krieg zieht? Und seine Antwort: Alle Könige werden miteinander befreundet sein, daher wird kein König mehr einen Grund suchen, die Grenzen seines Nachbarn zu verschieben. Denselben Hausfrieden, den damals das siegreiche Rom den Ländern unter seiner Macht gewaltsam aufzwang, wird Israels Messias nicht erzwingen, sondern in seinen Tagen werden alle Könige der Erde ein neues Herz haben, und damit haben die Kriege ein Ende.

Und der Dichter fährt fort: »Ein gemeinsames Gesetz wird der Unsterbliche an den gestirnten Himmel setzen

¹³ Dieses und das letzte Zitat im vorliegenden Aufsatz sind aus *Oracula Sibyllina* V entnommen.

¹⁴ Besonders im babylonischen Talmud, Traktat Sanhedrin, Kapitel 10.

¹⁵ Or. Sib. III 755 f.

für die ganze Erde«¹⁶. Das Problem besteht darin, wie ewiger Friede zustande kommt. Dieser Friede ist die praktische Folge der Errichtung eines Weltgesetzes, dessen Befolger ein »Bürger des Weltreichs« (»Kosmopolit« auf griechisch) ist. Die Idee des wahren Gesetzes, welches eines ist, gegenüber den vielen Gesetzen der jeweiligen Staaten, ist die Grundidee der stoischen Philosophie. Dieses Gesetz ist nicht die Verfassung dieses oder jenes Staates, sondern das richtige Gesetz, das als Idee über allen lokalen Gesetzen schwebt, »das ungeschriebene Gesetz«, das allen Gesetzbüchern und -tafeln, die in sämtlichen Staaten in Kraft sind, als ideale Richtschnur dient. Dieses Gesetz, dessen wahrer Ort unter den Sternen des Himmels ist¹⁷, – sagt unser Dichter – bringt Gott in der Endzeit herab auf die Erde und spannt es aus über alle Königreiche. Von da an wird die Vielzahl der Königtümer belanglos: Das himmlische Gesetz, welches eines ist, vereint sie geistig zu einem Staat, zu der Kosmopolis, von der die Philosophen träumten. Nur dass es nicht die Konstruktion des menschlichen Verstandes ist, die dieses Gesetz begründet hat, sondern die Gnade Gottes über den Menschen ist es, die der Menschheit diese gute Gabe verliehen hat. Die Könige brauchen nicht von ihren Thronen herabzusteigen: Das gute und gerechte Gesetz aus der Höhe macht das ganze Menschengeschlecht zu »einem Bund, zu tun seinen Willen von ganzem Herzen«¹⁸.

¹⁶ Ebd. 757; das griechische Wort *nomos* = Gesetz dürfte hier kaum – wie etwa in der Septuaginta – den Pentateuch bezeichnen, wie gelegentlich angenommen wird, denn es ist offenbar nicht gemeint, dass alle biblischen Gebote fernerhin für alle Völker verbindlich sein sollen.

¹⁷ Dem deutschen Leser ist diese Vorstellung aus Schillers »Wilhelm Tell« III, 2 bekannt, wo Stauffacher an die »ew'gen Rechte« appelliert, »die droben hangen unveräusserlich und unzerbrechlich wie die Sterne selbst«.

¹⁸ Der Ausdruck kommt im Siebengebet von Neujahr und Versöhnungstag vor.

Es versteht sich, dass für die sibyllinischen Dichter nach der Tempelzerstörung mehr das Volk Israel und sein Schicksal im Brennpunkt standen. Aber auch dort tritt in erstaunlicher Weise griechisches Assoziationsgut auf. Einer der Dichter schaut das zu erbauende Jerusalem und sagt: »Die wohnen rings um die Stadt Gottes auf dem festen Land, bauen eine hohe Mauer bis nach Jaffa, die sich erhebt in Himmelshöhen, bis zu den finsternen Wolken.« Woher kommt die Idee, dass Jerusalem künftig durch eine sagenhafte Mauer, bis an den Himmel, ausgerechnet mit der Stadt Jaffa verbunden werden soll? Mir scheint die Sache klar: Wenn ein Dichter eine Stadt in ihrer Grösse schaut, steigt vor ihm die Gestalt Athens zur Zeit des Perikles auf, das durch die berühmten »langen Mauern« mit seiner Hafenstadt Piräus verbunden war. Nach diesem Muster muss das zukünftige Jerusalem auch äusserlich dem Bild einer Metropole entsprechen, und wenn ein griechischer Dichter die Wiederherstellung einer Stadt, die schmählich darniederlag, in den Stand ihrer Frühzeit bedenkt, bringt er fertige Strukturen mit, in denen er eine Stadt in ihrer Pracht sieht: Auch das »neue Jerusalem« muss eine »in sich geschlossene Stadt«¹⁹ sein nach dem Schema, das er aus dem hellenischen Erbe übernommen hat.

Jahrtausendlang bewegten Juden die Idee der messianischen Erlösung in ihrem Herzen, und man könnte meinen, mit der gesamten Ausbeute an Gedanken und Vorstellungen, die uns in der hebräischen Literatur überliefert sind, seien die Möglichkeiten der Endzeitdarstellung erschöpft. Aber das hellenistische Judentum hat seine eigene Perspektive, und auch sein eigener Beitrag zum Aufbau der Gestalt des messianischen Reiches ist wert, bekannt und in Israels Gedankengut zur Erlösung aufgenommen zu werden.

¹⁹ Nach Psalm 122, 3.

III Die messianische Idee*

Von Dr. Shmuel Safrai, Professor für jüdische Religionswissenschaft an der Hebräischen Universität Jerusalem

Der nachstehende Beitrag ist Kapitel 8 im Werk von S. Safrai: »Das jüdische Volk in der Zeit des Zweiten Tempels« (S. 49–54).

Eine der grossen Ideen, die die Gestalt der Nation in der Epoche des 2. Tempels sowohl im geistigen als auch im gesellschaftlich-politischen Leben prägte, war die messianische: Der Glaube, dass die Situation des Volkes wie die der gesamten Menschheit mit allen Erscheinungen des Bösen in der Gegenwart vorübergehen wird und die nahe oder ferne Zukunft, die Kinder Israels und mit ihnen alle Völker der Erde in einer Welt leben werden, in der Friede und Gerechtigkeit herrschen: »Denn voll ist das Land mit Erkenntnis des Herrn wie mit Wassern, die das Meer bedecken« (Jes 11, 9), und das Königreich Gottes umgibt die ganze Erde. Der messianische Gedanke pochte stark im Volksbewusstsein, und auch diejenigen, die sich aus dem öffentlichen Leben zurückgezogen hatten, oder sich sogar vollkommen vom Volk Israel und

* Aus dem Hebräischen übersetzt von Edna Brodke. Tel Aviv 1970. Am Oved.

seiner Lehre trennten – wie das Christentum –, machten sich diesen Gedanken ihrer Mutter und Schöpferin zu eigen und pflegten ihn, bis er zu einem Grundpfeiler des eigenen Glaubens wurde, wenngleich mit einer Veränderung der Strukturen des Messianismus und seines Trägers, des Messias.

Es ist nicht die Absicht dieses Kapitels, die Einzelheiten dieses Glaubens zu schildern, die verschiedenen Stufen im Prozess der Entwicklung der »Tage des Messias« und der kommenden Welt nach ihm, oder die Meinungen und Vorstellungen über die Tage des Messias im pharisäischen Judentum und in der rabbinischen Literatur noch das Schrifttum der verschiedenen Strömungen und Bewegungen in der Zeit nach der Zerstörung des Tempels zu untersuchen. In diesem Kapitel soll vielmehr die Stellung dieser Idee im Leben des Volkes bezeichnet werden, ihr Einfluss auf die Formung der Weltanschauung und der Taten des Individuums in Israel und ihr Einfluss auf die gesamte Entwicklung des Volkes.

Verschiedene Vorstellungen von den Tagen des Messias

Der messianische Gedanke ist die Antwort des Judentums auf das Leid des einzelnen, auf das Böse und Ungerechte im Leben der Gesellschaft und das Leid des Volkes unter den Völkern, auch die Konkurrenz und die Kriege unter den Völkern, auf den mangelnden Gottesglauben in der Welt und auf die ausgedehnte Herrschaft des Bösen und des Satans über die Menschen. Nach dem Glauben des Judentums wird die Welt erlöst werden, und die Herrschaft Gottes wird über diese Welt kommen; der Schmerz des einzelnen wird geheilt und seine Unterdrückung vergehen. In dieser Welt wird gerechte Ordnung in der Öffentlichkeit herrschen, und das Volk Israel wird als zum Träger der Torah auserwähltes den ihm gebührenden Platz unter den Völkern einnehmen. Jerusalem, der Ort, den Gott für seinen Tempel auserwählt hat, wird zur Stadt Gottes werden. In der Literatur des 2. Tempels hallen auch die Wünsche des Volkes nach, die aus der Gegenwartssituation stammen; mit der Erlösung werden alle aus der Zerstreuung wieder zusammenkommen. Man betont auch, neben dem Wunsch der Zusammenführung aus der Zerstreuung, häufig die Hoffnung auf Rückkehr des ganzen Volkes zur hebräischen Sprache. Jeden Visionär schmerzte ja die sprachliche Trennung des Volkes – die zwischen der hellenistischen Diaspora und dem Volk im Land selbst sowie dieser beiden und dem Volk von Babylonien.

Es bestanden unterschiedliche Vorstellungen über die Gestalt der Tage des Messias und über die verschiedenen Stufen der Erlösung. Diese Meinungsverschiedenheiten finden sich sowohl in derjenigen Literatur, die vermutlich in Kreisen entstand, welche den Pharisäern und den Weisen Israels – den Rabbinen – nahestanden, als auch in Kreisen, die jenen fern standen. Und Meinungsverschiedenheiten finden sich auch innerhalb der Literatur der mündlichen Überlieferung. Neben den vielen Bildern vom Kommen des Messias und den Tagen des Messias, die mit Wundern und nicht natürlichen Ereignissen ausgeschmückt sind, und neben den vielen Voraussagungen über Veränderungen der Natur und die Annullierung des Bösen durch das Eintreten der Herrschaft Gottes findet sich auch die Auffassung, dass es zwischen dieser Welt und den Tagen des Messias keinen anderen Zustand als den der Unterwerfung unter die Völker gebe. Neben der Hervorhebung der Gestalt des Messias aus dem Hause David findet sich in der talmudischen Überlieferung auch die Auffassung, dass Israel gar keinen Messias habe – das heisst, die Erlösung hängt nicht von der Person eines Messias ab. Hingegen herrscht in der talmudischen Literatur eine Tradition von zwei Messiasen, der eine Messias ben Josef, der Israels Kriege führen wird und am Ende des Krieges fällt, nach ihm aber wird dann der Messias ben David kommen. In einigen Apokryphen und in den Schriften der Gemeinde vom Toten Meer werden die zwei Messiasse erwähnt, die zugleich an der Spitze des Volkes stehen werden: der Messias aus dem Haus Aaron und der aus dem Haus David. Die zukünftigen Beziehungen zwischen Israel und den Völkern sind in unterschiedlichen Traditionen verwurzelt. Einige betonen, dass die Völker weiterhin an ihrem Glauben festhalten werden, ja sogar, dass Proselyten in der Zukunftszeit nicht aufgenommen werden. Hingegen meinen andere Lehrer, dass man an einem Ort, an dem Götzendienst zu bestehen aufgehört hat, auch ausserhalb des Landes einen Segensspruch sagen müsse: „So wie der Götzendienst von diesem Ort entfernt ist, so

werde er auch aus allen Orten Israels entfernt. Wende du das Herz der Diener jenes Kultes hin zu deinem Dienst, denn in Zukunft werden die Völker sich bekehren.« Und wenn wir die Schriften der verschiedenen Strömungen betrachten, so treten daraus zweifelsohne verschiedene und einander entgegengesetzte Bilder vom Wesen der Erlösung und den Zeiten der kommenden Welt hervor.

Die messianische Idee – eine beständige Idee im Leben Israels

Durch Veränderungen in den äusseren politischen Umständen oder auch in den internen gesellschaftlichen Verhältnissen im Leben des Volkes verlagert sich die Akzentuierung des einen oder anderen Aspektes der Erwartung der Erlösung oder der Schilderung der Taten des Messias. Anders als die Sekte vom Toten Meer, die sich aus Enttäuschung über die jüdische Herrschaft in Jerusalem zurückzog, schildert ein pharisäischer Autor, wie etwa der des 4. Buches Ezra, die Erwartung der Tage des Messias. Dieser Autor schrieb kurz nach der Zerstörung des 2. Tempels und war von der nationalen wie der menschlichen grossen Not, die viele nach der Zerstörung des Gotteshauses und der Zerstörung Jerusalems traf, bewegt. Doch ist das Hoffen auf Erlösung und ihre Erwartung eine der Grundlagen des Glaubens Israels, die im Volk immer lebendig war. So war die Erwartung der Erlösung lebendig sowohl in der Zeit vor den feindlichen Dekreten des Antiochus als auch in der Blüte- und Friedenszeit der Hasmonäer. Hoffnung auf Erlösung bestand nicht allein deshalb, weil ein Grossteil des Volkes im Exil lebte oder weil viele Fremde im Land sasssen oder gar weil die Herrschaft der Hasmonäer als nicht legitim betrachtet worden wäre, sondern weil der Gedanke der Erlösung zu einem weltumfassenden wurde. Er wurde zur Philosophie der Geschichte, denn die menschliche Entwicklung beinhaltet nichts anderes als das Warten auf Erlösung. Frevlerische Machthaber beherrschen die Völker, jede grosse Herrschaft wird von einer ihr überlegenen, mächtigeren und boshafteren zerstört, am Ende jedoch wird eine Periode der Herrschaft des heiligen Volkes stehen, das während der Ausbreitung des Gottesreiches regieren wird. Schwerlich findet man ein Buch, das zur Zeit des 2. Tempels geschrieben wäre und den Glauben an die Erlösung nicht erwähnte, das nicht viel oder wenig Neues zur Erlösungslehre oder zu den Schilderungen der »Wehen des Messias«, der Tage des Messias und der darauffolgenden Zeit hinzufügte. In einem Buch wie Jesus Sirach, das, ungefähr im Jahre 200 vor der Zeitrechnung verfasst, Moral und Lebensweisheit behandelt, tritt der Gedanke der Erlösung nicht nur am Schlusse auf, dort wo der Verfasser die Geschichte des Volkes in der Vergangenheit schildert und mit einem Gebet für die Erlösung des Volkes schliesst, sondern auch während der Beschäftigung mit der gesellschaftlichen Moral und den Weisungen für Jugendliche sind Verse eingeflochten, die vom kommenden Tag des Gerichts handeln, von der Erlösung Israels, der Einsammlung aus der Zerstreuung, der Herrschaft des Hauses David, der Ewigkeit des Volkes Israel und seiner Aufgabe für alle Zeiten. Das erste Makkabäerbuch, dessen Ziel es ist, vom Bruderkampf der Hasmonäer zu berichten und das, auf den ersten Blick, nichts mit Eschatologie zu tun hat, sogar in ihm hallen nicht nur Echos des Glaubens an die vollkommene Erlösung nach, sondern man hört sozusagen die offizielle Meinung der Zeitgenossen. Während

der »Grossen Versammlung der Priester und des Volkes und der Häupter des Volkes, seine Ältesten«, die sich versammelten, um Simon, den Sohn des Matitjahu des Hasmonäers, als Oberhaupt zu ernennen, entschieden »die Juden und die Priester, dass es gut sei, Simon zum Hohen Priester zu haben, solange bis der wahre Prophet komme« (I Makkabäer 14, 41). Aber auch mit dem Sieg der Juden, der Errichtung ihrer Herrschaft im Land und der Wiedereinweihung des Tempels kamen sie immer noch nicht zur Ruhe und warteten weiterhin auf das Kommen des wahren Propheten.

