FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Aus dem Inhalt

Papst Johannes Paul II. in Mainz:
Begegnung mit Vertretern der Juden

Erklärung der deutschen Bischöfe über das
Verhältnis der Kirche zum Judentum, 28. April 1980

Jüdischer Gelehrter schreibt über den Gleichniserzähler Jesus

Deutscher Katholikentag Berlin 1980:
Zwischen Schuld und Verheissung

Buber-Rosenzweig-Medaille für Gertrud Luckner

Dr. Yehiel Ilsar, Jerusalem:
Theologische Aspekte des Holocaust

Goethe und die Juden

Die Wahlen in Israel zur 10. Knesset

Actes et Documents du Saint Siège et les Victimes de la Guerre,
Vol. 10

Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945

Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen
in Israel (Nahariyya)

IMMANUEL Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung IX/1980. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Nach Redaktionsschluss:
Zum Tode von Staatspräsident Anwar el Sadat

Jahrgang XXXII 1980 Nummer 121/124

Postverlagsort Freiburg i. Br.

Nach Redaktionsschluss:

Zum Tod von Staatspräsident Anwar El Sadat (6. 10. 1981)

Tief betroffen und in Trauer über den gewaltsamen Tod von Präsident Anwar El Sadat geben wir nachstehende Erklärung von Bundeskanzler Helmut Schmidt wieder sowie die Bekundung vom Zentralrat der Juden in Deutschland (Anm. d. Red. d. FrRu):

Den folgenden Text entnehmen wir aus dem »Bulletin des Presse- und Informationsamts der Bundesregierung« Nr. 87 S. 761, Bonn, 9. 10. 1981:

Trauer und Erschütterung über den Mordanschlag auf Staatspräsident Sadat

1 Bundeskanzler *Helmut Schmidt* gab am 6. Oktober 1981 über die deutschen Fernsehanstalten zum Tode des ägyptischen Staatspräsidenten Anwar El Sadat nachstehende Erklärung ab:

Die ganze zivilisierte Welt steht fassungslos und voller Entsetzen vor dieser verabscheuungswürdigen Tat.
Wir trauern um einen grossen Staatsmann. Seine Tapferkeit und sein unbeugsamer Wille zum Frieden zwischen den Völkern und insbesondere zum Frieden zwischen seinem Lande und dem Staate Israel haben ihn hoch über seine Zeitgenossen herausgehoben.
Das ganze deutsche Volk und ich persönlich, wir verlieren einen guten Freund. Ohne ihn ist die Welt ärmer geworden.
Unsere Trauer gilt dem grossen Toten und all den anderen Opfern des Mordanschlags.
Unser Mitgefühl gehört den Angehörigen.
Unser Abscheu gilt den Mördern.
Und unsere Hoffnung ist mit denjenigen, die das schwergeprüfte Ägypten auf dem Weg des Friedens und der Verständigung weiter führen können.

2 Der Zentralrat der Juden in Deutschland:*

Wir trauern um Anwar El Sadat. Die Juden in aller Welt verlieren mit dem ägyptischen Präsidenten den ersten grossen arabischen Politiker, der dem jüdischen Staat im Nahen Osten Legitimität und das Recht auf Frieden und Sicherheit zuerkannte. Seinen Mut haben wir verehrt. Sein Tod erfüllt die anständigen und friedliebenden Menschen aller Religionen und Volkszugehörigkeiten mit Schmerz.
Anwar El Sadat, ein ägyptischer und arabischer Nationalist. Er kämpfte für die Freiheit und Würde seines Landes, wusste aber, dass Freiheit und nationale Würde ohne den Frieden nur Stückwerk sind. Er wusste auch, dass in der modernen Welt Frieden nur zu erreichen ist, wenn man sich mit dem Gegner von gestern einigt.
Die Reise des ägyptischen Präsidenten nach Jerusalem im November 1977 war eine unvergessliche Leistung persönlichen Muts.** Sadat hat damit und mit seiner Politik der Welt gezeigt, dass es sich lohnt, für den Frieden zu kämpfen. Die ruchlosen Mörder und ihre Freunde dürfen nicht triumphieren: Sadats Tod darf am Friedensprozess nichts ändern.
In diesem Sinne bekundet der Zentralrat der Juden in Deutschland dem ägyptischen Volk und seiner Führung sein tiefes Mitgefühl.

Werner Nachmann — Vorsitzender des Direktoriums
Alexander Ginsburg — Generalsekretär

* In: »Allgemeine jüdische Wochenzeitung« XXXVI/42, Düsseldorf, 16. 10. 1981
** Vgl. Wortlaut der Reden am 20. 11. 1977 in Jerusalem auf einer Sondersitzung der Knesset, in: FrRu XXIX/1977, S. 64 ff.

Für Studienzwecke kostenloses Exemplar; bitte beachten Sie auch Umschlagseite 3

FREIBURGER RUNDBRIEF
Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXXII. Folge 1980/Nr 121–124 Freiburg, Dezember 1980

1 Die Begegnung von Papst Johannes Paul II. mit den Reprasentanten der Juden in Deutschland, Mainz, 17. 11. 1980 . . . 3
Papst Johannes Paul II.:
Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980 . . . 3
I Hermann Kardinal Volk, Bischof von Mainz: Begrussung . . . 4
II Landesrabbiner Emil Davidovic: Psalm 29 . . . 4
III Werner Nachmann, Vorsitzender des Zentralrates d. Juden in Deutschland: Ansprache an Papst Johannes Paul II. . . . 5
IV Judische Gedanken zum Papstbesuch in Deutschland von Dr. Hans Lamm, Pras. d. israelit. Kultusgemeinden, Munchen . . . 6

J. J. Petuchowski: Aus: »Das ›Hore Israel!‹ und seine Segensspruche . . . 5

2 Über das Verhaltnis der Kirche zum Judentum. Erklarung der deutschen Bischofe vom 28. 4. 1980 . . . 7
I Wortlaut der Erklarung der deutschen Bischofe – II Bemerkungen zur Erklarung der deutschen Bischofskonferenz. Von Dr. Franz Mussner, Professor fur Biblische Theologie (Neutestamentliche Exegese), Regensburg/Passau . . . 15
III Zur Erklarung der deutschen Bischofskonferenz. Von Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson, Heidelberg . . . 16
IV Theologische Besinnung auf die Bedeutung des Judentums fur die Kirche. Von Dr. Willehad P. Eckert OP, Walberberg . . . 18

3 Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzahler Jesus. Von Dr. David Flusser, Prof. fur Neues Testament an der Hebraischen Universitat Jerusalem. Ein Buchbericht von Prof. P.-G. Muller, Stuttgart . . . 19

4 Zwischen Schuld und Verheissung: Israels Geschichte unsere Geschichte. Vortrag von Prof. Dr. Clemens Thoma auf dem 86. Deutschen Katholikentag, Berlin, 6. 6. 1980 . . . 22

Nelly Sachs: Aus: »Engel der Bittenden« . . . 24

5 Judentum und Christentum in christlicher Sicht. Von Prof. Dr. Clemens Thoma . . . 25

6 Ansprachen anlasslich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften fur Christlich-Judische Zusammenarbeit am 19. 10. 1980 im Rathaus zu Freiburg i. Br. . . . 29
I Dr. E. L. Ehrlich: Laudatio . . . 29
II Dr. Robert Schlund, Generalvikar d. Erzdiozese Freiburg i. Br.: Grusswort . . . 31

7 Erzbischof von Paris: Jean-Marie Lustiger . . . 32

8 Theologische Aspekte des Holocaust. Von Dr. Yehiel Ilsar, Jerusalem . . . 33

9 Es kann auch fur uns zu spat sein. Von Elie Wiesel . . . 40

10 Gemeinsames Bezeugen des Gedenkens und der Hoffnung. Vortrag anlasslich des Seminars des ZDK in Jerusalem von Professor Dr. Jacques M. Dubois OP, Hebraische Universitat Jerusalem . . . 42

11 Kritische Nachlese zum Thema »Goethe und die Juden«. Von Prof. Dr. Hans-Jochen Gamm, Darmstadt . . . 48

Martin Buber: »Die Verschiedenheit« . . . 52

12 Die Wahlen in Israel zur 10. Knesset am 30. 6. 1981 . . . 53
I Die Ergebnisse der Wahlen – II Von der 1. bis zur 10. Knesset . . . 53

13 Die ausweglose Emigration. Dokumentation uber Flucht und Deportation des Alfred Hirsch. Von Prof. Dr. Gunter Biemer, Universitat Freiburg i. Br. . . . 54

14 Echo zum Rundbrief . . . 67

15 Rundschau: (u. a.: Juden u. Christen auf dem 86. Dt. Katholikentag, Berlin, 4.–8. 6. 1980 – Kardinal Bea z. 100. Geburtstag: Gedenkfeier in Riedbohringen – Das internationale kath.-jud. Verbindungskomitee zwischen d. rom.-kath. Kirche u. dem Judentum. – Joh. Paul II. empfangt israel. Aussenminister – Weihbischof Flugel zur Einweihung der Synagoge in Floss – Gesprache mit Kindern deportierter Juden – Bischof-Stimpfle-Stiftung an Bar-Ilan-Univ. – Neuer Lehrstuhl fur jud.-chr. Studien am Hebrew-Union-College und Eroffnung des Instituts fur jud.-chr. Forschung an d. Theolog. Fakultat Luzern – Ökumenischer Gottesdienst in St-Nicolas-des-Champs anlasslich Attentat auf Synagoge – Erzb. Saier verleiht Dachauer Priestern Konradsplakette) . . . 68

16 Literaturhinweise (u. a.: G. Biemer [Hrsg.]: Freiburger Leitlinien zum »Lernprozess Christen Juden«, Bd. 2: Theologische u. didaktische Grundlegung – R. Schaeffler: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie u. kath. Theologie – W. Trutwin / K. Breuning / R. Mensing: Unterrichtswerk fur den kath. Religionsunterricht, Bd. 1–3 – J. Erlich: La Flamme du Shabbat – Frankfurter Judaistische Studien: Rabbinische Homilien von K. E. Grozinger, A. Goldberg, H. Hahn – H. Greive: Die Juden – R. Moser: Gotteserfahrung bei M. Buber – J. J. Petuchowski: Gottesdienst des Herzens – E. Wiesel: Was die Tore des Himmels offnet – »Le Saint Siège et les Victimes de la Guerre«, Vol. 10 – E. Keller: Conrad Grober 1872–1948 – J. F. Morley: Vatican Diplomacy and the Jews 1939–1945 – Ludwig Volk: Akten deutscher Bischofe uber die Lage der Kirche 1933–1945, Bd. 4 – W. G. Niederland. Folgen der Verfolgung – Iona Oberski: Kinderjahre – W. E. Pax: Mit Jesus im Hl. Land) . . . 96

17 Aus unserer Arbeit: (u. a.: In memoriam Dr. Rupert Giessler [15. Oktober 1980]; Altenwohnheim fur NS-verfolgte Christen in Israel [Nahariyya]; Der Freiburger Rundbrief auf dem 86. Berliner Katholikentag, 4. 6. bis 8. 6. 1980) . . . 144

18 Systematische Übersicht uber die Literaturhinweise . . . 147

19 Systematisches Register uber den Inhalt Jg. XXXII – 20 Personenregister Jg. XXXII . . . 149

»IMMANUEL«, Dokumente des heutigen religiosen Denkens u. Forschens in Israel IX/1980, Hrsg. Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel, Anti-Defamation League, New York u. Freiburger Rundbrief: Ethische Probleme der technologischen Zivilisation. Von Nathan Rotenstreich, Professor em. fur Allgemeine Philosophie an der Hebraischen Universitat, Jerusalem – Zur Erblichkeit geistlicher Ämter am Beispiel des Mose. Von Mosche Beer, Professor für judische Geschichte an der Bar-Ilan Universitat, Ramat Gan – Ausschreitungen gegen franzosische Juden zur Zeit des Hirtenkreuzzuges 1251. Von Abraham David, Dozent fur judische Geschichte an der Universitat Haifa – Israels Erwahlung im Licht der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung im romischen Kaiserreich. Von David Rokeach, Professor fur allgemeine und judische Geschichte an der Hebraischen Universitat, Jerusalem . . . 156

Nach Redaktionsschluss: In memoriam Staatspraesident Anwar el Sadat (6. 10. 1981) . . . US 2

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, Prof. Dr. Erich Zenger.
Schriftleitung: Dr. Gertrud Luckner, Prof. Dr. Clemens Thoma SVD.
Geschäftsstelle: Dr. Gertrud Luckner – Freiburger Rundbrief. Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung e.V.
Postanschrift: Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br. – (s. auch Seite 2 unten)

Postverlagsort Freiburg i. Br.

An unsere Leser

Für alle Hilfe und das Echo, die der Aufruf an unsere Leser gefunden hat (s. FrRu XXXI/79, S. 2), danken wir sehr herzlich.
Die ständig steigenden Kosten für Herstellung und Versand unseres »Rundbriefs« bedeuten eine erhebliche Erschwerung unserer Arbeit. Dies veranlasst uns, alle, die sich diesem Anliegen verpflichtet wissen, und alle, die diese sich fortgesetzt ausweitende Arbeit unterstützen und weiterhin zu fördern wünschen, auf eine dringend erforderliche finanzielle Hilfe anzusprechen.
Erfreulich ist das wachsende Interesse an unserer Arbeit und dabei auch an der gebotenen Hilfe des Literaturteils. Dieses Interesse und die Erscheinungen des Zeitgeschehens, zugleich Chance und Dringlichkeit, erfordern eine Intensivierung der Aufgaben.
Der bereits angekündigte Registerband I-XXX/1948–1978* erscheint als Jahresfolge XXXIII/1981, Frühjahr 1982 – mit: Christlich-jüdisches Schrifttum, Bücher und Zeitschriftenaufsätze nach den Literaturberichten im Freiburger Rundbrief I-XXX / 1948–1978, Systematisches Gesamtregister über den Inhalt FrRu Jg. I-XXX / 1948–1978, Personenregister FrRu Jg. I-XXX / 1948–1978. »IMMANUEL«: Personenregister IM I-VIII / 1972–1978** sowie Zusammenstellung der Inhalte, Jg. I-VII.
Die Herausgabe dieser Jahresfolge hat sich infolge der Umstellung der Drucktechnik und der Vorbereitung des vorgesehenen Registerbandes I-XXX/1948–1978 verzögert. Wir bitten um Verständnis.
Allen, die im Laufe der vergangenen 33 Jahre an dieser Arbeit Anteil nahmen, diese unterstützten und uns dabei ermutigten, sind wir zu Dank verpflichtet. Wir danken im voraus allen, die uns damit helfen, das in hoher Auflage und in aller Welt verteilte Heft und die damit verbundene Arbeit in der bisherigen Weise fortzusetzen.
Das starke Echo, das der »Rundbrief« in all den Jahren seines Bestehens allseits gefunden hat, ermutigt uns, das heute nicht minder als zuvor notwendige Werk weiterzuführen. Den an alle Mitarbeiter, Förderer und Interessierte unten (s. US. 3) ausgesprochenen herzlichen Dank geben wir auch an dieser Stelle weiter.

Die Herausgeber

* Personenregister IM IX s. u. S 168/IM 13
** S. FrRu XXXI/1979, s. 2

Siehe u. S. 3: *Die Begegnung von Elisabeth und Maria: Symbol für den Freiburger Rundbrief*

HEIMSUCHUNG*, zu Psalm 84 (85), 11**: *»Lieb und Treue begegnen sich«*

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

Frieda Weber-Krebs hat die Abb. von Elisabeth und Maria für die Koje des FrRu auf dem 85. Deutschen Katholikentag in Freiburg (13.–17. September 1978) entworfen. Dort wurde die Abbildung erstmals öffentlich vorgestellt (vgl. FrRu XXX/1978, US 2 u. S. 189).

* Vgl. Lk 1, 39–56.
** Vgl. dazu: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (K. Torczyner). Jerusalem 1954. Bd. 4: Tehillim-Preislieder, Erstes Buch, S. 111. Vgl.: Paulus Gordan OSB »Gerechtigkeit und Frieden haben sich gekusst«, mit Abb., in: FrRu XXVII/1975, S. 16 f.

Voraussichtlich in Folge XXXIV: Zur 100. Geburtstagsfeier von Kardinal Augustin Bea (28. 5. 1981). Symposium des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit. – Was Juden und Judentum Christen bedeuten. Bd. 3 der Reihe »Lernprozess Christen Juden« – Erzbischof Lustiger: Ansprache vor einem Arbeitskreis des International Council of Christians and Jews in Heppenheim (30. 6. 1981). – Juden und Christen auf dem 19. Deutschen Ev. Kirchentag. Hamburg 1980. – Jewish Congress in Jerusalem. – In »IMMANUEL«: Benjamin Uffenheimer: Sinaibund, Prophetie und Israels Erwählung in der rabbinischen Polemik

---

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmassiger Folge. Unkostenbeitrag fur dieses Heft DM 15,– und Zustellgebühr (Folge XXXII Nr. 121–124). – Dr. Gertrud Luckner/Rundbrief, Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 680 35-750. Bezug durch Freiburger Rundbrief, Postanschrift: Lorenz-Werthmann-Haus, Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br.

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

FREIBURGER RUNDBRIEF
Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

1 Die Begegnung von Papst Johannes Paul II. mit den Repräsentanten der Juden in Deutschland, Mainz, 17. November 1980

Zu dieser von Papst Johannes Paul II. ausdrücklich gewünschten Begegnung mit den Vertretern der Juden in Deutschland hatte die Deutsche Bischofskonferenz eingeladen und, wie mit dem Leiter der Arbeitsgruppe für Fragen des Judentums der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Weihbischof Flügel, vereinbart, dazu die Mitglieder des Direktoriums des Zentralrates der Juden in Deutschland, die Mitglieder der Rabbiner-Konferenz, einen Vertreter der jüdischen Gemeinde in Mainz, den Rektor der Hochschule für jüdische Studien und Gertrud Luckner.[1]

Nachstehend stellen wir die Ansprache von Papst Johannes Paul II. voran und bringen die gemäss dem Zeitplan gehaltenen Verlautbarungen auch im Wortlaut sowie ausserdem von jüdischer Seite ein Echo von Dr. *Hans Lamm*, Präsident der israelitischen Kultusgemeinden in Bayern, aus der in Israel erscheinenden deutschsprachigen Wochenausgabe »Israel Nachrichten«:

[1] in: Brief von Kardinal Höffner vom 30. 10. 1980.

Papst Johannes Paul II.: Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in Mainz*

Schalom!
Geehrte Herren, liebe Brüder!
Ich danke Ihnen für die freundlichen und aufrichtigen Worte der Begrüssung[1]. Diese Begegnung war mir ein Herzensanliegen im Rahmen dieser apostolischen Reise, und ich danke Ihnen, dass Sie auf meinen Wunsch eingegangen sind. Möge Gottes Segen über dieser Stunde stehen!

1. Wenn sich die Christen als Brüder aller Menschen verstehen und sich auch danach verhalten sollen, um wieviel mehr gilt dann diese heilige Verpflichtung, wenn sie Angehörigen des jüdischen Volkes gegenüberstehen! In der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum« vom April dieses Jahres haben die Bischöfe der Bundesrepublik Deutschland den Satz an den Anfang gestellt: »Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.« Dieses Wort möchte auch ich mir zu eigen machen. Der Glaube der Kirche an Jesus Christus, den Sohn Davids und den Sohn Abrahams (vgl. Mt 1, 1), enthält in der Tat, was die Bischöfe in jener Erklärung »das geistliche Erbe Israels für die Kirche« nennen (Abschnitt II), ein lebendiges Erbe, das von uns bewahrt werden will.[2]

2. Die konkreten brüderlichen Beziehungen zwischen Juden und Katholiken in Deutschland bekommen einen ganz besonderen Wert vor dem dunklen Hintergrund der Verfolgung und versuchten Ausrottung des Judentums in diesem Lande. Die unschuldigen Opfer in Deutschland und anderswo, die zerstörten oder versprengten Familien, die für immer vernichteten Kulturwerte und Kunstschätze sind ein tragischer Beweis dafür, wohin Diskriminierung und Verachtung der Menschenwürde führen können, vor allem wenn sie beseelt sind von perversen Theorien über eine angebliche Verschiedenwertigkeit der Rassen oder über die Aufteilung der Menschen in »wertvolle« und »lebenswerte« gegenüber den »wertlosen« und »lebensunwerten«. Vor Gott sind alle Menschen gleich wertvoll und wichtig.

In diesem Geist haben sich auch Christen während der Verfolgung, oft unter Lebensgefahr, eingesetzt, die Leiden ihrer jüdischen Brüder zu verhindern oder zu lindern. Ihnen möchte ich in dieser Stunde Anerkennung und Dank aussprechen. Ebenso jenen, die als Christen in der Bejahung ihrer Zugehörigkeit zum Volk der Juden den Leidensweg ihrer Brüder und Schwestern bis zum Ende mitgegangen sind – wie die grosse Edith Stein, mit ihrem Klosternamen Theresia Benedikta vom Kreuz, deren Andenken zu Recht in hohen Ehren gehalten wird.

Erwähnen möchte ich ferner auch Franz Rosenzweig und Martin Buber, die durch ihren schöpferischen Umgang mit der jüdischen und der deutschen Sprache eine bewundernswerte Brücke für eine vertiefte Begegnung beider Kulturbereiche geschaffen haben.

Sie heben selbst in Ihrem Grusswort hervor, dass bei den vielfachen Bemühungen, in diesem Land ein neues Zusammenleben mit den jüdischen Mitbürgern aufzubauen, die Katholiken und die Kirche einen entscheidenden Beitrag geleistet haben. Diese Anerkennung und die dazu notwendige Mitwirkung Ihrerseits erfüllt mich mit Freude. Meinerseits möchte ich auch Ihren diesbezüglichen Initiativen dankbare Bewunderung aussprechen bis hin zur jüngsten Gründung Ihrer Hochschule in Heidelberg.

3. Tiefe und Reichtum unseres gemeinsamen Erbes erschliessen sich uns besonders in wohlwollendem Dialog und vertrauensvoller Zusammenarbeit. Ich freue mich, dass dies alles hierzulande bewusst und zielstrebig gepflegt wird. Viele öffentliche und private Initiativen im pastoralen, akademischen und sozialen Bereich dienen diesem Anliegen, auch bei ganz feierlichen Anlässen wie neulich beim Katholikentag in Berlin. Ein ermutigendes Zei-

* in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Bd. 25: Papst Johannes Paul II. in Deutschland. 15.–19. 11. 1980. Offizielle Ausgabe. Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980, S. 102 ff.
[1] s. u. S. 4 f.
[2] Vgl. u. S. 7–10.

chen war auch die Tagung des Internationalen Verbindungskomitees zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Judentum im vergangenen Jahr in Regensburg.[3] Dabei geht es nicht nur um die Berichtigung einer falschen religiösen Sicht des Judenvolkes, welche die Verkennungen und Verfolgungen im Lauf der Geschichte zum Teil mitverursachte, sondern vor allem um den Dialog zwischen den zwei Religionen, die – mit dem Islam – der Welt den Glauben an den einen, unaussprechlichen, uns ansprechenden Gott schenken durften und stellvertretend für die ganze Welt ihm dienen wollen.

Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten (vgl. Röm 11, 29) Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel. Hierzu sagen die Richtlinien für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«[4]: »Man muss bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist . . ., da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testaments, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, so dass sich vielmehr eine gegenseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt.« (II.)

Eine zweite Dimension unseres Dialogs – die eigentliche und zentrale – ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Moses geschlossenen Bundes. Hierbei kommt es darauf an, »dass die Christen – so die nachkonziliaren Richtlinien – danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen, und dass sie lernen, welche Grundzüge für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach deren eigenem Verständnis wesentlich sind« (Einleitung). Der Weg zu diesem gegenseitigen Kennenlernen ist der Dialog. Ich danke Ihnen, verehrte Brüder, dass auch Sie ihn mit jener »Öffnung und Weitung des Geistes«, mit jenem »Takt« und mit jener »Behutsamkeit« führen, die uns Katholiken von den erwähnten Richtlinien (I.) ans Herz gelegt werden. Eine Frucht solchen Dialoges und eine Wegweisung für seine fruchtbare Fortsetzung ist die eingangs zitierte Erklärung der deutschen Bischöfe »über das Verhältnis der Kirche zum Judentum« vom April dieses Jahres[5]. Es ist mein dringender Wunsch, dass diese Erklärung geistiges Gut aller Katholiken in Deutschland werde!

Noch eine dritte Dimension unseres Dialoges möchte ich kurz ansprechen. Die deutschen Bischöfe widmen das Abschlusskapitel ihrer Erklärung den Aufgaben, die wir gemeinsam haben. Juden und Christen sind als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein (vgl. Gen 12, 2 f.), indem sie sich gemeinsam für den Frieden und die Gerechtigkeit unter allen Menschen und Völkern einsetzen, und zwar in der Fülle und Tiefe, wie Gott selbst sie uns zugedacht hat, und mit der Bereitschaft zu den Opfern, die dieses hohe Ziel erfordern mag. Je mehr diese heilige Verpflichtung unsere Begegnung prägt, desto mehr gereicht sie auch uns selbst zum Segen.

4. Im Lichte dieser abrahamitischen Verheissung und Berufung blicke ich mit Ihnen auf das Schicksal und die Rolle Ihres Volkes unter den Völkern. Gern bete ich mit Ihnen um die Fülle des Schalom für alle Ihre Volks- und Glaubensbrüder und auch für das Land, auf das alle Juden mit besonderer Verehrung blicken. Unser Jahrhundert durfte die erste Pilgerfahrt eines Papstes ins Heilige Land erleben. Die Worte Pauls VI. beim Betreten Jerusalems möchte ich zum Abschluss wiederholen: »Erfleht mit uns in eurem Wünschen und Beten Eintracht und Frieden über dieses einzigartige, von Gott besuchte Land! Beten wir hier zusammen um die Gnade einer wahren und tiefen Bruderschaft zwischen allen Menschen, zwischen allen Völkern! . . . Glücklich seien, die dich lieben. Ja, Friede wohne in deiner Umwallung, Gedeihen in deinen Palästen. Ich erbitte dir Frieden, ich ersehne dir Glück!« (vgl. Ps 122, 6-9).

Möchten bald alle Völker in Jerusalem versöhnt und in Abraham gesegnet sein! ER, der Unaussprechliche, von dem uns seine Schöpfung spricht; ER, der seine Menschheit nicht zum Guten zwingt und sie dennoch führt; ER, der sich in unserem Schicksal bekundet und verschweigt; ER, der uns für alle zu seinem Volk erwählt: ER führe uns auf seinen Wegen in seine Zukunft! – SEIN NAME sei gepriesen! Amen.

[3] Vgl. dazu: FrRu XXXI/1979, S. 94 f.
[4] Vgl. FrRu XXVI/1974, S. 3 ff.
[5] S. u. S. 7 ff.

I Hermann Kardinal Volk, Bischof von Mainz: Begrüssung[1]

Heiliger Vater, sehr geehrter Herr Vorsitzender, verehrte Herren Rabbiner, meine Damen und Herren.

Herzlich begrüsse ich Sie alle, und ich danke Ihnen, dass Sie unserer Einladung so zahlreich gefolgt sind. In meinem kurzen Grusswort kann ich nicht auf die oft schwere und leidvolle Vergangenheit christlich-jüdischen Zusammenlebens in unserem Land und in unserer Stadt eingehen. Wir bedauern alle leidvollen Begegnungen. Trotz solcher Erfahrungen ist und bleibt die tragfähige Basis unserer Begegnung der Glaube an den einen und einzigen Gott, den Schöpfer der Welt und den erhabenen Herrn der Menschen. Es sei aber auch auf ein Zeichen der Hoffnung hingewiesen, auf die in Mainz und weit darüber hinaus berühmt gewordenen Glasfenster des Juden Marc Chagall in St. Stephan. Diese sind uns ein Zeichen der Versöhnung, ein grosses Zeugnis jüdischen Geistes und jüdischer Gläubigkeit. – Möge die gemeinsame Basis unseres Glaubens uns allezeit bewusst sein und in Pflicht nehmen.

[1] ibid. S. 99 f. (s. o. S. 3, Anm.*).

II Landesrabbiner Emil Davidovic: Psalm 29[1]

»Dem Ewgen gebt, ihr Götterwesen / dem Ewgen ge-
2 bet Ehr und Macht! / Dem Ewgen gebet seines Na-
mens Ehr / dem Ewgen werft euch hin in heilger
Pracht!
3 Des Ewgen Hallen ob den Wassern / der Gott der Eh-
4 re donnert / der Ewige ob vielen Wassern! / Des Ew-
5 gen Hall in Macht / des Ewgen Hall in Prangen! / Des Ew-
6 gen Hall bricht Zedern / die Zedern brach der Ewige
des Libanon! / Lässt sie wie Kälbchen hüpfen / den
7 Libanon und Sirjon wie das Wildstierjunge! / Des Ew-
8 gen Hall, enthauend Feuerflammen! / Des Ewgen
9 Hall macht Wüste beben / erbeben macht der Ewige
die Wüste Kadesch! / Des Ewgen Hall macht Hinden
kreissen / leert ab die Wälder.
10 In seinem Tempel / spricht alles: ›Ehre!‹ / Der Ewi-
ge, er thronte bei der Flut / es thront der Ewige
11 als König immerdar! / Der Ewige gibt seinem Volke
Macht / der Ewige, mit Frieden segnet er sein Volk!«

[1] Wiedergegeben aus: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner), Jerusalem 1954, 4. Bd., Tehillim-Preislieder, S. 33.

III Werner Nachmann, Vorsitzender des Direktoriums des Zentralrates der Juden in Deutschland*

Eure Heiligkeit!
Die Zahl der Juden in Deutschland, deren Vertreter zu empfangen Sie uns die Ehre geben, ist klein geworden. Brutale Gewalt, der wir schutzlos ausgeliefert waren, hat uns dezimiert. Wir danken Ihnen dafür, dass Sie uns anhören.
Auf dem Katholikentag in Berlin wurde die Frage gestellt, wie wir mit der Schuld der Väter leben. Wir haben dort erklärt, dass wir diese Frage an alle stellen müssen. Nicht nur an die Kinder der Mörder, der Gleichgültigen, der Feigen, der Blinden, der Verzagten, der Tapferen, unter ihnen auch katholische Frauen und Männer, sondern auch an die Kinder der Opfer.[1]
Wir alle, Juden wie Christen, haben die Ursache des Bösen, das über uns hereinbrach, noch nicht ausreichend ergründet. Doch wir vertrauen darauf, dass die Erfahrungen der Unmenschlichkeit, aber auch die Erfahrungen gedankenloser Blindheit, uns für das Unrecht hellhöriger und sensibler gemacht haben. Noch immer werden in dieser Welt Menschen wegen ihres Glaubens und ihrer Rasse verfolgt. Und wieder sind vielerorts Juden der Schmähung, der Willkür und der Not ausgeliefert.
Während Ihres Pontifikats haben Sie auf diesen beklagenswerten Zustand immer wieder hingewiesen. Wir schulden Ihnen dafür hohen Respekt und tief empfundene Dankbarkeit.
Erlauben Sie uns daher die herzliche Bitte, bei Ihrer weltweiten Hilfe für die Entrechteten unsere jüdischen Brüder und Schwestern nicht zu vergessen. Wir sind in das Land, in dem uns die Menschenwürde abgesprochen war, zurückgekehrt, weil auch das Erlebnis des Abgrundes unsere Hoffnung auf den Menschen nicht ganz ersticken konnte, die Hoffnung auf die Fähigkeit und die Kraft des Guten. In dieser Hoffnung haben wir gerade in den Kirchen Partner gefunden, die mit uns bereit waren, das Vergangene zu bedenken und daraus Folgerungen zu ziehen.
Wir wissen uns, Eure Heiligkeit, mit Ihnen einig in der Erfahrung des Unrechts. Wir sind Ihnen Dank dafür schuldig, dass Sie unentwegt zur Brüderlichkeit mahnen.
Wir vermerken anerkennend und dankbar die Arbeit der Deutschen Bischofskonferenz. Was bisher von der Ökumene-Kommission und gemeinsam mit uns geleistet wurde, stützt unsere Zuversicht, dass die Kenntnis über das Judentum zunimmt.
Die jüdischen Gemeinden in Deutschland haben im vergangenen Jahr eine Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg gegründet, die nicht nur jüdischen Studenten offensteht. Gerade mit ihr wollen wir den Dialog fortsetzen und vertiefen. Auch wenn es noch Jahre dauert, am Ende sollte doch die Besinnung auf die gemeinsamen Werte stehen.
Uns liegt jedoch sehr daran, dass sich dieser Dialog nicht auf die Theologen beschränkt. Um Misstrauen und Unkenntnis abzubauen, wird es notwendig sein, dass das neue Verständnis, das wir anstreben, auch in den Pfarrgemeinden, im Religionsunterricht und bei manchen religiösen Volksspielen ein Umdenken herbeiführt.
Die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz, der tiefe Ernst, mit dem darüber auf dem letzten Katholikentag in Berlin gesprochen wurde, und vor allem Ihre, Eure Heiligkeit, Aussage spornen uns an, für dieses gegenseitige Verstehen weiterhin tätig zu sein und in unserer Aktivität nicht nachzulassen.
Doch wir würden unserer Aufgabe sicher nicht gerecht, wollten wir den Weg zum Frieden und zur Versöhnung auf diesen Kontinent beschränken, von dem in unserem Jahrhundert so viel Unheil ausging. Hier wurden nach den Jahren des Grauens Brücken geschlagen. Mit grosser Bewunderung sind wir Zeugen der Begegnung deutscher und polnischer Bischöfe, die das Gespräch begannen und sich zur Aussöhnung in gegenseitiger Achtung und Brüderlichkeit trafen, um gemeinsam für den Frieden zu arbeiten und zu beten. Sie haben damit ein Beispiel gesetzt, das für andere Regionen in der Welt Vorbild sein könnte.
Das Land Israel ist für uns nach dem Holocaust ein Zeichen des Überlebens geworden. Darum sind die Juden in der Welt, besonders die Juden in Deutschland, ihren Brüdern und Schwestern in Israel aussergewöhnlich verbunden. Und darum sind Frieden und Sicherheit für das Land unersetzlich. Noch nie war den Menschen der Zugang zu den heiligen Stätten so frei. Wir beten: »Von Zion geht die Wahrheit aus und das Wort Gottes von Jerusalem.«
Der Friedensvertrag zwischen Ägypten und Israel bedarf unserer gemeinsamen Unterstützung: für den Frieden in der Welt. Vor jüdischen Repräsentanten in Paris sagten Sie, gegenseitiges Kennenlernen wird uns ermöglichen, für eine Gesellschaft zu arbeiten, die frei ist von Diskriminierungen und Vorurteilen, wo Liebe und nicht Hass, Friede und nicht Krieg, Gerechtigkeit und nicht Unterdrückung herrschen. Gestatten Sie, Eure Heiligkeit, uns daher, Sie zu bitten, dieses hohe Ziel gemeinsam auch für die Menschen in Israel anzustreben.
Der freundliche Empfang, den Sie uns heute morgen gewähren und für den wir Ihnen in hoher Wertschätzung und Verehrung herzlich danken, gibt uns die Gewissheit, dass der Dialog zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinschaft in Deutschland wesentlich dazu beiträgt, dass Geschehenes, wie wir es erlebt haben, sich niemals wiederholen darf.
Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Seine Eminenz Josef Kardinal Höffner, dem wir auch an dieser Stelle für die Zusammenarbeit herzlich danken, schrieb uns zum Neujahrsfest: »Schalom ist dann in der Welt Wirklichkeit, wenn alle Beziehungen untereinander endlich in Ordnung sind, die Beziehungen zwischen Gott und Mensch und von Mensch zu Mensch.«

* ibid., S. 100 ff.
[1] s. u. S. 68 ff.

Fels Israels,
Erhebe Dich zur Hilfe Israels. Juda und Israel.
Befreie, wie Du versprochen, Unser Erlöser.

Aus: »Das ›Höre, Israel!‹ und seine Segenssprüche«
In: Jakob J. Petuchowski: Gottesdienst des Herzens,
Freiburg/Basel/Wien, S. 23 (s. u. S. 123)

IV Jüdische Gedanken zum Papstbesuch in Deutschland

Von Dr. Hans Lamm, München

Aus der in Tel Aviv erscheinenden Wochenausgabe der deutschsprachigen Tageszeitung (Nr. 2118) vom 19. 12. 1980 entnehmen wir das folgende Echo:

»Jahrtausendereignis« nennen es die einen, »Supershow« nennen es die anderen: – Die Papstreise durch Deutschland war sicher mehr, als Staatsbesuche zu sein pflegen, und allein die Tatsache, dass man 25 Stunden vor dem Bildschirm den Ansprachen, welche er zumeist im Rahmen von kirchlichen Veranstaltungen (aber nicht nur solchen) hielt, lauschen konnte, beweist, dass es sich um ein ausserordentliches Geschehen gehandelt hat, von dem anzunehmen ist, dass es gewisse Auswirkungen im Christentum haben wird.

Juden sind von der Reise und den Äusserungen des Papstes naturgemäss weniger und ganz anders berührt als Christen dieses Landes, wobei ich unter Juden und Christen nur solche verstehe, die sich mit der Religionsgemeinschaft, der sie angehören, identifizieren oder auseinandersetzen. Indifferente Christen wie ebensolche Juden werden unberührt bleiben, wenn sie auch mit Bewunderung und Verwunderung des Papstes Charisma und Charme, seine Ausstrahlung und seinen »Appeal« notierten.

Juden wissen, dass die Rolle des Vatikans in der Geschichte der europäischen Judenheiten unterschiedlich und widersprüchlich gewesen ist: Es gab zwar einige wenige Päpste, die ihre schützende Hand über die Juden hielten, es gab aber auch andere, die an der Verfolgung des Judentums und seines Schrifttums – insbesondere des Talmud – beteiligt waren. Papst Pius XII., dessen Tätigkeit oder Untätigkeit der jüngsten Geschichte angehört, ist wohl ein Symbol der Zwiespältigkeit und der Zerrissenheit, die den Vatikan zu dieser Frage kennzeichnete.

Juden werden sich erinnern, dass bis ins 19. Jahrhundert hinein die Juden der Stadt Rom (die damals ja noch die Hauptstadt des Kirchenstaates war) gezwungen waren, an katholischen Gottesdiensten teilzunehmen, ohne dass die erwünschten Taufen dadurch ausgelöst wurden.

Die Worte Johannes XXIII.

Zum Judentum, d. h. zu den Verfolgten und Überlebenden, hat als erster Johannes XXIII., der leider 1963 verstarb, ein aufmunterndes und aus einem gütigen Herzen kommendes Wort gesprochen: »Ich bin Joseph, euer Bruder.«[1] Dann herrschte wieder Schweigen bis zum 17. November 1980, an dem Johannes Paulus II. auf seinen Wunsch eine Vertretung »der deutschen Juden« (wie es interessanterweise im Einladungstext hiess, und also nicht, wie sonst üblich, »der Juden Deutschlands«) in Mainz empfing. Dass die Initiative vom Vatikan und beileibe nicht von den 30 000 bis 40 000 Juden in der Bundesrepublik ausging, ist bemerkenswert; ähnliches widerfuhr den ca. 6 000 000 (sechs Millionen) Juden der USA oder den Hunderttausenden von Juden in Frankreich nicht. Mit Bedacht wählte der Papst das Land, von dem die Judenverfolgungen, die dann den Grossteil Europas – und vor allem die polnische Heimat von Karol Jozef Wojtyla – erfassten, ihren Ausgang genommen hatten, jenes Deutschland, in dem aber auch die Zusammenarbeit der beiden grossen christlichen Kirchen mit dem Judentum sich besonders intensiviert und ausgeweitet hat. Fast zwanzig Minuten sprach der Papst zu den Juden, den neun Bischöfen und anderen führenden Persönlichkeiten seiner Kirche. Es ist wohl nicht anzunehmen, dass Johannes Paul II. ohne Assistenten und »Ghostwriters« auskommt, aber gerade bei dieser Ansprache, deren ungekürzter Text bald vorliegen dürfte, war die Handschrift des Autors unverkennbar, eines grundgelehrten Philosophen und polyglotten Polyhistors, der über Max Scheler (1874–1928) promovierte, einen Denker jüdischer Herkunft, der als reifer Mann sich vom Katholizismus ab- und Spinoza zuwandte. In Mainz und später in Osnabrück kam der Papst auf Edith Stein (geb. 1881, in Auschwitz 1942 ermordet) zu sprechen, eine Jüdin, die 1922 Katholikin und 1933 Karmelitin wurde.

Buber und Rosenzweig

Ausserdem kam der Papst auf die deutsch-jüdischen Philosophen Martin Buber und Franz Rosenzweig zu sprechen, von denen es nicht verwundern würde, dass er manche ihrer Bücher und ihre Bibelübertragungen kennt.

Als »Herzensanliegen« und »meinen Wunsch« kennzeichnete der Papst das historische Treffen mit den jüdischen Vertretern, und er betonte, dass er Gottes Segen in besonderem Masse herabflehe auf die Angehörigen des jüdischen Volkes, dem Jesus entstammte. Der Papst wies auf das geistige und geistliche Erbe des Judentums hin, das ein lebendiges Erbe von Tiefe und Reichtum sei.

Er forderte konkrete brüderliche Beziehungen auf dem dunklen Hintergrund persönlicher Ausrottung, menschlicher Opfer, zerstörter Familien, Kulturwerke und Kunstschätze. Seiner Freude gab der Papst darüber Ausdruck, dass sich nun eine junge jüdische Hochschule in Heidelberg der Verbreitung und der Vertiefung des jüdischen Erbes widmet. Mit Entschiedenheit wandte er sich gegen die irrtümlichen und verbrecherischen Theorien, die unter den Menschen zwischen wertvollen und wertlosen, zwischen lebenswerten und lebensunwerten Rassen unterschied. Er pries die Helfer, die unter Gefährdung ihres eigenen Lebens Juden vor Deportation und gewaltsamem Tod erretteten (eine der Tapfersten dieser Erretter, Frau Dr. Gertrud Luckner, war unter den Ehrengästen bei dem Gespräch, und als sie ihm vorgestellt wurde, umarmte er die tapfere Frau und küsste sie auf die Stirn). Mit »Schalom, liebe Brüder« hatte der Papst seine Rede, die unvergessen bleiben wird, begonnen, er schloss sie mit einem ausführlichen Zitat aus den Worten Pauls VI., der sich unmissverständlich über Jerusalem und das Heilige Land äusserte. Johannes Paul II. fügte sein Verständnis für die Verbundenheit des jüdischen Volkes mit diesem Land und seiner vieltausendjährigen Hauptstadt hinzu.

Für Staatsoberhäupter und Kirchenfürsten (und der Papst ist ja beides) sind manchmal Reden blosse Höflichkeitspflicht: Für Johannes Paul II. war die Mainzer Rede zweifellos, wie er selbst sagte, ein echtes Herzensanliegen.

[1] Vgl. FrRu XIII, Nr. 50/52 (Juni 1961) S. 8.

2 Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum

Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. April 1980*

Wir bringen den Wortlaut der Erklärung der deutschen Bischöfe »Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum«. Es folgen dazu von Prof. Franz Mussner »Bemerkungen zur Erklärung«, aus der »Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung«** eine Ausführung von Landesrabbiner N. P. Levinson, ferner von P. Willehad Eckert OP »Theologische Besinnung auf die Bedeutung des Judentums für die Kirche«.*** (Anm. Red. FrRu)

I Wortlaut der Erklärung der deutschen Bischöfe

I. Jesus Christus – unser Zugang zum Judentum

Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum. Er ist nach dem Zeugnis des Neuen Testaments als »Sohn Davids« (Röm 1, 3) und »Sohn Abrahams« (Mt 1, 1; vgl. auch Hebr 7, 14) »seinem Fleisch nach« aus dem Volk Israel hervorgegangen (Röm 9, 5). »Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und dem Gesetz unterstellt« (Gal 4, 4). Seiner menschlichen Natur nach war Jesus von Nazaret ein Jude; er kam aus dem Judentum. Er steht seiner Herkunft nach in der Geschichte des Volkes Israel (vgl. den Stammbaum Jesu Mt 1, 1–17 und Lk 3, 23–38).

Heute entdecken auch jüdische Autoren das »Jude-Sein« Jesu. Martin Buber sah in Jesus seinen »grossen Bruder«[1]; Schalom Ben-Chorin bekennt: »Jesus ist für mich der ewige Bruder, nicht nur der Menschenbruder, sondern mein jüdischer Bruder. Ich spüre seine brüderliche Hand, die mich fasst, damit ich ihm nachfolge ... Sein Glaube, sein bedingungsloser Glaube, das schlechthinnige Vertrauen auf Gott, den Vater, die Bereitschaft, sich ganz unter den Willen Gottes zu demütigen, das ist die Haltung, die uns in Jesus vorgelebt wird und die uns – Juden und Christen – verbinden kann.«[2]

II. Das geistliche Erbe Israels für die Kirche

Jesus Christus hat von seiner jüdischen Herkunft her ein reiches geistliches Erbe aus den religiösen Überlieferungen seines Volkes in die christliche Völkerwelt miteingebracht, so dass der Christ »mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist«[3] und dauernd auch aus diesem Erbe schöpft.

1. Als erstes ist auf die Heilige Schrift, von den Christen »Altes Testament« genannt, hinzuweisen. Wenn das Neue Testament von der »Schrift« oder den »Schriften« spricht oder Bezug nimmt auf das, was »geschrieben« steht (vgl. z. B. Mt 4, 6; Mk 1, 2; Lk 24, 44–46; Joh 19, 36 f.; 1 Kor 15, 3 f.; 2 Kor 4, 13; Gal 3, 10.13), bezieht sich das auf das Alte Testament. Das II. Vatikanische Konzil lehrt: »Der liebende Gott, der um das Heil des ganzen Menschengeschlechtes besorgt war, bereitete es vor, indem er sich in einzigartiger Planung ein Volk erwählte, um ihm Verheissungen anzuvertrauen ... Die Geschichte des Heiles liegt, von heiligen Verfassern vorausverkündet, berichtet und gedeutet, als wahres Wort Gottes vor in den Büchern des Alten Bundes.«[4] Das Alte Testament ist so für Juden und Christen gemeinsame Glaubensquelle, wenn für die Christen auch das »Neue Testament« als besondere Glaubensquelle dazugekommen ist. Im Alten Testament spricht der Gott der Offenbarung, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der auch der Gott Jesu ist. Die vatikanischen »Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ›Nostra aetate‹ Art. 4« vom 1. Dezember 1974 bemerken dazu: »Man soll bemüht sein, besser zu verstehen, was im Alten Testament von eigenem und bleibendem Wert ist ..., da dies durch die spätere Interpretation im Licht des Neuen Testaments, die ihm seinen vollen Sinn gibt, nicht entwertet wird, so dass sich vielmehr eine wechselseitige Beleuchtung und Ausdeutung ergibt.«[5] »Man darf das Alte Testament und die sich darauf gründende jüdische Tradition nicht in einen solchen Gegensatz zum Neuen Testament stellen, dass sie nur eine Religion der Gerechtigkeit, der Furcht und der Gesetzlichkeit zu enthalten scheint, ohne den Anruf zur Liebe zu Gott und zum Nächsten (vgl. Dtn 6, 5; Lev 19, 18; Mt 22, 34–40).«[6] Die Kirche hat mit Recht stets alle Versuche abgelehnt, die darauf hinausgingen, das Alte Testament aus ihrem Schriftenkanon zu entfernen und nur das Neue Testament gelten zu lassen.

2. Die Heilige Schrift Israels bezeugt vor allem den einen Gott: »Höre, Israel! Jahwe, unser Gott, Jahwe ist einzig!« (Dtn 6, 4). Dieser Satz ist das »Urcredo« der jüdischen Religion, das täglich beim Morgen- und Abendgebet in der Familie wie im synagogalen Gottesdienst rezitiert wird. Auf die Frage des Schriftgelehrten: »Welches Gebot ist das erste von allen?« antwortet Jesus: »Das erste ist: Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist der einzige Herr! Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen und ganzer Seele, mit all deinen Gedanken und all deiner Kraft« (Mk 12, 29 f.). Das Konzil lehrt: Gott »hat sich dem Volk, das er sich erworben hatte, durch Wort und Tat als einzigen, wahren und lebendigen Gott so geoffenbart, dass Israel Gottes Wege mit den Menschen an sich erfuhr, dass es sie durch Gottes Wort aus der Propheten Mund allmählich voller und klarer erkannte und sie unter den Völkern mehr und mehr sichtbar machte (vgl. Ps 21, 28 f.; 95, 1–3; Jes 2, 1–4; Jer 3, 17)«.[7]

3. Dieser eine Gott ist auch der Schöpfer der ganzen Welt. In klassischer Prägnanz kommt das gleich im ersten Vers der Bibel zum Ausdruck: »Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde" (Gen 1, 1). Dieses Wort hält programmatisch fest, dass Schöpfer und Geschöpf nicht identisch, austauschbar und verwechselbar sind; es verhindert eine Vergötterung der Welt, obwohl Israel deren faszinierende Urordnung durchaus gesehen und sie in seinen Gebeten gepriesen hat. Dieses Wort bewahrt das Denken der Menschheit vor der gnostisch-neuplatonischen Interpretation der Welt, nach der die Welt eine Emanation (»Ausfluss«) Gottes ist, und schützt vor jener Philosophie, nach der die Weltgeschichte die Selbstentfaltung Gottes (des

* In: Die Deutschen Bischöfe, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum, 28. April 1980, hrsg. v. Sekretariat d. Deutschen Bischofskonferenz Nr. 26.

** In: XXXV/23, Düsseldorf, 6. 6. 1980.

*** In: Katholische Nachrichten Agentur (KNA), Nr. 24 (Bonn, Rom u. a.), 13. 11. 1980, S. 1.

[1] M. Buber, Werke I, München/Heidelberg 1962, 657.

[2] Sch. Ben-Chorin, Bruder Jesus, der Nazarener in jüdischer Sicht, München 1967, 12.

[3] Vat. II., Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen »Nostra aetate«, Nr. 4 [in: FrRu XVIII/1966, S. 28 f.].

[4] Vat. II., Offenbarungskonstitution »Dei Verbum« (zit. DV) n. 14 [vgl. FrRu XVIII/1966, S. 9].

[5] Päpstliche Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum, Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4 (zit. Richtlinien), Nachkonziliare Dokumentation Bd. 49, Trier 1976, 35 [FrRu XXVI/1974, S. 3 ff.].

[6] a. a. O. 37.

[7] Vat. II., DV n. 14.

»Weltgeistes«) ist. Durch Jesus und die Kirche ist die Schöpfungsbotschaft des Alten Testaments in die Völkerwelt gekommen. Sie hilft den Menschen, das richtige Verhältnis zur Welt zu gewinnen.

4. Von besonderer aktueller Bedeutung ist die Lehre der Schrift Israels, dass der Mensch »Abbild« Gottes ist: »Dann sprach Gott: Lasst uns Menschen machen als unser Abbild, uns ähnlich. Sie sollen herrschen über die Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alle Kriechtiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn. Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1, 26 f.). »Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Bild seines eigenen Wesens gemacht« (Weish 2, 23). Die Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott impliziert die unantastbare Würde des Menschen und damit auch das, was man heute »die Menschenrechte« nennt. Nach der Lehre des Judentums vermindert der Mörder die Gottebenbildlichkeit.[8] Man darf den Nächsten nicht verachten, weil er nach Gottes Bild geschaffen ist.[9] »Der Herr schuf mit eigenen Händen einen Menschen und machte ihn seinem eigenen Antlitz ähnlich ... Wer des Menschen Antlitz verachtet, verachtet das Antlitz des Herrn!«[10] Ganz aus diesen Überzeugungen des Judentums heraus hat der Jakobusbrief formuliert: »Mit ihr (der Zunge) preisen wir den Herrn und Vater, und mit ihr verfluchen wir die Menschen, die als Abbild Gottes erschaffen sind« (Jak 3, 9).

5. Israel weiss sich in einen Bund mit seinem Gott hineingenommen. Dieser Bund ist Gnade und zugleich Verpflichtung. Die Bundesforderung zielt ab auf die ausschliessliche Verehrung Jahwes durch Israel. Die »Bundesformel« lautet: »Du wirst mein Volk sein, ich werde dein Gott sein.« Die Propheten warnen ihr Volk vor Bundesbruch.
Die Schrift Israels erzählt auch von bereits vorausgehenden Bundesschlüssen, so mit Abraham (vgl. Gen 15), wobei Gott dem Abraham die eidliche Zusicherung zur Erfüllung der Landverheissung gibt; ferner mit Noach (vgl. Gen 9, 9–17). Der Heilshorizont, in dem der Bundesschluss mit Noach sich bewegt, ist eindeutig ein universalkosmischer; er bezieht sich auf die ganze »Erde« (Gen 9, 13), auf »alle lebenden Wesen« (Gen 9, 10.12.15.16), auf »alles Fleisch, das auf Erden ist« (Gen 9, 16 f.) einschliesslich der Tierwelt (Gen 9, 10). Deshalb gilt: »Der Geschichte der Natur und der Geschichte der Menschheit liegt ein unbedingtes Ja Gottes zu seiner Schöpfung, ein Ja Gottes zu allem Leben zugrunde, das weder durch irgendwelche Katastrophen im Laufe der Geschichte noch ... durch Verfehlungen, Verderbnis, Empörung der Menschheit erschüttert werden kann. Die Zusage Gottes bleibt ehern fest, ›solange die Erde besteht‹.«[11] Gott wird die Welt retten, auch wenn die Erde erneut »entweiht ist durch ihre Bewohner, denn sie haben die Weisungen übertreten, die Gesetze verletzt, den ewigen Bund gebrochen« (Jes 24, 5). Gott erfüllt, was im Noachbund verheissen ist, den er mit der ganzen Erde, mit allen Menschen geschlossen hat.
Der Garant für die endgültige Erfüllung der Bundespflichten ist der »Gottesknecht«, den Gott auserwählt, in Person »der Bund für mein Volk« und zugleich »das Licht für die Völker« zu sein (Jes 42, 6). Nach christlicher Glaubensüberzeugung ist er in Jesus Christus erschienen, der sein am Kreuz vergossenes Blut ausdrücklich als »Bundesblut für viele« (so Mk 14, 24; Mt 26, 28) bzw. den von ihm dargebotenen Kelch als »den neuen Bund in meinem Blut« (so Lk 22, 20; 1 Kor 11, 25) bezeichnet hat. Jesus benutzt zur Deutung seines Todes Begriffe der jüdischen Überlieferung. Das Heil zeigt sich als Bund, durch den Gott in ein dauerndes Treueverhältnis zu Israel und zur ganzen Welt eingetreten ist. »Bund« besagt, dass Gott seine Schöpfung nicht vergessen wird. Der Schöpfer ist auch der Erlöser (vgl. schon Jes 54, 5).

6. Was dem frommen Juden bis heute besonders am Herzen liegt, ist ein Leben nach der »Weisung« Gottes, hebräisch »tora« genannt. Die »Weisung« ordnet das Leben des Juden vor Gott im Alltag. Im Zentrum der »Weisung« stehen der Dekalog, die Zehn Gebote. Auch Jesus bekannte sich eindeutig zum Dekalog (vgl. Mk 10, 19 Parr.). Die »Zehn Worte«, wie sie im Alten Testament genannt werden, markieren Normen für das Gewissen aller Menschen, nicht bloss der Juden. Sie wurden zum Inbegriff des sittlichen Bewusstseins der Menschheit. Durch sie ist das, was nach dem Apostel Paulus »von Natur aus« »ins Herz (aller Menschen) geschrieben ist« – »ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab, ihre Gedanken klagen sich gegenseitig an und verteidigen sich« – (Röm 2, 14 f.), in festen Sätzen formuliert worden, ohne deren Beobachtung es kein wahres Gemeinschaftsleben und auch keine wahre Beziehung zu Gott gibt. Die Erfahrung der Geschichte lehrt, dass ohne ein am Gottesgebot normiertes Gewissen »der Mensch dem Menschen zum Wolf« wird. Der Raum für freiheits- und personfeindliche Despotie und Diktatur wird frei. Der Dekalog beschreibt die innere Ordnung des menschlichen Verhaltens; er ist daher für alle Zeiten unentbehrlich.

7. Aus der jüdischen Religion stammt auch die messianische Hoffnung. Ihre Ursprünge wurden schon früh mit der Davidsdynastie verbunden. Hinzuweisen ist vor allem auf 2 Sam 7, 12–16: »Wenn deine Tage erfüllt sind und du dich zu deinen Vätern legst, werde ich deinen leiblichen Sohn als deinen Nachfolger einsetzen und seinem Königtum Bestand verleihen. Er wird für meinen Namen ein Haus bauen, und ich werde seinem Königsthron ewigen Bestand verleihen. Ich will für ihn Vater sein, und er wird für mich Sohn sein ... Dein Haus und dein Königtum sollen durch mich auf ewig bestehen bleiben; dein Thron soll auf ewig Bestand haben.« Die Propheten Israels nahmen die messianische Hoffnung immer wieder auf und bezeugten sie in unterschiedlicher Gestalt. Wenn wir fragen: Was brachte die messianische Botschaft an Impulsen in die Völkerwelt?, stellen sich drei Antworten ein:
1. Die messianische Idee sprengt das zyklische Denken in der Menschheit auf; die Geschichte der Welt bewegt sich nicht im Kreis, ist nicht die ewige Wiederkehr des Gleichen; die messianische Verheissung lässt die Geschichte als zielgerichtet erkennen.
2. Diese Bewegung der Geschichte auf ein gottgesetztes Ziel hin versteht sich als eine Bewegung aus dem Unheil in das Heil.
3. Die Wende zum Heil wird durch einen endgültigen Heilbringer herbeigeführt, der »Messias« genannt wird.
Durch Jesus von Nazaret, den die Kirche als den verheissenen Messias bekennt und verkündet, kam die messianische Hoffnung, wenn auch in veränderter Form, in das Denken und Hoffen der Völker. Mag zunächst auch der christliche Messianismus eine starke Verinnerlichung des Gottesverhältnisses mit sich gebracht haben, so kündigte doch Jesus selbst seine Wiederkunft am Ende der Zeiten als ein Ereignis an, das die ganze Welt angehen wird: »Dann wird man den Menschensohn mit grosser Macht

[8] Mekilta Bachodesch 8, 72 f.
[9] a. a. O. 20, 26.
[10] Slav. Hen. 44, 1.
[11] C. Westermann, Genesis I, Neukirchen 1974, 633 f.

und Herrlichkeit auf den Wolken kommen sehen« (Mk 13, 26). Besonders die Apokalypse versteht die Wiederkunft des Herrn als ein Weltereignis, bei dem der »Antichrist« vom wiederkommenden Messias Jesus vernichtet und ein neuer Himmel und eine neue Erde heraufgeführt werden.
Der Messianismus ist heute in der Welt wirkmächtiger denn je, wenn auch häufig in säkularisierter Gestalt. Die Welt will sich nicht mehr im Kreise drehen, sie schaut in die Zukunft und auf ein Ziel. Der messianische Glaube weist von sich aus auf Zukunft hin, da er einen kommenden Heilbringer für Israel und die Völker verkündet. Dabei verbindet sich die messianische Hoffnung mit der Sehnsucht nach einer gerechten Welt und nach einem umfassenden Frieden für die ganze Menschheit, welche die Propheten Israels für die Heilszukunft ansagen, wobei sie diese Ansage oft mit einer Kritik an den sozialen Missständen ihrer Zeit verbinden. Das Neue Testament verfolgt diese Linie. Christus wird in ihm als jener verkündigt, der den Erdkreis in Gerechtigkeit richten wird (Apg 17, 31) und der dazu kam, Frieden den Fernen und Frieden den Nahen, d. h. allen Menschen, zu verkünden (Eph 2, 17). Die Kirche wartet mit Israel auf »einen neuen Himmel und eine neue Erde, in denen die Gerechtigkeit wohnt« (2 Petr 3, 13). Jesus hat freilich auch vor falschen Messiassen gewarnt, die mit ihren Ideologien die Völker verführen (vgl. Mk 13, 22 Parr.). Der Messianismus kann pervertiert werden. Das muss die Kirche wissen: »Ihr aber, seht euch vor! Ich habe euch alles vorausgesagt« (Mk 13, 23).

8. Das fromme Judentum ist ein betendes und Gott preisendes Volk. Aus dem grossen Gebetsschatz Israels hat die Kirche vor allem die Psalmen übernommen, die im Gottesdienst und im Stundengebet der Kirche eine grosse Rolle spielen. Auch das »Gebet des Herrn«, das Vaterunser, ist, so sehr es den Stempel des Geistes Jesu an sich trägt, besonders was die »Vater«-Anrede betrifft, aus den Gebetsanliegen des Judentums heraus geformt. Auch der fromme Jude ruft nach dem Kommen des Gottesreiches, wünscht die Heiligung des »Namens« und bemüht sich um die Erfüllung des Willens Gottes; er betet um das tägliche Brot, die Vergebung der Sünden und die Bewahrung vor Anfechtungen. Die beiden grossen Lobpreisgebete aus der Kindheitsgeschichte Jesu, die in der Liturgie Verwendung finden, das »Benediktus« (Lk 1, 68–79) und das »Magnifikat« (Lk 1, 46–55), sind ganz durchsetzt mit Worten und Sätzen aus dem Alten Testament.

9. Israels Grundhaltungen vor Gott, wie sie sich in Gottesfurcht, Gehorsam, Gotteserkenntnis, Umkehr, »Gedenken«, Liebe, Vertrauen, Heiligkeit, Lobpreis auf Gott und seine Heilstaten manifestieren[12], sind auch Grundhaltungen der christlichen Gemeinde; sie sind keine »Entdekkungen« der Kirche, sondern gehören zu der geistlichen Mitgift Israels an die Kirche, die sie in ihrer Mission wiederum in die Völkerwelt weitergibt, freilich in Christus neu und endgültig begründet.

10. Aus dem geistlichen Erbe Israels sind noch jene Ereignisse zu nennen, in denen das Heilshandeln Gottes am Menschen konkrete geschichtliche Tat und so erfahrbar wird. Insbesondere sei auf folgende verwiesen, die miteinander zusammenhängen: Exodus, Pascha (Pesach), Leiden, Gericht, Auferstehung.
Der Exodus ist für Israel die entscheidende Befreiungstat Gottes, an die es sich nach dem Zeugnis seiner Schriften immer wieder erinnert.[13] »Exodus« bedeutet die Befreiung aus dem »Sklavenhaus« Ägypten. »Knechte waren wir dem Pharao in Ägypten gewesen, und herausgeführt hat uns von dort Er der ist, unser Gott, mit starker Hand und ausgestrecktem Arm. Hätte nicht der Heilige, gelobt sei Er, unsere Väter herausgeführt, dann wären wir und unsere Kinder und unsere Kindeskinder dem Pharao in Ägypten verknechtet geblieben«: So beginnt die Antwort der jüdischen Paschamahlgemeinschaft auf die Frage des jüngsten Teilnehmers: »Warum ist diese Nacht so ganz anders als die übrigen Nächte?«[14] Exodus bedeutet Wanderung durch die Wüste in intensivster Begegnung Israels mit seinem Gott und mit der Erfahrung seiner Hilfe. Exodus ist schliesslich und endlich der Zug in die Freiheit, vorabgebildet im Einzug in das Land, das Gott Abraham und seinen Nachkommen verheissen hat. Der Exodus brachte Israel auch die Erfahrungen der Bitternisse des Lebens, die Erfahrung des (oft selbst verschuldeten) Leids und des Gerichts, und insofern die Erfahrung des Leidens verbunden mit der Erfahrung der Rettung durch Gott. Deshalb empfindet die jüdische Tradition den Exodus als Zeichen der Hoffnung auf die endgültige Rettung durch Gott in der Auferweckung der Toten am Ende der Tage.
In Jesu Wegzug aus seinem Heimatdorf Nazaret und aus seiner Verwandtschaft, in seinen mit Leiden verbundenen Wanderungen durch das Land Israel, in seinem Weg nach Golgota zum Kreuz, aber auch in seiner Auferweckung von den Toten und in seiner Verherrlichung spiegelt sich einzigartig die Exoduserfahrung seines Volkes.
»Im Gegensatz zu anderen Völkern erinnert sich das jüdische Volk nicht an die goldene Zeit der Macht, pocht nicht auf eine Abstammung von Göttern, sondern findet sich als das Sklavenvolk, das von Gott Rettung erfährt. Und es bringt die vergangene Zeit in die Gegenwart des Dankes und der Gabe.«[15] Die jüdische Religion ist eine »Gedächtnisreligion«; die Begriffe »gedenken«, »Gedächtnis« spielen in der Heiligen Schrift Israels eine zentrale Rolle. Die jüdischen Feste sind Gedächtnisfeste: Israel gedenkt bei seinen Festen der Heilstaten Gottes an seinem Volk und vergegenwärtigt in seinen Festen diese Heilstaten für jede Generation. In keinem Fest wird das deutlicher als am Paschafest, das die Juden an die Nacht erinnert, in der sie befreit wurden, und das in ihnen zugleich die Hoffnung weckt auf die Nacht, in der sie endgültig befreit werden. In den jüdischen Festen herrscht so die Dreidimensionalität Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft.
Ohne die Beachtung dieser Zusammenhänge versteht man auch die grossen Feste des christlichen Kirchenjahres und speziell die Eucharistiefeier nicht. Auch in ihnen gehören Heilsvergangenheit, Heilsgegenwart und Heilszukunft wesenhaft zusammen; auch sie sind Gedächtnis seiner Wundertaten. Sie treten dabei nicht neben die Feste Israels, sie stehen in einem beziehungsreichen Zusammenhang mit ihnen.[16]
Auch wenn die Kirche überzeugt ist, dass mit der Auferweckung Jesu von den Toten »der kommende Äon« – ein Ausdruck des frühen Judentums – schon mächtig in diese Zeit hereinragt, so gibt es doch eine bleibende gemeinsame Thematik der christlichen und der jüdischen Eschatologie, etwa im Hinblick auf die letzten Artikel des Credo. »Mit den Propheten und dem Apostel Paulus erwartet die

[12] Näheres dazu bei F. Mussner, Traktat über die Juden, München 1979, 103–120. [FrRu XXXI/1979, S. 37 ff.].

[13] Vgl. dazu A. H. Friedlander, Die Exodus-Tradition. Geschichte und Heilsgeschichte aus jüdischer Sicht, in: H. H. Henrix/M. Stöhr (Hrsg.), Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen, Aachen 1978, 30–44 [FrRu XXIX/1977, S. 122 ff.].

[14] A. H. Friedlander, a. a. O. 35.

[15] a. a. O. 40.

[16] Der Alttestamentler N. Füglister hat dies exemplarisch am Osterfest gezeigt; vgl. sein Buch: Die Heilsbedeutung des Pascha, München 1963 [vgl. FrRu XVIII/1966, S. 107].

Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ›Schulter an Schulter dienen‹ (Zef 3, 9).«[17] »Der Tag« Gottes spielt sowohl in der Heiligen Schrift Israels als auch im Neuen Testament eine wichtige Rolle. Dieser »Tag« umspannt nach den Propheten und nach dem Neuen Testament die ganze Welt; er richtet den Blick auf das »Ende« schlechthin. Dieser »Tag« ist kein berechenbarer Kalendertag; nur Gott kennt ihn und führt ihn herbei. Dieser »Tag« dynamisiert die Geschichte und treibt sie auf ihr Ende hin. Aber dieser »Tag« ist auch ein Tag des Übergangs in das endgültige Heil und darum ein Tag der Hoffnung für Israel und die Kirche.

III. Die Grundaussagen der Schrift und der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Judentum

1. Das Zeugnis des Neuen Testamentes

a) Das Neue Testament macht wichtige Aussagen über das jüdische Volk. Die Urmissionare selbst stammten grossenteils aus dem jüdischen Volk; Jesu Leben und Sterben hat sich im Land Israel vollzogen; Jesus weiss sich »zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt« (Mt 15, 24). Das Evangelium und damit das Christusheil wird »zuerst« den Juden verkündet (vgl. Mk 7, 27; Apg 2, 39; 3, 26; 10, 42; 13, 46; Röm 1, 16; 2, 10). Die Frage nach dem Heil der Juden hat die Urkirche stark beschäftigt, besonders den Juden und ehemaligen Pharisäer Paulus.

b) Es kann freilich nicht geleugnet werden, dass sich im Neuen Testament über das Judentum z. Z. Jesu und der Urkirche auch kritische Aussagen finden. Jesus selbst sagt: »Jerusalem, Jerusalem, du tötest die Propheten und steinigst die Boten, die zu dir gesandt sind. Wie oft wollte ich deine Kinder um mich sammeln, so wie eine Henne ihre Küken unter ihre Flügel nimmt; aber ihr habt nicht gewollt. Darum wird euer Haus (von Gott) verlassen« (Mt 23, 37 f.). Jesus nennt die Pharisäer »blinde Blindenführer« (Mt 15, 14), deren Sünde »bleibt« (vgl. Joh 9, 41). »Ihr habt den Teufel zum Vater, und ihr wollt das tun, wonach es euren Vater verlangt« (Joh 8, 44). Jesus konstatiert also schuldhaftes Verhalten. Paulus stellt fest, dass »nicht alle, die aus Israel stammen«, wirklich auch »Israel« sind (Röm 9, 6); die Juden haben zwar »Eifer für Gott; aber es ist ein Eifer ohne Erkenntnis« (Röm 10, 2). Der Apostel fragt vorwurfsvoll: »Hat denn Israel ... die Botschaft nicht verstanden?« (Röm 10, 19); er redet von einem »Versagen«, einer »Verstockung« (Röm 11, 8), einem »Zurückbleiben« Israels (Röm 11, 11 f.) und von seiner »Verwerfung« durch Gott (Röm 11, 15); die Juden seien »vom Evangelium her gesehen ... Feinde« (Röm 11, 28). Sie »haben sogar Jesus, den Herrn, und die Propheten getötet; auch uns haben sie verfolgt. Sie missfallen Gott und sind Feinde aller Menschen; sie hindern uns daran, den Heiden das Evangelium zu verkünden und ihnen so das Heil zu bringen. Dadurch machen sie unablässig das Mass ihrer Sünden voll« (1 Thess 2, 15 f.). Paulus kommt auch auf die Verfolgungen zu sprechen, denen er durch jüdische Volksgenossen ausgesetzt war (vgl. 2 Kor 11, 24.26). Die Apostelgeschichte redet ebenfalls von den grossen Schwierigkeiten, die Juden den christlichen Missionaren bereitet haben (vgl. Apg 13, 15; 14, 5.19; 17, 5–8; 18, 12; 23, 12).
Das sind Fakten, die ein ungünstiges Licht auf Juden werfen können. Dabei ist jedoch zu beachten, dass es sich um Tatbestände aus vergangenen Zeiten handelt, die kein Pauschalurteil über das Judentum zulassen, und dass diese negativen Aussagen über die Juden nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern im Zusammenhang mit den vielen positiven Aussagen des Neuen Testaments gesehen werden müssen.

c) Zunächst sei hier an das Zeugnis des Johannesevangeliums erinnert: »Das Heil kommt von den Juden« (Joh 4, 22). Der Heilbringer Jesus Christus ist aus dem Judentum hervorgegangen.
Besonders im Römerbrief des Apostels Paulus finden sich wichtige positive Aussagen über die Juden: »Was ist nun der Vorzug der Juden, der Nutzen der Beschneidung? Er ist gross in jeder Hinsicht. Vor allem: Ihnen sind die Worte Gottes anvertraut« (Röm 3, 1 f.). Damit sind die heiligen Schriften Israels gemeint, die die Christen »Altes Testament« nennen. Des weiteren heisst es: »Sie sind Israeliten; damit haben sie die Sohnschaft, die Herrlichkeit, die Bundesordnungen, ihnen ist das Gesetz gegeben, der Gottesdienst und die Verheissungen, sie haben die Väter, und dem Fleisch nach entstammt ihnen der Christus« (Röm 9, 4 f.). Man nennt die hier vom Apostel aufgezählten Vorzüge Israels auch seine »Privilegien«, die ihm Gott selbst gewährt hat. Gott nimmt sie den Juden nicht weg; »sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich«.[18]
In Röm 11, 1 f. schreibt der Apostel: »Ich frage also: Hat Gott sein Volk verstossen? Keineswegs! ... Gott hat sein Volk nicht verstossen, das er einst erwählt hat.« Er fügt hinzu: »Sind sie etwa gestrauchelt, damit sie zu Fall kommen? Keineswegs!« (Röm 11, 11). Der Apostel spricht von der »Wurzel«, die die Kirche trägt (Röm 11, 18). Das bezieht sich auf das ganze Volk Israel, nicht nur auf seine »Väter« (die Patriarchen). Es ist ja nicht bloss von der »Wurzel« allein die Rede, sondern auch vom »edlen Ölbaum« und seinen »Zweigen« (vgl. Röm 11, 16–21).[19] Dass der Apostel dabei die »Wurzel« so stark heraushebt – viermal ist in Röm 11, 16–18 von ihr die Rede –, hat seinen Grund darin, dass es die Wurzel ist, aus der dem Baum die Säfte zufliessen und so ihm seine »Fettigkeit«, d. h. seine Fruchtbarkeit verleiht. Die (Heiden-)Kirche ist in den edlen Ölbaum von Gott eingepfropft worden und wurde so durch die Gnade Gottes »Mitteilhaberin an der Wurzel« und an der Fettigkeit des Ölbaums. Wenn die Juden sich auch grossenteils am »Stein des Anstosses«, Jesus Christus, stiessen (vgl. Röm 9, 32) und dem Evangelium gegenüber »verstockt« blieben (Röm 11, 7.25), so sind die Juden nach der prophetischen Ansage des Apostels doch deswegen nicht für immer vom Heil ausgeschlossen: »denn Gott hat die Macht, sie wieder einzupfropfen. Wenn du (der Heidenchrist) aus dem von Natur wilden Ölbaum herausgehauen und gegen die Natur in den edlen Ölbaum eingepfropft wurdest, dann werden erst recht sie (die Juden) als die von Natur zugehörigen Zweige ihrem eigenen Ölbaum wieder eingepfropft werden« (Röm 11, 23 f.). Im Anschluss daran spricht Paulus von einem »Geheimnis«, das sich auf das Endheil Israels bezieht und das der Apostel bekanntgibt: »Verstockung liegt auf einem Teil Israels, bis die Heiden in voller Zahl das Heil erlangt haben; dann wird ganz Israel gerettet werden, wie es in der Schrift heisst: ›Der Retter wird aus Zion kommen, er wird alle Gottlosigkeit von Jakob entfernen‹« (Röm 11, 25 f.).
Paulus sieht die »Verstockung« und »Feindschaft« Israels dem Evangelium gegenüber in einem einzigartigen, dialektischen Verhältnis zur Rettung der Heiden: »Nun frage ich: Sind sie etwa gestrauchelt, damit sie zu Fall kom-

[17] Richtlinien 38 unter Bezug auf »Nostra aetate«, Nr. 4.

[18] »Nostra aetate«, Nr. 4, unter Berufung auf Röm 11, 28 f.; vgl. auch die Kirchenkonstitution Lumen gentium (zit. LG) n. 16.

[19] Vgl. dazu Mussner, a. a. O. 68–70.

men? Keineswegs! Vielmehr kam durch ihr Versagen das Heil zu den Heiden, um sie selbst eifersüchtig zu machen. Wenn aber schon durch ihr Versagen die Welt und durch ihr Zurückbleiben die Heiden reich werden, um wieviel mehr (wird das geschehen durch) ihre Vollendung« (Röm 11, 11f.). »Denn wenn schon ihre Verwerfung für die Welt Versöhnung gebracht hat, dann wird ihre Annahme nichts anderes sein als Leben aus dem Tod« (Röm 11, 15). Gott stellt die Juden einstweilen zurück zugunsten der Heiden, bis er sich am Ende aller erbarmt (vgl. Röm 11, 32). Nur von daher ist die Aussage des Völkerapostels zu verstehen, dass die Juden im Hinblick auf das Evangelium dessen Feinde geworden seien »und das um euretwillen« (Röm 11, 28), d. h. wegen des Heils der Heiden. Von einer Schuldaufrechnung mit Strafsanktionen ist im Römerbrief nicht die Rede. Wir Christen müssen die prophetische Aussage des Apostels Paulus über das Endheil der Juden ernst nehmen, wenn wir auch den Weg, auf dem Gott »ganz Israel« retten will, nicht näher kennen. Die Juden bleiben die »Geliebten« Gottes »um der Väter willen« (Röm 11, 28).

In der Apostelgeschichte findet sich die prophetische Aussage von der endzeitlichen »Wiederherstellung« Israels. So fragen die Apostel den Auferstandenen: »Stellst du in dieser Zeit das Reich für Israel wieder her?« Jesus weist in seiner Antwort diese Frage der Apostel nicht als eine in sich verkehrte Frage zurück, er verweist nur darauf, dass für diese »Wiederherstellung« des Reiches für Israel der Vater allein die Fristen und Zeiten in seiner Macht festgesetzt hat. Die Apostel selbst dagegen sollen als die Zeugen Jesu das Evangelium »bis an die Grenzen der Erde« verkünden (Apg 1, 6–8). Eine Wiederherstellung des verheissenen Reiches, wie sie schon die Propheten des Alten Bundes angekündigt haben, wird also kommen, auch wenn wir deren Art und Weise nicht näher kennen. Nach Apg 3, 19–21 sollen sich die Juden zu Jesus bekehren, »damit eure Sünden getilgt werden und der Herr Zeiten des Aufatmens kommen lässt und Jesus sendet als den für euch bestimmten Messias. Ihn muss freilich der Himmel aufnehmen bis zu den Zeiten der Wiederherstellung von allem, die Gott von jeher durch den Mund seiner heiligen Propheten verkündet hat.« Nach diesem Text ist der wiederkommende Christus auch für Israel (»für euch« = die Juden) zu seinem »Aufatmen« bestimmt. Auch die Juden werden dann zusammen mit allen Erlösten »aufatmen« können und von ihren Leiden und Sünden befreit werden. Diese positiven Aussagen des Neuen Testaments über die Juden und ihr Heil müssen von der christlichen Verkündigung und Theologie viel stärker, als es früher geschehen ist, bedacht werden, besonders nachdem sich das II. Vatikanische Konzil dieser Aufgabe ausdrücklich angenommen hat.

2. Aussagen der katholischen Kirche

a) Das II. Vatikanische Konzil hat in seiner Erklärung »Nostra aetate« Grundlegendes über das Verhältnis der Kirche zum Judentum gesagt: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die Heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist.

So anerkennt die Kirche Christi, dass nach dem Heilsgeheimnis Gottes die Anfänge ihres Glaubens und ihrer Erwählung sich schon bei den Patriarchen, bei Mose und den Propheten finden. Sie bekennt, dass alle Christgläubigen als Söhne Abrahams dem Glauben nach in der Berufung dieses Patriarchen eingeschlossen sind und dass in dem Auszug des erwählten Volkes aus dem Lande der Knechtschaft das Heil der Kirche geheimnisvoll vorgebildet ist. Deshalb kann die Kirche auch nicht vergessen, dass sie durch jenes Volk, mit dem Gott aus unsagbarem Erbarmen den Alten Bund geschlossen hat, die Offenbarung des Alten Testamentes empfing und genährt wird von der Wurzel des guten Ölbaums, in den die Heiden als wilde Schösslinge eingepfropft sind. Denn die Kirche glaubt, dass Christus, unser Friede, Juden und Heiden durch das Kreuz versöhnt und beide in sich vereinigt hat.

Die Kirche hat auch stets die Worte des Apostels Paulus vor Augen, der von seinen Stammverwandten sagt, dass ›ihnen die Annahme an Sohnes Statt und die Herrlichkeit, der Bund und das Gesetz, der Gottesdienst und die Verheissungen gehören wie auch die Väter und dass aus ihnen Christus dem Fleische nach stammt‹ (Röm 9, 4–5), der Sohn der Jungfrau Maria. Auch hält sie sich gegenwärtig, dass aus dem jüdischen Volk die Apostel stammen, die Grundfesten und Säulen der Kirche, so wie die meisten jener ersten Jünger, die das Evangelium Christi der Welt verkündet haben.

Wie die Schrift bezeugt, hat Jerusalem die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt, und ein grosser Teil der Juden hat das Evangelium nicht angenommen, ja nicht wenige haben sich seiner Ausbreitung widersetzt. Nichtsdestoweniger sind die Juden nach dem Zeugnis der Apostel immer noch von Gott geliebt um der Väter willen; sind doch seine Gnadengaben und seine Berufung unwiderruflich. Mit den Propheten und mit demselben Apostel erwartet die Kirche den Tag, der nur Gott bekannt ist, an dem alle Völker mit einer Stimme den Herrn anrufen und ihm ›Schulter an Schulter dienen‹ (Zef 3, 9).

Da also das Christen und Juden gemeinsame geistliche Erbe so reich ist, will die Heilige Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gespräches ist.

Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern. Darum sollen alle dafür Sorge tragen, dass niemand in der Katechese oder bei der Predigt des Gotteswortes etwas lehre, das mit der evangelischen Wahrheit und dem Geiste Christi nicht im Einklang steht.

Im Bewusstsein des Erbes, das sie mit den Juden gemeinsam hat, beklagt die Kirche, die alle Verfolgungen gegen irgendwelche Menschen verwirft, nicht aus politischen Gründen, sondern auf Antrieb der religiösen Liebe des Evangeliums alle Hassausbrüche, Verfolgungen und Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben.

Auch hat ja Christus, wie die Kirche immer gelehrt hat und lehrt, in Freiheit, um der Sünden aller Menschen willen, sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen. So ist es die Aufgabe der Predigt der Kirche, das Kreuz Christi als Zeichen der universalen Liebe Gottes und als Quelle aller Gnaden zu verkünden.«[20]

b) Am 1. Dezember 1974 wurden die römischen »Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ›Nostra aetate‹, Art. 4« verabschiedet. Sie bezeichnen die Konzilserklärung als »einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte der Beziehungen zwischen Juden und den Ka-

[20] »Nostra aetate«, Nr. 4.

tholiken«.[21] Es wird von der »Kluft« gesprochen, die zwischen Juden und Christen »immer tiefer und breiter geworden« ist, »bis hin zum völligen Verkennen des anderen auf beiden Seiten«.[22] Es wird gesagt, »dass die geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend verurteilen«; ferner wird auf die »Verpflichtung zu einem besseren gegenseitigen Verstehen und einer neuen gegenseitigen Hochschätzung« hingewiesen.[23] Aus dem Monolog, den Juden und Christen für sich allein über den anderen führten, soll ein »Dialog« werden, der vom »Respekt gegenüber der Eigenart des anderen« getragen ist und jede »Aggression« meidet.[24] »Eine Öffnung und Weitung des Geistes, eine Haltung des Misstrauens gegenüber den eigenen Vorurteilen, Takt und Behutsamkeit sind dabei unentbehrlich, wenn man seinen Partner nicht, und sei es auch ungewollt, verletzen will.«[25] Es wird dann auf die Liturgie hingewiesen mit ihren gemeinsamen Elementen, auf den bleibenden Wert des Alten Testaments und seine »gerechte Auslegung« in der christlichen Theologie.[26] Das durch das Konzil eingeleitete Umdenken muss sich in Lehre und Erziehung auswirken.[27] Der Gott Israels und der Christen ist »derselbe Gott«. »Die Geschichte des Judentums geht nicht mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende. Und in ihrem weiteren Verlauf hat sich eine religiöse Tradition entwickelt, deren Ausgestaltung jedenfalls reich an religiösen Werten ist, wenn sie auch, wie wir glauben, nach Christus eine zutiefst verschiedene Bedeutung hat.«[28]

c) Papst Paul VI. hat am 22. Oktober 1974 eine »Kommission für die religiösen Beziehungen zu dem Judentum« errichtet, die mit dem Sekretariat für die Einheit der Christen verbunden ist und zu deren Mitgliedern auch Juden gehören.
Papst Johannes Paul II. erinnerte in seiner Ansprache an die Repräsentanten jüdischer Organisationen am 12. März 1979 an die Aussage in »Nostra aetate, Nr. 4«, dass das Konzil »bei seiner Besinnung auf das Geheimnis der Kirche des Bundes gedenkt, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamm Abrahams geistlich verbunden ist«; er unterstrich die Richtlinien vom 1. Dezember 1974 und forderte die Kirche zum »brüderlichen Dialog« und zur »fruchtbaren Zusammenarbeit« und zur »Überwindung von jeder Art von Vorurteil und Diskriminierung« des jüdischen Volkes auf.[29]
Bei seinem Besuch in Auschwitz während seiner Polenreise bemerkte der Heilige Vater: »Ich verweile am Ende gemeinsam mit euch, liebe Teilnehmer dieser Begegnung, vor der Tafel mit der hebräischen Inschrift. Sie weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der ›Vater unseres Glaubens‹ ist (vgl. Röm 4, 12), wie Paulus von Tarsus sich ausdrückte. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: ›Du sollst nicht töten!‹, hat an sich selbst in besonderem Ausmass erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorübergehen.«[30]/[30a]

d) Die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland hat sich in ihrem Beschluss über »Unsere Hoffnung« (IV, 2) nachdrücklich »für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes« ausgesprochen. Wichtige Impulse vermittelt die Erklärung der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehung zum Judentum vom 16. April 1973.[31] Hilfreich ist auch das Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« des Zentralkomitees der deutschen Katholiken: »Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Gesprächs« vom 8. Mai 1979.

3. Aussagen anderer Kirchen
Dankbar sei auf die Verlautbarungen hingewiesen, die evangelischerseits zum Thema Kirche und Judentum herausgebracht wurden: »Volk, Land und Staat. Eine Handreichung für eine theologische Besinnung der Niederländischen Reformierten Kirche«[32]; »Christen und Juden. Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (Gütersloh 1975), mit dem dazugehörigen Arbeitsbuch »Christen und Juden. Zur Studie des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland«.[33]
»Überlegungen zum Problem Kirche/Israel.« Hrsg. vom Vorstand des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes vom Mai 1977.[34] »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«, Handreichung für die Mitglieder der Landessynode, der Kreissynoden und der Presbyterien in der Evangelischen Kirche im Rheinland.[35]
So sind Christen dabei, sich in intensiver Weise wieder stärker als früher auf ihre »Wurzel«, den »Stamm Abrahams«, zu besinnen. Sie gewinnen ein neues Verhältnis zu ihrem älteren Bruder, dem jüdischen Volk, sicher zum Segen für beide. An die Stelle der Verachtung und Geringschätzung des andern werden Respekt voreinander und Liebe zueinander treten. Für »Antisemitismus« darf kein Platz mehr bleiben.

IV. Glaubensunterschiede

Im Dialog zwischen Juden und Christen müssen die Glaubensunterschiede, als das Unterscheidende und gegebenenfalls Trennende, offen genannt werden; nur dann erfolgt der Dialog in Wahrheit und Wahrhaftigkeit. Folgendes ist dabei besonders ins Auge zu fassen:

1. Zunächst sei hier die christliche Überzeugung genannt, dass mit Jesus von Nazaret die Zeit schon erfüllt und das Reich Gottes unmittelbar nahegekommen ist (vgl. Mk 1, 15). Jesus ist für die Christen der verheissene Messias, mit ihm bricht die letzte Zeit der Geschichte schon an, das Reich Gottes ragt in »diesen Äon« herein, die Wunder Jesu sind »vorausweisende Zeichen« für die kommende Erfüllung, die Kräfte der Heilszukunft Gottes sind bereits wirksam, besonders in den Sakramenten der Kirche, die Endentscheidungen fallen schon. Christus ist unser Friede, unsere Versöhnung und unser Leben. Freilich weiss auch der Christ, dass durch Jesus von Nazaret noch nicht alle Verheissungen der altbundlichen Propheten erfüllt worden sind: Die umfassende Gerechtigkeit ist in der Welt noch keineswegs hergestellt, der völkerumspannende Friede steht noch aus, der Tod übt seine vernichtende Herrschaft noch aus. Der Christ muss Verständnis haben, wenn Juden gerade auf diesen noch ausstehenden »Verheissungsüberschuss« hinweisen und wegen dieses noch

[21] Richtlinien 32.
[22] a. a. O. 32.
[23] a. a. O. 33.
[24] a. a. O. 33f.
[25] a. a. O. 34.
[26] a. a. O. 35f.
[27] a. a. O. 36–38.
[28] a. a. O. 38.
[29] L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache, 30. 3. 1979, S. 4.
[30] Sekretariat der DBK (Hrsg.), Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seiner Pilgerfahrt durch Polen, 2. bis 10. 6. 1979, Bonn 1979, 82 [vgl. dazu: FrRu XXX/1978, S. 98].
[30a] FrRu XXVII/1975, S. 5.]

[31] In deutscher Übersetzung in: FrRu XXV/1973, S. 15 ff.
[32] In deutscher Übersetzung in: FrRu XXIII/1971, S. 19 ff.
[33] Hrsg. v. R. Rendtorff, Gütersloh 1979 [vgl. FrRu XXVII/1975, S. 68 ff.].
[34] In: FrRu XXIX/1977, S. 108 ff.
[35] Düsseldorf 1980 [s. FrRu XXXI/1979, S. 15 ff.].

Ausstehenden in Jesus von Nazaret nicht den Verheissenen zu sehen vermögen.

2. Der tiefste Glaubensunterschied tritt angesichts des stärksten Bindegliedes zwischen Christen und Juden zutage. Der christliche Glaube an Jesus Christus, dem gemäss der gekreuzigte und auferstandene Jesus Christus nicht nur als der verheissene Messias, sondern darüber hinaus als der wesensgleiche Sohn Gottes bejaht und verkündigt wird, erscheint vielen Juden als etwas radikal Unjüdisches; sie empfinden ihn als etwas dem strengen Monotheismus, wie er besonders im »Sch'ma Israel« für den frommen Juden täglich zur Sprache kommt, absolut Widersprechendes, wenn nicht gar als Blasphemie. Dafür muss der Christ Verständnis haben, auch wenn er selbst in der Lehre von der Gottessohnwürde Jesu keinen Widerspruch zum Monotheismus sieht. Für ihn bedeutet das Bekenntnis zum dreifaltigen Gott eine Steigerung der Einheit Gottes, ein Geheimnis, an das er glaubt und vor dem er anbetend in die Knie sinkt.

3. Jesus hat das Gesetz nicht »aufgelöst«, sondern »erfüllt« (vgl. Mt 5, 17), er hat aber z. T. heftige Kritik an der konkreten Praxis des gesetzlichen Lebens seines Volkes geübt. Er hat das Doppelgebot der Liebe in den Vordergrund gerückt (vgl. Mk 12, 30f. Parr.) und die vielen Gebote und Verbote der Tora und der sogenannten »Väterüberlieferung«, womit die pharisäisch-rabbinische Auslegung gemeint ist (von den Juden »Halacha« genannt), auf das Liebesgebot konzentriert. Im Blick auf das Kreuz und die Auferstehung Jesu war der Apostel Paulus mit der Urkirche überzeugt, dass der Weg des Menschen zum Heil jetzt ausschliesslich über den Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Christus führt und nicht mehr über die »Werke des Gesetzes« (Röm 2, 15; 3, 20; Gal 2, 16; 3,2.5.10). Der Christ ist nach der Lehre des Apostels und auch des Apostelkonzils (Apg 15, 1–35) nicht mehr wie der Jude zu einem Leben nach den Weisungen der Tora verpflichtet, was freilich nicht heisst, dass der Christ ein »gesetzloses« Leben führen dürfte. Er ist um so mehr an »das Gesetz Christi« (Gal 6, 2) gebunden, das im Liebesgebot kulminiert, in dem das Gesetz seine »Erfüllung« findet (vgl. Gal 5, 14; Röm 13, 8–10). Über diese Glaubensunterschiede muss im christlich-jüdischen Gespräch offen geredet werden.

V. Umdenken gegenüber dem Judentum

Allzu oft ist in der Kirche, besonders in Predigt und Katechese, in falscher und entstellender Weise über das Judentum gesprochen worden. Falsche Einstellungen waren die Folge. Wo immer Fehlurteile und Fehlhaltungen vorliegen, sind unverzüglich Umdenken und Umkehr geboten. Dabei ist folgendes besonders zu beachten:

1. Der Ausdruck »die Juden«, der häufig im Johannesevangelium erscheint, verleitete nicht selten zum theologischen Antijudaismus, insofern er in unkritischer Weise auf das ganze jüdische Volk der Zeit Jesu bezogen wurde, während in Wirklichkeit mit dem Ausdruck »die Juden« in der Regel die Gegner Jesu aus der führenden Schicht des zeitgenössischen Judentums, besonders die Hohenpriester, gemeint sind.[36] Zudem ist folgendes zu bedenken: Der Evangelist reflektiert am Ende des 1. Jahrhunderts die Vorgänge, die sich mit Jesus und seiner Kreuzigung ereignet haben. Er stellt das Ganze in einen kosmisch-universellen Horizont. Dabei werden »die Juden«, soweit ein negativer Akzent auf dem Begriff liegt, zu Repräsentanten des gottfeindlichen »Kosmos«. Der Evangelist meint damit jene »Welt«, die von Gott und Christus nichts wissen will. So sieht das Johannesevangelium den Prozess gegen Jesus als einen »Weltprozess«, nämlich der Weltfinsternis gegen das göttliche Licht überhaupt. Dies hat mit »Antijudaismus« nichts zu tun.

2. Ähnliches gilt für den oft in den Evangelien erscheinenden Ausdruck »die Pharisäer«. Eine Untersuchung der Aussagen über die Pharisäer in den Evangelien und über die in ihnen verarbeiteten Traditionsschichten lässt eindeutig erkennen, dass die Pharisäer zunehmend als die speziellen Gegner Jesu herausgestellt wurden, und zwar im Zusammenhang des zum Teil harten und schwierigen Ablösungsprozesses, der nach Ostern die Kirche und Israel voneinander trennte. Die Pharisäer waren zur Zeit Jesu und auch später eine straff organisierte und einflussreiche Gruppe im damaligen Judentum, mit der Jesus vor allem wegen der Gesetzesauslegung in Konflikt geraten war. Sie waren Männer, denen es mit grossem Ernst um die Sache Gottes ging. Es gehört zu den Aufgaben der heutigen Exegese, Katechese und Homiletik, über die Pharisäer in gerechter Weise zu sprechen.[36a]

3. Der fromme Jude hat Freude an der Tora. Er feiert am Ende des Laubhüttenfestes ein eigenes Fest »Freude an der Tora«. »Nach deinen Vorschriften zu leben, freut mich mehr als grosser Besitz« (Ps 119, 14). »Ich habe meine Freude an deinen Gesetzen, dein Wort will ich nicht vergessen« (Ps 119, 16). »Deine Vorschriften machen mich froh; sie sind meine Berater« (Ps 119, 24). »Wie ist mir dein Gesetz so lieb, den ganzen Tag sinn ich ihm nach« (Ps 119, 97). Der Jude empfindet die Tora als Gnade, nicht als Last.[37] Er versteht das Leben nach den Weisungen der Tora nicht als »Verdienstesammeln« oder als zum Ruhm vor Gott führende »Leistung«, wie viele Christen meinen. Das für den Juden bis heute gültige Verständnis des Lebens nach der Tora muss von drei Grundelementen her verstanden werden, die das jüdische Gesetzesverständnis bestimmen: Vertrauen, Verwirklichung in Werken, Heiligung des Alltags.[38] Der fromme Jude kann sich den Glauben an den einen Gott nicht ohne die gehorsame Verwirklichung der Weisungen Gottes nach der Tora vorstellen. Das Leben gemäss der Tora heiligt den Alltag; denn dies ist der eigentliche Sinn der Weisungen der Tora im jüdischen Verständnis: Wer sich täglich und in allem dem Joch des Gesetzes unterwirft, entprofaniert dadurch den Alltag und heiligt das ganze Leben in allen seinen Bezügen und Äusserungen. Der Jude Ernst Simon hat den Sachverhalt so formuliert: »Das jüdische Gesetz formt einen Lebensweg partieller Askese. Kein Gebiet des Daseins, kein Stück Welt ist ausgeschlossen, keines unumschränkt freigegeben.«[39] Der bedeutende Lehrer des Frühjudentums, Rabban Jochanan ben Zakkai (1. Jh. n. Chr.), hat gesagt: »Wenn du die Tora in reichem Masse gehalten hast, so tue dir nichts darauf zugute; denn dazu bist du geschaffen.«[40] Dies muss der Christ sehen, wenn er das Leben des frommen Juden richtig beurteilen will.

4. Die Juden dürfen nicht als das Volk der »Gottesmör-

[36] Vgl. dazu Mussner, a. a. O. 281–291.

[36a] Vgl. E. L. Ehrlich, Zur Geschichte der Pharisäer, FrRu XXIX/1977, S. 46 ff.]

[37] Vgl. H. Gross, Tora und Gnade im Alten Testament, in: Kairos, NF 14 (1972) 220–231; R. J. Z. Werblowsky, Tora als Gnade: ebd. 15 (1973) 156–163; E. L. Ehrlich, Tora im Judentum, in: Evang. Theol. 37 (1977) 536–549.

[38] Vgl. dazu N. Oswald, Grundgedanken zu einer pharisäisch-rabbinischen Theologie, in: Kairos 6 (1963) 40–58.

[39] E. Simon, Brücken, Gesammelte Aufsätze, Heidelberg 1965, 468.

[40] Abot II. 8 b.

der« bezeichnet werden. Das Konzil lehrt: »Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Jesu gedrungen haben, kann man dennoch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen.«[41]
Wir sollten, statt anderen die Schuld am Kreuzestod Jesu aufzurechnen, an unsere eigenen Sünden denken, durch die wir alle am Kreuz Jesu mitschuldig geworden sind. Schuldig am Kreuz Jesu, so lehrt der Catechismus Romanus, sind nicht einzelne, sondern alle Menschen: »Dieses Verbrechen muss bei uns schwerer erachtet werden als bei den Juden, weil diese, wie der Apostel (Paulus) bezeugt, ›den Herrn der Herrlichkeit nie gekreuzigt hätten, wenn sie (die Weisheit Gottes) erkannt hätten‹ (1 Kor 2, 8); wir aber legen das Bekenntnis ab, dass wir ihn kennen, und indem wir ihn durch die Tat verleugnen, legen wir gleichsam gewaltsam Hand an ihn.«[42]
Gerade der gewaltsame Tod Jesu am Kreuz ist zu etwas geworden, was die Beziehung zwischen Kirche und Judentum ausserordentlich belastet hat. Diese »Last der Geschichte« durch gerechte Rede über das Judentum aufzuarbeiten, gehört zu den Aufgaben gründlicher historischer Forschung durch die christliche Theologie und des jüdisch-christlichen Dialogs, zu dem uns die Kirche auffordert.[43]
Wenn auch die Kirche sich schon im 1. Jahrhundert nach Christus von Israel getrennt hat, so bleibt doch die Heilsbedeutung Israels und die Heilszusage Gottes an Israel bestehen. Es ist uns verwehrt, in diesem Zusammenhang zeitliche Angaben zu machen, weil das Heil Israels ebenso wie das Heil der Vollzahl der Heiden im Geheimnis Gottes verborgen bleibt (Röm 11, 25 f.).

5. An die Stelle des unter Christen noch immer mehr oder weniger weiterlebenden »Antisemitismus« muss der von gegenseitiger Liebe und Verstehen getragene Dialog treten. Die »geistlichen Bande und die historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, verurteilen jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widersprechend«.[44] Der Antisemitismus richtet sich nicht nur gegen die Botschaft Jesu Christi, sondern letztlich gegen ihn selbst.
Auch wenn betont werden muss, dass Auschwitz ein Produkt des dezidierten Abfalls vom jüdischen wie vom christlichen Glauben war, so müssen die schrecklichen Ereignisse, die mit Auschwitz und den anderen Konzentrationslagern verbunden sind, uns Christen aufschrecken und zum Umdenken und zur Umkehr bewegen.[44a]

6. Immer wieder müssen wir der Aufforderung der Karfreitagsliturgie Folge leisten: »Lasset uns auch beten für die Juden, zu denen Gott, unser Herr, zuerst gesprochen hat: Er bewahre sie in der Treue zu seinem Bund und in der Liebe zu seinem Namen, damit sie das Ziel erreichen, zu dem sein Ratschluss sie führen will.«[44b] Zur Liebespflicht der Christen gegenüber den Juden gehören auch das immerwährende Gebet für die Millionen im Laufe der Geschichte ermordeten Juden und die ständige Bitte an Gott um Vergebung des vielfachen Versagens und der zahlreichen Versäumnisse, deren sich Christen in ihrem Verhalten den Juden gegenüber schuldig gemacht haben.

7. In Deutschland haben wir besonderen Anlass, Gott und unsere jüdischen Brüder um Verzeihung zu bitten. Auch wenn wir uns dankbar daran erinnern, dass viele Christen sich teils unter grossen Opfern für die Juden eingesetzt haben, dürfen und wollen wir weder vergessen noch verdrängen, was gerade in unserem Volk Juden angetan wurde. Wir rufen ins Gedächtnis, was die Fuldaer Bischofskonferenz 1945 bei ihrer ersten Zusammenkunft nach dem Krieg erklärt hat: »Viele Deutsche, auch aus unseren Reihen, haben sich von den falschen Lehren des Nationalsozialismus betören lassen, sind bei den Verbrechen gegen menschliche Freiheit und menschliche Würde gleichgültig geblieben; viele leisteten durch ihre Haltung den Verbrechen Vorschub, viele sind selber Verbrecher geworden. Schwere Verantwortung trifft jene, die auf Grund ihrer Stellung wissen konnten, was bei uns vorging, die durch ihren Einfluss solche Verbrechen hätten hindern können und es nicht getan haben, ja diese Verbrechen ermöglicht und sich dadurch mit den Verbrechern solidarisch erklärt haben.«[45]
Erneut bekennen wir: »Mitten unter uns sind unzählige Menschen gemordet worden, weil sie dem Volk angehörten, aus dem der Messias dem Fleisch nach stammt.« Wir bitten den Herrn: »Führe alle zur Einsicht und Umkehr, die auch unter uns mitschuldig geworden sind durch Tun, Unterlassen und Schweigen. Führe sie zur Einsicht und Umkehr, damit sie sühnen, was immer sie gefehlt. Vergib um deines Sohnes willen in deinem grenzenlosen Erbarmen die unermessliche Schuld, die menschliche Sühne nicht tilgen kann.«[46/46a]

VI. Gemeinsame Aufgaben

1. Dem frommen Juden geht es um die Verwirklichung der Weisungen Gottes, wie sie in der Tora festgelegt sind, im Alltag. Es geht ihm um das »Tun«. Auch in der Predigt Jesu spielt das Wort »tun« eine zentrale Rolle, wie die Evangelien zeigen. Die Weisungen der Tora und die Weisungen Jesu betreffen den Willen Gottes. Der Psalmist betet: »Deinen Willen zu tun, mein Gott, ist mir Freude« (Ps 40, 9); Jesus lehrt: »Nicht jeder, der zu mir sagt: Herr! Herr!, wird in das Himmelreich kommen, sondern nur, wer den Willen meines Vaters im Himmel erfüllt« (Mt 7, 21). Von sich selbst bekennt er: »Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat und sein Werk zu Ende zu führen« (Joh 4, 34). Verwirklichung des Willens Gottes in der Welt sollte darum die gemeinsame Maxime von Juden und Christen sein.

2. Was beim Studium der Propheten Israels auffällt, ist der Protest, den diese gegen bestehendes Unrecht im wirtschaftlichen und sozialen Bereich und gegen alle ideologische Unterdrückung erhoben haben. Solcher Protest ist eine bleibende Aufgabe für beide, Kirche und Judentum. Es ist ein Protest gegen die vielfältige Bedrohung der Freiheit, ein Protest zugunsten der wahren Menschlichkeit und der Menschenrechte, der Liebe und der Gemeinschaft; ein Protest gegen die sich immer mehr ausbreitenden Welt- und Geschichtslügen; ein Protest gegen Fa-

[41] Vat. II, »Nostra aetate«, Nr. 4.
[42] Catechismus Romanus ex Decreto Concilii Tridentini I, cap. V, qu. 11.
[43] Vat. II, »Nostra aetate«, Nr. 4.
[44] Richtlinien 33.
[44a] Vgl. J. B. Metz, Ökumene nach Auschwitz, FrRu XXX/1978, S. 7 ff.; E. Kogon/J. B. Metz/E. Wiesel, Gott nach Auschwitz, FrRu XXXI/1979, S. 148 f.]
[44b] Vgl. W. Sanders, Die Karfreitagsfürbitte f. d. Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI., FrRu XXIV/1972, S. 26 ff.; ders., Die Karfreitagsfürbitte für die Juden, FrRu XXVII/1975, S. 73 ff.]
[45] Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 23. August 1945.
[46] Aus dem Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger, das nach Weisung der Deutschen Bischofskonferenz am 11. Juni 1961 in allen katholischen Kirchen Deutschlands gebetet werden sollte; in: FrRu XIII (1960/61) 3.
[46a] Aus dem »Bussruf der deutschen Bischöfe«, verlesen in den katholischen Kirchen Deutschlands am 23. 9. 1962 (am Vorabend des Konzils). Entnommen dem Abschnitt ›Confiteor und mea culpa‹ aus dem Hirtenwort der in Fulda versammelten Bischöfe, 29. 8. 1962. In: FrRu XIV (23. 9. 1962), S. 3.]

schismus, Rassismus, Kommunismus und Kapitalismus. Die jüdisch-christliche Religion ist darum das Anti-»Opium« für das Volk.

3. Christen und Juden sollen und können gemeinsam eintreten für das, was in der hebräischen Sprache »schalōm« heisst. Dies ist ein umfassender Begriff, der Frieden, Freude, Freiheit, Versöhnung, Gemeinschaft, Harmonie, Gerechtigkeit, Wahrheit, Kommunikation, Menschlichkeit bedeutet. »Schalōm« ist dann in der Welt Wirklichkeit, wenn alle Beziehungen untereinander endlich in Ordnung sind, die Beziehungen zwischen Gott und Mensch und von Mensch zu Mensch. Es darf kein völkisch beschränktes Friedensideal mehr geben. Gott will keine »eisernen Vorhänge«! Was in der Heiligen Schrift Israels in der Lehre von der Gottebenbildlichkeit eines jeden Menschen angelegt ist, will durch das Evangelium Wirklichkeit in der ganzen Welt werden: dass alle Menschen sich als Brüder erkennen. Deshalb können sich Religionen nicht mehr mit bestimmten politischen Systemen identifizieren. Judentum und Christentum sollen gemeinsam und unentwegt am uneingeschränkten Frieden in aller Welt intensiv mitarbeiten.[46b]

[[46b] Vgl. L. Dequeker, Der jüdisch-christliche Dialog eine Herausforderung für die Theologie?, in: FrRu XXVIII/1976, S. 13 ff.; H. H. Henrix, Ökumenische Theologie und Judentum, in: FrRu XXVIII/1976, S. 16 ff.]

4. Der Mensch ist von sich aus nicht in der Lage, die Welt ins endgültige Heil zu führen. Das vermag Gott allein; so ist es die Überzeugung der gläubigen Juden und Christen. Die Erfahrung der Geschichte steht ihnen dabei zur Seite. Die Welt kommt weder durch Evolution noch durch Revolution ins endgültige Heil. Die Evolution schafft »Natur«, aber nicht »Heil«. Nur Gott führt die Welt ins endgültige Heil. Er schafft und schenkt den »neuen Himmel und die neue Erde«, auf die Juden und Christen gemeinsam warten (Jes 65, 17; 66, 22; Offb 21, 1).

5. Der Apostel Paulus hat das letzte Ziel aller Geschichte und Heilsgeschichte in 1 Kor 15, 28 in klassischer Kürze auf die Formel gebracht: »Gott alles in allem«. Dieser Formel können Juden und Christen zustimmen. »Gott alles in allem«: Das besagt: Am Ende kommen Gott und das Gott-Sein Gottes und die Universalität des Heils allenthalben voll zur Geltung. »Der letzte Feind, der entmachtet wird, ist der Tod« (1 Kor 15, 26). Darin wird sich jener Gott offenbaren, den Israel, Jesus und die Kirche verkünden: Er wird die Toten erwecken und so seine unüberwindliche Macht zeigen. »Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.« Das in der Öffentlichkeit aller Welt zu bezeugen, ist gemeinsame Aufgabe von Christen und Juden.

II Bemerkungen zur Erklärung der deutschen Bischofskonferenz

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

Worauf viele warteten, ist im Jahre 1980 endlich erschienen: eine Erklärung der deutschen katholischen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum*. Nicht als ob es zuvor überhaupt keine Äusserungen der Bischöfe zu dem geschehenen Unrecht gegeben hätte; vgl. nur das Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 23. August 1945 und das von der Deutschen Bischofskonferenz für alle katholischen Kirchen Deutschlands angeordnete Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger vom 11. Juni 1961 (vgl. dazu FrRu XIII, Nr. 50/52, 1960/61, 3), dazu die Erklärung der deutschen Bischöfe, die sie zu Beginn der grossen Debatte des II. Vatikanischen Konzils über das Dekret »Nostra Aetate« in Rom abgaben: »Wir deutschen Bischöfe begrüssen das Konzilsdekret über die Juden. Wenn die Kirche im Konzil eine Selbstaussage macht, kann sie nicht schweigen über ihre Verbindung mit dem Gottesvolk des Alten Bundes ... Wir deutschen Bischöfe begrüssen das Dekret besonders deshalb, weil wir uns des schweren Unrechts bewusst sind, das im Namen unseres Volkes an den Juden begangen worden ist« (s. Lexikon f. Theol. und Kirche, Ergänzungsband II, 1967, 440 f.).[1] Unterdessen ist, angeregt durch das Konzilsdekret, allerlei wichtige Arbeit geleistet worden, etwa in Cl. Thomas Buch »Christliche Theologie des Judentums[2]« und in F. Mussners Buch »Taktat über die Juden[3]«, worauf die deutschen Bischöfe nun in ihrer Erklärung »Über das Verhältnis der Kirche zum Judentum« zurückgreifen konnten. Die Erklärung gliedert sich in sechs Abschnitte: I. Jesus Christus – unser Zugang zum Judentum, II. Das christliche Erbe Israels für die Kirche, III. Die Grundaussagen der Schrift und der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Judentum, IV. Glaubensunterschiede, V. Umdenken gegenüber dem Judentum, VI. Gemeinsame Aufgaben. Sie beginnt mit dem Satz: »Wer Jesus Christus begegnet, begegnet dem Judentum.« Jesus war ja seiner menschlichen Natur nach Jude, was vielen Christen trotz der ntl. Betonung der jüdischen Abstammung Jesu häufig nicht genügend im Bewusstsein war und ist. Damit stellt Jesus selbst die Brücke dar, die die Kirche mit dem Judentum und das Judentum mit der Kirche von vornherein verbindet. Durch Jesus und seine Abgesandten kam das reiche geistliche Erbe Israels in die Völkerwelt hinein bis zum heutigen Tag. Die »Erklärung« zählt im besonderen auf: die Heilige Schrift Israels, von den Christen »Altes Testament« genannt, den Monotheismus, die Schöpfungsidee, die Lehre von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, den Bundesgedanken, den Dekalog, die messianische Hoffnung, den grossen Gebetsschatz Israels (Psalmen!), religiöse Grundhaltungen Israels wie Gottesfurcht, Gehorsam gegen Gottes heiligen Willen, Gotteserkenntnis, »Umkehr«, »Gedenken«, Liebe, Vertrauen (Emuna), Heiligkeit, eschatologische Erwartungen (wie der kommende »Tag des Herrn« und die Auferweckung der Toten am Ende der Zeiten) u. a. m. Den meisten Christen ist es gar nicht bewusst, dass sie in ihrem Beten, Sprechen und Denken sich »jüdischer Kategorien« (G. Scholem) bedienen, die aus dem geistlichen Erbe Israels stammen.

Die Erklärung erinnert dann zwar an harte, negativ und kritisch klingende Aussagen des Neuen Testaments über die Juden, aber weist darauf hin, dass diese Aussagen »nicht isoliert betrachtet werden dürfen, sondern im Zusammenhang mit den vielen positiven Aussagen des Neuen Testaments gesehen werden müssen«, wie sie sich besonders beim Apostel Paulus in Röm 9–11 finden, wo vom Apostel auch die »Rettung ganz Israels« am Ende der Zeiten prophetisch angesagt wird. »Diese positiven Aussagen des Neuen Testaments über die Juden und ihr Heil müs-

* Dazu s. o. S. 7 ff.

[1] Vgl. auch: Bussruf der deutschen Bischöfe (»am Vorabend des Konzils«) in: FrRu XIV, 23. 9. 1962, S. 3; ebd. XXVII/1975, S. 67.

[2] Vgl. FrRu XXX/1978, S. 56 ff.

[3] Vgl. ibid. XXXI/1979, S. 37 ff.

sen von der christlichen Verkündigung und Theologie viel stärker, als es früher geschehen ist, bedacht werden.«
Es folgen Aussagen der katholischen Kirche über die Juden, beginnend mit dem Abschnitt 4 aus dem Konzilsdekret »Nostra Aetate«, der erfreulicherweise voll zitiert wird, da er ja den meisten Katholiken gar nicht bekannt ist. Es wird auf die römischen »Richtlinien und Hinweise für die Konzilserklärung ›Nostra aetate‹, Art. 4« verwiesen, die am 1. Dezember 1974 erlassen wurden; aus ihnen werden wichtige Sätze angeführt, unter ihnen auch der: »Die Geschichte des Judentums geht nicht mit der Zerstörung Jerusalems zu Ende.« Äusserungen der Päpste Paul VI. und Johannes Paul II. fügen sich an.
Im IV. Abschnitt kommt die Erklärung auf die »Glaubensunterschiede« zwischen Kirche und Judentum zu sprechen. Man könnte zwar sagen, darauf hinzuweisen sei hier überflüssig. Doch wer intellektuelle Redlichkeit liebt, kann davon nicht schweigen, wenn »der Dialog in Wahrheit und Wahrhaftigkeit«, wie die Erklärung sagt, erfolgen soll. Genannt wird einmal die christliche Überzeugung, »dass mit Jesus von Nazareth die Zeit schon erfüllt und das Reich unmittelbar nahgekommen ist«, wobei aber ausdrücklich erwähnt wird, dass es da einen grossen »Verheissungsüberschuss« gibt, der von Jesus noch nicht erfüllt wurde: wie die umfassende Gerechtigkeit in der Welt, der völkerumspannende Friede und die alle Menschen ergreifende Herrschaft des Todes. Genannt wird ferner die Christologie der Kirche, nach der Jesus der verheissene Messias, ja der Sohn Gottes ist. Genannt wird schliesslich noch jenes vor allem durch die Theologie des Paulus virulent gewordene Problem, das mit dem Thema »Gesetz« (Tora) zusammenhängt.
Besonders wichtig ist dann der V. Abschnitt, der die Christen zum Umdenken gegenüber dem Judentum auffordert, etwa im Hinblick auf den Ausdruck »die Juden« im Johannesevangelium, mit dem keinesfalls die gesamte Judenschaft der Zeit Jesu gemeint ist, sondern primär die jüdischen Prozessgegner Jesu; oder im Hinblick auf die Pharisäer, über die vielfach in Theologie, Predigt und Katechese in ungerechter und entstellender Weise gesprochen worden ist und noch wird. Es wird um Verständnis geworben für die Freude, die der Jude an der Tora hat, die ihn keineswegs zum »Verdienstesammeln« oder zum Ruhm vor Gott verführen, vielmehr ihn zur Heiligung des Alltags vor Gott führen will. Die Juden dürfen nicht als das Volk der »Gottesmörder« bezeichnet werden, wie es christlicherseits geschehen ist. Die Christen sollten vielmehr daran denken, wie es der im Auftrag des Konzils von Trient geschaffene »Katechismus Romanus« lehrt, dass alle Menschen am Kreuz Jesu schuldig sind, was bei uns Christen »schwerer erachtet werden muss als bei Juden«; denn wir »legen das Bekenntnis ab, dass wir ihn kennen, und indem wir ihn durch die Tat verleugnen, legen wir gleichsam gewaltsam Hand an ihn«. Die Bischöfe schreiben: »In Deutschland haben wir besonderen Anlass, Gott und unsere jüdischen Brüder um Verzeihung zu bitten. Auch wenn wir uns dankbar daran erinnern, dass viele Christen sich teils unter grossen Opfern für die Juden eingesetzt haben, dürfen und wollen wir weder vergessen noch verdrängen, was gerade in unserem Volk Juden angetan wurde.« Hier sei allerdings eine Frage erlaubt: Waren es wirklich »viele« Christen, die sich für die Juden in der Nazizeit eingesetzt haben?
Der letzte Abschnitt nennt »gemeinsame Aufgaben« und zwar folgende: entschiedene Verwirklichung des Willens Gottes in der Welt; Aufnahme des prophetischen Protests gegen die wirtschaftliche, soziale und ideologische Unterdrückung von Menschen, verbunden mit dem Einsatz für Freiheit, Menschlichkeit und Menschenrecht; »Schalomisierung« der Welt, Verbreitung von Brüderlichkeit in ihr; Anmeldung des »eschatologischen Vorbehalts« gegenüber jenen weltweiten Ideologien, die das endgültige Heil vom Menschen allein erwarten, nicht vor allem von Gott selber, dem Herrn der Geschichte; das gemeinsame Bekenntnis dazu, dass Gott zuletzt »alles in allem« (1 Kor 15, 28) sein wird.
Die Erklärung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kirche zum Judentum darf als eine bedeutsame Äusserung derselben erachtet werden. Sicher wurden nicht alle Wünsche erfüllt, und nicht alle Vorstellungen, die man mit einem solchen Papier verbindet, kamen zum Zuge. Ein solches Papier ist zuletzt immer ein »Kompromisspapier«. Über siebzig Bischöfe unter einen Hut zu bringen, ist nicht leicht: so ein deutscher Bischof gegenüber dem Verfasser dieses Artikels. Was nicht bloss Juden in dem Papier vermissen, ist vor allem ein deutlicher Hinweis auf die jüdische Sehnsucht nach dem »Land« Israel. Doch sei nicht übersehen, dass die Erklärung ausdrücklich bemerkt, dass »Gott dem Abraham die eidliche Zusicherung zur Erfüllung der Landverheissung« gegeben hat (S. 8) und dass die prophetische Ansage einer »Wiederherstellung« des »Reiches für Israel« von Jesus nicht abgewiesen wird, vielmehr sich erfüllen wird (S. 16).
Papst Johannes Paul II. hat während seiner Deutschlandreise bei seiner Begegnung mit Vertretern des deutschen Judentums ausdrücklich in seiner Rede auf die »Erklärung« der deutschen Bischöfe hingewiesen und den Wunsch geäussert, »dass diese Erklärung geistiges Gut aller Katholiken in Deutschland werde!« Hoffentlich geht dieser Wunsch auch wirklich in Erfüllung. Der Papst hat auch den Mut gehabt, »das Land« ausdrücklich zu erwähnen: »Gern bete ich mit Ihnen um die Fülle des Schalom für alle Ihre Volks- und Glaubensbrüder und auch für das Land, auf das alle Juden mit besonderer Verehrung blikken.«[2]

[2] Vgl. o. S. 4 (Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

III Zur Erklärung der deutschen Bischofskonferenz

Von Landesrabbiner Dr. Nathan P. Levinson, Heidelberg

Mit freundlicher Genehmigung von Landesrabbiner Dr. Natan P. Levinson und der Redaktion der »Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung« (XXXV/23), Düsseldorf, 6. 6. 1980, entnehmen wir leicht gekürzt den folgenden Beitrag (Die Red. d. FrRu):
Die Erklärung der deutschen Bischöfe ... wird von allen Gutwilligen ehrlich begrusst werden. Nach der Erklärung der französischen Bischöfe vom Jahre 1973[1] waren die »Richtlinien und Hinweise« für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4, im Januar 1974[2] veröffentlicht worden. Es folgte die Synodenerklärung der deutschen Bistümer »Unsere Hoffnung« vom Jahre 1975[3] und die vielbeachtete, wenn auch nicht offizielle Stellungnahme, der Studienentwurf Prof. Tommaso Federicis, Professor an der Gregoriana, Rom, vor den Vertretern des katholisch-jüdischen Verbindungskomitees in Venedig[4]. Im Mai 1979 veröffentlichte der Gesprächskreis »Juden und Christen« sein Arbeitspapier »Theologische Schwerpunkte des Jüdisch-Christlichen Gesprächs«[5]. An-

[1] Vgl. »Die Haltung der Christen zum Judentum«. Dokumentation über die Erklärung der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum (Zu Pessach 1973), 16. 4. 1973, in: FrRu XXV/1973, S. 14 ff. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

[2] Vgl. ebd. FrRu XXVI/1974, S. 3 ff. [3] Vgl. ebd. FrRu XXVII/1975, S. 5. [4] Vgl. ebd. »Mission und Zeugenschaft der Kirche«, in: FrRu XXIX/1977, S. 3 ff. [5] Vgl. ebd. FrRu XXX/1978, S. 34 ff.

fang 1980 hat die Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland eine eigene Erklärung abgegeben[6], die die Studie »Christen und Juden« der EKD ergänzt[7]. Die Erklärung der Bischöfe[6] bezieht sich nach eigener Aussage auf einige der vorherigen Verlautbarungen. Sie gliedert sich in sechs Teile: I. Jesus Christus, unser Zugang zum Judentum, II. Das geistliche Erbe Israels für die Kirche, III. Grundaussagen der Schrift und Kirche über das Verhältnis von Kirche und Judentum, IV. Glaubensunterschiede, V. Umdenken gegenüber dem Judentum und VI. Gemeinsame Aufgaben.

Zunächst betont die Erklärung das Judesein Jesu, wobei auf Aussagen Bubers und Ben-Chorins hingewiesen wird. Beim gemeinsamen Erbe werden nicht nur der Gottesglaube, die Heilige Schrift, das Gebet und die messianische Hoffnung erwähnt, sondern vor allem auch der Schöpfungsglaube, der die Vergottung der Welt verhindert. Die Autoren sehen hierin auch einen Schutz gegen eine »gnostisch-neoplatonische« Interpretierung der Welt, nach der die Welt eine Emanation Gottes ist, oder die »Selbstentfaltung Gottes (der Weltgeist!)«. Allerdings hat das Judentum, insbesondere die jüdische Mystik, durchaus neoplatonische Elemente in sich aufgenommen (Emanationslehre der Kabbala).

Die Betonung der Ebenbildlichkeit als Wurzel der »unantastbaren Würde des Menschen« und dem, »was man heute ›die Menschenrechte‹ nennt«, ist ebenso zu begrüssen wie die Würdigung der Tora und der Zehn Gebote als »Normen für das Gewissen aller Menschen«. Dass laut Hitler das Gewissen eine jüdische Erfindung ist, wird hier im positiven Sinn bestätigt: »Ohne ein am Gottesgebot normiertes Gewissen (wird) ›der Mensch dem Menschen zum Wolf‹. Der Raum für freiheits- und personenfeindliche Despotie und Diktatur wird frei.« Auch die Erwähnung der Bundesschlüsse ist wesentlich für eine Beschreibung des Judentums, wobei der universale Charakter des Noahbundes herausgearbeitet wird. Gott ist Schöpfer und Erlöser. Daher die weitere Betonung der messianischen Hoffnung. Drei Aspekte der messianischen Idee werden aufgezählt: das Sprengen des zyklischen Denkens, als ob die Welt sich nur im Kreise bewege; die Bewegung auf ein Ziel hin, das »aus dem Unheil in das Heil« führt, und die Person des Heilsbringers, der Messias genannt wird. Der Begriff hatte zwar im Christentum eine starke Verinnerlichung erfahren, trotzdem wird Jesu Wiederkunft als Weltereignis betrachtet, das einen neuen Himmel und eine neue Erde aufrichtet. Dass der Messianismus in säkularisierter Form heute in der Welt besonders wirksam ist, wird klar erkannt und gewürdigt. Der umfassende Friede für die ganze Menschheit und die Sehnsucht nach einer gerechten Welt sind unaufgebbarer Teil des messianischen Glaubens, wie ihn die Propheten gelehrt haben. Ferner erscheinen der Auszug aus Ägypten und das Gedenken als wesentliche Kategorien jüdischer Frömmigkeit, ohne die das Judentum nicht begriffen werden kann. »Die jüdische Religion ist eine Gedächtnisreligion.« Dieser Formulierung könnte sich jeder Jude anschliessen. Wer das wegweisende Buch Prof. Mussners »Traktat über die Juden« studiert hat, erkennt natürlich die starke Beeinflussung der Erklärung durch dieses Werk. Die Bischöfe waren gut beraten, dass sie sich die Einsichten dieses Gelehrten zu eigen machten.

Der dritte Teil, der von den Aussagen des Neuen Testaments und der Kirche über die Juden handelt, zitiert ausführlich aus biblischen Quellen, der Erklärung »Nostra aetate« und den »Richtlinien und Hinweisen« zu derselben. Unfreundlichen Aussagen über die Juden im Neuen Testament werden positive gegenübergestellt, damit die ersteren »nicht isoliert betrachtet werden«. Ausserdem wird betont, dass es sich bei diesen Zitaten »um Tatbestände aus vergangenen Zeiten handelt, die kein Pauschalurteil über das Judentum zulassen«. In bezug auf die Bekehrung der Juden fällt dieser Abschnitt hinter früheren Erklärungen, besonders auch dem Papier des Zentralkomitees und der Evangelischen Kirche des Rheinlands zurück. Zwar wird keiner Judenmission das Wort geredet, aber die endgültige Bekehrung der Heiden und Juden bleibt Aussage und Hoffnung.

Wohltuend ist die klare Abgrenzung bezüglich der Glaubensunterschiede in Teil IV: der christliche Glaube an das bereits angebrochene Reich Gottes: die jüdische Unfähigkeit wegen des »noch ausstehenden Verheissungsüberschusses ... in Jesus ... den Verheissenen zu sehen«, die christliche Lehre von der wesensgleichen Gottessohnschaft, die Juden als etwas radikal Unjüdisches (erscheint), als etwas dem strengen Monotheismus ... absolut Widersprechendes, wenn nicht gar Blasphemie.

Die Erklärung wiederholt die Gesetzeskritik Jesu und macht sie zur Basis der paulinischen antinomistischen Theologie. Es ist zweifelhaft, ob damit Jesu Haltung adäquat wiedergegeben ist (vgl. David Flusser, Jesus, Reinbek 1968). Die Aufforderung, über diese und andere Glaubensunterschiede den Dialog zu führen, ist daher hilfreich und angemessen.

Abschnitt V. befasst sich mit der neuen christlichen Haltung gegenüber den Juden. Auch hier werden Einsichten des 2. Vatikanischen Konzils benutzt, wie dass Ausdrücke wie »die Juden« im Johannesevangelium oder »die Pharisäer« nicht als Verunglimpfung zu verstehen seien, sondern global die Feinde Jesu zu umschreiben suchen. Dem Vorwurf der Verdienstethik (z. B. G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Kohlhammer 1966) wird widersprochen, dem Slogan von der »Bürde des Gesetzes« wird durch eine Beschreibung der Freude an der Tora entgegengetreten, und vor allem wird die Tendenz kritisiert, Sünden bei anderen und nicht bei sich selber sehen zu wollen: »Schuldig am Kreuz Jesu, so lehrt der Catechismus Romanus, sind nicht einzelne, sondern alle Menschen.« Auch in diesem Abschnitt stützt sich die Erklärung auf die Mussnerschen Ausführungen. Der Dialog zwischen Juden und Christen wird gefordert, vom Antisemitismus wird gesagt, dass er »sich nicht nur gegen die Botschaft Jesu, sondern letztlich gegen ihn selbst (richtet)«. Bewegend ist das Bekenntnis des eigenen Versagens und die Bitte um Vergebung der »unermesslichen Schuld, die menschliche Sühne nicht tilgen kann«. Dem Unterzeichneten ist allerdings nicht klar, weshalb die Bischöfe sagen, dass Auschwitz »ein Produkt des dezidierten Abfalls vom jüdischen wie vom christlichen Glauben« war.[8] Sicherlich finden wir in der frommen jüdischen Literatur Hinweise auf die eigene Sündhaftigkeit. Aber kann man einen solchen Satz nach Auschwitz wirklich noch sagen?

Ähnlich wie die »Richtlinien und Hinweise«[9] ist ein letzter Abschnitt den gemeinsamen Aufgaben gewidmet. Insbesondere wird der prophetische Protest gegen das Unrecht in eindringlicher Weise angesprochen und zur Basis gemeinsamen Tuns gemacht: »Die jüdisch-christliche Religion ist ... das Anti-›Opium‹ für das Volk.«

Der Staat Israel ist in der Erklärung nicht erwähnt. Auch fehlen konkrete Hinweise für die kirchliche Praxis. Trotzdem ist die Erklärung der Bischöfe jüdischerseits zu begrüssen als ein ehrlicher und überzeugender Beitrag zur brüderlichen Begegnung und zum Frieden. Aber es bleibt die bittere Frage: Weshalb musste es erst ein Auschwitz geben, um eine solche Erklärung möglich zu machen?

[6] Vgl. dazu ebd. »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«, Beschluss 37 der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland. Bad Neuenahr, 11. 1. 1980. In: FrRu XXXI/1979, S. 15 ff.

[7] Vgl. dazu: W. P. Eckert OP: Christen und Juden. Eine Studie der Kommission »Kirche und Judentum« der Evang. Kirche in Deutschland. In: FrRu XXVII/1975, S. 68 ff.

[8] s. o. S. 14, Anm. 46.

[9] s. o. S. 7, Anm. 5.

IV Theologische Besinnung auf die Bedeutung des Judentums für die Kirche

Von P. Dr. Willehad Eckert OP, Walberberg*

Seit der beklemmenden Erfahrung von Auschwitz, dem Untergang eines Drittels der Judenheit, verschuldet durch Menschen, die ihrem christlichen Glauben untreu wurden, aber einst als Christen getauft waren, hat ein Prozess des Umdenkens über das Verhältnis der Kirche zum Judentum eingesetzt. Was zunächst Sorge einzelner war, Pioniere der Begegnung von Juden und Christen, erwies sich mehr und mehr als eine zentrale Frage an die Kirche selbst. Was in einer Kirche erkannt und bekannt wurde, konnte den anderen Kirchen nicht gleichgültig bleiben. In dem Masse, in dem sich ein vertieftes Verständnis der Kirche selbst anbahnte, ein Begreifen der Kirche als Volk Gottes, erwies sich es um so dringlicher, das Verhältnis der Kirche zu den Juden zu reflektieren. Das Zweite Vatikanische Konzil nahm die Impulse auf. Sie wurden in der Erklärung »Nostra aetate« aufgegriffen.

Auch in der Bundesrepublik wurden die Impulse, die das Zweite Vatikanische Konzil gegeben hat, sichtbar. Eines der wichtigsten Zeugnisse dafür sind die Worte, die die Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland in »Unsere Hoffnung – Ein Bekenntnis zum Glauben in dieser Zeit« fand, um für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes[1] zu werben. Beachtung fand eine Erklärung, die der Gesprächskreis Juden und Christen beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken im vorigen Jahr herausbrachte[2]. Doch noch immer ist es keineswegs so, dass die Gesamtheit der Katholiken bei uns dieses neue Verhältnis sich bewusst gemacht hätte. Noch immer sind die vertrauten Klischeevorstellungen gang und gäbe.

Eine Hilfe, die noch immer vorherrschenden Vorstellungen zu überwinden, will die »Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz über das Verhältnis der Kirche zum Judentum« sein. Da die Bischöfe am Lehramt der Kirche teilhaben, kommt ihrem Wort eine besondere Bedeutung zu. Sie sprechen mit einer weitaus grösseren Verbindlichkeit als jedes andere noch so repräsentative Gremium, allerdings ist den Bischöfen, eben weil ihrer Erklärung ein lehramtlicher Charakter innewohnt, für ihr gemeinsames Wort eine engere Grenze gezogen, als dies bei den Aussagen anderer Gruppen, Gesprächskreise und Theologenkonferenzen der Fall ist. Ein Studientext bietet Richtlinien für weitere Überlegungen, reflektiert theologische Erörterungen, weist neue Wege, hat aber keinen verpflichtenden Charakter. Der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz jedoch wohnt ein solcher Charakter inne. Sie weist die Markierungspunkte an, hinter die nicht zurückgegangen werden darf.

Die Erklärung beginnt mit der Feststellung, dass Jesus Christus den Zugang zum Judentum den Christen bietet. Zu recht berufen sich die deutschen Bischöfe in ihrer Erklärung auch auf jüdische Zeugnisse, die eine Hinwendung zu Jesus deutlich machen. Freilich sind es keineswegs alle Juden, ist es nicht einmal ihre Mehrheit, die sich mit Jesus beschäftigt. Für Juden ist Jesus ein Grosser in der Geschichte ihrer Glaubensgestalten. allerdings nach ihrem Verständnis weder ein Prophet – denn die Zeit der Propheten war schon seit Jahrhunderten beendet – noch der Messias, denn für jüdisches Verständnis ist die messianische Person von der messianischen Zeit, der Zeit der sichtbaren Gottesherrschaft, nicht zu trennen. Erst recht nicht kann Jesus von Juden als der Christus bekannt werden, der Sohn Gottes, mit dem Vater wesenseins. So notwendig es ist, auf die Grenzen aufmerksam zu machen, die dem jüdischen Verständnis von Jesus gesetzt sind, so richtig ist doch die Feststellung, dass uns Christen Jesus an das Judentum bindet; denn Jesus dachte, redete, handelte und betete als Jude. Wer es mit der menschlichen Natur Jesu ernst meint, kann nicht von dem konkreten Judesein Jesu absehen. So bindet in der Tat Jesu Judesein die Christen an das Volk, mit dem Gott seinen Bund am Sinai geschlossen hat. Es darf nicht geleugnet werden, dass Jesus oder genauer der Prozess Jesu zugleich auch ein ernstes Hindernis in der Begegnung von Juden und Christen ist. Noch immer geben viele Christen den Juden die Schuld am Tode Jesu. Auch diejenigen, die zu einem differenzierten Urteil bereit sind, neigen noch dazu, die Hauptverantwortlichen zumindestens beim Hohen Rat und bei der Partie der Pharisäer zu suchen.

Die grundsätzliche Würdigung des Judentums aber ergibt sich aus den Erkenntnissen, die in den letzten Jahren aus dem Entwurf einer Theologie des Judentums erwachsen sind. Wenn nämlich Kirche als Volk Gottes verstanden wird, vorgebildet in dem Bund, den Gott am Sinai schloss, und in ihn eingewurzelt, dann muss gefragt werden, was denn der Ort einer Theologie des Judentums innerhalb der theologischen Systematik sein könnte. Wiederentdekkung des Judentums für die christliche Theologie war daher eine Forderung, die immer dringlicher erhoben wurde; sie zu erfüllen, sind in den letzten Jahren wesentliche Veröffentlichungen erschienen, in deutscher Sprache die von Clemens Thoma[3] und Franz Mussner[4]. In der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz spiegelt sich die theologische Besinnung auf die Bedeutung des Judentums für die Kirche wider.

Mit dieser Aufarbeitung ist es aber nicht getan. Christen und Juden müssen sich einsetzen für die Verwirklichung des Friedens. Das hebräische Wort Schalom ist umfassender als das deutsche Wort. Es schliesst mit ein Freude, Freiheit, Versöhnung, Gemeinschaft, Harmonie, Gerechtigkeit, Wahrheit, Kommunikation, Menschlichkeit. Die Verwirklichung dieses Friedens ist allumfassend. Nicht auf ein einzelnes Volk begrenzt. »Judentum und Christentum sollen gemeinsam und unentwegt am uneingeschränkten Frieden in aller Welt intensiv mitarbeiten«. Freilich mag man bedauern, dass im Gegensatz zur Erklärung der Französischen Bischofskommission[5] die Deutsche Bischofskonferenz das Thema des Landes Israel ganz ausgeklammert hat. Die deutschen Bischöfe bleiben damit auf der Linie der Declaratio »Nostra aetate« sowie der »Richtlinien und Hinweise« zu ihr. Die Bischöfe beschliessen ihre Erklärung mit dem Ausblick auf das endgültige Heil, das allein Gott wirken kann. Juden und Christen erwarten es gemeinsam.

* Entnommen aus: Katholische Nachrichten-Agentur (KNA), Nr. 24 (Bonn, Rom u. a.), 13. November 1980, S. 1 (Anm. d. Red. d. FrRu).

[1] Vgl. FrRu XXVII/1975, S. 5.

[2] ibid. XXX/1978, S. 34 ff.

[3] ibid., S. 56 u. 183.

[4] ibid. XXXI/1979, S. 37 ff.

[5] Vgl. FrRu XXV/1973, S. 17 f.

3 Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus

Von Dr. David Flusser, Professor für Neues Testament an der Hebräischen Universität Jerusalem*

Ein Buchbericht von Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

Die Gleichniserzählungen Jesu von Nazareth in den Evangelien des Neuen Testaments gehören zum »Urgestein der Überlieferung«, wie Joachim Jeremias formulierte. Weil diese Gleichnisse so dicht an die palästinische Jesusüberlieferung der frühen nachösterlichen Jesusbewegung in Judäa und Galiläa heranführen und daher mit hoher historischer Sicherheit die ursprüngliche Verkündigungsabsicht, die »ipsissima intentio« Jesu (Wilhelm Thüsing) erkennen lassen, galt ihnen immer schon das besondere Interesse der theologischen Exegese, die nach dem irdischen Jesus, seinem Selbstbewusstsein und seiner eigentlichen Botschaft zurückzufragen bemüht war.

Seit etwa 15 Jahren aber übten die neutestamentlichen Gleichniserzählungen ganz besondere Anziehungskraft auf jene Richtung der modernen Exegese aus, die sich pauschal mit dem Etikett »linguistisch-sprachanalytisch-literaturwissenschaftliche Methode« umschreiben lässt. Denn man erkannte, dass sich die neutestamentlichen Gleichnisse vorzüglich dazu eignen, den strukturalen Aufbau der Erzählungen, die semantischen Operationen und Konstellationen in ihnen und die linguistischen Funktionen der Erzählelemente in ihrem Rahmen nachzuzeichnen und analytisch zu beschreiben. So erschien eine Fülle von wissenschaftlich-exegetischer Literatur zur sprach- und literaturanalytischen Gleichnisbehandlung, die beachtliche neue Erkenntnisse zur Methodologie und Hermeneutik der Interpretation neutestamentlicher Gleichnisse erbrachte[1]. Inzwischen ist die Literatur über die Jesusgleichnisse so ins Unüberschaubare gewachsen, dass man sich nur noch mit einer kritischen Gleichnis-Bibliographie[2] zurechtfinden und orientieren kann.

Hat angesichts einer solchen Forschungslage ein neues grosses Buch über die Gleichnisse Jesu überhaupt noch eine Chance? Sicher nicht, wenn es nur in alten Gleisen oder umgekehrt auf den Wogen der Mode segelt. Wenn es aber Originelles und wirklich Neues bringt, wird es Aufmerksamkeit verdienen und auch erhalten. Ein solches grosses Buch, das Aufmerksamkeit erregt und finden wird, legt der Jerusalemer jüdische Neutestamentler Professor Dr. David Flusser (64) vor.

Dieser erste Teil von Flussers Gleichnis-Werk besteht aus 12 Kapiteln, die Schritt für Schritt von wechselnden Zugängen her zum Wesen der Gleichnisse Jesu hinführen. Nach dem Vorwort (11–15), in dem V. begründet, warum er sich überhaupt mit den Gleichnissen Jesu befasst und warum er die von ihm gewählte Auslegungsmethode im Anschluss an Lessing, Schklowskij und Max Lüthi für optimal hält, behandelt er im ersten Kapitel »Problemstellungen und Beispiele« (17–29). Mit Hilfe der literarkritisch-philologischen Methode soll zu der ursprünglichen Form der Gleichnis-Worte Jesu vorgedrungen werden und dabei ständig der Rekurs auf vergleichbare rabbinische Gleichnisse gepflegt werden. Gerade dieser Rekurs auf die rabbinischen Gleichnisse wurde von der bisherigen Forschung nicht genügend beachtet, sagt V., so dass man sich dadurch den Weg zu einem richtigen Verständnis der Lehre, welche die Gleichnisse Jesu verkündet, verbaute. Sichtet man die Hunderte von rabbinischen Gleichnissen, so ist eine Entwicklung festzustellen, in der auch die Gleichnisse Jesu eingeordnet werden dürfen, meint der Verfasser.

Wie das Märchen, die Anekdote, das Rätsel und die Fabel, ist auch das jüdische Gleichnis eine Kurzformel, die mündlich vorgetragen wurde und die ihren »Sitz im Leben« in volkstümlichen jüdischen Kreisen und im mündlichen Unterricht hat. Der pharisäische Rabbinismus, mit der nicht sektiererischen Judenheit identisch, bildet den Hauptstrom des antiken Judentums, er ist der eigentliche Schöpfer der Gleichnisse, während etwa die jüdische Diaspora Babyloniens, die den babylonischen Talmud schuf, keine neuen Gleichnisse hervorbrachte. Selbst wenn erst nach 70 n. Chr. begonnen wurde, die rabbinische Tradition intensiv zu sammeln, so ist die Gleichnisüberlieferung doch wesentlich älter, da die Tradenten ja nicht die Schöpfer der Gleichnisse sind, und daher können rabbinische und neutestamentliche Gleichnisse in kontemporärer Beziehung gesehen werden.

V. bietet dann S. 22–26 eine Reihe rabbinischer Gleichnisse, die erstaunliches Licht auf manche Gleichnisse Jesu werfen. Es wird deutlich, dass die Gleichnisse Jesu zu einer verbreiteten literarischen Gattung gehören, die ausserhalb der Evangelien reichlich belegt ist. Die klassischen rabbinischen Gleichnisse sind wie Jesu Gleichnisse schwerpunktartig auf eine allgemeingültige Moral hin ausgerichtet, behauptet V. Andererseits darf die Inkongruenz zwischen den Gleichnissen Jesu und der Rabbinen nicht übersehen werden.

Im 2. Kapitel »Strukturen der Gleichnisse« (31–49) zeigt sich, dass es sich nicht darum handeln kann, für jedes einzelne Gleichnis Jesu eine rabbinische Vorlage oder eine jüdische Quelle zu entdecken, sondern dass die Gesamtstruktur der Gleichnisse Jesu in der theologischen Argumentation der rabbinischen Gleichnisse verankert ist. – »Ästhetik der Gleichnisse« (51–62) vergleicht vor allem Lessings Fabeltheorie mit der eigenen Anschauung des V. – Kapitel 4 handelt über »Der Rahmen und die Deutung der Gleichnisse in den Evangelien« (63–117), wobei die redaktionsgeschichtliche Integration des einzelnen Sujets und des Motivs in die synoptischen Evangelien beschrieben wird. – »Die wirkliche und die vermeintliche Allegorese« (119–139) bildet Kapitel 5, wobei der V. für die

* s. u. S. 115

[1] Als Beispiele seien nur genannt: *Dan Otto Via.* Die Gleichnisse Jesu, München 1970, 217 S. Originalausgabe Philadelphia 1967; Tullio Aurelio, Disclosures in den Gleichnissen Jesu. Eine Anwendung der disclosure-Theorie von *I. T. Ramsey,* der modernen Metaphorik und der Theorie der Sprechakte auf die Gleichnisse Jesu, Frankfurt-Bern-Las Vegas 1977, 361 S.; *Yvan Almeida,* L'opérativité sémantique des récits-paraboles, Sémiotique narrative et textuelle. Herméneutique du discours religieux, Löwen 1978, XIV–486 S.; *Jean Delorme* (Hrsg.), Zeichen und Gleichnisse. Evangelientexte und semiotische Forschung, Düsseldorf 1979, 220 S.; *E. Güttgemanns,* Die linguistisch-didaktische Methodik der Gleichnisse Jesu, in: ders., Studia Linguistica Neo-testamentica, München 1971, 99–183.

[2] Vgl. etwa *Warren S. Kissinger,* The Parables of Jesus, A history of Interpretation and bibliography, London 1979, XXIV–439 S.; *E. Linnemann,* Gleichnisse Jesu (Wege der Forschung), Darmstadt 1977; *Wilfried J. Harrington,* The Parables in Recent Study (1960–1971), in: Biblical Theology Bulletin 2 (1972), 219–241.

Gleichnisauslegung in den Evangelien selbst eine Lanze bricht: »Der Pessimismus der modernen Forschung in dieser Richtung ist übertrieben! Die Deutungen der Gleichnisse in den Evangelien sind nicht so schlecht, wie man oft annimmt«, wenn auch die »modernisierende Verkirchlichung der Gleichnisse Jesu« ungemein stärker ist als die verschiedenen Redaktionen in den Evangelien (119). – Es folgt »Ursprung und Vorgeschichte der jüdischen Gleichnisse« (141–160), dann »Das Sujet der Gleichnisse und sein Zweck« (161–175), wobei V. für eine relative Autonomie des Sujets eintritt. »Jesus gab also seinen Gleichnissen oft selbst eine Deutung, und zwar mit Bedacht. Man kann die Gleichnisdeutungen in den Evangelien Jesus eben nicht ohne schwerwiegende Gründe absprechen und in die Frühkirche transferieren« (165). – Kapitel 8 bringt eine detaillierte Einzelauslegung: »Ein vorbildlich gelungenes Gleichnis: Das Gleichnis von den zehn Jungfrauen« (177–192). – Im 9. Kapitel behandelt V. »Die synoptische Frage und die Gleichnisse Jesu« (193–233) und favorisiert dabei die Hypothese zur synoptischen Frage von R. L. Lindsey, die allerdings in Europa weitgehend Ablehnung gefunden hat. Lindsey, ein in Jerusalem lebender amerikanischer Baptist, vertritt gegen die klassische Zwei-Quellen-Theorie die Lukaspriorität. Der Redaktor unseres Markusevangeliums hätte den Lukas benutzt, Matthäus und Lukas hingegen hätten einen älteren vormarkinischen Bericht benutzt. Das vormarkinische Lukasevangelium sei das älteste und glaubwürdigste. Diese Lindsey-Hypothese legt Flusser in seinem ganzen Buch zugrunde, weshalb seine Entscheidungen in redaktionskritischen Fragen nicht immer Zustimmung finden werden. – »Die Gleichnisse Jesu, ein Mittel zur Verstockung?« (235–263) geht von der Gattung der alttestamentlichen »mašal« aus, streift die Typus-Lehre bei Meliton von Sardes, um die Rolle von Jes 6, 9 f. in den vier Evangelien darzustellen. – Kapitel 11: »Jubelruf und selige Augenzeugen« (265–281) legt Mt 11, 25–27; Lk 10, 21 f. aus. Das 12. Kapitel lautet »Der ethische Stil der Gleichnisse Jesu« (283–318). Ein ausgewähltes Literaturverzeichnis (319–322), ein Stellenregister (323–329) sowie Verzeichnisse der behandelten neutestamentlichen Gleichnisse (329–332), der rabbinischen Gleichnisse (332–335) und ausserneutestamentlicher-ausserrabbinischer Gleichnisse (335 f.) beschliessen den ersten Band.

Durchaus von der klassischen Literaturkritik und Gattungsforschung G. E. Lessings herkommend, hat sich Flusser in erster Linie von Max Lüthi, Das europäische Volksmärchen (München ⁶1978) und ders., Das Volksmärchen der Dichtung (Düsseldorf 1970), sowie an Viktor Schklowskij, Theorie der Prosa (Moskau 1925) russ., (München 1966), orientiert. Strukturalismus und neuere Semiotik sind Flusser suspekt: »Viel lernt man aus dem Band nicht, und was man lernen kann, ist nicht sehr erspriesslich«, so S. 15 zu einer Publikation von Daniel Patte. Also liegt die Bedeutsamkeit des Buches von Flusser auf einer anderen Ebene. Flussers Gleichnisbuch schwimmt bewusst gegen den Strom der Zeit in der neueren semiotischen Gleichnisbearbeitung. Flussers Entschuldigung, er habe dieses Buch nur schreiben können, weil er sich die Zeit nahm, die Bücher von anderen nicht zu lesen (14), hat etwas praktisch Einleuchtendes an sich. Freilich schwebt ein auf diese Weise gefundener Eindruck, »dass mein Buch einen neuen Ansatz bedeutet« (14), auch immer in der Gefahr, abseits des wissenschaftlichen Gesprächs in die Isolation zu geraten. Dieser Gefahr entgeht aber Flussers Buch durch seine Bedeutsamkeit auf anderer Ebene.

Dieses neue Buch, auf dessen zweiten Teil schon jetzt mit Spannung gewartet wird, zeichnet sich durch drei grundlegende Eigenschaften aus, die es aus der Flut neuerer Gleichnisliteratur hervorstechen lassen:

1. Hier beschäftigt sich ein jüdischer Gelehrter von Weltrang jahrzehntelang intensiv und umfassend mit der Gestalt des Juden Jesu von Nazaret und der frühesten Literatur über sie, wie sie im Kanon des Neuen Testaments gesammelt vorliegt; er untersucht das Gesamt der über diese Gestalt noch erreichbaren gesicherten Nachrichten und interpretiert diese Gestalt des Jesus von Nazaret auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Geschichtssituation und der darüber berichtenden Literatur, wobei dem V. nicht nur breite Kenntnis der geschichtlichen Details, sondern eine ausgezeichnete Kenntnis der Welt des Neuen Testaments und des jungen Christentums sowie eine umfassende Kenntnis des rabbinischen Schrifttums und der Literatur und Geschichte des Judentums zugute kommt. Diese langjährigen Studien wendet er auf seinen begrenzten Forschungsgegenstand, nämlich den »Gleichniserzähler Jesus«, an, indem er ihn auf dem Hintergrund der rabbinischen Gleichnisse untersucht und interpretiert. Allein der Tatsache, dass ein jüdischer Gelehrter sich in dermassen konzentrierter Weise mit dem Juden Jesus von Nazaret befasst und ihn aus dem tiefen Umfeld jüdischer Gleichnistraditions- und Glaubenswelt interpretiert, kommt eine ausgesprochen hohe wissenschaftliche und ökumenische Bedeutung zu, weil hier eine Fülle von Vergleichsmaterial jüdischer Tradition erhoben wird, das christlichen oder nichtjüdischen Exegeten bisher in dieser Form einfach nicht zugänglich, weil sprachlich nicht erreichbar war und weil damit aus jüdischer Tradition heraus dem christlichen Exegeten und Leser des Neuen Testaments ein Verstehenshorizont eröffnet wird, der ihm bisher aufgrund seiner Unkenntnis der jüdischen Literatur und der sprachlichen Unbeholfenheit gegenüber dem Hebräischen in Mischna und Talmud oder Targumim verschlossen blieb. Das Werk von Flusser vermag also christlichem Verstehen seinen Jesus von Nazaret sachlich richtiger, weil historisch und sprachlich zutreffender, aus jüdisch-rabbinischen Voraussetzungen heraus zu erschliessen. Damit setzt Flusser eine echte ökumenische Tat des Verständnisses zwischen Juden und Christen: Die Juden lernen einen Jesus kennen, der zutiefst einer der Ihren war und blieb; die Christen aber lernen einen Jesus kennen, der zutiefst im Heimatboden Israels und des zeitgenössischen rabbinischen Judentums verwurzelt ist und blieb, wobei Juden wie Christen mit Erstaunen erlernen müssen, dass sie beide diesen Jesus noch besser verstehen müssten und dass für beide an Jesus ein unverstehbarer Geheimnis-Rest verbleibt, an dem sich jüdische Bewunderung des Propheten Jesus und kirchliches Credo der Gottessohn-Christologie entscheiden und trennen.

Dieser exegetisch-wissenschaftliche Aspekt des Buches von Flusser, dass das rabbinische Vergleichsmaterial zu den Gleichnissen Jesu in einer bis dahin nicht vorhandenen Geschlossenheit und Masse geboten wird, auch im Vergleich zu Adolf Jülicher, Paul Fiebig, Paul Billerbeck, David Daube, Gustav Dalman oder Joachim Jeremias, ist ebenso wichtig wie der ökumenische Aspekt für das jüdisch-christliche Gespräch, dass sich nämlich jüdisches Genie dafür einsetzt, den Christen ihren Jesus tiefer zu erschliessen, selbst wenn der jüdische Interpret selbstverständlich Jesus nicht kirchlich-christologisch zu beschreiben vermag, dafür aber um so verständnisvoller Jesus in seiner prophetisch-reformerischen Einmaligkeit und seiner einmaligen Wirkungsgeschichte erkennt.

Die *zweite* Besonderheit dieses Buches ist die, dass hier ein gelehrter Jude, der tiefes Interesse an Jesus von Nazaret zeigt, was für jüdische Religionsgelehrte ja nicht

selbstverständlich zu sein braucht, über ebenso gute Kenntnisse der gesamten jüdischen Geistes- und Literaturgeschichte verfügt, vom frühesten Alten Testament bis hin zum Mittelalter und zur Neuzeit, und dass er vor allem die rabbinische Literatur in Mischna und Talmud so hervorragend kennt, dass er Einzelaussagen des Vergleichsmaterials zu Jesu Gleichnissen im Kontext ihrer Entstehungsgeschichte und ihrer traditionsgeschichtlichen Entwicklung einordnen und werten kann. Denn es reicht ja nicht, nur verbale Parallelen aus jüdischen Schriften zu Worten Jesu anzuführen, sondern diese jüdischen Vergleichstexte müssen ja selbst wieder exegetisch behandelt, das heisst ideengeschichtlich eingeordnet und vom Kontext der gesamten rabbinischen Theologie her durchleuchtet werden. Wer solches Verfahren anstrebt, muss jüdischer und christlicher Exegese zugleich fähig sein, was es gar nicht so häufig auf der Welt gibt und noch weniger in der christlichen Theologie- und Exegesegeschichte gegeben hat. Viel geheimer und offener theologischer Antijudaismus christlicher Gottesgelehrter und Bibelwissenschaftler ist vor allem dadurch entschuldbar, dass man aus reiner Unkenntnis der Fakten, Literatur und Sprachen Unhaltbares über Juden und jüdischen Glauben gemeint und behauptet hat. Das schon neutestamentliche Motiv der Unkenntnis (Ignoranz) der Juden der kirchlichen Christologie gegenüber (vgl. Apg 3, 17) bleibt ebenso gültig für viele Christen der jüdischen Glaubenstradition gegenüber. Diesen Kreis gegenseitiger Unkenntnis und Voreingenommenheit sprengt Flusser mit viel faktisch belegter Information, mit verständnisvollem Hinführen in die jüdisch-rabbinische Geisteswelt, mit behutsamer Deutung Jesu von Nazaret als jüdischem Gleichniserzähler. Dabei will Flusser keineswegs seinen Informationsvorsprung dazu ausnutzen, den Christen ihren Jesus zu entreissen, sondern umgekehrt will er ihnen den Blick für jenen Jesus schärfen, wie er wirklich war, nämlich eingebettet in sein jüdisch-rabbinisches Milieu, in der traditionellen Weise rabbinischer Gleichniserzähler predigend und doch sich mehr und mehr als exklusiver »Rabbi der Kirche« profilierend. Wohl kaum ein christlicher Exeget vermag Jesus von Nazaret so tief in seinem Jude-sein zu verstehen, wie ein jüdischer Gelehrter das kann und wie Flusser es auch will. Flusser »will« Jesus verstehen und auslegen, und eben das wollen bei weitem nicht viele Juden tun. Flusser »kann« Jesus verstehen und auslegen, und eben das können bei weitem nicht viele Christen so tun wie er. Man muss schon geistig-wissenschaftlich weitgehend im Judentum und im Christentum bewandert sein, um dieses Phänomen »Jesus« auf der Grenzlinie zwischen Judentum und Kirche einigermassen aus beiden Perspektiven gültig einfangen zu können. Wenn Flusser bekennt: »Manchmal habe ich nicht gewagt, auf eigene Faust im ›Meer des Talmud‹ zu schwimmen« (15) und auf die Hilfe seines Kollegen Shmuel Safrai von der Hebräischen Universität Jerusalem verweist, so ist das mehr als Bescheidenheit denn als Inkompetenz in Sachen rabbinischer und neutestamentlicher Literatur zu verstehen. Flusser beschreibt das Wesen der Gleichnisse Jesu auf der Basis einer umfassenden Kenntnis der rabbinischen Gleichnisliteratur, so dass ganz neue Akzente für die Interpretation vieler Gleichnisse Jesu aufscheinen und die christliche Gleichnisauslegung des Neuen Testaments kräftige Impulse empfängt, über festgefahrene Denkschemata hinauszugehen und eine gewisse theologische Sterilität und Unergiebigkeit des reinen strukturalanalytischen-semiotischen Ansatzes in der Gleichnisauswertung zu überwinden.

Der *dritte* Gesichtspunkt, unter dem Flussers Buch hervorragt, ist die konsequente Beobachtung des Rabbi von Nazaret als jüdischer Gleichnisausleger. Denn dass Jesus von Nazaret nicht eine Akademie gegründet und geleitet hat, keine Philosophenschule ins Leben rief, ja nicht einmal eine eigene Sekte, ein eigenes System oder ein eigenes Schriftenwerk wollte, sondern seine Botschaft vorrangig in der Form von »Gleichnissen« erzählte, prägt von vornherein das gesamte Jesus-Bild der Evangelien, die Lehre und Verkündigung des irdischen Jesus und die notwendige Hermeneutik, um diesen Jesus überhaupt adäquat verstehen zu können. Das Gleichnis als didaktisches Medium der Lehrvermittlung schliesst eine ganz spezifische Intention Jesu ein, eine eigenartige jesuanische Jüngerpädagogik, eine unverkennbar absichtliche Weise, über Gott, das Reich Gottes, den Menschen im Reich Gottes und die Menschen untereinander zu reden und zu lehren. Die Gleichnisse Jesu sind selbst Methode, sind als sprachlich-rhetorische Form und Genus selbst Bestandteil der Theologie Jesu, der eben »Theologie in Gleichnissen« und nicht etwa solche in Katechismen oder Paragraphenbüchern betrieb. Ja, »Jesus der Gleichniserzähler« ist selbst ein unaufgebbares Element der Christologie, weil damit ein entscheidendes Moment der Methodik jesuanischer Erschliessung des »Vaters im Himmel« ausgesprochen und somit auch ein entscheidender Charakterzug der jesuanischen Anthropologie vom Gottes-Verstehen des Menschen in den Dingen und Verhältnissen des Alltags und der ganz gewöhnlichen Erfahrungswelt zur Sprache kommt. Jesus Christus ist eben nicht nur Christus, Menschensohn, Retter, Gottessohn oder Anführer (Archegos), sondern vor allem auch »Gleichniserzähler«, nicht in titularer Christologiesprache, sondern in vorösterlicher »Jesulogie«, die sich mehr und mehr vor Ostern gerade mittels der »disclosures« in den Gleichnissen Jesu christologisch einfärbte und öffnete. Flusser erhebt also einen wichtigen Aspekt des Jesus-Seins vor Ostern, einen entscheidenden Aspekt der Weise, wie sich das Jesus-Phänomen in Audition und Rezeption des Jüngermilieus hinein vermittelte und wie somit aus dem »homo loquens« Jesu von Nazaret der Jesus kirchlichen Glaubens und der Christus des nachösterlichen Kerygmas werden konnte[3]. Ohne Gleichnisse Jesu gäbe es keine christliche Theologie und keine Kirche. Daher wird Theologie und Kirche dankbar sein, wenn ein jüdischer Gelehrter guten Willens hier den »Gleichniserzähler Jesus« erschliessen hilft, um ihn tiefer und besser in seiner christologischen Differenz und seinem eigentlichen »Plus« gegenüber den Propheten Israels zu verstehen und somit das Credo titularer Sohn-Gottes-Homologese realistischer zu erfassen. Flusser verhilft kirchlichem Christusglauben zu einem Blick in den Spiegel rabbinischer Gleichniskunst, und dabei kann erkannt werden, dass der »Gleichniserzähler Jesus« Juden und Christen mehr anspricht, als es sich meist beide gegenseitig gönnen. Das Jesusbekenntnis von Flusser ist nicht unüberwindlich fern von christlichem Bekenntnisstand: »Das jüdische Schrifttum zeigt uns nun aber, dass es damals Juden gegeben hat, die selbst über ihr erhabenes Selbstverständnis und ihren direkten Zugang zu den Mysterien Gottes sprachen und schrieben. Warum sollte nicht Jesus von Nazaret einer von ihnen gewesen sein, wenn auch mit besonderen, viel menschlicheren Eigenschaften? Ein Mensch, der seinen Hoheitsanspruch nie ganz preisgegeben, aber auch nie ganz verheimlicht hat, dessen Verkündigung nie esoterisch war, da er sie allen als den einzig richtigen Weg angeboten hat? Und zu dieser Verkündigung gehören auch seine Gleichnisse« (258).

[3] Vgl. dazu *P.-G. Müller,* Der Traditionsprozess im Neuen Testament. Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens, Freiburg–Basel–Wien 1981.

Es lohnt sich, das neue Buch von Flusser zu lesen, weil es nicht nur eine Fundgrube für rabbinische Gleichnisse ist, die man mit Verlaub auch in der Predigt, Schulkatechese und in Bibelkreisen den Hörern vorlegen darf, sondern weil selbst altgediente Bibelleser wie von Lichtstrahlen getroffen viele Jesusworte neu und anders verstehen, als sie es gewohnt waren, was auch zur Verlebendigung eines persönlichen Verhältnisses zu Jesu Worten beitragen kann, wie es auch das persönliche Verhältnis zum Judentum und seiner Glaubenstradition und Theologiegeschichte positiv prägen kann. Dass Flusser sein Buch dem »Freund Clemens Thoma« gewidmet hat, ist schöner Ausdruck eines hoffentlich wachsenden jüdisch-christlichen Dialogs in Israel und in der Kirche.

4 Zwischen Schuld und Verheissung: Israels Geschichte unsere Geschichte

Vortrag von Dr. Clemens Thoma, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik, Luzern, gehalten auf dem 86. Deutschen Katholikentag, Berlin, in Forum IV am 6. Juni 1980*/**

Meine Damen und Herren, liebe Mitmenschen, liebe Mitchristen, Brüder und Schwestern,
wenn man als Christ mit Juden oder über das Judentum spricht, dann ist irgend einmal auch zu sagen, dass Christi Liebe da ist. Das Motto dieses Katholikentages müsste man allerdings angesichts einer weithin verfehlten christlich-jüdischen Geschichte etwa so erklären: Christi Liebe ist stärker – auch als die Lieblosigkeit, Verachtung und Unkenntnis, die viele Christen den Juden und dem Judentum bis heute angetan haben. Im Zusammenhang mit dem Motto dieses Katholikentages würden uns Juden sicher sagen, dass wir Heuchler, keine Christusjünger wären, wenn wir von der starken Liebe Christi sprächen und Auschwitz dabei vergässen.
Ich bitte Sie daher alle, Christi Liebe, die fast sechs Millionen jüdischen Opfer von Auschwitz und auch die bedrohten Menschen im Staat Israel, bei den Arabern und anderswo, in Gedanken zu behalten, wenn wir im folgenden diese Brennpunkte nur streifen. In den Foren 1, 2 und 6 stehen Christus und Auschwitz zentral zur Debatte. Uns geht es hier mehr um die Geschichte dazwischen und danach – dies ist für heutiges christliches Verhalten ebenfalls wichtig.