In schweren Zeiten – wie denen der feindlichen Erlasse des Antiochus, Roms Eroberung von Eretz-Israel, denen der Zerstörung Jerusalems und des Tempels – verstärkt sich die Erwartung, vertieft sich die Hoffnung und erwachen die Gemüter. In solchen Zeiten werden apokalyptische Stücke und Bücher geschrieben, Bücher von Endzeitvisionen, die Schmerz und Trauer des Volkes aufzeichnen, den minderen und sinkenden Wert der Wahrheit beklagen, aber auch gleichzeitig mit der Erwartung und der Entdeckung eindeutiger Anzeichen der nahenden Erlösung verknüpft sind. Ein Beispiel ist das Buch der »Psalmen Salomos«, das kurz vor der Eroberung Judäas im Jahre 63 durch Pompejus, der die Fürsten Judäas als Gefangene in seinem Triumphzug durch Rom führte, geschrieben wurde. Aus der Zeit nach der Zerstörung des Tempels existieren einige Bücher, wie der syrische Baruch, der 4. Ezra, die die Geistesnot und die Verwirrung mit Erlösungsvisionen vermengen. Es liegt nahe zu vermuten, dass viele Aussprüche der Weisen der Mishna und des Talmud in Eretz-Israel wie in der Diaspora in Notzeiten und nationaler Bedrohung geprägt und gepredigt wurden, wie zum Beispiel bei der Eroberung durch Rom, dem fehlgeschlagenen Aufstand des Bar-Kochba u. a. Diese Worte waren nicht nur Trost und Aufmunterung, sie waren auch der Ausdruck des Glaubens der Nation, der Führer, der Weisen und der volkstümlichen Seher und deren Reaktion auf die Ereignisse. Auch Ereignisse von Weltbedeutung – Aufeinanderprallen der Grossmächte, die über die Welt herrschten und Israel unterdrückten, Gärungsprozesse und Revolutionen, die über die Welt gingen, Wendepunkte im Weltgeschehen – stärkten die Erwartungen. Und es erschien ihnen, den Erlösungshungrigen, als seien diese Erscheinungen eindeutige äussere Anzeichen des Niedergangs der bösen und knechtenden Welt, Zeichen dafür, dass die Zeit der Armen und der Ärmsten, die Welt zu erben, gekommen sei. Im Kriegsgeschrei hörten die Träumer das Schofarblasen der Erlösung: Wenn du die Mächte sich gegenseitig provozieren siehst, dann warte auf den Messias Fuss (Genesis Rabba 41). Dennoch darf man in der Erlösungserwartung und der mit ihr verbundenen Literatur nicht allein eine Reaktion auf schwere Stunden oder das Ergebnis grosser Tage sehen. Die Weisen Israels pflegten diesen Glauben immer, und er steigt mit jedem Gebet gen Himmel. Die Gebete zur Erlösung Israels, zum Wiedererstehen des Hauses David, dem Aufbau der Stadt und des Heiligtums, wurden nicht erst nach der Zerstörung Jerusalems gesprochen, sondern hunderte Jahre vor der Zerstörung. Ja, es besteht die Forderung an jeden einzelnen aus Israel, sein Leben lang auf die Erlösung zu warten. Nach der Überlieferung eines Weisen wird der Mensch, wenn er vor Gott im Gericht steht, befragt: Hast du im Glauben gelebt, hast du regelmässig die Torah studiert, hast du auf die Erlösung gewartet? Während der gesamten Zeit des

2. Tempels hat man weiterhin am 9. des Monats Aw gefastet, um die Zerstörung des 1. Tempels zu betrauern, denn man betrachtete den 2. Tempel und die Wirklichkeit der Zeit als unvollkommen, erst die Erlösung würde Vollkommenheit bringen.

Der Einfluss der messianischen Idee auf das Leben

Die messianische Idee war nicht eine, die man als ferne und zukünftige Realität betrachtete, sondern war die Erwartung einer nahen und baldigen Endzeit. Eine Erlösung, die wohl durch Gottes Willen kommen werde, aber auch durch das Wollen, Tun und Handeln Israels. Die Endzeiterwartung rief eine geistig-gesellschaftliche und gesellschaftlich-politische Gärung hervor, die zur Hefe im Teig vieler gesellschaftlicher und politischer Bewegungen der gesamten Epoche des 2. Tempels wurde, ob vor oder nach der Zerstörung, ob im Land selbst oder in der Diaspora. Die Endzeitberechner wurden zuweilen auch zu Endzeitdrängern. Diese Gärung kam in den Taten kleiner Gruppen zum Ausbruch oder in Gestalt einer grossen Bewegung, an der die ganze Nation oder ein Grossteil ihrer teilnahm. Messianischer Glaube und Gärung kamen deutlich auf zur Zeit des Aufstandes, der zur Zerstörung des Tempels führte, und des grossen jüdischen Aufstandes in der Diaspora und mit ihm derer, die im Land geblieben waren, zur Zeit Trajans (115–117). In dieser Zeit war die ganze Nation erregt und versuchte in einer grossen Aktion die römische Herrschaft durch einen Aufstand, der von Cyrene und Libyen bis Ägypten, Zypern, Eretz-Israel und bis Mesopotamien reichte, aus dem gesamten Osten zu vertreiben. Rabbi Akiwa sieht in Bar-Kochba den Messiaskönig und deutet auf ihn den Vers: »Aus Jakob stieg ein Stern auf...« Auch in vielen gesellschaftlichen Bewegungen steigt die gärende Kraft der messianischen Erwartung. Die Essener, die man als den extremen Flügel der Erlösungserwartenden bezeichnen kann, gaben ihrer Erwartung einen Ausdruck in einem festumrissenen gesellschaftlichen Rahmen. Sie zogen aus ihrem Erwarten konkrete Konsequenzen: Derjenige, der auf Erlösung wartet, kann sich ihrer Meinung nach nicht mit dem Erwarten oder gar mit guten Werken begnügen, sondern muss sich von »den Bösen absondern«, um ewiges Leben zu erlangen und am jüngsten Tag keinem Strafgericht ausgesetzt zu sein. Diese Absonderung drückte sich in ihrer Ablösung von der Gesellschaft aus, sie gingen in die Wüste und bauten ihre eigene Gesellschaft auf, die sich von der übrigen Gesellschaft durch ihre strengen Gesetze unterschied. Sie meinten, sie allein bildeten die Grundlage, auf welcher sich Israels Leben in der nächsten Welt gründen würde. Einige Generationen später ruft Johannes der Täufer das Volk zur Busse, zur Taufe und zur Vorbereitung auf das Reich Gottes auf. In anderen Bewegungen äusserte sich die Erwartung in verschiedenen grösseren und kleineren gesellschaftlichen wie politischen Handlungen. Das heisst, dass die Erwartung der Erlösung das Leben des Volkes so beeinflusst hat, dass es scheint, als habe es die gesamte Epoche hindurch auf der Schwelle zu einer Revolution gestanden. Im Lauf der Generationen war man sich unsicher, ob die Zeit der Erlösung festgesetzt sei und sie an diesem ihr zugedachten Zeitpunkt eintreten würde, oder ob sie nur von den guten Taten und der Hinrichtung aller Generationen auf das Reich Gottes abhinge. Es finden sich in der Literatur viele Antworten auf die Frage, inwieweit das Volk die Erlösung näherbringen kann oder zumindest doch den

günstigen Zeitpunkt für Erlösung auch erkennen wird. Es war ihnen klar, dass Erlösung Busse und gute Taten voraussetzt, sei es als unabdingbare Bedingung, sei es als

Mittel zur Näherbringung der Erlösung. Zumindest war Busse erforderlich, um sich auf sie vorzubereiten, damit das Volk dieser Stunde würdig sei.

IV Die Stellung der Frau in der Halacha Probleme jüdischer Existenz

Von Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien- und Erbrecht,
Hebräische Universität Jerusalem

Folgende Gedanken zu Problemen jüdischer Existenz versuchen, die Idee der Diesseitigkeit und Praxis des jüdischen Religionsgesetzes zu dessen »Aggiornamento« zu gebrauchen. Der Verfasser möchte die Ausführungen als Mittel zur Lösung heutiger Problematik, nicht als Kritik der antiken Quellen an sich, verstanden sehen. Es wäre nicht gerecht, die vom Mann aus gesehenen und gesprochenen Lehren des klassischen Judentums mit der Ende des 20. Jahrhunderts entstandenen Frauenbefreiungsideologie zu konfrontieren, denn die Weisen hätten ihre Formulierungen den Notwendigkeiten der Zeit angepasst, wenn sie vor Problemen wie den Unsrigen gestanden hätten.

1. Eines der Grundgesetze, welches die sozialen Bestrebungen des Staates Israel kennzeichnet, ist das Gesetz über die Gleichberechtigung der Frau von 1951. Dieses Gesetz gleicht die Stellung der Frau der des Mannes in jeder Rechts handlung an, mit nur einer wichtigen Einschränkung: es beeinträchtigt die Bestimmungen bezüglich Verbot und Erlaubnis von Eheschliessung und Scheidung nicht. Der Gesetzgeber versucht hier, aus der unter den Juden im Land Israel seit Beginn der erneuten Besiedlung angenommenen Realität die juristische Konsequenz zu ziehen. Diese Besiedlung gründet sich in sozialer, ökonomischer und geistiger Hinsicht auf den Grundsatz der Gemeinsamkeit und Gleichheit beider Geschlechter, sowohl im familiären, als auch im öffentlichen Bereich. Eine weitere Folgerung aus derselben Voraussetzung ist die Tatsache, dass an der Spitze der gegenwärtigen Regierung eine Frau steht, und dass die entscheidende Mehrheit der Fraktionen im israelischen Parlament und der politischen Parteien ihre Leitung akzeptiert.

Die Gleichberechtigung der Frau brachte in den Gedanken gang des traditionellen Judentums einen Umschwung, ebenso wie sie bei anderen Völkern gängige Vorstellungen umstieß. Zum Teil sind die Unterschiede zwischen der Stellung der Frau und der des Mannes allerdings der biologischen Verschiedenheit zuzuschreiben. Die Frau bedarf besonderen Schutzes und zusätzlicher Ruhetage, deshalb kann sie nicht ohne weiteres auf allen Gebieten konkurrieren und gleichen Rang einnehmen. Familienleben, Schwangerschaft und Aufziehen der Kinder – dies alles erfordert grössere Hingabe von seiten der Frau als vom Mann und lässt ihr weniger Möglichkeiten, ausser Haus zu arbeiten.

Aber ausserdem beruht die traditionelle Ungleichheit auf sozialen und historischen Gegebenheiten, die im Wandel der Zeiten hinfällig werden können. Die traditionelle Familie und eine Gesellschaft, die traditionelle Werte vertritt, bestimmen die Stellung des einzelnen vom funktionellen Gesichtspunkt her. Die Position des einzelnen definiert sich nicht nach Grundrechten, sondern nach seiner Funktion im Rahmen der Allgemeinheit. Dabei wird nicht unterschieden zwischen allgemeinem und privatem Wir-

kungsbereich, alles muss dienen, um die Ziele der Allgemeinheit zu fördern. In einer Gesellschaft, die sich auf diese Anschauung gründet, ist jeder einzelne bereit, das Urteil anzunehmen selbst wenn es sein persönliches Wohl beeinträchtigt. Ehe und Stellung der Frau werden nicht angesichts eines individualistischen Weltbildes verstanden, sondern angesichts der Verpflichtung aller Familienmitglieder gegenüber dem Schöpfer der Welt, der menschlichen Gesellschaft und der kommenden Generation. Von dieser Voraussetzung aus sind »die Rechte des Herrn allesamt gerecht«¹, denn sowohl der Kläger als auch der Beklagte erkennen das Urteil an.

Nach dem die Frauen nun nicht mehr bereit waren, ihr Schicksal liebevoll hinzunehmen und auf ihr persönliches Glück zu verzichten, riefen sie die Bewegungen für die Gleichberechtigung der Frau ins Leben. Eine Vorbedingung für dieses Erwachen war die individualistische Weltanschauung, die sich in der westlichen Welt verbreitete; es steht zu bezweifeln, ob eben diese Bewegungen in einer religiösen oder in irgendeiner Form kollektivistischer Gesellschaft aufgetreten wären. Inzwischen ist das Prinzip der Gleichheit vor dem Gesetz von der Meinung einer aufgeklärten Öffentlichkeit in der ganzen Welt akzeptiert, und auch die traditionelle jüdische Gemeinschaft kann sich ihm nicht verschliessen.

Scheinbar prallen hier zwei gesellschaftliche Anschauungen aufeinander: auf der einen Seite – das Gesetz, das auf übermenschlichen Werten beruht, und auf der anderen Seite – die humanistischen Ideale der städtisch-industriellen Gesellschaft und der ständige Einfluss von seiten der Länder des Überflusses und des Wohlstands. Ein Teil der jüdisch-orthodoxen Gesellschaft fühlt sich verpflichtet, die traditionelle Sozial-Struktur aufrechtzuerhalten und jede von ausserhalb kommende Ansicht abzuweisen. Ein Beispiel für das Wertgefüge einer geschlossenen, traditionellen Gemeinschaft, gerade auf dem Gebiet von Ehe und Familie und – natürlich erst recht – der Stellung der Frau, ist in den religiösen Stadtteilen von Jerusalem und in Bene Berak zu finden. Kürzlich ist eine soziologische Untersuchung über den Jerusalemer Stadtteil Geula angestellt worden, deren Ergebnisse für unsere Sache ausserordentlich aufschlussreich sind². In diesem Stadtteil akzeptiert die Frau die Tatsache, dass die Halacha die Gesichtspunkte von Männern widerspiegelt, und hat sich mit ihrer untergeordneten Stellung ihrem Mann gegenüber und ihrem niedrigeren Rang in der Öffentlichkeit abgefunden.

¹ Psalm 19, 10 in zusammengezogener Form.

² E. R. Goshen-Gottstein: Courtship, Marriage and Pregnancy in Geula. Israel Annals of Psychiatry and Related Disciplines (1969), S. 43–66.

Es waren kaum Anzeichen von Unzufriedenheit mit der bestehenden Situation zu bemerken und kein Anspruch auf Gleichberechtigung zu vernehmen.

Jedoch hängt die zahlenmässige Mehrheit der jüdischen Öffentlichkeit im Land nicht mehr an den traditionellen Vorstellungen, und auch die vereinzelt Inseln orthodoxer Bevölkerung sind ständig einem geistigen »Zermürbungskrieg« von seiten der modernen Umgebung ausgesetzt. Daher ist zu fragen, ob sich eine Übereinstimmung von Halacha und neuem Wertgefüge herstellen lässt, oder ob die Halacha nur unter der alten gesellschaftlichen Norm bestehen kann. Offenbar kann sich die Halacha auf die Dauer nicht unverändert erhalten, da viele ihrer Voraussetzungen umgestossen sind, und Treue zu ihr ist von einer Frau, die persönliches Glück und Gleichheit vor dem Gesetz beansprucht, schwerlich zu erwarten. In meinem Buch über Eheschliessung und Scheidung³ habe ich den Übergang orientalisch-jüdischer Gesellschaft zur europäischen verfolgt, wie er zur Zeit von Rabbenu Gerschom⁴ stattfand. So macht sich auch in unserer Generation ein ähnlicher Übergang bemerkbar, von traditioneller zu städtisch-industrieller Gesellschaftsordnung. Wir müssen wieder fragen, ob es den Halacha-Gelehrten gelingen wird, die in der neuen Struktur erforderliche Form zu schaffen, und ob sie über schöpferische Kraft und Frische verfügen werden, Wegweiser zu sein trotz des Wandels der Zeiten.

Wir wollen zunächst eine Reihe von Voraussetzungen, die der traditionellen Stellung der Frau in der Halacha zugrunde liegen daraufhin befragen, ob sie in unserer heutigen Gesellschaft noch verbindlich sind. Nachdem wir die Diagnose gestellt haben, werden wir versuchen, auf verschiedene Therapiemöglichkeiten hinzuweisen, die sich selbst auf die Grundlagen der Halacha stützen, um ihre Anwendung in der Zukunft zu ermöglichen. Zwar ist es nicht unsere Absicht, vor unseren autorisierten Lehrern und Weisen Halacha zu lehren, aber wir dürfen uns nicht mit der Frage allein begnügen, sondern müssen die mögliche Antwort wenigstens andeuten. Mögen sich wahrhaftige Männer und religiöse Führer finden, die bereit sind, einzuspringen und das Gleichgewicht zwischen den soziologischen Gegebenheiten und der Halacha für die Praxis wieder herzustellen. Denn – in leichter Abwandlung einer chassidischen Erzählung – Gott verlangt nicht von unserem Volk, zu sein wie die Generation der Wüste oder wie die Generation des Königs David, sondern wie die Generation des Staates und des Sechstage-Krieges. Unsere Aufgabe besteht hier und jetzt, und unsere Weisung ist nur insofern ewig, als sie eigene Lösungen für unsere Probleme und Anleitung für die gegenwärtige Stunde bieten kann.

2. Die Stellung der Frau in Israel, sowie Israels Stellung insgesamt, hängt selbstverständlich von ihrer Stellung im Angesicht der Weisung ab, denn »das Studium der Weisung geht über alles«. Die traditionelle Halacha machte sich Rabbi Eliesers Meinung zu eigen: »Wer seine Tochter die Weisung lehrt, lehrt sie Ausschweifung«, »weil der Sinn der meisten Frauen nicht darauf gerichtet ist, belehrt zu werden, denn sie missbrauchen die Worte der Weisung für Eitelkeiten«.⁵ Ähnlich prägte Rabbi Meir den Segenspruch: (Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der

Welt,) »der mich nicht als Weib erschaffen«⁶. Rabbi Juda der Fürst pflegte zu sagen: »Die Welt kann weder ohne Männer noch ohne Weiber bestehen, aber wohl dem, dessen Kinder Männer sind, und wehe dem, dessen Kinder Weiber sind«⁷. Obwohl diese Gelehrten ihre Aussage sozusagen nach objektiver Kenntnis machten, waren sie zweifellos auch von ihrer persönlichen Erfahrung und von den in ihrer Gesellschaft üblichen Wertbegriffen beeinflusst.

Aufschlussreich sind verschiedene Halachot, deren Begründung im Text mit angegeben ist, denn sie erläutern das Prinzip, nach dem die Stellung der Frau in der Halacha bestimmt wurde. Rabbi Seira wollte sich bei der traditionellen Suche nach Gesäuertem vor dem Pessachfest nicht auf Frauen verlassen, »weil sie faul sind und nur hier und da ein wenig nachsuchen«⁸. Ebenso wollten sich andere Lehrer nicht auf die Zeugenaussage einer Frau verlassen bei Dingen von zweifelhafter Tauglichkeit, wie etwa der Auslese von unreinen aus reinen Fischen, »denn Frauen nehmen es nicht so genau«⁹. Dies ist geradezu ein Teufelskreis: Die Frau wird nicht in der Weisung unterrichtet, denn sie könnte sie nicht ernst genug nehmen; andererseits wird sie mangelnder Ernsthaftigkeit verdächtigt, eben weil sie nicht gelernt hat.