1. Christlich-jüdische Feindschaftsgeschichte

Im Jahre 70 n. Chr. begann in Jerusalem das Finale einer der fürchterlichsten Kriege der Alten Zeit. Römische Legionäre bemächtigten sich jüdischer Aufständischer, die geglaubt hatten, durch ihre Revolution gegen die gottwidrige Weltmacht Rom das Reich Gottes näher zu erhalten. Beim Schlusskampf wurde der weltberühmte Jerusalemer Tempel eingeäschert. Tausende von Juden wurden durch Kriegsgeschosse, durch das Schwert oder durch Kreuzigung umgebracht. Ebenso viele wurden verschleppt und verkauft und gequält.
Nach der Meinung eines Zeitgenossen dieses Geschehens, des jüdischen Geschichtsschreibers Josephus Flavius, habe sich der Gott Israels selbst während des Krieges auf die Seite der Römer gestellt und sei mit den Römern gegen die Juden ins Feld gezogen. Emphatisch rief er aus: »Ich meine, Gott habe über diese schaurige Stadt Jerusalem das Gericht zum Untergang ausgesprochen . . .« (Bell 4, 232) . . . »Wenn die Römer das (jüdische) Verbrechergesindel nicht alsbald vernichtet hätten, so wäre, glaube ich, die Stadt von der Erde verschlungen, von einer Sintflut überschwemmt oder wie Sodome durch Feuer vom Himmel zerstört worden. Sie barg ja ein viel gottloseres Geschlecht als diejenigen waren, über welche jene Strafgerichte hereingebrochen waren. Fürwahr durch ihren Wahnsinn stürzte das ganze Volk ins Verderben« (Bell 5, 566).
Sozusagen für jedermann war es damals selbstverständlich, dass die Eroberung Jerusalems und die Tempelzerstörung im Jahre 70 ein Zeichen war, dass Gott sich vom Judenvolk abgewandt, es verworfen habe. Als Kulturmensch von damals fühlte man sich daher dazu berufen, sich auch selbst von diesem Volke abzuwenden, es sozusagen in der Nachfolge Gottes zu verwerfen. Gott sei nun der Partner der Nichtjuden. Sie seien die Erwählten, die Siegreichen.
Das Christentum wurde in diesen Zeitgeschmack hinein geboren. Für die frühen Verkünder der Christusbotschaft war es das Gegebene, es entsprach dem Trend, die antijüdische Strömung für das Christentum in Dienst zu nehmen. Man konnte so die eigene Berufung in Christus als alleinige Erwählung deuten. Die Juden jedenfalls hätten ihre Erwählungschance verpasst. Die Tempelzerstörung beweise es. Auch die Bibel beweise es. Jede jüdische Generation habe die vorherige an Bosheit, Abfall, Götzendienerei, Bundesuntreue überboten. Der Gipfelpunkt an Niederträchtigkeit sei es gewesen, dass die Juden Jesus den Römern zum Tode überliefert hätten. Die Tempelzerstörung sei der sichtbare Schlussstrich Gottes nach all diesen jüdischen Freveln gewesen.
Man muss aber hier genau hinhören, wenn man daraus etwas für heute lernen will. Die frühen Christen liessen sich nicht – wie das z. B. im Hitlerreich geschah – vom blanken heidnischen Judenhass leiten. Ihre Anfälligkeit für Beschuldigungen gegen die Juden und für die Propagierung der eigenen Vorzüglichkeit entstanden vielmehr aus kleinen Ängsten, Engheiten, Befürchtungen und Unsicherheiten.
Um etwa 200 n. Chr. war der Kirchenvater Tertullianus beunruhigt, dass ein Heide nicht Christ wurde, sondern Jude. Dieser jüdische Konvertit führte überdies Streitgespräche mit den Christen. Dabei wurden die Christen beunruhigt, und »die Wahrheit wurde durch Nebelwolken verdunkelt« (PL 2, 597 Adv. Jud. 1). Was Tertullianus besonders aufregte war, dass das jüdische Gesetz nach wie vor für verschiedene Menschen attraktiv war. Das Judentum geriet nicht in den Verfall hinein. Tertullianus schrieb deshalb Hartes und Ungerechtes und Unchristliches gegen das jüdische Gesetz und überhaupt gegen das Judentum. Er stellte eine verblüffende Zeitrechnung und Bibeldeutung auf. Im Propheten Daniel (Dan 9, 24–27) sei exakt prophezeit, wann Christus geboren, wann er getötet und wann und weshalb Jerusalem zerstört werde. Am Schluss seiner biblischen Beweisführung schreibt er über die Tempelzerstörung und den Tod Christi: »Mit

* s. u. S. 68 ff.
** Vgl. dazu S. 148 in: »Christi Liebe ist stärker«. 86. Deutscher Katholikentag vom 4. 6. bis 8. 6. 1980 in Berlin. Hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Paderborn. Verlag Bonifatius-Druckerei, 645 Seiten.

dem Jahre 70 hörten nun die Gottesdienste und Opfer im Tempel auf. Ihre Weihe war ja nach dem Leiden Christi verloren gegangen. Es heisst ja auch in den Psalmen: ›Sie haben meine Hände und meine Füsse durchbohrt‹ (Ps 21, 17) ... Die gesamte Gemeinschaft der Söhne Israels hat ihn also getötet, indem sie zu Pilatus, der ihn freilassen wollte, riefen: ›Sein Blut komme über uns und unsere Kinder‹ (Mt 27, 25), damit alles betreff seiner erfüllt würde, was über ihn geschrieben worden war« (Adv. Jud. 8; PL 2, 616).
Man hat derlei Dinge jahrhundertelang nachgesagt und nachgeplappert. Die Juden seien von Gott verworfen. Ihr Unglück beweise es, die ganze Bibel bezeuge es. Man sitze als Christ nicht mehr im gleichen Boot wie die Juden. Man habe nicht mehr die gleiche Geschichte wie die Juden. Dies jüdische Boot werde an einem Felsen zerschellen, das christliche jedoch werde den sicheren Hafen erreichen.
Es gab dann noch weitere Anlässe – Jesus würde gesagt haben: Kleingläubigkeiten – die auf christlicher und jüdischer Seite den Abstossungseffekt gegeneinander verstärkten. Verleumdungsgeschichten, die ursprünglich gegen die Juden gerichtet waren, wurden nun gegen die Christen verbreitet. Da kriegten es die Christen mit der Angst zu tun und reagierten verkrampft: Hinter allen antichristlichen Komplotten stünden die Juden. Ferner betrieben die Juden eine geschickte antichristliche Propaganda, die »auf die Nerven« ging. Sie sagten etwa, die Lehren des Evangeliums seien zwar erhaben und gross, ja, so erhaben und gross, dass sie kein Mensch erfüllen könne (vgl. Just. Tryph. 10, 2).
Es kam so weit, dass man auf beiden Seiten sogar vor den Sympathisanten aus dem gegnerischen Lager, also vor denen, die dem Frieden zwischen Juden und Christen das Wort redeten, energisch warnen zu müssen glaubte. Die Anbiederer seien besonders gefährlich. Auch ein getaufter Jude bleibe eben ein Jude! In einem jüdisch rabbinischen Text heisst es, dass »die Gunst, die die Weltvölker (den Juden) erweisen, für diese so gefährlich ist wie das Gift der Otter« (Pesk 2, 5; Mandelbaum I, 23 f.).
Bis in die zweite Hälfte des 20. Jahrhunderts haben wir also eine versagende, von Blindheit, Kleingläubigkeit, Entzweiung, Unchristlichkeit und Enge geprägte jüdisch-christliche Geschichte vor uns.

2. Eine neue Zeit und neue Entscheidungen

Wenn man sich heute über die vergangene christlich-jüdische Feindschaftsgeschichte zusammenredet, dann kommen – so möchte man als gläubiger Christ sagen –, immer wieder mehrere Grundschwächen zum Vorschein. Und diese Grundschwächen blockieren bei den Christen die Glaubensahnung, dass Christi Liebe da ist.
Eine erste Grundschwäche besteht in dem blossen äusseren Schimpfen über die christlich-jüdische Vergangenheit. Man zählt Fehler, Versäumnisse, Engstirnigkeiten und Verbrechen der Vergangenheit zusammen. Man meint dann die Summe des ganzen Geschehens im Griff zu haben. Man nährt so einen Abscheu vor der Vergangenheit, die man nicht genau angeschaut hat, vor der Kirche, deren Geschichte man nicht kennt, und vor der Menschheit, die nur immer wieder aufeinander losgehe. Man schafft so neue Sündenböcke. Die Schaffung von Sündenböcken ist unmenschlich und unchristlich. Wer so was tut, wird selbst befangen. Er wird unfähig, wachsam für heute und für morgen zu sein.
Eine zweite Grundschwäche besteht in der Weigerung, die ganze christliche und jüdische Geschichte im Zusammenhang mit der biblischen Offenbarung und mit dem Glauben seines eigenen Herzens zu sehen. Wir Christen sind doch auch verwurzelt mit dem Gott Israels, der auf dem Berge Sinai gesagt hat: ›Ich werde da sein als der ich da sein werde‹ (Ex 3, 14). Das heisst: Ich werde da sein mit euch, für euch, als euer Retter – aber ihr dürft mich nicht manipulieren.
Wir Christen sind zusätzlich verwurzelt in Christus, der uns gezeigt hat, dass dieser eine Gott sich für uns einsetzt bis zum Tod am Kreuze.
Im Jahre 1937/38 wies der liberale Berliner Rabbiner Joachim Prinz seine jüdische Gemeinde in einer Predigt auf eine grosse Uhr hin, die einen belebten Berliner Platz zierte. Die auffallendste Eigenschaft dieser Uhr war, dass sie nicht funktionierte, sondern immer 7 Uhr anzeigte. Viele von euch, so rief er den Juden zu, wissen nicht, wie spät es wirklich ist. Sie orientieren sich nur nach der stehengebliebenen Uhr und beruhigen sich dabei. In Wirklichkeit sei es aber schon sehr spät in der Nacht – höchste Zeit, um sich zurückzuziehen, wenn man nicht Schaden nehmen wolle.
Man musste damals verschlüsselt reden. Es gab Lauscher. Einer ganzen Reihe von Juden aber gaben die Worte von Prinz den letzten Ruck, um lebensgefährliche Fluchtwege aus dem judenmörderischen Deutschland hinaus zu suchen.
Damals achteten leider vor allem allzuviele Nichtjuden – auch Christen – nicht darauf, welch schwere Stunde für die Juden angebrochen war. Sie vor allem starrten auf stehengebliebene Uhren.
Wir haben heute nicht mehr 1937/38, sondern 1980. Die Zeit ist weitergegangen und anders geworden. Heute ist die Stunde angebrochen, in der wir endlich erkennen und uns danach richten müssen, dass trotz allem, was passiert ist angesichts grosser Probleme der Gegenwart sowie grosser Verheissungen für die Zukunft, Israels Geschichte unsere Geschichte ist.

3. Entwürfe für bessere Ansätze

Es geht um Erwägungen, wie man die Glaubensaussage, die Geschichte Israels sei auch unsere Geschichte, besser realisieren könnte. Es ist wichtig, aber nicht genug, wenn Christen und Juden auch über Positives sprechen, das sie einander verdanken. Es ist wichtig, aber nicht genug, wenn die Christen das Judentum und die Juden das Christentum kennenlernen, sich in die beidseitigen Glaubenstraditionen vertiefen und daraus für sich selbst lernen.
Es ist Zeit, dass Christen und Juden ihre Verschiedenheit im Glauben und in der Weltsicht anerkennen und im vollen Bewusstsein ihrer Verschiedenheit das gemeinsame Boot steuern, in dem sie ohnehin schon sitzen, ob sie es wahrhaben wollen oder nicht. Jeder muss die Geschichte und die momentane Lage des andern als seine Geschichte, d. h. auch als die Fortsetzung der Geschichte Israels werten. Er muss dies tun trotz Schuld, trotz Versuchung zum Pessimismus, trotz vergangener und gegenwärtiger Blindheiten. Von christlicher Seite gehört dazu auch das Einstehen für die Menschen, die heute im Staat Israel unter grosser Bedrohung stehen.
Auch die Ziele der gemeinsamen Bootsfahrt können und müssen beiden gemeinsam sein: das Wohl der gesamten Menschheit und was nach unserem Glaubensverständnis unverbrüchlich damit zusammenhängt – die kommende Herrschaft Gottes. Wir Christen und Juden sind aufgerufen, exemplarisch für die gesamte Menschheit zu sein. Die gemeinsame Offenbarung ruft uns dazu auf und gibt uns entsprechende Orientierungen. Letztlich hoffen die Kirche und die Juden auf einen und denselben all-erbarmenden Gott Israels, der schlussendlich »alles in allem« sein wird. Diese Botschaft des heiligen Paulus bewegt jüdische und christliche Dialogiker heute zutiefst. Der grosse jüdi-

sche Theologe Franz Rosenzweig, der vor gut 50 Jahren (1929) starb, sah in der Hoffnung, dass schliesslich das Volk Christi und das Volk Israel ihre Sonderheiten dem allbarmherzigen Gott und Vater zu Füssen legen, den Angelpunkt jedes christlich-jüdischen Gesprächs. Das heisst für uns alle hier: Die Sache zwischen Christentum und Judentum ist gemäss dem Geschichtsplan Gottes, der uns von der alt- und neutestamentlichen Offenbarung eingeschärft wird (Jes 2; Joel 3; Röm 9–11), letztlich nicht kaputt, nicht festgefahren. Alle christlichen (und auch die jüdischen) Glaubensvorbehalte sind nur vorläufiger Natur. Sie betreffen nur eine gewisse Geschichtszeit. Sie sind ausserdem eingeklemmt in das stets viel zu enge Korselett unserer Denk- und Vorstellungsweisen. Selbst grosse Heilige der Kirche waren den Juden gegenüber viel zu eng und zu kurzatmig. Das christlich-jüdische Konkurrenzieren darf nicht verabsolutiert werden. Mitten in unserem Gegeneinander geschieht auch immer wieder hintergründig das läuternde Gericht Gottes gegen uns beide. Gott kommt mit jedem Volk und jeder Religion und jedem Menschen an sein Ziel der Verzeihung und barmherzigen Aufnahme.

Leute, die eine vertrackte Gegenwart in der Hoffnung auf eine grössere, gemeinsame, barmherzige Zukunft von Gott her zu bewältigen suchen, sind aber wohl auch geeignet für eine Welt, in der man an allen Ecken und Enden ungeheuer viel Gegnerisches, Bedrohliches und Widersinniges gelten lassen muss. Solche Leute haben den richtigen langen Atem auch für das Heute. Sie trennen sich von dem oft zu beobachtenden heutigen Trend, sich anzuschreien, ohne sich zuvor angehört zu haben.

Unangetastet von allen getrennten Erwählungsauffassungen und religiösen Berufungen steht der gemeinsame Glauben der Juden und Christen an Gott, den wachsamen und gebietenden Schöpfer des Himmels und der Erde und aller Menschen. Man darf daher keinem Erwählungsüberhang frönen und dabei den Schöpfer und die Kreaturen, Gott und den Menschen, das Urbild und das Ebenbild beiseite lassen. Die Geschichte hat gezeigt, dass sich der Mensch leicht auch in seiner Tradition und Religion verstricken und dabei den Menschen und die menschliche Gesellschaft vergessen kann. Christentum und Judentum leben nicht nur von Menschen, die religiös sind, sondern auch von nichtreligiösen Menschen, die ohne Rücksicht auf Grenzen und Schwierigkeiten tun, was Gott im Dienste der Menschen zu tun befohlen hat.

Bei alledem müssen wir eine Sache von innen her bedenken, die unsern Katholikentag ins Herz trifft. Jüdische Weise und Fromme haben in allen Jahrhunderten immer wieder über die Geschichte des Volkes Gottes, des Volkes Israels nachgedacht. Dabei teilten sie die Geschichte nach den Exilen, Verbannungen, Vertreibungen, die es heimsuchten, ein. Israel sei verbannt worden: nach Ägypten, Assyrien, Babylon, Rom, Spanien und Auschwitz. Immer aber sei die Göttlichkeit mit Israel zusammen in der Verbannung, in der Not und im Tod gewesen: in Ägypten, in Babylonien, im römischen Weltreich und in Auschwitz. Gott leide mit Israel zusammen, er ziehe immer mit Israel zusammen und werde sich am Ende der Tage mit Israel zusammen in die Herrlichkeit und Barmherzigkeit begeben.

Ist es denn für uns so ganz anders, wenn wir Christen gläubig bekennen: Christi Liebe ist stärker? Der gekreuzigte Christus prägt die Weltgeschichte, unsere Geschichte, unser Leben und Sterben, hintergründig aber wirklich? Hinter allen Grausamkeiten der Geschichte waltet Gottes Gnade, Christi Kreuz? Das schwerste ist es – aber es ist heutige Glaubensaufgabe – noch hinter allem, was Menschen einander antun, Gottes barmherzige Hand zu streifen.

*

Es folgte dann eine lebhafte Diskussion zwischen den Herren: Botschafter a. D. *Asher Ben-Natan*, Prof. *Wilhelm Breuning*, Dr. *Ernst Ludwig Ehrlich*, Dr. *Pinchas Lapide*, Prof. *Franz Mussner*, Oberstudiendirektor *Werner Trutwin* und Prof. *Thoma* als Gesprächsleiter. Das Publikum applaudierte mehrere Male begeistert, und zwar bei solchen Aussagen, die von hohem theologischem Gehalt waren. Die über 70 Prozent Jugendlichen zeigten grosses Verständnis für den Staat Israel und seine Probleme sowie für christlich-jüdische Grundsatzfragen. Am Schluss der Diskussion wurden von den jugendlichen Teilnehmern sieben Berachot des Achtzehngebets gemeinsam gebetet:

»Bewirke unsere Umkehr zu dir, Herr, dann werden wir umkehren. Erneuere unsere Tage wie ehemals. Gepriesen seist du, Herr, der die Umkehr will.

Vergib uns, unser Vater, denn wir haben an dir gesündigt. Wische ab und lasse vorbei sein unsere Abtrünnigkeiten vor deinen Augen. Dein Erbarmen ist ja mächtig. Gepriesen seist du, Herr, der seine Macht ausübt zur Vergebung.

Blicke auf unsere Jämmerlichkeit. Unsern Streit streite du. Erlöse uns um deines Namens willen. Gepriesen seist du, Herr, Erlöser Israels.

Heile uns, Herr unser Gott, vom unguten Befinden unseres Herzens. Schmerz und Kummer lass an uns vorüberziehen, Schaffe Heilung für unsere Schläge. Gepriesen seist du, Herr, Arzt für die Krankheiten seines Volkes Israel.

Segne über uns, Herr unser Gott, dieses Jahr zum Guten in allen Arten seines Ertrages. Bringe das Jahr des Zieles unserer Erlösung bald nahe. Gib dem Erdboden Tau und Regen. Sättige die Welt mit den Schätzen deiner Güte. Schenke Segen dem Werk unserer Hände. Gepriesen seist du, Herr, der die Jahre segnet.

Stosse in das grosse Widderhorn zu unserer Freiheit. Erhebe ein Banner zur Einsammlung unserer Verbannten. Gepriesen seist du, Herr, Sammler der Verlassenen seines Volkes Israel.

Gib uns wieder Richter wie am Anfang und Ratgeber wie früher. Herrsche du über uns, du allein. Gepriesen seist du, Herr, Liebhaber der Gerechtigkeit.«

NELLY SACHS:
aus: *ENGEL DER BITTENDEN*

Aber immer noch spielen die Kinder im Sande,
formen übend ein Neues aus der Nacht heraus
denn warm sind sie noch von der Verwandlung.

ENGEL DER BITTENDEN

segne den Sand,
lass ihn die Sprache der Sehnsucht verstehn,
daraus ein Neues wachsen will aus Kinderhand,
immer ein Neues!

In: Sternverdunkelung. Gedichte
Amsterdam 1949, Bermann-Fischer Verlag

5 Judentum und Christentum in christlicher Sicht

Von Professor Dr. Clemens Thoma*

Die seit etwa 100 n. Chr. bestehende Trennung zwischen Christentum und Judentum ist tiefgreifender, schmerzlicher und unübersichtlicher als alle innerchristlichen Schismen und Spaltungen. Auch die Hoffnungen, die mit einer wenn auch nur teilweisen »Heilung der Risse« verknüpft werden (vgl. bBer 19a; vgl. Eph 2, 11–17), sind grösser als alle innerchristlichen Einheitserwartungen. Sie werden so ziemlich mit dem ganzen Spektrum religiöser und menschlicher Probleme und Entwicklungen in Zusammenhang gebracht. Viele jüdisch-christliche Unstimmigkeiten und Gegensätze liegen jedoch nicht parallel und nicht symmetrisch einander gegenüber. Die christliche Optik der jüdisch-christlichen Widersprüche und Einheiten lässt sich daher den jüdischen Sichtweisen auch in der Darstellung nur teilweise direkt gegenüberstellen. Weil die Bezogenheit des Christentums zum Judentum enger ist als jene des Judentums zum Christentum, wird in den folgenden Anknüpfungen an die Darlegungen von J. J. Petuchowski vor allem der vierte Hauptabschnitt (»Erfüllung des eigenen Auftrags im Verhältnis zum Nicht- und Andersgläubigen«) vor die übrigen Abschnitte gesetzt und in Titel und Diktion der christlichen Dialogsituation angepasst. Die nähere Rechtfertigung dieser Umstellung und anderer kleinerer Verlagerungen wird sich aus den Darlegungen selbst ergeben.

1. Jüdische und christliche Ausgangslagen für das theologische Gespräch

a) Der Vorsprung des jüdischen Partners

Der jüdische Partner des christlichen Theologen kann heute sein Judentum unbeschwert darlegen, ohne befürchten zu müssen, von der christlichen Gegenseite »überfahren« oder ins Unrecht gesetzt zu werden. Da das Judentum nicht monolithisch und nicht hierarchisch ist und auch kein ausgeprägtes Dogmensystem kennt, ist er befugt, auch divergente jüdische Traditionen frei für seine Argumentationen in Dienst zu nehmen. Zu dieser Beweglichkeit in der persönlichen jüdischen Glaubensdarlegung gesellt sich besonders dann, wenn es um Hauptsachen geht, eine beeindruckende Stärke der sachbezogenen Hinweise und Oppositionen gegen das Christentum. Weil der Nachdruck nicht auf der ideologischen Argumentation liegt, sondern in Hinweisen auf Geschehenes, gelingt es dem jüdischen Partner ziemlich leicht, christliche Weichstellen blosszulegen. Wenn er z. B. den christlich-antijüdischen Erlösungstriumphalismus in die Debatte bringt, dann kann er aus der vielfältigen jüdischen Geschichte heraus reden. Er steht im Einklang mit der permanenten jüdischen Fragestellung an die Adresse der Christen, was sich denn im Sinne der christlichen Erlösungsbotschaft seit dem Golgotha-Geschehen in der Welt zum Besseren gewandelt habe. Nach midraschischem Zeugnis stellte bereits Rabban Gamliel II inhaltlich diese Frage (vgl. BerR 98, 9 zu Gen 49, 11). Für ihn und alle nachfolgenden jüdischen Generationen fiel die Antwort negativ aus. Der christlich-messianische Anspruch konnte in keiner jüdischen Generation bestehen, und zwar wegen des anhaltenden Unheilszustandes der Welt und wegen des christlichen Antijudaismus.

b) Infragestellungen seit Auschwitz

Das christlich-theologische Gespräch kann heute nicht mehr geführt werden, als sei Auschwitz nicht geschehen. Was falsch und sündhaft war an der traditionellen antijüdischen Theologie, wurde durch die Gaskammern und Verbrennungsöfen des Hitlerreiches demaskiert. Zwar wurde der nationalsozialistische Genozid an den Juden weder von gläubigen Christen noch mit dem Segen christlicher Amtsträger geplant und durchgeführt. Das weitgehende Schweigen der christlichen Mehrheit über die massenhaften Ermordungen von Juden war aber nur teilweise durch unverschuldetes Nichtwissen und die damalige extreme Terrorsituation bedingt. Zu einem anderen Teil wurde das Mordgewerbe auch deshalb nur mässig gestört, weil erstens in allen christlichen Konfessionen eine anachronistische judenfeindliche Theologie und Verkündigung im Schwange war und weil man zweitens damals einem zu nationalen und zu introvertierten Kirchenzentrismus huldigte. Viele Christen wurden dadurch unfähig, die menschenbedrohende Situation ausserhalb des eingeengten Kirchenbereichs verantwortlich wahrzunehmen. Trotz ihrer erklärten Mitverantwortung für Politik, Wirtschaft, Bildung, Medienwesen etc. überliessen sie diese Gebiete zu leicht den Nazis, liessen sich vom Überheblichkeitsdenken verblenden und zogen sich resigniert auf kircheninterne Probleme zurück (zu diesen Ergebnissen kommen trotz verschiedener Ausgangspunkte und Akzentsetzung u. a. Mosse; Morse; Greive; Ackermann; Tal 1975. Einen guten Überblick über die religionsgeschichtlichen Voraussetzungen der theologischen Schwierigkeiten während der ganzen Geschichte bietet u. a. Maier 1972). Die nationalsozialistische Attacke traf somit nicht nur das Judentum, sondern auch das Christentum. Die Kirchen vermochten ihre Sendung nicht in einer für die Juden relevanten Form auszudrücken. Auschwitz wurde aber nicht nur zu einem Fanal der Krise der Institution Kirche, sondern auch des christlichen Gottes- und Erlösungsverständnisses, der theologischen Systeme und der Frömmigkeit (vgl. aus der seit etwa 1964 stark angewachsenen sog. »Holocaust«-Literatur z. B. Littell 1975; Fleischner 1977; Kogon/Metz 1979). Alle christlichen Widersprüche und Gemeinsamkeiten mit dem Judentum müssen daher mit neuen, gesamtmenschheitlichen Blickpunkten und Dimensionen in Zusammenhang gebracht und gewertet werden. Es geht bei den Gesprächen mit den Juden nicht nur um die Erstellung einer religiösen Partnerschaft, sondern hauptsächlich um den Menschen, ob er nun gläubig ist oder nicht. Es darf nicht mehr geschehen, dass irgendwelche Menschen leiden und sterben müssen oder dass humane Entfaltungen blockiert werden, weil sich Juden und Christen feindlich gegenüberstehen.

c) Leitmotiv des Gesprächs: gott- und geschichtsbezogener Anthropozentrismus

Seit Auschwitz gelten die Christen nicht nur als Angeklagte, sondern auch – gemeinsam mit den Juden – als Bedrohte. Die nationalsozialistischen Vernichtungsstrategen waren antijüdisch, antichristlich und menschenfeindlich. Diese radikalen Anti-Kräfte gewannen seit Auschwitz weiteres Terrain. Die jüdisch-christliche Ökumene der

* Aus dem Beitrag »Judentum und Christentum« von Johann Maier, Jakob J. Petuchowski und Clemens Thoma entnehmen wir Abschnitt III: »Judentum und Christentum in christlicher Sicht« mit freundlicher Genehmigung des Verlags Herder. Er ist entnommen dem Teilband »Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft«, Bd. 26, und enthält auch die Beiträge von Leszek Kolakowski: »Toleranz und Absolutheitsansprüche« und Bernhard Welte: »Christentum und die Religionen der Welt« (s. u. S. 128 f.) [Anm. d. Red. d. FrRu]

Bedrohten darf sich aber aufgrund ihrer beidseitigen Glaubensvoraussetzungen nicht furchtsam und kleingläubig gebärden (vgl. Jer 29, 4–14; Mk 4, 35–41 par.). Sie ist vielmehr aufgerufen zur Neugestaltung der Welt und zur Umwandlung der Menschen von innen her. Die Weise, wie dies geschehen soll, wird vom Apostel Paulus so formuliert: »Werdet nicht gleichförmig mit dieser Welt, sondern wandelt euch um durch Erneuerung eures Denkens. Dann könnt ihr beurteilen, was der Wille Gottes ist« (Röm 12, 2). Aus all dem ergeben sich zumindest folgende Grundsätze für das heutige theologische Gespräch mit den Juden:

(1) Die Christen müssen ihre Differenzen zum Judentum so gewichten, dass daraus nicht erneut Verachtung, Feindschaft und Mord entstehen können.

(2) Ihre Gemeinsamkeiten mit dem Judentum müssen sie so transparent machen, dass diese zum sicheren Wall gegen alle Formen des Antijudaismus und zur soliden Basis für eine christlich-jüdische und gesamtmenschheitliche Hinwendung zum Gott Israels werden.

(3) Die Christen mögen bedenken, dass sie aus historischen und aus theologischen Gründen nicht dazu legitimiert sind, den Juden Vorhaltungen (über angebliche Bundesbrüche etc.) zu machen. Der wichtigste Grund für die historische Unzuständigkeit ist der seit Ende des 1. Jhs. n. Chr. bestehende kirchliche Antijudaismus. Der theologische Hauptgrund dafür ist das Eingeständnis, dass Gott allein die Wege und Bestimmungen von Judentum und Christentum in der Geschichtszeit kennt, lenkt und in die endgültige Rettung einmünden lässt (vgl. Röm 9–11, bes. 11, 25–36; 1 Kor 15, 20–28; Offb 21–22).

(4) Es ist für die Christen notwendig, das Judentum, seine Geschichte und seine Glaubenserwartungen kennenzulernen. Nur so können sie vermeiden, dass die Unterschiede zwischen Judentum und Christentum vernebelt, aufgebauscht und verabsolutiert werden. Nur so können sie auch erfahren, dass die Hoffnungen des Judentums ebenfalls auf das universale Heil und den Frieden ausgerichtet sind (vgl. die vatikanischen Richtlinien für die Durchführung der Konzilserklärung ›Nostra aetate IV‹ vom 3. 1. 1975, in: FrRu 26, 1974, 3–5; Tal, in: Hammerstein 1976, 30–42; Talmon, in: Hammerstein 1976, 43–55).

(5) Um ein weiteres Auseinanderklaffen von Theologie, jüdisch-christlichen Glaubenserfahrungen und Menschheitsanliegen (Freiheit, Frieden, Schutz des Lebens, Rechte der Minderheiten etc.) zu verhindern, sind judenfeindliche theologische Ideologien aufzuspüren und aufzugeben. Eine eigenständige jüdische Identität wird z. B. erfahrungsgemäss vom Christentum her verunmöglicht, wenn man propagiert, das Christentum habe das Judentum als Volk Gottes abgelöst und ersetze es vollständig. Wenn man zu einem wirklich humanen und universalen Christentum steht, dann ist einzig das relative Bekenntnis möglich, dass die nichtjüdischen Völker durch Christus mitberufen sind und an Erwählung und Verpflichtung Israels zusammen mit den Juden teilnehmen (vgl. Oesterreicher 1974, 27–69).

2. *Offenbarungsgrundlagen und religiöse Autorität*

Der eine und einzige Gott Israels, der Vater Jesu Christi, der durch seinen Geist Israel und der ganzen Menschheit seine Verheissungen und seinen Willen kundtat und weiter kundtut, ist die verheissende und verpflichtende Autorität im Christentum. Der verbindliche Niederschlag der Offenbarung Gottes findet sich im Alten und im Neuen Testament. Die Kirche als Universalgemeinschaft ist gläubig überzeugt, dass sie von Gott nicht getäuscht wird und deshalb ihre Aufgabe in der Geschichte und ihren Weg durch die Zeiten letztlich nicht verfehlt. Gott erinnert sie durch seinen Geist – ähnlich wie dies die Juden durch ihre Auffassung von der mündlichen Offenbarung annehmen – an das Offenbarungsereignis (vgl. Joh 16, 4–15). Die nähere Bestimmung der von der biblischen Offenbarung abgeleiteten Autorität der Kirche bzw. christlicher Amtsträger ist innerchristlich strittig – wiederum analog zu den jüdisch unterschiedlichen Auffassungen über die Gesetzes- und Lehrautorität in nachbiblischer Zeit.

Das Alte Testament – die Offenbarungsschrift des Judentums – und das Neue Testament sind nach christlicher Überzeugung (vgl. Denzinger 783) zwei gleichrangige und aufeinander bezogene Schriften. Das Neue Testament überholt das Alte nicht in der Weise, dass ausserchristliche Weiterführungs- und Erfüllungsmöglichkeiten desselben (z. B. im Judentum) ausgeschlossen würden (zur Auslegungsweise von AT und NT vgl. Gunneweg).

Das Neue Testament ist zunächst als innerjüdische Schrift zu werten. Als solche ist es nicht judenfeindlich. Erst als es in der griechischen Welt interpretiert wurde, erhielten gewisse Stellen einen judenfeindlichen Beigeschmack. Scharfe innerjüdische Kritik war schon in alttestamentlicher Zeit (vgl. die Propheten) ein wichtiges Ferment zur Aufrüttelung und Erneuerung des Volkes Gottes. Jesus, Paulus und die neutestamentlichen Hagiographen waren Juden. Keiner schämte sich dessen. Alle wollten das Judentum in ihrer Zeit verwirklichen und vor Erstarrung bewahren. Wer das Neue Testament als judenfeindliche Literatur einstuft, muss das Alte Testament als juden- und völkerfeindliches Produkt werten. Dies ist aber absurd. Der Antijudaismus ist eine prinzipielle Feindschaft gegen die Juden. Er ist dann vorhanden, wenn erstens von Agitatoren Unwahres über Juden und Judentum verbreitet wird, zweitens die bereits verfestigten negativen Judentums-Klischees den Blick vor der jüdischen Wirklichkeit versperren und drittens judenfeindliche Aktionen unter Berufung auf die Schlechtigkeit oder Verworfenheit der Juden unternommen werden (vgl. de Lange/Thoma).

Es ist vom neutestamentlichen Befund her nicht erwiesen, dass Jesus das jüdische Gesetz übertreten hat. Der diesbezügliche Vorwurf einzelner religiös-halachisch enger Juden (vgl. Mt 12, 1–4 u. a.) ist kein Beweis. Nach Auffassung des Matthäus (vgl. Mt 5, 17 f.) und des Paulus (Gal 4, 4 f.) hat Jesus das Gesetz redlich und entsprechend seinem innersten Sinn und Ziel gehalten. Die daraus sich entfaltende Christusdeutung des Paulus lautet u. a.: »Christus ist das Ziel des Gesetzes« (Röm 10, 4). Nach der besonders im Römer- und Galaterbrief vorfindlichen paulinischen Theologie sind die Christusjünger – weil Christus in seiner Erlösungstat das Gesetz erfüllt und ans Ziel gebracht hat und weil die biblischen Verheissungen Gottes über den Gesetzen, Vorschriften und Gebräuchen stehen – nicht an die jüdischen Einzelgesetze und Gesetzesdeutungen gebunden. Wenn sich mit dieser christlichen Freiheit vom Gesetz nicht immer wieder eine Verachtung der jüdischen Gesetzeserfüllung paaren würde, dann könnte man sich günstig für die Respektierung der religiösen und kommunalen jüdischen Andersheit anhand dieses christlich-jüdischen Unterschieds einüben (vgl. Mussner 1976; Barth).

Aus der Zuordnung von Altem und Neuem Testament, dem nicht-judenfeindlichen Charakter des Neuen Testaments und dem Gesetzesgehorsam Jesu ergeben sich Forderungen und Hoffnungen: Die Christen dürfen das Neue Testament nicht judenfeindlich erklären. Die Juden mögen den Keim des Antisemitismus nicht im Neuen Testament, sondern bei den nichtjüdischen und nachneutestamentlichen Christen (und Nichtchristen) suchen. Die Christen mögen das Gesetz und seine Beobachter um Jesu willen nicht verachten. Wenn bei all diesen Themen sau-

ber gedacht würde, verschwänden viele ideologische Entfremdungen.

3. *Gott – Mensch – Welt*

Das Bekenntnis zu Jesus Christus bedeutet dem Christen keine Abschwächung, sondern eine Bestätigung des jüdischen Bekenntnisses zum einen und einzigen Gott Israels und zu seiner einzigen Herrschaft. Christliche Einstiege in die israelitisch-jüdischen Konturen des Gottesverständnisses befinden sich dort, wo – wie J. J. Petuchowski dies darlegt – im Alten Testament und in späteren jüdischen Gesetzesdarlegungen, Gleichnissen, Bibeldeutungen und esoterischen Abhandlungen vom transzendenten und immanenten, vom unberührten und mitleidenden, vom absoluten und sich beschränkenden Gott, vom Heiligen und seiner Schekhinah die Rede ist. Auch im Judentum wird der eine und einzige Gott also nicht als beziehungs- und emotionslose transzendentale Grösse gesehen, sondern als ein unendliches Wesen mit einem bewegten, liebenden »Innenleben«, mit unbegreiflichen Paradoxien und vielfältigsten, immer wieder gegen die menschliche Erwartung ausfallenden Wirkweisen. Das Trennende zwischen Christentum und Judentum ist also nicht das Gottesverständnis an sich, sondern einzig Jesus Christus, insofern er personaler Ausdruck des innergöttlichen Lebens ist.

Ähnliches ist über das christliche Bekenntnis zu der in Jesus Christus geschehenen Menschwerdung Gottes zu sagen. Philo v. Alexandrien (ca. 30 v. Chr. – 40 n. Chr.) war zu seiner Zeit mit Vergottungstendenzen des römischen Kaisers Caligula konfrontiert. Weil der zur Vergottung des Kaisers tendierende römische Staatskult und der damit verbundene machtpolitische Absolutismus für die Juden Alexandriens und Palästinas lebensgefährlich wurden, schrieb Philo: »Die Verwandlung der geschaffenen, zerstörbaren Menschennatur in die ungeschaffene, unzerstörbare Natur Gottes wird vom jüdischen Volk als schauerlichste Blasphemie empfunden. Eher könnte Gott Mensch werden als ein Mensch Gott« (LegGai 118). Im Sinne Philos und anderer vereinzelter jüdischer Autoren bis heute (vgl. Wyshogorod) könnte man den christlichen Glauben an die Menschwerdung Gottes etwa so ausdrükken: Gott ist in seiner Weisheit, Macht und Grossmütigkeit grenzenlos und undurchschaubar. Wenn wir uns daher die Frage stellen, ob Gott Mensch werden könne, wenn er dies frei wolle, müssen wir alle – Christen und Juden – unser vollständiges Nichtwissen zugestehen. Das christliche Bekenntnis, dass Gott in Christus zu den Menschen kam, ist somit nicht prinzipiell unjüdisch. Das jüdische Nein richtet sich einzig gegen die Gleichsetzung der Menschwerdung Gottes mit der Person Jesu Christi. Besonders weil sich das Christusereignis für das Judentum nicht zum Heil auswirkte, lehnt der Jude die in Christus geschehene Menschwerdung Gottes ab. Wenn der Christ trotzdem daran glaubt, dass das Wort in Christus Fleisch wurde (vgl. Joh 1, 1–14), dann braucht ihn der Jude aufgrund des breitgestreuten jüdischen Gottesverständnisses noch nicht als halbherzigen Monotheisten einzustufen. Für den Christen wäre der Durchbruch dieser offenen Differenzhaltung in jüdischen Kreisen eine grosse Ermunterung. Christen und Juden können leichter gemeinsam die Endherrschaft Gottes erahnen und erstreben, Vertrauen füreinander gewinnen und weltverantwortlich zusammenrücken, wenn sie sich bis ins Zentrum des Glaubens und Hoffens hinein verstanden wissen.

Die schärfste Spitze der neutestamentlichen Botschaft gegen überkommene jüdische Erwartungen bildete nicht die Verkündigung der Menschwerdung Gottes, sondern die Botschaft von Christus, dem Gekreuzigten. Paulus schreibt: »Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkünden Christus als Gekreuzigten. Für Juden ist er ein Anstoss, für Griechen eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden und Griechen, (ist er) Christus, die Kraft und Weisheit Gottes« (1 Kor 1, 22–24). In Gal 3,13 zitiert Paulus einen Bibelvers (Dtn 21, 23), der nach damaligem jüdischem Verständnis die Möglichkeit ausschloss, dass ein Gekreuzigter der Inbegriff der Offenbarung Gottes sein könnte: »Ein Fluch Gottes ist ein ans Holz Gehängter.« Nach rabbinischer Auffassung ist ein am Kreuz hängender Hingerichteter wegen seiner zuvor ausgestossenen Gotteslästerung und wegen seines zerschlagenen Aussehens, das der Gottebenbildlichkeit des Menschen Hohn spreche, ein Gottesfluch (z. B. mSan 6, 4–6; bSan 46b; tSan 9, 7). Der im gekreuzigten Christus in paradoxaler Weise offenbar werdende Gott Israels lässt sich also nicht in gängige biblische und nachbiblisch-jüdische Vorstellungen einreihen. Um unangemessene Polaritäten bezüglich des gekreuzigten Christus zu vermeiden, könnten etwa folgende christlich-jüdische Erwägungen angestellt werden:

1. Der gekreuzigte Christus sprengt nach des Paulus Zeugnis die Vorstellungen und Erwartungen der Juden und der Nichtjuden, also auch der Christen.
2. Eine wichtige Verstehensbrücke für den christlichen Glauben bilden die vielen rabbinischen und mystisch-jüdischen Vorstellungen über den mit seinem Volke mitverbannten und mitleidenden Gott Israels (vgl. MekhY zu Ex 12, 41; bBer 8a; Kuhn 1968 und 1978).
3. Der gekreuzigte Christus weist den Christen, besonders angesichts von Auschwitz, auf die unverbrüchliche Einheit von Juden und Christen trotz aller Spaltungen und Unverständnisse hin: Die in Auschwitz Ermordeten sind – so hofft es der Christ aus seinem Glauben heraus – dem gekreuzigten Christus in Leid und Tod gleich geworden, obwohl dies den betroffenen Juden kaum bewusst werden konnte (vgl. Röm 6, 5–11).

Was Petuchowski über die Erschaffung der Welt, die Verantwortung des Menschen als Geschöpf, die Willensfreiheit und die Triebe des Menschen sagt, kann christlich voll bejaht und bestätigt werden. Die moderne christliche Theologie hat weitgehend Abstand von einer statisch und erbbedingten Erbsündenlehre genommen (vgl. Weismayer; Maier, in: Strolz 1978, 39–99; Thoma 1978 [2]). Hinzuweisen ist einzig darauf, dass die jüdischen religiösen Humanitätsauffassungen bzw. der auf Gott rekurrierende jüdische Anthropozentrismus hauptsächlich mit der Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in Zusammenhang gebracht wird, während Gott nach christlicher Auffassung dem Menschen besonders durch die Inkarnation die menschliche Würde und Bestimmung zeigte. Die Lehre vom Menschen als dem Bild Gottes (Gen 1, 26 f.) behält aber auch in den christlichen Zusammenhängen ihre fundamentale Bedeutung.

4. *Erwählung – Geschichte – Volk Gottes*

»Christus ist das Licht der Völker. Darum ist es der dringende Wunsch dieser im Heiligen Geist versammelten Synode, alle Menschen durch seine Herrlichkeit, die auf dem Antlitz der Kirche widerscheint, zu erleuchten, indem sie das Evangelium allen Geschöpfen verkündet (vgl. Mk 16, 15). Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament, das heisst Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit« (Zweites Vatikanisches Konzil, Lumen Gentium, zit. in K. Rahner/H. Vorgrimler, Kleines Konzils-Kompendium, Freiburg i. Br. 1966, 123; vgl. auch die Enzyklika von Papst Johannes Paul II., Redemptor hominis vom 15. 3. 1979). Diese Umschreibung der Erwählung der Kirche – sie könnte inhaltlich wohl von allen christli-

chen Kirchen bejaht werden – als einer vor Gott und der Menschheit auf Weltzeit hin verantwortlichen Gemeinschaft ist in mehrfacher Hinsicht in Relation zum Judentum zu setzen:

(1) Bei ihren Selbstreflexionen und ideologischen Revisionen in der Nach-Auschwitz-Ära beginnen die Kirchen einzusehen, dass sie sich nicht nur religiös-oppositionell zur Erwählung des Judentums definieren dürfen. Angesichts der Unwiderruflichkeit der Erwählung Israels (Röm 11, 29) haben sie vielmehr ihre besondere Verantwortung darin zu sehen, dass sie durch Christus unverdient zu Miterwählten, Mitteilhabern und Miterben geworden sind (Joh 10, 16; Eph 2, 11–22; 3, 6; 1 Petr 2, 7–10; Röm 9–11). In der »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen« des Zweiten Vatikanischen Konzils wird in den drei ersten Abschnitten ein Vis-à-vis-Gespräch besonders mit Hinduismus, Buddhismus und Islam geführt. Im vierten Abschnitt kommt das Konzil dann auf das christliche Verhältnis zum Judentum zu sprechen. Der erste Satz lautet: »Bei ihrer Besinnung auf das Geheimnis der Kirche gedenkt die heilige Synode des Bandes, wodurch das Volk des Neuen Bundes mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden ist« (Zit. in K. Rahner/H. Vorgrimler, a. a. O. 357. Die offiziellen Erklärungen der verschiedenen Kirchen und regionalen Kirchengemeinschaften von 1948–1975 sind zusammengestellt bei Croner). Dies ist eine christliche Selbstreflexion angesichts des nach wie vor lebendigen Judentums. Das Christentum weiss, dass es einen jüdischen Charakter in sich trägt, den es nicht verleugnen darf. Andernfalls nähme es seine Verantwortung im Dienste aller Menschen nicht wahr.

(2) In der Debatte über Erwählung – Geschichte – Volk Gottes spielt auch die Messiasfrage eine entscheidende Rolle. Es lässt sich nicht übersehen, dass sich die alttestamentlichen Verheissungen nur teilweise, nur von innen her (vgl. Eph 3, 17–20) in Jesus erfüllt haben. Die Christusjünger leben in einem Schon-Jetzt und Noch-Nicht. Vom Alten Testament her besteht ein »Verheissungsüberschuss«, der in der Geschichte des Volkes Gottes und der Menschheit noch nicht zum Tragen gekommen ist. Noch ist keine gerechte, humane Weltordnung da. Die Christen sind als pilgerndes Volk Christi unterwegs zur endgeschichtlich offenkundig werdenden Herrschaft Gottes in einer Welt der Gerechtigkeit, der Liebe und des Friedens. Sie entdecken dabei ihre jüdischen Brüder als Weggefährten.

Schon Augustinus von Hippo (354–430) wies darauf hin, dass der Messias gekommen ist, noch nicht jedoch die messianische Zeit (de civ. dei 18, 48). Das Bewusstsein des Mangels an messianischer Vollerfüllung wurde seit der Gründung christlicher Gemeinden zum starken Motiv, um mit grosser Sehnsucht nach der Endoffenbarung Ausschau zu halten. Um der christlich-jüdischen Gemeinsamkeit in der Hoffnung und in der erforderlichen Hoffnungskraft deutlicheren Ausdruck zu verleihen und um unnötige Missverständnisse nicht weiter zu fördern, wäre es christlich ratsam, mit dem Messiastitel im Zusammenhang mit Jesus möglichst sparsam umzugehen. Es ist ungenau, wenn man sagt, der entscheidende jüdisch-christliche Gegensatz bestehe darin, dass die Juden sagen, Jesus sei nicht der Messias, während ihn die Christen im Gegenzug als Messias bekennen. Man weiss doch, dass es im Judentum sehr verschiedene Messiasvorstellungen gibt und dass der irdische Jesus dem Messiastitel zurückhaltend gegenüberstand (Mk 8, 30 par.). Der Christus des Glaubens trägt den Messiastitel zwar an vielen neutestamentlichen Stellen. Er trägt ihn aber vorwiegend als Name und als eine abgeleitete Würde. Erstentscheidend für die neutestamentlichen Autoren ist die Frohbotschaft, dass in Christus Gott selbst zum Endheil aller Menschen erschienen ist. Es genügt vollauf, wenn der Christusglaube den Juden inhaltlich erklärt wird. Man könnte dann mit weniger Begriffsverwirrung und weniger unnötiger Apologetik mit den Juden zusammen an einer humaneren und gemeinschaftlicheren Welt arbeiten, die ein deutlicher Vorschein der Endherrschaft Gottes wäre. Die Kirchen sind ja nicht das Reich Gottes. Sie reichen aber in Christus – ähnlich wie das Judentum in seiner Opposition gegen alle Formen von pervertierter, dem Geist des Gottes Israels widerstreitender Religiosität – ins Reich Gottes hinein. Die Christen müssen dies durch ständige eigene Umkehr zu Gott und durch den brüderlichen Dienst an allen Menschen glaubhaft machen.

5. Grenzen und Möglichkeiten

Christentum und Judentum sind nach wie vor eigenständige Grössen, die aber in vieler Hinsicht einander zugeordnet und einander verpflichtet sind. Sie neigen nicht dazu, ineinander zu verschmelzen, sondern wahren ihre soziologischen und religiösen Eigenheiten. Das Ideal ist ein kritisch-solidarisches christlich-jüdisches Zusammengehen in wichtigen religiösen und menschheitlichen Belangen, ohne dass andersgesinnte Menschengruppen oder Individuen durch diese »Koalition« beiseite geschoben oder verachtet werden.

Aus mehreren historischen und in unserer Zeit liegenden Gründen sind die nicht aufhebbaren Spannungen zwischen Christentum und Judentum nicht nur als hindernde Grenze gegen die Einheit der Menschen, sondern auch als Hoffnungszeichen zu werten. Drei davon seien abschliessend angedeutet:

(1) Die Scheidung zwischen Christentum und Judentum wurde in keiner geschichtlichen Stunde definitiv sanktioniert. Sie ist daher unvollständig und auch irgendwie offen. Es gibt keinen Bann, wonach das Christentum als Ganzes und an sich von jüdischer Seite verurteilt worden wäre. Selbst der vielbeschworene »Ketzersegen« ist keine prinzipiell christentumsfeindliche Äusserung. Auch von christlicher Seite her wurde das Judentum nie offiziell exkommuniziert. Der Antijudaismus gehört nicht zum christlichen Glaubensbestand (zur Unvollständigkeit und Widerruflichkeit der christlich-jüdischen Trennung vgl. Thoma 1978 [1], 217–231; Lapide/Mussner/Wilckens 1978, 26–33, 40–71).

(2) Mit grosser Erleichterung kann man heute mindestens im euro-amerikanischen Bereich feststellen, dass der Antijudaismus keine christliche Maske und kein offizielles oder offiziöses kirchliches Gewand mehr tragen kann. Das heisst nicht, dass damit juden- und menschenfeindliche Diskriminierungen der Vergangenheit angehören. Der Antijudaismus setzt sich ja heute in solchen Bereichen fest, in denen die Kirchen keinen oder kaum einen Einfluss ausüben können: in bestimmten politischen Gruppen und in nachchristlichen Subkulturen. Wohl aber keimt die Hoffnung, dass sich Juden und Christen als im gleichen Boot sitzend erkennen und dadurch auch emotionale religiöse und menschliche Gegnerschaften abzubauen in der Lage sind.

(3) Auschwitz und die Situation nach dem Zweiten Weltkrieg führten zu weitreichendem theologischem Umdenken. Die Einheit und Gleichheit aller Menschen und ihre gemeinsame Verbundenheit mit dem Schöpfer und Herrn der Erde und der Menschen erfahren stärkere Gewichtungen als die traditionellen Erwählungsideologien. Immer mehr wird die humane Ausrichtung der Religiosität bzw. die Nächstenliebe als Prüfstein ihrer Echtheit bewusstgemacht.

6 Ansprachen anlässlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille am 19. Oktober 1980 im Rathaus zu Freiburg i. Br.

Von den anlässlich der Verleihung gehaltenen Ansprachen[1] folgen im Wortlaut die von *Dr. E. L. Ehrlich* gehaltene Laudatio und ein Grusswort von Generalvikar *Dr. Robert Schlund.*

I Dr. Ernst L. Ehrlich: Laudatio

Wir ehren heute eine Frau, deren Lebenswerk einer weiten Öffentlichkeit, weit über Freiburg im Breisgau hinaus, vorgestellt werden muss. In den vergangenen 35 Jahren hatte sich die Welt vielfach mit Menschen zu befassen, die während der Zeit des NS-Regimes in der einen oder andern Weise schuldig geworden oder gescheitert waren, als vor sie die Aufgabe trat, human zu sein. Opportunismus und Gleichgültigkeit bestimmten in jenen Jahren die Haltung, die allzu viele gegenüber Verfolgten an den Tag legten, besonders auch gegenüber den Juden. Viele nahmen Handlungen hin, die niemals hätten geduldet werden dürfen, oder um es mit einem Satz Alfred Kerrs zu sagen: »Der Täter ist der schlimmste nicht; der, der alles verschuldet hat, ist der, der alles geduldet hat.« Aus diesem Teufelskreis von Feindschaft, Egoismus, Raffgier und vor allem auch von Feigheit ist zumindest eine Frau ausgebrochen: Dr. Gertrud Luckner, die wir heute hier ehren wollen.

Manchmal ist es für Menschen nicht ohne Bedeutung, wo sie sich kennenlernen: Ich habe Frau Dr. Luckner zuerst, es mag wohl im Jahr 1946 oder 1947 gewesen sein, in Zürich getroffen, als Rabbiner Dr. *Leo Baeck*, mein Lehrer, sie dorthin eingeladen hatte. Zwischen diesem Treffen und Gertrud Luckners Verhaftung lagen nur drei Jahre: Baeck kam im Januar 1943 nach Theresienstadt, Gertrud Luckner im gleichen Jahr in das Konzentrationslager Ravensbrück. Unendlich viel war in diesen drei Jahren zwischen 1943 und 1946 geschehen, Millionen von Menschen hatte man umgebracht.

Was nun war der Caritas-Angestellten Dr. Gertrud Luckner und dem Rabbiner Dr. Leo Baeck gemeinsam, was verband die beiden, so dass eine der ersten Begegnungen Dr. Baecks in der Schweiz gerade Frau Dr. Luckner galt?

Lassen wir zunächst die Gestapo-Akten sprechen. In den Akten der Gestapo, Aussendienststelle Würzburg, findet sich der folgende Vermerk vom 24. Februar 1943: »Von der Stapoleitstelle Düsseldorf werden Ermittlungen über die ledige Dr. Gertrud Luckner, geb. 26. 9. 1900 in Liverpool/England, wohnhaft in Freiburg i. Br., geführt, da sie im Verdacht steht, als Nachrichtenübermittlerin für den deutschen Episkopat tätig zu sein. Sie unterhält persönliche Verbindungen zu einer Reihe von Personen in fast allen grösseren Städten des Reiches. Die Luckner ist weiter verdächtig, an der Verschiebung von Juden im Auftrag der katholischen Kirche behilflich zu sein . . . « (Ende des Zitats). Die Verbrechen bestanden also darin, Kontakte mit katholischen Mitchristen zu pflegen und Juden zu helfen, der ihnen zugedachten Ermordung zu entgehen.

Wenig später wurde Gertrud Luckner im Eisenbahnzug verhaftet, nach Gefängnisaufenthalten in Wuppertal, Düsseldorf und Berlin in das Frauen-KZ Ravensbrück gebracht, wo sie dann 1945, gesundheitlich schwer geschädigt, die Befreiung erlebte.

Wer ist nun diese ungewöhnliche Frau, die der Gestapo so wichtig erschien, dass sie über Gertrud Luckner zahlreiche Beobachtungsprotokolle anfertigte, zuletzt jeden einzelnen Schritt von ihr überwachte, bis sie zuschlug, und sie aus ihrer Tätigkeit für Verfolgte riss?

Gertrud Luckner hatte Volkswirtschaft und Sozialwissenschaften in Frankfurt und Freiburg studiert, dort auch promoviert und war in den Dienst des Deutschen Caritasverbandes getreten. Schon früh wählte sie aus eigenem Antrieb und aus Klarsicht das Arbeitsgebiet der Verfolgtenfürsorge innerhalb der Caritas. Dazu gehörte zunächst der Versuch, verfolgten Menschen eine neue Heimat zu finden.

Als nach Ausbruch des Krieges die Auswanderungsmöglichkeiten für jüdische Menschen schwanden, betreute Gertrud Luckner die Verfolgten in Deutschland, wobei es für sie keinen Unterschied zwischen Juden und Judenchristen gab. Auf diese Feststellung legen wir besonderen Wert, weil damals bei vielen Christen beider Konfessionen, wenn man sich überhaupt der Verfolgten annahm, eher Judenchristen oder Mischehepartner ein gewisses Interesse fanden. Die Aktivitäten der katholischen Kirche auf diesem Gebiet sind gerade von Pater Ludwig Volk in einem Artikel »Episkopat und Kirchenkampf im Zweiten Weltkrieg, Judenverfolgung und Zusammenbruch des NS-Staates« (Stimmen der Zeit, Oktober 1980) geschildert worden. In dieser Studie wird besonders die Tätigkeit von Frau Dr. Margarete Sommer, Leiterin des von Bischof Preysing eingerichteten Berliner Hilfswerkes, gebührend gewürdigt.

Gertrud Luckner ging es auch um die Juden, die weder in Mischehe lebten noch getauft worden waren. Der Erzbischof von Freiburg, Conrad Gröber, gab Frau Dr. Luckner die Mittel, um den gejagten und geächteten Menschen zu helfen, jenen Menschen, für die sich die meisten anderen wenig oder gar nicht interessierten, weil man zu sehr mit sich selbst beschäftigt war. Die Situation, in die sich damals viele Menschen begeben hatten, ist in ungemein präziser Weise von der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland 1975 in Würzburg wie folgt beschrieben worden: »Wir sind das Land, dessen jüngste politische Geschichte von dem Versuch verfinstert ist, das jüdische Volk systematisch auszurotten. Und wir waren in dieser Zeit des Nationalsozialismus, trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen und Gruppen, aufs Ganze gesehen doch eine kirchliche Gemeinschaft, die zu sehr mit dem Rücken zum Schicksal des verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren liess und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden . . . «[1] So weit der Würzburger Synodentext. Sie werden es bemerkt ha-

[1] Vgl. u. S. 32

[1] S. in: FrRu XXVII/1975, S. 11 (Anm. d. Red. d. FrRu).

ben, dass sich in dieser Erklärung ein indirekter Hinweis auch auf Gertrud Luckner findet: »... trotz beispielhaften Verhaltens einzelner Personen ...« Gertrud Luckner ist dieses Beispiel gewesen. Sie verschaffte den Untergetauchten Quartiere, gab ihnen Geld, damit sie überleben konnten. In dieser Tätigkeit hielt sie bis zum Januar 1943 engsten Kontakt mit Rabbiner Dr. Leo Baeck, der Präsident der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland war. Auf diese Weise kam sie auch zu den verschiedenen Geschäftsstellen der noch bestehenden jüdischen Gemeinden, bis diese sukzessive von der Gestapo aufgelöst wurden.

Gertrud Luckner verkörperte jenes beispielhafte Verhalten, wie es in der Würzburger Synodenerklärung erwähnt wird: Eine einzelne, scheinbar schwache Frau, in der ungeahnte Kräfte wach wurden. Mit Recht stellt Pater Ludwig Volk in diesem Zusammenhang fest: »In der Tat liegt ein echter und beklagenswerter Unterschied darin, dass den Juden in ihrer Bedrängnis kein zweiter Bischof Galen erstanden ist. Denn Wirkung hatten die kirchlichen Proteste gegen die Euthanasiemorde erst von dem Augenblick an gezeigt, als sie nicht mehr nur intern vorgebracht, sondern in die Öffentlichkeit getragen wurden ...«

Gertrud Luckner half, wo sie konnte. Sie tat ähnliches, was im protestantischen Rahmen vom Büro Grüber unternommen wurde; Kontakte bestanden hier zwischen beiden Gruppen. Damals wurde die eigentliche Ökumene geschaffen, als Menschen sich entschlossen, verfolgten Juden zu helfen, und dafür fast alle diese Helfer in die Konzentrationslager kamen.

Gertrud Luckner hat sich selten über ihre Tätigkeit in jenen Jahren schriftlich geäussert. Es gibt aber aus ihrer Feder einen knappen Bericht in dem Buch »Lebenszeichen aus Piaski«, Briefe aus dem Distrikt Lublin 1940–1943, erschienen im Biederstein Verlag, München[2]. Darin schreibt Gertrud Luckner u. a.: »Seit dem Beginn der Deportationen blieb nur noch die Hilfe von Mensch zu Mensch. Ich suchte sie durch eine ununterbrochene Wandertätigkeit im damaligen ›Grossdeutschland‹ zu organisieren ... Es war die Zeit der Ökumene, in der sich alle Gutwilligen, ohne Unterschied religiöser und sonstiger Anschauungen, zur Hilfe für Verfolgte zusammenfanden ... Da die Verfolgungsmassnahmen von Ort zu Ort verschieden gehandhabt wurden ..., erhielt ich mit Hilfe eines mir von Dr. Baeck gegebenen Kennwortes in der jeweiligen jüdischen Gemeinde geeigneten Kontakt und Einsicht in das augenblickliche Geschehen dort.«

In der Gestapoakte der Gestapo Würzburg aus dem Monat Februar 1943 liest sich dieser Vorgang so: »Nach etwa 10 Minuten kam die Luckner wieder aus dem Anwesen ... und hat sich eiligen Schrittes in die Domerschulgasse Nr. 19 – jüdische Geschäftsstelle – begeben. In der jüdischen Geschäftsstelle ist die Luckner bis um 17 Uhr 35 – 2 Stunden – verblieben. Während dieser Zeit haben noch weitere Personen ... das Anwesen ... betreten.«

Selten hat es in unserem Zeitalter einen Menschen gegeben, der sein ganzes Leben der Hilfe, dem Einsatz, dem Engagement für andere Menschen gewidmet hat. Gertrud Luckner ist dieser Mensch. Sie hat dafür mit dem Leiden und der Marter im Konzentrationslager Ravensbrück gezahlt. Sie hatte gewusst, was den Juden im Osten geschah, und sie hatte dieses Wissen verbreitet. Aber die meisten, mit denen sie darüber sprach, wollten das Ausmass dieser Verbrechen gar nicht wissen, um sich nicht moralisch gezwungen zu sehen, ihrerseits zu handeln und sich damit zu gefährden.

[2] 1968 und Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1970 (dtv Nr. 654) (Anm. d. Red. d. FrRu).

Nach ihrer Befreiung hat sie ihre Tätigkeit für die Juden sofort wieder aufgenommen. Auf drei eng miteinander zusammenhängenden Gebieten hat sie fortan gewirkt: Sie ist eine Pionierin für die Beziehungen zum Staat Israel geworden, sie hat gemeinsam mit anderen den »Freiburger Rundbrief«, Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung, begründet, und sie hat schliesslich auch im Sozialen weitergewirkt und hier gerade auch noch in letzter Zeit Bleibendes für arme, sozial unterprivilegierte Menschen geschaffen.

Als eine der ersten Deutschen wurde Gertrud Luckner offiziell in den Staat Israel eingeladen, und sie durfte dann später in der »Allee der Gerechten« ihren Baum pflanzen, eine Allee, welche von dankbaren Juden für jene Menschen angelegt wird, die Verfolgte in dunkelster Zeit nicht im Stich gelassen haben. Gertrud Luckner hat diesen Baum ehrlich verdient, und wenn sie sonst auf äussere Orden und Ehrenzeichen gewiss nur einen recht geminderten Wert legt, die Pflanzung dieses Baumes hat ihr Freude bereitet. Sie gehört zu dem kleinen Kreis von Menschen in Deutschland, welche sofort nach dem Entstehen des Staates Israel im Jahre 1948 dafür sorgten, dass Beziehungen und Kontakte hergestellt wurden. In den ersten Jahren hat sie schliesslich durch zahlreiche Lichtbildervorträge an vielen Orten die ersten Kenntnisse als eine Augenzeugin über dieses Land vermittelt. Dies war zu einer Zeit wichtig, als die Massentouristik nach Israel noch nicht stattgefunden hatte und nur relativ wenige Deutsche sich ein eigenes Bild vom Lande Israel machen konnten.

Manches wurde von Gertrud Luckner in diesen ersten Jahren nach dem Kriege im stillen bewirkt, was später anderen Ruhm und Ansehen brachte. Ihr geht es um die Sache, nicht um ihre Person, und wenn sie ihre Ziele auch mit ungeheurer Zähigkeit verfolgt, so ist ihr doch nichts mehr zuwider, als auf die Pauke zu schlagen, um ihre Person in den Mittelpunkt zu stellen. Derartige Methoden überlässt sie gerne anderen.

Seit 32 Jahren ist sie Mitherausgeberin des »Freiburger Rundbriefes«. In Wirklichkeit handelt es sich dabei um ein Jahrbuch, in dem jährlich auf etwa 200 Seiten die wichtigsten Ereignisse der christlich-jüdischen Beziehungen im weitesten Sinn dieser Problematik registriert und kommentiert werden. Daneben finden sich in dieser Publikation eine Reihe wertvoller Grundsatzartikel aus der Feder jüdischer und christlicher Gelehrter, schliesslich ein umfassender Besprechungsteil der einschlägigen Literatur. Mit diesem Organ hat Gertrud Luckner nicht nur die wichtigste katholische Zeitschrift auf diesem Gebiete begründet und über Jahrzehnte weitgehend allein betreut, sondern zugleich auch eine Institution, die in den ersten fünfzehn Jahren von dem leider allzufrüh verstorbenen *Karl Thieme* mitgetragen und mitgestaltet wurde. Karl Thieme war von Beginn an der geistliche Inspirator und unerschöpfliche Anreger, Gertrud Luckner der Motor, der für die beständige Kontinuität des Freiburger Rundbriefes sorgte.

Der Freiburger Rundbrief ist nicht in einem luftleeren Raum entstanden, sondern hatte seinen ganz konkreten Hintergrund. Er ist eine Antwort auf die Frage, warum katholische Menchen sich letztlich doch allzu wenig für das Schicksal ihrer jüdischen Mitbürger interessierten, als diese aus ihrem Lebenskreis vor aller Augen gerissen wurden, um in der Hölle der Vernichtungslager von entmenschten Deutschen ausgerottet zu werden. Christen hatten damals zu wenig menschlichen Kontakt und auch zu wenig wirkliches Wissen um den inneren Zusammenhang von Judentum und Christentum, als dass sie eine wirkliche geistige und menschliche Verbindung mit Juden und Judentum verspürt hätten. Das Verhalten der Institu-

tionen und der meisten Bürger sowie das Schicksal der Juden dementieren hier jede nachträgliche Apologie. Gertrud Luckner und der Kreis um den Rundbrief haben es schon vor Jahrzehnten als ihre existentielle Pflicht empfunden, was die Würzburger Synode folgendermassen umschreibt: »Wir sehen eine besondere Verpflichtung der deutschen Kirche innerhalb der Gesamtkirche gerade darin, auf ein neues Verhältnis der Christen zum jüdischen Volk und seiner Glaubensgeschichte hinzuwirken.« Hätte es diese Beziehung zwischen Juden und Christen schon früher gegeben, so wäre Auschwitz unmöglich gewesen.
Der »Freiburger Rundbrief«, der, das soll hier ausdrücklich dankbar anerkannt werden, ohne Unterstützung des Freiburger Bischöflichen Ordinariats und der Deutschen Bischofskonferenz sowie des Deutschen Caritasverbandes und der Bundeszentrale für politische Bildung seine Kontinuität nicht hätte bewahren können, ist weit mehr als eine interessante Publikation auf einem für Christen mehr oder weniger abseitigen Fachgebiet. Der Rundbrief ist für sehr viele Religionslehrer über Jahrzehnte das einzige Medium, etwas über Juden und Judentum zu erfahren, weil man keine persönliche Beziehung mehr zu jüdischen Menschen hat, da diese nicht mehr oder nur in kleiner Zahl in der näheren Umgebung leben, vollends nicht in kleinen Orten. Längst bevor das Konzil schliesslich den christlich-jüdischen Dialog als erstrebenswert anerkannt hatte, haben im »Freiburger Rundbrief« bereits Juden und Christen miteinander geredet, ohne einen schädlichen Synkretismus zu lehren, aber auch ohne gegenseitige Missionsabsicht, denn der Begriff der »Judenmission« war ja bekanntlich eines der Hindernisse, das erst aus dem Weg geräumt werden musste, ehe Juden und Christen in einen Dialog miteinander eintreten konnten, in dem beide über ihr Eigenes sprechen ohne Bekehrungswut und Proselytenmacherei. Den Juden als Partner zu akzeptieren, fiel anfangs manchen Christen gar nicht so leicht, und der »Freiburger Rundbrief« hat zu der heute fast selbstverständlichen Erkenntnis beigetragen, dem, der anders ist, den ihm gebührenden Respekt zu erweisen und ihn nicht abzuwerten.
Die Arbeit am »Freiburger Rundbrief« hätte für Gertrud Luckner schon eine Lebensleistung dargestellt. Aber sie hat sich damit nicht begnügen können. So hat sie nun noch in den letzten Jahren in Israel ein Altenheim für NS-verfolgte Christen geschaffen; dieses Heim wurde nach Gertrud Luckner benannt. Es bietet 20 Insassen eine Heimat. Alle haben eine gemeinsame Vergangenheit während der Zeit der Vernichtung gehabt. Sie standen lange am Rande der Gesellschaft, weil sie für Juden Christen waren, und den meisten Christen erschienen diese Menschen aus dem gewohnten Rahmen fallend, und daher eher unheimlich. Gertrud Luckner hat diesen Menschen eine Heimat geschaffen, so dass sie nun beruhigt und sorglos ihren Lebensabend verbringen können.
Wenn jemand 80 Jahre alt geworden ist, schaut er auf sein Leben zurück, meist lebt er fast völlig in der Vergangenheit. Gertrud Luckner hat für ihre Zukunft noch Pläne, sie möchte das Buch schreiben, auf das wir alle warten, einen Bericht über die Jahre der Verfolgung. Nur sie kann als eine Zeugin uns diesen Bericht geben, wohldokumentiert durch ihr Erleben und die vorliegenden Quellen. Wenn sie selbst über diese Jahre die wissenschaftliche Literatur liest, so pflegt sie meist zu sagen: »Es war doch alles ganz anders.« So wünschen wir ihr noch manches Jahr der Schaffenskraft. Angesichts dessen aber, was sie für unzählige Menschen gewesen ist, gibt es jedoch nur ein Wort, das wir ihr heute zurufen können und das durch die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille einen konkreten Ausdruck findet: Dank!

II Generalvikar Dr. Robert Schlund: Grusswort

Sehr verehrte Frau Dr. Luckner,
mit Freude überbringe ich Ihnen den Gruss und die Glückwünsche unseres Erzbischofs, der in Rom bei der Bischofssynode weilt. Im Nachlass seines Vorgängers Erzbischof Conrad Gröber findet sich eine bemerkenswerte Notiz vom 6. Juni 1946, die den Satz enthält: »Ich selber bin Frau Dr. Luckner für ihre Tätigkeit besonders dankbar, weil sie seit März 1941 in meinem Auftrag und mit meinem Risiko tätig war.« Ihre zähe Tapferkeit, die kein Risiko scheute, um verfolgten jüdischen Menschen zu helfen und beizustehen, und die mutige Spontaneität des Erzbischofs gingen ein geheimes Bündnis ein, das Ihnen, wie ich weiss, in den schweren Jahren – auch im KZ – viel bedeutet hat.
Dieser Tage kam mir ein Sprichwort zu Gesicht, das wie Scheinwerferlicht die damalige Situation beleuchtet, in der Sie anders gehandelt haben:

»Es gibt auf der Erde drei Diebe:
Der eine ist die Antwort: Ich weiss es nicht.
Der andere ist die Antwort: Ich bin es nicht.
Der dritte ist die Antwort: Das geht mich nichts an.«
Sie haben anders gehandelt!

Vor Jahren notierte ich mir einen Text von Martin Buber, dessen Name die hohe Auszeichnung trägt, die Ihnen heute überreicht wird. Ich habe den Text für mich notiert. Sie haben ihn bewahrheitet. Er trägt die Überschrift: »Was ist zu tun?«: »Wer diese Frage stellt und damit meint: ›Was hat man zu tun?‹ – für den gibt es keine Antwort. ›Man‹ hat nichts zu tun ... Wer sich damit genug tut, zu erklären oder zu erörtern oder zu fragen, was man zu tun habe, redet und lebt ins Leere. Wer aber die Frage stellt, den Ernst einer Seele auf den Lippen, und meint: ›Was habe ich zu tun?‹ – den nehmen Gefährten bei der Hand, die er nicht kannte und die ihm alsbald vertraut werden, und antworten: ›Du sollst dich nicht vorenthalten.‹ Die alte, ewige Antwort! Aber ihre Wahrheit ist wieder einmal neu und unberührt.
Du, eingetan in die Schalen, in die dich Gesellschaft, Staat, Kirche, Schule, Wirtschaft, öffentliche Meinung und dein eigener Hochmut gesteckt haben, Mittelbarer unter Mittelbaren, durchbrich deine Schalen, werde unmittelbarer, rühre Mensch die Menschen an! Du sollst helfen. Jeder Mensch, der dir begegnet, bedarf der Seelenhilfe, jeder bedarf deiner Hilfe!«
Das ist es: Sie haben sich nicht vorenthalten!
Sie haben dabei auf den geschaut, der sich nicht vorenthalten hat.
Ich schätze mich glücklich, dass ich Ihnen, verehrte Frau Dr. Luckner, seit Jahren einen bescheidenen Dienst leisten durfte bei Ihrem zweiten Lebenswerk, das aus dem ersten erwachsen ist, dem Freiburger Rundbrief mit seinen »Beiträgen zur christlich-jüdischen Begegnung«. Franz Rosenzweig, der wohl grösste jüdische Denker im neuen Gespräch des Judentums mit der Christenheit, war es, der das in polemisch-apologetisches Aneinandervorbeireden abgesunkene Gespräch auf eine neue Basis gestellt hat. Dabei verlangte er nach seinen eigenen Worten nicht

mehr und nicht weniger als »die theoretische Anerkennung auch von dem Christen«, und zwar nicht etwa die stets problematische »Anerkennung der Zugehörigkeit des einzelnen Juden zum Volk Israel«, sondern »die Anerkennung dieses Volkes Israel selber vom Standpunkt christlicher Theologie«. Gleichzeitig hat er im »Stern der Erlösung« das Christentum ausdrücklich als gemeinsam mit dem Judentum vor Gott sich findenden Heilsweg anerkannt, mit der Positionsbestimmung: »Wir sind schon am Ziel, ihr seid noch auf dem Weg.« Damit hat Rosenzweig den Grund zu einem erneuerten, verständnisvolleren jüdisch-christlichen und christlich-jüdischen Gespräch gelegt, der so lange fehlte, wie das relative Geltenlassen der heilsgeschichtlichen Funktion des Partners nicht deutlicher ins Bewusstsein gehoben war.
Vielleicht darf beim heutigen Anlass daran erinnert werden: Während seiner verschiedenen Aufenthalte in Freiburg wollte Franz Rosenzweig stets im Schatten des Münsters wohnen, am Münsterplatz 15 (heutige städtische Bibliothek) und in der Herrenstrasse 32: »Du schreibst vom Münsterplatz« – heisst es in einem Brief –, »so sehr war ich da zu Hause. In allen Jahreszeiten bei Tag und Nacht und bei jedem Wetter, draussen und drinnen. Sogar mehr als in unserem alten Haus in Kassel, wo ich meine ersten 18 Jahre zugebracht habe« (Briefe und Tagebücher, Den Haag 1979, 473). Nach seiner Rückkehr aus dem 1. Weltkrieg hat er sein Hauptwerk, den »Stern der Erlösung«, in Freiburg zu Ende geschrieben, und zwar wiederum am Münsterplatz, im Domhotel Geist.
Das lange vergessene Wort des Propheten Amos ist immer noch einzuholen: »Können zwei miteinander gehen, wenn sie sich nicht verabredet haben« (Amos 3, 3) – wobei nicht wir uns verabredet haben, sondern der Gott der Offenbarung hat uns – Juden und Christen – »verabredet«.
Wenn am heutigen Tag eine Bitte gestattet ist, verehrte Frau Dr. Luckner, dann ist es diese, die zugleich ein Segenswunsch ist: Es möge Ihnen vergönnt sein, uns die »Erinnerung« Ihres Lebens aufzubewahren und zu überliefern! Es beeindruckt mich immer wieder, wenn ich Texte aus dem Alten Testament lese oder die Psalmen bete oder an die jüdische Hausliturgie denke: Das Volk Israel ist ein Volk, das aus einem grossen lebendigen Gedächtnis lebt. Wir Heutigen sind weithin eine Generation ohne Gedächtnis – und darum oft auch undankbar.
Die Mitte des Gottesdienstes, den wir im Münster feiern, heisst »memoria« – Gedächtnis. Und in der Mitte dieses Gedächtnisses steht zweimal das Wort »Dank«. »Er dankte wiederum.« Dies soll mein letztes Wort sein, mein Grusswort an Sie am heutigen Tag – und darüber hinaus.

Der Text der Verleihungsurkunde:

»Der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit e. V. verleiht

FRAU DR. GERTRUD LUCKNER

in Würdigung ihres unermüdlichen Eintretens für ein besseres Verhältnis von Christen und Juden, ihrer Redaktion des ›Freiburger Rundbriefes‹ seit seiner Gründung 1948 bis zum heutigen Tag, ihrer unter schweren persönlichen Opfern und Leiden bewiesenen Solidarität mit den Juden in einer Zeit, in der Menschlichkeit als Verbrechen gebrandmarkt wurde, anlässlich ihres 80. Geburtstages die Buber-Rosenzweig-Medaille 1980 des

DEUTSCHEN KOORDINIERUNGSRATES

Die Vorsitzenden:
P. Prior Dr. W. P. Eckert OP
Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson
Akademiedirektor Pfarrer M. Stöhr«

Das Programm der Feierstunde:

Sonntag, 19. Oktober 1980, 11.30 Uhr
Aula des Rathauses Freiburg i. Br.

Musik	Joseph Haydn: Quartett Nr. 13 Allegro moderato
Grussworte	P. Prior Dr. W. P. Eckert OP, kath. Vorsitzender des DKR Oberbürgermeister Dr. Eugen Keidel Generalvikar Dr. Robert Schlund Prälat Dr. Hans Bornhäuser

VERLEIHUNG DER
BUBER-ROSENZWEIG-MEDAILLE 1980
AN FRAU DR. GERTRUD LUCKNER

Laudatio	Dr. Ernst-Ludwig Ehrlich
Überreichung der Medaille	Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson, jüd. Vorsitzender des DKR, und Akademiedirektor Pfarrer Martin Stöhr, evang. Vorsitzender des DKR
Antwort der Preisträgerin	
Schlusswort	Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson
Musik	Joseph Haydn: Quartett Nr. 29 Andante gracioso
Ausführende	ein Quartett des Philharmonischen Orchesters Freiburg

7 Erzbischof von Paris: Jean-Marie Lustiger

Die folgenden Sätze entnehmen wir *»Christ in der Gegenwart«* Nr. 7 (Freiburg i. Br., 15. 2. 1981) und bringen ferner aus der »Allgemeinen jüdischen *Wochenzeitung«* XXVI/8 (Düsseldorf, 20. 2. 1981), mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion, leicht gekürzt den folgenden Beitrag:

»Christ in der Gegenwart« schreibt: »Ein wichtiger Schritt für die Kirche Frankreichs ist Anfang Februar [1981] gemacht worden: Zum neuen Erzbischof von Paris, und damit zum Nachfolger des 76jährigen Kardinal Marty, ist der bisherige Bischof von Orléans, *Jean-Marie Lustiger,* ernannt worden. Er wird nun in den nächsten Jahren das Schicksal der französischen Kirche entscheidend mitbestimmen. In Frankreich selbst war das Echo auf diese Ernennung sehr positiv ... er ist mit den Problemen der Grossstadt Paris durch jahrelange Seelsorgererfahrung vertraut ... Von 1940–1944 hatte er ein unruhiges Leben, teilweise musste er mit seinem Vater in den Untergrund gehen, um der Judendeportation zu entgehen. Seine Mutter wurde gefasst und nach Auschwitz gebracht, wo sie 1943 ermordet wurde. Nach der Befreiung studierte er an der Sorbonne, wo er seine Licence machte, in dieser Zeit war er Leiter der Jeunesse Etudiante Chrétienne (JEC), der katholischen studierenden Juden. Seinen Soldatendienst leistete er in Deutschland ab, wo er in Rastatt und

Berlin stationiert war. 1949 entschloss er sich zum Theologiestudium, das er beim Institut Catholique in Paris absolvierte. 1954 erhielt Lustiger die Priesterweihe. Bis 1969 arbeitete er als Studentenpfarrer in Paris, von 1969 bis 1979 war er Gemeindepfarrer im XVI. Pariser Bezirk, in der Pfarrei Sainte-Jeanne-Chantal; 1979, vor zwei Jahren, wurde Lustiger zum Bischof von Orléans geweiht.«
Aus der *»Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung«:* »Ich bin Jude, ich bin es mit Bewusstsein. Meine Eltern haben mir den Glauben an Gott und die Achtung vor dem Nächsten mitgegeben. Für mich bilden die beiden Religionen ein Ganzes, und ich habe nie den Glauben meiner Vorfahren verraten. Für mich gibt es dazwischen keinen Bruch«, sagte der neue Erzbischof von Paris, Jean-Marie Lustiger, am Tage seiner Ernennung durch Papst Johannes Paul II. Zugleich betonte er, er sei »getauft, nicht konvertiert« ... Geboren wurde er am 17. September 1926 als Aron Lustiger, Sohn polnischer Emigranten, auf dem Montmartre. Bis heute trägt er diesen Namen in seinen Papieren. Im Jahre 1940 wurde er von einer katholischen Familie in Orléans unter falschem Namen versteckt, und noch im selben Jahr nahm der damals 13jährige den katholischen Glauben an. Dazu muss wohl erwähnt werden, dass Lustigers Eltern Bundisten waren und ihrem Sohn aus ideologischen Gründen keinerlei jüdische Unterweisung gaben. Als Aron Lustiger konvertierte, war er weder Barmizwa geworden, noch hatte er irgendeine Beziehung zum jüdischen Glauben. Besonders seine Mutter, die 1943 nach Auschwitz deportiert wurde und dort umkam, hat jedoch seine Entscheidung weder verstanden noch gebilligt.
Wie der heutige Erzbischof Jean-Marie Lustiger die grossen Probleme seines neuen Amtes wird bewältigen können, muss sich in der Zukunft zeigen. Immerhin hat der dreifache Doktor – der Literatur, der Philosophie und der Theologie – in der Vergangenheit bewiesen, dass er auch mit extrem gegensätzlichen Meinungen, wie sie gerade in der Pariser Diözese zu finden sind, umzugehen weiss. Während der Maiunruhen von 1968 war er anerkannter Studentenpfarrer der revolutionären Studentengemeinde, später allseits beliebter Dechant an einer der traditionsgebundensten Pfarreien des Pariser Westens.
Lustiger bewies eine erstaunliche Souveränität nicht zuletzt anlässlich des Bombenanschlages auf die Synagoge in der Pariser Rue Copernic im vergangenen Jahr.[1] Am Tage darauf nahm er am Schabbatgottesdienst in dieser Synagoge teil und schrieb im »Nouvel Observateur« unter anderem: *»Die Haltung der Christen gegenüber den Juden enthüllt die Haltung der Christen gegenüber Christus ebenso wie gegenüber dem Heidentum, das sie in sich selbst tragen.«* Und: *»Wenn das jüdische Volk angegriffen wird, wird Christus verletzt.«*[2/3] Möglicherweise werden aufgrund dieser Haltung von dem neuen Erzbischof von Paris auch für den jüdisch-christlichen Dialog neue Impulse ausgehen können.

[1] S. u. S. 85 ff.
[2] Vgl. dazu »Nouvel Observateur«, Paris, Nr. 832, 20.–26. Oktober 1980, unter dem Titel »Les Juifs et nous Chrétiens«.
[3] Vgl- *Jean-Marie Lustiger:* Ansprache in Heppenheim bei einem Arbeitskreis im Martin-Buber-Haus des ICCJ (s. o. S. 2).
(Anm. d. Red. d. FrRu)

8 Theologische Aspekte des Holocaust

Von Dr. Yehiel Ilsar, Jerusalem*/**

Das Holocaust kann unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, wie die ständig wachsende Literatur zu diesem Thema beweist. Das ist nicht verwunderlich, da das Holocaust einen unüberbrückbaren Abgrund zwischen den Menschen davor und danach geschaffen hat. Die Selbsterkenntnis des menschlichen Wesens, ob Christ oder Jude, unterliegt seitdem stetiger Wandlung; das Ende dieses Prozesses ist noch nicht abzusehen. Dasselbe gilt für das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und Mensch, Christ und Jude, und selbst für das Verständnis von Gott, Erlösung und Geschichte. Wir alle sind diesem Prozess des Suchens und Fragens noch immer verhaftet, in dem sich unser Denken und Überdenken der Beziehung zwischen Mensch und Mitmensch, Mensch und Gott und des Menschen Vorstellung von Gott widerspiegelt.
Hier will ich mich mit einem einzigen Aspekt des Holocaust befassen, und zwar demjenigen, der nicht selten theologische Autoritäten und Denker beschäftigte: nämlich dem theologischen Aspekt des Holocaust. Diese Abhandlung ist ein Versuch, eine gewisse Klärung über die oft gestellte Frage zu erzielen: Wo war Gott in Auschwitz? Eine Frage, die den menschlichen Verstand quälend beschäftigt, Christen wie Juden und natürlich vor allem diejenigen, die in den Todeslagern angesichts des Todes in ständiger Angst und Not leben mussten. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, werde ich darauf verzichten, entsprechende Literaturquellen zu zitieren, da ich wohl annehmen darf, dass sie bekannt sind. Andererseits werde ich als Grundlage meiner Überlegungen ausführlich die Bibel zitieren.
In seinem erschütternden Gedicht »Ani Maamin«[1], Ein Lied, verloren und wiedergefunden (1973), zu dem Darius Milhaud die passende Musik komponierte, bringt Elie Wiesel die unsägliche Qual der Insassen der Todeslager zum Ausdruck. Hier einige Verse, mit welchen das Lied beginnt:

> Er wird kommen, Ani Maamin – Uns zum Trotz, ihm selbst zum Trotz.
> Er wird kommen, Ani Maamin – herausfordernd die Morgendämmerung der Verdammten,
> Trotzend – Der Düsternis der Friedhöfe,
> Trotzend den Totengräbern, so zahllos – Er wird kommen
> Ani Maamin – Dieser unser Glaube, o Herr – Zwei Worte – Ein Schrei – Nur einer – Ani Maamin.
> Ein Glaube durchsetzt von Gefahr – ja
> Und oft todbringend – ja – Doch notwendig.
> Sei seiner würdig, o Herr – Sei unserer würdig – o Erlöser,
> Ani Maamin, Ani Maamin ...
> Für dich, o Herr. Mit Dir. Zu Dir.
> Ani Maamin, Ani Maamin.
> Höre uns, o Herr, Höre uns.

Hat Gott gehört? Wo war Gott? Aber nicht nur die Lagerinsassen fragten: Wo ist Gott? Und warteten auf seine Antwort. Die Planer und Vollstrecker der *Endlösung* mö-

* Dr. Yehiel Ilsar, vor seinem Ruhestand im Dienst des Auswärtigen Amtes Israels, u. a. Generalkonsul in Zürich, Botschafter für Israel in Ländern Südostasiens und Mittelamerikas.
** Aus: »Encounter«, Indianapolis, Indiana, USA.

[1] »Ani Maamin«: ich glaube mit vollkommenem Glauben.

gen wohl auch zynisch dieselbe Frage gestellt haben. Beide bekamen keine Antwort. Es mag wohl sein, dass einige von ihnen, sich früherer Bibelstunden erinnernd – und wenigstens zu Beginn des fürchterlichen Mordens – erwarteten, dass etwas geschehen würde gemäss Gen 9, 6: »Wer Blut des Menschen vergiesst, des Blut soll durch Menschen vergossen werden; denn nach seinem Bild hat Gott den Menschen gemacht[2].« Wo war Gott? Es wurden zwei diametral entgegengesetzte Antworten gegeben. Die eine: Gott ist tot. Die andere: Gott war mit uns in Auschwitz.

Wir werden uns mit beiden Antworten im Licht der biblischen Quellen befassen und untersuchen, ob sie mit den Lehren der Bibel übereinstimmen oder ob die Bibel sogar eine dritte Antwort geben kann.

Nietzsche war nicht der erste, der verkündete: »Gott ist tot.« Scholem weist in seiner Schrift »Der Golem von Prag und der Golem von Rehobot« darauf hin, dass der Tod Gottes schon in einem kabbalistischen Text formuliert wurde, der eindringlich vor der Schaffung des Golem warnt und behauptet, dass der Tod Gottes mit dessen Verwirklichung verbunden sei.

Was bedeutet »Gott ist tot«? Wenn es Gott gibt, so kann Er – nach Auffassung christlich-jüdischen Glaubens – nicht sterben. Die Vorstellung von Gottes Tod ist absurd und steht im Widerspruch zum Gottesbegriff. Andererseits besteht kein Zweifel, dass Überlebende, die das Schlagwort »Gott ist tot« benutzen, genau das sagen wollen, um ihren verlorenen Glauben an Gott, an die Existenz Gottes, zum Ausdruck zu bringen, nachdem sie jene unmenschliche Erfahrung in Auschwitz gemacht hatten, die alle religiösen und ethischen Lehren verhöhnt. Sie fühlen, es kann keinen Gott geben. Würde es ihn geben, so hätte er eingegriffen und das grösste Massaker in der Geschichte der Menschheit an denen verhindert, die »nach Seinem Bild« geschaffen worden waren. Das Morden und Verbrennen von Alten und Jungen, von unzähligen Kindern und Säuglingen, geschah, ohne dass Er Einhalt gebot, ohne dass Er wenigstens einen Wink oder Ruf tat. Welch anderer und besserer Beweise bedarf es, dass Gott nicht existiert? Wurde uns nicht gelehrt, dass derjenige, der auch nur eine Seele Israels rettet, der Welt das Heil bringt? Durch ein einmaliges Eingreifen von ihm hätten Millionen gerettet werden können. Stellte Gott nicht selbst an Abraham die rhetorische Frage: »Ist dem Ewigen etwas unmöglich?« (Gen 18, 14). War es nicht so, dass »Gott kam zu Abimelech des Nachts im Traum und sprach zu ihm: ›Nun musst du sterben wegen des Weibes, das du genommen, denn sie ist einem Gatten eigen‹« (Gen 20, 3), und durch solches Handeln den Übergriff auf Sara verhinderte?

Leviticus (24, 17) hatte verkündet: »Wer einen Menschen erschlägt, soll selbst getötet werden.« Hier wurden Millionen gemordet, und was geschah den Mördern? Hat Gott nicht zu Kain gesagt (Gen 4, 10): »Horch, deines Bruders Blut schreit auf zu mir vom Erdboden?« Hier überflutete das Blut Millionen Getöteter die Erde, und die Sterbenden riefen zu Gott: »Höre, Israel!« Hat Er gehört und vernommen? Sie konnten nicht einstimmen in des Psalmisten Lied (Ps 118, 5-6): »Aus der Bedrängnis rief ich Jah, da erhörte mich Jah und stellte mich in einen weiten Raum. Der Ewige ist mit mir, ich fürchte mich nicht – was können Menschen mir tun?« Sie fanden keinen Beistand; sie begegneten nur Hass und Mord von Menschenhand.

Ihre Entscheidung ging noch weiter als die Ivan Karamasovs, der seinen Bruder Aljosha fragte: »Sag mir geradheraus: wenn du für das Jüngste Gericht zu rüsten hättest mit dem Ziel, der Menschheit endlich Glück, Ruhe und Frieden zu bringen, und der Preis dafür wäre, sagen wir, dass ein Kind zu Tode gemartert würde, nur ein kleines Kind, wenn du unter den ungerächten Tränen dieses Kindes zu rüsten hättest, unter dieser Bedingung, wäre es dir recht, das Jüngste Gericht abzuhalten? Sag es mir ehrlich, ohne Falsch.« »Nein, ich möchte nicht dieser Mensch sein«, sagte Aljosha leise. [Ich schulde diesen Gedanken Professor Thomas A. Idinopulos.]

Ähnlich müssen die Gefühle von Camus' Vater Paneloux gewesen sein, der der Pest, trotz grösster Ansteckungsgefahr, widerstand und sie energisch bekämpfte und ihr erst unterlag, als er unmittelbar das Leiden und Sterben eines kleinen Kindes miterlebte. Dostojewski und Camus stehen dem Tod eines kleinen unschuldigen Kindes bzw. einem an ihm verübten Verbrechen hilflos gegenüber und können es nicht verstehen. Beide scheinen darin das absolute Übel zu sehen, das vom Schöpfer abgewendet werden sollte, aber nicht wird. Warum nicht?

Weitere Fragen, jede einzelne berechtigt, die in den Todeslagern aufgeworfen und unbeantwortet blieben, verstärkten nur die Agonie der Fragenden. Als Abraham Gott fragte: »Willst du gar den Gerechten mit dem Frevler hinraffen?«, zeigte Gott sich bereit, Sodom »wegen zehn« (Genesis 18, 23.32) nicht zu zerstören. Sodom wäre gerettet worden, wenn es wenigstens zehn Gerechte gegeben hätte. Waren unter den Millionen Massakrierten nicht unzählige gerechte Männer und Frauen? Wurden nicht die Gerechten und Frommen mit unter den sechs Millionen umgebracht? Was kann Davids Lied einem Juden im Todeslager bedeuten, der jeden Augenblick mit seiner Vergasung rechnen muss? »Des Ewgen Augen sind auf die Gerechten gerichtet und Seine Ohren auf ihr Schreien« (Ps 34, 16). »Sie schreien, und der Ewge hört, aus allen ihren Nöten rettet Er sie« (Ps 34, 17). »All seine Gebeine hütet Er, dass nicht ein einziges von ihnen gebrochen wird« (Ps 34, 20). Sah der Herr das Brennen Seiner Gerechten in den Öfen, sah Er sie um ein Quentchen Luft kämpfen in den Gaskammern, lauschten Seine Ohren ihren gequälten Schreien? Erlöst wurden sie, aber nicht durch Gott, sondern durch einen schrecklichen Tod. Kein Zeichen, keine Antwort, und nur wenige Knochen blieben ungebrochen. Was kann es anderes bedeuten, als dass der Psalm nicht den Tatsachen entspricht. Es gibt keinen Gott, dessen Augen über dem Menschen, sei er Missetäter oder Heiliger, wachen.

Wie ist dieser gigantische Massenmord mit Davids Lied in Einklang zu bringen? »Dir kann nichts Böses widerfahren – noch eine Plage Deinem Zelt nahen – denn er wird Seine Engel zu Dir entbieten – auf allen Deinen Wegen Dich zu hüten« (Ps 91, 11). Wo waren seine Boten, als in den Todeslagern Alte und Junge, Eltern und Kinder verhungerten, vergast und verbrannt wurden? Wo ist die Antwort? Waren alle sechs Millionen, die im Holocaust umkamen, Sünder, so dass Maimonides recht haben könnte, wenn er in seinem 11. Hauptsatz erklärt: »Ich bin im festen Glauben, dass der Schöpfer, gepriesen sei Sein Name, die Befolger Seines Gesetzes behütet und die Übertreter Seines Gesetzes bestraft.«

Die Frommen und Gerechten, alle, die das Gesetz befolgten, erlitten das gleiche Schicksal wie die mit Absicht und Vorsatz Sündigenden und die Atheisten. Angesichts dieser Tatsachen gibt es nur eine einzige rationale Schlussfolgerung: Es gibt keinen Gott; alles, was geschieht, geschieht zufällig. Der Zufall, und nicht Gott, regiert die Welt. Der einzig wahre Gläubige ist der Atheist, der an den Zufall Glaubende. In diesem Sinn ertönt Wiesels

[2] Zur Übers. vgl. N. H. Tur-Sinai (H. Torcyner): Die Heilige Schrift, Jerusalem 1954, sowie die Textbibel in der Übersetzung von E. Kautzsch, Tübingen 1906.

Chor: »Nichts im Himmel, nichts auf Erden, Ani Maamin. Nichts zuvor – Nichts danach – Ani Maamin. – Juden, ihr müsst sterben, – Für Worte – Heilige Worte – Verfluchte Worte – Erstickte Worte, Ihr müsst sterben ohne Laut – davongehen ohne Gebet, Amen sagend.«
Aber bietet der Zufall, die Zufälligkeit im Leben, eine befriedigende Antwort in einer Welt, in der das Gesetz von Ursache und Wirkung herrscht? Dieser offensichtliche Widerspruch muss gelöst werden, wenn man die Zufall-im-Leben-Theorie als gültig ansehen soll. Eine Antwort ist von den Atomphysikern gegeben worden, die gezeigt haben, dass beschleunigte atomare Teilchen sich frei bewegen, das heisst, dass ihre Bewegung im Raum nicht vorherbestimmbar ist. Wenn dem so ist, gibt es Bereiche, in denen das Gesetz von Ursache und Wirkung nicht existiert oder, mit anderen Worten, es gibt Bereiche, in denen das Gesetz von Ursache und Wirkung herrscht, und andere, in denen der Zufall regiert.
Der 11. Hauptsatz des Maimonides kann bei näherer Betrachtung in einem vereinfachten Satz Ausdruck finden: dass der Herr Befolger Seines Gebotes belohnt und Zuwiderhandelnde bestraft. Erinnert dies nicht an das Gesetz von Ursache und Wirkung, wobei das Einhalten des Gesetzes die Ursache ist und das Wohlergehen des Befolgers die Wirkung? Sind fromme Taten und ihre Auswirkungen vergleichbar der Ursache und Wirkung bei gewissen physikalischen oder chemischen Aktionen und Reaktionen? Ist diese religiöse Konzeption nichts anderes als die Übertragung eines physikalischen Prinzips in die Religion? Mag es sein wie es will, moderne Physik hat erbracht, dass das Gesetz von Ursache und Wirkung nicht universell anwendbar ist.
Ich fürchte, ich führe hier eine Lesart des »Wunders« ein, die der allgemeinen Auffassung der Wissenschaft und modernen Theologie widerspricht. Dabei möchte ich mich auf die ausgezeichnete Arbeit »Wunder und Tod der Gott-Theologie« von Professor Thomas A. Idinopulos beziehen. Seiner Ansicht nach wurden Wunder im Neuen Testament als »Zeichen von Gottes Macht, Autorität, Urteil, Gnade und Grund« aufgefasst. Ich glaube, wir können die gleiche Auffassung für die Wunder, die im Alten Testament erzählt werden, akzeptieren. Idinopulos sagt: »Die Verfasser der Bibel, sowohl im Alten als auch im Neuen Testament, verstanden die wundersamen Begebenheiten nicht als Eingriffe in die natürliche Ordnung. Gott war überall, in allen Dingen, und die wundersamen Ereignisse waren einfach tiefste Manifestationen seiner Omnipräsenz und Omnipotenz.« Offenbar sieht Idinopulos nicht, dass gerade weil die Menschen der Bibel und deren Verfasser die Wunder als »Eingriff in die natürliche Ordnung« verstanden, ihnen eben dieser Eingriff in die natürliche Ordnung die Omnipotenz Gottes bewies. Wenn wir bei Josua (10, 12) lesen: »Halt, Sonne, an in Gib'on«, so wurde das Ereignis berichtet wegen Gottes Eingreifens in die natürliche Ordnung. Dies wird ausdrücklich erwähnt (10, 14): »Und es hat weder früher noch später einen Tag gegeben, dass der Ewige hörte auf eines Mannes Stimme; denn der Ewige kämpfte für Israël.« Im Hinblick auf die Tatsache, dass die »natürliche Ordnung« der physikalischen Welt nicht länger allein auf dem Gesetz von Ursache und Wirkung beruht, müssen wir die Behauptung, dass Wunder nicht geschehen können, weil sie den Naturgesetzen widersprechen, neu überdenken. Bis vor kurzem wurde die Tatsache, dass das Neutrino, das weder Masse noch elektrische Ladung besitzt, ungehindert feste Materie durchdringt und dabei keine Spuren zurücklässt, als unmöglich angesehen. Können wir nicht entsprechend annehmen, dass Geschehnisse, die früher als Wunder betrachtet wurden, im Bereich des Möglichen liegen. Dies bedeutet nicht, dass Wunder tatsächlich geschehen. Wir wissen jedenfalls, dass sie weder in Auschwitz noch in Treblinka eintraten. Die Unzähligen in den Todeslagern, wider alle Hoffnung hoffend, erlebten keine Wunder, weil es, wie sie folgerten, keinen Gott gibt.
So oder ähnlich ist die Antwort vieler, die in Auschwitz oder in anderen Lagern waren, und auch von vielen warmherzigen Menschen, die durch Identifizierung mit den Elenden in den Todeslagern ähnliche Erkenntnisse erfuhren und sich Gottes Schweigen nicht anders erklären können als durch Seine Nichtexistenz. Es ist klar, dass diese Einstellung unvereinbar ist mit den Lehren der Bibel vom »lebendigen Gott«. Wir sollten jedoch diese Gott-ist-tot-Schlussfolgerung nicht verwechseln mit der gleichlautenden Behauptung radikaler Theologen. Theologe zu sein und zu konstatieren, dass Gott tot ist, ist zweifellos ein Widerspruch in sich. Deshalb müssen Theologen, die behaupten, Gott ist tot, wohl etwas anderes meinen. Einer der freimütigsten jüdischen Vertreter dieser theologischen Denkweise, Richard L. Rubenstein, sagt sehr deutlich in seinem Essay-Band *»After Auschwitz«* (S. 151): »Eigentlich kann kein Mensch behaupten, dass Gott tot ist. Wie können wir das wissen? Trotzdem sehe ich mich genötigt zu sagen, dass wir in der Zeit von ›Gottes Tod‹ leben«; und er fährt fort (S. 152): »Ich meine, dass die Bande, die Gott und Mensch, Himmel und Erde zusammenhalten, zerrissen sind. Wir befinden uns in einem kalten, schweigenden, gefühllosen Kosmos, ohne Beistand einer zielgerichteten Kraft jenseits unserer eigenen Möglichkeiten. Was sonst kann ein Jude nach Auschwitz über Gott sagen?«
Nun, nicht alle Juden würden Rubenstein zustimmen, und sehr viele opponieren diese Denkweise und behaupten, dass es den lebendigen Gott gibt, und sprechen sogar von Wundern. Wir erinnern an Ben Gurions Ausspruch: »Wer nicht an Wunder glaubt, ist kein Realist.« Viele unserer israelischen Landsleute sind überzeugt, dass ihnen in unseren Kriegen Wunder widerfahren sind und sehen sogar in der Existenz des Staates Israel ein Wunder. Rubensteins Credo ist (S. 237, 238): »Es ist gewiss möglich, Gott als ursprünglichen Grund des Seins zu verstehen, aus dem wir hervorgehen und in den wir zurückkehren. Ich glaube, dass die Annahme eines solchen Gottes sogar in der Zeit von Gottes Tod unvermeidlich ist. Der Gott, der der Grund allen Seins ist, ist nicht der transzendente Gott des patriarchalischen Monotheismus. Obwohl immer noch viele an jenen Gott glauben, tun sie es unter Ausserachtlassung der Fragen nach Gott und menschlicher Freiheit und nach Gott und menschlichem Bösen.« Wir werden später zeigen, dass diese Sichtweise, Gott als Grund allen Seins aufzufassen, eine zusätzliche Antwort auf die Frage: Wo war Gott in Auschwitz? ermöglicht.

Die zweite Antwort auf die Frage, die wir nun untersuchen wollen, ist, im weiteren Sinne, ein Wunder in sich. Trotz Auschwitz und nach Auschwitz hat sich der Glaube an Gott um kein Jota geändert. Der Psalmist vor Tausenden von Jahren sang über eine ähnliche Erfahrung (Ps 44, 23): »Für dich ja liessen wir uns würgen alletag / erachtet wie die Schafe an der Schlachtbank. / Wach auf, was schläfst du, Herr? / Erwach, verwirf doch nicht für immer!« Zu sterben »für die Sanktifikation Gottes« ist für einen Juden kein ungewöhnliches Ereignis. Zu sterben, um den Namen des Herrn zu heiligen, hat über die Jahrhunderte hinweg den Glauben an Gott lediglich gestärkt und vertieft. Es ist Gott, der willentlich leiden lässt. »Du führst den Menschen zum Staub zurück« (Ps 90, 3). Deshalb mag der Mensch flehen: Erfreue uns so viele Tage, wie Du uns gepeinigt hast, so viele Jahre, wie wir im Unglück

gelebt haben. Andererseits heisst es, dass Leiden verursacht werden durch Sünden gegen Gottes Gebote, durch ihr vorsätzliches Übertreten. Gott straft Sein Volk, um das Böse, das von ihm verübt wird, zu vergelten. Die Leiden des Menschen werden durch ihre Sünden verursacht. Der Glaube an Gott ist unverrückbar wie ein Fels, wie präzise in Maimonides' 1. Lehrsatz formuliert wird: »Ich glaube voller Vertrauen, dass der Schöpfer, gepriesen sei Sein Name, der Schöpfer und Lenker aller Schöpfung ist, und nur Er tat, tut und wird alles tun.«

Ist Gott demnach verantwortlich für die Todeslager und für all das, was in ihnen geschah? Gott bewahre! Nein, die Verantwortung liegt beim Menschen. Die Bestrafung ist die Folge, das Resultat der bösen Taten, die von ihm verübt wurden. Gott straft nur, um das Übel zu vergelten. Gott sendet Seine Propheten, um die Menschen zu warnen, aber sie hören nicht und fahren fort, Böses zu tun. Neh 9, 30–31 sagt: »Du ertrugst sie viele Jahre und verwarntest sie mit deinem Geist durch deine Propheten – aber sie hörten nicht auf Dich. Da gabst Du sie in die Hand der Völker der Länder. Aber in Deinem grossen Erbarmen vernichtetest Du sie nicht vollständig und verliessest sie nicht, denn ein gnädiger und barmherziger Gott bist Du.« Vers 33 gibt zu: »Du aber bist gerecht in allem, was über uns gekommen ist; denn Du hast Treue geübt, wir aber haben gefrevelt.« Gott greift nicht ein, er lässt dem Menschen seinen freien Willen und lässt ihn entsprechend handeln, aber der Mensch muss die Verantwortung tragen für all seine Taten, wenn der Tag des Gerichts kommt.

Es scheint, dass der Mensch andauernd in Schuld lebt, selbst wenn er sich seiner Sünde nicht bewusst ist. Esra bekennt (9, 7): »Seit den Tagen unserer Väter sind wir in grosser Schuld bis auf diesen Tag, und wegen unserer Vergehen wurden wir, unsere Könige, unsere Priester in die Hand der Könige der Länder gegeben, zum Schwert, zur Gefangenschaft, Plünderung und Beschämung des Angesichts, wie es diesen Tag geschieht.«

Die Sünde, auf die am häufigsten hingewiesen wird, ist der Bruch des Bundes, d. h. die Anbetung anderer Götter und die Missachtung der Gesetze Gottes. Entsprechend erinnert uns der Deuteronomist (7, 9–10): »So erkenne denn, dass der Ewige, dein Gott, Gott ist, der treue Gott, der da bewahrt den Bund und die Gnade denen, die ihn lieben und seine Gebote halten, bis zu tausend Geschlechtern, der aber jeden von denen, die ihn hassen, an seiner eigenen Person die Vergeltung erfahren lässt, indem er sie vertilgt.« Auch wenn wir die Worte des Deuteronomisten akzeptieren, quält uns weiterhin, dass Millionen von unschuldigen Säuglingen und Kindern in den Todeslagern umkamen: Tamim, Tsadikim, Hasidim.[3]

Die Katastrophe des Holocaust ist unglücklicherweise nicht die erste, die das jüdische Volk heimsuchte und die Grundlage von Glaube und Existenz für einige vernichtete, für viele gefährdete, aber keineswegs den Glauben aller an Gott auslöschte. Das Gleiche gilt vermutlich für die Zeit nach der Zerstörung des Tempels 586 v. und 70 n. Chr. Wir können uns vorstellen, was es den Israeliten bedeutet haben muss, das Haus Gottes zerstört zu sehen, wo Generationen von Priestern immer wieder ausgerufen haben: »Volk des Herrn, im Namen Dessen, der in dem grossen und heiligen Haus weilt, höre.«

Man kann mit Sicherheit annehmen, dass viele fragten, »hatte Er keine Macht, die Zerstörung abzuwenden, gab es einen Gott, der stärker war als der Herr? Vielleicht irrten wir uns, an Ihn zu glauben und Ihm zu trauen.« In der Folge haben sicher viele den Herrn verraten und sich anderen Göttern zugewandt. Nur einige Zehntausend kamen zurück mit Esra und Nehemia. Sie fanden den Glauben an den Gott Abrahams und Moses' beinahe geschwunden unter den Israeliten, die der Gefangenschaft entgangen und in Judäa geblieben waren. Dies muss der Grund sein, dass Esra nachdrücklich die Bezeichnung von dem, »der aus der Gefangenschaft kam«, verwendet (Esra 3, 8; 6, 19–21; 8, 35; 10, 7–8). Nur einmal erwähnt Esra andere Juden, als er von jenen spricht, die am Passah-Mahl teilnahmen (6, 21): »Und es assen die Kinder Jisraël, die aus der Verbannung zurückgekehrt waren, und alle, die sich von der Unreinheit der Heiden zu ihnen abgesondert hatten, um dem Ewigen, dem Gott Israëls, zu folgen.«

Man kann annehmen, dass »jeder, der sich von der Unreinheit der Heiden des Landes abgesondert hatte, um dem Ewigen, dem Gott Jisraëls, nachzugehn« (Esra 6, 22), keine anderen sein können als jene Israeliten, die in Judäa zurückgeblieben waren, weiter an den Herrn glaubten oder bereut hatten und sich dem alten Gott Abrahams wieder zuwandten.

Ezechiel teilt in den Kapiteln 8 und 9 die Auffassung, dass eine israelitische Bevölkerung in Jerusalem zurückgeblieben war, von der ein beträchtlicher und gesellschaftlich bedeutender Teil zu Götzendienern geworden war: Frauen, die über den Tod von Tammus weinten; Männer, die in dunklen Räumen Götzen beweihräucherten; andere, die die Sonne anbeteten.

Es scheint, dass, obwohl man Götzen Opfer darbrachte, die Bevölkerung Jerusalems überzeugt war, Jerusalem und der Tempel seien geschützt. Sie waren sicher, dass ihnen und dem Tempel nichts geschehen würde. Ich zitiere Ps 87, 1–3: »Seine Fundamente sind die heiligen Berge. Der Ewige liebt die Tore Zions mehr als alle anderen Wohnstätten Jakobs. Herrliche Dinge werden von dir erzählt, du Stadt Gottes. Sela.«

Jeremia (7, 4–14) versuchte, dieses Vertrauen zu erschüttern, aber ohne Erfolg. Das Volk wollte ihm nicht glauben. Sie konnten sich nicht vorstellen, dass dem Haus des Allmächtigen Gottes etwas Böses widerfahren könne. Gewiss, wie könnte er zulassen, dass Sein Haus zerstört würde. Als das Unvorstellbare aber geschah, muss ein tiefer Schock die Menschen ergriffen und das Gottvertrauen vieler zerstört haben. Kein Wunder daher, dass die Leute, als Jeremia sie zu überzeugen versuchte, Judäa nicht zu verlassen, um nach Ägypten zu ziehen, ihm antworteten (44, 16–17): »Das Wort, das du zu uns im Namen des Ewigen gesprochen hast, wollen wir nicht hören. Vielmehr wollen wir tun, wie wir gesagt haben, nämlich der Himmelskönigin Weihrauch brennen und ihr Trinkopfer spenden, so wie wir es getan haben, wir und unsere Väter . . .«

Um ihre Entscheidung zu rechtfertigen, argumentieren sie (44, 18): »Aber seitdem wir aufhörten, der Himmelskönigin zu räuchern und ihr Gussspenden zu giessen, haben wir Mangel an allem und schwinden durch Schwert und Hunger dahin.«

Wir erfahren hier, dass die Bewohner Jerusalems während der Belagerung der Stadt anscheinend ihre Götzenopfer eingestellt hatten. Aber trotzdem wurden Jerusalem und der Tempel verurteilt und zerstört. Die Rückkehr zum Herrn zeitigte keinen positiven Effekt. So gelangten sie zu der Ansicht, dass Gott hilflos war, und zogen die Konsequenzen. Sie wandten sich wieder dem Götzendienst zu und gingen dem Gottesvolk vermutlich verloren.

Die Katastrophe der Tempelzerstörung hatte den Glauben eines beträchtlichen Teils des Volkes, das die physische *Vernichtung* überlebt hatte, zerstört. Aber das Volk und sein Glaube lebten weiter. Derselbe Jeremia, der dem Volk schwere Vorwürfe gemacht hatte, war auch derjeni-

[3] Unschuldige, Gerechte, Fromme.

ge, ihm zu versichern, dass Gott trotz all seiner Sünden mit ihm sei und es nicht völlig zugrunde gehen lassen würde (46, 28). »Du, fürchte nicht, mein Knecht Jaakob, ist des Ewigen Spruch, denn ich bin mit dir. Denn ich mache garaus allen Völkern, unter die ich dich verstossen, doch dir mach ich nicht garaus. Vielmehr will ich dich mit Mass züchtigen, aber ganz ungestraft will ich dich nicht lassen.« »Doch dir mach ich nicht garaus« hatte das Volk oft genug erlebt, und Israel als solches überlebte und glaubte an Gott. Schon bei den ersten Schritten seiner Volkwerdung kam es zu einer festen Verankerung dieses Glaubens, der in den eindrucksvollsten Farben geschildert wird. Man sollte versuchen, sich realistisch vorzustellen, was es für einen Menschen vor etwa 4000 Jahren bedeutet haben muss, ohne Zögern dem Befehl zu gehorchen, alle Familienbande zu zerreissen, alle Sicherheit aufzugeben – die ökonomische, soziale und sogar die physische Sicherheit – und in eine unbekannte Wüste und bedrohliche Wildnis aufzubrechen.

Die Schrift sagt einfach (Gen 12): »Zieh du aus deinem Land, von deiner Verwandtschaft und vom Haus deines Vaters nach dem Land, das ich dir zeigen werde«, und dies alles für etwas, das man als das vage Versprechen oder Vorhaben eines bis dahin unbekannten Gottes erachten muss. »Und ich will dich zu einem grossen Volk machen.« Aber Abraham folgte jenem Ruf und allen anderen Forderungen. Laut Hasal war Abraham zehn Prüfungen unterworfen, die er alle erfolgreich bestand. Was veranlasste Abraham, all dieses zu tun, wenn nicht der unerschütterliche Glaube an den Einen Gott?

Zweifellos war die schwerste Prüfung, die Abraham bestehen musste, Gottes Befehl, seinen einzigen Sohn und Erben zu opfern. Hat Abraham bei der Entscheidung, diesen unglaublichen Befehl auszuführen, geschwankt oder nicht? Der Rambam erwägt, was es Abraham bedeutet haben mag, diesem Befehl Gottes zu gehorchen, ohne den Bruchteil einer Sekunde zu zögern. »Nach Hoffnungslosigkeit erzeugte er einen Sohn – er gab alles auf, was er erhofft hatte und stimmte zu, ihn zu schlachten, ohne Belohnung zu erwarten oder Strafe zu fürchten, er ging drei lange Tage, um ihn zu schlachten« *(Guide of the Perplexed,* III, 24).

Nachmanides fragt, warum der Allmächtige so weit ging, Abraham diese extreme Prüfung aufzuerlegen und von ihm die Opferung Isaaks forderte. Wusste Er in Seiner Allwissenheit nicht, dass Abraham sich allen Forderungen fügen würde, sogar diesem absurden Opfer? Nachmanides antwortet:

> Ich glaube, dass die Prüfung gerechtfertigt ist, weil der Mensch seine Taten in voller Willensfreiheit ausübt. Der Geprüfte wird zustimmen oder auch nicht, die geforderte Tat, die Prüfung, auszuführen, aber Gott, der ihn erprobt, fordert von ihm, zur Verwirklichung zu schreiten, um ihn für die gute Tat belohnen zu können und nicht nur für die gute Absicht. Um es klar zu verdeutlichen, der Herr stellt den Frommen auf die Probe, wohl wissend, dass der Fromme sich Seinem Willen fügt, aber damit dieser seine Rechtschaffenheit zeigen kann, wird Er ihn der Prüfung aussetzen. Der Herr wird nicht den Verruchten prüfen, der nicht horchen wird. Dies beweist, dass alle im Pentateuch erwähnten Prüfungen zum Guten des Geprüften gereichen *(Hebrew edition of Rambam's Exegesis of the Pentateuch, Vol. 1, S. 125, Publishing House of Rabbi Kook, Jerusalem, 9th edition, 1976).*

Die Antwort des Nachmanides unterscheidet zwischen dem guten Willen und seiner Ausführung, der guten Tat. Die vollbrachte Tat ist etwas anderes als die beste aller Absichten. Dies erhellt, was Gott zu Abraham nach der Tat sagt (Gen 22, 16–17): . . . »Bei mir habe ich geschworen, ist der Spruch des Ewigen, dass, weil du solches getan und deinen einzigen Sohn nicht geweigert hast, ich dich segnen will . . . dafür, dass du meiner Stimme gehorcht hast.«

Nachmanides interpretiert dies: »Weil du solches getan hast« (Gen 22, 16) folgendermassen: »Es ist eine gegebene Zusicherung, dass keine Sünde die vollständige Vernichtung seiner Abkömmlinge verursacht oder sie ohne Rettung in die Hände ihrer Feinde fallen lässt. Dies ist ein klares Versprechen der Erlösung, die uns zuteil werden wird.« Wir stellen fest, dass Gott zu Anfang der Anrede sagt: »weil du solches getan hast«, und am Ende: »dafür, dass du meiner Stimme gehorcht hast«. Zweimal bezieht Gott sich auf die gleiche Sache; erst im Hinblick auf die Tat und dann im Hinblick auf den Gehorsam. Die Tat zählt mehr als der Entschluss, Folge zu leisten, »wir werden tun und gehorchen«.

Das so oft erwähnte Versprechen Gottes und die unzerstörbare Beziehung zwischen Ihm und Seinem Volk kommen besonders klar zum Ausdruck bei Jes (44, 21): »Des denke, Jaakob und Israel, weil du mein Knecht; / hab dich gebildet / du bist mein Knecht / bleibst, Israel, mir unvergessen!«

Das Vertrauen auf Gottes Verheissung führt den Gläubigen immerdar, und nichts, was geschieht, kann dieses Vertrauen erschüttern. Der Glaube ist der Boden, auf dem das Vertrauen des Gläubigen sich gründet; er wird zu Augen, Ohren, Verstand; kurz gesagt, er bildet a priori den Verständnis- und Bedeutungsrahmen, innerhalb dessen alle Ereignisse gesehen werden. Oder wie Kierkegaard es ausdrückt: Vertrauen zu haben bedeutet die Kraft zum Glauben trotz aller äusseren Vorkommnisse. Sublimen Ausdruck dieses Vertrauens in Gott, in seine Gerechtigkeit, in Erlösung und Rettung, gab Salomo ibn Gabirol in seinem Keter Malhut: »Wenn ich nicht auf Deine Gnade hoffe, wer, wenn nicht Du, wird Mitleid mit mir haben. Wenn Du mich töten willst, werde ich auf Dich warten; wenn Du mich quälen willst, werde ich von Dir zu Dir fliehen. Ich werde mich in Deinen Schatten retten vor Deinem Zorn. Mit Deinen Gnadenbröseln will ich mich begnügen, bis Du Mitleid mit mir fühlst.«

Wer sagt: »Wenn Du mich töten willst, werde ich auf Dich warten, . . . ich werde von Dir zu Dir fliehen«, für den ist Sinn und Verständnis des Lebens, seines Anfangs und Endes, seines Grundes, Zieles und Zwecks auf Gott gegründet. Solche Menschen kommen aus jeder Krise und Erfahrung gestärkt im Glauben hervor. Gott war in Auschwitz, er erlitt die Leiden aller Leidenden. Er litt mit seinen Kreaturen: »Er tröstet in Bedrängnis« (Aboth 2, 8). Buber, einmal nach einer Erklärung gefragt, wie es möglich sein konnte, dass Gott während des gesamten Holocaust in Schweigen verharrte, wie Er es geschehen lassen konnte, antwortete: »Gott wandte sein Gesicht ab.« Was bedeutet dies? Ist es denkbar, dass Gott sein Gesicht abwendet und dann nicht weiss, was in der Welt seiner Schöpfung geschieht? Dies kann nicht gemeint sein! Oder ist Gottes Verbergen seines Gesichtes, wie einige meinen, die Voraussetzung für des Menschen freien Willen? Mir scheint, dass diese Erklärung nicht in Übereinstimmung mit der Konzeption der Akedah und dem grundlegenden Konzept des Judentums ist, nämlich dass der Mensch über einen freien Willen verfügt, ohne den die Erfüllung der Gesetze und die Antwort am Sinai »wir werden tun und gehorchen« ihren Sinn verlieren. Des Menschen freier Wille ist nicht abhängig von Gottes Verbergen seines Gesichtes.

Die Bedeutung des Verbergens seines Gesichtes wird durch den Vergleich von mehr als dreissig verschiedenen Stellen in der Bibel, an denen dieser Ausdruck verwendet wird, klargestellt. Das »Verbergen seines Gesichtes« geschieht jedesmal, wenn das Volk oder ein einzelner gegen Gott sündigen. Die Sünde besteht vorwiegend in Götzendienst. Gottes Zorn entflammt und Er bestraft den Sünder. Hier ist ein Beispiel von vielen: »An jenem Tag wird mein Zorn über sie aufflammen, und ich werde sie verlassen und mein Angesicht vor ihnen verbergen. Und sie werden vertilgt werden, und viele Übel und Drangsale werden sie treffen, dass sie an jenem Tag sprechen werden: ›Ist's nicht, weil mein Gott nicht in meiner Mitte ist, dass mich diese Übel getroffen haben?‹ Ich aber werde mein Angesicht verbergen an jenem Tag ob all des Bösen, das sie getan, da sie sich anderen Göttern zuwandten« (Deut 31, 17–18).

Die Konsequenz des Verbergens seines Gesichtes wird deutlich in dem Lied »Horcht auf, ihr Himmel . . .« nach der Zeile: »Ich will mein Angesicht vor ihnen bergen, will sehen, was ihr Ende sein wird« (Deut 32, 20). Die darauffolgenden Verse sind lebendiger Ausdruck dafür, was geschieht, wenn Gott sein Gesicht abwendet. Dies macht auch Hiobs Ausruf verständlich (13, 24): »Warum birgst du dein Antlitz / hältst mich für deinen Feind?«

Nur Missgeschick, Elend und Unglück können eintreten, wenn Gott sein Gesicht abwendet. Vielleicht hatte Buber dies im Sinn, als er die Frage betreffs des Holocaust beantwortete. Micha (3, 4) sagt uns, dass Gott sein Gesicht abwendet, wenn die Führer Israels soziales Unrecht tun und jeglicher Gerechtigkeit bar sind; dann sendet er ihnen Strafe: »Dann werden sie zum Ewgen schrein / doch Er erhört sie nicht. Er birgt sein Antlitz ihnen / zu jener Zeit / weil Arges sie getrieben.«

Wurde etwa das Wehgeschrei in Auschwitz nicht gehört, weil Gott sein Gesicht abgewendet hatte? Gott lässt Ezechiel (39, 24.28–29) die Menschen trösten und ihnen ankündigen: »Wegen ihrer Unreinheit und ihren Missetaten tat ich's ihnen und barg mein Antlitz vor ihnen. Da sollen sie erkennen, dass ich, der Ewige, ihr Gott bin, indem ich sie verschleppte unter die Heiden, aber nun sie heimhole in ihr Land und keinen von ihnen dort mehr zurücklasse. Ich will fortan auch nicht mehr mein Antlitz vor ihnen verbergen, da ich meinen Geist ausgegossen über das Haus Israël.«

Das Vertrauen des Gläubigen auf Gott, vor und nach dem Holocaust, bleibt intakt. Wiesel lässt den Chor singen (S. 105):

Ani maamin, Abraham, trotz Treblinka,
Ani maamin, Isaak, wegen Belsen,
Ani maamin, Jakob, wegen und trotz Majdanek,
Tot umsonst, tot für nichts,
Ani maamin.
Betet Menschen, betet zu Gott, gegen Gott.
Für Gott. Ani maamin.
Ob der Messias kommt, Ani maamin,
Oder ob er verspätet kommt, Ani maamin.
Ob Gott schweigt oder weint,
Ani maamin.

Ani maamin wegen seiner, trotz seiner,
Ich glaube an Dich, selbst gegen Deinen Willen.
Selbst wenn Du mich strafst, weil ich an Dich glaube.
Gesegnet sind die Narren, die ihren Glauben hinausschreien,
Gesegnet sind die Narren, die fortfahren zu lachen,
Die den Mann verhöhnen, der den Juden verhöhnt,
Die ihren Brüdern helfen zu singen, noch und noch und noch,
Ani maamin.

Ani maamin beviat ha-Mashiah
Veaf al pi sheyitmameha,
Akhake lo bekhol yom sheyavo,
Ani maamin.[4]

Ich gelange nun zu dem Punkt, der eine dritte Antwort auf die Frage geben kann: Wo war Gott in Auschwitz? Die ganze jüdische Geschichte hindurch erlebte das Volk unsägliches Leiden. Der Psalmist klagt: »Dein Volk, o Ewiger, zerschlagen sie« (Ps 94, 5) und fragt: »Wo ist Gott, der dies geschehen lässt?« (Ps 79, 10): »Warum sollen die Heiden sagen, ›wo ist ihr Gott?‹« Diese Frage war nicht allzu beunruhigend, weil immer die Auffassung bestand, dass die Sünde des Volkes, ob durch das Kollektiv oder durch das Individuum verübt, Strafe nach sich zieht. Wenn es nicht die eigene Sünde ist, dann ist es zweifellos die der Väter oder Vorväter, »Denn Gott straft die Schuld der Väter an den Kindern bis zum dritten und vierten Geschlecht« (Ex 20, 5).

Aber wie lässt sich die nicht selten anzutreffende Tatsache erklären, dass der Sünder gegen Gott und der Übertreter einiger oder aller Gesetze Gottes in Frieden existiert und ein gutes Leben hat, was den Psalmisten zu der Frage veranlasst (Ps 94, 3): »Bis wann die Bösen, Ewiger / bis wann solln sie, die Bösen, jubeln?« Stimmt die Erfahrung des Holocaust überein mit Jes (3, 10–11): »Sprecht. Der Gerechte wohl ihm! / Weil ihrer Taten Frucht sie essen. / Weh ihm, dem Frevler, schlimm! / Denn seiner Hände Lohn wird ihm geschehn.«

Die Gewichtigkeit der Zweifel an dieser Auffassung wurde an Hiobs Leiden aufgezeigt, »der Mann, der ohne Fehl war und aufrecht, der Gott fürchtete und das Böse scheute«. Hiobs Reaktion auf das plötzliche Missgeschick, das ihm widerfuhr, ist in seinem Vertrauen auf Gott, ähnlich dem Abrahams anlässlich der Akedah, begründet. Abraham antwortet Isaak (Gen 22, 8): »Gott wird sich ein Lamm zum Hochopfer ersehen, mein Sohn.« Und Hiob sagt ergeben (1, 21): »Der Ewge gab, der Ewge nahm / des Ewigen Name sei gepriesen.« Befallen von einer schrecklichen Hautkrankheit, begegnet er den Vorwürfen seiner Frau mit der Frage (2, 10): »Solln das Gute wir von Gott empfangen / das Böse nicht?«

Seine Freunde, die ihn zu trösten kommen, versuchen Hiob zu überzeugen, dass er, wenn auch unwissentlich, gegen Gott gesündigt haben muss. Seine furchtbaren Leiden müssen Bestrafung für Sünde sein. Sie fragen »wer kam je schuldlos um, und wo wurden je die Redlichen vernichtet?« (Hiob 4, 7). Sie raten ihm, er soll sich Gott wieder zuwenden – obwohl Hiob nie seinen Glauben an Gott verloren hatte – und um Gnade flehen, denn es ist das über den Sünder gebrachte Unglück, welches ihn zur Reue führt. Hiob weist die Möglichkeit von Sünde zurück, ist aber bereit zu bekennen (7, 20), »Gesündigt hab ich? Was tat dir ich, Menschenhüter?« (7, 21) »Und warum willst du meine Schuld mir nicht verzeihn / und tilgst nicht mein Vergehn?«

Hiob bittet darum, zu sterben, aber sein Flehen wird nicht erhört. Hiob fasst seine und der Menschheit schmerzliche Erfahrung zusammen: »Ob Gut, ob Böse – er vernichtet« (Hiob 9, 22). Tsadik[5] und Rasha[6] erleiden dasselbe Schicksal. Wie können wir das verstehen? Wo ist die Gerechtigkeit?

Zophar aus Naama versucht Hiob zu beruhigen, gelangt aber lediglich zu einer allen Menschen geläufigen Grundwahrheit: »Willst du der Gottheit Grenzmass finden?« (Hiob 11, 7). Hier kommen wir meiner Ansicht nach zu

[4] In Übertragung: Ich glaube fest an das Kommen des Messias, wenn er auch verspätet kommt, und wenn er auch nicht kommen wird an jenem Tag, glaube ich trotzdem.
[5] Hebr.: Der Gerechte. [6] Hebr.: Der Übeltäter

dem zentralen Punkt des Buches Hiob. Es wird unmissverständlich ausgesprochen, dass zwischen Mensch und Gott ein unüberbrückbarer Abgrund besteht. Der transzendente Gott bleibt immer in der Transzendenz. Der Mensch weiss von Gott, glaubt an ihn, traut ihm, setzt Vertrauen in ihn, aber was weiss er letztlich mehr – wenn es Wissen ist – als dass Gott der unerschaffene Schöpfer des Universums ist. Was der Mensch von ihm zu wissen glaubt und die Weise, wie Gott in der Heiligen Schrift dargestellt wird, ist nichts anderes als eine menschliche Projektion, eine anthropomorphe Vorstellung, die der Mensch sich vom Nicht-Erkennbaren gemacht hat. Die Attribute, die menschliche Vorstellung und Sprache Gott unterstellen, basieren auf des Menschen Wunschdenken, wie und was Gott sein sollte. So wird Gott, mehr oder weniger, zu einem Heiligen, der über Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit in einem imaginären Himmel richtet, was wiederum eine Projektion davon ist, wie der Mensch sich die Erde wünscht. Dabei ist sich der Mensch nicht darüber klar, dass dies ein Verstoss gegen das erste Gebot ist: »Du sollst dir kein Bildnis machen und keinerlei Gestalt dessen, was im Himmel und was auf Erden und was im Wasser unter der Erde ist« (Ex 20, 2–4). Trotz all seiner Bestrebungen gibt es nichts, was dem Menschen ein mehr oder weniger adäquates Abbild Gottes vermitteln könnte. Doch kann man dem Menschen nicht seine Begrenztheit vorwerfen. Die Bibel mag ihn durch die Gott zugeschriebene Aussage zu der Überschreitung verleitet haben: »Lasst uns Menschen (Adam) machen in unserem Bild, nach unserer Gestalt« (Gen 1, 26).

Was auch immer mit »Ebenbild« gemeint ist, der Mensch wurde sogleich beschränkt und auf die Erde begrenzt (Gen 1, 26): »Und er soll Herr sein über die Fische des Meeres und über die Vögel des Himmels, das Vieh und die ganze Erde.« Die Erde, das Endliche, wurde dem Menschen zugeteilt; wohingegen Gott unendlich ist, obwohl bekannt, ist er nicht erkennbar.

Was wir zu wissen glauben, ist in Wirklichkeit nichts anderes als die menschliche Projektion wünschenswerter menschlicher Attribute auf Gott. Wir können Gen 1, 27 paraphrasieren: Der Mensch schuf Gott nach dem Bild des Menschen. Das Buch Hiob wie auch Ex 20, 4 warnen vor der anthropomorphen Sicht Gottes. Ähnlich lesen wir im Testamentum Iobs, 38, 4 einer Apokryphe, Hiobs Worte an seine Freunde, die behaupten, dass alles, was ihm widerfährt, durch Sünde hervorgerufen wird und daher gerecht ist: »Wer sind wir, dass wir himmlische Dinge untersuchen sollten, wir, die aus Fleisch sind und am Ende zu Staub und Asche werden.«

Die Bibel enthält noch mehr warnende Andeutungen auf diese fundamentale Wahrheit. »Das Verborgene ist des Ewigen, unseres Gottes, aber das Offenbare ist unser und unserer Kinder auf ewig: alle Worte dieser Weisung zu erfüllen« (Deut 29, 28). Der Text besagt, dass die Tora für immer bindend ist, was dahingehend interpretiert werden kann, dass ihre Gültigkeit am Ende aller Tage, mit dem Kommen des Messias, aufgehoben sein wird.

Der Gedanke vollständiger Trennung und vollständigen Andersseins wird unmissverständlich vom Psalmisten ausgedrückt: »Der Himmel, Himmel ist des Ewigen / die Erde aber gab er den Menschenkindern« (Ps 11, 16). Ein erfolgreicher Versuch, eine Brücke zwischen den beiden sich niemals tangierenden Polen herzustellen, wurde von der Kabbala unternommen, indem sie zwischen dem lebendigen Gott der Offenbarung in der Bibel und dem En-Sof, dem Nicht-Erreichbaren, dem Nicht-Erkennbaren, unterscheidet. Laut Scholem *[Major Trends in Jewish Mysticism,* 1955, S. 12–13][7]

> ... strebt der Mystiker danach, sich der lebendigen Gegenwart Gottes zu vergewissern, des Gottes der Bibel, des Gottes, der gut ist, weise, gerecht und gnädig und die Verkörperung aller anderen positiven Attribute. Aber gleichzeitig ist er nicht gewillt, die Vorstellung vom verborgenen Gott aufzugeben, der auf ewig unerkennbar in den Tiefen Seines eigenen Selbst ruht oder, um den kühnen Ausdruck des Kabbalisten zu verwenden, in den Tiefen Seines eigenen Nichts. Dieser verborgene Gott mag ohne besondere Attribute sein. Der lebendige Gott, von dem die Offenbarung spricht, mit dem alle Religion sich befasst, muss Attribute haben, die auf einer anderen Ebene auch des Mystikers eigene Skala der moralischen Werte repräsentiert: Gott ist gut, Gott ist streng, Gott ist gnädig, usw.... ›Der Mystiker schreckt nicht einmal vor der Folgerung zurück, dass, in einem höheren Sinn, sogar in Gott die Wurzel des Bösen ist. Jedes Attribut Gottes repräsentiert ein gegebenes Stadium (der Offenbarung von Gottes schöpferischer Macht), einschliesslich des Attributes der Strenge und Finsterkeit, die mystische Spekulation mit dem Ursprung des Bösen in Gott in Verbindung bringt...‹ Der verborgene Gott, von dem uns nichts bekannt ist, und der lebendige Gott religiöser Erfahrung und Offenbarung sind ein und derselbe.

Man darf folgern, dass der Gott der Offenbarung eine Art begrifflichen Zugeständnisses an den begrenzten menschlichen Verstand ist, obwohl beide eins sind und nicht zwei. Der *offenbarte* Gott muss mit anthropomorphen Zügen und Merkmalen ausgestattet sein, um für den Menschen fassbar zu werden. Mit den Worten Gershom Scholems *(Problems of Faith: Explication and Implications, Writings on Jewish Heritage and Renaissance,* S. 563) »kann das Unendliche in die menschliche Sprache nur durch unendliche Brechung seiner Strahlen eindringen«. Dieser Punkt kommt meines Erachtens klar zum Ausdruck in den Aussagen der Propheten über Opfer. Siehe Jesaja 1, 11, Jeremia 7, 22, Amos 5, 22.25, Hosea 6, 6 und Psalm 40. Anstatt Opfer zu bringen, was nach menschlicher Vorstellung Gott erfreut, fordern die Propheten wieder und wieder mehr Rücksichtnahme des Menschen auf seinen Nächsten als den Akt, der Gott am wohlgefälligsten ist. Es kann kein »liebe den Herrn deinen Gott« geben ohne »liebe deinen Nächsten wie dich selbst«. Auch nach Maimonides' Auffassung sind Opfer als »Erinnerung an Abgötterei« *(Guide of the Perplexed)* anzusehen. Wie bereits gesagt, muss die Liebe für Gott mit der Sorge für den Nächsten verbunden sein. Ich möchte ein weiteres Zitat aus der Apokryphe »Sifre Divre Iob« anfügen; Hiob sagt (45:..1, 2): »Ich sterbe; vergesst Gott nicht, seid gut zu den Armen, und vergesst nicht die Schwachen.« Job sagt nicht »bringt Gott Opfer dar«, sondern »gedenkt Gottes, indem ihr den Armen und Schwachen helft«.

Man kann fragen, ob der Mensch, indem er den Armen und Schwachen hilft, nicht in die Vorsehung eingreift und damit gegen Gottes Willen handelt bzw. das Prinzip der gerechten Vergeltung aller Taten verletzt, vorausgesetzt, es handelt sich bei »Vorsehung« und dem Begriff der »gerechten Vergeltung« um gültige theologische Konzepte. Scholem lehnt die Idee der Vorsehung insgesamt ab. Er sagt, dass die Attribute von »Fähigkeit und Vorsehung, die sich in Gottes Handeln zeigen, im Widerspruch zur Freiheit des Menschen bezüglich seiner moralischen Entscheidungen stehen. Gerade auf dieser Entscheidung beruht die moralische Welt des Judentums; sie existiert mit ihr und muss ohne sie zugrunde gehen, heute wie vor 3000 Jahren« (op. cit., S. 575).

[7] Vgl. zu Scholem: FrRu XI/1958, Nr. 41/44, S. 109.

Schliesst Vorsehung tatsächlich den freien Willen aus und steht im Widerspruch zu ihm, wie Prof. Scholem behauptet? Nach meiner Auffassung schliesst Vorsehung nicht das gleichzeitige Bestehen des freien Willens aus. Die Bibel hat genügend Beispiele für beides. Nicht der freie Wille steht im Gegensatz zu der Vorsehung, sondern der Zufall. In der Bibel liest man auch über den Zufall, z. B. in der Geschichte des Jephthah (Richter 11). Abraham, der Sara überredet, Pharao und Abimelech über ihre wahre Beziehung zu belügen, David, der sich das Weib des Uriah nimmt, sind Beispiele für den freien Willen, während der Bund und Exodus Beispiele für die Vorsehung sind. Freies Handeln des Menschen interferiert nicht mit oder widerspricht nicht der Vorsehung. Die Lösung dieses scheinbaren Problems mag in der Tatsache liegen, dass Zufall, Vorsehung und freier Wille durch menschlichen Verstand geschaffene Begriffe sind, aber ein und dasselbe sind vom Standpunkt des En-Sof.

Wiesel lässt Abraham Gott anflehen: »Ich bitte dich nicht darum, mir all deine Absichten zu enthüllen. Nicht länger bitte ich dich darum, all deine Geheimnisse zu erhellen. Doch gibt es eines, nur eines, das ich dich bitte zu klären, nämlich: das Überleben von Wenigen. Damit die Überlebenden nicht ihren gebeugten und schuldigen Gang Deinetwegen fortsetzen müssen. Warum, o Herr, sollen sie sich schuldig fühlen, für ihr Leiden und Leben?« Und die Stimme antwortet Abraham: »Gott weiss, was er tut – das soll dem Menschen genügen.« Hier ist deutlich eine dritte Alternative angedeutet auf die Frage, »Wo war Gott in Auschwitz?« Weder war er tot, noch litt er mit den Gequälten in Auschwitz, noch verdeckte er sein Antlitz. Diese Antworten – obwohl menschlich und subjektiv gerechtfertigt – sind von einer anthropomorphen Sicht Gottes abgeleitet, die der Mensch sich in seiner Endlichkeit geschaffen hat. Philo soll gesagt haben: »Erst müssen wir Gott werden, was unmöglich ist, um fähig zu sein, Gott zu begreifen.« Philos Gedanken fortführend, fügt Baron hinzu: »Gott ist *apoios*, ohne Eigenschaften« (S. W. Baron: *A Social and Religious History of the Jews*, I, 1958, 203).

Aber begrenztes Bewusstsein hindert uns nicht daran, zu wissen, dass unser Wissen endlich und jenseits von unserem Wissen das En-Sof ist. Bis zum Ende aller Tage ist und bleibt dies unser konditioniertes Sein, das uns trotzdem befähigt, unseren Glauben an Gott zu festigen, ohne Seine Eigenschaften zu kennen. Weil dies so ist, ist die Frage »Wo war Gott in Auschwitz?« keine legitime Frage, weil sie unbeantwortbar ist. Für uns Menschen aber gibt es eine vorrangige, eine dringendere Frage: Wo war der Mensch? Der Mensch der christlichen Erziehung und des christlichen Glaubens seit mehr als 1900 Jahren? Der Mensch, den Gott fragte »Wo ist Abel, dein Bruder?« Dies ist eine legitime Frage, weil die Erde das Reich des Menschen ist und er die Verantwortung dafür trägt, was er tut.

Ich vermute, dass die hier gebotene Lösung nicht allgemein akzeptabel sein kann. Lassen Sie mich mit den Worten Emil L. Fackenheims *(The Human Condition After Auschwitz, A Jewish Testimony a Generation After*, 1971, S. 11) schliessen, dessen Ansicht der hier vorgetragenen nicht unähnlich ist: »Warum am Gott des Bundes festhalten? Ehemals Gläubige verloren Ihn im Reich des Holocaust. Ehemalige Gnostiker fanden Ihn. Ein Urteil ist nicht möglich. Alle theologischen Argumente sind sinnlos. Nichts bleibt ausser der Tatsache, dass die Bande zwischen Ihm und Seinem Volk kurz vor dem Zerreissen waren, aber nicht für alle gänzlich zerrissen sind. So ist der Überlebende ein Zeuge im Zeitalter der Finsternis. Er ist ein Zeuge, wie ihn seinesgleichen die Welt nicht gesehen hat.«

Der Staat Israel ist kollektiv das, was der Überlebende individuell ist – Zeuge für die ganze Menschheit von Leben gegen den Tod, von geistiger Gesundheit gegen Wahnsinn, von jüdischer Selbstbestätigung gegen jede Form von Flucht davor, und (obwohl dies nur ersichtlich ist für jene, die die engen theologischen Kategorien durchbrechen) für den Gott des Alten Bundes gegen alles Verfallen ins Heidentum.

Dies mag ein Zeitalter ohne Helden sein. Es ist jedoch das heroische Zeitalter par excellence in der ganzen jüdischen Geschichte. Der Staat Israel ist ein kollektives Zeugnis gegen den grundlosen Hass, der sich in diesem Jahrhundert im Herzen Europas entleerte. Seine Losung ist: »AM ISRAEL CHAI!«[8]

[8] Das Volk Israel ist unvergänglich.

9 Es kann auch für uns zu spät sein*

Von Elie Wiesel

Ich möchte Ihnen ein paar Zeilen weitergeben, die von einem kleinen Judenjungen namens Mottele stammen.

Mottele schrieb dieses Gedicht in Theresienstadt, und er schrieb es in jenem Getto in jenen Tagen des Grauens, der Furcht und Trauer. Er schrieb ein Gedicht, das mehr widerspiegelt als seine eigenen Stimmungen, mehr als sein eigenes Schicksal:

Von morgen an werde ich traurig sein,
Von morgen an.
Nicht heute.
Wozu ist die Traurigkeit nütze – sag?
Weil diese bösen Winde zu wehen beginnen?
Warum soll ich mich grämen um morgen – heute?
Morgen kann gut sein,
Morgen kann für uns die Sonne wieder scheinen;
Wir müssen nicht mehr traurig sein.
Von morgen an werde ich traurig sein –
Von morgen an.
Nicht heute, nein! Heute will ich froh sein.
Und jeden Tag, wie bitter er auch sein mag,
Will ich sagen:
Von morgen an werde ich traurig sein –
Nicht heute.

Wie gedenkt man der Millionen von Motteles und Schloimeles und Soreles und Klein-Leas? Wie gedenkt man der sechs Millionen Opfer, die alle Nachkommen von Abraham und Isaak und Jakob waren? Was für Worte benutzt man? Welche Metaphern beschwört man herauf, um die brutale, beispiellose Vernichtung einer Welt zu beschreiben? Tausende und Abertausende von blühenden jüdischen Gemeinden überlebten die Raserei der Kreuzzüge, den Hass der Pogrome, die Leiden der Kriege und das Elend, die Schande, die Verzweiflung religiöser und sozialer Unterdrückungen, nur um dann vom Holocaust hinweggefegt zu werden.

In all ihren Chroniken und Testamenten, Memoiren und Gebeten, Litaneien und Gedichten betonten die Opfer im-

* Aus: »New York Times« (D. Red. d. FrRu).

mer wieder das eine: *Erinnert euch, erinnert euch der Greuel, erinnert euch. Legt Zeugnis ab.* Und das ist ihr Vermächtnis an uns, die Lebenden.
Vielleicht haben wir es noch nicht gelernt, intellektuell, sozial, philosophisch, theologisch mit den Ereignissen fertig zu werden.
Vielleicht lernen wir es nie. Je mehr wir wissen, desto weniger begreifen wir. Alles, was wir tun können, ist, uns zu erinnern. Wie aber soll man sich erinnern und es weitergeben, ein Geschehen so voller Furcht und Dunkelheit und Geheimnis, dass es sich der Sprache und der Einbildungskraft versagt? Auschwitz sprengt die Grenzen der Geschichte, drückt ihr ein brennendes Siegel auf. Vielleicht erinnert man sich eines Tages unseres Jahrhunderts nicht nur um der Monumente willen, die es errichtet, oder der erstaunlichen technischen Fortschritte, die es hervorgebracht hat, sondern vor allem wegen Treblinka und Majdanek, Belsen und Ponar, Auschwitz und Buchenwald. Wie soll man erklären, was geschah? Es hätte in verschiedenen Stadien aufgehalten oder zumindest gemildert werden können. Ein Wort, eine Aussage, ein Schritt – es wurde nicht aufgehalten. Warum nicht?

Die Fragen bleiben
Ich bin Lehrer. Und meine Schüler, junge, eifrige, mitfühlende amerikanische Studenten, äussern oft ihre Verwirrung in den Schulstunden. Warum die Selbstzufriedenheit? Warum das stillschweigende Einverständnis?
Warum wurden die ungarischen Juden nicht vor ihrem Schicksal gewarnt? Warum wurden die Bahnlinien nach Birkenau nicht bombardiert? Und die Russen waren so nahe.
Die berechnete Bösartigkeit des Vollstreckers, die Hilflosigkeit der Verurteilten, die Passivität der Zuschauer – das alles liegt ausserhalb unseres Verstehens –, die Faszination des Todes für die Mörder, der Hoffnung für die Opfer, das Zeugnis der Überlebenden. Ein neues Vokabular müsste erfunden werden, um das Geschehen zu schildern.
Können Sie sich das Schweigen vorstellen, das dem Auszählen der Todesopfer voranging? Das Gefühl eines Menschen, der mit einem Mal begreift, dass er der Letzte seiner Familie, der Letzte seines Stammes ist? Vorstellen?
Nein, niemand kann sich dieses Reich vorstellen. Nur jene, die dort waren, wissen, was es bedeutete, dort zu sein – ihnen gehörte das Reich, das für allezeit verboten und verschlossen sein wird.
Und doch, und doch: Wir müssen die Geschichte erzählen, wir müssen Zeugnis ablegen. Es nicht zu tun, würde bedeuten, dass wir die Jahre, die Leben sinnlos machen, die wir Überlebenden als ein Geschenk, als eine Opfergabe empfangen haben – die es zu teilen und einzulösen gilt.
Wir müssen und wir wollen die Geschichte erzählen, nicht um Menschen auseinander-, sondern um sie zusammenzubringen; nicht um noch mehr Leid heraufzubeschwören, sondern um es zu vermindern. Darum legen wir Zeugnis ab, nicht um der Toten willen. Für die Toten ist es zu spät. Nicht einmal um unserer selbst willen. Es kann auch für uns zu spät sein.
Wir sprechen für die Menschheit. Die Allgemeingültigkeit der jüdischen Tragödie liegt in ihrer Einmaligkeit. Nur die Erinnerung an das, was dem jüdischen Volk und dadurch auch anderen angetan wurde, vermag die Welt vor Gleichgültigkeit gegenüber den äussersten Gefahren, die sie in ihrer Existenz bedrohen, zu retten.
Dass die Überlebenden weder den Verstand noch ihren Glauben an Gott oder an den Menschen verloren haben, dass sie sich aufmachten, um in Israel oder in den Vereinigten Staaten auf Ruinen zu bauen, dass sie Grossmut statt Zorn, Hoffnung statt Verzweiflung wählten, ist selbst für uns ein Geheimnis. Sie hatten allen Grund, dem Leben und seinen Versprechungen gegenüber aufzugeben. Sie taten es nicht. Nur zuweilen überkommt sie Zweifel und Angst. Die Welt hat keine Lehre aus den Geschehnissen gezogen. Antisemitische Gruppen schiessen mehr und mehr aus dem Boden, und es gibt Leute, die schamlos und tückisch leugnen, dass der Holocaust überhaupt geschehen sei. Noch in unserer eigenen Lebenszeit vergrössern faschistische Verbände ihre Mitgliederzahlen und paradieren in den Strassen. Intoleranz, Heuchelei, Fanatismus, Massenhinrichtungen da und Massenaushungerung dort, Religionskriege, geradezu mittelalterliche Umstürze und zu guter Letzt natürlich die nukleare Bedrohung und unsere Gleichgültigkeit ihr gegenüber. Was ist zu tun?

Holocaust universal
Obwohl jüdisch, zutiefst jüdisch in seinem Wesen, hat der Holocaust doch weltweite Auswirkungen, und wir glauben, dass die Erinnerung daran uns in der Zukunft schützen kann.
Natürlich wurden auch andere Völker von den Nazis und ihren Verbündeten und ihren Helfern verfolgt und sogar dezimiert, und wir ehren ihr Andenken. Das jüdische Volk aber stellte ein anderes Ziel dar. Erstmals in der Geschichte wurde das blosse *Sein* zum Verbrechen. Die Juden wurden der Vernichtung geweiht nicht für das, was sie sagten oder verkündeten oder taten oder besassen oder schufen oder zerstörten, sondern für das, *wer* sie waren.
Ist das der Grund, warum wir Überlebenden, wir Juden, wir Menschen so besorgt sind? Und hängen wir darum so sehr an einem Land, in dem so viele Überlebende einen Hafen, Stolz und Zuflucht und Hoffnung gefunden haben? Wir glauben, dass das Thema Holocaust aus der Politik fernbleiben muss, aber wenn wir uns so leidenschaftlich für das Recht Israels einsetzen, nicht nur sicher zu *sein*, sondern sich auch sicher zu *fühlen*, dann wegen Israels Alpträumen, die auch die unseren sind.
Israel darf sich nie mehr verlassen vorkommen. Israel darf sich nie mehr allein, nie mehr entbehrlich fühlen. Wir setzen uns mit für Israel ein, weil es der Traum unserer Träume ist. Es ist vielleicht die Pein unserer Pein, aber die Hoffnung unserer Hoffnung. Es ist eine alte, viertausendjährige Nation, die man nicht in Kategorien von einem Tag oder einem Ereignis beurteilen sollte. Nur in seiner Gesamtheit können wir Israel begreifen und lieben.
Wir müssen das glauben, weil es eine Zeit gegeben hat, vor vierzig Jahren, als sich jüdische Gemeinden verlassen und verraten fühlten. Am 16. April 1943 schrieb der tapfere junge Oberbefehlshaber des Warschauer Getto-Aufstandes einem Freund: »Wir kämpfen. Wir werden uns nicht ergeben. Aber da nun unsere letzten Tage nahen, denkt daran, dass wir verraten worden sind.« Er fühlte das. Wir alle fühlten das. Man hat sie damals verraten. Sie heute zu vergessen, hiesse sie aufs neue verraten, und das dürfen wir nicht geschehen lassen.
Nach jüdischer Überlieferung ernennen wir, wenn jemand stirbt, ihn oder sie zu unserem Abgesandten im Himmel, um dort für uns einzutreten. Könnte es sein, dass sie, die sechs Millionen Juden, Sendboten waren?

10 Gemeinsames Bezeugen des Gedenkens und der Hoffnung*

Vortrag von Dr. Jacques Marcel Dubois, Professor für griechische und mittelalterliche Philosophie an der Hebräischen Universität, Jerusalem*/**

Professor Marcel Dubois OP hielt diesen Vortrag anlässlich einer zweiten Israelfahrt vom 4. bis 21. 3. 1981 vor einer Delegation des Zentralkomitees der deutschen Katholiken (ZdK). Die Fahrt war angeregt und vorbereitet durch den Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK*/**. Sie wollte zunächst der Vertiefung des christlich-jüdischen Gesprächs dienen. Das reiche Besuchsprogramm vermittelte Begegnung mit dem gegenwärtigen Judentum und verschiedenen christlichen Kirchen im Lande. Einbezogen waren christlich-muslimische Begegnungen und der Besuch von u.a. Bildungseinrichtungen. Das Thema dieses zweitägigen Seminars im Van-Leer-Institut lautete: *Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft.* (Vgl. dazu auch u. S. IM 2/157)
Als Ergebnis des Gesprächs fasste der Präsident des Zentralkomitees, Kultusminister Prof. Dr. Hans Maier (München), in einem Bericht vor der Vollversammlung des Zentralkomitees am 15. Mai 1981 zusammen: »Neben der Konkretisierung des christlich-jüdischen Dialogs auf Fragen der ethischen Verantwortung und des gemeinsamen Zeugnisses zweifellos die Erkenntnis, dass es gilt, unsere christliche Solidarität als Katholiken in Deutschland, auch für die Christen im Heiligen Land, zu bezeugen und alle Möglichkeiten des Brückenbaues zwischen Juden und Christen, auch arabische Christen, zu nutzen . . .**/*** (Anm. d. Red. d. FrRu)

Vor einigen Jahren erschienen in derselben Woche auf der ganzen Welt in Kino und Fernsehen zwei Schauspiele, zwei Reportagen, leidenschaftlich je für sich und in ihren Unterschieden, in ihrem inhaltlichen Bezug wie in ihrem Widerspruch. Beide waren aufschlussreich in Blick auf die Sehnsüchte, Interessen und Leidenschaften und auch auf die Spannungen und Widersprüche der Epoche, in der wir leben.
Beim ersten handelt es sich um eine Fernsehreportage von der dritten Mondreise der Kosmonauten. Ein phantastisches Abenteuer, auch wenn es durch die perfekte Beherrschung von Berechnung und Steuerung schon ein wenig banalisiert ist. Dennoch konnte man dem Wunder der Wissenschaft und ihrer vom Menschen geschaffenen Instrumente den Respekt nicht versagen, vor allen Dingen dem Wunder der präzisen Zusammenarbeit, von der man jene drei Männer getragen und umgeben fühlte, Solidarität in der gemeinsamen Anstrengung von Technik und Intelligenz. Man dachte gleich an die gespannte und konzentrierte Stille in den Laboratorien von Houston, wo ein hervorragend organisiertes Netz von Technikern das Abenteuer der drei neuen Robinsons auf dem Mond Schritt für Schritt verfolgte.
Das andere Schauspiel war ein Film, der die Begegnung von Jugendlichen in Woodstock darstellte. Am Ende des Sommers in jenem Jahr waren Hunderttausende von Jugendlichen zusammengekommen – unzufrieden, mit Unbehagen gegenüber ihrem Milieu, in Auflehnung gegen das Establishment, auf der Suche nach etwas, wenn man auch nicht mehr genau weiss wonach, eine Revolte ohne Hass, die sich gegen den Zustand der Dinge richtete, gegen Verkrustung und Verbürgerlichung, mit dem Aufruf, es sei besser, sich zu lieben, als in den Krieg zu ziehen; sie sangen gemeinsam und hörten die neuen Rhapsodien, die Propheten ihres Protests. Man hatte 200 000 erwartet; mehr als eine Million waren gekommen. Im lebhaften Gewimmel dieser bunten Menge spürte man eine unermessliche Erwartung, eine offene Erwartung, unsicher und umherirrend zwar, aber tiefgreifend und vibrierend.

Bei spontaner Konfrontation dieser beiden Ereignisse, die auf grandiose Weise die beiden extremen Haltungen des modernen Menschen darstellten, dachte ich an die Antwort, die uns, Juden und Christen, in besonderer Weise abverlangt wird. Wegen der Herausforderung, die an uns erging, und der Botschaft, die wir empfangen haben, sind wir aufgerufen, gemeinsam auf die Fragen zu antworten, die die Welt uns stellt – auf die Erwartungen und Unruhen des Menschen, dessen gesteigerte Möglichkeiten seine Unsicherheit und Angst vergrössert zu haben scheinen. Nach einer Skizzierung der entscheidend neuen Bedingungen, unter denen die heutige Menschheit lebt, werde ich zu zeigen versuchen, was wir als Juden und Christen zu einer Welt beitragen können, die von einem doppelten Schwindelgefühl bedroht ist: zwischen Leistungsfähigkeit und Hoffnungslosigkeit. Es wird sich übrigens weniger um programmatische Artikel handeln als darum, Geist und Grundhaltung zu skizzieren, die bei der Erarbeitung einer Moral tonangebend sein müssten, deren Prinzipien und Licht wir bereits als Gabe empfangen haben. Zwei Wörter würden genügen, um die Haltung zu beschreiben, die wir gemeinsam bezeugen sollen: Erinnerung und Hoffnung – als Perspektiven einer radikalen Abhängigkeit vor dem Herrn der Geschichte.

I

Um einen Abriss der Welt, in der wir leben, vorzulegen, könnte man, ohne zu karikieren oder übermässig zu vereinfachen, folgende charakteristischen Merkmale angeben:
es ist eine Welt des Eklektizismus und der Toleranz,
eine Welt der Autonomie und der Selbstgefälligkeit,
eine Welt in Evolution, in der der Mensch sich der Geschichtlichkeit des Universums und seiner selbst bewusst geworden ist,
eine kollektivierte Welt, eine Welt der Masse und der gegenseitigen Verpflichtungen,
eine universalisierte Welt in dem Sinn, dass der Mensch künftig in der ganzen Welt gegenwärtig sein wird,
eine Welt, in der Wissenschaft und Technik alle Lebensbereiche erobert haben;
und schliesslich ist die moderne Welt aufgrund all der genannten Eigenschaften eine komplexe Welt, in der sich der Mensch mehr und mehr verloren fühlt.
Diese Merkmale sind, was sie sind: weder in sich gut noch schlecht. Wie bei jeder historischen Tatsache hängt ihr Eigenwert in grossem Mass von der Bedeutung ab, die der Mensch ihr beimisst, und vom Nutzen, den er aus ihr zieht. Auf jeden Fall kann er sie nicht ignorieren: dies ist das Klima, in dem er lebt und das er formen muss, d.h. zu einer vollen Menschlichkeit führen. Es geht darum, vor der Ambivalenz dieser Bedingungen auf der Hut zu sein. Es ist sicher, dass der Mensch gleichzeitig von ihnen getragen wird und eingeladen ist, auf sie zu reagieren. Er ist von ihnen getragen, weil sie unbestreitbar neue Quellen eröffnen, vielleicht auch neue Wege, ewige Fragen zu stellen; er ist eingeladen, zu reagieren und einen neuen Typ der Pädagogik und des Humanismus zu entwickeln, gegen Gefahren und Versuchungen, die die Weisen und Gerechten der vorangegangenen Generationen nicht gekannt hatten.
Zweifellos hat z. B. die Tatsache, dass Toleranz und

* Aus dem Französischen übersetzt von Walter Lesch (Student an der Ecole Biblique et Archéologique Française de Jérusalem).
** Vgl. auch Theologische Schwerpunkte des Jüdisch–Christlichen Gesprächs. Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« des ZdK. In: FrRu XXX/1978, S. 34 ff.
*** Hans Maier: Aus: Bericht zur Lage, 15. 5. 1981, S. 6

Eklektizismus unsere Welt bestimmen, sowohl den Aspekt der Wohltat als auch der Gefährdung. Dank der schnellen Entwicklung der Informationsmittel und des Nachrichtenaustauschs, durch Bücher, Zeitungen, Radio, Fernsehen und Reisen, erleben wir heute ein unwahrscheinliches Durcheinander der Kulturen, Mentalitäten, Systeme und Meinungen. Religiöse Lehren und philosophische Systeme, die früher ohne Kontakt in strenger Trennung existierten, begegnen sich heute, werden konfrontiert und vermischen sich manchmal. Jeder kann lesen und hören, was er will. Jeder kann sagen, was er will. Daraus resultiert in nicht wenigen Fällen ein allgemeines Klima der Unsicherheit und des Relativismus, eine geistige Verwirrung, in der manche Gemüter ihren Weg verlieren. Die Gefahr erscheint im Bereich der Lehre ebenso wie im Bereich des Verhaltens. Im Bereich des Denkens ist der Geist angesichts dieser Überflutung und Vielfalt von einem mehr oder weniger bewussten Skeptizismus bedroht: »Jedem seine Wahrheit«. Wozu die Doktrin präzisieren? Für den Bereich der Verbindlichkeit besteht die Gefährdung in einem moralischen Relativismus: mit welcher Autorität sollte man Handlungsnormen festlegen? Jedem sei es überlassen, seine Moral zu erfinden, vorausgesetzt, dass er ihr treu bleibt. Was zählt, ist die Aufrichtigkeit. Im einen wie im anderen Fall könnte man leicht den guten Glauben oder die Aufrichtigkeit mit der Wahrheit verwechseln. Dieser Eklektizismus ist eine neue Tatsache. Das Denken und die persönlichen Optionen sind dadurch in einen unvorhergesehenen Rahmen gestellt. Was verlangt dies vom Menschen? Es fordert, dass er in der Gefahr der Nivellierung und Schwächung, geistiger Überzeugungen seinem Entwurf der Welt und des Lebens seine ganze Tiefenstruktur verleiht. So ist die Gefahr paradoxerweise als neue Herausforderung bereichernd.

Genauso ist es sicher, dass unsere Epoche durch eine Unabhängigkeitserklärung gekennzeichnet ist: durch einen Protest im Namen der Autonomie des Subjekts. Unsere Welt ist eine Welt, in der das menschliche Ich seine Rechte einfordert. Ob es sich um das *Lichtvolle* Ich handelt, das seine Freiheit in der Revolte bestätigen will, nach der Art von Nietzsche, Gide oder Camus, um nur die Grössten zu nennen; oder ob es um das *dunkle* Ich geht, das für seine Fehlschläge und Hässlichkeiten in den Tiefen des Unterbewussten oder in sozialen Determinismen eine Entschuldigung sucht, nach der Art von Freud oder Levi-Strauss – der moderne Mensch hat gelernt, alle Verben in der ersten Person zu konjugieren, und er hat sich darin eingeschlossen. Er hat sich in seinem Ich eingeschlossen, um es zu analysieren, auseinanderzunehmen, zu kritisieren bis hin zu seiner Auflösung. Das ist das Ende einer langen Entwicklung des Geistes. Man könnte die moderne Philosophie- und Geistesgeschichte zusammenfassen, indem man dem wachsenden Einfluss der Ansprüche des Ich nachgeht, jener zunehmenden Bejahung der Subjektivität: das Cogito Descartes', die Raison der Enzyklopädisten, Kants Apriori, die revolutionäre Freiheit und die Menschenrechtserklärung und – unserer Generation näher – die Angst und der existentielle Ekel und die marxistische Bejahung des Menschen; all diese Abenteuer des Geistes und all diese Denksysteme sind nichts anderes als Etappen auf dem Aufstieg zur Unabhängigkeit. Die Gefahr besteht offensichtlich in einer Autonomie, die daraus den Anspruch folgern würde, das Universum neu zu schaffen, sich in sich selbst zu »verhausen«, in ihrem Wissen, ihrer Technik, ihrer Kunst. Zweifellos ist in dieser Hinsicht die Selbstgefälligkeit die grösste Sünde unserer Epoche – bei den grossen Geistern wie beim Mann auf der Strasse, bei jedem auf seine Weise. Und dennoch ist in diesem neuen Klima nicht alles gefährlich, wenn der Mensch sich seiner selbst bewusst wird, indem er die Verben in der ersten Person Singular zu konjugieren lernt. Daraus folgt eine erneuerte Forderung nach Klarheit und persönlicher Reife, die vom Menschen verlangt, einerseits in seinem Denken und seiner Verantwortlichkeit völlig erwachsen zu sein und andererseits über seine Freiheit nachzudenken und zu den Quellen dieser Autonomie zurückzusteigen.

In gleicher Weise können die Kollektivierung der Welt, die wachsende Bedeutung kollektiver Kräfte, das immer wachere Bewusstsein solidarischer Verflechtungen zwischen den Menschen in einer enger gewordenen Welt als blinde Determinismen, anonyme Strömungen und Massenbewegungen empfunden werden. Aber sie beinhalten gleichzeitig die Forderung nach der Bejahung der Person in der Mitte und im Dienst der menschlichen Gemeinschaft.

Es wäre interessant, die Analyse dieser wenigen Merkmale methodisch weiterzuverfolgen und ihren Einfluss auf den Geist des modernen Menschen zu beobachten. Es ist klar, dass sie die ganze Existenz konditionieren und mit ihren bisher ungekannten Ansprüchen und Problemen eine neue Einladung aussprechen, das Menschsein zu realisieren.

Mit dem Risiko, auf das zurückzukommen, was uns gestern Professor Rotenstreich[1] gesagt hat, werde ich einfach jene Dimension des Problems unterstreichen, die mir am bedrohlichsten und dringlichsten erscheint: die wachsende Bedeutung der Technologie und ihr Druck auf den modernen Menschen. Wenn Wissenschaft und Technik auf allen Ebenen das Risiko eines gewissen Rausches mit sich bringen, des Rausches der Leistung und der Wirkungskraft, wenn sie in sich die Gefährdung tragen, Ziel und Instrument zu verwechseln, wenn sie dem Menschen die Versuchung vorschlagen, den Zauberlehrling zu spielen und Gott zu ersetzen, so laden sie den Menschen auch ein zur Zusammenarbeit mit Gott und den anderen Menschen zum Aufbau des Universums und zur Verwirklichung der eigenen Bestimmung. Wenn sie einerseits den Menschen in ihren Fangarmen zu verschlingen drohen – und sei es durch Einschläferung im Komfort –, so laden sie ihn aber auch ein, einen Mehrwert von Seele in das so vergrösserte Universum einzubringen. Aber für welchen Preis? Die grösste Handlungsfähigkeit ist von der grössten Schwäche bei der Bestimmung der Handlungsziele gekennzeichnet . . . Diese Diagnose von Hans Jonas scheint mir das Problem angesichts der heutigen Invasion der Technik adäquat zusammenzufassen. Besteht die Ethik, die unsere Zeit fordert, darin, sich dem Determinismus unserer neuen Mächte auszuliefern?

Da die Technologie die menschlichen Handlungsmöglichkeiten beträchtlich verändert hat und diese eine faktorielle Weiterentwicklung versprechen, ist man versucht zu glauben, dass die *Art* unseres Handelns sich verändert hat. In der Tat handelt es sich nicht nur um ein Wachstum in Ausdehnung und Leistung, sondern um eine qualitative Mutation unseres Handelns. Eine solche Revolution scheint eine neue Ethik zu fordern, die den neuen Mächten des Menschen koextensiv ist.

Jacques Ellul[1a] hat den Geist und die Komponenten dieser technischen Ethik hervorragend analysiert. Ich werde darauf hier nur zurückgreifen, um einige wichtige Punkte zu unterstreichen.

Die Technologie beinhaltet eine neue »Weisheit«, die ei-

[1] Professor em. für jüdische Philosophie an der Hebräischen Universität Jerusalem. Vgl. dazu auch seinen Beitrag »Shmuel Hugo Bergman«, in: FrRu XXVIII/1976, S. IM 2/147 ff.; s. u. S. IM 2/157. (Anm.: Gertrud Luckner).