Ähnliche Voraussetzungen bestimmen die Stellung der Frau ihrem Mann gegenüber. Obwohl die Schrift zu beiden Eheleuten sprach: »Und Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch«, so bestimmte die Halacha, dass diese Aufforderung hauptsächlich an den Mann gerichtet sei: »Dem Mann ist Fruchten und Mehren geboten, nicht aber der Frau«¹⁰. Die Frau ist nur »eine Gehilfin, die um ihn sei« bei der Erfüllung des Gebots, obwohl ihr Anteil an Schwangerschaft, Geburt und Erziehung der Kinder dem des Mannes gewiss nicht nachsteht.

Die Weisen gehen von der Voraussetzung aus, die Frau sei stärker am Heiraten interessiert als der Mann, und ihr Handelswert deshalb geringer. »Rabbi Simeon sagte: Weshalb sagten sie die Eheverschreibung der Frau in minderem Gut? Weil mehr als der Mann heiraten will, die Frau geheiratet zu werden wünscht«¹¹. In einer Gesellschaft mit Männerüberschuss wäre eine solche Regel natürlich nicht aufgestellt worden, selbst wenn wir annehmen wollten, die Frau sei auf die Sicherheit des Ehestandes mehr angewiesen als der Mann. Offenbar bestand in Rabbi Simeons Umgebung und vielleicht auch in der des Tannaiten, der lehrte, die Eheverschreibung der Frau sei nur in minderem Gut zu bezahlen, ein Überschuss an Frauen, und das war der Anlass, Regel und Halacha so festzusetzen.

Unter diesen Bedingungen wäre zu erwarten gewesen, dass der Vater eines Mädchens sich bemühen würde, eine möglichst hohe Mitgift auszusetzen, um die Heiratsaussichten seiner Tochter zu verbessern. Aber gerade Rabbi Simeon sieht darin keine natürliche Folge, sondern nimmt an, dass zu diesem Zweck eine besondere Verordnung zu

³ Hebräisch erschienen 1961; englisch zugänglich als *Jewish Matrimonial Law in the Middle Ages*, London 1966.

⁴ Genannt »Leuchte des Exils«, ca. 965–1028 in Mainz.

⁵ Mischna Sota 3, 4; *Maimonides*, Mischna Tora, Hildot Talmud Tora I 13.

⁶ BT Berachot 43b; ein Jude dankt Gott jeden Morgen dafür, dass er ihn nicht als Heiden, nicht als Sklaven und nicht als Frau erschaffen, somit zum vollkommenen Gottesdienst berufen hat.

⁷ BT Kidduschin 82b.

⁸ *Seira*, babylonischer Amoräer des 4. Jahrhunderts, JT Pessachim I 1, 27 b, 53 f.

⁹ *R. Moses Isserles*, Halachist und Kommentator des Schulchan Aruch im 16. Jahrhundert, Jore Dea 127, 3.

¹⁰ Gen 1, 28; Mischna Jebamot VI 6.

¹¹ BT Gittin 49b; Rabbi *Schimon bar Jochai* lebte zur Zeit des Bar-Kochba-Aufstands.

treffen sei: »Weshalb verordneten sie eine Eheverschreibung für männliche Kinder? Damit einer schnell für seine Tochter eine Verschreibung ausstelle ebenso wie für seinen Sohn«¹². Die allgemeine Tendenz ging dahin, der Tochter Besitz zu überlassen, sofern dieser dadurch Eigentum ihres Mannes wurde. Das also ist der Grund für die Halacha; wären aber die Bedingungen anders gewesen, hätte eine andere Verordnung getroffen werden müssen.

Auf Grund soziologischer Gegebenheiten war auch die Einstellung zu den Ansprüchen zwischen Mann und Frau verschieden. »Wenn ein Mann sich ein Weib antraut . . . unter der Bedingung, dass sie keine Leibesfehler hat, es stellt sich aber heraus, dass sie doch mit solchen behaftet ist – ist sie nicht angetraut . . . Wenn sie zum Arzt gegangen ist und der sie geheilt hat, so ist sie doch nicht angetraut . . . Wenn aber er zum Arzt gegangen ist und der ihn geheilt hat, so ist sie angetraut«¹³. Daraufhin fragten die Weisen der Akademie, weshalb die Heilung des Gebrechens dem Anspruch der Frau, nicht aber dem des Mannes genüge, und bekamen zur Antwort: »Ihr nämlich ist jeder beliebige recht; so nach Resch Lakisch, denn Resch Lakisch sagte: »Lieber kummerbeladen sitzen als verwitwet«¹⁴. Das heisst, die Frau begnügt sich mit irgendeinem Mann, da es besser für sie ist, verheiratet zu sein, als ledig zu bleiben. Uns interessiert hauptsächlich diese Begründung, weniger die Halacha selbst, denn an Parallelstellen in der Tosefta wird doch die Stellung der Frau der des Mannes angeglichen, wenn der Arzt sie geheilt hat¹⁵. Die im Babylonischen Talmud gegebene Argumentation jedoch vermindert die Rechte der Frau aufgrund einer soziologischen Voraussetzung.

Auf Grund ähnlicher Erwägungen wird dem Schmerz des Mannes, wenn seine Frau sich ihm widersetzt, grössere Bedeutung zugemessen als dem Schmerz der Frau im umgekehrten Fall. Folgende Erklärung gibt die Mischna dafür, dass sie der widerspenstigen Frau eine strengere Strafe zuspricht als dem widerspenstigen Mann: »Es sagte R. Hija bar Josef zu Samuel: »Was ist der Unterschied zwischen einem Widerspenstigen und einer Widerspenstigen?« Dieser erwiderte: »Geh und lerne vom Hurenmarkt – wer mietet wen?« und Raschi erklärt dazu: »Das heisst, der Mann mietet die Frau; daraus ist zu schliessen, dass sein Schmerz der grössere ist«¹⁶. Anscheinend geht es hier um eine biologische Tatsache, nämlich den Anteil des Schmerzes, wenn der Geschlechtstrieb nicht befriedigt wird, interessant aber ist der Beleg aus der damals verbreiteten soziologischen Wirklichkeit. Wir wollen hier nicht Stellung nehmen zur Art des Beweises und möglichen Gegenargumenten, etwa dass die weibliche Prostitution ihrerseits aus der niedrigen sozialen Stufe der Frau resultiert. Es genügt, darauf hinzuweisen, dass die Halacha in der Mischna auf dem Hintergrund der soziologischen Gegebenheiten erklärt wird, und sich somit der Schluss nahelegt, die Halacha wäre anders, wenn sich diese Gegebenheiten inzwischen verändert hätten.

¹² BT Ketubbot 52b.

¹³ Die drei Sätze sind aus anderem Zusammenhang herausgelöst: Mischna Ketubbot VII 7; BT ebenda 74b und 75a.

¹⁴ BT Ketubbot 75a; das hier verwendete Wort für Kummer lässt sich zur Not auch als aus dem Griechischen übernommene Form des Wortes »zwei« auffassen. Dann hiesse der Satz: »Lieber belastet mit zweien als verwitwet sitzen«, womit Resch Lakisch in gekonntem Wortspiel den Ehestand gegenüber der Witwenschaft als das kleinere Übel bezeichnet hätte.

¹⁵ Dazu Tosefta-Ausgabe von S. Lieberman, Ketubbot VII 8.

¹⁶ Ketubbot 64b; Raschi: Rabbi Schlomo Jizchaki, Kommentator des 11. Jahrhunderts.

Auch in anderem Sinn wurde der Schmerz des Mannes von den Weisen höher eingeschätzt. Da es einem Priester verboten ist, eine geschiedene Frau zu heiraten, haben die Weisen verordnet, die geschiedene Frau eines Priesters dürfe nicht mit ihm zusammenwohnen. Wenn die Wohnung dem Manne gehört, muss natürlich die Frau ausziehen, und wenn sie ihr gehört – muss er umziehen. Hierbei ergibt sich die Frage, wie zu verfahren sei, wenn sie beiden oder keinem von beiden gehört. »Wer muss wem weichen?« Raws Antwort war, dass die Frau dem Mann weichen muss, denn »das Umhergestossenwerden eine Mannes ist schlimmer als das einer Frau«¹⁷. Hier gibt die Regel nicht bloss den biologischen Unterschied zwischen Mann und Frau wieder, sondern die in diesem Fall massgeblichen sozialen Umstände.

Ausser der Befreiung der Frauen vom Studium der Weisung ist es ihre Befreiung von den positiven Gesetzen, die von der Zeit abhängig sind, die ihre Gestalt im Judentum hauptsächlich bestimmt. Auch diese Sonderstellung wurde soziologisch begründet: »Weil die Frau ihrem Mann unterstellt ist, und die häuslichen Pflichten auf ihr lasten, und weil sie zu der Zeit gerade mit ihrer Arbeit beschäftigt sein könnte, deshalb ist sie, zum Wohl des Hauses, von den Geboten befreit«¹⁸. Die Halacha richtet sich also an die Hausfrau und nicht an die unverheiratete Frau, bzw. die Verordnung für die unverheiratete Frau stimmt mit der für die Hausfrau überein. Es war nötig, die Frau von den Geboten zu befreien, weil sie jederzeit ihren häuslichen Pflichten nachkommen musste. Die Weisen dachten sicher nicht an eine Frau, die als Angestellte ausserhalb des Hauses arbeitet, und die ohnehin nicht jederzeit den häuslichen Anforderungen zur Verfügung steht.

Offenkundig gesellschaftlich begründet wird die Stellung der Frau in der Synagoge. Nach dem Grundsatz: »Jeder ist zur öffentlichen Lesung der Weisung zugelassen, selbst ein Minderjähriger und selbst eine Frau; jedoch sagten die Weisen, eine Frau dürfe die Weisung nicht vorlesen aus Achtung vor der Gemeinde«¹⁹, verstösst das Vorlesen durch eine dazu befähigte Frau weder gegen die guten Sitten, noch gegen gottesdienstliche Vorschriften, sondern nur gegen die Ehre der Gemeinde. Dabei wird von der Voraussetzung ausgegangen, dass die Gemeinschaft der Beter ausschliesslich aus Männern besteht, denen es zur Unehre gereicht, wenn sie zur Erfüllung ihrer religiösen Pflicht auf eine Frau angewiesen sind. Wir werden nachher noch sehen, was diese Voraussetzung unter veränderten Umständen bedeutet.

Es gibt unter den Devisoren des Gesetzes manche, die von der Männergemeinde auf andere Dinge weiterschliessen. Sie neigen dazu, die Frau vom Mussafgebet zu befreien, »weil dies Gebet nur zur Erinnerung ans Tempelopfer dient und die Frau doch von der Entrichtung des Halbschekels befreit ist und somit keinen Anteil an den Opfern der Gemeinde hat«²⁰. Die Befreiung vom Be-

¹⁷ BT Ketubbot 28a; Raw: R. Abba bar Aibo, 1. babylonischer Amoräer, Gründer der Akademie von Sura.

¹⁸ Bei Abudarham, Verfasser eines Kommentars zur Liturgie, Sevilla 14. Jahrhundert, und in: Kol Bo (»alles drinn«) 75, anonymes Kompendium aus dem Orhot Chajjim (»Wege zum Leben«) des Aaron ha Cohen »von Lunel« 13./14. Jahrhundert in Narbonne, zitiert nach der (hebr.) Talmud-Enzyklopädie, Artikel »Frau« S. 244/2, Anmerkung 94.

¹⁹ BT Megilla 23a.

²⁰ Siehe Rabbi Akiba Eger, aschkenasischer Traditionsgelehrter 1761–1837 Responsen 9, zitiert nach der (hebr.) Talmud-Enzyklopädie, Artikel »Frau« S. 248/1, Anmerkung 225; Mussafgebet: Zusätzliches Gebet an Sabbat und Feiertagen.

zahlen des Halbschekels erklärt sich aus der wirtschaftlichen Stellung der Frau, und es ist anzunehmen, dass das Familienoberhaupt seinen Schekel im Namen der ganzen Familie entrichtet. Folglich steht eigentlich nichts im Wege, auch die Frauen an Opfern und Tempeldienst zu beteiligen. Einzig und allein die Gestalt der Synagogengemeinde als einer reinen Männergemeinde schwebte den rabbinischen Autoritäten vor, als sie das oben angeführte niederschrieben.

3. Besteht denn heutzutage eine Möglichkeit, die Stellung der Frau in der Halacha zu korrigieren, um sie ihrer Stellung in der modernen Familie, in der heutigen Gesellschaft und im Staat, der sich die Gleichberechtigung der Frau zum Ziele gesetzt hat, anzupassen? Anscheinend geben viele Hüter der Weisung die theoretische Notwendigkeit zu, aber sie leugnen das Vorhandensein einer Autorität für Erleichterungen und Verbesserungen. Sie halten sich an die Methode des Schneiders Chanina, der in ähnliche Lage geriet und keinen Ausweg fand. Er legte den Vers Prediger 4,1 aus: *»Und wiederum sah ich all die Bedrückten – das sind die Bastarde, und siehe die Träne der Bedrückten – ihre Mütter haben eine Übertretung begangen und diese Elenden werden ausgestossen; der Vater dieses Mannes hat ein verbotenes Verhältnis gehabt, aber was hat er getan und was hat er damit zu tun? Sie haben keinen Tröster und in der Hand ihrer Bedrücker ist Macht – das ist Israels Grosser Sanhedrin, der sie kraft der Weisung austösst, denn es heisst: »Kein Bastard soll in die Gemeinde Gottes eintreten«, und sie haben keinen Tröster – da sprach der Heilige, gelobt sei Er: Ich muss sie trösten ...«*²¹. Das ist scharfe Kritik am Bastardrecht, aber der Kritiker kann die Betroffenen nur an die göttliche Barmherzigkeit verweisen.

Noch schärfere Kritik an der Stellung der Frau in der Halacha, aber wiederum nicht mit der Absicht, sie zu verbessern, übte der Verfasser des Buches Kana; sie diente ihm als Beweis dafür, dass die Halacha überhaupt nur mystisch zu verstehen sei. Seine Worte im Anschluss an die Diskussion im Babylonischen Talmud Kidduschin 34a führte schon Heinrich Graetz als Beispiel für Kritik an der Halacha von seiten der Kabbalisten an: »Weshalb hat er die arme Frau geschaffen, wo es doch weder Lohn noch Strafe für sie gibt, nachdem sie von einigen Geboten, etwa den von der Zeit abhängigen, befreit ist; denn bei freiwilligen Geboten gibt es weder Lohn für ihre Befolgung noch Strafe für ihre Nichtbefolgung, wie auch einer, der ein Gebot auf Befehl ausführt, grösser ist als wer es ohne Befehl tut. Der Heilige, gelobt sei er, hat sie zum Studium der Weisung, das alle übrigen Gebote aufwiegt, verpflichtet, aber die Weisen haben sie davon befreit; denn beim Gebot, die Weisung zu lernen, fanden sie nur »eure Söhne« erwähnt²², sie sagten aber nicht, dass es ein positives, nicht von der Zeit abhängiges Gebot sei, zu dem auch Frauen verpflichtet sind ... Warum sind sie vom Lernen der Weisung befreit? Es steht doch geschrieben: »denn dies ist dein Leben und die Länge deiner Tage«, und ferner steht geschrieben: »Länge der Tage in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichtum und Ehre«²³; dabei haben sie doch verordnet, dass zu allen Geboten, deren Lohn in

Verlängerung der Tage besteht, Frauen verpflichtet sind, weil Frauen doch Lebewesen sind so gut wie Männer ... Wenn das so ist, müssen wir allerdings vom Gebot des Lernens der Weisung weiter schliessen auf das Gebot, Gebetsriemen anzulegen: Wenn Frauen zum Studium der Weisung verpflichtet sind, so sind sie auch zum Anlegen der Gebetsriemen verpflichtet. Andererseits müssen wir dann die Verpflichtung zu den Gebetsriemen zum Prinzip machen: Wenn Frauen zum Anlegen der Gebetsriemen, einem positiven, von der Zeit abhängigen Gebot, verpflichtet sind, so sind Frauen überhaupt zu jedem positiven, von der Zeit abhängigen Gebot verpflichtet ... Und was das Schwerwiegende dabei ist: Nicht genug, dass die Ärmste bis zur Erde erniedrigt ist, nachdem sie von den Geboten des Königs befreit ist, sie wird auch noch dem Sklaven gleichgestellt, denn die Weisen sagten: Jedes Gebot, zu dem eine Frau verpflichtet ist, verpflichtet auch einen Sklaven. Um Gottes Willen, sag mir, mein Lehrer, was hat denn ein Sklave mit einer Frau gemein? Die Frau ist doch frei und eine Israelitin, während der Sklave Kanaaniter ist, ein Nachkomme von unheiligen Heiden ...«²⁴.

Nach Meinung des Verfassers ist damit erwiesen, dass diese Halachot nicht nach ihrem offenbaren, sondern nach ihrem geheimen Sinn zu verstehen sind. Womit lässt sich das vergleichen? Mit dem Aufsatz eines Rabbiners über das Thema »Glaube und Wissenschaft in der Bibel-Exegese«, in dem er die Bibelkritik anerkennt, um schliesslich ein erneuertes Verständnis der Bibel im kabbalistischen Sinn zu erreichen²⁵. Hier wie dort hat sich der Verfasser in hartem Ringen von der Stöckhaltigkeit der Kritik überzeugt, und in beiden Fällen wurde die Lösung nicht über den Wortsinn gefunden, sondern durch Herauslösung der Dinge aus ihrer einfachen Bedeutung.