[1a] Prof. für Philosophie an der Universität Bordeaux, Verfasser mehrerer bedeutender Werke über die Ethik unserer Zeit.

nen anderen Typ von Verhalten, wenn nicht einen neuen Typ des Menschen fordert; sei es auf dem Gebiet dessen, was man die technische Mentalität zu nennen pflegt: das spontane Verhalten des Menschen, der als Arbeiter oder Verbraucher in einer technischen Welt lebt, sei es auf der Ebene dessen, was ich die technologische Ideologie nennen werde: der Fortschrittsglaube oder die Eingebundenheit in eine Gesamtheit von Regeln, die von der Dynamik eben jener neuen Natur auferlegt sind, die die Technik ist. Dies reisst den Menschen fort, nach einer Ethik zu leben, deren Werte und Imperative in der Kraftlinie (um nicht von Finalität zu sprechen!) und Dynamik der Technik impliziert sind, welche so die Rolle einer neuen Natur zu spielen beginnt.

Fortschrittsideologie: Die Technik erscheint als eine unermüdliche Stosskraft der menschlichen Rasse, ihr Unternehmen als das Bedeutsamste. Die Berufung des Menschen tendiert zur Identifizierung mit diesem unaufhörlichen Fortschreiten zu immer grösseren Realisationen. Der Platz, den die Technik inmitten des menschlichen Projekts einnimmt, gibt ihr von nun an einen ethischen Wert. Das ist der endgültige Sieg des homo faber über den homo sapiens.

Am Ende einer solchen Bilanz wird man offenbar zu der Schlussfolgerung neigen, dass die technologische Revolution den Menschen in eine neue Situation gestellt hat, angesichts derer die Bezugspunkte der herkömmlichen Ethik und die von ihr hervorgebrachten Moralkonzepte zu versagen scheinen.

Freilich ist es einsichtig, dass wir beim Regierungsantritt einer Welt, wo die Utopie verwirklicht zu sein scheint und wo sie sich offensichtlich mit einer willenlosen und automatischen Stosskraft entwickeln muss, mehr als je zuvor einer höheren Weisheit bedürfen. Allein die drängenden Gefahren, die den Menschen und das Universum bedrohen, können nicht ausreichen, um eine solche Weisheit zu fundieren.

Befinden wir uns deshalb in einer Art ethischer Wüste, wo jedes bekannte Referenzkriterium endgültig verschwunden wäre? Die Selbstkontrolle und Beschränkung unserer masslosen Macht verlangen vom Menschen eine Demut neuer Art, ein Vermögen, seine Unkenntnis einzugestehen, und eine Bereitschaft zur Eingrenzung seiner Machtausübung. Aber dieses Nicht-Wissen und diese Demut sind Geisteshaltungen, die an Dimensionen des Menschen appellieren, deren Natur und Forderungen die alte Ethik und die spiritualistischen Philosophien definiert haben.

II

In der Tat ist es dieser exklusive und in Wahrheit furchtbare Charakter der technischen Mentalität und der von ihr bewirkten Ideologie, der heute viele Wissenschaftler und Philosophen dazu drängt, die Grundlage einer Ethik wiederzufinden, welche der spirituellen Dimension des Menschen Raum gibt. Man versucht auch, eine existentielle Ethik wiederzuentdecken, die im Grenzfall eine ontologische Basis voraussetzt.

Tatsächlich setzten die hervorstechendsten Versuche zur Erarbeitung einer neuen Ethik angesichts der Technik (Weisheit, Konvivialität, Sinn für den anderen, geistliche Freiheit) ohne Ausnahme mehr oder weniger ausdrücklich eine gewisse Bejahung der geistlichen Dimension des Menschen voraus oder wenigstens ein Gespür für das, was dem Menschen gemäss ist; sie versuchen das zu bewahren, was nötig zu sein scheint, damit der Mensch in diesem Universum der erneuerten Dimensionen leben kann.

Der gemeinsame Startpunkt dieser verschiedenen Anstrengungen ist offensichtlich der Konsens bezüglich einer notwendigen Machtbeschränkung. Es geht darum, eine Ethik der Ohnmacht zu konstruieren, die vom Menschen eine neue Form der Demut verlangt, genau im Gegensatz zu der oben denunzierten Hybris. Waren es früher Schwäche und Abhängigkeit vor dem Universum, die den Menschen zur Anerkennung seiner Grenzen einluden, so ist es heute die exzessive Grösse seiner Macht, deren begrenzte Ausübung eine paradoxe Demut fordert.

Wir müssen fragen, im Namen welcher Werte diese Beschränkung zu gewährleisten ist. Selbst wenn man für einen Augenblick geglaubt hatte, die Philosophie Bergsons sei überholt, so liefert gerade sie für unsere Frage die Referenzbegriffe.

Die Notwendigkeit einer Beschränkung und Selbstkontrolle des technologischen Vermögens ist uns mit tragischerer Dringlichkeit aufgegangen, weil wir plötzlich begriffen, dass unsere Handlungen apokalyptische Folgen haben können. Zunächst sind es das Ausmass der Gefahr und die Angst vor Katastrophen, die die Entwicklung einer unseren Fähigkeiten angemessenen Ethik fordern. Aber es geht nicht nur um eine Moral des Drucks (pression) im Sinne Bergsons. Zwar geschieht es meist auf negativem Weg, unter dem Druck reeller Möglichkeiten des Bösen, dass die Ethik mit der Regel von Erlaubnis und Verbot interveniert. Aber für eine wahre Menschlichkeit kann sich eine Ethik nicht auf Verbote beschränken. Ihre Rolle besteht nicht nur in Bewahrung und Schutz für den Menschen, sondern in positiver Weiterführung zur Vollendung seiner Bestimmung.

Jenseits dieser Moral des Drucks müssen wir eine neue Moral der Sehnsucht (aspiration) in den Massstäben des technologischen Universums entdecken. Wo kann man die Quelle finden, wenn nicht, wie Bergson selbst den Weg gewiesen hat, im Rückgriff auf die spirituelle Erfahrung – jene Erfahrung des Bewusstseins seiner selbst oder der Freiheit – und auf ihre Rechte, ja ihren Vorrang gegenüber der Erfahrung technologischen Leistungsdenkens? Der Spieleinsatz ist übrigens letztlich ganz einfach: entweder akzeptiert man die totalitäre und exklusive Regel der technischen Ideologie, dann gibt es nichts mehr zu suchen; oder aber die alleinige Tatsache der Frage nach Kontrolle und Sinn menschlichen Handelns verlangt den Bezug auf eine transzendente Dimension.

In Wirklichkeit ist dieser Prozess nicht neu. Er hat sich in der Geschichte der Philosophie menschlichen Verhaltens unermüdlich wiederholt. Jeder neue wissenschaftliche Fortschritt hat diesen Konflikt zwischen Positivismus und Bejahung des Lebens des Geistes provoziert. Jede Wissenschaft und Technik können in ihrer strengen Themenbegrenzung den Wissenschaftler zu einer positivistischen Haltung verleiten, weil man das Transzendente am Beginn der Erfahrung einklammert, um die Objektivität der Forschung zu garantieren, und seine Wiederherstellung dann nach der Analyse vergisst.

Wir sind also alles in allem zu der fundamentalen Opposition zwischen einer Ethik des Unbewussten (des Determinismus aller Spielarten, den die zeitgenössischen Wissenschaften entdeckt, analysiert und manipuliert haben) und einer Ethik, die der geistigen Dimension Raum gibt, zurückgeführt. Zwar haben jene, die P. Ricoeur mit Recht die »Meister des Zweifels« nennt (Marx, Nietzsche, Freud), darauf bestanden, dass es eine Illusion sei, wenn der Mensch sich als Bewusstsein begreifen wolle. Aber die Erfahrung des Geistes, auf die hier Bezug genommen wird, besteht nicht im Wissen, *was* ich bin, sondern in der Entdeckung, *dass* ich bin, in der Zerbrechlichkeit meiner Existenz und im Schwindelgefühl meiner Freiheit.

Genau in dieser existentiellen Wahrnehmung des Selbstbewusstseins liegt das mögliche Angebot an die Herzmitte jeder menschlichen Handlung, darauf zurückzukommen,

um die Permanenz einer spiritualistischen Ethik zu rechtfertigen. Es wäre leicht, von daher die ontologischen Verlängerungen und die theologische Vollendung zu skizzieren (z. B. bei Levinas). Eine solche Wahrnehmung war von Anfang an durch den Sinn für das Heilige gegeben, bevor dieser ausgerechnet von der Technik zerstört wurde; diese Wahrnehmung war durch den Glauben und die religiöse Haltung impliziert. Wenn man, ohne auf diese Gegebenheit einer anderen Ordnung zurückzugreifen, eine Moral für unser technologisches Zeitalter begründen will, liegt das Heil allein im Rückgriff auf die spirituelle Dimension, die durch diese Erfahrung offenbart ist.
Es geht weniger um Regeln und Vorschriften als um die unermüdliche Erinnerung an die transzendente Dimension, die in sich die Fähigkeit trägt, in jeder neuen Situation zu entscheiden, was gewahrt oder gefördert werden muss: der Mensch selbst in seinem Erscheinen, der Mensch, begabt mit Bewusstsein und Freiheit. Mit der Freiheit, die versucht, mit der Technik zu leben, ohne von ihr beherrscht zu werden.

III

An dieser Stelle tritt deutlich die Verantwortung zutage, die uns als Juden und Christen obliegt, und die Rolle, die wir bei der Erarbeitung einer Moral für die sich vorbereitenden Zeiten zu spielen haben. In Wahrheit ist es die Menschheit selbst, die uns zur Wahrnehmung einer solchen Aufgabe verpflichtet. Die Modernität unserer Lebenswelt lädt uns mit Nachdruck ein, unserer Identität und der von ihr implizierten Berufung treu zu bleiben.
Man erlaube mir zu zitieren, was in einer linken Wochenzeitung nach dem Attentat in der Pariser Rue Copernic jener Mann schrieb, der wenige Wochen später zum Erzbischof von Paris ernannt wurde: Mgr. Lustiger.[2] Ich weiss, dass aufgrund seiner Herkunft seine Ernennung unterschiedliche und widersprüchliche Reaktionen hervorgerufen hat. Dadurch erhalten seine Worte nach meiner Meinung aber nur noch mehr Gewicht. Zur Analyse des Antisemitismus schreibt er: »Aus der Sicht des christlichen Glaubens müssen wir zu erklären versuchen, warum der Hass und die Verfolgung gegenüber den Juden die fundamentalen Fragen unserer Geschichte und des Heils der Menschen berühren. Denn dieses unbegreifliche Drama stand im Mittelpunkt der Auslösung von Kriegen und der Ideologien unseres Jahrhunderts. Es verpflichtet gemeinsam Juden und Christen, zu untersuchen, wer sie sind, sich zu fragen, ob sie der anfänglichen, sie definierenden Berufung treu geblieben sind, sich über den Sinn ihrer gegenseitigen Beziehungen zu befragen. Eine ungeheure Gewissensprüfung, provoziert von der ganzen Menschheit. Sie verlangt von Juden und Christen Rechenschaft über das ›Licht zur Erleuchtung der Nationen‹, Rechenschaft über den Schatz, als deren Besitzer sie sich ausgeben. Die gesamte Menschheit zwingt sie zur sich abstimmenden Verifikation jenes reichen Erbes, in dessen Namen sie sich als Söhne Abrahams vorstellen.« Und er schliesst seine Überlegungen mit Gedanken, die zum Kernstück unseres Kongressthemas vorstossen: »Alles geschieht so, als zwinge die Erscheinung der Modernität dazu, sich der Wahl universaler moralischer Werte konkret zu stellen, und als bestimme sie durch das historische Geschick der Juden und Christen das Los der menschlichen Art, einig und zerbrechlich. Eine Modernität, die für das jüdische Volk von entscheidender Bedeutung war und ihm neue Wege eröffnet hat. Eine Modernität, die das Christentum zwang, aus seiner langen Einbindung in die westliche Welt auszuziehen und sich seiner historischen Wurzeln bewusst zu werden und damit gleichzeitig der Tragweite seiner Berufung. Eine Modernität, die in dramatischen Formen angesichts der Entfesselung des Verlangens und durch den Rückzug der Grenzen menschlicher Potenz die Frage nach dem Überleben der Gattung und ihrer wahren Würde stellt. Juden und Christen sind so von der gesamten Menschheit aufgerufen, vor den Augen aller den Reichtum ihres Erbes, ihre Existenzberechtigung, unter Beweis zu stellen.« Die ganze Menschheit, die Menschheit unserer Zeit, verlangt von uns, Juden und Christen, unser gemeinsames Erbe übereinstimmend zu prüfen, das wir in Blick auf sie und für ihr Heil empfangen haben. Juden und Christen müssen gemeinsam von dem Geschick und dem Glück Zeugnis ablegen, zu dem Gott den Menschen einlädt, den er nach seinem Bild geschaffen hat. Ich zitiere noch einmal Mgr. Lustiger: »Schon allein die Existenz des jüdischen Volkes geht aus dem Wort Gottes hervor. Indem er den Menschen Gebote der Liebe anvertraute, liess er in ihren Herzen die Liebe zu den Geboten erwachen. Er zeigt, was der Mensch und seine einzigartige Würde ist: Geschöpf Gottes, Bild und Ähnlichkeit Gottes zu sein. Deshalb zeugt das Volk der Zeugen in seiner Geschichte von der Bestimmung des Menschen und der Absolutheit seines Rechts.« Wenn wir gemeinsam diese verantwortungsvolle Aufgabe wahrnehmen müssen, dann wegen unseres gemeinsamen Bezugs zum Wort Gottes und der Kontinuität der Geschichte, die aus ihm entspringt.
In dieser Hinsicht ist es tröstlich, den beträchtlichen Fortschritt festzustellen, der in den vergangenen dreissig Jahren erreicht wurde: seit der Erklärung von Seelisberg[3] und vor allem seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil[4], in der Entdeckung unserer gemeinsamen Verwurzelung und der Kontinuität des Geschicks, das uns verbindet. Auf christlicher Seite bedeutet dies eine zunehmende Aufmerksamkeit zum einen gegenüber dem exemplarischen Charakter der Hebräischen Bibel, die wir Altes Testament nennen, und andererseits gegenüber der Dynamik von Gottes Plan in der Geschichte des Heils. Man wird nie genug betonen können, dass die Bibel und das Volk, dessen spirituelles Abenteuer sie erzählt, einen einzigartigen und exemplarischen Wert haben. Einzigartig, weil es die *einzige* Zusammenfassung der einzigen Geschichte eines besonderen Volkes ist. Vorbildlich, weil sich diese Einzigkeit zum Universellen öffnet: jeder kann seine eigene Geschichte im Dialog dieses Volkes mit Gott wiederfinden, der für uns Christen unser Gott ist, weil er der Gott Jesu Christi ist. Andererseits ist es frappierend, dass wir, Juden und Christen, beginnen, fähig zu werden, auf der Ebene, die ich gerne Oratorium und Laboratorium nenne (oratoire et laboratoire), Gebet und gegenseitige Entdeckung, dem Paradox von Kontinuität und Bruch, das uns vereint und trennt, in seinem spezifischen und exemplarischen Wert ins Gesicht zu schauen. Ich werde noch darauf zurückkommen, was uns selbst im Moment der Trennung vereinigt. Was können wir unter diesen neuen Bedingungen dem heutigen Menschen bringen, dessen Irrwege, Illusionen, Verblendung und Hoffnungslosigkeit uns herausfordern? Vor allem anderen ein Zeugnis der Hoffnung, mit allem, was eine solche Haltung einschliesst. Sie müsste sich in unserem Lebensstil und unserer Art der Betrachtung der Welt manifestieren. Es ist die Antwort unserer Märtyrer,

[2] s. S. 32 f.

[3] Vgl. dazu »Die 10 Seelisberger Thesen von 1947 zum christlichen Religionsunterricht« (revidierte Fassung). In: FrRu XVI/XVII 1964/65, S. 57.

[4] Vgl. dazu »Nostra aetate«, Nr. 4, ebd. XVIII/1966, S. 27 ff.; »Vatikanische Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung ›Nostra aetate‹, Nr. 4« vom 3. 1. 1975, ebd. XXVI/1974, S. 3 ff.; Henry Siegman: »Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen: Eine Neubesinnung«, ebd. XXVIII/1976, S. 3 ff.; Charles Moeller: »Zum 10. Jahrestag von ›Nostra aetate‹, Nr. 4«, a. a. O. S. 12.

Juden und Christen, die für die Heiligung des Namens gestorben sind. Eine Hoffnung, die auf einer Sicherheit gründet, eine Hoffnung, die die Weite unserer Herzenssehnsucht kennt, die sich oft in der Weite unserer Enttäuschung äussert, die aber gleichzeitig bejaht, dass diese Erwartung einen Sinn hat, dass diese Leere und diese Erwartung gefüllt und erfüllt werden können.

Ich erlaube mir, noch einmal eine christliche Autorität zu zitieren (ich bin, wie Sie wissen, ein scholastischer Theologe!). Im Rahmen eines internationalen Treffens in Genf im Juli 1972 mit dem Themea »Juden und Christen vor der Hoffnung der Menschen« sprach für die Christen Mgr. Hamer, der damals Sekretär im Einheitssekretariat war (jetzt Sekretär des Heiligen Offiziums). Er fasste die Frage des zeitgenössischen Menschen in ihrer Genese folgendermassen zusammen: »Gibt es eine Hoffnung für den Menschen? Manche neigen zu einer negativen Antwort. Und wir müssen zugeben, dass ihnen nicht die Argumente fehlen. Viele von uns haben zwei Weltkriege erlebt, mit ihren 10 Millionen Opfern, ihren zahllosen Zerstörungen. Unter diesen Ereignissen gab es eines von aussergewöhnlicher Schwere: der selektive, ungestörte und methodische Mord an sechs Millionen Juden. Es ging nicht um die Beseitigung von Kriegsführenden, sondern um die Auslöschung von Männern und Frauen, Greisen und Kindern, denen man einen einzigen Vorwurf machte: die Tatsache, Jude zu sein. Ihre Existenz war ihr Delikt. Dieser Holocaust war nicht die Wahnsinnsgeste eines Wutanfalls, sondern ein doktrinär untermauertes Unternehmen, philosophisch erklärt, systematisch in Szene gesetzt. In den vergangenen 60 Jahren hat unsere Welt auf neue und besonders tragische Weise die Erfahrung des Bösen gemacht. Wo bleiben seither die Motive für ein Vertrauen in die Zukunft des Menschen? Müssten wir nicht zwischen Hoffnungslosigkeit und Resignation ohne Horizont taumeln?« Mit diesem verzweifelten Bild, das die von uns gerade skizzierten Merkmale noch unterstreicht, kontrastiert er die Anwort, die Juden und Christen gemeinsam bezeugen sollen: »Dennoch, trotz dieser Analyse der inneren Konflikte des modernen Menschen, dessen Schattenseiten nicht die am wenigsten offenkundigen sind, bleiben sowohl jüdisches als auch christliches Denken von der Hoffnung geprägt. Wie ist dieser paradoxe Optimismus zu erklären? Wir wollen darauf mit einfachen Worten nach unseren tiefsten Überzeugungen antworten. Als Juden und Christen glauben wir an das Reich Gottes, wir glauben an das Werk der Gerechtigkeit und Heiligkeit, wo der Herr am Werk ist; wir glauben an den Anbruch einer neuen Ära, wo die ganze Menschheit dem Zepter des einzigen Herrn des Universums gehorchen wird ... Als Juden und Christen sind wir auf den Advent ausgerichtet, nach vorne schauend auf die Vollendung des Reichs. Für das jüdische Volk und die Kirche gibt es also einen ›gemeinsamen Raum‹ der Hoffnung.«

Wenn man sagt, dass Juden und Christen sich im »gemeinsamen Raum« der Hoffnung begegnen, genauer in der Hoffnung auf das Reich, in dem Gott der Herr ist, so impliziert dies eine gewisse Zahl von Werten und vor allem eine Grundhaltung, die sich aus der Hoffnung ergibt: jene Haltung der Abhängigkeit und Demut, deren Notwendigkeit und Dringlichkeit in der heutigen Weltsituation wir weiter oben beobachteten, besonders angesichts der technischen Mentalität.

Aus diesem Blickwinkel entdeckt ein Christ bei Betrachtung der jüdischen Existenz, besonders wenn er in Israel lebt, inmitten des im Land der Bibel versammelten jüdischen Volkes, mit Staunen, dass das Erbe, das er vom jüdischen Volk empfangen hat, nicht nur in einem Buch besteht, das er wie einen toten Gegenstand lesen könnte, noch in einem Kapital von Wahrheiten, die er bloss analysieren und deren Inhalt er erlernen könnte, sondern in der spezifischen Art und Weise, wie dieses Volk das Buch empfangen, es bewahrt und weitergegeben hat. Wir vergessen zu oft, dass die Grundlage der christlichen Haltung im Angesicht Gottes, im Angesicht dessen, der den Menschen geschaffen und zu ihm gesprochen hat, ein Erbe des jüdischen Volkes sind: das Hören auf dieses Wort, die Erinnerung an diesen Aufruf und den, der spricht, die durch diese Tradition versammelte Gemeinde und schliesslich die Hoffnung, die auf diesem Hören und dieser Erinnerung gründet. Nicht nur ein Inhalt, sondern ein Verhalten; nicht nur eine Botschaft, sondern eine lebendige Beziehung mit dem, der spricht. Shema Israel! Höre, Israel! Wir haben diese Einladung zur Erwartung und der durch sie bedingten fundamentalen Abhängigkeit geerbt. Letzten Endes kann nur das Zeugnis dieser Erinnerung und Hoffnung als Ausdruck der Beziehung zwischen Israel und seinem Gott, zwischen Geschöpf und Schöpfer, zwischen dem Menschen und seinem Retter, jene Moral inspirieren, die mehr oder weniger bewusst von einer Welt verlangt wird, die durch die Krisen der Modernität taumelt: durch Wahnsinn, Rausch und Hoffnungslosigkeit.

Ein christlicher Philosoph unserer Zeit hat die Hoffnung als das »Gedächtnis der Zukunft« definiert. Ohne es zu wissen, paraphrasierte er die bewundernswerte Formel des Baal Shem Tov: »Das Gedächtnis ist das Tor zur Erlösung (gëula).« Und aus Solschenyzin spricht der Christ, wenn er der durch die Neuheit ihrer Erfindungen und Entdeckungen berauschten Welt erklärt: »Ein Volk ohne Erinnerung hat keine Zukunft«.

»Erinnerung der Zukunft«! Diese Definition drückt genau die Haltung aus, in der das jüdische Volk und die Kirche sich vor dem Geheimnis der Zeit begegnen. Augustinus brachte dieses Konzept auf eine Formel, die die Tiefendimensionen des Selbstbewusstseins eröffnet: meminisse sui, meminisse Dei; das Gedenken seiner selbst ist das Gedenken an Gott. In der Tiefe jeder Handlung, in der ich meine spezifische, einzigartige und unausdrückliche Identität wahrnehme, kann ich eine Vorahnung haben von der Quelle, die mir auf unerschöpfliche Weise meine Existenz und meinen Namen gibt. »Ich und mein Schöpfer«, wie Kardinal Newman formulierte. In der Erinnerung trete ich vor das Angesicht dessen, der mich geschaffen hat. Vor jenen, der mich durch sein Wort bestimmt und ins Dasein ruft. Deshalb ist die Erinnerung auch das Vermögen der Zukunft, weil dieses an mich ergangene Wort der Berufung und Verheissung ist. Die Zukunft ist in mein Dasein eingeschrieben, wie Gott es geschaffen hat und in jedem Augenblick sieht. Die Gegenwart ist reich an Versprechungen, die Gott in seinem Entwurf trägt; er schliesst die Dynamik des Sein-Könnens ein – nach dem Traum, den Gott von mir träumt. Jener, der mich bei meinem Namen ruft, zu sich zieht und mich erwartet. Hoffen, das heisst genau: an Gottes Blick auf die Dinge, auf das Universum und auf mich glauben. Vertrauen auf diesen Blick, der Gegenwart, Zukunft und Ewigkeit umarmt, glauben an das Sein-Können, das der Augenblick beinhaltet. In diesem Sinn kann die Hoffnung »Erinnerung der Zukunft« genannt werden.

Was jeder von uns im Akt seiner eigenen Erinnerung entdeckt, gilt für jede einzelne Person und ihr Geschick wie für das ganze Volk Gottes. Mehr noch: man kann sagen, dass die Geschichte des Gottesvolkes dieser Erinnerung der Zukunft Bild und Beispiel gibt.

In der ganzen Bibel hat das Volk Israel sich an ein Wort geklammert, das zugleich Anruf und Versprechung ist. Von Anfang an verkündet Gottes an Abraham und Mose

[5] Seine Ansprache ist für die Allgemeinheit nicht veröffentlicht.

ergangenes Wort einen Plan und sagt eine Fülle an. Die geheime Dynamik des jüdischen Volkes, die dauernde Triebfeder seiner Treue und Beständigkeit, war die aktive Erinnerung an die für die Zukunft verheissene Erfüllung. Und das ist auch das Geheimnis der Entwicklung der Kirche durch die Zeit, zwischen dem Kommen Christi und seiner Wiederkunft. Gestern, heute und morgen ist der Herr lebendig. In eben dieser Bewegung verkündet er seine Wiederkunft und hinterlässt uns das Gedächtnis seiner Gegenwart. »Tut dies zur Erinnerung an mich.« »Ihr verkündet den Tod des Herrn, bis er kommt.« Hoffnung bedeutet die Gewissheit seines Kommens und der Glaube, dass diese Zukunft immer schon in der Gegenwart am Werk ist.

Diese Zukunftsversicherung gründet definitiv auf dem Gedächtnis jenes Gottes, der selbst gegenwärtig bleibt und sich erinnert. Die Psalmen betonen dieses Gedenken Gottes, indem sie an »seine Liebe und Treue zum Haus Israel erinnern« (98,3). Und Maria dankt diesem Gedenken des Herrn, der seine Versprechungen realisiert: »Er denkt an sein Erbarmen, wie er es Abraham und seinen Nachkommen für immer verheissen hat« (Lk 1, 55).

So treffen sich Juden und Christen in einem gemeinsamen Raum der Erinnerung und Zukunft, einer Hoffnung aufgrund des ursprünglichen Versprechens. Sie äussert sich in einer radikalen Abhängigkeit gegenüber jenem Wort, das erschafft, herausfordert und rettet. Dort finden sich das Prinzip und das Licht einer Moral, die die heutige Menschheit in ihrer nie dagewesenen, schwindelerregenden Situation verlangt, in der sie sich zu verlieren droht.

Hier berühren wir den fundamentalen Unterschied zwischen einer Moral der Offenbarung und den Konzeptionen einer philosophischen Ethik. Um diese Differenz zu illustrieren, mag ein besonders aufschlussreiches Beispiel genügen: das der Kantischen Ethik. In seinem Werk »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft« gebraucht Kant genau die von uns benutzen Begriffe: moralische Lehren und Erinnerung; aber er nimmt ihnen ihre transzendente Bedeutung. Er berücksichtigt nicht das exemplarische Geschick Israels, auch nicht die lebendige Kontinuität zum Evangelium. Für ihn »zeigt sich nun zuerst, dass der jüdische Glaube mit diesem Kirchenglauben, dessen Geschichte wir betrachten wollen, in ganz und gar keiner wesentlichen Verbindung, d. i. in keiner Einheit nach Begriffen steht, obzwar jener unmittelbar hervorgegangen ist und zur Gründung dieser (der christlichen) Kirche die physische Veranlassung gab.« Wenn er die Eigenständigkeit der jüdischen Moral anerkennt, dann nur, um die Grenzen ihres Partikularismus zu betonen; er bestreitet die Möglichkeit ihrer Öffnung zum Universellen: »Der jüdische Glaube ist seiner ursprünglichen Einrichtung nach ein Inbegriff bloss statutarischer Gesetze, auf welchen eine Staatsverfassung gegründet war; denn welche moralischen Zusätze entweder damals schon oder auch in der Folge ihm angehängt worden sind, die sind schlechterdings nicht zum Judentum als einem solchen gehörig.« In bezug auf das Evangelium und seine Beschränkung handelt es sich nach Kant um eine Unterweisung im moralischen Glauben. Und unsere Erinnerung an Jesus bezieht sich nicht auf sein Geheimnis, sondern ist einfacher Hinweis auf seine Beispielhaftigkeit, »indem er seinen letzten Willen (gleich als in einem Testamente) mündlich zurückliess . . . , was die Kraft der Erinnerung an sein Verdienst, Lehre und Beispiel betrifft, . . . «. Die so in den Grenzen der reinen Vernunft eingeschlossene Religion identifiziert sich mit einem moralischen Glauben, der keine andere Funktion hat, als einen »moralischen seelenbessernden Glauben« zu fördern. Man ahnt ohne Schwierigkeit, dass eine solche Einstellung, die jeden Bezug zum in der Geschichte sich offenbarenden Gott unterdrückt, unfähig ist, dem heutigen Menschen im Rausch seiner ambivalenten Mächte und in der Unruhe angesichts drohender Katastrophen eine seinem Schwindelgefühl angemessene Moral anzubieten.

Eine solche Moral bedarf tatsächlich einer metaphysischen Grundlegung. Man könnte letztlich sagen, dass sie von einer Metaphysik bewerkstelligt wird. Es wird gesagt, dass die Philosophien seit der kartesianischen Revolution die Pfeilrichtung zwischen Mensch und Welt, Mensch und Gott umgedreht haben! Mit Descartes ging man von einer kreatürlichen zu einer schöpferischen Metaphysik über, von der Kniebeuge zur Verfügungsgewalt. Die Mentalität unserer Zeit hat diese Einbildung geerbt und ihre Konsequenzen vermehrt. Es scheint, dass man heute, um die von unserer Zeit geforderte Zustimmung zur Ohnmacht und zur grossherzigen Demut zu rechtfertigen, die Pfeilrichtung wieder umdrehen muss. Unsere Epoche braucht mehr als je zuvor eine Moral mit metaphysischem Fundament; sie verlangt eine Ontologie der Abhängigkeit vom Schöpfer. Letzten Endes stehen wir vor der Frage, ob der Mensch des technologischen Zeitalters anerkennen kann, woher seine Macht kommt. Es bleibt nur die Wahl zwischen *Verblendung* und *Danksagung*. Auf diesem Niveau haben Juden und Christen gemeinsam Zeugnis abzulegen.

Die Erarbeitung einer Moral für das kommende Zeitalter wird sicherlich eine lange und geduldige Arbeit in wachsamer und andauernder Aufmerksamkeit verlangen. Aber in der uns einigenden Grundhaltung haben wir den Menschen die gleichen Prinzipien anzubieten. Sei es im Respekt vor dem Leben, im Kampf für die Gerechtigkeit, im Aufbau des Friedens, in der Ablehnung der Gewalt, im Ausgleich der Produktionsmittel, in der wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Zusammenarbeit – Juden und Christen sind vom selben Geist getrieben. Ich wollte heute vor allem die Identität unserer gemeinsamen Grundhaltung unterstreichen, ohne die keine authentisch menschliche Moral möglich ist. Kurz gesagt: Unser gemeinsames Angebot an den Menschen unseres Jahrhunderts im Namen unserer Identität, Berufung, Geschichte und Erfahrung spitzt sich auf folgendes zu: Der letzte Grund meiner Autonomie, die Quelle meines Daseins, ist der, der mir mein Dasein gibt. Wahre Freiheit verlangt vom Menschen die gleichzeitige Wahrnehmung von Autonomie und Abhängigkeit. Der Mensch ist frei, und die Garantie dieser lichtvollen Freiheit bedeutet zugleich die Anerkennung der Tatsache, dass sie ihm gegeben ist. Paradoxerweise wird der Mensch erst wahrhaft erwachsen, wenn er Gott bewusst und frei als seinen Meister und Vater anerkennt. Es dürfte hier genügen, an Martin Bubers Überlegungen zu »Ich« und »Du« zu erinnern, um verständlich zu machen, dass ich nur zu Gott authentisch »Du« sagen kann, weil er allein wahres »Ich« ist, das »Ich«, das mein »Ich« in Autonomie und Abhängigkeit begründet. Dies ist wohl die tiefste Bedeutung unserer traditionellen Formel:- AVINU. MALKENU. Unser Vater! Unser König.

Nach all dem Gesagten möchte ich einen Aspekt unseres gemeinsamen Zeugnisses hervorheben, dessen Beispielhaftigkeit sicherlich zum entscheidendsten Merkmal unseres Anliegens gehört. Ich möchte von der ethischen und moralischen Bedeutung unseres Treffens selbst sprechen. Allein die Tatsache, dass wir zusammengekommen sind, Deutsche und Israelis, Christen und Juden, um unsere gemeinsamen Verantwortlichkeiten zu ermessen, ist für die ganze Welt der freien Menschen ein äusserst wichtiges Zeichen der Hoffnung. Unser Zusammenkommen zum Kongress selbst hat einzigartige und exemplarische Bedeutung.

Man hat viel, vielleicht zu viel, über die Tragödie gesprochen, die Juden und Deutsche gegenüberstellt und ihre Versöhnung nach der Katastrophe erschwert. Das gehört in den Bereich des Schweigens. Ich möchte nicht darauf insistieren. Ich möchte nur an das erinnern, was Willy Brandt vor einigen Jahren anlässlich seines Israelbesuches zu Golda Meir gesagt hat: »Es ist unmöglich, das Geschehene ungeschehen zu machen . . .«[6] Sicher, in Begriffen von Leben und Tod ist die Geschichte unversöhnlich. Sie haben das Denkmal Yad Vashem besucht. Ich weiss, weil ich es schon oft gesehen habe, wie schrecklich diese Erfahrung für ein Mitglied des Volkes ist, dem die Nazis ihre Ethik des Wahnsinns und des Todes aufgezwängt haben. Zweifellos war ihr Herz verletzt durch die Einladung an das jüdische Volk und an die ganze Menschheit: lizcor ve lolishcoah, sich erinnern und nicht vergessen. Wir müssen verstehen, was das bedeuten soll. Die Begegnung von Deutschen und Juden kann uns genau dabei helfen. Der Mensch muss sich in der Tat erinnern, nicht aus Gründen der Rache, sondern um die Welt zu mahnen, dass sich eine solche Tragödie nicht wiederholt. Der Mensch muss sich erinnern, um die Fehler und Leiden der Vergangenheit dem alleinigen Gedächtnis Gottes anzuvertrauen, der die Quelle aller Hoffnung und Barmherzigkeit ist. Ihre Anwesenheit hier und die Zusammenarbeit, für die sie ein Zeichen ist, zeigen, dass es möglich ist, die Erinnerung zu übersteigen und anzunehmen, damit Hoffnung und Leben hervorkommt – so wie die Israelis zum Gedenken ihrer Märtyrer Bäume gepflanzt haben.

Sie sind als Christen gekommen, und auf dieser Ebene sind die Begegnungswege offener. Ich sprach soeben vom Paradox der Kontinuität und des Bruchs, wodurch Juden und Christen getrennt und verbunden sind. Es ist wichtig, dass wir ihm ins Gesicht sehen, in seinen spezifischen und exemplarischen Wert. Nun hat sicherlich in diesem präzisen Punkt die loyale und direkte Begegnung schon seit einiger Zeit zu einem spürbaren Fortschritt geführt. Wenn ich die Bilanz der bereits geleisteten Arbeit zusammenfassen sollte, sowohl auf der Ebene der offiziellen Kirchendokumente als auch der ihnen vorangegangenen Reflexionen und Dialoge, würde ich einfach sagen, dass wir einen Punkt erreicht haben, wo wir, Juden und Christen, ohne Hass natürlich, aber auch ohne Furcht und Illusion uns gegenseitig erklären können: wir stimmen darin überein, dass wir nicht übereinstimmen (we agree to disagree). Es ist klar, dass Jesus uns trennt, dass er zwischen uns ein Zeichen der Trennung und ein Stein des Anstosses ist. Aber allein die Tatsache, dass wir uns dies sagen können, ist schon eine Neuheit. Mehr noch, wir beginnen auf einer tieferen und stilleren Ebene auf beiden Seiten zu entdekken, dass dieser Jesus, ein Sohn Israels, uns in unserer Trennung einigt. Das gibt unserem Treffen einen absolut einmaligen Wert. Wir sind in der Tat die einzigen, die von dieser Zerrissenheit betroffen sind. Animisten und Fetischisten, Buddhisten und Brahmanisten, ja selbst Muslims haben keinen Grund, durch Jesus beunruhigt zu sein. Sie begegnen ihm in ihrer Geschichte und Tradition nicht. Er gehört nicht zu ihrem Volk. Für einen Juden aber wird gerade heute seine Person früher oder später zu einem Stein des Anstosses. Folglich ist diese Zerrissenheit von besonderer Art. Sie vereint uns in paradoxer Weise vor der Welt. Es geht um einen Erbstreit. Für die Erarbeitung einer zeitgenössischen Moral müssen wir diese spezifische Begegnungssituation von Juden und Christen zur Kenntnis nehmen. Wie die Bibel und das jüdische Geschick hat sie einen einzigartigen und beispielhaften Wert für die Begegnung aller Menschen guten Willens.

Auf der tiefsten Ebene, der unseres Glaubens, ist dies zweifellos die wichtigste Rolle, die wir gemeinsam für die Erarbeitung einer neuen Moral spielen müssen. Übrigens schloss mit dieser Perspektive vor einigen Jahren das Dokument der französischen Bischöfe über die Beziehungen von Juden und Christen: »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.«[7]

Eine Hoffnung für die ganze Erde. Die Hoffnung, Erinnerung der Zukunft. Die Erinnerung, Trägerin der Erlösung (gëula). Das ist für uns Juden und Christen unsere gemeinsame Berufung. Die Zeit drängt. Es ist dringlich, dass wir zusammen darauf antworten.

[6] Diese seine Äusserung bei der Landung auf dem israelischen Flughafen wurde vom israelischen Fernsehen im Rahmen der Empfangsfeierlichkeiten direkt übertragen.

[7] S. aus: »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«; s. in: FrRu XXV/1973, S. 18. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

11 Kritische Nachlese zum Thema »Goethe und die Juden«

Von Dr. Hans-Jochen Gamm, Professor für Pädagogik, Technische Hochschule Darmstadt

I.

Goethes Lebensspanne zwischen 1749 und 1832 bezeichnet für die Geschichte der Juden in Deutschland jene historische Entwicklung, in der sich die Umwandlung aus der mittelalterlich-düsteren Getto-Existenz zu einer nach liberalen Prinzipien geordneten und auf Zukunft bedachten bürgerlichen Gesellschaft vollzog, mit verschiedenen »Emanzipationsedikten« Juden die bürgerlichen Berufe weitgehend geöffnet und ihnen staatsbürgerliche Rechte zugebilligt wurden. Aber in Goethes späte Lebensjahre fallen auch noch die ersten Ausschreitungen gegen die nunmehr im Handel, Gewerbe und Bankwesen vorzugsweise angesiedelten Juden, die sogenannten Hep-Hep-Krawalle von 1819, in denen bereits antisemitische Parolen, wenn auch noch ungesteuert und konfus, artikuliert werden und damit das Wachstum einer sozialen Krankheit einsetzt, deren unbeschreibliche mentale Zerstörungskraft sich erst ein Jahrhundert später bestürzend erweisen sollte.

Es ist gerechtfertigt, Goethes Einstellung zu den Juden einer Prüfung zu unterziehen, da seine Existenz nicht nur die zuvor erwähnte Gleichzeitigkeit mit entscheidenden Ereignissen der christlich-jüdisch-deutschen Symbiose hergibt, sondern weil Goethe auch der meistberufene Repräsentant deutscher Kultur und Humanität ist, sowohl in der bürgerlichen als auch in der heutigen sozialistischen Gesellschaft. Sein Name verheisst Weltliteratur – dieser Begriff stammt von Goethe –, wirkt gleichsam als Gütesiegel. Goethe, gewissermassen Inkarnation der Humanitätsidee und als solcher von den kulturellen Einrichtungen und ihren Trägern in beiden deutschen Staaten freimütig beansprucht – die Goethegesellschaft, der Bearbeiter, Freunde und Förderer des Goetheschen Erbes in aller Welt angehören, blieb als gesamtdeutsche Einrichtung be-

* Hinweisen möchten wir auch auf *H.-J. Gamm:* Das pädagogische Erbe Goethes, Frankfurt a. M. Campus Verlag [s. u. S. 129, o. S. 13] (Anm. d. Red. d. FrRu).

stehen – Goethe ist ja auch der Sohn seiner Klasse, jener bürgerlichen Gesellschaft, die sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert ein Ethos schuf, indem sie Freiheit für alle verhiess, Mündigkeit und Selbstbestimmung wünschte, aus dem Geist der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung von 1775 nicht weniger als aus der französischen Verfassung von 1792 Hoffnungen entlehnte und weitertrug.

Es wird freilich vorab auf eine Verständigung darüber ankommen, ob man Goethe lediglich als frei fluktuierendes Genie zu bewerten habe. Beurteilte man ihn als ein solches, dann entfiele der gesellschaftsanalytische Blickwinkel mehr oder weniger, und man könnte sich in gewagte Spekulationen über Zeitlosigkeit und Unvorhersehbarkeit des Genialischen ergehen. Die Beziehungsformen solcher Individuen schrumpften dann allenfalls noch zu Behinderungen des euphorisch gestimmten Geistes durch seine je konkrete Gesellschaft. Versucht man dagegen, das als hochbegabt sich ausweisende Individuum als spezifischen Ausdruck seines Zeitalters wahrzunehmen, so ergibt sich eine Reihe von Beobachtungsmöglichkeiten und Problemen, die vom je Besonderen zum Allgemeinen hin tendieren. Es sei vorausgeschickt, dass der Erkenntnisstandort des Verfassers dem hier kurz vorgestellten Paradigma zuzuordnen ist, der Überzeugung nämlich, dass alle aussergewöhnlichen individuellen Erscheinungen *zuerst* mit den allgemeinen historischen und sozialen Zusammenhängen der jeweiligen Zeit in Verbindung gebracht werden müssen und erst in zweiter Linie unternommen werden sollte, den unerklärbar gebliebenen Rest von subjektiven Faktoren her einzuschätzen.

Gemäss dieser Vorentscheidung war Goethe der bemerkenswerteste und am nachhaltigsten wirksame Repräsentant einer Gesellschaftsschicht, nämlich des ökonomisch aufstiegsbewussten, politisch vorausgreifenden und kulturell seinen Kulminationspunkt erreichenden Bürgertums. Für Goethe selbst erwuchs daraus eine soziale Doppelexistenz: Frankfurter Patrizierabkömmling, also Sohn des Grossbürgertums, aber 1782 durch das Adelspatent Kaiser Josephs II. in den niederen Adel einbezogen, um an einem winzigen deutschen Fürstenhof noch den spätfeudalen Standesansprüchen genügen zu können. Diese Existenz, Bürger und Adeliger in Personalunion und zugleich im Widerspruch zu sein, strenge Rollenvorschriften einzuhalten und sich gleichzeitig in entscheidenden Merkmalen der Lebensführung von den Erwartungen der Zeitgenossen befremdlich zu distanzieren, manches andere bloss Bagatellhafte geradezu skrupulös einzuhalten – alles dies erweist Goethe als Repräsentanten jener Klasse, die sich ihre eigene Identität erst zuschreiben muss und im gesellschaftlichen Versuch und Irrtum gültige geschichtliche Konturen erprobt.

Die langwierigen Versuche Goethescher Selbstinterpretation werden in einer Zeit unternommen, in der die bürgerliche Kultur ihren Scheitelpunkt erreicht – zwischen 1770 und 1830. Die in Kunst, Literatur und Philosophie zutage tretende Gleichzeitigkeit höchster Produktivität ist zweifellos auf der Basis gesellschaftlich-revolutionärer Kräfte entstanden, eben in der bürgerlichen Revolution. Wie jedoch die Verhältnisse zwischen jener Gesellschaft und ihren bewusstseinserweiternden Repräsentanten im einzelnen gelagert sind, entzieht sich unserer eingehenden Kenntnis, weil die Methoden für historische Aufhellungen entsprechenden Charakters sehr weite hermeneutische Spielräume eröffnen, kaum hinlängliche Konsensfähigkeit erschliessen. Um so wichtiger bleibt es, die Aussagen jener Repräsentanten als Kritik an ihrer Zeit zu gebrauchen und in der Wiederaneignung jener Gehalte sie zur Kritik unserer Epoche zu nutzen. Das Verhältnis zwischen den verschiedenen Gruppen einer bürgerlichen Sozietät aber bietet für jedes humanistische Konzept die Probe auf Echtheit seines eigenen Anspruchs. Wie die Majorität über ihre einzige Minorität dachte, mit ihr umging, sagt viel über sie selbst aus. Die einzige Minorität des damals noch bestehenden christlichen Einheitsstaates aber waren die Juden.

II.

Die »Forschungsabteilung Judenfrage des Reichsinstituts für Geschichte des neuen Deutschlands« hat sich mit faschistisch beflissenen Historikern an ein Symposion begeben, um eine wissenschaftliche Bestätigung des bereits vorab feststehenden dogmatischen Kernsatzes vorzunehmen, dass die Juden als Parasiten in jedem Volksleib wirkten und am Ende die Zerstörung stünde. Hitler selbst hatte diese bereits in seinem 1925 erschienenen Buch »Mein Kampf« geäusserte Auffassung nicht originell entwickelt. Durch biographische Forschungen besteht darüber Klarheit, dass er während seiner Wiener Jahre im Männerheim eine Fülle populärwissenschaftlicher Werke las; so geriet er an Gobineau, Houston Stuart Chamberlain und andere Autoren, las aber auch jene Traktate der Völkischen Bünde, die »Ostara« sowie die weltanschaulichen Ergüsse des ehemaligen Mönchs Jörg Lanz von Liebenfels, die damals alle in der Vielvölkerstadt Wien kursierten, das den vornehmen Antisemitismus eines Karl von Lueger ebenso schätzte, wie es die kleinbürgerlich erotisch getönten Projektionen von der blonden germanischen Erlöserrasse gegenüber der dunklen jüdischen Verführerrasse zuliess und in den Tabakläden unter das entsprechende Lesepublikum brachte.

Die im faschistischen Staat renommierten Historiker freilich brauchten sich nicht mehr in jenen Wiener kulturellen Untergrund der Jahrhundertwende zurückzubemühen, das offensichtlich gefährlich Verschrobene dieser Pamphlete blieb ihnen erspart. Sie meinten, inzwischen objektive Beweise in Händen zu halten, dass das sogenannte Weltjudentum den Ersten Weltkrieg verursacht habe. Die von der zaristischen Geheimpolizei verfassten sogenannten »Protokolle der Weisen von Zion« – sie dienten dazu, Pogromstimmung in Russland aufzubereiten, von den wirklichen Widersprüchen jenes Staates abzulenken – wurden auch von sonst vernünftigen Leuten für authentisch gehalten, die Sündenbock- und Alibifunktion blieb zumeist unerkannt.

Unter jenen Historikern war auch Franz Koch. Sein einschlägiger Beitrag lautet »Goethe und die Juden«. Koch ist zunächst zu attestieren, dass er die in der Goethe-Forschung unter diesem oder einem verwandten Thema vorhandenen Abhandlungen seiner Gedankenführung einbezog. Das Interesse von Koch besteht darin, in allen bekannten Werk-, Brief- oder Gesprächsaussagen Goethes Äusserungen über die Juden aufzuspüren und sie als Ausdruck einer Sorge des Dichters vor einer Schädigung des »deutschen Wesens« durch die jüdischen Mitbürger zu interpretieren. Koch wendet ausgiebig hermeneutischen Scharfsinn auf, um Goethes Äusserungen bereits mit der intuitiven Erkenntnis vom Primat rassischer Verhältnisse zu unterlegen und Goethe damit auch in einer gewissen Kronzeugenschaft für die Berechtigung der faschistischen Ideologie in Anspruch nehmen zu dürfen. Zwar hütet Koch sich selbst, etwa einen »primitiven« Antisemitismus erkennen zu lassen. Sein Beitrag wurde 1937 verfasst und lag damit noch vor dem November-Pogrom 1938, der das Signal für die mit dem »Wannsee-Protokoll« von 1942 abgezirkelte »Endlösung der Judenfrage« setzte. 1937 gebrauchen die Sozialwissenschaftler des Deutschen Reiches, die sich der in Rede stehenden Themen annehmen,

noch den distinguierten Jargon, der Objekt und Subjekt wohl zu scheiden weiss und sich aller emotionalen Beigaben enthält. Um so wichtiger aber ist es für die zeitgeschichtliche Erkenntnis, diese leichte Verschiebung im hermeneutischen Prozess nachdrücklich sichtbar zu machen, aufzuzeigen, wie Wissenschaftler im Banne politischer Indoktrination nun ihrerseits die literarische Überlieferung nur geringfügig anders tönten, um den Legitimationsbedürfnissen ihrer Herrschaftsträger entgegenzukommen. Konnte man nachweisen, dass der Repräsentant des »Volkes der Dichter und Denker« selbst als ein grosser Warner vor gefährlichen jüdischen Einflüssen einzuschätzen war, mochte man ihm auch noch grosszügig einen gewissen Mangel an biologischer Begrifflichkeit zugestehen, so erhielt die faschistische Ideologie einen beachtlichen Stabilisator, konnte das Volk der Dichter und Denker, quasi durch die Geschichte gebilligt, mit *Karl Kraus* zu reden, sich zum Volk der Richter und Henker mausern und damit die Epoche der offenen Barbarei einleiten. Der zuvor genannte distinguierte Jargon der Wissenschaftler schlägt um in die Sprache der Schreibtischmörder, die ihre »Schutzhäftlinge«, sobald es angezeigt schien, der »Sonderbehandlung« zuführten oder »überstellten«.

Was an den Sozialhistorikern jener Epoche weiterhin zu reflektieren bleibt, ist die Geläufigkeit, mit der sich Wissenschaft in Dienst nehmen lässt, aus blanken Opportunitätsgründen eine immerhin mehrdimensional interpretierbare Vergangenheit, eine bei Goethe, wie es scheint, durchaus kontradiktorische Aussagenbreite über das Judentum so zusammenzuschmelzen, dass Goethe zumindest vor den Karren des Antijudaismus, wenn nicht Antisemitismus zu spannen war. Damit hat sich bürgerliche Wissenschaft zur nachhaltigen Preisgabe des ihr eigentümlichen ursprünglichen Ethos bereitgefunden, das seit ihrem Ausgangspunkt darin bestanden hatte, gegenüber einer nur monolithischen Betrachtung, die sich aus der Ständegesellschaft herleitete, eine Vielfalt von Differenzierungsmöglichkeiten für sich in Anspruch zu nehmen.

Als die Wissenschaft sich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert der neuhumanistischen Bildungskonzeption verschrieb, legte sie ein philosophisches Fundament, das nicht mehr hintergehbar war. In diesem Fundament war das Postulat enthalten, humanitas in zwischenmenschlichen Verhältnissen und in menschheitlicher Absicht so zu fördern, dass die Selbstbegabung der Gattung zur Menschheit erfolgen könne. Zu diesem Behufe war es unerlässlich, die in der bisherigen Geschichte aufgelaufenen Vorurteile samt den zerstörerischen sozialen Folgen auf ihre Genese hin auszuleuchten und für die Zukunft dadurch auszuschliessen, dass humane Kenntnisse mittels Erziehung und Bildung in die nachfolgenden Generationen eingelassen wurden.

Um exemplarische Missverhältnisse mit zerstörerischen Folgen handelte es sich allemal in dem bisherigen christlichen Kosmos, in dem jüdische Enklaven lediglich geduldet wurden. In der christlichen Selbstsicherheit spiegelte sich ein anmassliches Heils- und Sendungsbewusstsein, das sich im Bündnis mit der Macht zur Liquidation alles dessen anliess, was gegenüber der Hierarchie nicht völlige Unterwerfungsbereitschaft zeigte, sich insbesondere vermass, die biblischen Grunddokumente einer selbständigen Exegese zu unterziehen, zu anderen Resultaten als die geistlichen Herrschaften zu gelangen. Die Geschichte der mittelalterlichen Sektenbewegungen, der Katharer, Waldenser und mancher anderer Gruppen, in denen die urchristlichen Ideale der Brüderlichkeit und des herrschaftsfreien Umgangs aller Gemeindeglieder aufrechterhalten werden sollten, beweist, wie die Kirche solche Angriffe auf ihre Unfehlbarkeit ahndete: Die Häretiker wurden im eigenen Blut erstickt.

Gegenüber dieser ideologisch verfestigten Praxis hatte eben Wissenschaft sich als einzig mögliche Revisionsinstanz erwiesen. *Gottfried Arnold* legte die Bresche, als er 1700 mit seiner »Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie«, die Legitimität jener befehdeten Gruppen bewies, ihr gegenüber der monopolisierenden Kirche bestehendes Recht aufzeigte, die verdrängten Learten der biblischen Schriften hervorzuheben und sie zum Prinzip einer Lebensgestaltung zu gebrauchen.

Ebenso hatten beherzte Aufklärer, *Gotthold Ephraim Lessing, Christian Wilhelm v. Dohm* und andere, sich für die Verbesserung der Lebensumstände der Juden eingesetzt. Diese Männer waren sozialanalytisch zu denken imstande, vermochten Erscheinung und Wesen voneinander abzuheben, nahmen wahr, dass die kleinen schmierigen Kaftanjuden, die sich damals vorzugsweise als Hausierer, Schnorrer, Pfandleiher, Wechsler und Viehhändler betätigten, wohl kaum mit dem Wesen des Judentums identifiziert werden dürften, sondern als soziale Derivate der sie bedrückenden christlichen Majorität zu sehen seien, und dass es also darauf ankäme, die erniedrigenden Verhältnisse zu ändern, um das Antlitz des jüdischen Menschen unverstellt sichtbar werden zu lassen. Dazu waren die Juden bürgerlich zu emanzipieren. Es galt, die Ausnahmestatuten und Beschränkungen aufzuheben, die Juden als Mitbürger mit allen Rechten und Pflichten aufzunehmen. Das geschah zum Beispiel 1812 in Preussen durch das sogenannte Stein-Hardenbergsche Edikt, daher durften Juden in den sogenannten Befreiungskriegen gegen Napoleon und seine Besatzungsmacht 1813/15 Schulter an Schulter mit den christlichen Deutschen kämpfen, bluten und sterben. Die deutsche Judenheit wähnte damals noch, dass sie sich mit dieser »Bluttaufe« ein für allemal in den Sprach- und Kulturleib des deutschen Volkes eingebracht habe und die Vorurteile gegenüber einer Andersartigkeit langsam schwinden müssten. Dass es später von der Obrigkeit selbst stimulierte infame neue Vorurteile geben sollte, konnte damals niemand erwarten.

Dafür bot sich nämlich die Wissenschaft selbst als erklärter Garant, da sie sich in ihrer philosophischen Neubegründung als ein qualifiziertes gesellschaftliches Bewusstsein verstand, dem es anheimgegeben war, die unausgeräumten Restbestände einer durch mangelnde Vernunftübung verstörten Vergangenheit aufzuarbeiten und zu überwinden. Der neue Typ philosophisch orientierter Wissenschaft ging davon aus, dass die bisher in der Geschichte durchgängig konstruierten Erklärungen unterschiedlicher zwischenmenschlicher Wertigkeiten zu überprüfen seien, da sie der Prämisse von der prinzipiellen Ebenbürtigkeit aller Angehörigen der menschlichen Gattung widersprachen.

So hat eine philosophisch fundamentierte Wissenschaft sich um den Nachweis bemüht, dass niemand mit einem imaginären Wesen wie dem Teufel ein Bündnis einzugehen vermöge und folglich auch Mädchen und Frauen hinfort nicht mehr als Hexen verbrannt werden dürften, wie dies im vorhergegangenen Zeitalter mit ausgesuchter Brutalität im Namen der christlichen Liebe hunderttausendfach erfolgt war. So spürte die Aufklärungsphilosophie, die sich als menschenfreundliche Lehre verstand, jenen Verdunkelungen des Humanitätsbewusstseins nach, die es zu überwinden galt, sollte die Gattung zu sich selbst finden. Die daraus entsprungene Philosophie, die mit dem Namen *Immanuel Kants* und seiner Nachfolger verbunden bleibt, hat den höchsten Begriff vom Menschen entwikkelt, ihn als befähigt postuliert, erkenntnisgemäss, ver-

nunftgesteuert und pflichtbewusst zu handeln und folglich das Gute um seiner selbst willen zu verwirklichen. Diese im Goethe-Zeitalter als höchste Manifestation bürgerlichen Selbstbewusstseins artikulierte Philosophie musste mit den unausgewiesenen Autoritäten der Vergangenheit brechen, von jedem einzelnen selbständiges Denken fordern, ihm Urteilsfähigkeit unterstellen und, wo diese offenkundig noch nicht wirksam war, die Wege der Bildung erschliessen.

Es ist deutlich, dass faschistische Wissenschaft, wiewohl formal noch im Traditionszusammenhang mit der deutschen Philosophie – sie betrieb sogar philosophische Forschung, die sich allerdings zumeist als eklektizistisch erwies –, in ihren literarischen Kundgaben zum Verrat an eben diesen philosophischen Prämissen gelangte. Dazu dienten exponierte Wissenschaftler wie *Hans F. K. Günther*, der sich als übelster Rassendogmatiker im Talar des Universitätsprofessors produzierte, oder *Freiherr Otmar von Verschuer*, Mediziner und Eugeniker, ebenfalls im Range des Ordinarius, der bei jenem antisemitischen Symposion von 1937 mit einem eigenen Beitrag hervortrat. Aber nicht nur diese ganz zum offenen Faschismus hinübergewechselten Gelehrten gilt es zu sehen, auch jene unzähligen anderen, die ihr Lehramt behalten wollten und sich lediglich zu einer Art Stillhalteabkommen bereitfanden, »reine Wissenschaft« betrieben und gemäss der im Terminus »Professor« etymologisch enthaltenen Wurzeln von »Bekennen« nur hinsichtlich fachspezifischer, positivistisch entworfener Forschungsgehalte verfuhren, bei denen ein Bekenntnis freilich kaum Risiken einschloss. Wer jedoch seine akademische Arbeit im Sinne einer Universalität von Bildung begriff, konnte mit dem Faschismus einen solchen Schweigepakt nicht abschliessen, da er allenthalben den Menschen im Bannkreis dieses Systems erniedrigt und beleidigt vorfand: Davon hatte der Gebildete Zeugnis abzulegen und folglich die Substanz von Bildung auszuweisen. Es spricht nicht für die deutsche Professorenschaft, dass nur ein kleiner Prozentsatz von ihr nach 1933 das Amt verliess, unter Zwangsemeritierung fiel oder gar in die Emigration gezwungen wurde. Bei den Auswanderern waren nicht wenige jüdische Gelehrte, die wegen des Rassendogmas ohnehin keine Chancen hatten, im Lehramt zu verbleiben.

III.

So schliesst die Frage nach Goethe und den Juden einen Ring zwischen jenem Zeitalter um 1800, in dem die bürgerliche Philosophie die Gleichstellung aller Menschen begründete, und dem 20. Jahrhundert, in dem eine den Humanitätsanspruch verschweigende oder verleugnende Wissenschaft die prinzipielle Ungleichheit aller durch zufällige »Blutmischung« behauptete, damit den Geist für nichtig erachtete, die Vernunft mit Füssen trat. Angesichts dieser deprimierenden Bilanz einer verkommenen Wissenschaft ist es unmöglich, im Rahmen bisheriger Kontroversen um die richtige Interpretation grosser Figuren der Geistesgeschichte zu verbleiben und sich deren ausgewählte Zitate gegenseitig um die Ohren zu schlagen. Eine solche Praxis verriete nämlich, wie wenig der einzelne Kontrahent bereit ist, die Äusserungen in den allgemeinen Kontext damaliger sozialer Umstände hineinzudenken, und dass er lediglich an einer raschen Vereinnahmung interessiert ist, Goethe entweder zum Philosemiten zu machen oder ihn als Judenfeind vor den Karren eigener Propaganda zu spannen. Dabei kommt eine besonders in Deutschland seit alters her verbreitete Manier zum Zuge: jemanden gleichsam an seinen Worten festzunageln, ohne sich im geringsten zu bemühen, solche Worte auch als Ausdruck von zeitgeschichtlichen Bedingungen und sozialen Umständen zu interpretieren und dadurch zumindest einen zusätzlichen Verständnishorizont zu erschliessen. Nun tut sich allerdings ein Land damit schwer, das durch die Kirchenspaltung seit einem halben Jahrtausend immer schon Wortschlachten durchführte, Menschen auf ihre Konfession festlegte, das einwandfreie, von der Herrschaft autorisierte Glaubensbekenntnis verlangte und folglich die Menschen bildlich und nicht selten auch körperlich festnagelte. Solches religiöse »Festnageln« hätte bereits wegen der Symbolik mit dem Kreuz Jesu wohl nie erfolgen dürfen.

Heute müsste sich das Problem folglich anders stellen. Nach den unsäglichen Verleumdungen und Verfolgungen, vor allem nach den Erfahrungen von Ausschwitz, geht es um die Frage, welcher geschichtliche Exponent kraft seines Charismas oder seiner politisch-kulturellen Stellung sich gemässigt verhalten und wer dagegen den geläufigen stereotypen Vorschub geleistet habe. Allein schon, wer bedachtsam geurteilt, historisch abgewogen und mit entsprechender Nuancierung den Verhältnissen in ihrem Überlieferungscharakter gerecht zu werden versuchte, brachte allemal ein reflektorisches Potential in sein Zeitalter ein, trug dazu bei, das bequeme Sündenbock-Schema in Frage zu stellen, Verantwortlichkeit für die Vorgänge im eigenen Geschichtsfeld zu fordern.

Goethe gehört zu den wenigen grossen Deutschen jener Epoche, die sich nicht prinzipiell wegwerfend über die jüdische Bevölkerungsgruppe geäussert haben, obwohl deren Erscheinungsbild am Ende des Getto-Zeitalters einen keineswegs erfreulichen Anblick bot. Goethe berichtet selbst in »Dichtung und Wahrheit«, wie das düstere und schmutzige Frankfurter Judenviertel ihm als Kind zunächst gewisse Ängste vermittelt habe, die er jedoch aktiv überwand. Viele Zeitgenossen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert vermochten jedoch nicht zwischen der Erscheinung und dem Wesen zu sondern und ergingen sich in entsprechenden Verdammungsurteilen.

Für die meisten Angehörigen der Intelligenzschicht um 1800 gilt, dass man die Vertreter des mosaischen Bekenntnisses nicht nur nicht respektierte, sondern sie auch zu einem gewissen Anti-Symbol des germanisch-deutschen Wesens stilisierte, welches gerade damals durch romantische Philologie Konturen gewann. Von dort aus führte der Weg in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konsequent auch zum rassischen Antisemitismus weiter, der wiederum 100 Jahre später im Holocaust seinen Abschluss finden sollte.

Die wie immer motivierte, meist aber nur bemäntelte Judengegnerschaft des Goethezeitalters entsprang freilich auch einem sozialen Mechanismus des erstarkenden Bürgertums, das sich einen Gruppenkonkurrenten schuf und damit bestimmte Kapitaleigner aus dem Komment entfernen konnte. So schien es dienlich, das internationale »jüdische Kapital« dem nationalbewussten deutschen Unternehmertum gegenüberzustellen, das seinerseits alles zur Ehre des eigenen Vaterlandes zu tun vorgab. Da die Juden bis zu den Emanzipationsedikten Anfang des 19. Jahrhunderts keinen Bürgerstatus besassen, sondern juristisch gesehen im Zwielicht operierten, liess sich ihnen jeder Verdacht anhängen, und ein »ehrlicher Kaufmann« durfte sie missachten.

Wie verworren dieses Gemisch aus Profitinteressen, Nationaldünkel und abgestandener christlicher Religiosität auch immer war, als Fazit gilt jedenfalls, dass die nach bürgerlicher Gleichberechtigung strebenden Juden viele Verleumdungen hinzunehmen hatten, an denen die geistigen Repräsentanten des christlichen Deutschlands wahrlich nicht unschuldig blieben. Goethe verschmähte es, in diesen Chor einzustimmen. Freilich gibt es in seinem

Werk eine Reihe von Stellen, an denen er einzelne jüdische Praktiken kritisierte, aber keine, in der er die Juden als Ganzheit verurteilte. So sehr sich auch die faschistischen Historiker später bemühten, Goethe bereits als entschiedenen Judengegner zu vereinnahmen, so wenig überzeugend gelang es. Zwar boten sie alle möglichen Zitate auf, aber diese stimmten nicht überein. Wer die zentralen Äusserungen Goethes überprüft, der findet wohl Kritik, aber zugleich Aussagen Goethes, die den Juden eine unvergleichliche Qualität zusprechen, gerade die, welche Goethe an den Deutschen vermisste:

> Das israelitische Volk hat niemals viel getaugt, wie es ihm seine Anführer, Richter, Vorsteher, Propheten tausendmal vorgeworfen haben; es besitzt wenig Tugenden und die meisten Fehler anderer Völker: aber an Selbständigkeit, Festigkeit, Tapferkeit und, wenn alles das nicht mehr gilt, an Zäheit sucht es seinesgleichen. Es ist das beharrlichste Volk der Erde, es ist, es war, es wird sein, um den Namen Jehova durch alle Zeiten zu verherrlichen.

Mit diesen Worten aus der Pädagogischen Provinz des »Wilhelm Meister« bietet Goethe die höchste Apologie des Judentums, dem er trotz allen Versagens die Identität mit sich selbst bestätigt und damit auch seinen religiösen Auftrag für alle Zeit. Goethe zeichnet die Juden als wirkliche Menschen – sie haben »die meisten Fehler anderer Völker« – und verfährt damit wie sein bewundertes Vorbild William Shakespeare, der im »Kaufmann von Venedig« mit Shylock eine Person auf die Bühne bringt, die mit allen Tugenden und Schwächen ausgestattet ist. Vergeblich haben die antisemitischen Schreihälse versucht, diese Gestalt als Beleg für jüdische Geldgier und Mordlust zu reklamieren. Es missriet, weil das grosse Sprachkunstwerk sich allemal der billigen propagandistischen Indienstnahme versperrt. Shylocks Worte im 3. Akt lassen sich nicht zu Indoktrination verwenden:

> Ich bin ein Jude. Hat nicht ein Jude Augen? hat nicht ein Jude Hände, Gliedmassen, Werkzeuge, Sinne, Neigungen, Leidenschaften? mit derselben Speise genährt, mit denselben Waffen verletzt, denselben Krankheiten unterworfen, mit denselben Mitteln geheilt, gewärmt und gekältet von eben dem Winter und Sommer, als ein Christ? Wenn ihr uns stecht, bluten wir nicht? Wenn ihr uns kitzelt, lachen wir nicht? Wenn ihr uns vergiftet, sterben wir nicht? Und wenn ihr uns beleidigt, sollen wir uns nicht rächen? Sind wir euch in allen Dingen ähnlich, so wollen wir's euch auch darin gleich tun. Wenn ein Jude einen Christen beleidigt, was ist seine Menschlichkeit? Rache. Wenn ein Christ einen Juden beleidigt, was muss seine Geduld sein nach christlichem Vorbild? Nu, Rache. Die Bosheit, die ihr mich lehrt, die will ich ausüben, und es muss schlimm hergehn, oder ich will es meinen Meistern zuvortun.

Shakespeare zeichnet den entfremdeten, den missbrauchten Menschen, der seinerseits zur Rache getrieben wird. Die Grösse dieser dichterischen Gestalt macht alle agitatorischen Zwecke absurd, und das Drama objektiviert den Schuldzusammenhang. Da wurden unversehens die christlichen Repräsentanten – typologisch für die Seite der Mächtigen – selbst vor ein moralisches Tribunal gerufen und mit der Frage der Genesis konfrontiert: »Wo ist dein Bruder Abel?«

Bei dieser Betrachtung sollte schliesslich auch nicht übersehen werden, dass die jüdische Bevölkerungsgruppe in Deutschland der klassischen Literatur in hohem Masse aufgeschlossen gegenüberstand. Die jüdischen Familien waren weithin von einem existentiellen Bildungsbedürfnis gekennzeichnet, sozial erklärbar aus dem Versuch, die nationale und kulturelle Assimilation so gründlich wie möglich zu vollziehen, die Befangenheit des Getto-Daseins endgültig abzustreifen. Freilich bot die klassische deutsche Literatur mit dem Ideal der Humanität gerade den Juden die Hoffnung auf eine Menschheit, in der die verschiedenen Gruppen einander respektieren und verständnisvoll entgegenkommen sollten. So wird erklärbar, warum häufig mehr literarische Kenntnis in jüdischen als in christlichen Familien anzutreffen war. *Theodor Fontane*, Dichter des preussisch-deutschen Zeitalters, hat die Differenz zwischen adeligem und jüdischem Kulturniveau in einem amüsanten Gelegenheitsgedicht gekennzeichnet:

An meinem Fünfundsiebzigsten

Hundert Briefe sind angekommen
Ich war vor Freude wie benommen,
Nur etwas verwundert über die Namen
Und über die Plätze, woher sie kamen.
Ich dachte, von Eitelkeit eingesungen:
Du bist der Mann der »Wanderungen«,
Du bist der Mann der märkschen Geschichte,
Du bist der Mann der märkschen Gedichte,
Du bist der Mann des Alten Fritzen
Und derer, die mit ihm bei Tafel sitzen,
Einige plaudernd, andere stumm,
Erst in Sanssouci, dann in Elysium;
Du bist der Mann der Jagow und Lochow,
Der Stechow und Bredow, der Quitzow und Rochow,
Du kanntest keine grösseren Meriten
Als die von Schwerin und vom alten Zieten,
Du fandst in der Welt nichts so zu rühmen
Als Oppen und Groeben und Kracht und Thümen,
An der Schlachten und meiner Begeisterung Spitze
Marschierten die Pfuels und Itzenplitze,
Marschierten aus Uckermark, Havelland, Barnim
Die Ribbecks und Kattes, die Bülow und Arnim,
Marschierten die Treskows und Schlieffen und Schlieben,
Und über alle hab ich geschrieben.

Aber die zum Jubeltag da kamen,
Das waren doch sehr andre Namen.
Auch »sans peur et reproche«, ohne Furcht und Tadel,
Aber fast schon von prähistorischem Adel:
Die auf »berg« und auf »heim« sind gar nicht zu fassen,
Sie stürmen ein in ganzen Massen,
Meyers kommen in Bataillonen,
Auch Pollacks, und die noch östlicher wohnen,
Abram, Isak, Israel,
Alle Patriarchen sind zur Stell,
Stellen mich freundlich an ihre Spitze,
Was sollen mir da noch die Itzenplitze!
Jedem bin ich was gewesen,
Alle haben sie mich gelesen,
Alle kannten mich lange schon,
Und das ist die Hauptsache – – »Kommen Sie, Cohn!«

DIE VERSCHIEDENHEIT

Rabbi Rafael fragte seinen Lehrer: »Warum gleicht kein Menschenantlitz dem anderen?«
Rabbi Pinchas erwiderte: »Weil der Mensch im Bilde Gottes erschaffen ist. Jeder saugt die göttliche Lebenskraft von einem andern Ort, und zusammen sind sie der Mensch. Darum sind ihre Antlitze verschieden.«

In: Martin Buber, Die Erzählungen der Chassidim. Zürich 1949, S. 230

12 Die Wahlen in Israel zur 10. Knesset am 30. Juni 1981

I Die Ergebnisse der Wahlen*

Parteien	Sitze	Stimmen
Likud (PM Begin)	48	718 914
Maarach (Peres)	47	708 536
NRP (Burg)	6	95 232
Agudat Israel (Shapira)	4	72 312
Chadash – Demokratische Front f. Frieden und Freiheit (Wilner)	4	64 918
Techiya (Neeman)	3	44 700
Tami (Abu-Hazera)	3	44 466
Telem (Dayan)	2	30 600
Shinui (Rubinstein)	2	29 837
Ratz (Aloni)	1	27 921
Wahlberechtigte Bürger		2 490 014
abgegebene Stimmen		1 954 609
gültige Stimmen		1 937 366

II Von der 1. bis zur 10. Knesset

Die Arbeiterparteien, aus denen sich der vereinigte Block Maarach zusammensetzt, hatten in der ersten, im Januar 1949 gewählten Knesset insgesamt 65 Abgeordnete, d. h. eine absolute Mehrheit, da die Knesset 120 Abgeordnete zählt. Hiervon gehörten 46 Deputierte der Arbeiterpartei »Mapai« und 16 der »Mapam« an.[1] In der neuen, der 10. Knesset, die am 30. Juni 1981 gewählt wurde, haben beide Parteien im Maarach-Block insgesamt 47 Abgeordnete.

Herut mit den Allgemeinen Zionisten, die gemeinsam den Likud-Block bilden, haben bei den Wahlen zur ersten Knesset 21 Mandate errungen. Ebenso wie Mapai und Mapam sind auch die Herut und die Allgemeinen Zionisten bei den Wahlen zur ersten Knesset mit separaten Listen angetreten. Die Herut bekam 14 Mandate, die Allgemeinen Zionisten 7. In der neuen Knesset hat der Block der beiden Parteien »Likud« 48 Abgeordnete.

Die Rivalität zwischen den Parteien des Maarach und des Likud (die Allgemeinen Zionisten führen jetzt den Namen »Liberale«) hält an. Im Laufe der 33 Jahre im demokratisch-parlamentarischen Leben des wiedererstandenen Judenstaates waren die Ergebnisse dieser Rivalität von entscheidender Bedeutung für die Zusammensetzung der Regierung. Die grosse Änderung ist, wie allgemein bekannt, bei den Wahlen zur 9. Knesset im Jahre 1977 eingetreten, als Likud den grossen Sieg mit 43 Mandaten erringen konnte. Es gilt jedoch festzustellen, dass bei den Wahlen von der 1. Knesset bis heute bei den rivalisierenden parlamentarischen Kräften in Israel wesentliche Entwicklungen stattfanden.[6]

Bei den Wahlen zur 2. Knesset mussten die Maarach-Parteien Verluste hinnehmen: Mapai bekam 45 und Mapam 15 Mandate. Grosse Änderungen erfuhren die Likud-Parteien. Herut bekam nur 8 Vertreter, und die Allgemeinen Zionisten (die jetzigen Liberalen) erzielten 20 Sitze.[2]

In der 3. Knesset veränderte sich das Bild.[3 u. 5] Das Nachlassen der Maarach-Parteien hielt an.

Die Wahlen zur 4. Knesset im Jahre 1959 brachten der Mapai Gewinne[3]: 47 Mandate für Mapai, während Mapam bei der Zahl von 9 Mandaten wie in der 3. Knesset blieb. Herut wuchs auf 19 Knesset-Mitglieder, während die Allgemeinen Zionisten auf 8 Sitze zurückfielen.

In der im Jahre 1961 gewählten 5. Knesset[5] verlor Mapai Stimmen und erzielte nur 42 Sitze, dagegen gewann Mapam ein Mandat. Herut blieb bei der früheren Anzahl von Abgeordneten, während die Allgemeinen Zionisten nach einer Reorganisation und Umbenennung in »Liberale Partei« einen beachtlichen Erfolg mit 17 Abgeordneten erzielten.

Bei den Wahlen zur 6. Knesset 1965 zeichneten sich die Blöcke ab, wie sie in etwa heute noch existieren.[5] Der Zusammenschluss der Mapai und der Achdut Awoda zum Maarach brachte 45 Mandate, während die Mapam, mit einer eigenen Liste angetreten, 8 Sitze erhielt. Ferner erzielte »Rafi«, die Gruppe um den rebellierenden ehemaligen Ministerpräsidenten Ben Gurion, 10 Mandate. Auch Herut und die Liberalen schlossen sich in einem Block unter dem Namen »Gachal« zusammen und erzielten 26 Sitze. Auch hier war eine Splittergruppe unter dem Namen »Unabhängige Liberale« mit einer separaten Liste angetreten, die 5 Sitze erhielt. (Diese Gruppe figurierte bei den früheren Wahlen als »Progressive allgemeine Zionisten«.)

Die Wahlen zur 7. Knesset im Jahre 1969[5] brachten dem Maarach, dem bereits Mapam angeschlossen war, fast die absolute Mehrheit – 56 Mandate. Der Gachal-Block (Herut und die Liberalen) erhielt 26 Sitze, genauso wie in der 6. Knesset.

In der nach dem Jom-Kippur-Krieg im Dezember 1973 gewählten 8. Knesset zeichneten sich die Signale der sich anbahnenden grossen Wende ab. Maarach fiel auf 52 Mandate zurück, während Likud-Gachal es bis auf 39 Mandate brachte[5].

Mit den Wahlen zur 9. Knesset, die im Mai 1977[6] stattfanden, trat die Wende ein. Likud erhielt 43 Mandate, der Herut-Führer Menachem Begin wurde Ministerpräsident. Die Maarach-Parteien mit insgesamt 32 Sitzen waren zum ersten Mal im parlamentarischen Leben des Staates Israel in der Opposition.

Und wie erging es den religiösen Parteien, die in all diesen Jahren das drittgrösste parlamentarische Potential im Staat Israel darstellten?

Bei den Wahlen zur 1. Knesset erzielte eine Vereinigte Liste der Religiösen Gruppen 16 Mandate. In der 2. Knesset hatte »Misrachi« (zusammen mit Hapoel Hamisrachi) 10 und »Agudat Israel« (mit Poalej Agudat Israel) 5 Mandate.

Die Lage änderte sich in den folgenden Knesset-Wahlen kaum: In der 3. Knesset[5] sassen 11 Vertreter von Misrachi und 6 von Agudat Israel. In der 5. Knesset hatten die Religiösen die gleiche Anzahl Abgeordneter. In der 6. Knesset[5] behielt die Agudat Israel ihre 6 Sitze, während Misrachi ein Mandat verlor. In der 7. Knesset[5] gewann Misrachi ein Mandat und hatte nunmehr 12 Abgeordnete, während Agudat Israel weiterhin 6 Vertreter ins Parlament entsandte. In der 8. Knesset[5] fiel Misrachi auf 10 Sitze zurück, und auch die Agudat Israel verlor ein Mandat und hatte nur noch 5 Abgeordnete. In der 9. Knesset[6] war Misrachi wieder mit 12 Parlamentariern vertreten, Agudat Israel blieb bei 5. Bei den Wahlen zur 10. Knesset spaltete sich Misrachi und verlor die Hälfte ihrer Stimmen. Von den vormals 12 Mandaten erhielt die Misrachi nur noch 6. Auch Agudat Israel erzielte nur 4 Sitze.

Im allgemeinen ist jedoch der parlamentarische Einfluss der religiösen Parteien stetig gewachsen. Die Religiösen sind nach wie vor das »Zünglein an der Waage« bei der Regierungsbildung und verstehen mit Nachdruck, ihre spezifischen Forderungen durchzusetzen.

* Entnommen leicht gekürzt aus »Jüdischer Pressedienst. Informationen des Zentralrats der Juden in Deutschland«. Nr. 3/4, Aug. 1981, S. 62 ff.

[1] Vgl. FrRu III, Nr. 10/11, Januar 1951, S. 32.

[2] Vgl. ebd. III/IV, Nr. 12/15, S. 47.

[3] Ebd. XII, Nr. 45/48, Dezember 1959, S. 62 f.

[4/5] Ebd. XXV/1973, S. 121. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

[6] Vgl. ebd. XXIX/1977, S. 63.

13 Die ausweglose Emigration

Dokumentation über Flucht und Deportation des Alfred Hirsch, geb. am 28. November 1901 in Aachen, ermordet im September 1942 in Auschwitz, für tot erklärt zum 4. September 1942

Zusammengestellt von Prof. Dr. Günter Biemer, Universität Freiburg i. Br., im Juli 1980

Versuch einer Vorbemerkung:

Zwei Aktenordner voll Briefe sind das Vermächtnis eines Mannes, der, von innerer Ahnung getrieben, versucht hatte, dem tödlichen Wahnsinn des Nationalsozialismus mit seiner Familie zu entfliehen. Er war aus diesem Grunde illegal über die Grenze nach Belgien gegangen und hatte sich dem Schutz des dortigen jüdischen Emigrationskomitees anvertraut. Aber trotz eines Vorsprungs von einem Dreivierteljahr waren die Heere Hitlers schneller als die Emigrationsmöglichkeiten, die Alfred Hirsch vergeblich gesucht hatte.

Es ist schwierig, auf das Schicksal von Alfred Hirsch aufmerksam zu machen, weil er in mehrfacher Hinsicht im Schatten einmaliger, herausragender und schon bekannter Schicksale jüdischer Persönlichkeiten steht. Das gilt einmal in bezug auf die Dokumentation des Lagerlebens: im Unterschied zu Eliezer Wiesel und Samuel Pisar[1] war er in keinem Vernichtungslager, sondern nur in »normalen« Konzentrationslagern, von denen eines ob der unmenschlichen Verhältnisse bekanntgeworden und von beeindrukkenden Persönlichkeiten wie dem jüdischen Mannheimer Kinderarzt Eugen Neter u. a. souverän beschrieben worden ist. – Hirsch hat auch unter soziologischem Gesichtspunkt kein herausragendes Schicksal: er verfügte nicht wie der ehemalige Mannheimer Gerichtspräsident Hugo Marx über das nötige Geld, um eine selbst so irrsinnige Strapaze wie die durch Marx beschriebene Flucht[2] letztlich doch noch zum Gelingen zu bringen. Hirsch war auch keiner der Musiker oder Dichter oder führenden Intellektuellen, die im Lagerleben eine besondere Rolle spielten und somit zum Kreis derer kamen, die über sich gegenseitig berichteten.

Zwar war er, nach jüdischer Sitte, gut gebildet, hatte das Gymnasium besucht und Abitur gemacht, verfügte über eine breite und tiefe Kenntnis und Erfahrung der Musik, war ein gründlich ausgebildeter Kaufmann, der in einem jüdischen Betrieb der Tuchbranche arbeitete (Fa. Selig & Co, Mannheim), aber damit blieb er im Blick auf die riesige Zahl der Tausende und Zehntausende, die als Schicksalsgenossen in die Lager kamen, ein Einfacher und Unbekannter.

Auch in bezug auf die Persönlichkeitsstruktur, wie sie in seiner Korrespondenz sichtbar wird, erscheint Alfred Hirsch als der einfache Mensch mit der tiefen Verwurzeltheit in seiner Kleinfamilie, mit üblichen charakterlichen Stärken und Schwächen. Seine eigentliche Grösse: die ans religiöse grenzende Treue und Hingabe an seine Frau und seinen Sohn, seine ehrfürchtige und leidenschaftliche Liebe zur Musik und seine langsam gewachsene Fähigkeit, grosse körperliche Leiden über lange Strecken zu ertragen, sind nicht von so auffälliger Art, dass sie ihn der Unbekanntheit entrissen hätten.

Schliesslich stellt Alfred Hirsch in bezeichnender Weise das Schicksal eines jüdischen Menschen dar, der in der Zeit der Assimilation des Judentums und des Liberalismus gelebt hat. Die Rückkehr Franz Rosenzweigs zu einem bewussten Bekenntnis und Studium des Judentums (1913) hatte noch nicht so viel Früchte getragen, dass Juden wie Alfred Hirsch sich ihres einzigartigen Erbes erneut bewusst geworden wären. So stand er gerade in bezug auf seine Volkszugehörigkeit zum Judentum, in bezug auf die Gottes- und Bundestradition, in bezug auf die Hoffnungen von Tora und Talmud eher unwissend und hilflos vor seinem Schicksal, das ihm gerade seines Judentums wegen zugemutet wurde, als dass er die grossen Zusammenhänge der Pogrome und das Nahesein Gottes bei seinem Volk im Exil hätte verstehen können. Was insbesondere osteuropäische Juden auszeichnete, dass sie mit dem Kaddisch auf den Lippen in die Gasöfen der Vernichtungslager gingen, war für Alfred Hirsch, nach allem, was er von sich sagt und was von ihm bekannt ist, unvollziehbar.

Die Charakteristik der Nichtbesonderheit scheint mir aber gerade jene wichtige soziale Struktur zu betreffen, die man sonst mit dem »einfachen Mann von der Strasse« oder mit dem »unbekannten Soldaten« anspricht. Insofern ist dieser »einfache Mann« Alfred Hirsch vielleicht stärker repräsentativ für die faktische Situation des Judentums und der Juden der dreissiger und vierziger Jahre unseres Jahrhunderts in Deutschland und damit für die unfassbar grosse Zahl der von Hitler Ermordeten als jene profilierten Persönlichkeiten, deren furchtbare Einzelschicksale bekanntgeworden sind.

	Zeitgeschichtlicher Zusammenhang
1938:	
28. 3.	Aberkennung des öffentlich rechtlichen Status für jüdische Kultusvereinigungen (Reichsgesetzblatt I 338)
26. 4.	Verordnung über die Anmeldung des Vermögens von Juden (RGB I 414)
14. 6.	Registrierung und Kennzeichnung der jüdischen Gewerbebetriebe (RGB I 227)
25. 7.	Zulassungsverbot für alle jüdischen Ärzte (RGB I 969)
17. 8.	Verordnung über die Einführung von Kennkarten für Juden auf 1. 1. 1939 mit dem Zwangszusatzvornamen Israel bzw. Sara
27. 9.	Zulassungsverbot für alle jüdischen Rechtsanwälte (RGB I 1403)
5. 10.	Einzug der Reisepässe von Juden und Erschwerung der Neuausgabe; Einfügung des Kennzeichens »J«.
28. 10.	Ausweisung der Juden mit polnischer Staatsangehörigkeit.
9./10. 11.	»Pogrom«
12. 11.	»Sühneleistung« mit zunächst 1 Milliarde Reichsmark (RGB I 1573)
12. 11.	Verordnung zur Ausschaltung der Juden aus dem deutschen Wirtschaftsleben (RGB I 1580)
15. 11.	Entfernung aller jüdischer Kinder aus den deutschen Schulen
28. 11.	Polizeiverordnung über die Beschränkung des Auftretens von Juden in der Öffentlichkeit
3. 12.	Verordnung über den Einzug des jüdischen Vermögens (RGB I 1709)
1939:	
15. 1.	Alfred Hirsch flieht aus Mannheim in seine Geburtsstadt Aachen, um von dort aus mit Hilfe von Bekannten ohne Personalpapiere über die Grenze nach Belgien zu kommen.

[Zum zeitgeschichtlichen Zusammenhang vgl. auch: *Bruno Blau:* Das Ausnahmerecht für die Juden in Deutschland 1933–1945. Düsseldorf 1954. Verlag Allgemeine Wochenzeitung der Juden in Deutschland (Anm. d. Red. d. FrRu.)]

[1] Elie Wiesel. Night. MacGibbon & Kee 1960–1969 (Französisch 1958), Samuel Pisar, Das Blut der Hoffnung. Reinbek 1979.

[2] Hugo Marx, Die Flucht. Jüdisches Schicksal 1940. Düsseldorf 1955 [vgl. FrRu VIII, 1955/56, S. 64].

Abschied 15. Januar 1939

Im Brief vom 13. Juli 1939 erinnert sich Alfred Hirsch an den Abschied:

»An diesem Samstag wird es genau ein halbes Jahr, seit ich dich und das Kind verlassen musste; ich sehe euch zwei immer noch an der Tür stehen, Walter, sein Gesicht in deiner Schürze verbergend, und meine Wenigkeit, mit dem Koffer in der rechten, mit der Mappe in der linken Hand die Treppe hinabsteigend, alle drei Tränen in den Augen, den Schmerz des Abschieds unterdrückend.«

In Antwerpen (Januar–März 1939)

Der erste Brief vom 27. Januar 1939 aus Antwerpen enthält die Bitte, die nötigen Personalpapiere zu besorgen, mit denen er beim deutschen Konsulat in Antwerpen einen Pass beantragen kann. (Erst am 13. März wird ihm ein Pass ausgehändigt, dessen Gültigkeit bis zum 1. September 1939 begrenzt war.)

Die Möglichkeit, in Antwerpen unterzukommen, war infolge des Zustroms von Emigranten sehr begrenzt. Mit einem Verwandten und Schicksalsgenossen mietet er gemeinsam ein Zimmer, das sehr klein war und nur ein Bett hatte:

»Aber immer noch besser wie im KZ« (2. 2. 1939).Anfang März 1939, als die Zahl der Emigranten zu einem öffentlichen Problem geworden war, wurden alle 18- bis 35jährigen »Einwanderer« von der belgischen Regierung ins Lager eingewiesen.

»Heute ist die Zeit wirklich eine kämpferische, und wer das Leben mit diesem Geist nicht auszufüllen vermag, geht unvermeidlich seinem Untergang früher oder später entgegen.

Das ist das, was mich das Leben hier endlich doch von einer Seite zu nehmen gelehrt hat und was ich dir gerade heute einmal sagen wollte.«

Merksplas les Turnhout

ca. 18. 3. 1939 bis Anfang Mai 1940

Die Berichte über das Lager sind voller Spannung und Widerspruch. Einerseits spiegelt sich die Erfahrung, mit Menschen verschiedener, zum Teil niedriger sozialer Schichten zusammengesperrt zu sein:

»Dieser Art Leute, die leider hier in der Mehrzahl sind, fehlt jeglicher Begriff von Anstand und Benehmen. Jedenfalls steht bei mir fest, dass ich nicht lange bleiben werde.« (21. 3. 1939)

Es seien ehemalige Kriminelle darunter, die früher in Gefängnissen gewesen seien. (14. 4. 1939) Schon nach wenigen Wochen wirkt sich der Zwang, unter solchen Menschen leben zu müssen, auf seinen Gemütszustand aus, er leidet unter Depressionen:

»Das Lager ist die grösste Enttäuschung meines Lebens.« (25. 4. 1939)

Dennoch wichtiger als seine gegenwärtige psychische Situation bleibt für ihn der politische Zusammenhang: Frau und Kind aus Deutschland zu retten und mit ihnen wieder zusammenzukommen:

»Wenn wir jetzt nicht alle Hebel in Bewegung setzen, wieder zusammenzukommen und zu leben, dann verschwindet in Kürze wahrscheinlich ganz die Möglichkeit dazu, vielleicht werden wir Wochen hindurch nichts voneinander hören und lesen können, denn die Wolken, die sich am politischen Himmel zusammenziehen, werden immer dicker und schwärzer.« (19. 4. 1939)

Der Gedanke, aus dem Lager herauszukommen, verbindet sich nun mit der Vorstellung, wieder mit Frau und Kind zusammenzuleben.

»Die meisten der hier Ansässigen sind unter falschen Angaben in das Lager gelockt worden und daher auch mit einem gewissen Idealismus hineingegangen. Welche Enttäuschung alle diese Menschen hier erleben mussten, das weisst du ja aus meinen verschiedenen Berichten ... (Es) kommt eine gewisse Haftpsychose, die jeden anständigen Charakter erwischt, denn es ist bestimmt nicht schön, hinter Gittern zu leben. Das alles aber kann sich ändern, denn im gleichen Augenblick, wo du deinen Fuss auf belgischen Boden setzt, kann ich ohne weiteres das Lager verlassen. Und das ist das, was ich bezwecken und erreichen will, wieder mit dir, wieder mit dem Kind zusammenzusein.« (25. 4. 1939)

Er drängt jetzt in jedem Brief seine Frau, sich einen Pass zu besorgen. In scharfsichtiger Beurteilung der Lage macht er darauf aufmerksam, dass im nächsten Krieg die Zivilbevölkerung nicht verschont bleibt: »Die Luftwaffe wird im jeweiligen Hinterland eine ausserordentlich wichtige und demoralisierende und zerstörende Rolle spielen.« (2. 5. 1939)

Als Sofortmassnahme legt er seiner Frau zumindest die Übersiedlung aus der Grosstadt zu Verwandten aufs Land nahe, mehr aber denkt er an ihre Auswanderung. Als Zwischenlösung schlägt er die Besorgung eines Besuchsvisums für die Herbstferien 1939 vor. (3. 5. 1939)

Wie in einem Gebet verdichten sich in diesen Wochen idealistische Gedanken an seine Frau:

Zum Muttertag

»Du bist der Garten, wo meine Hände
über die weissen Wege gehen.
Du bist das Blühen und das Gelände
der sanften Hügel und blauen Seen.
Denn deine Augen, sie gleichen diesen
und deine Lenden sind die Wiesen,
nach denen meine Träume sehen ...« (21. 5. 1939)

Von der zweiten Maihälfte an schlägt er seiner Frau vor, sich auch gleichzeitig um die Auswanderung nach England zu bemühen. (24. 5. 1939)

Als sie einwilligt, schickt er sofort einen Kontaktbrief an eine englische Adresse und sendet ihr englische Adressen zu. (14. 6. 1939) – Ende Mai gibt er zudem Namen von Rheinschiffen und deren Kapitänen durch, die zwischen Mannheim und Antwerpen verkehren. (31. 5. 1939)

Anfang Juni schreibt er in heftiger Bedrängtheit, die eine geradezu prophetische Intensität zeigt:

»Wenn ich im Februar gewusst hätte, was ich heute weiss, wäre ich freiwillig nicht hinter diese Mauern und Eisengitter gegangen, und wenn ich rein gefühlsmässig handeln könnte, dann würde ich so schnell wie möglich hier ganz herausgehen, so wie ich es mehr oder weniger instinktiv Mitte Januar schon einmal gemacht habe.

Es kommt irgend etwas, dem ich auf alle Fälle entgehen will, das spüre ich in mir und in meinen Knochen.« (2. 6. 1939)

Am 4. Juni kam die Nachricht, dass ein Schiff mit 920 Juden an Bord von *Kuba* nicht angenommen worden war und wieder nach Deutschland zurückgeschickt wurde. Auch einige seiner Verwandten in Koblenz hatten sich für die Auswanderung nach Kuba angemeldet. Jetzt äusserten sie ihre Enttäuschung und Angst. (4. u. 14. 6. 1939)

Frau Friedel Hirsch hatte in der Zeit der Abwesenheit ihres Mannes im Bestreben, sich einen Lebensunterhalt für ihr Kind zu beschaffen, zeitweilig kleine Schneiderarbeiten durchgeführt. Durch Freunde erhielt sie in dieser Zeit den Hinweis auf den evangelischen Pfarrer Hermann Maas in Heidelberg, dessen erfolgreiches Arrangement

von Transporten jüdischer Kinder nach Dänemark und nach England in eingeweihten Kreisen bekannt war.
Von Prälat Hermann Maas schreibt Heinz David Leuner[3], er sei der erste gewesen, »der sich dem Dienst der Barmherzigkeit verschrieb, ohne Unterschiede zwischen getauften und ungetauften Juden zu machen. Er pflegte sich einen christlichen Zionisten zu nennen, lange bevor das zionistische Interesse an der zionistischen Bewegung unter Nichtjuden in Mode kam. Er hatte zahlreiche Zionisten-Kongresse besucht und Palästina bereist, als es unter britischem Mandat stand. Jüdische Kinder erfreuten sich seiner besonderen Liebe und Fürsorge, und für sie und ihre Eltern reiste Pfarrer Maas oft in Nachbarstaaten, um dort eine Einreisegenehmigung für seine Schützlinge zu erwirken . . .
Er wurde seines Pfarramtes in Heidelbergs berühmtester Kirche enthoben und erhielt Predigtverbot, aber nichts konnte ihn beirren. Nach jeder Entlassung kehrte er sofort zu seinem Werk der Nächstenliebe zurück, bis man ihn in ein Arbeitslager steckte.«
Überwältigt von der positiven Zuwendung und konkreten Hilfe bei Pfarrer Maas berichtet kurze Zeit darauf Frau Hirsch ihrem Mann von ihrem Besuch. Seine Antwort gehört zu den emotionalen Höhepunkten der Korrespondenz:
»Ich habe jetzt noch einmal die betreffenden Stellen durchgelesen und kann es immer noch nicht so richtig fassen, dass es da drüben noch solch gute Menschen gibt. Aber ich glaube, dass man zu so einem Menschen wirkliches Vertrauen gewinnen muss und der dem Namen ›Seelsorger‹ lebendig Kraft verleiht, eine Kraft, die heute nur zu häufig unterdrückt wird . . . Mir drängt sich hier eine andere Frage auf: Gehst du heute tatsächlich mal mit unserem Walter in die Kirche? Die Worte, die der kleine Mann da zu dir auf der Treppe gesprochen hat, sind so treuherzig und ein Beweis, wie rein doch sein kleines Kinderherz ist . . . Ja, wenn wir zwei Alten auch nicht mehr an Gott glauben, weil uns eben das Leben schon beiden so arg mitgespielt hat, so könnte man diesen Glauben fast zurückgewinnen angesichts dessen, was dir da widerfahren ist. Das Kennenlernen dieses gütigen und gutherzigen Mannes ist ja mehr als ein grosser Zufall.« (8. 7. 1939)
Das in der jüdisch-christlichen Tradition zentrale Phänomen des Gedenkens[4] spielt bei Alfred Hirsch eine wichtige Rolle in Gestalt der Gedenktage seiner Ehe und Familie. Wie er schon den Geburtstag seiner Frau mit einem Gedicht ehrte, so auch den zehnten Hochzeitstag, zu dessen Feier er sich eigens Lagerurlaub geben lässt, um ihn in Stille und Besinnung für sich in Antwerpen begehen zu können:

». . .
Im Abendneigen bin ich ganz allein –
die Dämmerung mit bleichen Geisterhänden
streift leise an den lichtvergessenen Wänden
verwischt des Tages allerletzten Schein –
ich tret ans Fenster.

Da grauen Dächer neben Dächern weit
und decken Angst und banges Menschenleid.
Und Schlote ragen in den Himmel mastengleich
entfaltend ihre qualmenschwarzen Fahnen –
hinab mit euch! –
des Abends heilig Reich
erfüllt die Welt schon mit Erlösungsahnen.

. . .
Durch Einsamkeit, durch Waldwildgeheg
über nebelnde Weiten
wandert mein Weg –

Fern über dem Berge
an ruhsamer Flut
harrt meiner ein Ferge . . .
der rudert mich gut –

An ein stilles Geländ
ewig gemieden
und ewig ersehnt –
zum Frieden . . .«

(9. 7. 1939)

Im vorletzten Brief vor Kriegsausbruch kommt Alfred Hirsch auf die offiziellen Auswanderungsmassnahmen zu sprechen. Kurz nach seinem Weggang war am 24. Januar 1939 in Deutschland eine Reichszentrale für jüdische Auswanderung mit Zentralämtern in Berlin, Wien und Prag gegründet worden. Die Juden wurden zur Auswanderung gedrängt, ihre Vermögen beschlagnahmt. – Da nun Verwandte die Erlaubnis zur Auswanderung bekommen hatten, bittet A. Hirsch seine Frau, sich »wegen der Register-Nr. zu erkundigen . . .
Nach einem gedruckten Plan vom April des Jahres, den ich in Händen habe, fallen wir in das Quotenjahr 1941/42 (14 000–180 000). Nun schreibt mir Herbert, dass bis Juni 1940, also im laufenden Jahr, die Nummern bis 18 000 bereits drankämen; eine derartige Auskunft habe er vom Komitee erhalten. Ich persönlich habe mich hier erkundigt, wonach es bei 1941/42 bleibt. Um aber ganz sicherzugehen, willst du bitte von dort Erkundigungen einziehen.« (22. 8. 1939)
Da jedoch nicht wenige Juden die Chance der Auswanderung genützt haben, haben sich in kurzer Zeit die Emigrationsmöglichkeiten und die Situationen der Emigranten stark verändert. So z. B. in Belgien: »Du wirst auch schon gehört und gelesen haben, dass sich in der politischen Behandlung der hier in Belgien befindlichen Emigranten eine wesentliche Veränderung entwickelt hat. Am Mittwoch war ein Kabinettsrat in Brüssel, in dem erklärt wurde, dass Belgien zur Zeit 22 000 Emigranten hat, von denen 11 000 Unterstützung beziehen, hiervon werden 8000 von seiten des Komitees erhalten (!) und 3000 durch die Regierung in einzelne Lager untergebracht, für die ein Kredit von 5 640 000,– Fr. für ein Jahr bewilligt wurde. U. a. fällt auch Merksplas darunter, dessen Belegschaft etwa auf 700 Mann demnächst erhöht wird.
Das wichtigste aber ist, dass der 30. April 1939 als Stichtag gewählt worden ist; alle vor diesem Datum Eingetroffenen gelten sozusagen als legal und können hierbleiben, sofern sie nachweisen können (anhand von Affidavits oder sonstigen Papieren), dass sie bald weiterwandern werden. Dagegen werden alle nach diesem Tag Angekommenen, sofern es sich nicht um direkte politische Flüchtlinge handelt (es kommen etwa 3000 Menschen in Betracht), ohne Rücksicht und Ansehen der Person wieder zurückgeschickt. Welche Szenen sich da auf dem Comitee abspielen, das diesem Richterspruch völlig machtlos gegenübersteht und der doch wieder verständlich ist, ist in Worten nicht wiederzugeben. Die Juden polnischer Staatsangehörigkeit, auch solche, die lange schon vor 1933 nach hier gekommen sind, wurden jetzt nach Polen zurücktransportiert. Das sind die Aussichten für uns Menschen hier, und meine Ausführungen decken sich wohl mit dem, was du von dem Heidelberger Herrn bereits gesagt bekommen hast.« (15. 7. 1939)[5]
»In Brüssel wird seit dem 17. Juli jegliche Unterstützung für Neuangekommene sowohl finanziell, als auch was Essen und Schlafen anbetrifft, von seiten des Komitees ver-

[3] Heinz David Leuner, Gerettet vor dem Holocaust. Menschen, die halfen. Wiesbaden 1967 und 1979 (Englisch 1966 [vgl. FrRu XIX/1967, S. 167].
[4] E. Wiesel, Die Massenvernichtung als literarische Inspiration: E. Kogon/J. B. Metz, Gott nach Auschwitz, Freiburg/Basel/Wien 1979, 21–50, 25, 33 u. ö. [vgl. FrRu XXXI/1979, S. 148].

[5] Der »Heidelberger Herr« ist Prälat Hermann Maas: vgl. o. Anm. 3.

weigert; scheinbar ein Druck der Regierung. Auch Stellenvermittlung gibt es nicht mehr.« (21. 7. 1939)
In bezug auf England:
»Heute Mittag las ich in einer der letzten Nummern des (Jüdischen) Nachrichtenblattes, dass nunmehr auch die direkte Verbringung von Deutschland in das englische Lager wegen einstweiliger Überfüllung – 2000 Mann fasst das Lager – bis auf weiteres eingestellt worden ist.« (17. 8. 1939)
Also zwei Wochen vor Kriegsausbruch wurde die Auswanderung nach England faktisch angehalten.

Zur Emigration in die USA
»In Antwerpen, wo sich das amerikanische Generalkonsulat befindet, verlangte der Konsul ausser den erforderlichen Papieren eine Kaution von 1500 bis 2000 Dollar und sogar noch mehr. Den meisten stand natürlich so viel Geld überhaupt nicht zur Verfügung, und sie waren gezwungen, die Wartezeit unfreiwillig zu verlängern. Wahrscheinlich auf Einspruch der belgischen Regierung hat man jetzt den Konsul abberufen, durch einen neuen ersetzt und damit die Kaution abgeschafft. Infolgedessen werden im September/Oktober eine Menge Leute von hier aus weiterfahren können, was immerhin eine grosse Erleichterung und einen wesentlichen Lichtblick bedeutet.« (17. 8. 1939)
Anlässlich eines Artikel über das »Umschulungsheim Merksplas« im »Jüdischen Nachrichtenblatt«[6] gibt A. Hirsch eine Darstellung der äusseren und inneren Lage des Lagers (1. 8. 1939):
»Die Entfernung nach Antwerpen beträgt 62 km, während die Strecke nach Brüssel 86 km lang ist. Das Lager, das inmitten einer mit Feld und Wald abwechselnden flachen Landschaft liegt, gehört räumlich genommen zu der im Jahre 1905 gegründeten Muster- und Erziehungskolonie und umfasst zwei langgestreckte Gebäude, die Pavillons A und B, die beide aus rotem Ziegelstein erbaut und in damaligem Baustil, mit vielen Türmchen und Verzierungen versehen, zweistöckig sind.
Licht- und luftdurchflutet sind nur die im ersten Stock liegenden Schlafsäle, die über Luftmangel bestimmt nicht klagen können; im Gegenteil, sie verfügen über fünf doppelflügelige Fenster, die eng vergittert sind und so viel Luft hereinlassen, dass fast ständig Zugluft darin herrscht. Anders dagegen die Fenster in den Sälen des zweiten Stockwerks, in dem auch ich schlafe. Hier handelt es sich um die sogenannte Mansarde, d. h., die Decken dieser Säle sind etwas abgeschrägt und verfügen über nur je zwei ebenfalls vergitterte Fenster. Aber auch hier herrscht je nach Witterung und Wind mehr oder weniger starke Zugluft. Ein zweiter Nachteil ist der, dass die Toiletten, die unten Wasserspülung haben, hier oben keinen Siphon besitzen, so dass ein starker und penetranter Kanalgeruch in den oberen Räumen herrscht, an den man sich aber gewöhnt.
Mit den ›sauberen Wolldecken‹ ist es auch etwas anders gestellt. ... Ich bin seit Mitte März hier, andere schon sechs und sieben Monate, aber in der ganzen Zeit sind diese Decken weder gelüftet noch gewaschen worden ... Als Handtuch bekommen wir alle 3–4 Wochen ein rotquadratförmiges Baumwolltuch ... Wegen des Wassermangels ist es natürlich klar, dass jeder rasch wie möglich (beim morgendlichen Waschen zu den Waschbecken, G. B.) eilt, wobei es manchmal einen ›Wirbel‹ gibt, so sagen die Wiener.
Die Berufsberatung sieht praktisch so aus, dass der Ingenieur den neuen Schüler fragt: Zeigen Sie mal Ihre Hände! Können Sie überhaupt arbeiten? In welchen Kurs wollen Sie? – In den Elektrokurs. – Ja, der ist aber besetzt. Ich merke Sie für die Klempner vor. – Dafür habe ich aber kein Interesse; dann notieren Sie mich bitte zum Gartenbaukurs. – Ja, da können Sie vielleicht erst in vier Wochen aufgenommen werden. – So geschehen Ende März 1939 ...
... Der Ingenieur ist ein Herr, der nur von oben herab die Leute zu nehmen weiss und infolgedessen meint, sich dadurch Respekt verschaffen zu können.
Sport wird auch gepflegt, d. h., die Sportteilnehmer müssen sich pflegen lassen; denn Knochen-, Hand- und Beinbrüche sind an der Tagesordnung.«
In der letzten Nachricht vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges berichtet A. Hirsch auf einer Karte vom 27. 8. 1939 vom Zusammentreffen mit Verwandten, die ihn anlässlich der Durchreise nach Brüssel hatten kommen lassen. Rosa H. und ihr Gemahl hatten zwar die Abreise zum 30. 8. von Hamburg aus gebucht, waren aber kurzentschlossen am 27. 8. über Brüssel emigriert. Sie hatten es gerade noch vor Kriegsausbruch und Sperrung der Grenze geschafft, sich in die USA zu retten.
Alfred Hirschs Plan, mit Frau und Kind ausserhalb Deutschlands eine neue Existenz zu finden, war bis zu Beginn des Krieges nicht realisierbar gewesen. Es fehlten ihm Geld und Bürgen im Ausland. Aber auch der Teilplan: in Anbetracht der immer schwieriger werdenden Emigrierungsmöglichkeiten nach USA oder England, wenigstens mit den Seinen ins Familienlager Marneff in Belgien zu kommen, war nicht Wirklichkeit geworden. (30. 8. 1939)
Und auch sein früher geäusserter Wunsch, dass seine Frau mit dem Sohn mit einem Besuchsvisum während der Sommer- oder Herbstferien nach Antwerpen kommen sollte, blieb unerfüllt.

Der Zweite Weltkrieg (1. 9. 1939 – 8. 5. 1945)
»Ich bin durch die neue Lage des tatsächlich ausgebrochenen Krieges innerlich so gehemmt, dass ich nichts schreiben kann.« (3. 9. 1939)
Die veränderte politische Lage bringt die bisher bestehenden Schwierigkeiten noch schärfer ins Bewusstsein. Aus der Sicht des Lagerinsassen heisst das:
»Du erfreust Dich der goldenen Freiheit, während man hier – immer wieder muss ich das sagen – ein Leben ohne jegliches Leben führt ... – Das einzige was mich jetzt noch hält bist Du, der Gedanke an Dich und das Kind und die Hoffnung auf ein baldiges Wiederfinden.« (21. 9. 1939)
A. Hirsch versucht die Auswanderung in die USA angesichts der neuen Situation zu forcieren. Er hatte keine Illusion über den Nationalsozialismus und seine Gefahr, die durch den Krieg noch gesteigert worden war. Um so tragischer ist es, dass er mit seinen Bemühungen um die Weiterführung der »Emigration« nicht von der Stelle kam.
»Ich weiss nicht, ob ich bereits mitgeteilt hatte, dass Dr. Auerbach nach Mitteilung von Herrn Kohn bei der HIAS in New York tätig ist und auf Veranlassung von Kohn seinerzeit auch meine Sache mit Santa Fé usw. erfolglos bearbeitet hat. Die HIAS entspricht dem Hilfsverein[6a]. Auch Dr. A. hat es drüben nicht leicht, sonst wäre heute ein solcher Arzt nicht auf diesem Posten. Bei dieser Gelegenheit will ich nicht versäumen, Dir die Abschrift eines Teiles von Herrn Kohns Brief nachstehend wiederzugeben. K. schreibt wörtlich: ›... Sie machen jetzt eine schwere Zeit

[6] Jüdisches Nachrichtenblatt Nr. 60 vom 26. Juli 1939 unter der Rubrik »Die jüdische Wanderung«.

[6a] [HIAS (Hebrew Sheltering and Immigrant Aid Society of America) unterstützte den Hilfsverein der deutschen Juden bei Beschaffung von Bürgschaften (Affidavits) für deutsche Einwanderer von in den USA und anderen Ländern lebenden Verwandten oder Freunden und half bei wirtschaftlicher Eingliederung dort (vgl. dazu u. a.: u. Anm. 16)].

durch, erlernen dabei etwas Wesentliches, auch werden Sie charaktermässig gestärkt, was für Sie, gleich wo Sie einmal sein werden, von grosser Wichtigkeit ist. Auch die schlechten Menschen, die dort sind, können Ihnen persönlich nichts antun. Ich weiss es, wie es ist, wenn man aus seiner gewohnten Umgebung plötzlich herausgerissen wird, ich habe es bereits einige Male durchmachen müssen. Daher weiss ich auch, dass das nichts schaden kann, nicht schaden kann einem Charakter wie Sie, der nach Läuterung strebt und immer danach gelebt hat.‹« (21. 9. 1939)

Die Tatsache, dass A. Hirsch keinen lebendigen Kontakt mit der betenden jüdischen Gemeinde und ihrer Tradition hatte, macht sich in diesen Wochen und Monaten besonders bemerkbar. Während er den stattfindenden Gottesdiensten gegenüber skeptisch bleibt, erbittet er doch die Zusendung seines Gebetbuches:

»Aber etwas anderes darfst du beilegen: Das Gebetbuch für Wochen- und Festtage sowie für die Sonn- und Feiertage. Da staunst Du! Ja, ich selbst auch, für diesen Gedanken; vielleicht aber brauche ich sie doch einmal in einem Gottesdienst, von dem man sagen kann, dass er wirklich einer ist, dass er dem entspricht, den man in seiner Jugend und auch späterhin vor sich gehabt hat.« (24. 11. 1939)

Frau Hirsch legt ihrem Gemahl nahe, wenigstens sich selbst zunächst einmal in Sicherheit zu bringen, da es offensichtlich mit drei Personen zu schwierig scheint, die Auswanderung nach Übersee unter diesen Umständen zu realisieren. Doch damit ist er nicht einverstanden:

»Ohne Dich, ohne Walter, werde ich von hier nicht weitergehen; die Wirklichkeit wäre für mich das Nichts, der Sturz in das Chaos. Lass mich die Worte nicht weiter schreiben, sie sind mit mir nicht in Einklang zu bringen und absurd . . .

Warum ich Dich seinerzeit verliess, ist Dir ja bekannt; nicht meinetwegen geschah dies, sondern um Dich und das Kind in etwa sicherzustellen. Aber die Prüfungen, denen Du in letzter Zeit Dich unterziehen musstest, haben mich so bedrückt, dass ich es nicht länger ertragen kann. Soweit man mir noch Spielraum gelassen hat, werde ich mit aller mir noch zur Verfügung stehenden Kraft an unserer Wiedervereinigung arbeiten.« (12. 11. 1939)

Der Kriegsausbruch hinderte A. Hirsch nicht daran, weiter am Plan der Rettung seiner Familie zu arbeiten. Das Familienlager Marneff blieb als ein Ziel:

»Nach meinen Erkundigungen an massgebender Stelle in Antwerpen ist das Familienlager wohl zur Zeit besetzt und keineswegs mit einem Massenlager, wie es Dir etwa vorschwebt und wie es das hiesige eben ist, zu vergleichen . . . Die einzelnen Familien wohnen in kleinen voneinander getrennten Zimmern mit fliessendem kalten und warmen Wasser und nehmen nur die Mahlzeiten gemeinsam ein . . .« (2. 11. 1939)

»Im L'avenir Juif vom 24. 11. 1939 heisst es: ›Marneffe (Provinz Lüttich) enthält eine gewisse Anzahl Familien, 450 Personen im ganzen, davon etwa 80 Kinder. Ungefähr 100 Personen könnten dort noch untergebracht werden.‹ Dies nur zum Beweis dessen, dass das Familienlager nicht besetzt ist . . .« (26. 11. 1939)

Nun kommt die Nachricht, dass Rosa H. und ihr Gemahl »in Santa Fé sind und dort ein eingerichtetes Sommerhäuschen vorfanden . . . Jetzt schwimmt bereits ein Brief von mir nach Santa Fé«. (13. 11. 1939)[7]

Zu Beginn des Jahres 1940 kommt die Absage von Rosa H.:

»Sind die Menschen da drüben wirklich so schnell vergesslich, dass sie Bekannten, Freunden und Verwandten, denen sie vor Jahresfrist noch die Hand drückten, bereits aus dem Gedächtnis verloren haben? Bald könnte man es annehmen. Aber man darf ja nicht murren, nicht unzufrieden sein und muss seinen Sorgenpack weiterschleppen.« (18. 1. 1940)

Mannheimer Bekannte treffen ein:

»Übrigens, Zahnarzt Dr. Levy von Q 7 ist auch schon eine Weile in Antwerpen, und als Neuling kam am 5. November Zahnarzt Dr. Spitzer von dort hinzu . . .« (13. 11. 1939)

Von Zeit zu Zeit sind die Anforderungen an das Durchhaltevermögen und an die ethische Kraft besonders belastend: Niedergeschlagenheit macht sich bemerkbar. In solchen Augenblicken oder Phasen zeigt sich, was dem Menschen Halt gibt, woran er sich gebunden fühlt:

»Das Leben, das man hier zu führen gezwungen ist, ist ja kein Leben mehr; nur die Erziehung, die einem die Eltern gaben, ist der Grundstock und der Halt, um nicht der hier im Lager herrschenden unmoralischen Gesinnung zu verfallen; nur die Aussicht auf ein bisschen Freiheit gibt einem Ansporn und Haltung, und nicht zuletzt ist es der Gedanke an Dich, Geliebte, und an den Jungen, die Hoffnung auf ein baldiges neues vereintes Leben, die mir immer wieder neue Kraft und Stärke verleihen, diesen Stürmen, den erforderlichen Widerstand entgegenzubringen.« (14. 11. 1939)

Einen Monat später formuliert A. Hirsch noch einmal, was ihn aufrechthält, worauf er sich verlässt:

»Einige Worte aus meines Freundes Brief: Ich habe niemanden, wenn ich von meinem Bruder absehe. Nichts ist so bitter wie dieses Empfinden. Es hat nur ein Gutes: es macht reif für die letzten Dinge. – Soweit er; und diesen Gedanken habe ich weiter nichts hinzuzufügen, sie sprechen für sich. Wir haben aber das Bewusstsein, wir gehören zusammen. Es kommt dieser eine Tag, an dem wir uns wieder vereinen. Das hält uns aufrecht, macht uns immer wieder stark, diese Leiden der Welt zu ertragen . . .« (11. 12. 1939)

Musik und Dichtung als Quelle der Lebenskraft im Chaos

Bereits im März 1939 schreibt Alfred Hirsch anlässlich der Generalprobe eines kleinen Orchesters von Emigranten:

»Es war ein kleiner Gottesdienst für mich« (21. 3. 1939)

Musik war für ihn Lebenskraft. (3. 5. 1939)

Mit besonderer Aufmerksamkeit vermerkt er den Weggang (28. 7. 1939) und das Kommen begabter Musiker:

»Mit diesem Geiger steht und fällt das Programm der hiesigen Bühne.« (20. 8. 1939)

Seine Aussagen über musikalische Erlebnisse sind häufig mit existentiell-religiösen Aussagen verbunden; daraus kann man den Stellenwert der Musik in seinem Leben erkennen.

»Eine sehr willkommene Abwechslung sind die seit Neujahr[8] eingeführten musikalischen Abende mit ernsterer und klassischer Komposition, die teilweise ausgezeichnet vorgetragen werden; so spielte unser erster Geiger am Mittwoch der vergangenen Woche u. a. auch das Violinkonzert A-Dur von Mozart mit besonderer Bravour . . . Für viele von uns sind diese Abende *auch* ein Gottesdienst, denn Musik sagt immer mehr als dieses Geleier. Das weisst Du ja selbst, und meinen Standpunkt kennst Du ja zur Genüge.

Aber gerade nach solchen Abenden fühlt man erst, wie

[7] Vgl. dazu das Treffen mit den beiden Emigranten am 27. 8. 1939 in Brüssel.

[8] Rosch ha Schana – Eine Woche vor Jom Kippur –, war in diesem Jahr am 15. September 1939. Vgl. dazu den Brief von A. Hirsch vom 23. 9. 1939.

einsam man geworden ist und wie sehr man auf sich selbst angewiesen und gestellt ist. Über die Erkenntnis hilft sogar eine hier geschlossene Freundschaft mit einem Namensvetter nicht hinweg . . .
Das tiefste Ich bleibt stets mit sich allein, das hat mir damals mein damaliger Frankfurter Wirt . . . gesagt. Wie häufig sind mir hier diese Worte schon eingefallen, und wie recht hat er damit gehabt. Es ist wirklich so, man kann noch so intim mit einem befreundet sein, irgendein letztes Etwas hält einem vor der Erschliessung seines eigentlichen Inneren auch da zurück. Anders liegt der Fall (bei uns beiden . . .)« (2. 10. 1939)
»Gestern drangen mir aus dem Tagesraum Töne klassischer Musik entgegen, die ich beim Näherkommen schon besser unterscheiden konnte und dann feststellte, dass es Wagners Rienzi-Ouvertüre war. Ich trat ein, sah nach dem Sender und entdeckte, dass es sich um Hilversum handelte. Deine lieben Zeilen in der Hand blieb ich am Ofen stehen und . . . hörte eine Stunde lang Wagner-Musik auf Platten, von der Berliner Staatsoper bis hinüber nach Bayreuth. Ein seltener Genuss, ein Wunder zugleich, dass niemand abdrehte, aber auch ein Beweis, wie hungrig Geist und Körper nach solcher Speise ist, für die wenigen, die gerade anwesend waren.« (24. 11. 1939)
Ein Literaturzirkel auf Volkshochschulniveau soll geistigen und seelischen Hunger stillen. Ob es sich dabei um eine Art bildungsbürgerlichen Religionsersatz handelt, kann von aussen schwerlich gesagt werden:
»Am vergangenen Mittwochabend fand vor Leuten, die auch dafür Interesse zeigten, ein Rezitationsabend statt, der mit Material aus der Bibliothek von Lagerinsassen, so gut und schlecht es eben ging, veranstaltet wurde. Gewiss, eine Abwechslung, und der Gedanke an sich sehr gut . . . Aus diesem kristallisierte sich sehr rasch eine Schar wakkerer Männer heraus, und um 14.00 Uhr fand vor auserlesenem Publikum ein kurzer Rezitationsnachmittag statt mit dem Faust-Monolog, der Rede des Brutus vor dem Römer-Volk aus Julius Cäsar von Shakespeare und einem Kampflied von Heine . . .
Wir haben beschlossen, jetzt jeden Samstagnachmittag in solch einem kleinen Kreis zusammenzukommen, und ich bin wirklich froh, da so mit einem Sprung einen Kreis Menschen gefunden zu haben, die sich gegenseitig ergänzen, geistig und charakterlich . . . und so zu einer geistigen Tätigkeit Anregungen geben, auf die man hat allzu lange Verzicht leisten müssen. Auf jeden Fall hat mich die kurze Stunde lebhaft an meine Tätigkeit vor 20 Jahren in den Bünden erinnert, in denen wir auch solche Zirkel hatten. Hier aber ist an Literaturstunden gedacht und mit Vorlesungen und Diskussionen, ähnlich den früheren Volkshochschulkursen. Hoffentlich folgen diesen Stunden noch viele. Man bekommt die Anregung, die sehr vielen hier fehlt, und daher die Menschen in ein Fahrwasser der Lethargie und Gleichgültigkeit bringt.« (25. 11. 1939)
»Sei bitte so gut und lege dem Paket, wenn möglich, folgendes bei: von Reclam die sieben oder acht kleinen Hefte von Hebbel, Goethes Faust 1. Teil, . . . etwas von Schiller . . .« (26. 11. 1939)
»Soeben ertönte im Radio Beethovens Violinkonzert von Brüssel. *Mein* Gottesdienst!« (3. 12. 1939)

Chanukka oder Nikolausfeier?

»Gestern abend hatten wir einen sogenannten klassischen Abend, der mich persönlich sehr anregte, weil er so selten ist. Man spielte ein Trio von Haydn und Mozart (Klavier, Geige, Cello) und Schuberts Ouvertüre ›Rosamunde‹. . . . Auf jeden Fall war es eine sehr hübsche und gute Chanuakah-(sic!) oder Nikolaus-Gabe, wie man es gerade nimmt.« (7. 12. 1939)

Weihnachten feiern im Kreise assimilierter jüdischer Emigranten:
»Jetzt haben wir doch in einem kleinen Kreis von 15 Menschen am gestrigen Sonntag unseren Heiligen Abend gehabt; eine Stunde zwar nur, von 19.00–20.00 Uhr, aber eine Stunde, die ich nie mehr vergessen kann. Sogar ein Bäumchen . . . hatten wir uns besorgt . . .« (25. 12. 1939)
Ermöglicht die Registrations-Nr. 16738 noch eine legale Auswanderung?
»In der Mittagspause konnte ich mich davon überzeugen (durch schriftliche Belege), dass alle bis zum 31. August 1938 in Stuttgart registrierten Personen im Laufe dieses Quoten-Jahres noch aufgerufen werden. D. h. also, dass auch unsere Nr. 16738 darunterfallen wird, denn der vom Konsulat aufgedruckte Stempel des Datums lautet: ›26. August 1938‹. – Aber mit der Nummer allein ohne Bürgschaft ist ja nichts anzufangen.« (4. 12. 1939)
»Bringe bei dieser Gelegenheit (nämlich des Besuches von Onkel Schneider) die Sprache auf unsere Registrationsnummer und die Aussicht, dass wir April/Mai an die Reihe kommen und noch kein Affidavit hätten.« (18. 12. 1939)
»Wenn Du O. P.[9] besuchen wirst, dann sage ihm, dass unsere Registrationsnummer spätestens im April/Mai aufgerufen wird und dass wir uns zur Zeit sehr um die Beschaffung eines Affidavits bemühen. Vielleicht erklärst Du ihm, dass er Dir ein Schreiben mitgeben soll oder die Adresse eines ihm befreundeten Herrn, der den Quäkern angehört und an den wir uns evtl. in USA wenden können, weil es ja auch sogenannte Freundschaftsbürgschaften gibt . . .« (25. 12. 1939)
»Und nun zum lieben O. P.: . . . freudig überrascht und zugleich bis ins Mark bewegt, habe ich Deine lieben Ausführungen gelesen und nicht nur einmal. Ja, Liebes, Du hast wahrhaftig recht, erst die Not hat uns dazu gebracht, einem solchen Menschen und Charakter zu begegnen . . .
Beim Besuch bei O. P. darfst Du ruhig über die hier herrschenden Zustände sprechen; so ist z. B. eine Verschärfung in der Urlaubsangelegenheit eingetreten, die schon so weit führt, dass Leuten, die auf einen Tag nach Antwerpen zum Konsulat wollen, die Freizeit verweigert wird.« (26. 12. 1939)[10]
»Vorhin konnte ich im Nachrichtenblatt Nr. 2 vom 5. 1. 1940 eine Notiz der Beratungsstelle des Hilfsvereins Stuttgart lesen, der die Auswanderung nach USA behandelt und im wesentlichen folgendes enthält: Bürgschaftspapiere, die nicht älter als 31. März 1939 sind, können jetzt eingereicht werden von Leuten, die bis zur Nr. 19999 registriert worden sind. Die Gültigkeitsdauer eines deutschen Passes muss mindestens vier Monate betragen und der Vermerk: ›Gültig für In- und Ausland‹ darin stehen; andernfalls wird ein amerikanisches Einreisevisum nicht erteilt . . . Damit ist nun auch von amtlicher Seite erklärt worden, dass wir noch in diesem Quoten-Jahr an die Reihe kommen, wenn wir ein Affidavit erhalten. Der eine hat eine günstige Nummer und keine Bürgschaft, der andere eine gute Bürgschaft und keine Nummer.« (4. 1. 1940)

Ein Jahrestag

»Du weisst sicher auch, dass am kommenden Montag schon ein ganzes Jahr vergangen ist, seitdem ich Euch beide zurücklassen musste. Ich brauche Dich . . . wohl nicht an die Nachmittagsstunde zu erinnern, da ich mit den paar Habseligkeiten die Treppe hinunterstieg, Euch beide

[9] Zu O. P., d. h. Hermann Maas, vgl. Anm. 5.
[10] In diesem Brief teilt A. Hirsch die Adresse seines Freundes Fritz Weisstock mit: 70 Place Jourdan, Brüssel-Etterbek. Das ist die Wohngegend von Hugo Marx, der mit anderen Juden im Mai 1940 in der Etterbek-Kaserne interniert wurde.

alleinlassend. Die Bilanz dieses Jahres ist keine erfreuliche, denn wir sind immer noch keinen Schritt weitergekommen, stehen immer noch am selben Fleck. Nur älter sind wir geworden, vielleicht auch reifer. Und immer noch ist nicht abzusehen, wie sich alles gestalten und entwickeln wird.« (4. 1. 1940)

»Wie ich Dir bereits mitgeteilt hatte, wurde von mir aus am 11. 12. 1939 durch das Emigrationsbüro im Lager die Überschreibung unserer Registriernummer von Stuttgart nach Antwerpen beantragt. Deshalb war ich sehr erstaunt, durch Dich das Schreiben vom 3. 1. 1940 vom amerikanischen Konsulat Stuttgart zu erhalten, worin wir zur Einreichung der Papiere ersucht werden. Für mich ist das ein erneuter Beweis, wie wenig zuverlässig das hiesige Büro arbeitet.« (14. 1. 1940)

»Weiter stark bleiben! Den Glauben nicht verlieren und sich vorbereiten auf das, was die Zukunft, das Schicksal uns bringen wird. Ich sehe Dich und das Kind in dieser Minute ganz deutlich wieder oben an der Tür Hand in Hand stehen, als ich damals ganz langsam die Treppe hinunterstieg. 1939 hat nicht gut begonnen, 1940 noch weniger, denn die erneute Vorladung, von der Du mir das erste Mal berichtest, erfüllt mich mit grosser Sorge. Ich fühle instinktiv, dass sich da etwas entwickeln wird, was gegen Dich steht, was viel Kraft und Energie zur Überwindung kostet. Und ich kann Dir von hier nur zurufen: ›Wehre Dich dagegen und sprich auch unverhohlen mit O. P. darüber.‹« (15. 1. 1940)

Über den Ernst der Stunde war sich Alfred Hirsch »instinktiv«, wie er schreibt, im klaren. Er folgte wohl in Gefahrensituationen am liebsten seiner Intuition. Von daher galt es für ihn, keine Zeit mehr zu verlieren. Er machte jeden Versuch, aus Europa herauszukommen; ausser um den Preis der dauernden Trennung von seinen Lieben. – Hatte ihm das jüdische Komitee nicht geholfen, so sollte es jetzt mit den Christen versucht werden: zumal mit der Protestantischen Kirche des Pfarrers Maas, dem er in besonderer Weise vertraute; aber auch mit den Quäkern oder mit der Internationalen Caritas der Katholischen Kirche sollte der Versuch der Rettung angebahnt werden:
»Ich halte es auch für richtig, wenn Du mit O. P. mal wieder persönliche Rücksprache nimmst. Du kannst ihn fragen, aus welchem Grund der Fragebogen gesandt und von Dir so weit wie möglich ausgefüllt wurde? Sollte es sich nämlich nicht nur allein um einen statistischen Zweck, sondern um eine Hilfsaktion handeln, dann kannst Du ihnen ganz ruhig erklären, dass ich heute ohne weiteres zu dem Schritt bereit wäre, den ich am 9. Juli 1929 nicht getan habe, weil mich letzte Hemmungen davon und auch in späteren Jahren abhielten. Dieses Merksplas hat mich aber gelehrt, das, was ich jahrelang instinktiv tat, heute offen und bewusst zu tun; das ist der ganze Unterschied. Frage ihn bitte, ob ich mich dieserhalb mit dem Herrn in B in Verbindung setzen soll. Von katholischer Seite gibt es so etwas für nach Südamerika.« (1. 2. 1940)
»Frage bitte auch O. P., welche Bedingungen evtl. von meiner Seite zu erfüllen wären, um auf eine etwaige Hilfe der Quäker rechnen zu können. Auch zu diesem Schritt bin ich heute reif, weil ich einfach dieses Leben hier nicht mehr aushalte ... Übrigens dürfte für Dich neu sein, dass es von der Caritas-Seite aus ganz wesentliche Erleichterungen zur Einwanderung nach Südamerika gibt, allerdings von Brüssel aus. Mit dieser Möglichkeit habe ich mich auch schon beschäftigt, natürlich für USA, aber bisher kein Resultat erreicht. Vielleicht, dass O. P. noch einen Weg weisen kann; denn ich bin der Ansicht, dass es von der anderen Glaubensseite eine gleiche Brücke gibt wie von jener caritativen Einrichtung.« (3. 2. 1940)

Im Juli 1929 hatte Alfred Hirsch geheiratet. Seine Frau war evangelisch; und er hatte sich offensichtlich die Frage nach der Konversion gestellt, sie aber negativ beantwortet. Sollte er jetzt, wo er das »Leben hier einfach nicht mehr aushalten« konnte, wo er bereit war, »offen und bewusst zu tun«, was er jahrelang schon »instinktiv« wusste, zum Schritt zur Konversion bereit sein? Die Briefe, die in einer lebenszermürbenden Situation geschrieben sind, scheinen in diese Richtung zu weisen, auch wenn er tatsächlich nie konvertierte. Vielleicht ist es nicht falsch, zu sagen, dass das für ihn mehr eine lebensermöglichende Entscheidung war bzw. gewesen wäre und dass ihm weder dazu noch zu einer Revision dieser Andeutungen in Freiheit Gelegenheit gegeben wurde. Inzwischen fehlte es ihm so sehr an Geld, dass er noch nicht einmal mehr das Lager verlassen und sich frei bewegen konnte, wenn er Anrecht auf Urlaub hatte.
»Ist Dir übrigens nicht aufgefallen, dass ich seit Anfang November nicht mehr auf Urlaub war ...? Ich habe aber deshalb davon Abstand genommen, weil ich erstens kein Geld habe, zweitens nicht weiss, wo ich mich bei der Kälte aufhalten soll und daher warte, bis es etwas wärmer wird, und das dürfte um Ostern herum sein.« (17. 2. 1940)
»Gerade komme ich vom Postoffice, wo ich mir einen Brief von O. P. S. aus Brüssel abholte, an den ich mich dieser Tage wandte wegen Auswanderung nach Brasilien. Von caritativer, also katholischer Seite aus gibt es eine Gelegenheit, dorthin auszuwandern, allerdings in der Hauptsache Handwerker und Landwirte; die ganze Aktion geht vom Papst aus. Es sollen auch einige evangelische Visa ausgegeben werden. Zu diesem Zweck gibt er mir nachstehende Andresse an: Pfarrer Grüber, Berlin C, An der Stechbahn 3/4[11]. Dieser Herr führt eine Liste über die, welche Interesse für eine Auswanderung nach Brasilien haben. Ich möchte Dich nun bitten, vorher mit O. P. in Heidelberg Rücksprache zu nehmen, was er von der ganzen Sache hält und wie er darüber denkt. Bei eventueller Anmeldung in Berlin willst Du Dich bitte auf die Brüsseler Stelle berufen.
Ich persönlich stehe heute auf dem Standpunkt, dass es mir ganz gleichgültig ist, ob Süd- oder Nordamerika das Land ist, das uns aufnimmt und unter welchen Bedingungen dies geschieht. Die Hauptsache ist, hier heraus, mit Euch zusammen ein neues Leben aufbauen, wieder festen Boden unter den Füssen bekommen. Gegebenenfalls wären von meiner Seite einige Formalitäten zu erfüllen, denen ich mich heute ohne weiteres und ohne Hemmung unterziehen würde; dazu hat mich dieses Jahr Lager innerlich reif gemacht. Hoffentlich verstehst Du mich und meine Worte.« (21. 2. 1940)

Verlegung der Lagerinsassen in das Internierungslager Hal:
»Überhaupt ist das Leben hier etwas ruhiger und freundlicher geworden, weil bereits ein Drittel des gesamten Bestandes – also ungefähr 200 Mann – im neuen Lager Hal sind.« (21. 3. 1940)
»Am 26. März hatte ich dort (nämlich: Amerikanisches Konsulat in Antwerpen) angefragt, ob meine Registrationsnummer von Stuttgart bereits eingetroffen ist. Als Antwort bekam ich heute ein Formular zur Registrierung in Antwerpen gesandt, die unabhängig von der in Stuttgart bzw. in Verbindung mit dieser zu erfolgen hat. Bevor

[11] Zu Heinrich Grüber vgl. H. D. Leuner, Gerettet vor dem Holocaust, a. a. O. 156–161. Grüber kooperierte u. a. mit Rabbiner Leo Baeck und Pfarrer Hermann Maas. Er war Zeuge im Adolf-Eichmann-Prozess im Mai 1961 in Jerusalem.

ich aber den Schein ausgefüllt wieder zurücksende, will ich Deine Antwort abwarten, ob Du inzwischen von Stuttgart die Bestätigung Deines im Februar erfolgten Schreibens bekommen hast . . .
Wie das hiesige sog. Emigrationsbüro arbeitet, ist jetzt wieder einmal erbracht worden. Bereits am 11. Dezember hatte ich die Überweisung der Registrationsnummer beantragen lassen. Nachdem ich aber trotz wiederholter Monierungen immer den Bescheid erhielt, es sei noch nichts eingetroffen, nahm ich die Sache selbst in die Hand, worauf ich erstmals obiges Formular bekam. Es ist das gleiche, das ich bereits hier im Dezember ausgefüllt hatte. Ich habe . . . meine Meinung auch dem Lagerleiter vorgetragen, was ich von der Arbeit und Hilfe des Komitees halte, und festgestellt, dass ausser meinem Formular auch die von etwa zehn anderen Kollegen noch hier unerledigt liegen.« (31. 3. 1940)
»Gerade kommt Herbert (Isaak aus Mannheim) auf mich zu, er hat soeben schon sein Visum bekommen. Der kann jetzt lachen, und ich freue mich mit ihm.« (6. 4. 1940)

Glauben durch den Menschen – an Gott
»Hör' tief hinein in Dich und mich
und alle Dinge wenden sich . . .
Die schmale Welt ist plötzlich weit
so weit wie Gottes Atemzug
in ihm ist Raum für uns genug« (14. 4. 1940)
»Deine Frage: Wie lange noch? ist nur zu berechtigt. Ich glaube, Deinen lieben Worten brauche ich wirklich nichts hinzuzufügen. Gerade an Sonntagen zu Hause fühlt man das doppelt stark . . . Aber davon dürfen wir uns nicht unterkriegen lassen und weiter daran arbeiten, das gesteckte Ziel zu erreichen. Nur den Glauben nicht verlieren, dass das Bessere im Menschen sich doch durchsetzt, dass Liebe stets etwas Zukünftiges und Wachsendes ist. ›Die Liebe hört nimmer auf.‹ So hiess es schon vor Jahrhunderten, so heisst es heute, so wird es immer heissen. Das hat mit Religion nichts zu tun. Es ist die Gemeinschaft von Mensch zu Mensch, die gegenseitige Hilfe und Unterstützung.« (18. 4. 1940)
Hoffnung und Enttäuschung vor der Wende:
»Am gestrigen Samstag traf vom Konsulat in Ergänzung meines Schreibens vom 15. 4. ein weiterer Brief ein, in dem es hiess, dass ich in wenigen Wochen weiteren Bescheid erhalten würde. Wenn man bis dahin ein Affidavit auftreiben könnte, wäre sehr viel gewonnen. Vielleicht schreibst Du nochmals Oma, damit sie sich von dort wiederum mit Julius in Verbindung setzt.« (21. 4. 1940)
»Nachstehend gebe ich Dir den genauen Wortlaut des Briefes (von Mina Zimmer, der Schwiegermutter einer aus Antwerpen emigrierten, mit A. Hirsch bekannten Familie, G. B.): ›. . . Ich habe bereits bis nun mehrere (Bürgschaften) an meine nahestehende Familie geben müssen, ich bin daher nicht imstande, Ihrer Bitte Folge zu leisten . . . Hoffentlich wird diese Zeit bald vorbei sein und das Schicksal den so geprüften Menschen eine glückliche Wendung geben . . .‹ (New York am 26. 3. 1940).
Und gerade an solchen Feiertagen (Ostern, G. B.) mit ausgerechnet einem solchen Brief aus USA kommt einem das *ganze* Elend hoch, in das einem die Zeit hineingewirbelt hat.
Aber dennoch . . . heisst es heute und immer wieder, sich nur nicht unterkriegen lassen.« (23. 4. 1940)
»Ganz ehrlich gesagt, ich war da gestern gar nicht recht in Form gewesen; erstens, weil mich der Brief aus USA und dazu noch am ersten Feiertag bitter enttäuscht hatte, und zweitens, weil es eben Feiertag war und ich mal wieder vollauf von hier genug hatte. Aber gegen solche Stimmungen muss man an und darf sich unter keinen Umständen unterkriegen lassen. Das hat einfach keinen Wert, und heute geht es auch schon wieder.« (24. 4. 1940)
»Dass Dr. Grünewald in New York ist[12], wusste ich; dass er aber am dortigen Komitee tätig ist, war mir neu. Warum mir wohl Kohns nicht antworten?« (28. 4. 1940)

Invasion und Deportation
Wenige Tage nach dem Beginn des Frankreich-Feldzuges muss sich A. Hirsch nach Antwerpen begeben haben. Dort wurde er am Abend des 13. Mai 1940 (von belgischen Behörden?) verhaftet und deportiert. Über seine Deportation selbst sind keine Nachrichten erhalten.
Hugo Marx, ehemaliger Präsident des Mannheimer Gerichts, der schon 1933 hatte fliehen müssen und zur Zeit des Einmarsches der Deutschen in Brüssel wohnte, beschreibt Details:
»Dableiben bedeutete nach den Informationen, die mir schon früher in meiner Eigenschaft als Leiter dieses Hilfswerks der Arbeitsgemeinschaft von Juden aus Deutschland gegeben worden waren, die Gewissheit, dass man als ehemaliger Deutscher in kürzester Zeit festgenommen werde.«[13] Gleichwohl blieb Marx zunächst und wurde in der Kaserne Brüssel-Etterbek interniert. Von dort machte er sich jedoch auf den Weg der Flucht, fuhr mit seiner Frau nach Dünkirchen, wo er nur um den hohen Preis eines auf der Stelle neu gekauften Autos wieder herauskam. In dem lebendig geschilderten Fluchtchaos auf den Strassen zur Atlantikküste in Südbelgien und Frankreich fand er nur durch eine Vielzahl günstigster Umstände über die Strecke von Rouen nach Lisieux und Dinan. Er wurde schliesslich verhaftet und mit anderen Lagerinsassen in den Süden Frankreichs deportiert. Nur durch einen weiteren Zufall entging er der Einweisung ins Lager St. Cyprien, zu seinem Glück, wie er schreibt. Alfred Hirsch wurde dorthin gebracht.

Lager St. Cyprien/Perpignan
(vermutlich vom 23. 6. bis 15. 10. 1940)
Hugo Marx schreibt über St. Cyprien aufgrund des Augenzeugenberichts eines Freundes:
»Was das Lager St. Cyprien bedeutet, war uns zu diesem Zeitpunkt nicht bewusst. Später erst erfuhr man, dass es ein wahres Glück war, dass wir nicht dorthin transportiert werden konnten. Die Leute, die aus der Kaserne Etterbek-Brüssel kamen, waren dort interniert. Das Lager wies gänzlich unwürdige Bedingungen auf, die zum Teil noch schlimmer waren, als die im später berüchtigt gewordenen Lager Gurs. Es lag direkt am Meer, wurde zeitweise vom Wasser überspült, und schliesslich trat Typhus auf, dessen Vorhandensein die Lagerleitung zu verheimlichen versuchte. Dem Mut eines deutschen Arztes, der sich mit Beweismaterial . . . aus dem Lager schlich und es der Präfektur in Perpignan unterbreitete, ist es zu verdanken, dass die Behörden eingriffen und nicht ein grosser Teil der Leute ums Leben kam.
Die Kenntnisse der Details der Verhältnisse in St. Cyprien verdanke ich meinem Freund Weisenfeld, der von Brüssel direkt dorthin transportiert worden war . . . Die sehr lebenstüchtige Liesel Weisenfeld hat ihrem Mann und anderen unter Einsatz ihrer Person ganz grosse Dienste geleistet, hat ihren Mann vor allem vor dem Weitertransport nach Gurs bewahrt.«[14]
Alfred Hirsch war nach St. Cyprien deportiert worden. Er wohnte in Ilot 2 Baracke I, 8.[15]

[12] Zu Dr. Grünewald, einem herausragenden Rabbiner in der Geschichte der Mannheimer jüdischen Gemeinde: H. J. Fliedner, Die Judenverfolgung in Mannheim 1933–1945, hrsg. v. Stadtarchiv Mannheim, 2 Bde., Stuttgart 1971.
[13] H. Marx, Die Flucht, a. a. O. 7.
[14] Ebd. 87 f.
[15] »Ilot« heisst wörtlich kleine Insel und kann eine kleine Häusergruppe

»Vielleicht ist die Sehnsucht, das Verlangen nach Euch, nach der Heimat, nach einem kleinen Heim noch nie so stark wie hier gewesen und geworden. Und hier hat man auch Menschen und Kameraden kennengelernt, noch mehr wie in Merksplas; mancher ist hier zum Egoisten, zum Feind geworden, mit dem man Monate hindurch alles teilte ... Leider ist der kleine Merksplas-Kreis, in dem man die letzten Monate lebte, hier verlorengegangen, weil gerade diese Leute nicht mit nach hier kamen ...
Im allgemeinen liegt über dem ganzen Lager ein kleiner Hoffnungsschimmer von Freiheit. Der JOINT in Amerika[16] hat die Betreuung und weitere Unterbringung und Versorgung der Menschen übernommen; somit rechne ich bestimmt damit, in einigen Wochen und vor Eintritt des hier sehr unfreundlichen Herbstes in einer etwas menschlicheren und heimischeren Atmosphäre atmen zu können ..., Merksplas ... war ein Kinderspiel dagegen.« (9. 7. 1940)
Eine schwer einzuordnende Nachricht enthält der Brief vom 3. 8. 1940:
»Am Sonntag ist der erste Transport Juden deutscher Staatsangehörigkeit ins Reich abgegangen; heute geht der zweite schon, und die Verhältnisse hier lassen in mir auch den Gedanken an eine Rückkehr zu Euch beiden reifen.«
War den Internierten der Transport in andere Lager – z. B. Gurs – als Heimreise deklariert worden?

Rosch Haschana (Neujahrstag) in St. Cyprien

»Nachdem ich mir geschworen hatte (voriges Jahr in Merksplas), einen Gottesdienst nach polnischem Ritus nicht mehr zu besuchen, war ich heute Vormittag doch im Gottesdienst nach deutschem Ritus. Zu diesem Zwecke hatte man in einer leerstehenden Baracke notdürftig eine Synagoge eingerichtet.
Wie so anders wirkte diese Stunde auf mich als im vergangenen Jahr! Ich war regelrecht durchgedreht am Schluss, aber nicht nur mir allein, sondern auch den meisten anderen war es so ergangen.
Jedoch was nützt das alles? Leider wird es nicht besser davon ..., denn die Aussichten nach Weiterwanderung nach USA werden immer geringer.« (3. 10. 1940)
Armut, die an die Substanz geht:
»Du wirst mir Verständnis genug entgegenbringen, denn Du weisst, dass diese Bettelei sonst meine Art nicht ist, aber die Verhältnisse hier zwingen einem dazu. Schicke mir bitte ein Paket mit Esswaren und womöglich etwas Geld und schreibe mir bald ... Lege bitte warme Socken, Unterzeug und Wollweste bei sowie Stopfwolle.« (9. 10. 1940)

Grunddaten der NS-Judenverfolgung in Frankreich

10. 10. 1940	Gesetz betr. Unterbringung von Juden ausländischer Staatsangehörigkeit in französischen Internierungslagern
20. 1. 1942	Interministerielle Besprechung des Reichssicherheitshauptamts Berlin betr. die »Endlösung der Judenfrage« (»Wannsee-Konferenz«)
4. 2. 1942	Anordnung des deutschen Militärbefehlshabers betr. Verbot der Auswanderung von Juden deutscher Staatsangehörigkeit aus Frankreich
4. 3. 1942	Dienstbesprechung der Judenreferenten im Reichssicherheitshauptamt Berlin und Befehl der Deportation einer ersten »Rate« von 5000 Juden aus der besetzten Zone Frankreichs
28. 3. 1942	Abfahrt des ersten Judentransports von Compiègne nach Auschwitz
11. 6. 1942	Dienstbesprechung der Judenreferenten im RSHA Berlin und Anordnung der Deportation von insgesamt 100 000 Juden aus beiden Zonen Frankreichs
2. 8. 1942	Beginn des Abtransports von Juden aus der unbesetzten Zone Frankreichs
4. 8. 1942	Geheimerlass der Generaldirektion der Polizei im französischen Innenministerium betr. Deportation aller Juden deutscher usw. Staatsangehörigkeit aus der unbesetzten in die besetzte Zone
28. 8. 1942	Abtransport »des 25 000sten Juden« gemäss Meldung des Generalbevollmächtigten der französischen Polizei in der besetzten Zone

Im Konzentrationslager Gurs
(ca. 12. 11. 1940 bis 4. 8. 1942)

Alfred Hirsch wurde vor dem 12. 11. 1940 von St. Cyprien ins Lager Gurs bei Oloron-Sainte Marie gebracht. Er lebte im Ilot C Baracke 14. – Gurs war kein »Vernichtungslager«, aber es herrschten schlimme Zustände.
»Camp de Gurs, benannt nach dem 18 km von Oloron entfernt gelegenen Dorf, wurde im Frühjahr 1939 von in Frankreich internierten Soldaten der spanischen republikanischen Armee errichtet. Im Oktober 1940 befanden sich von dieser ersten Belegschaft noch ca. 700 Personen, hauptsächlich in Arbeitsdetachements eingegliederte Männer, im Lager. Seit dem deutschen Angriff auf Holland, Belgien und Frankreich im Mai 1940 waren gegen 4000 deutsche Staatsangehörige, meist vor dem Kriegsausbruch geflüchtete ›Nichtarier‹, hinzugekommen. Es handelte sich vor allem um von den belgischen Behörden verhaftete und vielfach über das Lager St. Cyprien (bei Perpignan) abgeschobene Männer. Das Lager unterstand ursprünglich der französischen Armee, später der Zivilverwaltung (mit Gendarmen als Bewachern).
Zur Linken (südlich) der Strasse Oloron-Navarrenx auf baumlosem, ehemaligem sumpfigem Ödland gelegen, breitete es sich, von mehrfachen hohen Stacheldrahtverhauen eingezäunt, in einer Länge von fast 2 km und schätzungsweise 500 m breit aus. Durch die Mitte führte eine gepflasterte Lagerstrasse. Zu ihren beiden Seiten standen die einstöckigen Baracken, mit Dachpappe gedeckt, Bretter- oder Lehmböden.
Je 25 der eng aneinandergereihten dünnwändigen Hütten bildeten ein Ilot, das seinerseits mit Stacheldraht umgeben und am Eingang von Posten bewacht war. Angehörige anderer Ilots durften nur mit einem Passierschein eingelassen werden. Im vorderen, dem Haupttor näheren Teil des Lagers befanden sich die Männer-Ilots A–H, im rückwärtigen, durch einen – noch einmal bewachten – Schlagbaum abgetrennt, die Ilots I–M für die Frauen.
Bei engster Belegung ›fasste‹ eine Baracke 60 Menschen, die Kapazität des Lagers hätte also 18 000 betragen, wenn nicht manche der Behausungen unbewohnbar und die Mehrzahl der übrigen mehr oder weniger schadhaft gewesen wären. In den fensterlosen Gebäuden gab es zur Liegestatt anfangs kaum Stroh, dann beschaffte die Verwaltung wenigstens für die Alten und Kranken Bettgestelle. Tische und Stühle standen nicht zur Verfügung. Alles spielte sich auf den ›Betten‹ ab.
Schwaches elektrisches Licht wurde in den Abendstunden von 6 bis 8 Uhr eingeschaltet. Öfen scheint es in der Regel erst ab Frühjahr 1941 gegeben zu haben.
Aber schlimmer als Kälte, Dunkelheit, Staub und Lärm war der lehmige Schlamm, in den sich die Barackenzwischenräume bei den häufigen Regenfällen verwandelten. Der bis kniefreie Morast, in dem auch die Sabots, die Gummistiefel, die man von den Spaniern kaufen konnte, steckenblieben, war beinahe der ärgste Feind der Häftlin-

bedeuten, die von anderen Häusern isoliert ist. Für den damaligen Sprachgebrauch vgl. u. den Bericht über Gurs.

[16] JOINT ist die Abkürzung für American Joint Distribution Committee. Dieses Komitee hatte das Ziel, Juden mit Hilfe von Mitteln aus den USA bei der Flucht zu helfen. – HICEM: ist die Abkürzung für eine Dachorganisation mit 41 angeschlossenen Komitees in 25 Staaten Europas und in Übersee gewesen.

ge. Am quälendsten waren, bei Frost oder Morast, die unvermeidlichen Gänge zur Latrine (das Wort Toilette wäre unangebracht): ›Es gab in jedem Ilot ... etwa zwei oder drei ›Hochburgen‹; das war ein Aufbau, zu dem etwa sechs bis acht Stufen führten; oben, nach aussen durch eine Wand verdeckt, befand sich ein Brett mit sechs Löchern, jedes vom andern durch eine halbhohe Wand getrennt, und zu Häupten ein Dach. Unter jedem Loch stand ein Fass, das zwei- bis dreimal in der Woche geleert wurde. Diese ›Hochburgen‹ waren in der Nacht nicht beleuchtet, die Treppenstufen im Winter mit Eis und Schnee bedeckt. Aber auch untertags war der Weg durch den hohen Schlamm für Gesunde, noch mehr für Kranke eine Qual.‹

Die Nahrung, mit Morgengetränk (›Kaffee‹), Mittags- und Abendsuppe in den Ilots gekocht und durch 250 g Brot auf durchschnittlich 1000 Kalorien gebracht, war ganz unzureichend. Hunger, die völlig ungenügende Hygiene – mehrfache Ruhrepidemien, Läuse und anderes Ungeziefer – und mangelhafte ärztliche Versorgung hatten eine erschreckend hohe Sterblichkeitsrate zur Folge, je Monat des Winters 1940/41 betrug sie bis 500.

Hier musste die Lagerverwaltung, nur wenige Stunden vor der Ankunft der ersten Transporte von der Veränderung unterrichtet, die aus Baden und der Pfalz deportierten Juden vom 24. Oktober 1940 an zusätzlich unterbringen... Individuelle Hilfe, die freilich vor allem den mit ›Beziehungen‹ Ausgestatteten zugute kam, bald auch die Tätigkeit allgemeiner Hilfswerke: Rotes Kreuz, jüdische Organisationen, die christlichen Kirchen, Quäker, CVJM, Secours Suisse, brachten Linderung.«[17]

Sechs Monate ohne Lebenszeichen

»Deine lieben Zeilen vom 16. Oktober über das Rote Kreuz sind das erste direkte Lebenszeichen, das ich von Euch seit meiner Deportierung bzw. Verhaftung am 13. Mai abends in Antwerpen erhalten habe.« (12. 11. 1940)

Emigration und Deportation enden am selben Ort:

»Nicht unbekannt dürfte Dir sein, dass einige Tage, bevor wir hier ankamen, unter vielen anderen Badensern und Pfälzern auch der Chef und Onkel Erwin, beide mit Frau bzw. mit Familie, hier eintrafen. Da sie in einem anderen Ilot liegen – Frauen und Männer getrennt –, wir hier uns aber zur Zeit in Quarantäne und damit in einer sogenannten Urlaubssperre befinden wegen eines typhusähnlichen Krankheitsfalles, ist und war mir bisher ein Besuch bei beiden nicht möglich. Wohl haben wir uns gegenseitig durch Herrn ... Grüsse ausrichten lassen.« (12. 11. 1940)

Jeanne Merle d'Aubigné, die sich als junge Protestantin mit einer kleinen Gruppe von freiwilligen Helfern auf originelle Weise selbst im Camp de Gurs einquartierte, Gottesdienste hielt, Tote beerdigte, Not linderte und fast die ganze Lagerzeit »zwischen den Ilots« mitbekam, gibt authentische Berichte[18]:

»Unter den Männern, die aus St. Cyprien gekommen waren, brach eine heftige Typhusepidemie aus. Sie wurden in einer Baracke des Blocks C isoliert. Hier lagen sie auf dem Boden ausgestreckt und warteten auf den Tod. Genau zu dieser Zeit meldete Pfarrer Boegner seinen Besuch an. Er hatte soeben seine Ernennung zum Conseiller National (Nationalrat – hohe Ehrung) angenommen in der Hoffnung, in diesen tragischen Zeitläufen seinen Einfluss besser geltend machen zu können. Während der Lagerleiter noch alle möglichen Anordnungen für den Empfang des bedeutenden Besuchers gab, führte Madeleine Barat Herrn Boegner schon zu dieser Krankenbaracke, bevor der Direktor ihn davon abbringen konnte. Boegner war sprachlos vor Entsetzen über die fast leblosen, abgezehrten Männer, die auf dem Boden dahinstarben. Er hörte kaum den Erklärungen des Direktors zu ... Ein Mitglied des Internationalen Komitees des Roten Kreuzes, der Genfer Arzt Dr. Alec Cramer, besuchte uns auch und nach ihm die Schwedin Madame Cedergreen, geb. Prinzessin Bernadotte. Solche Besuche brachten uns grossen Auftrieb; auch Sendungen von Medikamenten und Zuschüsse für unsere ökumenischen Speisungen belebten unseren Mut.

Es liessen sich auch die Quäker im Lager nieder, und ihre Hilfe wurde sehr wirksam. Da sie im Ersten Weltkrieg ohne Unterschied allen kriegführenden Parteien geholfen hatten, wurden die Quäker von den Deutschen in allen Lagern zugelassen; sie durften sogar aus den östlichen Ländern Verpflegung herbeischaffen ...«

Die Deportation der Juden aus Baden/Pfalz war eines der unmenschlichen Anliegen von Hitler selbst[19]:

»Hitler ordnete die Abschiebung der reichsdeutschen Juden aus Baden und aus der Pfalz in das unbesetzte Gebiet Frankreichs an. Himmler erteilte den zuständigen Staatspolizeistellen in Karlsruhe, Neustadt a. d. H. und Saarbrücken den Befehl, die Aktion im Geheimen vorzubereiten ... So rollten am 22. und 23. Oktober 1940 sieben Transportzüge aus Baden und zwei aus der Pfalz mit insgesamt 6504 Menschen über Chalons-sur-Saône ins unbesetzte Frankreich ... Die Delegation (der Franzosen bei den Kapitulationsverhandlungen) in Wiesbaden fragte am 27. Oktober an, welches endgültige Reiseziel die Reichsregierung für diese Ausgewiesenen vorgesehen habe ... (General) Stülpnagel (konnte) nur bedauernd erklären, er könne keine Antwort geben, er habe auch vorher nichts davon gewusst ...

Das unerwartete Eintreffen des badischen Transports hatte das ganze Lagerpersonal durcheinandergebracht. Es fehlte an Mehl, es fehlte an Essnäpfen, und wir hatten keinerlei Reserven. Alte Konservendosen und Benzinkanister dienten als Teller und Kochtöpfe. In Oloron verloren sie den Kopf, als der Lagerleiter Lebensmittel anforderte. Die Gemeinderäte weigerten sich, Requisitionen durchzuführen. Woher sollte man's nehmen, um bei dem Mangel in der Südzone auch noch die Massen von Ausländern mit durchzufüttern? Einige Internierte hatten allerdings einen Teil ihrer Geldmittel gerettet, und sie suchten nun verzweifelt überall nach Nahrung. Aber was sollte aus dem grossen Haufen werden?«[20]

So schreibt A. Hirsch:

»Man kann wohl auf anderen Wegen andere Nahrungsmittel haben, aber zu unerschwinglich hohen Preisen, die z. B. meine Wenigkeit nicht anlegen kann, weil ich über kein Geld verfüge, das mir eine solche zusätzliche Mahlzeit erlauben könnte.« (20. 11. 1940)

»Ich bettle wirklich nicht umsonst, sondern für das, um mich zu wehren, um nicht im wahrsten Sinne des Wortes im Sumpfe der Strassen und Baracken zu versinken. Dem in den verschiedensten deutschen Illustrierten Zeitungen veröffentlichten Tatsachenberichten ist meinerseits nicht viel hinzuzufügen. Du hattest sicher Gelegenheit, den einen oder anderen Aufsatz von A. W. Fell (oder ähnlich) zu lesen.« (12. 11. 1940)

[17] W. Schmitthenner (mit Lit.), in: Maria Krehbiehl-Darmstädter, Briefe aus Gurs und Limonest 1940–1943. Ausgewählt, erläutert und herausgegeben von Walter Schmitthenner, Heidelberg 1970, 20 f. [vgl. u. a. FrRu XXII/1970, S. 141].

[18] Jeanne Merle d'Aubigné, Lager Gurs: A. Freudenberg (Hrsg.), Rettet sie doch! Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches, Zürich 1969, 88–122; hier 93 f. [vgl. FrRu XXII/1970, S. 140 f.]

[19] Eberhard Jaeckel, Frankreich in Hitlers Europa, Stuttgart 1966, 128 f. (= Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte Bd. 14).

[20] J. Merle, a. a. O. 90.

Maria Krehbiel-Darmstädter aus Mannheim schreibt aus Gurs an ihre Freunde:
»Ist es für Euch möglich, einige konzentrierte nahrhafte Lebensmittel zu senden? Butter, Käse, Tee und etwas, um den Durst zu stillen, da das Wasser nicht trinkbar ist. (Wir können nicht kochen, aber erhalten dreimal etwas Essen.) Viele sind krank. Schreibpapier, Tintenstifte und vor allem dauerhafte Stiefel oder Gummistiefel, da die Wege zwischen den Baracken, auf denen es erlaubt ist umherzugehen, schlammig sind.«[21]

»Der unfassliche Schmutz (durch die von ungewöhnlichen Regengüssen aufgeweichte, durch allen Mangel begünstigte Erdbeschaffenheit), der einen fast – hämisch umgibt und der des Kampfs gegen ihn spottet, er ist unser grosser Feind ... Deshalb ist das Wasser auch unser bester Freund, so beschränkt auf Stunden, so kalt und erkämpft es auch sein will.«[22]
A. Hirsch beschreibt diese Situation:
»Während es draussen stürmt und regnet und das Wasser den lehmigen Boden in einen unbeschreiblichen klitschigen Morast verwandelt hat ..., sitze ich hier in der halbdunklen zugigen Baracke auf Decken und als Tisch einen selbstgefertigten Hocker, um diesen Brief zu beginnen, der Euch beiden einen besonders herzlichen Dank für Deine so lieben Zeilen vom 16. Oktober übermitteln soll. Unbeschreiblich gross war meine Freude, als man mir am Abend des 6. November diesen Deinen lieben Brief überreichte, war es doch seit Montag, 6. Mai, das erste Wiedersehen mit Deiner lieben und unseres Jungen Hand. Froh und glücklich bin ich, dass Ihr beide froh und munter seid.« (20. 11. 1940)

Der Tod in Gurs

»Es ist ja auch kein Wunder, wenn die Menschen an den erlittenen Aufregungen und Strapazen einfach hinsterben und als Mittel zum Zweck die einfachste Lösung.« (20. 11. 1940)
»Es kommt nämlich vor, dass man morgens aufwacht und der Nebenmann liegt starr und steif nebenan.« (4. 12. 1940)
»Bei Beerdigungen konnte man den Pfarrer erst recht nicht immer rechtzeitig benachrichtigen; denn die Toten wurden im Lager gleich nach dem letzten Atemzug begraben. Die Sargwände waren so dünn, dass die Bretter sich unter dem Gewicht des Körpers bogen. Der Sarg wurde auf einen Karren gehoben und auf den Friedhof nördlich von unserer Baracke gefahren. Ich habe erlebt, dass der traurige Zug an meinem Fenster vorbeikam, bevor man mich benachrichtigt hatte; die Kameraden des Verstorbenen machten mir Zeichen, und ich konnte gerade noch mein Neues Testament ergreifen, hinter ihnen hereilen und in diesem Rahmen die Siegesbotschaft aus Evangelien und Briefen vorlesen. Wir kleideten unser Hoffen und Flehen in Worte der Psalmen Israels und vereinigten uns im Gebet des Gekreuzigten, der zur Hölle niederfuhr und von den Toten auferstand. Bemerkte ich unter meinen Zuhörern Israeliten, so überkam mich ein Gefühl der Verantwortung ihnen gegenüber ...
Wir hielten auch Bibelstunden. Die Texte des Alten Testaments, besonders die Propheten und Psalmen, die allen am bekanntesten waren, verbanden uns mit den Juden, die gelegentlich zu unseren Veranstaltungen kamen. Selbst Rabbiner nehmen an solchen Studien teil, und sie vermittelten uns einen Einblick in ihre Auffassung der Texte.«[23]

Tageslauf im Lager

»Du fragst, welchen Zeitvertreib wir haben und welche Beschäftigung? Mit einem Wort gesagt, gar keine. Morgens schlafen die meisten bis gegen 11.00 Uhr, um dem Hunger zu entgehen. Dann ist Brotverteilung und anschliessend Wassersuppenausgabe. Hinterher legen sich die meisten wieder hin, oder wenn es das Wetter erlaubt, geht man ins Freie, um sich zu lausen ... Für mich persönlich ist das und jetzt noch die ziemlich schmerzende Beingeschichte das deprimierendste Moment, weil man sich kaum dagegen schützen kann. Dazu wieder den Nachmittag meist zum Schreiben (wie auch jetzt in diesem Fall), denn so ein Brief kann nur stückweise erledigt werden. Für mich sind diese Stunden, wenn ich meine Gedanken ganz auf Euch einstelle, die schönsten vom Tage. Das geht so ungefähr bis gegen 17.00 Uhr und dann wird es dunkel, so dass man selbst an den Fensterlucken nichts mehr sieht. Um halb 8.00 Uhr gibt es schon wieder Wasser ... und wenige Zeit später habe ich mein Knochengerüst auf dem Strohsack unter den zwei Decken ausgestreckt. Das ist momentan das Tagwerk der Massen.« (1. 12. 1940)
Hat Alfred Hirsch in Gurs noch ein Konzert besuchen können? – J. Merle berichtet:
»Bei den Internierten hiess unser Haus bald nur noch die ›Kulturbaracke‹. Wir veranstalteten Vorträge und Konzerte dank sehr guter Pianisten und Violinisten unter den Internierten. Eine Sonderausgabe des YMCA machte es möglich, Instrumente zu leihen und Noten zu kaufen. Der Mittwochnachmittag wurde für Musikveranstaltungen reserviert. Der ehemalige Erste Geiger der Wiener Philharmoniker, der berühmte Brunner, spielte gelegentlich für uns. Er liebte die andächtige Stille unserer Barakke. Mit all seiner Kunst und seinem ganzen Herzen interpretierte er die Werke von Bach, Beethoven, Schumann, César Franck. Das Thema seiner Sonate für Geige und Klavier wurde bald sein Erkennungszeichen ... Auch den Ersten Tenor der Berliner Staatsoper, einen besonderen Bachinterpreten, hatten wir unter uns ... Unter unseren Musikern entdeckte ich auch den ehemaligen Organisten des Strassburger Münsters, Hans Ebbecke. Selbst Nichtjude, hatte er sich wegen seiner jüdischen jungen Frau freiwillig internieren lassen. Oft begleitete er Brunner. Besonders gern schrieb er ganze Orchesterpartituren in Klavierauszüge um, und so brachte er uns die grossen symphonischen Werke nahe. Diese musikalischen Nachmittage wurden bis zum Ende fortgesetzt. Der Lagerleiter versteckte Brunner.«[24]
»Die Internierten fanden im Gartenbau Beschäftigung und zusätzliche Nahrung. Langsam wurde auch die Disziplin lockerer. Der Lagerleiter wünschte, dass die Lagerinsassen sich nicht mehr als Internierte, sondern als Beherbergte fühlten und gab häufig seine Einwilligung für eine Fahrt nach Pau ... Es wurde sogar möglich, ausserhalb des Lagers unterzukommen. Dafür genügte es, eine Bescheinigung beizubringen, die ein aus der Gegend stammender Franzose unterschrieben hatte.«[25]

1941

»Was man hier eben am notwendigsten braucht: um es noch einmal kurz zusammenzufassen: Alles Essbare, insbesondere alle Würfelsuppen und Puddingarten und auch sogenannte Kaltschalen, Traubenzucker (...) Vitamintabletten, Ichthyol-Salbe gegen Furunkulose, Salbe gegen Hautjucken, Inspirollösung oder Tabletten, Hustenbonbons, Gelonida, Pyramidon oder ›Träubel'sche Tabletten‹, Hansaplast, etwas Einheitsseife. Dann jegliches

[21] M. Krehbiel-Darmstädter, a. a. O. 22 u. 342 (Brief v. 6. 11. 1940).
[22] Ebd. 33 (v. 7. 12. 1940).
[23] J. Merle, a. a. O. 97.
[24] Ebd. 99.
[25] Ebd. 102.