Allerdings lässt sich bei vielen Halacha-Gelehrten Rücksichtnahme auf die Stellung der Frau finden. R. Jose überlieferte noch aus der Zeit des Tempels: »Abba Eleazar erzählte mir, dass wir einmal ein Kalb zum Friedensopfer hatten und es zur Frauenhalle brachten, so dass Frauen die Hände darauf stützen konnten; nicht etwa, weil Frauen dazu berechtigt wären, sondern um ihnen eine Freude zu machen«²⁶. Hier bewiesen sie Verständnis für die Bedürfnisse der Frauen und beteiligten auch sie am Tempeldienst. Die Begründung: »um den Frauen eine Freude zu machen« zeigt, dass schon damals der, vielleicht unbewusste, Wunsch nach Beteiligung der Frauen an der Halacha vorhanden war. Tatsächlich war es richtig, gerade beim Friedensopfer darauf einzugehen, denn dieses Opfer ist dazu bestimmt, Frieden zu stiften unter den Menschen, zwischen Hausgenossen unter sich und zwischen Israel und seinem Vater im Himmel. Ein solcher Friede kann nicht bestehen, bevor nicht auch Frauen darin einbezogen sind.

Auch Raba wich vom strengen Recht der Frau gegenüber ab, als er zu Gericht sass: »Eine Frau musste einmal vor Rabas Gericht schwören. Da sprach die Tochter R. Chisdas (seine Frau) zu ihm: Ich weiss von ihr, dass sie des Meineids verdächtig ist. Daraufhin schob Raba den Eid dem Prozessgegner zu«²⁷. Dieser Fall war in mancher Bezie-

²¹ Midrasch Leviticus Rabba XXXII 8 mit Zitat von Deut 23, 3.

²² Deut 11, 13–22, dem 2. Abschnitt des täglichen »Höre Israel« ist ausdrücklich von Unterweisung und entsprechend langem Leben der Söhne die Rede.

²³ Deut 30, 20: »dies« ist im Bibeltext auf das Wohnen im gelobten Land, hier auf das Studium der Weisung, bezogen; Sprüche 3, 16: mit »ihr« ist die Weisheit gemeint.

²⁴ Sefer Hakana 22b–d, kabbalistisches Werk mit stark antitalmudischer Tendenz, gegen Mitte des 14. Jahrhunderts in Spanien entstanden; dazu H. Graetz, Geschichte der Juden VIII, 3. Auflage Leipzig 1890, S. 222 f. und Note 8.

²⁵ M. Breuer, Deot XII (1960), S. 12–27.

²⁶ BT Chagiga 16b.

²⁷ BT Ketubbot 85a.

hung aussergewöhnlich. Raba verliess sich hier auf einen einzigen Zeugen, nämlich auf die Aussage einer Frau, dazu noch seiner eigenen, während er sich in einem anderen Fall nicht auf die Aussage des R. Papa verlassen wollte, weil es das Zeugnis eines einzelnen war. Rabas Erklärung lautete: »Der Tochter R. Chisdas bin ich absolut sicher«²⁷. Da er wusste, dass seine Frau die Wahrheit sprach, verliess er sich auf ihre Aussage und diskriminierte sie weder als Frau noch als Einzelzeugen. So nahm sich Raba das Recht, das ihm vorliegende Beweismaterial abzuwägen, und sah sich nicht verpflichtet, die Aussage einer Frau grundsätzlich abzulehnen.

Ein ähnlicher Schluss lässt sich ziehen aus der Erklärung der Tosafisten zu Baba Kamma 15a. Von der Voraussetzung aus, dass eine Frau zum Richteramt untauglich ist, stellt sich die Frage, wie Debora Richterin in Israel sein konnte – und die Antwort darauf: »Vielleicht wurde sie akzeptiert wegen des Charismas«²⁸. Dabei liegt die Annahme zugrunde, dass Prozessgegner den Richterspruch einer Frau annehmen können; und demnach müssten Frauen heutzutage als Richter fungieren können, die das Einverständnis beider Parteien erfordern, wie zum Beispiel Erbschaft, Testament, Adoption, Vormundschaft oder Geldangelegenheiten.

Es kam vor, dass die frühen Dezisoren eine Änderung der Halacha rechtfertigten gemäss den Veränderungen, die auf dem sozialen Hintergrund vorgegangen waren. Maimonides entschied noch mit dem Talmud, dass eine verheiratete Frau, die ihrem Mann gegenüber behauptete: »Du hast mich geschieden«, ohne weiteren Beweis glaubwürdig sei, »denn es ist anzunehmen, dass keine Frau ihrem Mann gegenüber so unverschämt ist zu behaupten, dass er sie geschieden hat, ohne dass dies den Tatsachen entsprochen hätte«²⁹. Aber nach seinem Tod lehrte R. Meir Halevi Abulafia in Toledo, dass nicht mehr nach dieser Annahme zu entscheiden sei: »Das galt verständlicherweise nur in früheren Zeiten, heutzutage dagegen, wo Unverschämtheit und Ausschweifung überhand nehmen, ist R. Hammunas Annahme hinfällig und wir müssen strenger verfahren«³⁰.

In den spanischen Gemeinden genoss die Frau offenbar höheres Ansehen, und es war nötig, gemäss der Ansicht von Abulafia eine Verordnung zur Erhaltung der Familie zu erlassen. Wiederum ist kein Verlass mehr auf Unterwerfung der Frau gegenüber dem Mann und – darauf begründet – entsprechend harmonisches Familienleben, sondern beide Parteien haben Anspruch auf gleiche Behandlung. Auch die deutschen Gelehrten einer Generation danach verfahren strenger mit der Frau, die sich gegen ihren Mann auflehnte³¹, und auch dort veranlasste die veränderte Struktur der Familie und der Gesellschaft eine Veränderung in der Halacha.

Wir wollen hier auch ein Beispiel moderner halachischer Entscheidung anführen, die ihrerseits den Wandel der Zeiten gegenüber den talmudischen Grundsätzen berück-

sichtigt. Lehrreich ist etwa ein Spruch des Hohen Gerichts vom Jahr 1946³². In jenem Fall wollte sich ein Mann von seiner Frau scheiden lassen, weil sie mit einem anderen Mann ausgegangen war, sich mit ihm ausserhalb der Stadt begeben hatte, mit ihm eingehakt gegangen war und mit ihm Cafés besucht hatte. »Nach Ansicht der Mehrheit des Gerichts (das sich aus den Oberrabbinern Isaak Halevi Herzog und Ben-Zion Meir Chai Uziel und dem Rabbiner J. Klemens zusammensetzte) ist das Verhalten der Angeklagten nicht so sittenwidrig, dass sie sich dadurch vor Gericht einer Übertretung jüdischen Rechts schuldig gemacht hätte... Solche Dinge sind nach den heutigen gesellschaftlichen Normen und nach der derzeit allgemein herrschenden Anschauung keine Handlungen von übermässiger Sittenwidrigkeit, wenn sie auch manchmal Mangel an Takt beweisen und an sich unerwünscht sind«. Die Richter erkennen einen Wandel der Verhaltensnormen an und ändern entsprechend die Scheidungsgründe.

Auch auf dem Gebiet des Studiums der Weisung hat sich inzwischen eine beträchtliche Entwicklung vollzogen. Schon seit mehreren Generationen lernen sogar die Töchter der streng Orthodoxen in jüdischen Schulen und erhalten Unterricht in der Weisung. So steigt das Ansehen der Frau von selbst, und sie kann grösseres Verständnis von seiten ihres Mannes und der Öffentlichkeit erlangen. In Israel bürgert es sich allmählich ein, auch den Tag zu feiern, an dem das Mädchen zwölf Jahre alt wird und die Gebote auf sich nimmt, und in vielen Synagogen gilt die Gemeinde der Frauen als integraler Bestandteil der Betgemeinschaft im allgemeinen. Diese Änderungen gewinnen an Boden – obwohl anfangs viele Rabbiner dagegen waren – durch schweigende Zustimmung und den Wunsch des modernen Publikums.

Und vielleicht ist es möglich, diese Neuerungen auch auf die übrigen Aspekte der Stellung der Frau in der Halacha auszudehnen. Schon vor Abfassung des Schulchan Aruch haben Gelehrte bemerkt, dass manche Bestimmungen der Halacha auf wissenschaftlichen Annahmen basieren, die der kritischen Wissenschaft ihrer Zeit nicht standhielten. In solchen Fällen zogen sie es vor, die Annahmen für jeweils ihre Zeit zu rechtfertigen und gleichzeitig ihre weitere Gültigkeit aufzuheben. So sagen die Tosafisten in Awoda Sara 24b: »Jetzt ist die Zeit gewiss eine andere als in früheren Generationen«, und deshalb sind die talmudischen Regeln betreffs der Zeit, wann eine Kuh ihr erstes Kalb haben kann, nicht mehr zu berücksichtigen³³.

Auch R. Moses Isserles erwähnte diese Unterscheidung im Namen von R. Simeon ben Zemah Duran: »Manche behaupten, dass heutzutage schon vom ersten Tag des neunten Schwangerschaftsmonats eine lebende Geburt anzunehmen ist. Obwohl im Talmud gesagt ist, dass eine Frau erst nach neun Monaten gebiert und nicht nach einem Bruchteil der Zeit – worüber schon viele ihr Erstaunen geäussert haben, da ja die Erfahrung das Gegenteil beweist – müssen wir sagen, dass diese Sache jetzt anders ist; und so verhält es sich mit einer Reihe von anderen Dingen.«³⁴

Mit der Annahme einer Änderung der Natur rechtfertigte der Verfasser des Magen Awraham im Orach Chajjim 173, 1 das Abschaffen der Pflicht des Händewaschens zwischen dem Essen von Fleisch und Fisch, und der Ver-

²⁸ In den neben dem Talmudtext gedruckten Tosafot (»Zusätzen«) des *Elieser von Touques*, 2. Hälfte 13. Jahrhunderts, Stichwort »Ascher«; es geht um die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau in der Bibel.

²⁹ *Mischne Tora*, Hildot Geruschin (»Scheidungsrecht«) 12, 4.

³⁰ Zitiert in Bet Josef (anspruchsvollere Vorform des Schulchan Aruch von Josef Caro), Tur Ewen Haeser 17, nach der Anmerkung 18) erwähnten Ordot Chajjim; *Abulafia*: Talmudgelehrter und Gegner des Maimonides, 1. Hälfte 13. Jahrhundert; *Hammuna*: Babylonischer Amoräer, Schüler Raws.

³¹ Dazu Zeev Falk, in: Sinai 49 (1961), S. 183–187.

³² Berufung 1/1964/705, Sammlung Z. Wahrhaftig S. 126.

³³ In den neben dem Talmudtext gedruckten Tosafot des Samuel von Falaise, 12./13. Jahrhundert, Stichwort »Para«.

³⁴ *Ewen Haeser* 156, 3; aschkenasischer Kommentator des Schulchan Aruch im 16. Jahrhundert.

fasser des Kommentars Tiferet Israel zu Mischna Schabbat 19, 2 plädierte auf Grund derselben Annahme gegen die Notwendigkeit, das Blut nach der Beschneidung abzusaugen³⁵. Die neuen Entdeckungen der Medizin wurden für ausreichend gehalten, halachische Bestimmungen, die auf widersprechenden Annahmen basierten, zu ändern.

So haben die damaligen Gelehrten zwar den Wert der Medizin als Wissenschaft anerkannt, aber die Soziologie als Wissenschaft gab es damals noch gar nicht. Deshalb wandten sie nur das Prinzip einer Veränderung der Natur an und nicht das einer Veränderung der gesellschaftlichen Struktur, obwohl letzteres viel einsichtiger ist, wie wir uns selbst überzeugen können. Wenn Änderungen der Halacha aus dem ersten Grund gerechtfertigt schienen, um wie viel mehr lässt sich dies aus dem zweiten Grund tun.

Nehmen wir zum Beispiel die Vorschrift, die eine Frau für ungeeignet erklärt, die Weisung öffentlich vorzulesen. Die Annahme, dass dies der Ehre der Gemeinde entgegensteht, kann sich im Laufe der Zeit wandeln und bei einem bestimmten Publikum geradezu falsch werden. Der Verfasser des Kommentars Pri Chadash zum Orach Chajjim 53 verordnet, dass eine Gemeinde auf ihre Ehre verzichten und auch jemanden zum Vorbeter bestellen kann, der von vornherein nicht dazu tauglich ist.³⁶ Logischerweise kann eine Gemeinde auch übereinkommen, dass eine Frau bestimmte Funktionen in der Synagoge erfüllen, vielleicht sogar aus der Weisung vorlesen darf.

³⁵ Abraham Abele Gumbiner, polnischer Talmudgelehrter, 17. Jahrhundert; Israel Lipschütz, Rabbiner in Dessau und Danzig im 19. Jahrhundert.

³⁶ Liberale Auslegung des Schulchan Aruch von Hiskia de Silva, 2. Hälfte 17. Jahrhundert.

Ganz bestimmt »haben Frauen keine Freude daran«, wenn sie nicht am Gemeindegebet beteiligt sind oder wenn sie keine Gelegenheit haben, dem Gebet und der Lesung beizuwohnen. Von daher ist die Öffentlichkeit verpflichtet, an der Westmauer eine bessere Regelung zu treffen, damit die beiden Geschlechter nicht nur voneinander geschieden sind, sondern auch die gleiche Gelegenheit haben am Gottesdienst teilzunehmen. Darüber hinaus dürfen wir, wo eine Frau an Kenntnis der Weisung den Männern überlegen ist, nicht auf ihre Fähigkeit verzichten, sondern müssen einen Weg finden, sie am Gottesdienst teilnehmen zu lassen. Nachdem wir nun so weit sind, dass Frauen in den verschiedenen Lebensbereichen aktiv beteiligt sind, ist es wiederum nicht sinnvoll, auf ihren Beitrag gerade in religiösen Dingen zu verzichten.

»So gross ist die Ehre der Geschöpfe, dass sie sogar ein Verbot der Weisung verdrängt«³⁷. Unter heutigen Verhältnissen stellt es eine Ehrverletzung der Frau dar, wenn aus den soziologischen Veränderungen, die seit Festigung der Halacha vorgefallen sind, nicht die nötigen Konsequenzen gezogen werden. Anstelle der prahlerischen Formel im Morgengebet: (Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt,) »der mich nicht als Weib erschaffen« stünde es dem Mann wohl besser an, Gott in der für unsere Begriffe angemesseneren Form zu danken: (Gelobt seist Du, Herr unser Gott, König der Welt,) »der mich nach seinem Wohlgefallen erschaffen«³⁸. Dann kann die Halacha auf diesem Gebiet wieder »Weisung zum Leben« werden.

³⁷ BT Berachot 19b.

³⁸ Die Frauen vorgeschriebene Form des in Anmerkung 6 erwähnten Lobspruchs.

V Quietistische Elemente im chassidischen Denken des 18. Jahrhunderts

Von Dr. Rivkah Schatz-Uffenheimer, Professor für jüdische Mystik und Chassidismus an der Hebräischen Universität Jerusalem*

Aus dem Hebräischen übersetzt von Rabbiner Dr. Joshua Amir, Dozent für neue jüdische Philosophie, Universität von Tel Aviv**

Der folgende Beitrag ist die Einleitung zu dem 1968 hebräisch erschienenen oben genannten Buch von Frau Professor Schatz-Uffenheimer.***

Die Wissenschaft des Judentums hatte sehr wenig Sympathie für den Bescht'schen Chassidismus, und selbst diejenigen Gelehrten, die daran arbeiteten, das in den Bibliotheken der ganzen Welt verstreute kabbalistische Material zusammenzutragen, hatten wenig für den Chassidismus übrig. Der Chassidismus hatte unter dem leidenschaftlichen Verdammungsurteil von Heinrich Graetz in seiner »Geschichte der Juden« zu leiden, und derselbe Ton klang ihm bei David Cahane und, wenn auch mit milderer Heftigkeit, in der gelehrten »Geschichte des Chassidismus« von Simon Dubnow entgegen.

* Frau Prof. Dr. Schatz-Uffenheimer ist die Gattin von Professor Dr. Benjamin Uffenheimer (vgl. u. S. 218/IM 33 sowie FR XXIV/IM Nr. 1 S. 144/IM 21 ff.).

** S. FR XXIV, 128/IM 5.

*** Jerusalem 1968, Magnes Press, Hebräische Universität. S. 9 bis 20.

Während Graetz's Ton gegen den »Obskurantismus« gerichtet war, der sich in den Grundlehren des Chassidismus geltend mache, bewegt sich Dubnows Kritik mehr auf der Linie der »sozialen Ungerechtigkeit«, die dem Chassidismus zur Last gelegt wird. Gemeinsam ist beiden, dass sie kein Organ hatten für die inneren Werte des Chassidismus, für jene Werte, denen diese Bewegung ihre Existenz verdankt.

Heute ist es nicht mehr möglich, den Chassidismus zu behandeln, ohne sich um seinen theologischen Brennpunkt zu mühen. Die Tendenz der osteuropäischen Aufklärer des 19. Jahrhunderts, die Gegenstimme Zweifels¹ zum Schweigen zu bringen, sowie die Tatsache, dass die »Umkehrer« unter den gebildeten Westjuden des ausgehenden 19. Jahrhunderts in ihrer Umkehr nicht bis

¹ E. Z. Zweifel war der erste Vertreter der sogenannten Haskalah-bewegung (= Aufklärung) Osteuropas des 19. Jahrh., der sich ernstlich bemühte, den Chassidismus vorurteilslos zu bewerten. Vgl. dessen hebräisches Buch »Schalom al Israel« (I-IV).

zum Chassidismus durchstießen (wobei die orthodoxen Umkehrer keine Ausnahme bilden), haben sich ungünstig auf die Erforschung dieses Gebietes ausgewirkt. Die Missbilligung des Chassidismus gehörte zur *communis opinio*, und wenn A. Horodezky sich bemühte, »das Unrecht wieder gutzumachen«, so hatte er nicht das nötige innere Format, um sich ernsthaft mit den Problemen des Chassidismus auseinanderzusetzen. Bei seiner verharmlosenden Darstellung bleibt es unerfindlich, wieso diese Bewegung eine so ungeheure Aufregung auslöste, und der Leser fragt sich vergeblich, was der sentimentale, allseitig begütigende Ton bedeuten soll, der sich durch die Seiten seines Buches zieht. Schliesslich und endlich kann es ihn nicht zufriedenstellen, wenn ihm versichert wird, dass die eigentliche Macht des Chassidismus nicht auf den trügerischen Machenschaften seiner Anführer beruht. Seine Apologetik ist schwach. Auch die Apologetik von marxistischer Seite, die von einer sozialistischen Endzeiterwartung geleitet wird und deren Sympathie für die Chassidim auf einer Gegnerschaft gegen die Aufklärer beruht, die mit der absolutistischen Regierung gemeinsame Sache gemacht haben, ist nur an der eigenen Sache orientiert und verfehlt von da aus das eigene Anliegen des Chassidismus: ihr Mitleid mit den »hungrigen« Massen, die irgendwo eine Zuflucht finden müssen, und wäre es auch nur an den Höfen der Rebbejim, kann nicht wirklich für den Chassidismus erwärmen, und so stehen auch die Erörterungen *Raffael Mahler's* in seinem hebräischen Buch »Chassidismus und Aufklärung« (Merchaviah 1961) noch auf der Grenze einer Betrachtungsweise, die uns über das Wesen des Chassidismus noch wenig Aufschluss gibt. Es soll jedoch verzeichnet werden, dass sich in seinem Werk »Geschichte des Chassidismus« sehr bedeutende Ansätze in dieser Richtung finden.

*Dinur*² ist sehr ernsthaft auf den Chassidismus eingegangen. Sein Buch bringt eine Fülle von interessantem Material, aber im Grunde sucht auch er, das Phänomen nur auf sozialer Ebene zu verstehen; einen Ansatz zu einem integralen Verständnis der inneren gedanklichen Struktur des Chassidismus gibt auch er nicht.

*Martin Buber*³ hat sich in seinen chassidischen Schriften mit der Lehre auseinandergesetzt; er präsentiert den Chassidismus nicht als einen Geschichtsabschnitt, sondern als ein Sinngebilde, und damit dringt er denn auch zur Theologie vor. Aber der Leser hat keinen Anteil an dieser Auseinandersetzung; ihm werden die fesselndsten Ergebnisse Bubers mitgeteilt, ohne dass es ihm vergönnt wäre, den Originalen selbst zu lauschen, aus denen Buber die Beschreibung des Phänomens aufbaut. So kommt die lebendige und zugleich kritische Einfühlung in die Texte zu kurz; der Leser geniesst zwar den ausserordentlichen Reiz, den ihm die intelligente Schreibart Bubers bieten kann, aber dafür verliert er den Kontakt mit der authentischen Sprache und Atmosphäre. Auf die Art der Interpretation selbst, die Buber dem Chassidismus gibt, gehe ich hier nicht ein, da ich das an anderer Stelle getan habe.⁴ Im Laufe meiner Erörterungen werde ich darauf noch zurückkommen.

Die Forschungsarbeit *Gershom Scholem's* auf dem Gebiet der jüdischen Mystik, der Kabbalah und des Sabbatianis-

mus hat den Zugang zu einer neuen Würdigung des theologischen Sinngeltes erschlossen. Als Historiker der jüdischen Geistesgeschichte hat Scholem Protest erhoben gegen die Einstellung der an *Zunz* und *Steinschneider* orientierten klassischen jüdischen Wissenschaft, die er als »antiquarisch« titulierte.

Diese antiquarische Einstellung hat zwar Grosses geleistet durch ihre Hinwendung zu den jüdischen Quellen, aber ihre Haltung denselben gegenüber war halb romantisch-melancholisch und halb liquidatorisch, nach Scholem's Formulierung.⁵ Scholem selbst strebte nach einer schöpferischen Beziehung, nach einer echten Begegnung mit der Vergangenheit, die sich der Geschichte stellt und nicht nur Verlorenes bejammert, deren Blick durch das geschriebene Wort hindurch das »in ihm verborgene Leben« zu erschauen vermag. Kurz, ihm war es um den Pulsschlag des religiösen Lebens zu tun. In Scholem's Schriften hat die Wissenschaft des Judentums aufgehört, äusseren, sei es theoretischen, sei es sozialen Interessen dienstbar zu sein, und ist in den Dienst der Besinnung des Judentums auf sich selbst im Lichte der ihm immanenten Werte getreten; hier geht es nicht um Stimmungen, sondern um die reife rationale Bewältigung einer inneren Welt, die dem Judentum in all seinen Generationen zu schaffen gemacht hat, weil es zu einer Abrechnung mit ihr nicht ausgerüstet war. Diese beunruhigende Waagschale, die da heisst Jüdische Mystik, stieg und sank zu verschiedenen Zeiten, ohne dass irgend jemand hätte angeben können, wo die sie bewegendes Gewichte angebracht seien. Scholem hat das Wesen dieser Gesetzmässigkeit im jüdischen Geistesleben erklärt, und seine Erklärung wirft auch Licht auf Grundprobleme der chassidischen Geisteshaltung.

In dem Kapitel über den Bescht'schen Chassidismus in seinen »Hauptströmungen der jüdischen Mystik« hat Scholem der künftigen Forschung den Weg gewiesen; wer den Chassidismus erforschen will, muss auf die hier formulierten Grundprobleme eingehen. Der Versuch einer Beantwortung derselben führt hin zu der von ihm geforderten Auseinandersetzung, aus der eine Klärung der Bedeutung des Chassidismus als einer lebendigen religiösen Macht hervorgehen muss. Das innere Gewicht der von ihm aufgestellten und ihm bewussten Werte gibt uns auch das Mittel an die Hand, um sein eigenes Urteil über seine Stellung und seinen Beitrag zum Denken der jüdischen Mystik zu verstehen.

Es ist angebracht, einige von Scholem's Ergebnissen bezüglich des Chassidismus kurz zusammenzufassen und anzugeben, wo er auf dem Wege desselben die grossen Fragezeichen gesetzt hat.

In seiner Bemühung um das chassidische Phänomen hat Scholem zwei Hauptfragen gestellt, die sich in verschiedene Richtungen auseinanderlegen. Das eine ist die Frage nach dem Zusammenhang des Chassidismus mit der älteren jüdischen Mystik, also nach seiner bewussten und unbewussten Beziehung zu der ihm vorangehenden mystischen Literatur. Das zweite ist die Frage nach der Art, wie die besondere geistige Energie, die dem Chassidismus zu eigen war, auf beiden Gebieten, mystischem sowie auch gesellschaftlichem, zur Offenbarung gekommen ist.

Ich gehe auf beide Fragen nacheinander ein. Doch beabsichtige ich nicht, eine Abhandlung über die Bezie-

² *Ben-Zion Dinur*: In der Zeitenwende (hebr.), Jerusalem 1955.

³ *M. Buber*: Werke, 1962–1964.

⁴ Die Stellung des Menschen zu Gott und Welt in Bubers Darstellung des Chassidismus (hebräisch): Molad, Nr. 149–150, 1960.

⁵ Wissenschaft vom Judentum einst und jetzt. In: Scholem: *Judaica*, S. 147–164.

hung des Chassidismus zur Kabbalah zu schreiben, obschon das eine Arbeit ist, die einmal getan werden muss. Die Frage nach dem bewussten Verhältnis des Chassidismus zur Kabbalah bedeutet eine Analyse des chassidischen Materials, das ausdrücklich den Ort der Kabbalah in der Welt des Judentums im allgemeinen und des Chassidismus im besonderen zum Gegenstand hat, und hier ist die Einstellung ambivalent. Unter den Geistern des Chassidismus gab es einige, die die Verbreitung der Kabbalah unter den Massen ablehnten, obwohl (oder vielleicht gerade weil) sie an ihre göttliche Macht glaubten, und andere wiederum suchten die innere Kontinuität der mystischen Tradition hervorzuheben, wobei sie andererseits das Neue am Chassidismus gebührend betonten. Allen gemeinsam ist die häufig vorkommende Formel, die eine Linie zieht von R. Schim'on bar Jochai über R. Jitzchak Lurjah bis hin zu R. Israel ba'al Schem Tov, eine Formel, die, soweit mir bekannt, niemand unter den Chassidim je angefochten hat. Gewiss kann die Anerkennung einer solchen Kontinuität zu einem blossen Blendwerk werden und zwei einander grundsätzlich widersprechende Standpunkte verdecken. Entweder nämlich konnte der Chassidismus, von der Behauptung der Kontinuität ausgehend, sich selbst als Kabbalah verstehen, oder aber er konnte die kabbalistische Disziplin für sich weiter ausdehnen und die Welt des Chassidismus, als einen dem Ba'al-Schem neu eröffneten Bereich, nicht als eine neue Disziplin, sondern als eine neue Weise religiösen Lebens hinstellen. Scholem hat in der Tat die prinzipielle Frage nach der Beziehung des Chassidismus zur Kabbalah gestellt, aber die beiden Beispiele, die er mit Recht zur Aufhellung des Problems beigebracht hat, scheinen mir nicht notwendig zu den Folgerungen führen zu müssen, zu denen er selbst in der Sache gelangt ist, Folgerungen, die Buber ihm dann aus der Hand genommen und in seiner eigenen Weise interpretiert hat⁶, wie ich weiterhin darlegen werde.

Scholem hat die Äusserung des R. Schlomoh aus Luzk über die Stellung seines Lehrers, des *Maggid von Mesritsch* in der Frage des Verhältnisses zwischen Kabbalah und Chassidismus, zitiert und aus dieser die angeblich entscheidende Selbstäusserung des Chassidismus entnommen, nämlich dass sich mit dem Auftreten des Chassidismus im Grunde nichts geändert habe, dass dieser vielmehr nichts anderes darstelle als die natürliche Fortsetzung der Kabbalah.

Ich höre aus der Äusserung des R. Schlomoh vielmehr die Behauptung einer bewussten Kontinuität heraus, mit dem Anspruch auf einen eigenen, erneuernden Beitrag, und zwar nicht nur in Form eines neuen Ethos, sondern auch in Form spekulativer Lehre. Ich setze die Worte des R. Schlomoh hierhin: »Und siehe, um unserer vielen Sünden willen haben die Geschlechter sich gemehrt, eins immer tiefer stehend als das andere, die Herzen haben sich gemindert, und diese Weisheit (die Lurjanische Kabbalah) ist beinahe in Vergessenheit geraten, ausser bei einigen ganz wenigen Auserlesenen, und auch diese haben durstig die Worte des seligen R. Jitzchak Lurja in sich aufgenommen *nur nach ihrem reinen Wortverstand* und haben von allem nur ein geringes Mass, ein Faustbreit ergriffen, von dem aus es sich dann entfalten mag, dass es

⁶ S. Bubers Antwort auf meinen oben zitierten Artikel in »Molad«, Nr. 149–150, die veröffentlicht wurde in dem zu Ehren Bubers veranstalteten Sammelband: Philosophen des 20. Jahrhunderts, Martin Buber, S. 627.

aufsteige bis zu seinem Geiste, dem Geiste des Höchsten. Keiner ist bei ihm, der da weiss »das Was« (hebr. ad mah, d. h. das Wesen der Dinge), wie es geschrieben steht im »Buch der Weltbildung«: die Zehn S'firoth »ohne Was« (hebr. b'li mah = ohne das Wesen der Dinge), d. h. dass sie nur göttliche Lebenskraft sind. Man hatte verworfen jene uralten Bücher, *bis in Seinem Erbarmen für uns das Licht Israels aufleuchtete, nämlich der göttliche, heilige Rav, unser Meister und Rav, R. Israel Ba'al Schem Tov und seine heiligen Schüler*, die sich mit dem Staub seiner Füsse bestäubten, um durstig seine Worte, Worte des lebendigen Gottes, zu trinken. *Er offenbarte den kostbaren Quell, die Herrlichkeit dieser Weisheit mit jeglichem Häkchen ihrer Buchstaben, ganze Berge, von Lehren über das innere Leben der oberen Welt und ihrer Einung mit der unteren Welt in jeder Bewegung, jedem Gang, jedem Ausspruch und jeder Handlung*. So lehrten unsere Weisen von Chanoth, der Schuhe nähte und bei jeder Naht sagte: zur Einigung des Heiligen, gelobt sei Er, wie wir es weiterhin, im Texte dieses Buches (nämlich »Maggid D'waraw l'Jaaqow«) erklären werden mit Gottes Hilfe... und freilich ist es wahr, dass ich mich gescheut habe, in das Innerste des Heiligtums einzudringen und auf dem Altar des Druckes darzubringen die heiligen Worte unseres göttlichen und heiligen Herrn und Meisters, unseres Lehrers R. Dov Ber, des Verfassers dieses Buches, seligen Angedenkens, *denn dieses sind Dinge, die auf dem Gipfel der Welt stehen, und Worte wortet er gen höchste Stätte, die nicht jedes Hirn ertragen kann. In seinen heiligen Worten ist angedeutet die Auslegung einiger Stellen aus dem »Ez Chajjim«^{6a}, aus den »Intentionen des heiligen Ari«^{6b} und aus dem Sohar«^{6c}*, wie es bekannt ist jedem, der seine angenehmen Aussprüche hört, Hunderten und Tausenden von grossen Weisen; seine Worte sind in ihr Herz eingegangen gleich brennendem Feuer, und ihre Seele ist entflammt zum Dienst am Schöpfer, denn dieses Werk ist nur wie ein Tropfen vom Meere seiner hohen Weisheit, die er täglich hervorsprudeln liess wie ein Quell lebendigen Wassers, in Heiligkeit und Reinheit und Enthaltbarkeit von der Frau Jahre lang... und manchmal sprach er Worte des Preises über den überragenden Rav unsern Lehrer R. Jitzchak (Lurjah)« (aus der ersten Einleitung zu dem Buche Maggid D'waraw l'Jaaqow).

R. Schlomoh betrachtete also den Chassidismus als eine bestimmte Auslegung der lurjanischen Kabbalah. Vom Bescht sagt er, er habe in einem bestimmten Punkt etwas Neues gelehrt, nämlich in der Auffassung »des inneren Lebens der Oberen Welt [nach lurjanischer Kabbalah] und ihrer Einung mit der unteren Welt, in jeder Bewegung, jedem Gang, jedem Ausspruch und jeder Handlung«. Es ist mir klar, wie Scholem zu seinem Schluss gekommen ist: er fasste die Äusserung R. Schlomoh's auf als ein Eingeständnis, dass es sich hier nicht um gedankliches Eigengut handelt, sondern um die Anwendung der lurjanischen Lehre auf die Fragen der täglichen Lebensführung: der Gang der oberen Welt und

^{6a} »Ez Chajjim« (= Buch des Lebens): Ein Werk des R. Chajjim Vital, Schüler des R. Jitzchak Luriah Aschkenasi (der mit der Abkürzung »Ha'ari« in den Quellen erwähnt ist; wirkte in Safed im 16. Jahrh.).

^{6b} *Intentionen des heiligen Ari*: hebr.: »Scha'ar Hakarvanoth«. Verfasser: R. Chajjim Vital.