Trockenobst, vielleicht auch einige Äpfel.« (30. 1. 1941)
In der Notsituation hatte sich gezeigt, dass die Briefverbindung über die Schweiz schneller war als die über das besetzte Frankreich nach Deutschland. Die Jugendfreundin Käthe Kahn (Rieter-Str. 14, Zürich) wurde zu einer unersetzlichen Helferin. An sie ist der folgende Text gerichtet:
»Es ist aber dann so, dass etliche Insassen dieser Baracken (die sich um den Ofen herumsetzen können, G. B.) über noch genügend Kapital verfügen, die das Holz aus eigenen Mitteln bezahlen. Das ist eben in meiner Baracke nicht mehr der Fall. Wie es sich nun mit dem Holz verhält, so auch mit dem Essen ... – Seit drei Tagen bekomme ich nun auch ein Zusatzessen von der Assistence Juive Toulouse. Mache sie (meine Frau Friedel, G. B.) ausdrücklich darauf aufmerksam, dass man von hier nach Deutschland und umgekehrt nur auf den vorgeschriebenen Formularen des Croix Rouge (25 Worte) schreiben kann ...« (30. 1. 1941)
»Fräulein Marx will mir einige Bilder von Euch zeigen.« (11. 2. 1941)
»Wir haben bereits heute Mittwoch, den 19. Februar 1941. Hier hat sich gar nichts geändert, alles ist so traurig, so aussichtslos geworden, aber besser wird es vom Denken und Grübeln nicht. Stumpfsinnig lebt man die Tage dahin und wartet und wartet immer wieder auf Post, auf ein materielles und liebes Wort von denen, die man zurücklassen musste, die auch an einen denken.« (19. 2. 1941)
Das wahre Ausmass seines Krankseins hatte A. Hirsch bisher verborgen:
»Ein wirkliches Wunder hat die Chamo-Salbe bewirkt. Bereits nach 24 Stunden waren die Wunden an den Unterarmen und Händen so abgeheilt, dass die Kruste abfiel und ich mir diese Glieder mal wieder richtig waschen konnte. So sind die offenen Stellen an den Unterbeinen soweit schon zu, dass man sie nicht mehr als Löcher bezeichnen darf.« (10. 2. 1941)
Kein Geld mehr für die Korrespondenz:
»Viel Neues weiss ich Euch nicht zu berichten. Briefantwort auf Deinen langen Brief vom Januar habe ich begonnen, aber bisher infolge Geldmangel keine Möglichkeit, ihn abzusenden. Stimmt es wirklich, dass man nach hier keine Päckchen mehr schicken darf; denn es treffen keine mehr hier ein. Dann sitzen wir aber schön auf. Genauso ist es mit Briefpost, die auch nur vereinzelt ankommt. Es ist fürchterlich, dieses lange und bange Warten, ein paar Lebenszeichen von den Lieben! ...
Sobald ich eine Bürgschaft habe, komme ich in ein wesentlich besseres Wartelager. Also schreibt dem lieben Röschen« (in den USA, Karte vom 14. 2. 1941).

Die unerschöpfliche Hoffnung

»Jetzt sind wir schon über 26 Monate getrennt und immer noch keine Aussicht auf Besserung; aber da nutzt kein Hadern mit dem Schicksal, wir müssen beide Nerven und Kopf behalten und immer wieder hoffen auf eine bessere Zeit und auf die Hilfe nächster Angehöriger und lieber guter Menschen, ohne deren Unterstützung heute hier nicht zu leben ist.« (14. 2. 1941)
»Liebe Käthe, nochmals bitte ich Dich herzlich dringend um weitere finanzielle und materielle Unterstützung, schon Brot und Marmelade genügen. Entschuldige das Betteln, aber es geht nicht anders. Selbst für Porto habe ich kein Geld mehr. Schreiben ist noch die einzige Verbindung mit den Lieben.« (14. 2. 1941)

Verlust der erwarteten Papiere

»Ich gebe die Hoffnung nicht auf«
»Was nun den bewussten Amerikaner-Brief angeht, so ist es sehr bedauerlich, dass die Papiere verlorengegangen sind und wahrscheinlich die neu eingereichten dazu. Wie viele Post von hüben und drüben ist im Laufe der Jahre diesen Weg gegangen! Ich habe auf meine vier Briefe an Rosa und zwei an Mrs. Shiplay bis dato keine Antwort erhalten; alle gingen von Cyprien aus ...
Ich gebe die Hoffnung nicht auf, dass eines Tages doch das Affidavit einläuft und aufgrund eines solchen Papiers kann ich in das Wartelager der HICEM kommen. Ich werde bei nächster Gelegenheit Oma selbst nochmal in diesem Sinne schreiben ... dass sie dringend bei l. Röschen vorstellig wird. Mehr kann ich einstweilig auch nicht tun, sondern muss erst mal Röschens Antwort auf meinen Luftpostbrief vom 6. Januar abwarten.« (14. 2. 1941)

Für »längere Zeit« der letzte lange Brief

»Ich lebe immer in dem Gedanken, dass es doch einmal und bald anders und besser wieder werden wird. Und Dir, geliebte Friedel, kann ich von hier nur eines schreiben: Verzage in dieser Zeit nicht, behalte Deinen Mut ... Und nun lebt alle recht wohl, es wird wahrscheinlich auf längere Zeit dieser Brief ein langer und ausführlicher sein. Bleibet gesund und munter, Ihr alle, mitsamt dem lieben Appa, empfangt alle viele herzliche Grüsse und Küsse Eueres Alfred.« (25. 2. 1941)
Die letzten Schreiben von Alfred Hirsch sind auf Rot-Kreuz-Formularen aufgezeichnet, auf denen nur »25 Worte« zugelassen werden. Den Schreiben gemeinsam ist die Frage nach Namen und Kontakten.
»Herzensdank für Eueren Aprilbrief. Auch ich verhältnismässig gesund. Geld- und Paketsendung monatlich wieder möglich, Erkundigungen dort selbst. Extrafreude Walterbrief ... Schreibt oft, bleibt wacker und gesund. Innigst P.« (13. 5. 1941)
Die Beschlüsse der »Wannsee-Konferenz« zur sogenannten »Endlösung der Judenfrage« veränderten die Lebensaussichten derer, die bisher überlebt hatten, radikal[26]:
Am 20. 1. 1942 fand am Grossen Damm C Nr. 56/58 in Berlin unter SS-Obergruppenführer Heydrich eine Besprechung statt. Im Dokument N G/25/86 heisst es:
»Anstelle der Auswanderung ist nunmehr als weitere Lösungsmöglichkeit nach entsprechender vorheriger Genehmigung durch den Führer die Evakuierung der Juden nach dem Osten getreten ... Im Zuge der Endlösung der europäischen Judenfrage kommen rund 11 000 000 Juden in Betracht ... – Im Zuge der praktischen Durchführung der Endlösung wird Europa von Westen nach Osten durchgekämmt.«
Der letzte Rot-Kreuz-Brief vom 4. 8. 1942 kommt nicht mehr aus der bisherigen Anschrift Ilot C Baracke 14, sondern aus Ilot H Baracke 23:
»Eueren 14. Juni-Gruss herzdankend und hocherfreut Euerer Gesundheit erhalten. Entbehre seit Wochen Käthes Nachricht und übermittle extra Grüsse, Ihr, Tante Eva, Ida, Liesel und allen Lieben. Bleibt Ihr alle gesund! Herzdrücker Euer Pepsi.« (4. 8. 1942)
Dieser Brief trägt den Tagesstempel des 15. 8. 1942 vom Comité International des Roten Kreuzes in Genf sowie des Deutschen Roten Kreuzes vom 31. 12. 1942, dazu den

[26] Vgl. E. Jaeckel, a. a. O. 226 f.: »Die Phase der Endlösung bedeutete eine völlige Umkehrung der deutschen Judenpolitik in Frankreich. War bisher die Rückwanderung in den deutschen Herrschaftsbereich unterbunden worden, so wurde nun jede Auswanderung verboten. An die Stelle der Abschiebung trat die Hereinnahme, und manche der 1940 aus Südwestdeutschland abgeschobenen Juden sind am Schluss wieder ins Reich zurückgeholt und in den Auschwitzer Gaskammern ermordet worden. Mit der Endlösung endete zugleich die besondere Frankreich-Politik in der Judenfrage, denn von nun an handelte es sich um für das Ganze von Hitlers Europa allgemein und zentral geleitete Massnahmen. Für Frankreich blieben zuständig Dannecker sowie sein Nachfolger Röthke, die ihre Weisungen von SS-Obersturmbannführer Eichmann erhielten, dem Leiter des Judenreferates im Reichssicherheitshauptamt.«

Absender-Stempel des Präsidiums des Deutschen Roten Kreuzes, Berlin, vom 20. 1. 1943. – Die Zustellung wurde offensichtlich so lange hinausgezögert.

Die Deportationen

»Die bitterste Episode im Camp de Gurs bildeten die im August 1942 später durchgeführten Abtransporte ins Unbekannte (sans adresse). Die hier geübten grausamen Härten überraschten selbst den, der schon von früher her an mancherlei gewöhnt war.«[27]

Jeanne Merle d'*Aubigné* und ihre Freunde, die über Jahre freiwillig aktiv zu den Helfern in Gurs gehörten, wurden von den Deportationen überrascht.

»Das kleine Geheimkomitee bat mich deshalb, sofort noch einmal nach Toulouse zu den Quäkern zu reisen. Ich fuhr und fand unsere Freunde schon auf dem laufenden: In ganz Frankreich fanden Massendeportationen statt ... Wir erfuhren, dass schon am nächsten Tag, dem 7. August, in Gurs ein neuer Transport vorgesehen sei. Miss H. und ich brachen eilends auf.

Um 16.00 Uhr wurden die zum Transport Aufgerufenen in die grossen Garagen am Südeingang geführt und dort bis 4.00 Uhr morgens eingeschlossen; es war nichts mehr zu retten! Dann brachte man sie in Lastwagen und Omnibussen nach Oloron-Sainte Marie und pferchte sie in plombierten Eisenbahnwagen zusammen.«[28]

Der unbekannte Märtyrer von Gurs

Der Mannheimer Nervenarzt Dr. Ludwig Mann berichtet:

»Ich führe euch in eine Baracke, deren dunkler Raum voller Menschen ist. Aus der Masse des Hintergrundes ist nur eine kleine Anzahl als Menschen zu erkennen. Sie starren mit rätselhaft suchenden, mit fragenden, mit matten, mit traurigen Augen in den helleren Vordergrund ... Sie wissen alle, wozu sie aufgerufen werden, wenn die Camions (Lastwagen) da sind.

Unter den Wartenden sitzt eine Frau. Man sagt, dass ihr Mann nach Jahren wiedergefunden wurde und morgen ins Lager komme. Der Chef der Sicherheitspolizei, der eine Reihe von Namen vorgelesen hat, die nicht mit zum Transport müssen, fragt die eben frei gewordenen, ob sich jemand anstelle der Frau freiwillig für den Transport melde. Unter ihnen ist ein blasser, abgemagerter junger Mann, er hat zwei hellblaue Augen, die trotz der Befreiung traurig aussehen. Er ist sehr schwach, ich kenne ihn aus einer der Baracken, in denen die Leute mit Hungerödemen untergebracht sind. Und ich kenne ihn auch von der Bühne. Er ist Schauspieler. Man spielte auf Bretterpodien mit ein paar Lagerdecken als Kulissen ... – Jemand schaute auf den Schauspieler; der Chef der Sûreté fragte ihn: Der junge Mann kämpft mit sich und schüttelt leise verneinend den Kopf. Die Frau schluchzt und sinkt in sich zusammen.

Da hört man kurz und präzise die Worte: ›So, jetzt fertigmachen‹. Es beginnt die Unruhe des Aufstehens, des Gepäckordnens ... Was geht in dem jungen Mann vor? Er reckt mit einem plötzlichen Ruck den Kopf in die Höhe ... Aus einer anderen Welt spricht seine Stimme plötzlich sanft und laut zugleich, jedes Wort einzeln, getrennt von den andern. Nur drei Worte hat die Botschaft: ›Ich gehe mit!‹ – Es werden die Namen aufgerufen, die Opfer steigen mit ihrer armseligen Habe ein ... Die Camions fahren weg, in die Nacht hinaus, zum Bahnhof Oloron, von Oloron nach Drancy und von dort – wer weiss wohin?«[29]

[27] E. Neter: H. J. Fliedner, a. a. O. II 94.
[28] J. Merle, a. a. O. 105.
[29] Ludwig Mann: H. J. Fliedner, II 105–107.

Jeanne Merle berichtet von der Überlebenden aus einer Gruppe junger Mädchen aus dem ersten Transport:

»Von der ganzen Truppe kam nur eine mit dem Leben davon, Julie Katz. Nach ihrer Befreiung 1945 erzählte sie uns, wie der nach Auschwitz geleitete Transport die jungen Mädchen bei der Munitionsfabrik ›Hermann Göring‹ abgesetzt hatte ... Der übrige Transport war sofort nach der Ankunft in Auschwitz in die ›Duschen‹ geführt und vergast worden. – Alles das wussten wir nach dem ersten Transport am 5. August noch nicht; aber wir spürten, dass es schlimm stand und man alles daransetzen musste, wenigstens einige Menschenleben zu retten.«[30]

Drancy

In der Transportliste »Abschub-Nr. 28« des Befehlshabers der Sicherheitspolizei in Frankreich ist Alfred Hirsch aufgeführt. Er wurde von Gurs nach Drancy/Paris »überstellt«. Maria Krehbiehl-Darmstädter schildert »von aussen« den Eindruck derer, die die Vorgänge einzuschätzen wissen. Wenige Wochen später wurde sie selbst nach Drancy gebracht:

»Eine neue ›Einkleidung‹, in neue schwere Verhältnisse, schwerere als die von Gurs, mag uns bevorstehen. Die andern haben zum Teil schon ihren Bestimmungsort erreicht. So weiss ich nur fürs erste, dass Gurs leer ist ... Man weiss gar nichts.«[31]

Legnay, Generaldelegierter der französischen Polizei:

»Die Juden aus dem unbesetzten Gebiet sind daher innerhalb des Planes der ab Drancy fahrenden Züge einzuschieben. Eine Umlegung der Juden aus dem unbesetzten Gebiet ist erforderlich, weil die Juden ab Drancy mit den von der Wehrmachtsverkehrsdirektion bereitgestellten *deutschen* Güterwagen abtransportiert werden müssen. Ausserdem sind sämtliche Juden, die nach Auschwitz abgeschoben werden, vor dem Abtransport genauestens körperlich zu untersuchen. Diese Prozedur ist in Drancy bisher von der französischen antijüdischen Polizei vorgenommen worden ...«[32]

Auschwitz

Rudolf Höss, Kommandant in Auschwitz:

»Nach dem Willen des Reichsführers SS wurde Auschwitz die grösste Menschenvernichtungsanlage aller Zeiten. Als er mir im Sommer 1941 persönlich den Befehl erteilte, in Auschwitz einen Platz zur Massenvernichtung vorzubereiten und diese Vernichtung durchzuführen, konnte ich mir nicht die geringsten Vorstellungen über die Ausmasse und die Auswirkungen machen. Wohl war dieser Befehl etwas Ungewöhnliches, etwas Ungeheuerliches.«[33]

»Im Frühjahr 1942 gingen hunderte von blühenden Menschen unter den blühenden Obstbäumen des Bauerngehöftes ... in die Gaskammern, in den Tod.«[34]

»Komm! es war wie ein Traum!
Die blutenden Fittiche sind ja schon genesen,
verjüngt leben die Hoffnungen all.
Grosses zu finden ist viel,
ist viel noch übrig,
und wer so liebte,
gehet, er muss,
gehet zu Göttern die Bahn.«

F. Hölderlin: Menons Klagen um Diotima, Klage IX.

[30] J. Merle, a. a. O. 105.
[31] M. Krehbiel-Darmstädter, a. a. O. 274.
[32] Centre de Documentation XXV b 96, cit. Max Ludwig, Das Tagebuch des Hans O., Heidelberg 1965, 67 [vgl. FrRu XVIII/1966, S. 146].
[33] Rudolf Höss, Kommandant in Auschwitz. Autobiographische Aufzeichnungen. Eingeleitet und kommentiert von Martin Broszat, Stuttgart ³1961, 120 (= Quellen und Darstellungen zur Zeitgeschichte Bd. 5) [vgl. FrRu XV/1963/64, S. 150].
[34] Ebd. 125.

14 Echo zum Rundbrief

Aus der Fülle bischöflicher Zuschriften bringen wir folgende Äusserungen:

Der Erzbischof von Utrecht, Präsident des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit, Johannes Kardinal Willebrands (4. 11. 1980):

»... Mit Freude sehe ich, dass Sie meinem früheren Mitarbeiter, Dr. Cornelius A. Rijk, besondere Aufmerksamkeit gewidmet haben. Ich werde mit Interesse von dieser grossen Fülle des Materials Kenntnis nehmen, soweit es in meinem Vermögen liegt, und werde auch den ›Kath. Raad voor Kerk en Israël‹ über Ihre Arbeit informieren ...«

Der Apostolische Nuntius, Guido Del Mestri (24. 9. 1980):

»... Für den mit gemeinsamem Begleitschreiben übersandten ›Freiburger Rundbrief‹ Nr. 117/120 sage ich verbindlichsten Dank. Mit regem Interesse wende ich mich den eigens gekennzeichneten Beiträgen zu.
Ich möchte die Gelegenheit wahrnehmen, Ihnen, sehr verehrte Frau Dr. Luckner, zu Ihrem 80. Geburtstag zu gratulieren, der in diesen Tagen die Erinnerung an Ihren beherzten und opfervollen Dienst wachruft, den Sie mit Einsatz des eigenen Lebens den grausam verfolgten Söhnen und Töchtern des jüdischen Volkes erwiesen haben ...«

Der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Joseph Kardinal Höffner, Köln (25. 9. 1980):

»... Mit grossem Interesse habe ich den Rundbrief durchgelesen, und ich hoffe sehr, noch Zeit für eine ausführliche Lektüre zu finden.
Ich freue mich sehr, dass Ihre geduldige Arbeit um die christlich-jüdische Zusammenarbeit so mannigfache Früchte trägt ...«

Der Bischof von Aachen, Klaus Hemmerle (26. 9. 1980):

»... Was Sie vor Jahrzehnten drängte, ist auch heute noch drängend. Was Sie vor Jahrzehnten in Gang brachten, weist sich uns auch heute noch an als Weg. Ich wünsche uns, dass Sie auch weiterhin und noch lange lebendiges Zeichen und ermutigender Anruf in unserer Mitte seien ...«

Der Bischof von Augsburg, Josef Stimpfle (20. 9. 1980):

»... Mit diesem neuerlichen Heft leisten Sie einen wertvollen und unverzichtbaren Beitrag zur christlich-jüdischen Verständigung, der in der Auslotung der verschiedenen Standpunkte eine objektiv-positive Mitte sucht und findet. Dazu möchte ich Sie beglückwünschen ...«

Der Bischof von Berlin, Joachim Meisner (3. 10. 1980):

»... Auch diesmal besticht er wieder durch die Fülle des Materials und die intensiven theologischen und historischen Forschungsergebnisse. Für den christlich-jüdischen Dialog ist Ihr Werk ein wichtiges Fundament ...«

Der Erzbischof von Freiburg, Oskar Saier (24. 9. 1980):

»... Ich danke Ihnen für Ihr Lebenszeugnis und noch mehr: Ich danke mit Ihnen dem Herrn, der Sie in so einzigartiger Weise zu dem Dienst der Liebe an den Brüdern und Schwestern aus dem ›Stamm Abrahams‹ befähigt und Sie mit dem Dienst der Versöhnung betraut hat ...«

Der Bischof von Hildesheim, Heinrich Maria Janssen (29. 10. 1980):

»... Ich will meine guten Wünsche für Sie unterbauen mit einem kräftigen Gedenken für Sie und in dem Anliegen, in dem Sie das ganze Leben tätig gewesen sind ...«

Der Weihbischof von Limburg, Walther Kampe (8. 10. 1980):

»... Mit meinem herzlichen Dank für die freundliche Übersendung des neuesten Rundbriefes möchte ich diesmal auch meine Glück- und Segenswünsche zu Ihrem Geburtstag übermitteln. Bleiben Sie dieser wichtigen Arbeit noch recht lange erhalten! Viele sind Ihnen dafür dankbar. Gottes Segen beschütze Sie ...!«

Der Weihbischof von München, Matthias Defregger (1. 10. 1980):

»... Ich werde mit Aufmerksamkeit und Anteilnahme mich in dieses umfangreiche und kostbare Dokument vertiefen ...«

Der Generalvikar von München und Freising, Dr. Gerhard Gruber (26. 9. 1980):

»... Wenn wir uns auch nur wenige Male begegnet sind ... so drängt es mich doch sehr, Ihnen zur Vollendung des 80. Lebensjahres herzliche Glückwünsche zu übersenden. Ich freue mich mit Ihnen, dass Sie diesen Festtag erleben dürfen, gibt er doch Gelegenheit, dass wir Menschen der mittleren Generation uns erneut das Beispiel vor Augen stellen und es den Jüngeren weitersagen, das Sie, sehr verehrte Frau Dr. Luckner, durch Ihren selbstlosen Einsatz für die damals in unserem Land so grausam unterdrückten und verfolgten Juden gegeben haben. Gott möge Ihnen noch manches gute Jahr und vor allem gute Gesundheit schenken und Sie uns noch lange erhalten ...!«

Der Weihbischof von Münster, Wilhelm Wöste (30. 9. 1980):

»... Für die Übersendung der XXXI. Jahresfolge des Freiburger Rundbriefs herzlichen Dank.
Gerade im Zusammenhang mit der Herausgabe des Bischofswortes ist er ja von besonderer Wichtigkeit ...«

Der Bischof von Osnabrück, Helmut Hermann Wittler (21. 10. 1980):

»... Ihr Lebenswerk ist gekennzeichnet durch die selbstlose, sich bis zum letzten aufopfernde Sorge um unsere jüdischen Brüder. Verkennung und Gefahr haben Sie in reichem Masse erfahren müssen. Sie liessen sich aber dennoch nicht davon abbringen, nach den Jahren des Zusammenbruchs das Gespräch zwischen Christen und Juden wieder aufzunehmen ...«

Der Bischofsvikar für Hamburg und Schleswig-Holstein im Bistum Osnabrück, Karl-August Siegel (22. 10. 1980):

»... Sie waren so freundlich, mir die Nummer 117/120 des ›Freiburger Rundbriefes‹ zu übersenden. Darf ich Ihnen auf diesem Wege vielmals danken für die umfassende Information mit den interessanten Beiträgen ...«

Der Erzbischof von Paderborn, Johannes-Joachim Degenhardt (19. 9. 1979):

»... Der neue Rundbrief ist in der Tat bei aller Trauer über das, was in unserem Land jüdischen Mitbürgern angetan wurde, ein eindrucksvolles und tröstliches Dokument für die neue Sensibilität vieler Menschen heute für die Juden.
Im Verhältnis von Christen und Juden zueinander ist in den vergangenen Jahrzehnten sehr viel positiv aufgearbeitet worden. In diesem Prozess nimmt der ›Freiburger Rundbrief‹ einen wichtigen Platz ein ...«

Der Weihbischof von Paderborn, P. Nordhues (26. 9. 1980):

»... Manche interessante Artikel habe ich bereits durchstudiert. Vor allem interessierte mich auch der Bericht über das Altenheim in Nahariyya. Ich hoffe, dass dieses Heim auch weiterhin in der Sorge der Caritas und vieler Spender verbleibt, um seinen wichtigen Dienst zu erfüllen ...«

Der Weihbischof von Regensburg, Karl Flügel (15. 9. 1980):

»... Das Wort, das Sie über Ihr Lebenswerk geschrieben haben ›Liebe und Treue begegnen sich‹, möge sich an Ihnen selbst erfüllen ...«

Der Bischof von Rottenburg-Stuttgart, Georg Moser (26. 9. 1980):

»... Mich freut besonders Ihre Beobachtung, dass das Interesse an der christlich-jüdischen Arbeit ständig zunimmt. Mit dem Judentum verbindet uns Christen ja so viel wie mit keiner anderen Religion. Daraus erwächst die Verpflichtung zum brüderlichen Gespräch in gegenseitiger Achtung und Liebe – eine Verpflichtung, die für das deutsche Christentum eine ganz besondere Dringlichkeit besitzt...«

Der Weihbischof von Rottenburg, J. F. Kuhnle (22. 9. 1980):

»... Gestern ging bei mir der neue Rundbrief des Arbeitskreises für christlich-jüdische Begegnung ein, und ich konnte bei einem ersten Durchblättern eine Reihe von höchst interessanten Artikeln entdecken, die ich in den nächsten Tagen gründlich lesen möchte...«

Der Erzbischof von Salzburg, Karl Berg (20. 10. 1980):

»... Für die Zusendung der Nr. 117/120 – 1979 des Freiburger Rundbriefes möchte ich Ihnen wiederum aufrichtig danken. Die Briefe sind immer eine einzigartige Information...!«

Der Bischof von St. Gallen, Otmar Mäder (3. 10. 1980):

»... Ich freue mich, dass der christlich-jüdische Dialog in dieser intensiven Weise weitergeht. Und ich kann Ihnen allen, die Sie sich um diesen Dialog bemühen, nur herzlich für Ihre Anstrengungen danken. Ich bete, dass Gott auch Ihre weiteren Bemühungen segnet und mit Erfolg krönt...«

Der Bischof von Stockholm, Hubertus Brandenburg (4. 10. 1980):

»... Ich möchte mich dafür herzlich bedanken. Mit Interesse habe ich in dem Rundbrief gelesen. Gerade hier in Schweden erlebe ich unter manchen katholischen Familien, die als Flüchtlinge nach hier kamen, wie das Rassenproblem in der NS-Zeit in Deutschland gewirkt hat...«

Der Erzbischof von Marseille, Kardinal Roger Etchegaray:

»... je vous remercie vivement pour votre revue si riche en études pour le rapprochement Juifs-Catholiques. Avec l'assurance de mes respectueux et religieux sentiments...«

15 Rundschau

1 Juden und Christen auf dem 86. Deutschen Katholikentag, Berlin, 4. bis 8. Juni 1980[1]

Von Professor *Clemens Thoma* bringen wir seinen Vortrag: »Zwischen Schuld und Verheissung. Israels Geschichte: Unsere Geschichte[2]«; von jüdischer Seite von *Werner Nachmann*, dem Vorsitzenden des Zentralrats der Juden in Deutschland, seinen Vortrag »Mit der Schuld der Väter leben«[3]. Das Thema der jüngsten Vergangenheit wurde auf diesem Katholikentag in den verschiedenen Foren und zeitgeschichtlichen Vorträgen[4] behandelt. Dazu schreibt das *Programmheft:* »Auschwitz geht uns auch heute noch an. Was Menschen Menschen antun, ist offenkundig nicht nur die Schuld einzelner, es gibt auch Schuld von geschichtlichem Ausmass. Der Traum von einem stetigen Fortschritt der Menschheit zum Guten hin dürfte endlich ausgeträumt sein. Was tun? Resignation, ohnmächtige Entrüstung, Verdrängung? Lässt sich Schuld aufarbeiten, wieder gutmachen? Doch nicht nur die Macht des Bösen ist in der Geschichte wirksam, es gibt auch die Gnade des neuen Anfangs.«[5]

Nicht nur in einer Reihe zeitgeschichtlicher Vorträge setzte sich der Berliner Katholikentag mit der jüngsten Vergangenheit, mit der Zeit des Dritten Reiches auseinander. ... Neun Buss- und Schweigegänge führten am Freitagnachmittag, 6. Juni, durch die Strassen Berlins; ... Ausgangspunkt des christlich-jüdischen Schweigeganges war das heutige Gemeindehaus in der Fasanenstrasse, wo früher die Synagoge stand, die am 9. November 1938 zerstört wurde. ... Über 1500 Männer, Frauen und Kinder standen schweigend vor dem jüdischen Gemeindehaus, einem der Schauplätze nationalsozialistischer Verfolgung. Nach einem einleitenden Wort des Vorsitzenden der jüdischen Gemeinde in Berlin, *Heinz Galinski*, gingen sie gemeinsam mit den Juden zur Synagoge an der Pestalozzistrasse. »Stärker als je zuvor sind die Religionen gefordert, wenn es darum geht, dem Menschen in seiner Suche nach Orientierung Halt und Seelenstärke zu geben, ohne die er heute und in der überschaubaren Zukunft nicht bestehen kann«, erklärte Galinski. In der Synagoge fand eine christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier statt. Die leitenden Liturgen waren Landesrabbiner Dr. *N. Peter Levinson*, Heidelberg; der Bischof von Augsburg, Dr. *Joseph Stimpfle;* der Alt-Bischof von Berlin-Brandenburg, Dr. *Kurt Scharf.* Zu Beginn der Gemeinschaftsfeier gedachte *Bischof Stimpfle* der »Jahre, in denen die Menschenwürde mit Füssen getreten wurde, des Völkermords an unseren jüdischen Mitbürgern«. »Wir können das jüdische Holocaust nicht aus der Geschichte tilgen«, erklärte der Bischof und rief zum Gebet für alle diejenigen auf, deren Menschenwürde bedroht ist und die um ihres Glaubens willen verfolgt werden[6].

Wie auf dem 85. Katholikentag in Freiburg[7] hatte auch der »Freiburger Rundbrief« auf dem Berliner Katholikentag[8] eine Koje, diesmal gemeinsam mit der Bischöflichen Akademie in Aachen.

Gertrud Luckner

[1] Vgl. dazu Berichtsband »Christi Liebe ist stärker«, hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken; s. auch u. S. 128.
[2] s. o. S. 22 ff.
[3] s. S. u.
[4] Vorträge zu zeitgeschichtlichen Themen zur jüngsten Vergangenheit: Prof. Dr. Konrad Repgen, Kirche und Kirchenkampf im Dritten Reich 1933–1939 – Dr. Ulrich von Hehl, Konrad Kardinal von Preysing – ein Kämpfer gegen den Totalitarismus – Dr. Burkhard van Schewick, Katholische Kirche und Judenverfolgung in Deutschland – Dr. Ludwig Volk SJ, Kirche und Kirchenkampf im Dritten Reich 1939–1945 – Prof. Dr. Dieter Albrecht, Der Vatikan und der Nationalsozialismus – Prof. Dr. Heinz Hürten, Katholische Emigration während der NS-Zeit – Msgr. Hans Gerhard Müller, Die Martyrer von Berlin – Buss- und Schweigegänge – Katholische Kirche und Nationalsozialismus, Ausstellung.
[5] 86. Deutscher Katholikentag: Programm, Informationen.
[6] s. ibid., Anm. 1; S. 566 f.
[7] vgl. FrRu XXX/1978, S. 189.
[8] s. u. S. 147.

I »Mit der Schuld der Väter leben«

Vortrag von Werner Nachmann, Karlsruhe, Präsident des Zentralrats der Juden in Deutschland, am 6. Juni 1980, Forum 2*

Das Bewusstsein der Deutschen über das Leiden und Sterben unter Hitler schwindet.

Die Betroffenheit über die grausame Vernichtung deutscher Bürger im Namen einer gewählten deutschen Regierung lässt nach. Dies ist sogar erklärbar. Die Politiker, die Pfarrer, die Lehrer, die Gewerkschaftsführer, die Unternehmer, die Arbeitnehmer, die Bürgermeister, die Richter sind zum überwiegenden Teil Söhne und Töchter derer, die damals dabei waren. Söhne und Töchter jener, die diese Periode der deutschen Geschichte auf vielfältige Weise mittrugen oder miterlebten. Brutal handelnd, wie es Adolf Eichmann tat, leidend bis zur Selbstaufgabe wie Jo-

* Mit freundlicher Erlaubnis des Verfassers und der Bonifatius Druckerei Paderborn entnommen aus: »Christi Liebe ist stärker« 86. Deutscher Katholikentag Berlin 1980 (S. 132–138) [s. u. S. 128].

chen Klepper, mutig und furchtlos wie Gertrud Luckner, deren 80. Geburtstag wir in diesem Jahr feiern, die wachrüttelte, als die meisten noch schliefen, um dann über zehn Jahre lang landauf, landab zu retten und zu helfen, bis auch sie ins Lager eingeliefert wurde.
Dabei waren Überzeugte, die ihr Gewissen unterschlugen, Blinde, die nicht sehen konnten oder nicht sehen wollten. Andere, für die Partei- und Staatsgehorsam das sittliche Handeln und Denken ersetzte. Ängstliche, die ihren eigenen materiellen Vorteil zur obersten Richtschnur erhoben. Oder gar solche, die im Zwiespalt lebten und dadurch zu dem Entschluss kamen, »nichts zu hören, nichts zu sehen und nichts zu reden«.
Daneben waren Millionen Juden, die elend zugrunde gingen. Sie, die Opfer, waren zu dieser Zeit auch dabei, wenn auch zuletzt in anderer Form: nämlich geeint im Leiden, in der Demütigung und im gewaltsamen Tod. Doch die Wege, die in das Inferno führten, waren verschieden.
Da gab es deutsch-jüdische Patrioten, die Chaim Weizmann später einmal deutscher als die Deutschen nannte, unterwürfig, hyperpatriotisch beflissen, den Wünschen der Herren Deutschlands zuvorzukommen.
Sie waren Söhne von den Vätern und Grossvätern, die im 19. Jahrhundert die Emanzipation in Deutschland hoffnungsvoll erfahren hatten und daran die Erwartung knüpften, als vollwertige Bürger anerkannt zu sein. Für sie war es eine ehrenvolle und selbstverständliche Pflicht, als deutsche Soldaten am 1. Weltkrieg teilzunehmen. Eine politische Entwicklung, die zu einem Hitler führen könnte, war für sie unvorstellbar.
Und selbst für jene deutschen Juden, die um 1930 einer sogenannten nationalen Bewegung etwas abgewinnen konnten, wäre ein Auschwitz – hätte man es ihnen vorausgesagt – das Produkt krankhafter Phantasie gewesen.
Heute jedoch, nach dem Verbrechen, ist es ziemlich unerheblich, ob die Leichtgläubigkeit, mit der vor allem deutsche Juden vor und nach dem 1. Weltkrieg deutsche Gegenwart begriffen, das Produkt übersteigerter Anpassung oder überzogenen Patriotismus' war.
Die Realitäten haben die Dimensionen verändert.
Anders gesagt:
Der Begriff Antisemitismus, bekanntlich nicht neueren Datums, hat seit 1945 einen anderen Inhalt als früher. Was früher theologische und ethnische Distanzierung war, erfuhr durch das Ausmass der Verbrechen einen existentiellen Sinn.
Das ist der Grund, warum wir uns hartnäckiger als je zuvor die Frage nach der Ursache der Schuld der Väter stellen müssen und ob und gegebenenfalls wie wir damit leben können.
Wir stellen diese Frage an alle.
Nicht nur an die Kinder der Mörder, der Gleichgültigen, der Feigen, der Tapferen, der Blinden, der Verzagten, der nur an sich Denkenden, sondern wir stellen diese Frage auch an die Kinder der Opfer.
Doch bevor wir die Frage, wie wir mit dieser Schuld – einer aktiven und einer passiven Schuld – unserer Väter leben können, beantworten, ist eine unabdingbare Übereinkunft erforderlich.
Wir müssen generell zweierlei akzeptieren:
Die Schuld in allen ihren Differenzierungen und den Vater.
Nur wenn wir die Schuld bis hin zur Gutgläubigkeit und den Vater in der damit zwingenden Verbindlichkeit sehen, sind wir fähig, von der speziellen Schuld und von unseren Vätern zu sprechen.
Diese Klärung muss stattfinden, weil wir in einer Zeit leben, in der beides sehr oft in Frage gestellt wird. Hierbei wäre natürlich zu prüfen, ob dieses doppelte Leugnen nicht auch unmittelbar mit der grausamen Vergangenheit zu tun hat.
Wer Schuld ablehnt, wer die Fähigkeit, schuldig zu werden, leugnet, verneint die Freiheit. Nur wer frei ist, kann schuldig werden.
Anstatt Schuld einzugestehen, hören wir allenthalben ganz andere Thesen. Man verweist auf die Zwänge, denen der einzelne oder denen gesellschaftliche Gruppen oder ein ganzes Volk ausgesetzt sind. Die Verantwortlichkeiten werden abgetreten an die Erziehung, an die Umwelt, an die Erbanlage, an die materiellen Verhältnisse, an den Zeitgeist – was auch immer das sein soll –, an die Politik, an den Kapitalismus, und zu guter Letzt ist der Raum eigener Entscheidung und Verantwortlichkeit bis zur Unkenntlichkeit minimiert.
Hinzu kommt die typische deutsche Eigenschaft einer kritiklosen Unterwerfung unter eine autoritäre Führung.
Auf unsere jüngste Geschichte bezogen, erlebten wir verschiedene Stadien eines Schuldbewusstseins: beginnend mit der Erschütterung, als Fakten und Zahlen bekanntgeworden waren, gefolgt von einer bedeutenden finanziellen und materiellen Wiedergutmachung, später abgelöst von der Verdrängung bis hin zur These des Zwanges durch die Umstände, die den einzelnen zum Knecht der Verhältnisse gemacht hätten.
Und schon sahen sich die wenigen überlebenden Juden mancherorts dem Vorwurf ausgesetzt, sie seien es, die keine Ruhe geben. Sie würden die Schuld der Väter auf die Söhne übertragen. Sie würden die Verantwortung auch der nächsten Generation aufladen.
Richtig ist, dass die Zeit für die Ruhe noch nicht reif ist. Ganz besonders dann nicht, wenn Ruhe mit Vergessen verwechselt wird. Selbstverständlich sind wir Juden im Verlauf einer langen Geschichte sensibel geworden. Vielleicht sensibler als andere, und gerade dieses Jahrhundert hat unsere Empfindlichkeit gesteigert.
Doch es ist schwer verständlich, wenn diese Unruhe von uns, den ehemals Verfolgten, ausginge. Näher läge es doch, wenn sie von jenen verursacht würde, von den Vätern und Söhnen, die die Macht hatten.
Drei Ereignisse haben uns im vergangenen Jahr in der Bundesrepublik, besonders die Juden in Deutschland, betroffen gemacht.
Da war zunächst die Wirkung des amerikanischen Films »Holocaust«.
Für diejenigen unter uns, für die das »Dritte Reich« nicht nachlesbare, sondern miterlebte Geschichte ist, bedeutete die Erschütterung in weiten Teilen der Bevölkerung ein nicht leicht erklärbares Phänomen. Denn der Film hat nichts Unbekanntes ans Tageslicht gebracht. Nichts von dem, was gezeigt wurde, war nach knapp 40 Jahren erst entdeckt. Und doch wurde der Film aufgenommen und bewertet, als ob er neue Blicke freigegeben hätte.[1] War es eine neue Betroffenheit oder die Betroffenheit einer neuen Generation? Wurden die Kinder, inzwischen erwachsen geworden, auf eine eindringliche und vehemente Weise mit ihren eigenen Vätern konfrontiert? Waren sie urteilsreif geworden, um jetzt darüber befinden zu können, die Väter abzulehnen oder anzunehmen?
Wie tief ging die Erschütterung eines Neu- oder Nacherlebten? War es nur das Erlebnis einer Show vor furchtbarem Hintergrund, im Alltag längst wieder untergegangen? Griff der Film nicht nur an die Sentimentalität, sondern auch an die Seele, an die christliche Seele? In einem Land, in dem sich wenigstens nominell 90 Prozent zur Religion der Liebe bekennen.

[1] Vgl. dazu: FrRu XXX/1978, S. 20 ff.

Es scheint vordergründig so normal, wenn sich der Sohn vom Vater befreit. Was jener tat, kann nicht ihm angelastet werden. Auch was jener – der Vater – nicht tat, was er versäumte, geht nicht auf das Konto des Sohnes.
Diese Thesen sind oberflächlich. Man kann nicht die Tradition ohne den Vater erfahren, man kann die Tradition nicht erst mit sich selbst beginnen.
Das zweite Ereignis im vergangenen Jahr zeigt es eindringlich:
Der Deutsche Bundestag hat im Jahr 1979 durch Gesetz beschlossen, dass Mord nicht mehr verjährt.[2] Die Gründlichkeit und der Ernst, mit dem das Parlament darüber debattierte, nötigt uns allen grossen Respekt ab. Dabei dürfen wir nicht übersehen, dass es zum überwiegenden Teil die Söhne waren, die über die Vatergeneration entschieden.
Und sie haben sich damit als Erben bekannt.
Das dritte Ereignis im Jahr 1979, auf das hinzuweisen notwendig erscheint, war eine Entscheidung des Deutschen Bundestages, mit der die Bundesregierung aufgefordert wurde, im Nachtragshaushalt 1980 eine »Abschlussgeste« der finanziellen Wiedergutmachungsleistungen festzulegen. Damit soll abschliessend ein Personenkreis entschädigt werden, der bisher nicht berücksichtigt wurde. Wir wissen diese einstimmig gefasste Entscheidung des Bundesgesetzgebers zu schätzen. Und wir tun es um so mehr, als wir uns bewusst sind, dass sie in einer Zeit getroffen wurde, die von uns allen erhebliche materielle Opfer verlangen wird.
Wie bei dem Beschluss über die Nichtverjährung von Mord wird diese Verpflichtung nicht von den Vätern aufgebracht, sondern von den Söhnen. Es ist deren Steuergeld, sie zahlen für ihre Väter.
Zwei parlamentarische Entscheidungen haben uns der Antwort, ob oder gegebenenfalls wie wir mit der Schuld der Väter leben, vielleicht etwas nähergebracht. Doch sie kann uns noch nicht zufriedenstellen. Nicht nur, weil die Schuld nicht materiell abgetragen werden kann. Konrad Adenauer hat es unmissverständlich ausgesprochen, alle ihm folgenden Bundeskanzler haben es wiederholt. Sie kann uns nicht zufriedenstellen, weil wir alle, die Juden nicht ausgenommen, noch nicht im entferntesten wissen, wieso geschehen konnte, was geschah.
Im vergangenen Jahr hat Helmut Thielicke die Denkschrift des Freiburger »Bonhoeffer-Kreises« veröffentlicht, und er war mutig und ehrlich genug, wie es von einem Mann so hoher Qualitäten nicht anders zu erwarten war, auch jenen Teil der 1943 fertiggestellten Denkschrift, der sich mit dem Judenproblem befasste, zu veröffentlichen. An dieser Denkschrift hat die Elite des deutschen Widerstandes gegen den Nationalsozialismus gearbeitet. Männer wie Carl Goerdeler, Constantin von Dietze, Otto Dibelius und Gerhard Ritter, um nur einige zu nennen.
In der Anlage 5 »Vorschläge für eine Lösung der Juden in Deutschland« werden für die Zeit nach Kriegsende Wiedergutmachung und Entschädigung gefordert. Da heisst es auch, eine Wiedergutmachung sei überall da unmöglich, wo Menschenleben vernichtet wurden oder menschliche Gesundheit gebrochen worden sei. Doch dann werden drei Möglichkeiten für die deutschen Verhältnisse als diskutabel erachtet. Ich zitiere wörtlich:
»Der Staat verzichtet nach Aufhebung der Nürnberger Gesetze auf jegliche Sonderbestimmungen für die Juden, und zwar deshalb, weil die Zahl der Überlebenden und nach Deutschland zurückgekehrten Juden nicht so gross sein wird, dass sie noch als Gefahr für das deutsche Volkstum angesehen werden können.«

[2] Vgl. dazu FrRu, ibid. S. 129 ff.

Dann ist die Rede von einem internationalen Judenstatut; danach sollten die Juden nach dem Krieg in allen Staaten, in denen sie beheimatet sind, die Stellung von Ausländern erhalten. Helmut Thielicke hat in seinem Vorwort auf die damalige Verstrickung, ja Benebelung, hingewiesen. Und er schliesst mit den Sätzen:
»Darum geht es ja: dass wir in der Geschichte unsere eigene Identität wiederfinden. Ich wünsche der jungen Generation, dass dieser Geist des Widerstandes und diese Bereitschaft zum Opfer ihr zu dieser Selbstfindung helfen mögen.«
Dieser Hinweis auf die Denkschrift mutiger Männer, die ihr Leben riskierten, ist keine billige, späte Selbstgefälligkeit eines Juden. Dieses Kapitel der Denkschrift ist für mich und sollte für uns alle Anlass zur Prüfung sein.
In einem haben die Freiburger bitter recht behalten: Die Zahl der Überlebenden und nach Deutschland zurückgekehrten Juden ist kaum der Rede wert.
1933 lebten in Deutschland ca. 600 000 Juden. Heute sind es in der Bundesrepublik 30 000 und in der DDR 600.
Bei der Gedenkfeier anlässlich der Erinnerung an den 9. November 1938 in der Synagoge in Köln sagte ich in Anwesenheit des Bundespräsidenten, des Bundeskanzlers und des Präsidenten des Deutschen Bundestages:
»Deutsche Juden sind zurückgekehrt. – Zögernd – in das Land, in dem ihnen jede Menschenwürde abgesprochen worden war. In das Land, das sie als ihre Heimat geliebt hatten und dem die Besten mit der ganzen Kraft ihres Geistes dienten. Überlebende Juden hatten, trotz des noch immer unfassbaren Geschehens, den Willen und die Bereitschaft, hier die Demokratie zu wagen und mitzuhelfen, damit die Würde des Menschen – jedes Menschen – wieder gelte. Heute ist vielfach vergessen, dass wir Juden damals mit diesem Wagnis ziemlich allein geblieben waren und in der Welt kaum Verständnis oder gar Zuspruch für diesen Schritt fanden. Auch hier im eigenen Land wurde diese Entscheidung nicht immer in ihrer ganzen Bedeutung anerkannt. Unser Wagnis war – so hoffe ich heute sagen zu können – nicht umsonst.«
Und trotzdem erleben wir, die nach Deutschland zurückgekehrt sind, sehr oft bittere Momente, die uns erschreckend an die Judenthesen des Nationalsozialismus erinnern.
Manchmal, bei gewissen Vorkommnissen der jüngeren Zeit, müssen wir uns fragen, ob wir recht hatten, diesen Schritt der Rückkehr, nach allem, was geschehen war, zu wagen.
Manchmal müssen wir uns fragen, ob wir nicht in denselben Fehler verfallen wie unsere Väter und wieder zu gutgläubig sind.
Die kleine Zahl von rund 30 000 Juden muss sich fragen, ob sie in diesem Land nur geduldet ist, ob man sie erträgt, weil das Gefühl der Schuld es gebietet, und ob nicht viele, Amtliche und Halbamtliche und Private, der Meinung anhängen, wir hätten hier nichts oder wenig zu suchen.
Wir Juden in Deutschland geniessen hier volle Rechte, ohne Einschränkung. Wir werden offiziell gefragt und gehört. Aber wir sind nicht sicher, ob wir akzeptiert sind.
Sehr oft, und nicht nur von unpolitischen Menschen, werde ich als Fremdling angesehen oder gar als solcher behandelt.
Noch immer wissen Christen über Juden zu wenig. Noch immer ist Christen nicht geläufig, dass die Gründer des Christentums Juden waren.
Bedauerlich ist auch, dass die Juden von der christlichen Religion zu wenig wissen.
Die Zeit der materiellen Wiedergutmachung geht zu Ende. Mit der vererbten Schuld werden wir leben müssen. Wir alle.

In den letzten 20 Jahren haben wir auf internationalen Kongressen unentwegt Angriffe abgewehrt, wenn die Bundesrepublik angeklagt wurde, sie würde den Boden für einen neuen Nazismus bereiten. Wäre es denn sehr befremdlich, wenn wir bei der Prüfung der Schuld der Väter uns heute sorgfältig befragen, ob wir nicht in einen ähnlichen Fehler verfallen wie sie, nämlich deutscher sein zu wollen als die anderen Deutschen.
Die Schuld der Väter hat uns alle selbstkritisch gemacht. Wir sind in unseren Bekenntnissen zögernder geworden. In unseren Bekenntnissen zur Schuld, zum Vater, aber auch in unserem politischen Bekenntnis zu diesem Land. Darum lassen Sie mich unsere Frage »mit der Schuld der Väter leben« um einen wichtigen Zusatz ergänzen:
Mit der Schuld der Väter hier in diesem Land leben.
Nirgendwo in der Geschichte des Judentums haben sich, soweit wir wissen, die ersten Repräsentanten eines Staates so zahlreich und einmütig versammelt wie am 9. November 1978 in der Synagoge in Köln.[3] Noch nie war der Anlass für dieses Gedenken so schrecklich. Aber gleichermassen gilt, dass die Repräsentanten der französischen, der englischen, der belgischen, der holländischen Juden nie gefragt werden, ob sie Franzosen, Briten, Belgier oder Holländer seien.
Daran mögen Sie erkennen, dass Hitlers Morden nicht nur die Väter, sondern auch deren Söhne und Enkel in einer Dimension getroffen hat, die den persönlichen, unmittelbaren Bezug weit übersteigt.
Und daran mögen Sie auch erkennen, dass wir mit dem Ja zur Schuld und dem Ja zu den Vätern erst am Anfang stehen.

[3] Vgl. FrRu, ibid. S. 110 ff.

2 Augustin Kardinal Bea zum 100. Geburtstag (28. Mai 1981)

Nachstehend entnehmen wir dem »Information Service« des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit* das Rundschreiben seines Vizepräsidenten Ramón Torrella vom 16. März und geben es in Übersetzung aus dem Englischen wieder*.
Gemäss diesem Schreiben beging das Erzbistum Freiburg i.Br. in Riedböhringen, dem Geburtsort von Kardinal Bea, unter Teilnahme verschiedener christlicher Kirchen einen Festgottesdienst und einen Festakt, bei dem u.a. der Vorsitzende der jüdischen Gemeinde Freiburg i.Br., Herr Hans H. Altmann, eine Ansprache beitrug. Es war ein schöner Festtag des Dankes und der Freude, gewiss auch ganz im Sinn von Kardinal Bea.
Wir entnehmen der »Badischen Zeitung« einen Bericht* und bringen ferner das Programm des Gottesdienstes und des Festaktes* sowie die Ansprache von jüdischer Seite.*
* s. u. 72.
(D. Red. d. FrRu)

A I Rundschreiben zum 100jährigen Geburtstag von Augustin Kardinal Bea (28. Mai 1981)

Dem »Information Service« des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit, Vatikanstadt, Nr. 46, 1981/II, S. 97, entnehmen wir folgenden Wortlaut und geben ihn in Übersetzung aus dem Englischen wieder (Anm. d. Red. d. FrRu).

Vatikanstadt, 16. März 1981
(Prot. N. 837/81)

An die Präsidenten der Ökumenischen Kommission oder die für die Ökumene Verantwortlichen der Bischofskonferenz
In drei Monaten, am 28. Mai dieses Jahres, jährt sich zum hundertsten Mal der Geburtstag von Augustin Kardinal Bea.
Es ist ein ehrwürdiger christlicher Brauch, Gott für das Leben seiner grossen Diener zu danken. Eine grosse Reihe ganz verschiedener Menschen hatte und hat jetzt noch Anlass, Gott für Kardinal Beas Leben zu danken. Viele Nationen ehrten ihn und zeichneten ihn in seinem Leben aus. Noch in seinen Spätsiebzigern, zu einer Zeit, da die meisten Menschen längst im Ruhestand sind, führte er in Rom das stille, arbeitsame Leben eines biblischen Gelehrten, Schriftstellers und Konsultors.
Der Höhepunkt seines Lebens sollte noch kommen – man wird sich vor allem an das erinnern, was er in seinen Achtzigern vollbrachte.
Das Zweite Vatikanische Konzil hinterliess ein untilgbares Zeichen in der Kirchengeschichte, und Augustin Bea zeichnete sich in besonderer Weise unter denen aus, die dem Konzil ein wesentliches Merkmal verliehen.
In diesen wenigen wichtigen letzten Jahren wie auch in den langen stillen Jahren strahlte der Kardinal Frieden und Ruhe aus, ohne viel Aufsehen. Wie an einem einzigem Faden reihen sich die grossen Anliegen, die ihn unermüdlich während des Konzils und bis zu seinem Tod beschäftigten: Versöhnung, die auf Liebe und Achtung für die Menschheit beruhen. Der Hl. Paulus siedelt die Versöhnung am Herzen des christlichen Mysteriums an: »Das alles aber kommt von Gott her, der uns mit sich versöhnte durch Christus und uns den Dienst der Versöhnung übertrug« (2 Kor 5, 18). Bea fasste den Dienst an der Versöhnung sehr weit und mit prophetischem Ernst auf. Juden, die so viel unter dem als Eifer getarnten Hass gelitten haben; auch andere Nichtchristen; und unter ihnen die, die auf Christus getauft, aber durch das Erbe der Geschichte von uns getrennt sind: ihnen allen kam er mit versöhnender Liebe entgegen.
Die Hundertjahrfeier seiner Geburt ist ein geeigneter Zeitpunkt, Gott zu danken für Beas Vision und das von ihr bereits Bewirkte. Aber es ist auch Zeit, mit seinem Realismus auf das zu blicken, was noch zu tun bleibt: auf Bitterkeit, Blindgläubigkeit, Fanatismus, Starrsinn, Misstrauen – was, oft im Namen Gottes, immer noch die Welt bedrückt; und mit seinem Realismus, aber auch mit seinem Mut, seiner Zähigkeit und seiner Hoffnung.
Die Hundertjahrfeier wird später im Jahr in Rom durch ein Symposium gewürdigt, das seine Arbeit veranschaulichen und seinen Einfluss hinsichtlich der Religionsfreiheit, der Grundlagen der Ökumene und der katholisch/jüdischen Beziehungen aufzeigen soll. Aber es war vor allem seine Persönlichkeit als solche, die dem Kardinal seine Bedeutung in der Welt verlieh. Wir hoffen sehr, dass der 28. Mai oder ein anderer passender Tag ein Tag der Danksagung und der Erneuerung des Beschlusses für die Suche nach Versöhnung wird. Eine Messfeier und Homilie – zu der auch Nichtkatholiken eingeladen werden, um einen passenden Anteil einzunehmen – wäre eine Möglichkeit der Danksagung, aber andere könnten passende Vorschläge machen. – Welche Pläne auch immer gemacht werden, so sollte man gegebenenfalls daran denken, dass Juden in Ihrer Gegend gewiss ein besonderes Interesse haben, an einer solchen Feier des Gedenkens und der Danksagung teilzunehmen.
In der südlichen Hemisphäre fällt die Jahresfeier günstig in den Beginn der Woche des Gebets für die Einheit der Christen. Wir erinnern daran, dass in diesem Jahr auch der 100. Geburtstag von Papst Johannes XXIII. und von Pater Paul Couturier ist, was den Zeitpunkt für ökumenische Bestandsaufnahme und der Erneuerung besonders geeignet erscheinen lassen. Vor allem sollte besonders die jüngere Generation von der Einwirkung dieser grossen Männer auf die Geschichte erfahren.
Wir hoffen, dass es besonders in den verschiedenen Lehranstalten höherer Bildung möglich ist, ein Programm von vielleicht einem oder zwei Tagen durchzuführen, das den Studierenden das Verhältnis von Kardinal Bea zur Ökumene in der katholischen Kirche vermittelt. In diesem Rahmen könnten vielleicht Vorträge gehalten oder Semi-

nare veranstaltet werden, die die Teilnahme der Studierenden an Diskusionen über Ziele und Methoden bei der Suche nach christlicher Einheit fördern. Dies könnte sich auch für die Unterrichtenden insofern als gewinnbringend erweisen, als sie ihre eigene Hingabe für das Anliegen der Einheit erneuern, wie dies Papst Johannes inspirierte, der das Sekretariat schuf, und Kardinal Bea, der dessen erster Präsident war.
Kardinal Willebrands, Präsident des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit und der Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum, hat diesen Brief gelesen und ihm seine volle Unterstützung gegeben. Ich bin zuversichtlich, dass wir auf Ihre Zusammenarbeit bauen können und Sie Geeignetes, entsprechend Ihren örtlichen Gegebenheiten, durchführen werden.

Ihr in Christus ergebener
+ Ramón Torrella
Vizepräsident

II »Wegbereiter der Einheit«*

Des 100. Geburtstages von Augustin Kardinal Bea gedacht

Riedböhringen/Schwarzwald (KNA). Im Beisein namhafter Vertreter anderer christlicher Kirchen und Gemeinschaften gedachte am Sonntag [24.5.] das Erzbistum Freiburg in Riedböhringen unweit von Donaueschingen des 100. Geburtstages von Augustin Kardinal Bea mit kirchlichen[1] und weltlichen[2] Feierlichkeiten.
Erzbischof Oskar Saier forderte unter Hinweis auf Beas Person und Werk die Christen zu Wahrheitssuche, rücksichtsvollem und brüderlichem Umgehen miteinander und zum beharrlichen Gebet für die Einheit der Christen auf. Wer ökumenisch arbeite, müsse auch ökumenisch beten, sei Kardinal Beas Meinung gewesen. Der Einheit der Christen helfe der am meisten, der sich Jesus Christus öffne und sich von ihm zum Vater führen lasse.
Bei einem Festakt zeichnete der Jesuitenpater Professor Heinrich Bacht (Frankfurt) ein Bild von Kardinal Bea, des »Wegbereiters der Einheit«. Unter den Ehrengästen der Jubiläumsfeier waren der griechisch-orthodoxe Metropolit Bischof Vasilios von Aristi, der frühere Landesbischof der evangelischen Landeskirche in Württemberg, Dr. Erich Eichele, der Bischof der altkatholischen Kirche in der Bundesrepublik, Josef Brinkhues, ein Mitglied des Oberrates der Israeliten in Baden, Vertreter der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen sowie von Landesregierung und Landtag von Baden-Württemberg.

* In Badische Zeitung Nr. 110, Freiburg i. Br., 25. 5. 1981

III 1/2 Augustin Kardinal Bea: Gedenkfeier am Sonntag, 24. Mai 1981, aus Anlass seines 100. Geburtstages in Riedböhringen

[1] Festgottesdienst 10.00 Uhr in der Pfarrkirche

Pontifikalamt mit Predigt: Erzbischof Dr. Oskar Saier – Missa brevis C–Dur, KV 220, von W. A. Mozart – Zum Einzug: »Stimmt unserm Gott ein Loblieb an« von J. Stobacus – Zwischengesänge Schola und Gemeinde – Zum Auszug: »Also hat Gott die Welt geliebt« von Heinrich Schütz – Es singt der Schülerchor des Kollegs St. Blasien/Schw.

[2] Festakt: 11.30 Uhr in der Gemeindehalle

1. Ouvertüre G-Moll (Orchester) G. Ph. Telemann – 2. Begrüssung – 3. Grussworte – 4. Festvortrag: Prof. P. Dr. Heinrich Bacht SJ, *Kardinal Bea – Wegbereiter der Einheit* – 5. »Machet die Tore weit« (Chor u. Orchester) von A. Hammerschmidt – 6. Grussworte – 7. »Te Deum laudamus« . . . »In te, Domine, speravi«, 2 Sätze aus dem Te Deum von M. A. Charpentier – Musikalische Gestaltung: Schülerchor und Orchester des Kollegs St. Blasien/Schw. – 13.00 Uhr Mittagessen für die geladenen Gäste.

IV Ansprache von Hans Heinz Altmann, Vorsitzender der Israelitischen Gemeinde Freiburg i. Br.

Dem Mitteilungsblatt des Oberrates der Israeliten Badens für die angeschlossenen Gemeinden (34/7), Karlsruhe, Juli 1981, entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung von Herrn H. H. Altmann das folgende Grusswort:

Vor 47 Jahren, in einer der traurigsten Zeiten für das deutsche Judentum, im April 1934, hielt Martin Buber seine Frankfurter Lehrhausrede über die Lehre und die Tat.
Dort berichtet er: »Es wird erzählt, in einer Versammlung der Weisen sei einst die Frage erörtert worden, was grösser sei, die Tat oder die Lehre. Und einer von ihnen, der unsere Grundanschauung auszusprechen schien, sagte, die Tat sei das Grössere. Aber Rabbi Akiba sprach: Die Lehre ist grösser. Und alle stimmten ein: Die Lehre ist grösser, denn die Lehre führt zur Tat.« Das hört sich an, sagt Buber, als sei da ein Widerspruch zu jenen Sätzen von der entscheidenden Bedeutung des Tuns. Aber eben wenn man diese ganz zu eigen gewinnt, erfährt man, dass es auf die Lehre ankommt, dass die Lehre das Eingangstor des Lebens ist. Um die rechte Tat auch recht zu tun, müssen wir sie von der Verbundenheit mit dem aus tun, der sie uns gebietet.
Mir will scheinen, als seien diese Worte auch für den heutigen Tag geschrieben, diesem Morgen, der dem Gedenken an Augustin Kardinal Bea gewidmet ist. Um so gewisser und um so sicherer, wenn ich das Verbindende suche zu meinen Worten des Grusses, die ich Ihnen zu überbringen die Ehre habe. Sie kommen vom Vorsitzenden des Direktoriums des Zentralrats der Juden in Deutschland, Werner Nachmann, vom Oberrat der Israeliten Badens in Karlsruhe und seinem Präsidenten, und gelten dem Manne, dem wir die »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen«, dem wir ein neues Verhältnis zum jüdischen Volke verdanken.
Jeder Fortschritt in der ökumenischen Bewegung ist an ein nimmer nachlassendes Bemühen um ein Verständnis der Heiligen Schrift gebunden. Die Hinwendung zur Bibel und die daraus erwachsende Arbeit an der Versöhnung zeigt mit aller Deutlichkeit die Wahrheit der oben skizzierten Auffassung, dass erst die Lehre zur Tat führe.
Augustin Kardinal Bea war schon massgeblich an jener Enzyklika »Divino Afflante Spiritu« des Jahres 1943 beteiligt, die die dringliche Aufforderung zum wissenschaftlichen Studium der Heiligen Schrift enthielt. In Verfolg solcher Arbeiten wurde er 1960 Präsident des Sekretariats für die Einheit der Christen und Förderer des Gesprächs mit Nicht-Christen.
Es ist wiederholt – und dies durchaus zu Recht – unterstreichend betont worden, dass das gemeinsame Hören auf das Wort der Bibel das Zusammengehörigkeitsgefühl im Glauben zu stärken vermöge, dass es dazu verhelfen könne, jene Schranken abzubauen, an deren Grenzen so unsagbar Unheilvolles geschehen ist.
Augustin Kardinal Bea hat genau so gehandelt, wie es Martin Buber in jener dunklen Zeit als Hoffnung, prophetisch erahnend, gewünscht hatte: »Damit die Lehre lebendig sei und Leben wirke, muss immer wieder die Begegnung der Generationen geschehen, in der die Lehre die Gestalt menschlicher Verbundenheit annimmt und gerade dadurch unsere gemeinsame Verbundenheit mit unserem Vater in uns rege und wirkend macht.«
Zu diesem Zwecke sind wir heute hier zusammengekommen, und wir sind dankbar, dass es so sein kann und darf. Es ist noch nicht alles so, in der grossen Welt da draussen, wie wir es uns wünschen. Aber die Erinnerung an den Mann, dessen wir heute gedenken, und diese Feierstunde

lassen uns voller Hoffnung die nächste Morgendämmerung erreichbar erscheinen. Setzen wir an den Abschluss anstelle unvollkommener Worte jene schönen Verse über die Bibel, die die jüdische Dichterin und Nobelpreisträgerin Nelly Sachs so in einen zuversichtlichen Ausblick kleidete und damit alle ehrte, die mit der Bibel aufbrachen zu neuer, nicht endenwollender Wanderung:

Und dann
in der Bibel aufgebrochen
weissagend vom wandernden Geheimnis der Seele
und immer zeigend wie mit Fingern aus Gräbern
in die nächste Morgendämmerung –

Vgl. dazu: »*Das Buch der Nelly Sachs*«, hg. von Bengt Holmqvist. Suhrkamp Hausbuch, Frankfurt a.M. 1968, S. 19/20: »Die Bibel ist hier natürlich nicht mit dem Alten und/oder Neuen Testament identisch, sondern mit der als ›Heilige Schrift‹ verstandenen Schöpfung. Diese Schrift müssen wir lesen lernen. In der kosmischen Demokratie ist alles Seele, so weit das Wort Seele überhaupt einen Sinn hat. Wenn einer einen Stein wirft, ›so wirft er Äonen gebrochener Herzen . . .‹«
Der Vers ist auch enthalten in: Nelly Sachs: *Späte Gedichte.* Bd. 161 der Bibliothek Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1965, S. 129. (Dazu auch die vorangehenden Verse):

DIE URKUNDE vor mir aufgeschlagen
in den Stufen der Marmortreppe
die Buchstaben entworfen
in den Kiemen der zeitalternden Wasserwunder
Atem der war
versteinert
und nun wie auf Blitzen mit Füssen
niedergetreten
von uns Beladenen
die wir unwissend verschulden
vieler Minuten Tod –

(Anm. d. Red. d. FrRu)

B Das Internationale katholisch-jüdische Verbindungskomitee zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Judentum (IJCIC)

I Die 7. Jahrestagung des IJCIC in Madrid, 5.–7. April 1978*

Dem Pressekommuniqué der Madrider Tagung entnehmen wir den folgenden Bericht und bringen ihn in Übersetzung aus dem englischen Originaltext.

Die erste Sitzung dieser Tagung wurde in Toledo in der heute sogenannten Transito Synagoge abgehalten, zum Gedenken an die jüdische Gegenwart bis 1492 in Spanien. Der Erzbischof von Toledo, *Kardinal Don Marcelo González Martín,* hatte das Komitee zuvor in seiner Residenz empfangen und sprach mit warmen Worten über die jüdisch-christlichen Beziehungen im allgemeinen und im besonderen in Spanien. Rabbiner *Ronald Sobel,* Vorsitzender des International Jewish Committee for Interreligious Consultations, und Msgr. *Charles Moeller,* Vizepräsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, antworteten im Namen der Delegationen. Kardinal González Martín nahm auch an der ersten Sitzung in der Synagoge teil.
Die Arbeitstagungen der Konferenz wurden im Gemeindezentrum der jüdischen Gemeinde von Madrid[1] abgehalten. Das Hauptthema war: Das Bild des Judentums in der christlichen Erziehung und das Bild des Christentums in der jüdischen Erziehung. Von christlicher Seite wurde eine Reihe von Papieren vorgelegt von *Jorge Mejía,* dem Sekretär der vatikanischen Kommission, Prof. *Clemens Thoma,* Luzern, *Bernard Dupuy* OP, Paris, Pater *Vicente Serrano,* Madrid, und Dr. *Eugene Fisher,* Washington D. C. (USA). Nach einer allgemeinen Darstellung bereits erfolgter offizieller katholischer Verlautbarungen über Juden und Judentum erörterte man die Lage in den Hauptsprachgebieten und bewertete den Fortschritt der letzten Jahre. Auf jüdischer Seite wurden zwei Papiere vorgestellt von Prof. *Sidney B. Hoenig,* Dropsie Universität, Philadelphia (USA), und von Prof. *Shemaryahu Talmon,* Hebräische Universität, Jerusalem. Das erste Papier bot eine historische Rückschau des Einflusses jüdischer Lehren auf das Christentum im Lauf der Jahrhunderte. Es analysierte die Darstellung des Christentums in heutigen jüdischen Lehrbüchern. Das andere Papier befasste sich mit der Darstellung des Christentums an israelischen Schulen derzeitig in Gebrauch befindlichen Unterrichtsmaterials. Wie im katholischen Lehren über Juden und Judentum wurde festgestellt, dass im jüdischen Lehren über das Christentum ein bemerkenswerter Fortschritt erzielt wurde.
Der zweite Teil der Tagung war dem Informationsaustausch über folgende Punkte gewidmet: dem kürzlich verabschiedeten israelischen Gesetz über Proselytismus, der Lage der Menschenrechte in verschiedenen Teilen der Welt, dem Wiederaufleben des Nazismus und Antisemitismus in Deutschland und anderen Ländern, dem katholisch-muslimischen Dialog und den einsetzenden Kontakten zwischen Muslims und Juden.
Die Delegierten waren Gäste bei einem Empfang, der vom »Centro de Estudios Judeo-Cristianos Madrid« gegeben wurde, und nahmen an einer »Kabbala Shabbat« (Sabbateröffnungsfeier) sowie einem von der jüdischen Gemeinde ausgerichteten Abendessen teil. Unter den Ehrengästen befanden sich der Erzbischof von Madrid, *Kardinal Don Vicente Enrique y Tarancón,* sein Auxiliarbischof, Don *Ricardo Blanco,* und *Eduardo Zulueta,* Generaldirektor für religiöse Angelegenheiten im Justizministerium.
Indem Msgr. Moeller und Rabbiner Sobel, Mitvorsitzende der Tagung, die Empfindungen der Teilnehmer zum Ausdruck brachten, unterstrichen sie die für die dreitägige Begegnung in Toledo und Madrid kennzeichnende besondere Wärme und Freundschaft sowie die gemeinsame Entschlossenheit, die Anliegen und Ziele des Komitees weiter zu verfolgen.[2]

Anwesende Konferenzteilnehmer:
Von jüdischer Seite:
Mitglieder: Rabbiner Ronald B. Sobel, Vorsitzender des International Jewish Committee for Interreligious Consultations, New York – Rabbiner Henry Siegman, Exekutiv-Vizepräsident, Synagogue Council of America, New York – Dr. Gerhart M. Riegner, Generalsekretär des World Jewish Congress, Genf – Rabbiner Marc H. Tanenbaum, Direktor, Department of Interreligious Affairs, American Jewish Committee, New York – Dr. Joseph L. Lichten, Repräsentant der Anti-Defamation League des B'nai B'rith, Rom – Prof. Shemaryahu Talmon, Vorsitzender des Jewish Council on Interreligious Consultations in Israel, Jerusalem.
Experten: Fritz Becker, Repräsentant des World Jewish Congress, Rom – Rabbiner Balfour Brickner, Direktor, Department of Interreligious Relations, Union of American Hebrew Congregation, New York – André Chouraqui, Vorsitzender des Council, Interfaith Committee in Israel, Jerusalem – Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Direktor der B'nai B'rith, Basel – Théodore Freedman, Direktor, National Program Division, Anti-Defamation League des B'nai B'rith, New York – Prof. Sidney B. Hoenig, Dropsie Universität, Philadelphia – Zachariah Shuster, Konsultor, American Jewish Committee, Paris – Dr. Paul Warszaw-

* Vgl. die 8. Tagung des IJCIC vom 22.–25. 10. 1979 in Regensburg, in: FrRu XXXI/1979, S. 94.
[1] Comunidad Israelita de Madrid, Balmes, 3.
[2] Vgl. dazu die 9. Tagung des IJCIC s. u. S. 74 f.

ski, Assistant Director, Latin-American Office, World Jewish Congress, Buenos Aires.

Von römisch-katholischer Seite:
Mitglieder: Msgr. Charles Moeller, Vizepräsident der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, Vatikanstadt – Jorge Mejía, Sekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, Vatikanstadt – Prof. Roger Le Deaut, Päpstliches Bibelinstitut, Rom – Bernard Dupuy OP, Sekretär der Kommission für die Beziehungen mit den Juden der französischen Bischofskonferenz, Paris.
Experten: Msgr. George Higgins, Sekretär für Forschung, Nationale Konferenz der katholischen Bischöfe, Washington D.C. – Dr. Eugene S. Fisher, Sekretär, Sekretariat für katholisch-jüdische Beziehungen, Nationale Konferenz der Bischöfe, Washington D.C. – Vicente Serrano, Direktor, Centro de Estudios Judeo-Cristianos, Madrid – Jacques Marcel Dubois OP, Professor, Hebräische Universität, Jerusalem – Prof. Clemens Thoma, Direktor, Institutum Judaicum, Luzern.

II Sitzung des Planungskomitees des IJCIC in Trient, 6. April 1979*

Die Jahresversammlung des Planungskomitees des IJCIC tagte in diesem Jahr [1979] in Trient am 6. April. Seine Aufgabe war: Durchführung der Vorbereitungen für die nächste, im Oktober 1979 in Regensburg bereits vorgesehene Tagung.[1]
Dank der Einladung des *Erzbischofs von Trient,* S. E. Mgr. *Alessandro Gottardi,* sollte diese Tagung einen ihr spezifisch eigenen Charakter haben. Gemäss seinem Wunsch sollte dies die Gelegenheit sein, dass dem ganzen Bistum der Inhalt des christlich-jüdischen Verhältnisses bewusst wird und der bedeutsame Wert für die Seelsorge. Bereits noch am gleichen Tag der Promulgation der Konzilserklärung [25. 10. 1965] hob Mgr. Gottardi den in Trient auf einen angeblichen Ritualmord zurückgehenden Simonskult [einem angeblich von Juden getöteten Märtyrerkind] auf.[2]

* Entnommen aus »Information Service« Nr. 40, 1979/III, S. 18 (aus dem Englischen übersetzt).
[1] Vgl.: Die 8. Tagung des IJCIC 1979 in Regensburg (s. FrRu XXXI/1979, S. 94).
(Anm. d. Red. d. FrRu)
[2] Vgl. dazu: G. Luckner: »Der Katholizismus und die Juden – Rückblick und Ausblick nach dem Konzil«. In: FrRu XVIII/1966, S. 62 Abs. 7 sowie: »Gab es jüdische Ritualmorde?« ebd. XIX/1967, S. 119.

III Die 9. Tagung des internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees zwischen der römisch-katholischen Kirche und dem Judentum, London, 31. März bis 2. April 1981*/**

Zu den Hauptpunkten der Tagesordnung gehörten Darstellung und Diskussion zweier Papiere über »Die Herausforderung der Säkularisierung an unsere religiöse Verpflichtung«, vorgetragen von Msgr. *Pietro Rossano,* Sekretär des Sekretariats für nichtchristliche Religionen, Konsultor der Vatikanischen Kommission, und von Rabbiner Dr. *Nachum Rabinovitch,* Rektor des Jews' College in London.

* Entnommen dem vom Vatikanischen Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit herausgegebenen »Information Service«, Nr. 45, 1981/I, S. 29 f. Aus dem Englischen übersetzt.
** Vgl. dazu: FrRu XXXI/1979, S. 94 f.
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

Msgr. Rossano unterstrich folgende Punkte: Säkularisation ist ein historischer Prozess westlichen Ursprungs, der dazu führt, unserer Gesellschaft die Heiligkeit und den Sinn für das Religiöse zu entziehen. Es gibt mehrere Säkularisationsmuster und verschiedene Möglichkeiten, auf dieses Phänomen zu reagieren und zu interpretieren. Die Auswirkungen der Säkularisation sollten nicht ausschliesslich negativ bewertet werden: sie bietet in der Tat grössere Freiheit, der eigenen religiösen Indentität authentischen Ausdruck zu verleihen. Sie kann auch einer Atmosphäre des Dialogs und gegenseitiger Kooperation dienlich sein, in der religiöse Traditionen, besonders Judentum/Christentum, zur Förderung allgemeiner Werte kooperieren können und sollten. Msgr. Rossano wies darauf hin, dass die Rede des Grossrabbiners von Rom, Dr. Elio Toaff, anlässlich seiner Begegnung mit dem Papst[1] eine ernsthafte Betrachtung verdient.
Rabbiner Rabinovitch sagte in seinem Papier, dass »Religion nicht nur die Liebe zu Gott, sondern auch die Liebe zur Güte kultivieren sollte. Religion soll nicht mit Autorität, sondern mit Demut sprechen. Dann wird sie gehört werden. Gewiss können alle Gläubigen auf diesen Gebieten zusammenarbeiten; warum nicht zur Erforschung sozialer, ökonomischer und ethischer Probleme? Warum nicht vereint Anstrengungen unternehmen bei Nahrungsmittelverteilung und Hungersnot? Warum nicht einen vereinten Feldzug unternehmen zur Förderung von Friedensstudien?[1] Mit Davids Worten:

> ›Ich habe mit redlichem Herzen dies alles gespendet, und nun sehe ich auch dein Volk, das sich hier befindet, in Freude, dir edelmütig zu spenden.‹[2]

Wenn wir das Beispiel geben, wird man dies befolgen.«
In der anschliessenden Diskussion beschäftigten sich die Teilnehmer mit einer Analyse beider Papiere zur Klärung des Verständnisses wesentlicher Begriffe von Judentum/Christentum. Die Delegierten wiesen auf gemeinsame Probleme hin, denen beide Glaubensgemeinschaften heute gegenüberstehen. Die Diskussion kreiste um die Krise traditioneller Werte: ihr Einwirken auf das Familienleben und die Weitergabe geistiger Tradition an die neue Generation.
Auf der Tagesordnung wurde ein Informationsaustausch über erzieherische Initiativen erörtert, die von beiden Gemeinschaften zur Förderung des gegenseitigen Verständnisses aufgegriffen werden sollte, ferner über Antisemitismus und dessen derzeitiges Wiederaufleben in verschiedenen Teilen der Welt, seine Ursachen und mögliche Gegenmassnahmen. Besondere Aufmerksamkeit wurde der Bedeutung der europäischen Judenvernichtung während des 2. Weltkriegs gewidmet und einer geeigneten Darstellung der Geschehnisse in Erziehung und Unterricht.[3] Die Versammlung warnte vor schädlichen Revisionen der Geschichte des Holocaust. Sie diskutierte Entwicklungen auf dem Gebiet der Religionsfreiheit im Hinblick auf den von der UN-Kommission kürzlich angenommenen entsprechenden Entwurf der Deklaration für Menschenrechte. Die Delegierten wiesen auf ähnliche Perspektiven hin, die für jüdische und christliche Annäherungen in dieser Frage bestehen. Abschliessend erfolgte ein Austausch von Ansichten und Meinungen falscher Darstellungen über Judentum und Christentum in einigen christlichen und jüdischen Arbeiten.[4]
Der World Jewish Congress und das International Coun-

[1] S. u. S. 76.
[2] S. 1 Chr 29, 17, zur Übersetzung vgl. N. H. Tur-Sinai: (s. o. S. 34, Anm. 2), 4. Bd., S. 665.
[3] s. u. S. 84, 98 f.
[4] Vgl. dazu: Auf der 5. Jahrestagung des IJCIC in Jerusalem, März 1976 (s. u. a.: FrRu XXVIII/1976, S. 3 u. S. 68, Anm.*): »In seinem Papier

cil of Christians and Jews gab Empfänge zu Ehren der Delegationen. Viele jüdische und christliche leitende Persönlichkeiten aus dem religiösen Leben in England nahmen daran teil, unter ihnen S. E. *Kardinal George Basil Hume,* Erzbischof von Westminster, und der Grossrabbiner von Grossbritannien, Dr. *Immanuel Jakobovits.*
Die Gruppe erfuhr beiderseits den bereichernden Geist der Offenheit und des Vertrauens, in dem sie sich zusammen den aufgeworfenen, heiklen Anliegen stellte.

Anwesende Konferenzteilnehmer:
Von jüdischer Seite:
Prof. Shemaryahu Talmon, Vorsitzender des International Jewish Committee on Interreligious Consultations, Hebräische Universität, Jerusalem – Dr. Geoffrey Wigoder, Institute of Contemporary Jewry, Hebräische Universität, früher Vorsitzender des Regenbogenkreises, Jerusalem – Dr. Gerhart M. Riegner, Generalsekretär, World Jewish Congress, Genf – Fritz Becker, Repräsentant des World Jewish Congress, Rom – Rabbiner Marc Tanenbaum, Direktor des National Interreligious Affairs, American Jewish Committee, New York – Zachariah Shuster, Europa-Konsultor, Interreligious Affairs, American Jewish Committee, Paris – Rabbiner Bernard Mandelbaum, Exekutiv-Vizepräsident, Synagogue Council of America, New York – Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Europa-Direktor, B'nai B'rith, Basel – Dr. Joseph L. Lichten, Repräsentant, Anti-Defamation League des B'nai B'rith, Rom – Rabbiner Leon Klenicki, Co-Direktor, Interfaith Affairs Committee, Anti-Defamation League des B'nai B'rith, New York – Dr. Nachum L. Rabinovitch, Rektor des Jews' College, London – Sir Sigmund Sternberg JP, Repräsentant, Board of Deputies of British Jews, London – Rabbiner Dr. Norman Solomon, Hampstead Synagogue, London.