^{6c} *Sohar*: (wörtlich: Glanz, Buch des Glanzes) = die mystische Auslegung der Torah, die in kabbalistischen Kreisen kanonische Bedeutung erreicht hat; von der Tradition dem Tannaiten R. Schimon ben Jochai zugewiesen. Verfasser: R. Mosche de Leon, 13. Jahrh., Spanien.

die Einung mit der unteren Welt usw. Das suchte er nicht nur aus dem eigenen Zugeständnis des Betroffenen, sondern auch aus den gesamten Umständen zu entnehmen, nämlich aus dem Beispiel, das er von dem Maggid von Koziniec anführt. Er behauptet, weitgehend mit Recht, in den Schriften des Maggid von Koziniec bestände keinerlei Integration zwischen chassidischen und kabbalistischen Lehren, obwohl der Maggid von Koziniec den Chassidismus über alles stellt. Aus der interessanten Tatsache nun, dass der Chassidismus sich mit der Kabbalah auf dem Gebiete der letzteren überhaupt nicht auseinandersetze, will Scholem entnehmen, dass eine solche Auseinandersetzung im Chassidismus gar nicht angestrebt werde, da der Chassidismus sich durchaus nicht als ein eigenständiges geistiges Gebilde ansehe, sondern als ein Ethos, das neben der Kabbalah erwachsen sei. Hier hat Scholem zweifellos auf eine grundlegende Erscheinung hingewiesen, ja noch mehr: er hat ein wichtiges Problem aufgerollt, das als authentischer Prüfstein und authentisches Zeugnis gelten könnte; untersuchen wir aber die Frage, so können wir auch an einem andern Faktum nicht vorbeigehen, nämlich, dass die hervorstechendsten chassidischen Quellen nicht allein ganz und gar von kabbalistischer Terminologie erfüllt sind, sondern dass in ihnen auch eine wirkliche Auseinandersetzung stattfindet, d. h. dass es hier eine wirkliche Interpretation gibt, ein Zwiegespräch zwischen ausgesprochen kabbalistischen theosophischen Fragestellungen und neuen Gedanken chassidischer Lehre. Das Bewusstsein von der Kontinuität im Chassidismus darf also nicht von seiner Bezogenheit auf das chassidische Eigendenken abgelöst werden. Es ist zwar richtig, dass nicht alles gedankliche Neugut im Chassidismus aus kabbalistischer Inspiration geschöpft ist – und dabei bin ich bereit anzunehmen, dass die kabbalistische Morallehre viel dazu beigetragen hat, dem Ethos im Chassidismus sein Schwergewicht zu verleihen – aber in der Kabbalah ist er im Gedanklichen vielfältig verankert, und auf ihrem Grunde erwachsen ihm viele von den Neuerungen seiner Lehre. Das gedanklich Neue im Chassidismus liegt nicht in der Auftragung einer neuen spekulativen Schicht auf dem komplizierten gnostischen Bau der lurjanischen Kabbalah – ist also nicht analog zu dem, was diese letztere ihrerseits an der ihr vorangegangenen Kabbalah geleistet hat; jedoch hat er ausgesprochen mystische, aber auch gesellschaftliche Fragen in einer Form aufgeworfen und zum Austrag gebracht, die ohne eine Kenntnis der lurjanisch-kabbalistischen Welt völlig unverständlich bleibt. Bei all den »Umkehrungen«, die der Chassidismus, wie Scholem wahrgenommen hat, vornahm, weil er seine Aufmerksamkeit mehr auf den Menschen als auf die Theosophie richtete, blieb er doch stets zentralen Grundsätzen der Kabbalah verpflichtet und verhaftet. Scholem ist nicht darauf aus, den Chassidismus zu entgnostifizieren, wie Buber ihn Wort haben will;⁷ er verschliesst sich nicht der Anwesenheit der Kabbalah im Chassidismus, sondern – wenn ich ihn recht verstehe – ist er der Meinung, dass der Chassidismus die kabbalistischen Momente popularisiere, aber wirklich gedanklich Neues, also einen Ausbau der kabbalistischen Theorie, nicht biete. Dieses Ergebnis scheint mir faktisch zutreffend zu sein, aber es darf ihm kein allzu grosses Gewicht beigemessen werden, wenn wir uns darüber klar werden wollen, ob der Chassidismus sich als gradlinige Fortset-

zung der Kabbalah gefühlt hat und fühlen durfte. Solange wir uns im kulturellen Klima der Kabbalah, also nicht nur im Bannkreis ihrer Terminologie, befinden, selbst wenn ganz neue geistige Interessen ins Spiel kommen, die eine ernsthafte Wendung bedeuten (wie es beim Chassidismus in der Tat der Fall war), haben wir das Werk schöpferischer geistiger Aktivität auf diesem Gebiete vor uns.

Die Lebenskraft des Chassidismus beruht nach Scholem auf seinem religiös-ethischen Aspekt, der im Gegensatz zur Theosophie steht, und aus diesem Aspekt stammen auch die gesellschaftlichen Verkörperungen der mystischen Momente. Das ist eine Feststellung von äusserster Wichtigkeit für den Historiker, dem es um die Stromrichtung der ungeheuren mystischen Energie geht, die im Chassidismus aufgespeichert war, und so weist denn Scholem auf seine kabbalistische Quelle und seinen populären Charakter hin. Das umstürzlerische Moment im Chassidismus erblickt Scholem in dem ethisch-sozialen Aufstand gegen die Gesellschaft, aus der er erwachsen ist, und betont insbesondere als Grund für seinen Erfolg die ethische Autorität des Zaddiq, von dem die Gewissheit ausstrahlte, dass der Umsturz in sich berechtigt sei. Er betont mithin die Faktoren des geistig-gesellschaftlichen Klimas, die bei den Eroberungen des Chassidismus von entscheidendem Gewicht waren. Nun ist es gewiss wahr, dass der Chassidismus sich kraft der Persönlichkeit und nicht kraft der Doktrin durchgesetzt hat, wie Scholem den Unterschied fein formuliert, aber diese Umstände reichen nicht aus, um die Wachstumskraft des Chassidismus zu erklären. Sollte hier nicht die eigenständige mystische Erneuerung selbst ihre Wirkung getan haben? Die Schöpfer der chassidischen Literatur haben aus dem Gefühl der Offenbarung einer ganzen neuen Ideenwelt heraus geschrieben, und wenn sie auch nicht nach neuen Theorien trachteten, so waren sie darauf aus, sich aus bestimmten theoretischen Voraussetzungen heraus verständlich zu machen, und diese entlehnten sie der Kabbalah und der Moralliteratur. Eben durch die Auswahl, die sie aus dieser Literatur trafen, bekundeten sie ein neues Verhältnis zur Vergangenheit, und zugleich hatten sie das Bewusstsein, aus einem rein spiritualen Aspekt heraus Neues zu schaffen. Vielleicht liegt die revolutionäre Kraft der Chassidim anderswo als die derer, die die chassidischen Lehren ausgearbeitet haben; aber selbst dann kann man sich dennoch der chassidischen Idee innewohnenden revolutionären Kraft nicht verschliessen. Schliesslich und endlich wollten die Chassidim nicht nur dasselbe halten und erfüllen wie ihre nicht-chassidischen Zeitgenossen, nur mit anderen Mitteln. Sie empörten sich nicht nur gegen die verknöcherte Einstellung zur Tradition und zum Gebot, weil sie anstelle einer mechanischen Gesetzesausübung eine erlebte Erfüllung anstrebten. Sie brachten etwas Neues mit, nicht nur die Erneuerung des religiösen Lebens. Das Neue lag in ihrer Fragestellung selbst, eben in der Frage nach dem Wertgehalt des Tuns, und in ihrem Versuch, den Sinn desselben in metaphysisch-psychologischer Spekulation zu verankern. Das Handeln als solches stand in scharfer Konfrontation mit den objektiven Werten des Geistes und wurde mit dessen Kriterien gemessen. Denn hier ging es nicht um die Frage nach dem historischen Ort der Tat und des Gebotes und um den Versuch, seine Geltung in der Zeit zu fundieren, wie das in der Sabbatianischen Bewegung verhandelt worden war. Hier haben wir eine

⁷ S. in der Anm. 6 die genannte Schrift, S. 627.

Wertspekulation, und zeitgebundene Ideologien spielen in diese Erörterung nicht hinein. Der Anreiz, den das religiöse Tun dem Chassidismus bot, war also verschieden von dem in der jüdischen Mystik allgemein bekannten, insofern als hier verschiedene Werte einander gegenüberstanden. Das Tun tritt hier auf als ein Wert, um dessen Platz als Sinnträger gekämpft werden muss, und nicht als eine Gegebenheit oder als eine Grundschrift, hinter der erst die eigentlichen Probleme der Religion anfangen.

Der Chassidismus ist die erste religiöse Strömung im Judentum, die einen wirklichen Konflikt mit der Handlung aufbrachte. Für den Sabbatianismus wurde, wie gesagt, das Handeln nicht zum Ausgangspunkt einer inneren Auseinandersetzung; er erklärte die Tat für in der messianischen Epoche unnötig geworden und war bereit, zum Zeichen des Eintritts der neuen Epoche, auf sie fürderhin zu verzichten: die Aufhebung des Tuns war nur ein äusseres Zeugnis für die historische Krise. Der Chassidismus dagegen machte sich nicht vom Handeln los (einschliesslich der Ausübung der religionsgesetzlichen Gebote), da das Handeln den ständigen Hintergrund der Auseinandersetzung bildet; der Konflikt mit dem Handeln ist ein Wesenszug des Chassidismus, er ist der Pulsschlag seines religiösen Lebens und die am nachdrücklichsten verteidigte Frontstellung, aber es ist eine problematische Front, die hier verteidigt wird.

In dieser Arbeit fasse ich den Begriff des Handelns nicht in seinem engen religiösen Sinn. Der Erörterung des Begriffes des religiösen Gebotes wird ein besonderes Kapitel der Arbeit gewidmet sein. Für den weiten Begriff des »Tuns« im Chassidismus bin ich dem Leser eine gewisse Erklärung schuldig, da dieser nämlich auch selbst den Bereich der Erörterung dieses Themas auf die ganze konkrete Welt ausgedehnt hat.

Man hat allgemein mit einem verständnisvollen Augenzwinkern die »Klugheit« des Chassidismus hervorgehoben, mit der dieser den »Gottesdienst in der Körperlichkeit« positiv bewertet habe. Mit diesem wohldurchdachten Vorgehen wollte man seinen gesellschaftlichen Erfolg erklären. Wenn es möglich ist, Gott zu dienen wie jener »Chanoch, der Schuhe zusammennähte und mit jedem Nadelstich den Heiligen, gelobt sei Er, und seine Glorie miteinander vereinigte«, dann ist diese Handlung, um deretwillen einer würdig werden kann, in den Kreis der Diener Gottes zu treten, scheinbar das leichteste und bequemste Ding von der Welt. So kann man seine religiöse Pflicht erfüllen und zugleich des Lebens in der Gemeinschaft der Auserwählten teilhaftig werden.

Hier erheben sich für unsere Erörterung zwei bedeutsame Fragen. Die eine: was ist es um diesen Dienst, und womit gewinnt er seine Legitimität als religiöser Dienst, und die zweite: können wir im chassidischen Schrifttum einen Appell an die Massen wahrnehmen, der ihnen den Chassidismus als einen leichten Weg empfiehlt, auf dem man sich der chassidischen Bewegung anschliessen könne? Mit anderen Worten: spielen bei der Aufstellung der religiösen Formel vom »Dienst in der Körperlichkeit« von vornherein soziologische Erwägungen mit hinein?

Es ist eine hervorstechende Tatsache, dass die erste chassidische Gemeinschaft, die den »Gottesdienst in der Körperlichkeit« auf den Schild erhebt und zugleich auch stark in gesellschaftlichen Fragen engagiert ist – und sogar einen Versuch macht, die Gesellschaft in »Menschen der Materie« und »Menschen der Form« einzutei-

len (wie zum Beispiel R. Ja'akov Joseph von Polnoi) – unter den dem Chassidismus zuströmenden Massen keinerlei Propaganda auf einer ideologischen Linie entwickelt, die mit diesem Begriffe verknüpft wäre. Das Gegenteil ist richtig: die religiöse Praxis des »Gottesdienstes in der Körperlichkeit« (deren Sinn weiterhin erörtert werden soll), die grundsätzlich jedes Tun unter gewissen Umständen als religiöses Tun anerkennt, gilt überhaupt nicht für die »Menschen der Materie«. Daraus geht hervor, dass es bei den ersten Theoretikern des Chassidismus keinerlei Identität gab zwischen einer bestimmten Gesellschaftsschicht und dem Wesen und der Art des Gottesdienstes, der ihm etwa zugewiesen worden wäre. Wenn in den frühesten Quellen den Massen oder »Menschen der Materie« eine kräftige Ermunterung zuteil wird, so ist die Absicht nicht etwa, diese Ermutigung mit einer apologetischen Ideologie zu verbinden, des Inhaltes, dass der gemeine Mann Gott in der Körperlichkeit, der Gebildete aber in der Geistigkeit zu dienen habe. Eine solche Einteilung hat sich bei den Begründern des Chassidismus nicht herausgebildet, und daraus geht hervor, dass das Problem der religiösen Tat nicht mit dem Seitenblick auf gesellschaftliche Interessen gelöst wurde, sondern aufgrund einer ganz anderen Geisteshaltung.

Eine andere Tatsache, die meine Feststellung bestätigt, ist verbunden mit der Literatur der Lebensregeln, die der Chassidismus als Propagandaliteratur unter den Massen verbreitete. Wer in diese Literatur Einblick nimmt, wird erstaunt sein, wie schwer der Chassidismus sich selbst die Verbreitung seiner Ideen gemacht hat; er hat nämlich keinen Versuch gemacht, die Massen mit einem »populären« Begriff des »Gottesdienstes in der Körperlichkeit« leichten Spieles zu gewinnen. Er predigte seine neuen Ideen, ohne irgend etwas von ihrer geistigen Höhenlage nachzulassen, und versuchte nicht, irgendjemanden über das, was ihm im Leben dieser Welt verlorengegangen war, hinwegzutrusten; im Gegenteil, er erklärte ihm, dass nur die Gleichgültigkeit gegen die Güter dieser Welt ihn zu einem wahren Gottesdiener machen könne! Das ist gewiss kein Gedanke, der einer Propaganda zum Zwecke des Seelenfanges förderlich ist; und wenn es dem Chassidismus um Seelenfang zu tun war (und ich neige zu der Annahme, dass das der Fall war), so wurde derselbe jedenfalls nicht durch eine Vulgarisierung seiner Ideen erkaufte. Ich leugne entschieden die »Popularität« des Chassidismus als eines Gedankengebäudes.

Ein zweiter Punkt, der nicht übersehen werden darf, ist der besondere Ton, in dem die frühesten Quellen – und besonders die Lehre des Maggid – vom Gottesdienst in der Körperlichkeit sprechen.

Dieser klingt nicht so, als ob durch den Dienst in der Körperlichkeit nun die Last des geistigen Dienstes erleichtert würde, sondern im Gegenteil, es wird vom Menschen gefordert und es ist ihm geboten, Gott in der Körperlichkeit zu dienen, *obwohl* diese schwer zu erobern ist! Und der Maggid von Mesritsch tröstet den Menschen, »es möge ihm nicht leid sein, wenn er Gott in der Körperlichkeit dient«, denn dies sei eine notwendige, unvermeidliche Weise, in der sich der Mensch vor Gott zu stellen habe. Auch das klingt nicht gerade nach einem Propagandaton.

Aber die Hauptsache ist für uns der zweite Punkt, die Gewinnung eines richtigen Verständnisses für den Sinn des Gottesdienstes in der Körperlichkeit. Eine wenn

auch nur kurze Klarstellung dieses Problems kann die Grundlagen und das Wesen des chassidischen Aktivismus aufhellen, eine unentbehrliche Voraussetzung zum Verständnis des Verhältnisses zwischen aktivistischen und quietistischen Elementen im religiösen Denken des Chassidismus.

»Gottesdienst in der Körperlichkeit« bedeutet im Chassidismus eine Erweiterung des Umfanges des »heiligen Dienstes«. Anstatt dass bestimmte, festgelegte Zeiten und Handlungen als für diesen »Dienst« geeignet angesehen werden, weiten sich die Bereiche der Handlung und der Zeit aus und werden auch selbst zu legitimen Gegebenheiten. Dadurch wandelt sich das Kriterium für den Begriff der »Heiligkeit« an sich, denn er kennt grundsätzlich keine Handlungen mehr, durch die man geheiligt werden kann, sondern nur noch eine *Handlungsweise*, durch die das Tun seine Heiligkeit bekommt. Nicht der Vollzug eines Sakraments als solcher steht hier in Rede, sondern die umfassende sinnbezogene Erfahrung, die der Mensch mit dem Geiste hat. Und hier dehnt der Horizont des Tuns sich aus, bis er alle Tätigkeiten des Menschen in sich befasst, bis zu den elementarsten hin, Essen, Trinken und Geschlechtsleben, und ebenso Handwerk und Handel.

Die konkrete Flucht vor der Welt und die Selbstkasteiung als religiöses Erlebnis waren den Chassidim eindeutig verboten. Die religiöse Problematik bewegt sich nun in dem Kreislauf, der gebildet wird von der Verpflichtung zum Aktivismus und dem Verbot, vor der Berührung mit dem Konkreten zu entfliehen. Plötzlich pflanzt sich die Wirklichkeit höchstpersönlich dem Menschen gegenüber auf mit der Bitte, sie zu erlösen. Sie verlangt nach Berührung mit ihm, und er ist verpflichtet, ihr stattzugeben. Hier erwacht von neuem der alte Mythos von der kosmischen Erlösung, aber in einer neuen, interessanten Form: nicht der Mensch will die Gottheit erlösen, um ihre vollkommene Gestalt aufzurichten – wie in der lurjanischen Kabbalah – um so den Messias zu bringen, sondern die »göttlichen Funken«, die in das Sein eingetan sind, treten vor den Menschen und bitten ihn, sie zu erlösen, auf dass sie zu ihrer Wurzel zurückkehren können. Der Mensch kann sich dem »Flehen« der in der Materie ruhenden Funken nicht verschliessen, und wenn er sich nun vom Bereich des Konkreten in der Peripherie seines Lebens fernhält, so vergeht er sich damit gegen die Sehnsucht des Konkreten nach Erlösung.

Die aktive Macht im Sein beruht im Denken des Menschen, und nur durch sie ist die Transformation vom Konkreten ins Abstrakte möglich, ins Abstrakte als in das göttliche »Nichts«, in dem alle Dinge einander wieder »gleich« werden. Die Aufhebung des konkreten Seins also ist seine Erlösung, die ewige Erlösung, nach der es sich sehnt, nach der Formel: seine Aufhebung ist seine Heilung.

Das ist – natürlich in äusserster Kürze – die klassische Erklärung für den Begriff der »Heimholung der Funken«, und sein Zusammenhang mit dem des Gottesdienstes in der Körperlichkeit wird durch den Pflichtgedanken hergestellt. Der Mensch ist verpflichtet, dem Appell Folge zu leisten. Der Ruf zum »Dienst in der Körperlichkeit« ist also, wie gesagt, nicht als Erleichterung, sondern als Erschwerung gemeint. Die Flucht vor dem Konkreten, die Abschliessung vor ihm und die Verachtung, die der Mensch gegenüber der Körperwelt empfindet, sind also sündhaft, denn mit ihnen sperrt sich der Mensch gegen die ihm auferlegte Sendung.

Mit der Ausdehnung des Bereiches des heiligen Dienstes erhebt sich die Kernfrage: Hat sich mit der Gebietserweiterung des heiligen Dienstes auch die Einstellung zur Wirklichkeit, also zum Konkreten als solchem, geändert?

Ich habe soeben gesagt, das Problem beginne erst innerhalb der Verpflichtung, sich zum Konkreten hinzuwenden; und allerdings, seitdem der Dienst in der Körperlichkeit zur Pflicht erhoben worden ist, ist erst die wahre Kluft zwischen dem Menschen und der Wirklichkeit aufgerissen worden. Diese Kluft ist die notwendige Vorbedingung zur Erlösung des »Funkens« und verbürgt, dass der Mensch nicht selbst mit in das Konkrete hinabgerissen wird. Der Chassidismus hat sich grosse Mühe gegeben, klarzumachen, dass diese notwendige Berührung mit dem Konkreten noch nicht als Berührung mit der Wirklichkeit, also mit der Geistigkeit, genommen werden dürfe. Er stellte scharf den schizophränen Charakter des »Dienstes in der Körperlichkeit« heraus, indem er auseinandersetzte, dass nur das ein vollendeter Dienst in der Körperlichkeit sei, bei dem der Mensch eine gewisse Handlung verrichte, sein Geist aber inzwischen *an einem anderen Ort* anhafte. Er warnte ausdrücklich vor »der Freude am Körperlichen« und versuchte daher auch, diese Art von »Dienst« auf einige wenige zu beschränken! Und auch diejenigen, die behaupteten, dass »wer nicht im Körperlichen dient, auch nicht im Geistigen dient«, gedachten damit den Sinn des Begriffes nicht zu ändern und auch nicht zu erweichen. Alle waren sich dessen bewusst, dass man sich vor einer Vulgarisierung der Idee zu hüten habe, schreckten aber dennoch vor ihrer Propagierung nicht zurück. Auf jeden Fall dachte niemand von den chassidischen Denkern an eine positive Interpretation einer »heiligen Leiblichkeit«, wie es Buber versteht, und niemand sagte, man habe sich an dem Konkreten zu freuen als einem Ding, das durch die Berührung mit dem Menschen eingeeiligt werde. Eine säkulare Formel, wie Buber sie dem Chassidismus unterzulegen sucht, nach der die dialogische Berührung mit dem Sein dessen Heiligung wäre, ist im Chassidismus völlig undenkbar. Gewiss haben wir hier einen Aktivismus, der vom Chassidismus bejaht wird, aber es ist dies ein höchst paradoxer Aktivismus, der danach strebt, aufzuheben und aufgehoben zu werden im göttlichen Sein. Es wird vom Menschen gefordert, sich mit dem Konkreten zu »verbinden«, um es als solches aufzuheben. In Wirklichkeit brachte der Chassidismus eine schwere Krise im Verhältnis zum Konkreten herbei, denn nicht zu ihm wollte er gelangen – wie Buber meint –, sondern ohne es zu überspringen, wollte er in einen Bereich jenseits von Zeit und Raum durchbrechen. Allerhöchstens war es ein paradoxes Movens für die wahren Sehnsüchte des Chassidismus.

Es ist richtig, dass die gewaltige Leidenschaft, die der Bescht im Vers »Auf all deinen Wegen erkenne Ihn« mitschwingen lässt, vor allem den positiven Gefühlston im Chassidismus gegenüber dem Dienst in der Körperlichkeit zum Ausdruck bringt und dass diese Formel allenthalben eine freudige Erhebung und mitunter einen Freudenrausch über eine grosse neuoffenbarte Wahrheit auslöst. Diese Freude hat ohne Zweifel eine gewaltige emotionale Kraft, sowohl im Gemeinschaftsleben als auch im ekstatischen Gebet; aber dieser Ton gehört wesensmässig zum inneren Stil des Chassidismus, der sich mit voller Wucht in jede Situation und in jede ihm eigene Idee hineinwirft, und darf den Leser nicht irreführen

bezüglich des theoretischen Sinnes, in dem der Chassidismus sich selbst erklärt: seine eigene Analyse, wie sie aus der gedanklichen Linienführung seiner Propaganda hervorgeht, ist durchsichtig und eindeutig, und bei aller Leidenschaftlichkeit, die ihn ergreift, bleiben ihm seine Prinzipien wohl bewusst. Der enthusiastische Stil, der alles in ein überaus aktivistisches Fluidum eintaucht, beherrscht auch die Partien, die geistig gesehen durch und durch passivische Zustände darstellen. Auch dort wird die Tonart nicht herabgestimmt; und jedes Nichts, menschlich oder kosmisch, ist von demselben Pathos und zugleich von derselben Nonchalance. Der Chassidismus vermochte, mit seinen inneren Widersprüchen zu leben, mit seinem intensiven Sendungsbewusstsein und zugleich mit einer Neigung zum Nichtstun und Müßiggang, und die Grenzlinie zwischen beiden ist durchaus nicht eindeutig. Er wusste um die Reinheit seiner Ideen zu kämpfen, und, wo die historische Situation es nötig machte, sich zu einer Verfälschung seiner eigenen Ideen zu bequemen. Er war einfach geistig zu reich und historisch-sozial zu erfolgreich, um einer wohlumzirkelten und ideenmässig »sauberen« Linie treu zu bleiben. Es ist unmöglich, ihn wahrheitsgetreu als einer Linie folgend zu schildern, obwohl meine eigene Arbeit einen Versuch darstellt, das soeben als unmöglich Bezeichnete dennoch zu tun. Das Phänomen umfasst stets mehr als die Summe der Linien, die es der Analyse gemäss umschreiben, und das ist letztlich stets im Auge zu behalten, wenn von einer lebendigen historischen Erscheinung die Rede ist. Dennoch wollen wir auf den Versuch nicht ganz verzichten, einen erkennbaren Ideenzusammenhang als ein Ganzes zu erfassen, ein Ganzes, in dem wir ein Gewebe von einer gewissen inneren Logik zu entdecken vermögen, die eine Idee mit der anderen verknüpft. Wenn ein solches Gebilde dem Leser durchsichtig wird, so ist er verpflichtet, es zu isolieren und zu analysieren, seine Argumentation zu verstehen und sein Gewicht innerhalb der religiös-historischen Gegebenheiten, aus denen es erwachsen ist, einzuschätzen.

Was die Fülle des einschlägigen Materials betrifft, so fließt dasselbe zweifellos viel reichhaltiger für die aktivistischen Lehren des Chassidismus als für seine passiven Aspekte; dennoch habe ich, angesichts der Notwendigkeit, diese beiden Momente voneinander zu sondern, um das angemessene Mass dieses Buches nicht zu überschreiten, mich entschlossen, gerade die passiv-quietistischen Momente des Chassidismus zu behandeln. Was mich dazu bewog, war vor allem die Tatsache, dass in den vorliegenden Schilderungen des Chassidismus der aktive Bereich seiner Ideenwelt vorzugsweise entwickelt worden ist, und wenn auch eine erschöpfende Analyse für diesen Fragenkomplex noch erforderlich ist, so liegt sie doch jedenfalls bereits in der Luft. Fragen wie »die Heimholung der Funken«, das Aufkommen der »fremden Gedanken«, »der Dienst in der Körperlichkeit«, die Lehre vom »Niederstieg des Zaddiq« und vom »Sturz des Zaddiq«, die in den chassidischen Quellen viel verhandelt werden, sind aufmerksam studiert worden, auch wenn das Gewicht der verschiedenen Motive nicht durch einen inneren Vergleich innerhalb des chassidischen Gedankengefüges untersucht worden ist: es ist noch nicht festgestellt worden, was für religiöse Interessen hinter diesen Theorien stehen, welche von ihnen aus der neuen religiösen Erweckung hervorgegangen sind, welche von ihnen im Chassidismus zu einer beherrschenden

den Rolle gelangt sind infolge einer bestimmten, innerhalb des Chassidismus erfolgten gesellschaftlichen Entwicklung und welche historischen Transformationen jede einzelne dieser Ideen durchgemacht hat. All das sind Fragen, die im Rahmen einer Analyse des chassidischen Aktivismus noch ihrer Erledigung harren.

Der zweite Grund aber, aus dem ich einer Darstellung des quietistischen Chassidismus den Vorzug gebe, ist nicht nur der, dass diese Frage bisher überhaupt noch nicht behandelt worden ist, sondern – und das ist wichtiger – dass sie an sich von grosser Bedeutung ist.

Hätte sich der Chassidismus von vornherein ganz auf die Kontemplation beschränkt, dann hätten wir hier vielleicht ein Phänomen vor uns, das idealtypisch quietistischen Strömungen in anderen Religionen vergleichbarer wäre. Der Nichtverzicht aber auf die Wirklichkeit mit ihrer fordernden Macht gab dem Chassidismus seine Sonderheit und seine Andersartigkeit und machte ihn zu einem viel verwickelteren Gebilde, und die Gewichtsverteilung zwischen Quietismus und Aktivismus wird damit zu einer Frage, für die es niemals eine eindeutige Antwort gibt. Die chassidische Entscheidung für die paradoxe Lösung – die für quietistische Bewegungen durchaus untypisch ist –, dass man zur durchaus passiven Kontemplation durch die Auseinandersetzung mit der konkreten Wirklichkeit hindurch und nicht durch eine Überspringung derselben gelangt, diese Entscheidung hat die Forschung über den Chassidismus irreführt und sie an dessen äusserer Erscheinung haften lassen. Als *Movens* bildet die Wirklichkeit zwar ein wichtiges Thema im Chassidismus, ein Thema, das mit einigen seiner Zentralthemen organisch verknüpft ist, aber es repräsentiert auch das Problem der Grenze zwischen Aktivismus und Quietismus, denn dieses *Movens* hat keine eschatologische Tendenz, wie das in der Kabbalah überwiegend der Fall war, sondern eine ausgesprochen mystische. Mir scheint, dass diese grundlegende Wertverschiebung innerlich mit dem quietistischen Interesse verbunden ist.

Auf der aktiven Ebene der »Heimholung der Funken« oder der »fremden Gedanken« wird die lurjanische Konzeption der Wirklichkeit als eines von göttlichen Lichtern erfüllten Abgrundes festgehalten, und die aktive Einstellung des Menschen zur Wirklichkeit ergibt sich für den Chassidismus mit Notwendigkeit, da nur so das »schalenhafte«, passivische Moment, das sich niemals der Heiligkeit verbinden kann und dadurch die Integration des Geistes vereitelt, abgetrennt werden kann; denn der Geist ist einer im ganzen Universum, und der Mensch holt dieses »verbannte« Moment mit Hilfe des in ihm wirkenden pneumatischen Elements zu seiner Wurzel zurück. Die gesellschaftlich-mystische Sphäre gelangt im Chassidismus gleichfalls zu einer ähnlichen Beleuchtung, indem das Positive im »Niederstieg« oder »Fall« des Zaddiq in den Bereich der Sünde und der Unreinheit sich zu einer neuen Morallehre zusammenschliesst, die, wiederum in derselben gedanklichen Linie, besagt, dass die äusseren Fakten für die Frage der Vollkommenheit des Geistes relevant seien. Auch der »Abgrund«, in dem der Sünder weilt, ist mit göttlichem Sein geladen, und folglich sind wir verpflichtet, uns mit ihm zu messen. Zwar ist auch dieser Aktivismus vorsichtig und zeigt keine Neigung, sein paradoxes »Dennoch« besonders zu betonen, oder mindestens geschieht das recht selten. Es ist interessant, zu beobachten, dass die aktivistische Ebene ganz im Geiste der lurjanischen Fundierung auf die Lehre

von den »Funken« gehalten ist – wenn auch mit einer exegetischen Wendung ins Mystische und nicht, wie in der lurjanischen Lehre, ins Eschatologische; diejenigen Lehren dagegen, die die reine Kontemplation und ihre Bedeutung betreffen, kehren zu der immanentistischen Formel zurück: »Voll ist die ganze Erde Deiner Herrlichkeit.« Allerdings findet sich im Chassidismus auch der Versuch, diese beiden Lehren, die von den in der Welt verborgenen Funken und die von der göttlichen Immanenz, miteinander zu kombinieren, aber nicht nur historisch, sondern auch sachlich gesehen, sind die beiden Konzeptionen nicht in eins zu setzen. Und im allgemeinen lässt sich feststellen, dass die Immanenzlehre vor allem da angewandt und herausgekehrt wird, wo es um Fragen der Kontemplation und die Erklärung der metapsychologischen Momente in der Seele des Menschen geht, mit anderen Worten: wo es um Fragen geht, die auf quietistische Mystik hinauslaufen, und im Hauptteil dieser Arbeit habe ich darauf hingewiesen, dass dasselbe für die theoretische Fundierung des Quietismus auch ausserhalb des Chassidismus gilt.

Der tatenfreudige Aktivismus darf uns auch in einer anderen Richtung nicht irreführen; im Chassidismus beruht er nämlich auf einer akosmistischen Weltauffassung und kann also unmöglich eine vollkommen »realistische« Neigung ausdrücken: er bejaht zwar die Verwirklichung, aber zugleich hebt er sein eigenes Fundament auf. Das »Reale« ist eine Illusion, die zwar eine Blickwendung zu sich erfordert, aber durch sie gelangt man zum Idealen und nicht zum Existenzialen.

Auf das Wesen der quietistischen Momente gehe ich hier im Vorwort nicht näher ein, da der Hauptteil der Arbeit sich mit ihrer Darstellung und mit ihrem Vergleich mit ähnlichen Erscheinungen in der christlichen Welt befassen wird.

Schon in den anti-chassidischen Streitschriften aus dem Lager der Mithnaggdim^{7a} treten andeutungsweise einige Argumente auf, die zu unserem Thema gehören, und wenn sie auch das Problem nicht ausdrücklich und präzise oder gar erschöpfend zum Austrag bringen, so kann man doch aus ihrer Formulierung herausspüren, dass das quietistische Moment als der jüdischen Welt »fremd« und die Neigung zu Zügellosigkeit und geistigem und zugleich gesellschaftlichem Anarchismus als gefährlich empfunden wird. Auch Aufklärer, die am

^{7a} *Mithnaggdim*: wörtlich: Widersprecher; es handelt sich hier um einen Terminus technicus, der alle jene Kreise des orthodoxen Judentums umfasst, die sich dem Chassidismus widersetzen und ihn bekämpfen.

Ende des 18. Jahrhunderts gegen den Chassidismus schrieben, wie *Jacques Kalmanson* in Warschau und später *Joseph Perl* in seiner Broschüre »Über das Wesen der Sekte der Chassidim« (die sich inzwischen vollständig in seinem Archiv gefunden hat; eine Abschrift hat die Nationalbibliothek in Jerusalem) und *Mieses* in »Der Eifer für die Wahrheit« haben es nicht an »antiquietistischen« (wenn man die grundsätzliche Tendenz so bezeichnen darf) Argumenten fehlen lassen, als sie den Chassidismus als gefährlich für das Wohl des Staates und den gesellschaftlichen Fortschritt charakterisierten. Ihr Hauptanliegen aber war es, wie gesagt, auf einige Erscheinungen auf gesellschaftlichem Gebiet hinzuweisen, die, wie sie meinten, eine »merkwürdige« Gleichgültigkeit der Chassidim gegenüber Werten der klassisch-jüdischen Tradition bezeugten. Und obwohl sie selbst an diesen Werten nicht mehr teilhatten – zum mindesten nicht in der Form, in der sich diese Tradition zu ihrer Zeit darbot, so befürchteten sie doch, dass diese »anarchische« Neigung der Chassidim das Interesse der Aufklärung verletze. Sie setzten – mit Recht – grössere Hoffnungen auf die rationale, organisierte Gesellschaft des nicht-chassidischen Judentums. Die Bewegung, die von der Werthaltigkeit des Geistes und nicht von der äusseren Autorität gespeist wurde, und die dementsprechend das nur relative Gewicht der äusseren Welt abzuwägen verstand, war nicht der rechte Teig, aus dem sich eine aufgeklärte Welt kneten liess.

Ich habe in meiner Arbeit die Einzelheiten über die Argumentation der Gegner des Chassidismus gebracht und habe die Dinge auch in ihrem allgemeinen Zusammenhang und in ihrer Bedeutung für das religiöse Phänomen dargestellt. Vor allem bin ich einigen Problemen im Chassidismus nachgegangen, deren organische innere Zugehörigkeit zum Wachstumsprozess des Quietismus sich durch überraschend genaue Parallelen im Schrifttum der christlichen Quietisten und in der Polemik der katholischen Kirche gegen dieselben aufhellen lässt.

Meine Hauptbemühung in dieser Arbeit war es jedoch nicht, auf die Ähnlichkeit zwischen gedanklichen »Systemen« hinzuweisen, sondern die Probleme durch eine Interpretation der predigtformigen Quellen des Chassidismus zu Worte kommen zu lassen, eine Interpretation, die das Predigtmaterial als religiöse Urkunde wertet, in der das wahre Verlangen und die wahren Konflikte des religiösen Lebens ihren Niederschlag finden. Über Art und Grenzen des chassidischen Quietismus findet der Leser das Nötige im Verlaufe dieser Arbeit.

VI Die älteste Prophetie Israels

Von Dr. Benjamin Uffenheimer, Professor für Bibelwissenschaft,
Direktor der Bibel-Abteilung der Universität Tel Aviv

Den folgenden Beitrag verdanken wir Professor Uffenheimer, der die deutsche Inhaltsbeschreibung für den Freiburger Rundbrief selbst verfasst hat. Der hebräische Originaltitel lautet:

הנבואה הקדומה בישראל

The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1973.
350 Seiten.

In diesem Buch wird der Versuch unternommen, die Geschichte der Prophetie Israels von ihren Urfängen

an, die eng mit der Volkwerdung Israels im 13. Jhrh. verknüpft sind, bis ins 9. Jhrh., das heisst bis zur Zeit des Königs Jehu von Israel, zu verfolgen. Die biblischen Abschnitte, die hier behandelt werden, reichen von den Traditionen über Moses bis zu den Eliahu-Elisah-Geschichten.

Im ersten Kapitel wird das alt-orientalische Material

eingehend untersucht im Hinblick auf die geschichtlichen Ansätze und Ursprünge des prophetischen Phänomens. Die Grundfrage, die diese Abhandlung beherrscht, kann etwa folgendermassen formuliert werden: Sind in diesen Kulturgebieten religiöse Typen aufzuweisen, die der altisraelitischen Prophetie insofern nahestehen, als ihre Tätigkeit von einem persönlichen Sendungsbewusstsein getragen ist? Die Durchdringung des ägyptischen, mesopotamischen und kanaanitisch-phönizischen Materials zeigt deutlich auf historische und literarische Verbindungslinien mit der israelitischen Prophetie hin, jedoch der Typ, dessen Erscheinung und Auftreten von einem spontanen, persönlichen Sendungsbewusstsein im Namen eines Gottes getragen wird, geht diesen Kulturen völlig ab, mit der Ausnahme des von westsemitischen Einflüssen geformten Stadtstaates von Mari (18. bis 17. Jhrh.), wie die dort zutage gebrachte königliche Korrespondenz beweist. Bisher sind nur 24 Briefe veröffentlicht worden, die für die Erklärung des prophetischen Phänomens einschlägig sind. Doch soll betont sein, dass unter diesen nur wenige Personen mit einem ausgesprochenen Sendungsanspruch im Namen eines Gottes auftreten, und nur in zwei Fällen handelt es sich um sogenannte Muhhum-Priester. So scheint es nicht angebracht, diese Muhhum-Priester als die geistigen Vorläufer des israelitischen Prophetentums anzusprechen, wie es oft heute in Fachkreisen geschieht. Im Gegenteil, dem Gegenargument, das das häufige Auftreten von solchen religiös-sensitiven Typen den grossen Gefahren, Kriegen und Unruhen, die damals Mari bedrohten, zuschreibt, muss bedeutsames Gewicht beigemessen werden. Unter diesen Typen, die ihre tiefe Besorgnis für die Zukunft ihrer Heimat mit einer göttlichen Erleuchtung oder einem göttlichen Auftrag gleichsetzten, befanden sich eben zufällig auch zwei Muhhum-Priester. Trotz alledem ist dies das erste Mal in der Kulturgeschichte des alten Orients ausserhalb Israels, dass Leute – seien sie Priester, Propheten oder Laien – mit konkreten Ansprüchen kraft eines an sie ergangenen persönlichen Auftrags eines Gottes an ihre Machthaber herantraten.

Das zweite Kapitel bespricht die Quellen über Moses mit besonderem Hinblick auf die vielen Entsprechungen der biblischen Abschnitte, die den Sinai-Bund betreffen, mit den internationalen Vasallenverträgen der hettitischen Könige aus dem 14. und 13. Jahrhundert, die in den Archiven von Boghazköy und Ugarit entdeckt wurden. Ausser strukturellen Studien wurden besondere religiöse Begriffe (wie Segula usw.), literarische und stilistische Bilder (Dt 6, 5 etc), Gesetzesparagrafen, Gebote und Gebräuche besprochen, deren politischer Hintergrund gerade durch das hettitische Vergleichsmaterial evident geworden ist. Aufgrund dieser Parallelen war der Schluss unumgänglich, dass die Sinai-Traditionen auf altem Material fussen, das von einer geschichtlichen Erfahrung Zeugnis ablegt, die nur in der Sprache des Mythos und der heiligen Legende ihren adäquaten Ausdruck finden konnte. Das altorientalische Material bestätigt die schon von Buber vertretene Auffassung, dass der Sinai-Bund als Königsbund zu bewerten ist.

Die Konsequenzen dieser Erkenntnis sind jedoch viel weitreichender als je angenommen wurde: weit entfernt von metaphysischen Spekulationen zeichnet sich hier der biblische Monotheismus als ein Lebenssystem ab, das auf dem Sinai-Bund gründet.

Die Grundeigenschaften dieses Lebenssystems, besonders

dessen Ausschliesslichkeit und Intoleranz anderen Gottheiten gegenüber, erklären sich am besten vom kulturellen Hintergrund der hettitischen Staatsverträge her: So findet sich z. B. im zweiten Gebot (Ex 20, 3 f.) der religiöse Niederschlag einer zentralen politischen Vertragsklausel, die dem Vasallen jede Treuebezeugung anderen Oberherren gegenüber ausser dem hettitischen strengstens untersagt. Die Ausschliesslichkeit des Dienstes am einzigen Gott wird hiermit von allen metaphysischen Voraussetzungen losgelöst, aus deren Verbindung heraus die Bibelwissenschaft dieses Verbot als das Ergebnis einer langwierigen Evolution hinstellen wollte.

Das »Königtum Gottes«, dessen konstitutionelle Grundlage der Sinai-Bund ist, stellt sich hiermit als Israels Antithese dar gegenüber jeder Versklavung unter menschlichem Joch, so wie es der Fall in Ägypten, »dem Haus der Knechtschaft«, war. Der biblische Monotheismus ist hiermit, kurz gesagt, Israels theopolitische Antwort, die gegen jede menschliche Tyrannei gemünzt ist, indem hier die Grundlage geschaffen wird für ein neuartiges zwischenmenschliches Lebenssystem, das bemüht ist, alle Lebensgebiete dem obersten Willen des göttlichen Königs unterzuordnen. In diesem Sinn kann die monotheistische Idee als die schöpferische Grundlage von Israels Kultur angesehen werden, die im Laufe der Zeit deren Lebensformen, Institutionen, Gesetzgebung und Literatur geformt hat.

Eine kurze Analyse einiger religiöser Grundmotive der Genesis im Hinblick auf deren altorientalischen Hintergrund bestätigt weiter, dass die Anfänge des Monotheismus in die Patriarchenperiode zurückzuführen sind und dass dessen erste Knospen während der Wanderung der Väter reiften. Das innerste Wesen der Patriarchenreligion, wie sie von den Verfassern der Genesis aufgefasst wurde, ist die Forderung der absoluten Hingabe an die Führung IHWH's, der die Väter während ihrer Wanderungen führte und beschützte. Diese persönliche Beziehung der Patriarchen zu der Gottheit wurde durch Moses ins Gemeinschaftsleben übertragen.

Der Inhalt des dritten Kapitels ist die Bewertung des charismatischen Führertyps Israels von Moses bis zu den Richtern und Kriegshelden, deren sporadisches Auftreten von der allgemeinen Erwartung getragen war, dass in Notzeiten, die durch fremde Eindringlinge hervorgerufen wurden, Gott einen Helfer und Kriegshelden zur Rettung der Nation senden werde. In der Tat, die Ernennung dieser Richter wird in einer Sprache beschrieben, die uns an die prophetischen Berufungskapitel erinnert, um sie hiermit ausdrücklich zu prophetischen Führergestalten emporzuheben, deren Auftreten durch göttlichen Berufungsanspruch motiviert ist. Die literarische Analyse des Richterbuches zeigt, dass der Verfasser der Hauptquelle dieses Buches das sporadische Auftreten dieser Kriegshelden als die einzige legitime Herrscheraktivität über Israel gewertet hat; als konsequenter Vertreter der utopischen anti-monarchischen Gottkönig-tumsvorstellung steht dieser Schriftsteller jedem menschlichen Herrscheranspruch ablehnend gegenüber. Der utopische, bis ans Anarchische grenzende Charakter dieser Vorstellung wurde durch die Tatsache neutralisiert, dass die an den jeweiligen kultischen Zentren sich befindende Bundeslade als der Thronwagen des dort einwohnenden göttlichen Königs betrachtet wurde. Diese Zentren mit deren kultischen Festlichkeiten und Begehungen haben das religiöse und nationale Bewusstsein der

Stämme Israels entscheidend beeinflusst. Jedoch wird hier die allgemein angenommene These Martin Noth's entschieden abgelehnt, der diese Heiligtümer zu amphyktonischen Zentren erhob, die die Geburtsstätte von Israels Religion und Volkstum gewesen sein sollen. Wie im zweiten Kapitel ausgeführt wurde, war die Auszugsperiode im 13. Jahrhundert die formative Periode des Monotheismus. Die Bedeutung dieser Heiligtümer besteht lediglich in deren Gegenwirkung den Einflüssen der kanaanitischen Umgebung gegenüber, deren Fruchtbarkeitskult die Religion Israels sehr weitgehend bedrohte.

Das vierte Kapitel skizziert kurz das historische Profil Samuels und streicht im besonderen die Massnahmen hervor, die er ergriffen hat, um nach der tragischen Niederlage von Even-Ha'ezer die alte antimonarchische Gotteskönigtumsvorstellung in die neuen Verhältnisse hinüberzuretten. Der Massnahmen waren zwei:

1. Dezentralisierung des Kultes und Legitimierung der Höhenplätze (der sog. Bamoth), die über dem ganzen Land zerstreut waren.

2. Unterstützung der Prophetengilden, die die psychologischen Voraussetzungen zur Wiederaufrichtung der charismatischen Führung schaffen sollten, die unter den Schlägen der Philister zusammengebrochen ist.

Jedoch der Druck der »Ältesten Israels« führte zur Gründung der Monarchie. Die antimonarchische Gotteskönigtumsidee musste dem erblichen Prinzip der Monarchie weichen. Das alte Ideal hat jedoch seine deutlichen Spuren in der Formung und Prägung des Königtums Israels hinterlassen.

Das fünfte Kapitel beschreibt die Prophetie unter der geeinten Monarchie Davids und Salomons. Die blosse Errichtung des Königtums bedeutete schon das Verschwinden der prophetisch-charismatischen Führung; die kraftvolle Persönlichkeit Davids engte das Betätigungsfeld der Propheten noch weiter ein, denn deren hervorragendste Gestalten erschienen jetzt als beamtete Persönlichkeiten am königlichen Hof. Mit dieser Ehrenbezeugung hat sie David von den täglichen Nöten und Sorgen des gemeinen Mannes entfremdet und ihnen somit die Grundlage für jedes gesellschaftliche öffentliche Wirken ausserhalb des königlichen Hofes entzogen. Nathan, den man wohl als die prominenteste prophetische Persönlichkeit seiner Zeit nennen kann, hat sein ganzes Gewicht in die Waagschale gelegt, um die davidische Monarchie nicht nur zu legitimieren, sondern auch als idealen Ausdruck der göttlichen Gnade Israel gegenüber herauszustellen. Die Idealisierung der Monarchie erreichte ihren Höhepunkt in Nathan's Prophetie, die dem Hause David das ewige Königsrecht über Israel zusprach (II Sam 7).

Dieser revolutionäre Umschwung in der politischen Einstellung des Prophetentums kann in seiner vollen Bedeutung nur auf dem Hintergrund von Samuels zögernder, widerstrebender Bestätigung von Sauls Königtum gewertet werden.

Die Quellen über Salomon zeugen, dass die kritische Haltung des prophetischen Redakteurs sich in der Verurteilung der fremden Königsfrauen und deren Götzendienst erledigt. Solchen Schriftstellern, deren ganzes Interesse sich auf die Angelegenheiten des königlichen Hofes beschränkte, ist das Verständnis für die religiösen und sozialen Rückwirkungen der riesigen Umwälzungen, die sich während Salomons Königtum ereigneten, völlig abhanden gegangen.

Das sechste Kapitel rundet den historischen Überblick durch eine detaillierte Analyse der prophetischen Literaturquellen aus dem Nordreich ab. Der erste Teil behandelt die Quellen über Ahabs Königtum, der zweite die Elisa-Geschichten, die u. a. den Fall der Omridendynastie und die Königserhebung Jehus beschreiben. Die geschichtliche Analyse von 1 K 20 und 22 resultiert in der Annahme, dass Kap. 20 den Beginn von Ahabs Königtum widerspiegelt, das heisst die Eliahu-Geschichten (1 K 17–19, 21; 2 K 1–2) beziehen sich auf Ereignisse, die zwischen denen in Kap. 20 und 22 erwähnten stattfanden. Hieraus wird gefolgert, dass die ersten Meinungsverschiedenheiten zwischen König und Propheten sich kurz nach Ahabs erstem aramäischen Krieg herausstellten, in dessen Folge einige Propheten des Königs weitherzige Behandlungen des besiegten Ben-Hadad scharf verurteilten und die Hinrichtung des Feindes im Einvernehmen mit alten Kriegsregulationen forderten. Der legendäre Abschluss von 1 K 20 weist darauf hin, dass dieses Problem in den Prophetenkreisen selbst scharfe Diskussionen hervorgerufen hat. Doch diese ursprünglichen Meinungsverschiedenheiten gerieten bald in Vergessenheit, nachdem die fremde Königin den tyrischen Baalskult einführte. Es scheint, dass Ahabs Liberalismus Isebel gegenüber der kalkulierte Preis war, den er bereit war, für die politische und wirtschaftliche Integration Israels in die umliegenden Staaten zu zahlen – eine Bestrebung, die mit Salomons politischen Aspirationen völlig in Einklang stand. Eliahu und dessen Nachfolger sahen andererseits im phönizischen Fruchtbarkeitskult eine tödliche Gefahr für Israels religiöse und kulturelle Existenz. Diese diametral entgegengesetzten Meinungen waren die Ursachen des blutrünstigen Bürgerkrieges während der Zeit Ahabs und des von Elisa und seinen Prophetenjüngern eingefädelten Staatsstreiches, in dessen Verlauf der Feldherr Jehu Ahabs Nachkommen völlig ausrottete.

Der Eliahu-Zyklus steht unter dem literarischen Einfluss der Patriarchengeschichten und der historischen Traditionen des Exodus, während die Elisa-Perikope nichts von den Tiefenbeziehungen zu den alten geschichtlichen Traditionen aufweist. Ausserdem zeigt der Elijah-Zyklus auf theologische Reflexion hin, während die Elisah-Legenden mit mantischen und magischen Elementen bespickt sind, die deren Ursprung aus volkstümlichen Kreisen verraten, wo man den grossen Meister gern als einen mit übernatürlichen Kräften ausgestatteten Zauberer und Wundermacher zeichnete. Die Konfrontation mit solchen magischen und mantischen Elementen der alten prophetischen Traditionen umschreibt einen Aspekt des theologischen Ringens der klassischen Propheten. Die Ernüchterung in prophetischen Kreisen, die nach Jehus Blutbad um sich griff, wie in 2 K 9–10 angedeutet ist, scheint der Anfang einer geistigen Krise gewesen zu sein, die grundlegende Veränderungen in der prophetischen Wirkungsweise verursachte. Alle klassischen Propheten distanzieren sich nämlich von jeglichem Gebrauch von Gewalt zur Erreichung ihrer Ziele und konzentrierten sich einzig auf ihre rednerisch-erzieherische Tätigkeit.

Das siebente Kapitel enthält eine Untersuchung über die magischen und mantischen Elemente der alten prophetischen Traditionen; der Verfasser bemüht sich, die verschiedenen Positionen der biblischen Schriftsteller, die diese Motive und Elemente in die Struktur des monotheistischen Glaubens einbauten, herauszuarbeiten.

Standortsangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXV

I. Aufsätze und Berichte	Seite	IV. Rundschau	Seite
1. Bibel und Theologie	174	1. Bibel und Theologie	177
2. Katechese	175	2. Katechese	—
3. Jüdische Geschichte und Judentum	175	3. Jüdische Geschichte und Judentum	177
4. Kirche und Synagoge	175	4. Kirche und Synagoge	177
5. Ökumene	175	5. Ökumene	177
6. Christen und Juden	175	6. Christen und Juden	177
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	176	7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	—
8. Verfolgung und Widerstand	176	8. Verfolgung und Widerstand	—
9. Sühne und Wiedergutmachung	176	9. Sühne und Wiedergutmachung	—
10. Staat Israel	176	10. Staat Israel	177
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	176	11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	—
12. Deutschland und Israel	176	12. Deutschland und Israel	177
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	177	13. Jerusalem und die Hl. Stätten	—
14. Juden und Araber	177	14. Juden und Araber	—
15. Erzählungen und erzählende Berichte	—	15. Erzählungen und erzählende Berichte	—
I./II. Tagungen	—	IV./II. Tagungen	177
III. Echo und Aussprache	—	VII. Aus unserer Arbeit	177

Wir senden dieses Heft wiederum sämtlichen Religionslehrern an Höheren und Mittelschulen und solchen Persönlichkeiten zu, bei denen wir ein besonderes Interesse für die behandelten Themen annehmen.

Allen Mitarbeitern, Helfern, Förderern und Interessierten sagen wir herzlichen Dank.

Eine etwa beiliegende Zahlkarte bedeutet keine Verpflichtung: Sie ist nur eine technische Erleichterung für solche, die durch einen Unkostenbeitrag unsere sich immer noch ausweitende, spendenbedürftige Arbeit schon unterstützt haben und weiterzufördern wünschen.

Die Herausgeber