Von römisch-katholischer Seite:
Msgr. Ramon Torrella Cascante, Titularbischof von Minervino Murge, Vizepräsident des Sekretariats zur Förderung der Einheit der Christen, Rom – Msgr. Jorge Mejía, Sekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden, Rom – Msgr. Karl Flügel, Weihbischof von Regensburg, Beauftragter der katholischen Bischofskonferenz in der Bundesrepublik für Beziehungen zum Judentum, Regensburg – Msgr. Erich Salzmann, Sekretariat für die Förderung zur Einheit der Christen, Rom – R. P. Bernard Dupuy OP, Sekretär der Kommission für die Beziehungen mit den Juden der französischen Bischofskonferenz, Paris – Dr. Eugene J. Fisher, Sekretär der nordamerikanischen katholischen Bischofskonferenz für die Beziehungen mit den Juden, Washington – Msgr. George Higgins, katholische Bischofskonferenz der UN, Washington – R. P. Roger Le Deaut, Professor am Päpstlichen Bibelinstitut, Rom, Konsultor der vatikanischen Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum – Msgr. Pietro Rossano, Sekretär des vatikanischen Sekretariats für Nichtchristen, Rom – Geoffrey Burke, Auxiliarbischof von Salford, Präsident des Sekretariats für katholisch-jüdische Beziehungen der Bischofskonferenz von England und Wales, Salford – Diakon Graham Jenkins, Sekretär des Sekretariats für katholisch-jüdische Beziehungen der Bischofskonferenz von England und Wales, London.

wies *Laurentius Klein OSB,* derzeit Abt der Dormitio, Zionsberg, auf verschiedene Haupthindernisse für ein katholisch-jüdisches Verstehen hin, jene Schwierigkeiten eingeschlossen, die durch verschiedene kulturelle und philosophische Zugänge zum Begriff der Religion aufgeworfen werden; auf gefährliche Wirkungen der Zuflucht zu theologischen Schlagworten; auf eine übertriebene Betonung eigener Interessen und auf einen Mangel an Feingefühl gegenüber denen anderer. Das Papier führte den Abt dazu, die Notwendigkeit eines grösseren Austauschs spiritueller Erfahrungen zu unterstreichen.«

IV Die Kommission für religiöse Beziehungen mit dem Judentum*

Nach der Vollversammlung des Sekretariats (Nov. 1978) wandte sich die Kommission für religiöse Beziehungen mit dem Judentum vorwiegend folgenden Aktivitäten zu:
1. Der Vorbereitung und weiteren Durchführung der Audienz, die der Heilige Vater den Repräsentanten der grossen jüdischen Weltorganisationen sowie einigen jüdischen Repräsentanten anderer Komitees gewährte.[1] Dazu gehören u. a.: Jüdischer Weltkongress, American Jewish Committee, B'nai B'rith–ADL, Synagogue Council of America, International Jewish Committee on Interreligious Consultations.
Die jüdischen Organisationen hatten um die Audienz ersucht als eine Geste gegenüber dem neuen Papst und auch, um bei dieser Gelegenheit von ihm über jüdisch-katholische Beziehungen zu erfahren. Diese wurde am 12. März 1979 gewährt.[1] In der bei diesem Anlass von Johannes Paul II. gehaltenen wichtigen Rede bestätigte er nochmals den Stellenwert und die besondere Bedeutung, die den Beziehungen zum Judentum vom Gesichtspunkt der Kirche, wie sie das Konzil inspirierte und laut den »Vatikanischen Richtlinien und Hinweisen für die Durchführung der Erklärung ›Nostra aetate‹ Nr. 4« vom 3. 1. 1975, deren Bedeutung der Heilige Vater unterstrich, verfügt wurden. Auch wurde der Antisemitismus scharf verurteilt und wiederholte Verpflichtung des Heiligen Stuhls für den Frieden des Heiligen Landes und der Stadt Jerusalem zum Ausdruck gebracht (vgl. »Information Service«, Nr. 40, S. 17).
2. Anlässlich dieser Audienz hielt die Kommission ein Zweitagetreffen mit den gleichen jüdischen Repräsentanten. Man erörterte einige Probleme des gemeinsamen Anliegens, zeitweise unter Teilnahme anderer Mitglieder der römischen Kurie. Zwei Themen fanden besondere Aufmerksamkeit: die Versammlung in Puebla und die lateinamerikanische Kirche und die Teilnahme des Heiligen Stuhls am Belgrader Treffen in bezug auf das Abkommen von Helsinki zur Erreichung der Menschenrechte in Europa.
3. Das Planungskomitee des internationalen Verbindungskomitees ([IJCIC] die Institution, die die grossen jüdischen Organisationen und die Vertreter der Kommission zusammenbringt) traf sich im April 1979 in Trient (Italien) zur Vorbereitung der nächsten Tagung des Verbindungskomitees in Regensburg im Oktober (1979).[2] Dieses kleine Komitee nahm eine freundliche Einladung des Erzbischofs von Trient an, und nach der Tagung fand eine Begegnung der jüdischen Repräsentanten mit der örtlichen Kirche statt. In verschiedenen Gruppen erläuterte man die Beziehungen mit dem Judentum jeweils vom eigenen Standpunkt und veranschaulichte sie. Das Echo der katholischen Gemeinde von Trient war anregend und vielversprechend.
4. Die Regensburger Tagung des internationalen Verbindungskomitees war die achte einer Reihe von Tagungen seit 1971.[3] Sie wurde gehalten auf Einladung des Auxiliar-

* Entnommen aus The Secretariat for Promoting Christian Unity: »Information Service«, Nr. 43, 1980/II (Vatican City), S. 61. Aus dem Englischen übersetzt.
[1] S. dazu Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Repräsentanten jüdischer Organisationen am 12. 3. 1979, in: FrRu XXX/1978, S. 13 ff.
[2] S. in: FrRu XXXI/1979, S. 94 f.
[3] 22.–25. 10. 1979, s. o. Anm. 2. – Zuvor: 14.–16. 12. 1971 in Paris (vgl. FrRu XXIII/1971, S. 93 f.); 18.–20. 12. 1972 in Marseille; 4.–6. 12. 1973 in Antwerpen; 7.–10. 1. 1975 in Rom (in: FrRu XXVII/1975, S. 65 f.); 1.–3. 3. 1976 in Jerusalem (in: FrRu XXVIII/1976, S. 3); 28.–30. 3. 1977 in Venedig (in: FrRu XXIX/1977, S. 96 f.); 5.–7. 4. 1978 in Madrid (s. o. S. 73); 31. 3.–2. 4. 1980 in London (s. o. S. 74 f.).

bischofs jener bayrischen Diözese, Karl E. Flügel, Mitglied der katholischen Delegation. Die jüdische Seite hielt es für sinnvoll, in Deutschland zu tagen, nach allem was in diesem Land unter seiner NS-Regierung vor und während des 2. Weltkrieges geschah. Zwei Hauptthemen bildeten den Kern der Darbietungen und Diskussionen im Laufe der Konferenz: Religionsfreiheit und Erziehung zum Dialog in einer pluralistischen Gesellschaft. Jede Seite war aufgefordert, die einzelnen Themen aus ihrer Perspektive einzuführen. Der Austausch war reichhaltig und anregend. Auch dem Problem des wiederauflebenden Antisemitismus wurde einige Zeit gewidmet. Auf dem Programm stand auch eine Pilgerfahrt zum ehemaligen Konzentrationslager Flossenburg nahe der tschechischen Grenze mit einem Augenblick der Stille. Wie üblich wurde am Ende der Tagung ein Pressekommuniqué herausgegeben.

5. Die Kommission versucht, dauernde Kontakte zwischen den lokalen und regionalen Kommissionen und Beauftragten der jüdisch-christlichen Beziehungen im Umfeld der katholischen Kirche aufrechtzuerhalten. Es gibt einen ständigen Fluss von Briefen und Informationen, die sowohl Verbesserungen als auch die Schwierigkeiten einer solchen Beziehung aufzeigen. Man sollte auch feststellen, dass sich nach der Wahl von Papst Johannes Paul II. das Interesse intensiviert hat; dies geht so weit, dass die Kommission sehr häufig Anfragen von jüdischen Persönlichkeiten entgegennimmt – entweder von Rabbinern oder Laien –, die an päpstlichen Generalaudienzen teilzunehmen wünschen. Das Treffen mit jüdischen Repräsentanten ist inzwischen auch allgemein üblich geworden für die Auslandsreisen des Heiligen Vaters.[4]

6. In der Reihe der sogenannten »Koordinations«-Tagungen, die hin und wieder zwischen dem Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit und den Sekretären der Römischen Kurie Dicasteria abgehalten werden, war eine Zusammenkunft (26. Juni 1979) den Aktivitäten der Kommission gewidmet. Der Sekretär erstattete Bericht über die Tätigkeiten der Kommission seit der letzten Tagung dieser Art 1974. Anschliessend wurden mehrere Fragen über verschiedene Aspekte jüdisch-katholischer Beziehungen gestellt, vor allem, weil sie allgemeine Seiten pastoraler Arbeit oder die von der Dicasteria während der Sitzung aufgeführten besonderen Aufgaben berühren.

7. Ein wichtiger Teil der internen Arbeit der Kommission mit ihren Konsultoren, besonders mit den in Rom Residierenden, gilt dem Identifizieren und dem Studium biblischer und theologischer Fragen, die sich durch die Beziehungen zum Judentum stellen und nun in mehreren Büchern und Artikeln unterschiedlicher Qualität diskutiert werden. Das Ziel dieser in der Stille verfolgten Arbeit ist, so weit wie möglich bei der richtigen Fragestellung und Klärung solcher Fragen zu helfen.

[4] S. o. S. 3 ff.

3 Vatikan

a) Papst Johannes Paul II. sprach mit römischen Juden

Während eines pastoralen Besuchs in der römischen Innenstadt traf Papst *Johannes Paul II.* mit Vertretern der jüdischen Gemeinde *Roms* und dem Oberrabbiner *Elio Toaff* zusammen. Der Papst erinnerte in einer kurzen Ansprache an die Leiden der Juden im letzten Weltkrieg und an seine langjährige Freundschaft mit einem jüdischen Landsmann. Toaff drückte seine Freude über die neu gefestigten Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum aus. Beiden gemeinsam sei unter anderem die Sorge um das Recht auf Leben, die Verteidigung der Familie und der Kampf gegen die Drogensucht.

(In: Christ in der Gegenwart [33/8], Freiburg i. Br., 7. 1981)

b) Johannes Paul II. empfing in Privataudienz den israelischen Aussenminister Shamir

Papst Johannes Paul II. hat im Vatikan den israelischen Aussenminister Shamir in Privataudienz empfangen. Bei der Begegnung, die auf Initiative Israels zustande kam, wurde vor allem um die Zukunft der heiligen Stätten in Jerusalem gesprochen. Der Vatikan hat sich mehrfach dafür eingesetzt, dass der Zugang zu den heiligen Stätten Jerusalems unter internationaler Kontrolle gesichert werde. Das stimmt nicht mit der israelischen Auffassung überein, der bestehende freie Zugang zu den Heiligen Stätten für alle Religionsgemeinschaften reiche aus.

(In: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 56, 7. 3. 1981)

4 Grusswort Weihbischof Karl Flügel, Regensburg, zur Einweihung der restaurierten Synagoge in Floss am 9. November 1980

Gerne komme ich einem Auftrag nach:

Ich darf dem Landesverband der Israelitischen Kultusgemeinden in Bayern wie auch der Marktgemeinde Floss die herzlichen Glückwünsche der bayerischen Bischöfe übermitteln. Die Bischöfe freuen sich mit Ihnen, dass es auf Anregung und mit Hilfe höchstverantwortlicher staatlicher Stellen wie der Marktgemeinde Floss möglich geworden ist, diese Synagoge als Kunstdenkmal unserer Heimat zu erhalten. Vor allem aber wird unseren jüdischen Mitbürgern ihr in jener schrecklichen Pogromnacht dem Greuel der Verwüstung zum Opfer gefallenes Gotteshaus wieder zurückgegeben. Die Bischöfe wünschen, dass nun in diesem Gotteshaus immer wieder jüdische Beter mit dem Psalmisten sprechen können: »Ich aber werde jubeln für immer; dem Gott Jakobs will ich singen und spielen« (Ps 75 [74] 10).

Mir sei es gestattet, nachdem ich die Predigt zur Sonntagsmesse, die dieser Weihestunde vorausgegangen ist, mit einem Gebet für die Juden ausklingen liess, mein Grusswort in dieser Feier mit einem Gebet aus der Liturgie der Osternacht zu beginnen: »Gott, deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen... Gib, dass alle Menschen Kinder Abrahams werden und zur Würde des auserwählten Volkes gelangen.«

Unser Bischof Rudolf hat von diesem Gebet gesagt: »In ihm ist wohl das Tiefste und Umfassendste ausgesprochen, was man über Judentum und Christentum sagen kann«[1].

Ein Grusswort lässt keinen Raum, um dieses Tiefste und Umfassendste auszuloten. Zu zwei Gedanken wurde ich angeregt.

»Gott, deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen.«

Rabbinische Weisheit bestärkt die Juden im Glauben, dass jedesmal, wenn sich zehn Israeliten in einer Synagoge zum Gebet versammeln, die Gottesherrlichkeit unter ihnen weilt; denn es heisst im Psalm: »Gott steht in der Gemeinde Gottes« (Ps 82,1). Einer der Geistesmänner Israels sagt sogar: »Sooft du in einer Synagoge stehst, steht der Allheilige bei dir«[2]. Wir Christen wollen uns freuen, dass unseren jüdischen Mitbürgern nun wieder ihr Haus offen

[1] Rudolf Graber, Grusswort beim Empfang des Vatikanischen Verbindungskomitees zwischen Kirche und Judentum im Reichssaal zu Regensburg am 24. Oktober 1979. (Vgl. FrRu XXXI/1979, S. 94 f.)

[2] Vgl. dazu Kurt Hruby, Die Synagoge, Geschichtliche Entwicklung einer Institution (Zürich 1971) 75 f.

steht, in dem unter den Versammelten immer neu die Gottesherrlichkeit weilt.
Gottes uraltes Wunder seines »Ich bin bei euch« möge hier allzeit aufleuchten.
In dieser Stunde, da wir Christen unter der Last des Greuels der Verwüstung, der auch diese Synagoge zum Opfer gefallen ist, unser Haupt senken, fliesst uns aus dem jüdischen Glauben ein Trost zu: Ruchlose Hände konnten dieses Gotteshaus zwar plündern und zerstören. Eines konnten sie nicht: sie konnten diesem Ort seine Heiligkeit nicht nehmen[3].
Auch dieses Wunder des Allheiligen leuchtet an diesem Tag auf. Er sei gepriesen, weil er solche Wunder tut.
Wir Katholiken beten: »Gott, gib, dass alle Menschen Kinder Abrahams werden und zur Würde des auserwählten Volkes gelangen.«
Am Beispiel der alten Flosser jüdischen Gemeinde können wir die Würde dieses Volkes ersehen.
In den ersten Jahrzehnten nach 1684 hatte hier nur ein Kind jeder jüdischen Familie das Recht, sich auch anzusiedeln. Andere mussten abwandern. So blieb die Gemeinde zahlenmässig klein. Aber diese wenigen Juden hatten die Kraft, unter allergrössten persönlichen Opfern eine Synagoge zu bauen. Diese hatte, wie jede Synagoge, eine doppelte Aufgabe:

> Sie war Versammlungsraum der Jüdischen Gemeinde zum Hören der Weisungen Gottes und zum Lobpreis Gottes.
> Sie war aber auch Ort der Stärkung und Bereitung zum Opfer[4].

Das ist es doch, was jedem Menschen wie jedem Volk Würde gibt:

> Auf Gottes Weisung hören und sie befolgen.
> Gott, den Einen und Einzigen preisen.
> Für den Glauben an Gott auch unter Opfern Zeugnis ablegen.

Diese Würde war der jüdischen Gemeinde, die hier prachtvoll blühte, eigen. Ihr Vorsteher konnte deshalb im Jahre 1934, als man schon unter schlimmem Wetterleuchten den 250. Geburtstag der Gemeinde feierte, sagen: »Es war ein langer Weg, durchtränkt von Tränen und Leid, aber mit dem unbeugsamen Willen, durchzuhalten im Glauben unserer Väter«[5].
Nur allzu viele unseres Volkes haben diese Würde unserer jüdischen Mitbürger nicht sehen wollen. Gott möge uns vor solcher Blindheit der Herzen bewahren und uns auch Mut machen, die Schuld jener Frevler zu sühnen.
Wir Christen sollten nicht nur bei unseren Osternachtfeiern inständig beten: »Gott, gib, dass alle Menschen zu der Würde gelangen, wie Abraham mit unbeugsamem Willen im Glauben durchzuhalten.« Solches Beten würde uns auch Kraft vermitteln, der Vergangenheit redlich ins Auge zu schauen, sie aus einem neuen Verständnis für das Judentum zu verarbeiten und in gegenseitiger Achtung gemeinsam mit unseren jüdischen Mitbürgern aus verwüsteten Öden den Weg des Friedens zu gehen.
Ein schönes Stück dieses Weges wurde hier durch die Renovierung der Synagoge aufgetan. Juden und Christen können wirklich je an ihren heiligen Orten wie auch bei Gemeinschaftsfeiern beten:

> »An uns ist es, den Herrn zu preisen...
> Er ist unser Gott, keiner sonst...
> Wie geschrieben steht in der Thora: ›König bleibt er in Weltzeit und Ewigkeit‹«[6].

[3] Vgl. dazu Kurt Hruby a. a. O. 73.
[4] S. dazu Jacob Soetendorp, Symbolik der jüdischen Religion (Gütersloh 1953) 102.
[5] Festschrift zur 1000-Jahrfeier der Marktgemeinde Floss.
[6] Gebet Alenu, zitiert nach Robert Raphael Geis, Vom unbekannten Judentum (Freiburg ²1977 [1961]) 20 f.

5 Nie wieder: Verfluchte Synagoge!

Die Rolle des Judentums in der Geschichte des Oberammergauer Passionsspiels*

Von Stephan Schaller OSB, Kloster Ettal

Zur Diskussion über das »Oberammergauer Passionsspiel« entnehmen wir mit freundlicher Genehmigung der Redaktion ›Schönere Heimat: Erbe und Gegenwart‹*, 69. Jg., 3. Vierteljahr/Heft 3 (München 1980), S. 289–292 und des Verfassers nachstehenden Beitrag und bringen in Ergänzung dazu die Rezension von Peter Fiedler über die Veröffentlichung von L. Swidler / W. S. Sloyan (s. u. S. 109). Der Beitrag von Pater Stephan Schaller OSB beleuchtet auch die Entwicklungen des Spieltextes. Der Vorwurf »der grössten Intoleranz« an Rabbiner Marc H. Tanenbaum (S. 292) ist angesichts des Verhältnisses von Christen und Juden verfehlt, und dies nicht zuletzt aufgrund des Festhaltens an einer Spielkonzeption, die die Forderungen des II. Vatikanums allzu lange nur unzureichend beachtet hat. Deshalb ist Pater Schallers Forderung, »man soll Oberammergau jetzt in Ruhe lassen« (S. 292), unverständlich; zumal Pater Schaller selbst abschliessend feststellt: »Die Alternative heisst nicht, zurück zu 1750 oder zurück zu 1860, sondern voran ins 21. Jahrhundert« (Anm. d. Redaktion d. FrRu).

»Verfluchte Synagoge!« rief von 1811 bis 1960 Judas auf der Oberammergauer Freilichtbühne, als er zu spät einsah, was er mit dem Verkauf seines Meisters an den Hohen Rat angerichtet hatte. Erst 1970 wurde dieser anstössige Ruf abgeschwächt in »Verfluchte Pharisäer!« 1980 wurde er endlich ersatzlos gestrichen.
Warum wurde gerade Oberammergau in unserem Jahrhundert die Zielscheibe massiver Kritik und unermüdlicher Angriffe von seiten jüdischer Organisationen, besonders aus den USA? Weil es das berühmteste aller Passionsspiele besitzt? Das spielt ohne Zweifel mit, denn Oberammergau zieht besonders viele Zuschauer aus angelsächsischen Ländern an. Nun muss man wissen, dass in New York City die grösste Judengemeinde der Welt ihren Sitz hat und mit 2,4 Millionen fast ein Viertel der Gesamtbevölkerung ausmacht. In diesem Schmelztiegel der Rassen geht sie aber nicht unter, sondern stellt ein in sich geschlossenes Potential dar, das in Politik, Wirtschaft und Kultur nicht wenige Schlüsselstellungen innehat, was andererseits wieder einen spürbaren Antisemitismus hervorruft. Letzterer erneuert seine Kraft immer wieder aus dem Besuch des Oberammergauer Passionsspieles. Insofern interessierten andere Passionsspiele, die keinen solchen internationalen Rang erworben haben, nicht, auch wenn sie in ihren Aussagen gegenüber dem Judentum nicht weniger verletzend waren.
Erschwerend kommt hinzu, dass der rassische und politische Antisemitismus des Dritten Reiches (der chemisch rein von jedem Christentum war) zu einer unvorstellbar grauenhaften »Endlösung der jüdischen Frage« ansetzte, die den deutschen Namen seither schwer belastet. Adolf Hitler hat 1930 ohne grosses Aufsehen das Oberammergauer Passionsspiel besucht und es dann zusammen mit den Bayreuther Festspielen im »Völkischen Beobachter« als einen weltweiten Beweis für die kulturelle Höhe des deutschen Volkes gepriesen. Als er 1934 das Passionsspiel ein zweites Mal besuchte, nun als Reichskanzler, dekretierte er zwar gegenüber widerstrebenden Parteidienststellen: »Das Spiel bleibt erhalten«, aber er sah bereits das propagandaträchtige Gefälle zwischen dem ehrenhaften Römer Pilatus und dem minderwertigen Mischmasch des jüdischen Volkes, wie er es später in seinen »Tischgesprächen« ausdrückte. Das Dritte Reich ging unter; Oberammergau überlebte und hielt sich zäh an das alte Gelübdespiel, taub für alle Kritik, die mit sichtlichem Crescendo einsetzte.
Da stellte sich ein weiteres Weltereignis Oberammergau in den Weg: das II. Vatikanische Konzil. Nach einer lang-

* Hrsg.: Bayerischer Landesverein für Heimatpflege e. V., München.

wierigen Gewissenserforschung erliess es am 28. 10. 1965 ein Dekret, dessen Kernsätze hier von Bedeutung sind: »Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen haben, kann man doch die Ereignisse seines Leidens weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied, noch den heutigen Juden zur Last legen. Gewiss ist die Kirche das neue Volk Gottes, trotzdem darf man die Juden nicht als von Gott verworfen oder verflucht darstellen, als wäre dies aus der Heiligen Schrift zu folgern.« Als Kardinal Julius Döpfner, einer der entscheidenden Moderatoren, nach München zurückkehrte, bestürmten ihn die Reporter bereits auf dem Flugplatz mit der Frage, ob Oberammergau sein Passionsspiel nun ändern müsse. Tatsächlich befasste sich das Münchner Ordinariat ernsthaft mit dem Fall Oberammergau, wozu Prälat Dr. Höck ins Feuer geschickt wurde. Aber Oberammergau führte gewichtige Gegengründe ins Feld: das alte Gelübde aus der Pestzeit von 1633, die gutgläubig als Vorlage hergenommene unfehlbare Bibel, die Honorigkeit der bisherigen Textautoren, das positive Echo in allen Volksschichten, kurzum die unbeanstandete Tradition von 300 Jahren eines kontinuierlich gewachsenen Volksschauspieles. Wie stellt sich diese volkstümliche Tradition im einzelnen dar?

Der Text reicht viel weiter zurück als das Gelübde, ihn zu spielen. Der älteste erhaltene Text, der sogenannte Urtext, liegt in einer Handschrift aus dem Jahre 1662 vor; nach der Zähigkeit zu schliessen, mit der man in den nachfolgenden Jahrzehnten an ihm festhielt, dürfte er mit unbedeutenden Änderungen von Anfang an in Gebrauch gewesen sein. Rückgrat und Leitfaden bildet ein schwäbisches Passionsspiel des frühen 15. Jahrhunderts, von dem eine auswahlweise Abschrift aus der Mitte dieses Jahrhunderts in einem ehemals dem Benediktiner-Reichsstift von St. Ulrich und Afra in Augsburg gehörigen, jetzt in der Bayerischen Staatsbibliothek München befindlichen Codex erhalten ist. Es hält sich, was das Judentum betrifft, ganz im Fahrwasser des keinesfalls zimperlichen Mittelalters. Die Gegner Christi heissen rundweg »die Juden«, als ob nicht auch Jesus und die Seinen Juden gewesen wären und Pilatus allein die Frage stellen durfte: »Bin ich denn ein Jude?« Der mehrmals die Handlung deutend unterbrechende Proclamator sucht primär das Miterleben der Zuschauer anzuregen und kommt nur wenig auf die Kollektivschuld der Juden zu sprechen; seine Klage über »der verstockten iuden blinthait« wird in den Urtext nicht übernommen.

In diesen für Oberammergau ohne Änderungen nicht spielbaren Text – er setzt einen Marktplatz mit verschiedenen gleichzeitigen Spielorten voraus – wurden ausgiebig Stellen und ganze Passagen aus einem anderen Spiel eingearbeitet: 1566 veröffentlichte der Augsburger Meistersinger Sebastian Wild nebst elf anderen Schauspielen in Hans Sachsens Manier auch eine »Schoene Tragoedi, auss der heyligen schrifft gezogen, von dem Leyden und sterben, auch die aufferstehung vnsers Herren Jesu Christi«, die nur 43 Personen benötigte. Als echter Protestant liess er zwar die Figur der Mutter Gottes weg, desgleichen aus Rücksicht auf die Calviner das strittige Abendmahl, aus technischen Gründen – es stand ihm nur ein Podium zur Verfügung – die ganze Kreuzigung, aber er hatte den ungeheuren Vorteil, als erstes deutsches Passionsspiel gedruckt vorzuliegen und also auch für einfache Leute zugänglich zu sein. So erklärt sich die erstaunliche Tatsache, dass Wilds Passion nicht nur in Oberammergau, sondern auch andernorts (in Altomünster, Erl, Chiemsee, Weiler im Allgäu) in ein älteres Volksschauspiel Eingang fand. In Augsburg war das Verhältnis der Bürgerschaft zu den Juden keinesfalls harmonisch, obwohl diese behaupteten, sie seien schon zur Zeit des Augustus in Augsburg ansässig gewesen und somit am Tode Christi völlig unschuldig (so auch in Regensburg); schon 1437/38 waren sie aus der Reichsstadt ausgewiesen und grösstenteils in benachbarte Dörfer des Hochstiftes Augsburg verdrängt worden. Sicher war Wild von Martin Luthers Kampfschrift »Von den Juden und ihren Lügen« (1544) beeinflusst, wie er auch Luthers Wittenberger Bibelausgabe (ebenfalls 1544) zu Rate zog. So wird verständlich, dass er am Schluss durch den Herold als erstes von fünf Merkstücken zu bedenken gibt (Vers 2098–2107):

Erstlich die hässigkeit der Juden
die den Jesu offt zu Gast luden
Heuchlischer art, ob sie jn möchten
Greiffen thon vnd mit guttem rechten
Von dem leben zu dem tod bringen.
Aber es mocht jn nye gelingen;
kein vrsach des todts war vorhanden;
dess musten sie werden zu schanden,
darinn sie noch seind auff die zeyt.
Das gschach jn auss verblendem neydt.

Aber der Oberammergauer Urtext hat diesen Punkt nicht wie andere übernommen, sondern ihn ersetzt: »Erstlich betrachtet Gottes Zorn . . .«, um dann Gottes Barmherzigkeit zu preisen, der den eigenen Sohn dahingab.

Aufschlussreich ist ausserdem die Reflexion der Maria Magdalena am Grabe:

WILD (1044–1051)
O jr falschen Juden verblend,
Wol habt Jr ein joch auff euch gladen
Wol müsst jrs mit so grossem schaden
Büssen und all ewre Kinder.
Ewr wirt hinfür geachtet minder
Dann eines todten Hunds ellendt,
Das jr so wenig habt erkendt
Die gnedig heimsuchung des Herrn.

OBERAMMERGAUER URTEXT (f. 116v)
O ir falschen Juden verplendt
Wie habt Ir ein burde auf Euch geladen
die werde Ir noch mit grossem schaden
büessen, auch Eure Khinder allesammen,
dass Ir Euch miesset Ewigelich schammen,
dass Ir den Vnschuldigen habt ermördt,
Ir werd noch allesamb zerstört
In diser Welt an alle Endt,
dass Ir so gar nit habt erkhent
die gnedig Haimbsuchung meines herren.

Wilds verächtlicher Vergleich der Juden mit einem toten Hund ist weggelassen; an seine Stelle tritt die Prophezeiung von Jerusalems Ende und der Zerstreuung der Juden über die ganze Erde, wobei Wilds »so wenig« in »so gar nit« verengt wird. Nun muss man bedenken, dass Oberammergau im Herzogtum Bayern liegt und Juden nicht kennt, da diese im Zug der Gegenreformation gleich allen Andersgläubigen schon 1553 ausgewiesen wurden, was 1616 eine Polizeiordnung noch verschärfte, indem den durchreisenden Juden nicht einmal ein (bezahltes) Geleit zugestanden wurde. Oberammergau lag ausserdem im gefreiten kaiserlichen Hochgericht des Klosters Ettal; es fehlte jeder Fanatismus der Obrigkeit, denn Ettal führte auch nie einen Hexenprozess, während im benachbarten Freisingischen Landgericht Werdenfels noch später sogar spektakuläre Hexenverbrennungen vorkamen.

Die Oberammergauer Passion hatte keine auffällige antijüdische Tendenz. 1674 wurden sogar noch einige Stellen ausgemerzt, die beleidigend für Juden wirken konnten,

z. B. »Auf mein jüdischen Eid« (Juden mussten beim Schwören auf der Haut eines frisch geschlachteten Mutterschweines stehen!).

Der nächste durchlaufende Passionstext liegt uns in Oberammergau 1750 vor; es ist die Passio Nova des berühmten Ettaler P. Ferdinand Rosner, die einen bisher nicht wieder erreichten Höhepunkt der textlichen Entwicklung darstellt. Ein Typicum Oberammergaus stammt von ihm: die vergleichenden Vorbilder aus dem Alten Testament, die schon im 18. Jahrhundert im bayerischen Raum grossen Anklang und weite Verbreitung fanden. Einer der Gründe, weshalb eine ernsthafte Reformgruppe in den letzten Jahren eine probeweise Aufführung dieser Rosnerschen Passion durchsetzte, war das Argument, dass dieser Passion der Antisemitismus fehle und die Schuld am Tode Christi von den Juden weg auf die Macht der aktiv eingreifenden Hölle mit ihren Allegorien von Sünde, Tod, Neid und Geiz sowie auf den Zuschauer abgewälzt werde. Da man Rosners 8455 Verse ohnehin kürzen musste, glaubte man leichtes Spiel zu haben. Wie steht es aber in Wirklichkeit?

Sicher verfolgte Rosner vorwiegend seelsorgliche Interessen mit seinem Spiel. So spricht sein Schutzgeist die Zuschauer durchweg als »sinder« an. Nach Jesu Kreuzestod sagt er (Vers 6191 f.):

Ach! Jesus ist erbleicht: und wer hat schuld daran?
Wie? sinder! weine nur, dan du bist jener man.
Du und dein sinden greul hat ihn ans Creuz geschlagen.

Doch wenn der Textbearbeiter Alois Fink den gleichen Schutzgeist deklamieren lässt:

Sagt nicht, die Juden dort verraten ihren Mann,
Wir alle haben das und oft genug getan ... (Textbuch S. 35),

dann legt er ihm nicht Rosners Worte oder Gedanken in den Mund, sondern eigene, wenn auch in Rosners Tonfall. Und gerade diese Stelle wurde oft als von Rosner stammend zitiert. Rosner macht es sich gemäss dem Worte Christi »Ärgernisse müssen kommen, doch wehe dem, durch den sie kommen!« nicht leicht mit der Schuldfrage. Auf dem Weg nach Emmaus lässt er Cleophas dem Lukas auf dessen Meinung hin, Jesus habe selber leiden wollen, erwidern (7710 ff.):

Mein Lucas! Diss seindt zwahr die lehren,
die wir von ihm offt thätten hören.
Doch seh nicht, wie die Tyranney
Bey disem zu entschuldign sey.

Und selbst dem unerkannt hinzutretenden Auferstandenen legt er die Rolle der jüdischen Fürsten und der hohen Priesterschaft dar und folgert daraus: »Sie, sie seindt schuldig seines todts« (7772), um freilich die ausweichende Antwort zu vernehmen: »Ist vill, was ihr hier schuldig nennet.« Doch da der Gang nach Emmaus der Kürzung zum Opfer fiel, war auch dieses Problem bequem vom Tisch.

Als Judas aus dem Hohen Rat gestossen wird, dem er das Blutgeld zurückgebracht hat, verabschiedet er sich mit den Worten (3814 f.):

Wan doch im himmel noch ein feyer,
So fahl es auf euch ungeheuer,
Damit es nach verdiensten strafft
Ein so verfluchte Priesterschaft.

Und seine grosse Verzweiflungsszene beginnt er mit den Worten (3918 f.):

Verfluchtes geldt! Verfluchte stunden,
In denen ich dich hab gefunden!
Vermaledeyte Judenrott,
Die mir dasselbe anerbott.

Beidemal wurde die zweite Hälfte gestrichen, wie auch alle Zeilen, in denen Rosner von der Judenrott (688, 1044, 1335, 1828, 1836, 2530, 4275) oder gar von der »tollen Juden rott« (1137) oder von der »Juden mordtgeschrey« (5663) redet. Insofern eignet sich der echte Rosner nicht als Antipode zu Weis und Daisenberger.

Nachdem 1770 sämtliche Passionsspiele in Bayern durch die geistliche und weltliche Obrigkeit untersagt wurden, gelang es Oberammergau für 1780 nur eine Sondererlaubnis zu erlangen, indem es durch einen weiteren Ettaler Pater, Magnus Knipfelberger, eine teilweise Neubearbeitung mit einer ins Auge fallenden Gewichtsverschiebung vornehmen liess; das Passionsspiel hiess nunmehr »Das Alt und Neue Testament«, wozu die Vorbilder aus dem Alten Testament den Vorwand lieferten, also die eigentlich jüdische Komponente. Am 21. 5. 1790 erschien in den Münchener Intelligenzblättern ein sonderbarer Artikel »Über Religionsvorstellungen«, wonach jede gute Staatsverfassung solche Vorstellungen nicht nur gutheissen, sondern auch ihre Meinung und ihre Ratschläge zur Verbesserung derselben geben soll. »So wird alle Jahrzend einmal in Amergau in Oberbaiern bey einer neuisraelitischen Menge Volkes die Passionsvorstellung auf öffentlichem Platz vorgestellt ...« Dass die Zuschauer als »neuisraelitisch« bezeichnet werden, drückt den aufgeklärten Toleranzgedanken aus, wie ja gerade durch die Ideen der Französischen Revolution (Erklärung der Menschenrechte vom 5. 8. 1789: alle Menschen sind frei und gleich) die Emanzipation des Judentums vorangetrieben wurde, die im neuen Königreich Bayern 1813 durch das Judenedikt ihr Ziel, die Gleichberechtigung, erreichte.

Die Auswirkungen dieser Geistesströmungen auf den neuen Text, den der ehemalige Ettaler P. Otmar Weis, seit der Säkularisation seines Klosters (1803) in der Seelsorge tätig und alsbald Pfarrer von Jesenwang bei Fürstenfeldbruck, für 1811 den Oberammergauern zu liefern hatte, lassen sich nicht eindeutig klären. Einerseits konnte er einiges von der alten Passion übernehmen, vor allem die alttestamentlichen Vorbilder, andererseits musste er aber auch neu ansetzen, wobei ihm der Übergang zur Prosa die wörtliche Zitation unanfechtbarer Bibelstellen ermöglichte. Diablerien und Allegorien entfielen. P. Weis verschob die Auseinandersetzung mit dem Judentum mehr auf die religiöse Ebene, indem er für den Hohen Rat und seinen Versammlungsraum das Wort Synagoge einführte, zunächst mit einer Art Vorstufe »Mutter Synagoge« genannt (im Gegensatz zur galiläischen Synagoge). Das Wort »Synagoge« für das Judentum schlechthin ist spätantik und mittelalterlich (vgl. die Darstellung der Synagoge am Strassburger Münster!) und war zu Lebzeiten des Kaiphas und Annas nicht üblich. Doch Annas bezeichnet nun Christus als einen »Feind der Synagoge«; sein Tod wird in Kayphas Mund »die Ehre der Synagoge« erhöhen, die sonst zugrunde gegangen wäre; schliesslich schreit auch das Volk vor Pilatus: »Es lebe die Synagoge!« – und Judas tobt zum ersten Male: »Verfluchte Synagoge, so wolltest du mich betrügen.« Als Ausgleich wird der Begriff »Nation« eingeführt (für die Zeit der Befreiungskriege nichts Erstaunliches). Christus wird als Feind der Nation bezeichnet, ein Wirrkopf bricht vor Pilatus sogar in den Ruf aus: »Es lebe der Hohe Rath und seine ganze Nation!« Das Wort hat sich bis 1970 gehalten und musste vor allem die Zionisten hellhörig machen.

P. Weis war mit seiner Passion nicht zufrieden und bearbeitete sie für 1815 – Sondererlaubnis wegen des Sieges über Napoleon! – noch einmal um. Mit der Verbannung

des Teufels und seiner Kreaturen fehlte dem Spiel das notwendige Gegenspiel, was gerade in der Hochblüte der deutschen klassischen Dichtung unverzeihlich schien. P. Weis begann die Handlung deshalb mit dem Einzug Christi in Jerusalem (ein glücklicher Griff, weil er jedem Christusdarsteller ein sympathisches Entree garantierte) und benützte als »erregendes Moment« die Vertreibung der Händler aus dem Tempel. Diese Händler stürmen in den Hohen Rat und stacheln diesen zum Handeln auf, sie umgarnen und gewinnen Judas, sie stellen die »falschen« Zeugen beim Prozess gegen Jesus, sie verhöhnen ihn auf dem Kreuzweg und unter dem Kreuz – was für ergiebige Rollen! So wurde jene Vertreibung aus dem Tempel zur Schlüsselszene der Passion. Nicht ohne Grund empfanden die modernen Juden hierin einen besonderen Affront, da gerade das Klischee des Schacherjuden im Bürgertum und Bauernvolk weit verbreitet war.

Auch im Sprachlichen liebte Weis kräftige Schattierungen, die bei einem späteren Stilwandel unerträglich werden konnten. So predigte der Genius 1811 den Zuschauern: »Der Blutdurst hatte die Herzen der Pharisäer gegen den Unschuldigen so verhärtet, dass sie – ohne den Gang der Gerechtigkeit zu beobachten, ihn wirklich zum Tode verdammen, und nun ihrem Hasse und Mordlust den Mantel des Rechts umhängen können ... Doch lasset uns den Vorhang vorziehen vor diesem Greuel – ihr Name verdient es nicht, dass er auf die Zunge eines Sterblichen komme, und ihre Laster und Schandtaten werden mit Fluch in die Jahrbücher der Welt eingetragen und das Auge des Lesers wird sie mit Abscheu bemerken.«

Später: »Die Pharisäer, berauscht von dem Gift des Hasses und Neides, rasen wie Unsinnige, mit wildem Ungetüm treten sie an den Palast des Pilatus und fordern mit fürchterlichem Zetter die Unschuld zu Tod.«

Nach dem Herodesintermezzo: »Nun stieg die Wuth der Rathsglieder auf das höchste, ihr Herz pocht vor Galle, die sie jeden Augenblick über die Unschuld ausspeien wollen ... So rast der Sterbliche, der einmal aus dem Giftbecher des Neides getrunken, mit jedem Pulsschlag wächst seine Wuth, und sein Blutdurst sucht nur zu morden, zu würgen, er zittert nach dem Augenblick, in dem er den Morddolch der Unschuld durch die Brust stossen kann, er lächelt bei dem schrecklichsten Gedanken, dass er seine Hände im Blut des hingemordeten Bruders baden könnte ...«

Für 1815 kam noch eine massgeschneiderte Musik des in Oberammergau geborenen und als Lehrer tätigen Rochus Dedler hinzu. In den nachfolgenden Dezennien gelangte gerade diese Passion zu einem ungeahnten Weltruhm, was natürlich auch wohlmeinende Kritik einschloss. Diese bezog sich aber nicht auf judenfeindliche Stellen, sondern vor allem auf das Sprachliche. Der auch als Spielleiter zuständige Ortspfarrer Alois Daisenberger, übrigens ein Schüler und Freund des P. Otmar Weis, machte sich mit einigem inneren und äusseren Widerstreben an die Arbeit, so dass 1860 ein gereinigter Text vorlag, der vorwiegend in der Partie des Schutzgeistes, d. h. in den Prologen zu den einzelnen Abschnitten (Vorstellungen genannt) bei weitgehender Beibehaltung des Weis'schen Gedankenganges eine Neuerung brachte: antike Versmasse (asklepiadeische, alkäische und sapphische Strophen); Daisenberger entsprach dabei wohl einer mehrfach geäusserten Meinung, in Oberammergau habe man den letzten Rest des griechischen Freilicht-Kulttheaters vor sich; ausserdem war er ein Freund und Kenner der antiken Dramen. Ungewollt verschärften sich die das Judentum berührenden Stellen durch die Prägnanz der antiken Diktion noch mehr, z. B. vor der mit »Die Anschläge des Hohen Rates« überschriebenen 2. Vorstellung:

Also bäumet sich auf selbst in der Priester Kreis
Gegen Christus den Herrn menschlichen Hochmuts Wahn,
Und sie glauben verblendet
Gott noch heiligen Dienst zu tun.
Seht! Schon füllet sich ihm nahe der Leidenskelch;
Denn der bittere Groll neidischer Schlangenbrut,
Mit dem Geize verschworen,
brütet Tod und Verderben ihm.

Vor dem Urteil des Pilatus (14. Vorstellung) heisst es:

Ihn, den Heiland der Welt, aber umtobt mit Wut
Ein verblendetes Volk, ruhet und rastet nicht,
Bis unwillig der Richter
Spricht: So nehmt ihn und kreuzigt ihn!

Aus unerfindlichem Grund hat Daisenberger auch die Gestalt des Ewigen Juden, Ahasver, eingeführt. Diese mythische Figur verkörpert die Heimatlosigkeit und Umhergetriebenheit der Juden auf der ganzen Welt, als Strafe dafür, dass er dem kreuztragenden Christus keine Rast gönnte. „Weg von meinem Hause! Hier ist für dich kein Ort zum Ausruhen!" So hiess es noch 1960, aber des eigentlichen Sinnes war man sich nicht mehr bewusst. Als ich bei einer Reformsitzung darauf hinwies, begegnete ich ungläubigem Staunen; dann erinnerte sich doch einer, dass jemand im Hintergrund etwas Derartiges geschrien habe, aber wegen des allgemeinen Volkslärmes beim Kreuzweg habe dies ohnehin niemand verstanden. Warum wurde es dann gedruckt? Es wurde sogleich gestrichen.

Mit den meisten Reformvorschlägen war ich weniger glücklich, vor allem nachdem der mehrmalige Christusdarsteller Anton Preisinger zum Spielleiter für 1970 gewählt worden war. Schon zuvor war ich vom Ettaler Abt mit der von Oberammergau erbetenen Hilfeleistung betraut worden. Alsbald erschienen mir die Oberammergauer wie ein Haufen tapferer Krieger, die noch immer eine vorgeschobene Igelstellung verbissen verteidigten, obwohl das Oberkommando die Hauptkampflinie längst weit zurückverlegt hatte. Je massiver der Druck von aussen kam, sowohl vom Ordinariat wie besonders vom American Jewish Congress (federführend der Rabbiner Dr. Joachim Prinz), desto mehr versteifte sich der Widerstand des Spielleiters und seiner Getreuen. Sie liessen sich nur geringfügige Konzessionen abringen, wie z. B. die »Verfluchten Pharisäer« des Judas, »die stolze Stadt« statt »dies stolze Volk will ich verstossen« u. ä. Andererseits hielten sie sich durch neue Invektiven schadlos; so musste Christus bei der Tempelreinigung anordnen: »Hinaus mit dem Schacher!«, wo es vorher nur (wie auch heute wieder) geheissen hatte: »Hinaus mit diesem allen!« – Besonders beklagten sich die jüdischen Sachwalter über das Vorbild »König Assuer verstösst die Vasthi und erhebt die Esther« für die Verstossung Israels und die Erwählung des Heidentums – noch dazu seitenverkehrt, denn die Heidin Vasthi steht für das Judentum und die Jüdin Esther für das christlich werdende Heidentum. Nur die 4. Strophe des dazugehörigen Prologs »So wird die Synagoge verstossen auch...« wurde gestrichen, was nicht viel half, denn die Gesangsstellen hielten die alte Tendenz weiterhin aufrecht. – So grossartig eine weitere musikalische Szene nach dem theologisch umstrittenen Vorbild des »Sündenbocks« ist, wo der vor dem Vorhang stehende Passionschor mit einem zweiten, hinter dem Vorhang befindlichen Chor des Volkes von Jerusalem in ein dramatisches Wettsingen gerät, so sehr überrascht der völlig unversöhnliche Schluss. Nachdem der verborgene Volkschor gesungen hat: »Ans Kreuz mit ihm, ans Kreuz mit ihm!«, warnt der Passionschor: »Jerusalem, Jerusalem! Das Blut

des Sohnes rächet noch an euch der Herr.« Volk: »Es falle über uns und unsre Kinder her!« Passionschor: »Es falle über euch und eure Kinder!« Punktum. Zu ein paar dürftigen Takten Musik zieht der Chor ab. Wen repräsentiert dieser Chor, der schon 1811 eine klare Meinung vertrat und die Verdammung des Judas mit den Worten forderte: »Diess wünschen wir, diess wünschen wir« – den Dichter oder die Gemeinde Oberammergau? Sicherlich beides. Deshalb wollte ich den Chor zu anderweitig freiwerdender Dedler-Musik auf die Folgen eines solchen Erbfluches und auf das Wort Christi hinweisen lassen, das er am Kreuz sprach: »Herr, verzeihe ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun!« Aber da war nichts zu machen.

Kein Wunder, dass das Münchener Ordinariat bei der Spieleröffnung ein von Prälat Dr. Höck verfasstes kritisches Flugblatt verteilen liess und in Amerika eine so mächtige Boykottbewegung einsetzte, dass auch die Lufthansa ihre auf das Oberammergauer Passionsspiel ausgerichtete Plakatpropaganda einstellen musste. Ich selbst habe am 20. 9. 1970 das Spiel besucht und dabei nicht nur leere Plätze, sondern auch leere Reihen gesehen; schon zuvor hatte mir ein Taxifahrer erzählt, dass man in der Mittagspause noch Karten zu 5 DM für den Nachmittag erhalten könne. Dazu kam, dass die ungleichmässige Verteilung der ausfallenden Übernachtungen im Dorf zu heftigen Spannungen führte. Der Wunsch nach einer Spielreform wurde immer stärker, nur über den Weg war man sich nicht einig. Eine starke Gruppe um den Schnitzschuldirektor Hans Schwaighofer griff auf das alte Projekt der Rosner-Passion von 1750 zurück, wobei eines der Hauptargumente war, dass Rosner nichts Judenfeindliches enthalte und das Schuldproblem durch die Gegenhandlung der Hölle von den Juden wegverlagert werde. Obwohl aufwendig inszeniert und von den Massenmedien hochgepriesen, errang die Rosner-Probe doch nicht die Zustimmung der Gemeinde, wobei auch textfremde Überlegungen mitspielten; 60 Prozent entschieden sich für den sogenannten alten Daisenberger-Text, allerdings unter der Auflage, diesen den Anforderungen der Zeit anzupassen. Insofern war die Rosner-Probe nicht umsonst, denn sie schaffte unbeabsichtigt den Durchbruch der Reformer beim traditionellen Text, wobei P. Gregor Rümmelein vom Kloster Ettal als privater theologischer Berater mitwirkte.

Das irreführende Wort »Synagoge« wurde restlos gestrichen und an passenden Stellen durch das Wort »Religion« ersetzt; auch das Wort »Synedrium« machte dem gebräuchlicheren Wort »Der Hohe Rat« Platz, ohne allerdings die Parteiungen in diesem Gremium zu berücksichtigen. Dass auch das Wort »Nation« ausgerottet wurde, war nicht schlimm, dass aber das Grusswort »Heil« das gleiche Schicksal erlitt, erscheint doch als überängstlich, desgleichen wenn den Christus verspottenden römischen (!) Soldaten der Ausdruck »Judenkönig« in einen gewöhnlichen »König« verwässert wurde. Ersatzlos gestrichen wurde das Vorbild »Vasthi – Esther«, desgleichen der Wechselchor nach dem Vorbild des Sündenbockes. Hier klaffen Lücken. Mutig wurde die Rolle der Händler reduziert; sie verschwinden nach der Tempelreinigung aus dem Spieltext, einen einzigen ausgenommen, der den Judas zu gewinnen hat. Dem als greisen Fanatiker doppelt widerlich gezeichneten Alt-Hohenpriester Annas wurden sämtliche Giftzähne gezogen, was aber nun die fatale Wirkung hat, dass der amtierende Hohepriester Kaiphas blutdürstiger als zuvor erscheint, als er mehr eine objektive Rolle über den Ratsmitgliedern innehatte. Dass bei der grossen Volksszene (»Empörung« heisst sie auf oberammergauisch) ein Häuflein Christusanhänger zweimal die Stimme für Jesu Freilassung erheben darf, wirkt etwas komisch und heizt die Volkswut erst recht an, als ob wir uns nicht längst an die Sportpalast-Mentalität aufgeputschter Volksmassen (von Berlin bis Teheran) gewöhnt hätten. Natürlich konnten nicht alle Wünsche erfüllt werden. Das fälschlich als Selbstverfluchung ausgelegte Bekräftigungswort der Menge »Sein Blut komme über uns und unsere Kinder« sollte – wie auch 1979 in Erl – ganz gestrichen werden, aber der Münchener Kardinal Ratzinger restituierte es als oberster Zensor wieder; es steht nun einmal im Matthäusevangelium und kommt in ähnlicher Form auch im Alten Testament vor. Andererseits verstand man sich sogar zu einem überraschenden Grusswort an »die Brüder und Schwestern des Volkes, aus dem der Erlöser hervorging«. Die nachfolgenden Zeilen las ich mit noch mehr Erstaunen. Vor zwölf Jahren hatte ich für diesen Prolog vorgeschlagen:

Wie die Kirche in der Not unserer Zeit
allen Gottessuchern brüderlich die Hand reicht,
so wollen auch wir vereinen, nicht trennen,
versöhnen, nicht verletzen,
Schuld nicht suchen bei andern, sondern bei uns,
denn uns einzelne geht das heilige Spiel an.

Eisiges Schweigen war die Antwort gewesen. Nun lese ich:

Fern sei jedes Bemühn, die Schuld bei andern zu suchen,
Jeder erkenne sich selbst als schuldig in diesem Geschehen.

Kann man noch mehr verlangen? Man sollte Oberammergau jetzt in Ruhe lassen. Das Auftreten des Rabbiners Marc H. Tanenbaum vom American Jewish Committee bei dem Forum der Katholischen Akademie in Bayern im Spätherbst 1978 hat mich an das Bonmot erinnert: Man kann mit der grössten Intoleranz anderen Toleranz predigen. Schliesslich müssen auch wir mit Lessings Patriarchen von Jerusalem und Schillers spanischen Grossinquisitor leben, um Neueres zu übergehen. Es ist kein Zweifel, dass gerade durch die Entrümpelung von konzilswidrigen Antijudaismen das Spiel in seiner Struktur und vor allem in den schon längst angeknackten Prologen Daisenbergers geschädigt wurde. Es wird einen längeren Denkprozess benötigen, bis in der heilsgeschichtlichen Tragik der Passionsgeschichte ein neuer Ansatzpunkt für Spiel und Gegenspiel gefunden wird, der auch Jesus durch die Einbeziehung seiner Lehrtätigkeit – Parabel von dem Weinberg und den Winzern! – zu einem aktiven und nicht nur passiven Helden macht. Das Wort »tragisch« kommt in der gesamten Oberammergauer Textgeschichte nur ein einziges Mal vor: 1811 lässt Weis den Judas bei seinen Überlegungen über seine Zukunft sagen: »Die Jüngerschaft scheint ohnehin ein tragisches Ende nehmen zu wollen.« Warum erkannten die damaligen Führer des jüdischen Volkes den Messias nicht? Das Pauschalurteil der »Verblendung« genügt nicht, sowenig wie des Pilatus Ansicht, die Hohenpriester hätten Jesus nur aus Neid ausgeliefert. Insofern ist dieses Thema für Oberammergau noch nicht abgeschlossen. Die Alternative heisst nicht zurück zu 1750 oder zurück zu 1860, sondern voran ins 21. Jahrhundert. Vorerst dürfen wir uns über das bisher Erreichte freuen.

6 Die Juden von Cochin

Erlebnisbericht von Frieda Weber-Krebs

Als ich im Januar 1981 anlässlich eines Aufenthaltes in Indien in Bombay 3 Tage frei hatte, entschloss ich mich, mit einer deutschen Ärztin nach Cochin zu fliegen, um die dortige Judensiedlung »Jew Town« zu besuchen. Ich hatte

Schrein der Synagoge für die Thorarollen. Der Fussboden ist mit chinesischen Kacheln geschmückt. Handgemalt, alle verschieden.
(Foto: A. Hüffer)

im vorigen Jahr schon mit dem Vorsteher der Synagoge, Mr. E.B. Salem, Verbindung aufgenommen und anlässlich des 80. Geburtstages von Dr. Luckner ein Buch über die alte Gemeinde bestellt.

Nach etwa 2½ Stunden Flug der Küste entlang landeten wir in Cochin, einem der ältesten Häfen Indiens, einer Stadt mit vielen Meeresarmen, wo uns ein Ruderboot zum Judenviertel brachte. Hier sind seit vielen hundert Jahren sowohl Juden und Araber, als auch später die Portugiesen gelandet. Auch haben wir einmal an einer Rundfahrt im Motorboot teilgenommen, das uns ausserdem noch zu einem alten Schloss brachte und zur Grabstätte des Vasco da Gama in der alten Kirche des Franz Xaver.

Es wird berichtet, dass jüdische Familien nach der Zerstörung des Tempels von Jerusalem, im Jahre 72, nach Indien auswanderten und sich im Süden ansiedelten. Aus dem Jahre 379 sind noch 2 Kupferplatten erhalten, die sich in der dortigen Synagoge befinden. Sie tragen die folgende Inschrift:

COCHIN SYNAGOGE
(1568)
MATTANCHERRY
COCHIN - 2.

ÜBERSETZUNG DER KUPFERPLATTEN:

Heil und Wohlstand! Die folgenden Geschenke wurden huldreich von ihm gemacht, der den Titel eines Königs der Könige angenommen hat. Seine Majestät der König Herr Parkaran Iravi Vanmar, dessen Vorfahren das Zepter seit Hunderttausenden von Jahren geschwungen haben, im 36. Jahr nach dem 2. Jahr, am Tage als er sich in Muyiricote aufhielt, gefiel es ihm, die folgenden Geschenke zu machen. Wir haben Joseph Rabban das Dorf Anjuvannam gewahrt, zusammen mit 72 Besitzrechten, den Abgaben auf Boote und Karren, die Einkünfte und den Titel von Anjuvannam, die Lampe des Tages, ein Tuch, das vor ihm ausgebreitet wird, damit er darauf schreite, eine Sänfte, ein Sonnenschirm, eine Avaduga- (d. h. Telugu-) Trommel, eine Trompete, ein Empfangsbogen, eine Girlande, den Schmuck mit Blumengebinden, und noch anderes. Wir haben ihm die Einnahme aus der Grundsteuer und der Gewichtsteuer gewährt. Des weiteren haben wir durch diese Kupferplatten gebilligt, dass er von der Zahlung der Abgaben an den königlichen Palast befreit ist, welche die Einwohner der anderen Städte entrichten müssen, dass er aber in den Genuss der ihnen gewährten Vergünstigungen kommt. Dies alles an Joseph Rabban, den Fürsten von Anjuvannam, und in der natürlichen Erbfolge an seine Nachkommen, Söhne und Töchter, und seine Neffen, und an die Schwiegersöhne, die seine Töchter heiraten werden, solange wie die Welt und der Mond bestehen. Anjuvannam soll sein Erbsitz sein, Heil! (Handzeichen).

In Kenntnis von:

GOVARTHAN MARTHANDAN,	Oberhaupt von Venadu
KODAI CHIRIKANDAN,	Oberhaupt von Venapalinadu
MANAVEAPALA MANAVIN,	Oberhaupt von Eralanadu
IRAIRAN CHATHAN,	Oberhaupt von Vallunadu
KODAI IRAVI,	Oberhaupt von Nedumpurayurnadu
MOORKAN CHATHAN,	Stellvertretender Heeresführer
VANDALACHERI KANDAN,	Premierminister

GESCHRIEBEN DURCH KELAPPAN

Zeitablauf:

Ankunft der Juden in Indien und Besiedlung von Kranganur	A. D.	72
Gewährung der Kupferplatten an Joseph Rabban	A. D.	379
Ankunft weiterer Juden aus Babylon und Persien	A. D.	490-518
Die jüdische Kolonie in Kranganur steht in Verbindung mit China	A. D.	900
Ankunft von Hachamim, darunter Judas Halevi	A. D.	1141
Ankunft von Joseph Azaar in der Stadt Cochin	A. D.	1344
Bau der Synagoge von Kochangadi	A. D.	1345
Vertreibung der Juden aus Spanien	A. D.	1492
Ankunft der Familie Castiel in Cochin	A. D.	1511
Ankunft weiterer spanischer Juden	A. D.	1514
Angriff der Mauren auf die Juden in Kranganur	A. D.	1524
Endgültige Vertreibung aus Kranganur durch die Portugiesen	A. D.	1565
Errichtung und Besiedlung der Judenstadt (in Cochin)	A. D.	1567
Bau der Synagoge von Cochin	A. D.	1568
Ernennung des ersten Schriftgelehrten	A. D.	1570
Maharikahs Antwort	A. D.	1600
Teilweise Zerstörung der Synagoge durch die Portugiesen	A. D.	1662
Wiederaufbau der Synagoge von Cochin	A. D.	1664
Bau des Glockenturms durch Ezechiel Rahabi	A. D.	1760
Belag des Fussbodens der Synagoge durch Ezechiel Rahabi mit 1100 Kacheln aus Kanton, die alle voneinander verschieden sind	A. D.	1762
Überreichung einer goldenen Krone an die Synagoge durch den Maharadscha von Travankur	A. D.	1805
Erste genaue Volkszählung der Juden von Paradesi durch Joseph Hallegua	A. D.	1814

Heute leben in der Judenstadt nur noch etwa 50 Personen, einschliesslich Frauen und Kinder; denn seit der Errichtung des Staates Israel sind viele Familien heimgekehrt

in das Land der Väter, und man befürchtet, dass die Gemeinde in kurzer Zeit aussterben wird. Die leerwerdenden Häuser werden eines nach dem anderen verkauft. In zwei nahen Ortschaften ist das schon geschehen (Mattancherry und Mala). In Mala besteht noch der Judenfriedhof. Die Synagoge wurde in eine Volksschule umgewandelt.
Der Bruder von Mr. Salem und der Synagogendiener hatten uns in sehr liebenswürdiger Weise geführt. Sie berichteten, dass die Gemeinde seit Anfang nie einen Rabbiner hatte und nur von Schriftgelehrten und Ältesten betreut wurde.

7 Vermisst in Auschwitz, 1943*

Claudine Vegh führte Gespräche mit Kindern von deportierten Juden

Den folgenden Beitrag entnehmen wir der »Badischen Zeitung«[1] und bringen ihn mit freundlicher Genehmigung des Verfassers und ihrer Redaktion. (Anmerkung d. Red. d. FrRu)

»Ich frage mich oft, warum ich es nicht schaffe, dem Leben etwas abzugewinnen. Wenn es mir wirklich gelungen wäre, die Vergangenheit völlig zu vergessen, könnte ich wahrscheinlich wie die anderen leben, würde mich an dem freuen, was ich habe, und nicht mehr ständig an das denken, was ich nicht mehr habe. Ich habe keine Bilder, keine Fotos von meinen Eltern. Ich habe auch ihren letzten Brief nicht. Ich habe kein Grab, an dem ich innere Einkehr halten kann. Nur ein Stück amtliches Papier: ›Vermisst . . . Auschwitz 1943‹. Das ist sehr schwer . . .«

Vermisst – das heisst für Jean, den Sohn von 1942 aus Frankreich deportierten Juden, insgeheim auch: nicht tot. Nicht mit jener letzten Gewissheit jedenfalls, die Trauerarbeit erlaubt: kein Grab, keine Beerdigung. Nur ein Papier. Und wenn am Ende von Trauer normalerweise die Rückkehr ins Leben steht, dann leben diese Kinder von Deportierten, mit denen die französische Psychiaterin Claudine Vegh Ende der siebziger Jahre diese Gespräche führte, noch immer in der Vergangenheit.
Denn die Eltern dieser Kinder sind nicht tot, sie sind verschwunden. Verschwunden in namenlosen Gräbern, die sie sich selbst schaufeln mussten, verschwunden in den Verbrennungsöfen von Auschwitz. Und so »gibt es kein einziges annehmbares, menschenwürdiges Bild, an das sich diese Kinder halten können, um ihre Eltern mit Stolz zu betrauern«, schreibt Claudine Vegh. Eben das macht ihr Erlebnis nicht vergleichbar mit den Schicksalsschlägen, unter denen andere Waisen leiden, deren Eltern etwa verunglückt sind.
Diese Gespräche mit heute Vierzig- bis Fünfzigjährigen sind Zeugnisse von sprachloser, also wehrloser Angst, von offenen Wunden – nicht von Narben. Da ist nichts verheilt. Claudine Vegh, selbst Kind von Deportierten, befragte diese Opfer der Massenvernichtung auf deren Wunsch meist im Halbdunkel, im Schlafzimmer etwa, in einer Atmosphäre weitestgehender Abgeschlossenheit von der Welt: Siebzehn innere Monologe – psychoanalytischen Sitzungen ähnlicher als wirklichem, offenem Gespräch. Monologe aus einem Totenreich, bevölkert mit nie begrabener, mit darum unbewusst weitergehegter Hoffnung, die jeden ungehinderten Zugang zur Gegenwart ein für allemal versperrt; gezeichnet von einer Sprachlosigkeit, die die Tatsache vom Tod der Eltern möglichst verschweigt, weil in einem solchen Eingeständnis immer auch ein Einverständnis, ein Friedenschliessen mit der Ungeheuerlichkeit liegen würde. Deshalb wohl diese Unfähigkeit zu trauern, deshalb diese Unfähigkeit, wirklich zu leben. Jeans Scheitern vor dem Leben hat seinen tiefsten Grund in jenem Amtspapier: »Vermisst . . .«
Claudine Veghs Gespräche mit den Nachkommen von Deportierten erinnern Frankreich (dort erschien ihr Buch 1979) daran, dass zu viele seiner Bürger zu bereitwillig sich zum Handlanger der Nazi-Besatzer machten. Es erinnert uns Deutsche daran, dass mit dem Massentod der Opfer und – vier Jahrzehnte danach – mit dem Altern der Henker, der Lischkas und Heinrichsohns, nicht alle Leiden der Juden begraben und vergessen sind. Auschwitz ist nicht Vergangenheit. Joachim Fritz-Vannahme, Freiburg i. Br.

* *Claudine Vegh:* »Ich habe ihnen nicht auf Wiedersehen gesagt« . . . (s. u. S. 142).
[1] Nr. 156, Freiburg i. Br., 11./12. 7. 1981.

8 »Bischof-Stimpfle-Stiftung« an der Bar-Ilan-Universität Tel Aviv errichtet*

Augsburg/Tel Aviv (iba) – Zu Ehren des Augsburger Diözesanbischofs Dr. Josef Stimpfle hat die zweitgrösste Universität Israels, die Bar-Ilan-Universität Tel Aviv, eine »Bischof-Stimpfle-Stiftung« errichtet. Der mit vorerst 100 000 DM dotierte Fonds will begabte, aber minderbemittelte jüdische Studenten zum Studium führen. Die israelitische Kultusgemeinde Schwaben-Augsburg unter ihrem Präsidenten Julius Spokoynj hat zu dieser Stiftung in Würdigung des »selbstlosen humanitären und völkerversöhnenden Wirkens« sowie der Förderung des »christlich-jüdischen« Dialogs 10 000 DM beigesteuert. In seiner Dankadresse an den Präsidenten der Bar-Ilan-Universität, Pinchas Spielman, schreibt der Bischof: »Die Errichtung der Stiftung an Ihrer Universität, der ich mich als ihr Ehrenbürger besonders verpflichtet fühle und an der ich während meines letztjährigen Besuches einen so tiefen Eindruck erfahren habe, möge ihrem Zweck entsprechend im Verlaufe der Jahre vielen begabten, aber minderbemittelten Studenten die Reichtümer der Wissenschaften auf der soliden Grundlage des Glaubens und in der täglichen Erfahrung der Frömmigkeit erschliessen. Mögen diese Studenten Tradition und Fortschritt, Geistigkeit und Aufgeschlossenheit, Dialogbereitschaft und Solidarität mit allen den Gott der Väter bekennenden Menschen in ihrem Leben verwirklichen.« Zugleich hat der Bischof einen Studentenaustausch zwischen der Universität Augsburg und der Bar-Ilan-Universität von Tel Aviv vorgeschlagen und mitgeteilt, dass er die Katholisch-Theologische Fakultät Augsburg um die Planung eines Begegnungskonzeptes gebeten habe.

* In: Ulrichsblatt / Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg, 36. Jg. (9./10. Mai 1981), S. 23.

9 Neuer Lehrstuhl für jüdisch-christliche Studien am Hebrew-Union-College – Jewish Institute of Religion in Cincinnati/Ohio und Eröffnung des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung an der theologischen Fakultät Luzern am 22. Oktober 1981

I Erster an jüdischer Hochschule – am Hebrew-Union-College – errichteter Forschungslehrstuhl für jüdisch-christliche Studien*

Der 1925 in Berlin geborene, seit 1956 am Hebrew-Union-College – Jewish Institute of Religion in Cincinnati, Ohio (USA), lehrende *Jakob J. Petuchowski* ist am 4. Juni

* Vgl. dazu: »The Chronicle«, No. 18, Juli 1981, Hrsg.: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion sowie Pressenotiz auf deutsch.

1981 zum Inhaber eines neu errichteten Forschungslehrstuhls für jüdisch-christliche Studien am *Hebrew-Union-College* – Jewish Institute of Religion ernannt worden.
Professor Petuchowski, der sein Rabbinatsdiplom und sein Doktorat am Hebrew-Union-College erhielt und auch Empfänger von Ehrendoktoraten der Universität Köln und der Brown University ist, gilt als international anerkannter Spezialist auf den Gebieten der jüdischen Theologie und der jüdischen Liturgie. Autor und Herausgeber von 22 englischen, deutschen und hebräischen Büchern und mehr als 460 veröffentlichten Artikeln, ist Petuchowski auch seit längerer Zeit aktiv im christlich-jüdischen Religionsgespräch in USA und in Europa. Einem breiten Publikum in der Bundesrepublik Deutschland ist er besonders durch seine beim Verlag Herder erschienenen Bücher mit rabbinischen Geschichten bekannt.[1]

[1] »Melchisedech, Urgestalt der Ökumene«, 1979 (vgl. in: FrRu XXX/1978, S. 181/82) – »Es lehrten unsere Meister«, 1979 (vgl. ibid. XXXI/1979, S. 139 f.) – »Ferner lehren unsere Meister. Neue rabbinische Geschichten« (vgl. ibid., S. 384) – »Gottesdienst des Herzens«, 1981 (s. u. S. 123).

II Die Theologische Fakultät Luzern lädt ein zur Eröffnung des Instituts für Jüdisch-Christliche Forschung am 22. Oktober 1981, 10.45 Uhr, in der Aula der Theologischen Fakultät Luzern

Das Programm lautet:
Begrüssung durch den Rektor der Fakultät: Prof. Dr. *D. Schmidig;* – Wissenschaft vom Judentum und christliche Theologie: Anfragen und Probleme der Zusammenarbeit: Prof. Dr. *S. Talmon,* Hebräische Universität Jerusalem; – Das neue »Institut für jüdisch-christliche Forschung«. Auftrag und Ziele: Prof. Dr. *C. Thoma,* Leiter des IJCF; – Wie kommt ein mit seiner Tradition verbundener Jude dazu, an einer Theologischen Fakultät mitzuarbeiten: Dr. *S. Lauer,* Forschungsbeauftragter am IJCF; – Schlusswort: Erziehungsdirektor Dr. *Walter Gut.*
Im Bericht der »Arbeitsgruppe Theologische Fakultät« vom 29. Mai 1980 an den Regierungsrat des Kantons Luzern werden zwei Hauptgründe genannt, weshalb ein Institut für jüdisch-christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern »höchst wünschenswert« sei:
»1. Damit den religiösen christlichen und jüdischen Verständigungsbemühungen eine solide theologische Fundierung gegeben werden kann. 2. Damit aus den beiseitigen Traditionen Grundlagen für ein praktisches Zusammengehen von Juden und Christen in wichtigen Menschheitsanliegen erarbeitet werden können.« Ausserdem wird in diesem Bericht die an der Fakultät seit 10 Jahren bestehende Professur für Bibelwissenschaft und Judaistik erwähnt. Am 25. Mai 1981 fasste der Regierungsrat den Beschluss, dass dieses Institut am 1. Oktober 1981 gegründet und am 22. Oktober 1981 feierlich eröffnet werde. Der Regierungsrat wählte ferner am 6. Juli 1981 den jüdischen Wissenschaftler *Dr. Simon Lauer* als Forschungsbeauftragten (wissenschaftlicher Adjunkt) an das Institut für jüdisch-christliche Forschung.

Prof. Dr. Clemens Thoma (Leiter des IJCF) — Prof. Dr. Dominik Schmidig (Rektor)

10 »Die Juden als Minderheit in der Geschichte«

Zu einer Ringvorlesung an der Universität Freiburg i. Br.

Historisches Seminar und Colloquium Politicum der Universität Freiburg i. Br. veranstalteten im Wintersemester 1980/81 eine Ringvorlesung zu dem Thema »Die Juden als Minderheit in der Geschichte« (Gliederung siehe unten). Diese Vorlesung fand wöchentlich statt, bedeutete damit für die Teilnehmer eine hohe Belastung; trotzdem fand sie bei den Studierenden und in der Freiburger Bevölkerung ein starkes Echo, das die Erwartungen der Veranstalter weit übertraf: Der zweitgrösste Hörsaal erwies sich oft als zu klein.
Die Veranstaltung zeigte, dass die Vorlesung als Lehrveranstaltung keineswegs »tot«, dass sie vielmehr geeignet ist, nicht nur Wissen zu vermitteln und den Forschungsstand zu problematisieren, sondern auch die Zuhörer in der anschliessenden, meist lebhaft geführten Diskussion am Prozess der Gewinnung von Erkenntnissen zu beteiligen. Die Ringvorlesung leistete einen willkommenen Beitrag zur Überwindung der Anonymität an der Hochschule (Freiburg zählt an der Universität, ohne Fachhochschulen usf., etwa 20 000 Studierende!): Man sah immer wieder dieselben Gesichter, dieselben Gruppen an denselben Plätzen; in die Gespräche vor der Vorlesung – um einen Sitzplatz zu erhalten, fand man sich oft schon lange vor Beginn ein – wurden bald auch weitere Hörer in den Bänken davor und dahinter einbezogen. In den Vorlesungen wurden das leidenschaftliche Engagement und die persönliche Betroffenheit der Referenten deutlich. Häufig wurden bis spät in die Nacht in den Wohnungen oder in Freiburger Lokalen die aufgeworfenen Fragen in heftigen Debatten vertieft und ausgeweitet.
Es überrascht nicht, dass die Vorlesungsreihe – meist von hohem wissenschaftlichem Niveau und didaktisch gut aufbereitet – in der Tagespresse ein verdientes, ausführliches Echo fand. Die Vorlesungen wurden zum grössten Teil von Lehrenden des Historischen Seminars der Universität Freiburg bestritten; weitere Referenten kamen aus Jerusalem sowie aus den benachbarten Universitätsstädten Basel und Strassburg. Punktförmig wurde damit die Einheit der uralten oberrheinischen Kulturlandschaft wiederhergestellt.
Die Ringvorlesung soll im Herbst 1981 im Buchhandel erscheinen: Die Juden als Minderheit in der Geschichte. Hrsg. von Bernd Martin und Ernst Schulin. München (Deutscher Taschenbuch Verlag). Eine Besprechung dieses Bandes soll im nächsten Heft des Freiburger Rundbriefes folgen. Norbert Ohler, Freiburg i. Br.

Gliederung der Ringvorlesung im Wintersemester 1980/81:
Soweit nicht anders angegeben, gehören die Referenten zum Lehrkörper des Historischen Seminars der Universität Freiburg.

14. 10. 1980	*W. Schmitthenner:* Kennt die hellenistisch-römische Antike eine ›Judenfrage‹?
21. 10. 1980	*K. S. Frank* (Universität Freiburg, Theologische Fakultät): ›Adversus Judaeos‹ in der alten Kirche.
28. 10. 1980	*D. Mertens:* Christen und Juden zur Zeit des ersten Kreuzzuges.
4. 11. 1980	*F. Graus* (Basel): Judenpogrome im 14. Jahrhundert: Der Schwarze Tod.
11. 11. 1980	*E. Schulin:* Die spanischen und portugiesischen Juden im 15. und 16. Jahrhundert. Eine Minderheit zwischen Integrationszwang und Verdrängung.
18. 11. 1980	*K. Deppermann:* Judenhass und Judenfreundschaft im frühen Protestantismus.
25. 11. 1980	*H. Holeczek:* Die Judenemanzipation in Preussen.
2. 12. 1980	*F. Dreyfus* (Strassburg): Antisemitismus in der Dritten Französischen Republik.
9. 12. 1980	*J. Goldberg* (Jerusalem): Die soziale Integration der getauften Juden in Polen und Litauen bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.
16. 12. 1980	*H.-D. Löwe:* Antisemitismus im späten Zarismus.
13. 1. 1981	*H. Haumann:* Das jüdische Prag.
20. 1. 1981	*H.-G. Zmarzlik: Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich 1870–1918.*
27. 1. 1981	*H.-A. Winkler:* Die deutsche Gesellschaft der Weimarer Republik und der Antisemitismus.
3. 2. 1981	*B. Martin:* Judenverfolgung und -vernichtung unter der nationalsozialistischen Diktatur.
10. 2. 1981	*G. Schramm:* Der Zusammenhang von bürgerlicher Diskriminierung und wirtschaftlichem Erfolg: Das Judentum und vergleichbare Minderheiten.

11 Verlässlicher gerichtlicher Ehrenschutz für deutsche Juden

In der Jahresfolge XXXI/1979 hatte der »Freiburger Rundbrief« (S. 100) aus der »Neuen Zürcher Zeitung« einen Bericht übernommen, in dem mitgeteilt wurde, dass der Bundesgerichtshof in Karlsruhe das Persönlichkeitsrecht der Juden in der Bundesrepublik Deutschland auf Anerkennung ihres Verfolgungsschicksals im »Dritten Reich« bestätigt. Dazu bringen wir nun den amtlichen Leitsatz dieses Urteils vom 18. September 1979 (VI ZR 140/78):

> »Menschen jüdischer Abstammung haben aufgrund ihres Persönlichkeitsrechts in der Bundesrepublik Anspruch auf Anerkennung des Verfolgungsschicksals der Juden unter dem Nationalsozialismus. Wer die Judenmorde im Dritten Reich leugnet, beleidigt jeden von ihnen. Betroffen sind durch solche Äusserungen auch erst nach 1945 geborene Personen, wenn sie als ›Volljuden‹ oder ›jüdische Mischlinge‹ im ›Dritten Reich‹ verfolgt worden wären.«

Der wesentliche Inhalt der ausführlichen Begründung dieses hochbedeutsamen Grundsatzurteils ist abgedruckt in der Neuen Juristischen Wochenschrift 1980, 45; auf Seite 1100 desselben Jahrganges derselben Zeitschrift bringt Professor Dr. Erwin Deutsch einen ausführlichen Kommentar dazu.

Der Bundesgerichtshof führt mit diesem Urteil seine Rechtsprechung zum Thema »Schutz der deutschen Juden vor Beleidigungen« fort. Dazu darf an das Urteil erinnert werden, das der Bundesgerichtshof schon am 28. Februar 1958 (BGHSt 11, 207) gefällt hat. Der Leitsatz dieses Urteils lautet:

> »Die als Juden im Nationalsozialismus verfolgten Menschen, die jetzt in Deutschland leben, bilden eine Personenmehrheit, die beleidigungsfähig ist.«

Rechtsanwalt Dr. Otto Gritschneder, München

12 Versammlung des Gebets und des Zeugnisses verbunden mit unseren jüdischen Brüdern nach dem Attentat auf die Synagoge in der rue Copernic

In der Pariser Kirche Saint-Nicolas-des-Champs am 13. Oktober 1980*/**/***

Aus dem nach dem Attentat auf die Synagoge in der rue Copernic in Paris anlässlich des ökumenischen Gottesdienstes veröffentlichten Textbuch bringen wir den Originaltext*/**/***

Bernard Dupuy OP, Sekretär der bischöflichen Kommission für die Beziehungen mit dem Judentum in Frankreich, schreibt folgende einleitende Worte:

Als sich in Presse und Rundfunk die Nachricht von dem antisemitischen Attentat auf die Synagoge der rue Copernic verbreitete, haben wir Christen in grosser Zahl unseren jüdischen Brüdern sogleich unsere Solidarität bekundet. Es gibt Augenblicke, in denen diese Brüderlichkeit – die so lange verlorengegangen war, wie ein Ruf widerhallt und als eine fundamentale Forderung zurückkehrt – endlich wieder an Bedeutung gewinnt, aber um den Preis welcher Prüfungen! Selbst zutiefst betroffen, suchten wir über unsere Bestürzung und unsere Abscheu Herr zu werden. Unsere erste Reaktion war, diesem Volk in seinem Gebet seiner vielleicht verkanntesten Dimension, die gerade gelästert worden war, zu begegnen. Wir hatten uns am Samstagmorgen zum Gottesdienst in die verschiedenen Synagogen unserer Stadt oder unseres Stadtteils begeben. Dann kamen die Fragen in bezug auf die übernommenen Verantwortlichkeiten, die sich versteckten und sich immer noch unter verschiedenen Masken verstecken, die polizeilichen Ermittlungen und die politischen Reaktionen.

In dieser Flut, in diesem Lärm, in diesem Geschrei waren wir präsent und abwesend zugleich, aktiv und hilflos, uns der unmittelbaren Einsätze dieser Debatte bewusst und auch gewiss, dass wir etwas anderes zu sagen, eine andere Verantwortung zu tragen hatten und dass sich eine andere Stimme Gehör verschaffen musste. Von allen Seiten wurde dem Verlangen Ausdruck gegeben, das offizielle und einmütige Wort der Kirchen möge unter diesen Umständen klar und deutlich sein. So entstand, ausgehend von der Basis wie auch von den Verantwortlichen der Kirchen gewünscht, der Plan zu dieser am Montag, 13. Oktober 1980, gehaltenen Versammlung.

Trotz dürftiger Resonanz in den Massenmedien haben wir uns in grosser Zahl, zu etwa tausend, fünfzehnhundert, in diese Kirche gedrängt. Rings um jene, die das Wort ergriffen, wurde die Inbrunst der Versammlung beinahe physisch spürbar. Wir werden die beeindruckende und aufmerksame Teilnahme der Juden an dieser Versammlung nicht vergessen, die der Grossrabbiner von Frankreich, Jacob Kaplan, mit seiner Anwesenheit ehren wollte. Zahlreiche Persönlichkeiten aus der Politik haben sich gleichermassen dieser Demonstration angeschlossen. Eine solche Zusammenkunft wird uns lange in Erinnerung bleiben.

Auf unsere Bitte hin waren auch die Familien derer anwesend, die, ohne es zu ahnen, Opfer der terroristischen Aktion wurden und für die blinde Gewalt den Preis bezahlt haben: die israelische Jüdin Aliza Shagrir und drei Katholiken, von denen einer ein spanischer Arbeiter war, der in unserem Land wohnte: Jean-Michel Bartre, Philippe Bonisson und Hilario Lopez Fernandez, desgleichen die anderen bei dem Attentat schwer Verletzten.

Christen, weniger als irgendwer haben wir das Recht zu vergessen. Die Kirche, wir wissen es, hat eine schwere Verantwortung an dem schrecklichen Unrecht, das dem jüdischen Volk im Lauf der Jahrhunderte zugefügt worden ist und dessen Folgen wir in der jüngsten Geschichte gesehen haben. Sie muss sich von nun an als erste erinnern. Die Versammlung von Saint-Nicolas-des-Champs kann nicht als Reaktion christlichen Schuldbewusstseins gedeutet werden. Sie wird auch nicht die letzte rituelle Handlung der Empörung nach dem Attentat sein. Sie wird bleiben als Unterpfand einer neuen Bewusstwerdung und als Zeichen eines Engagements, das nicht zurückgenommen werden kann.

Eröffnung: Kardinal François Marty, Erzbischof von Paris

Meine Brüder,

ich freue mich, euch in dieser Kirche Saint-Nicolas-des-Champs begrüssen zu können, die direkt am Rand des Marais liegt, wo so viele Juden und Christen wohnen und sich täglich begegnen. Ich grüsse brüderlich die Vertreter

* Veröffentlicht von *l'Amitié Judéo-Chrétienne de France,* 11 rue d'Enghien, 75010 Paris, unter dem Originaltitel *»Assemblée de prière et de témoignage en union avec nos frères Juifs.* Après l'attentat de la rue Copernic. Église Saint-Nicolas-des-Champs, 13. octobre 1980«, 24 Seiten.

** Wir bringen den Inhalt in deutscher Übersetzung mit freundlicher Genehmigung der l'Amitié Judéo-Chrétienne de France.

Die Schriftstellen sind anmerkungsweise widergegeben.

*** Sommaire: Liminaire – Ouvertüre *(Cardinal François Marty)* – Deutéronome 5, 1-22 – Intervention du *R. P. Riquet* – Intervention de Mme *France Quéré* – Extrait de »Notre Jeunesse« *(Charles Péguy)* – Message du Pasteur *Jacques Maury* – Ez 34, 11-13.15 – Intervention: M. *Olivier Clément* – Intervention de M. l'Abbé *Jean Pihan* – Message: *Mgr Mélétios* – *Lév* 19, 1, 4, 17-18 – Intervention du P. *Bernard Dupuy* – Invocation finale *(Mgr Daniel Pézeril)* – Intervention: *M. Alain de Rothschild* – Intervention: M. le *Rabbin Daniel Fahri.*

und die zahlreichen Mitglieder der jüdischen Gemeinschaft, die heute abend unter uns sind, und an erster Stelle den Herrn Grossrabbiner Kaplan. Seine Anwesenheit berührt mich ganz besonders.

Hässliche Gewaltakte aller Art, physische und seelische, werden zur Zeit gegen die jüdische Gemeinschaft von Paris und von Frankreich verübt. Sie haben alsbald in allen Schichten der Bevölkerung eine so breite Missbilligung ausgelöst, wie man seit Jahren kaum eine ähnliche gekannt hat. Die terroristischen Akte sind bestürzend: ihre unschuldigen Opfer, wer immer sie auch seien, rufen unsere Entrüstung hervor.

Aber beunruhigender als alles ist die Mentalität, die solche Attentate verraten.

Die heutige ökumenische Zusammenkunft bedeutet, dass in einem solchen Augenblick die christlichen Kirchen die Notwendigkeit empfinden, sich zusammenzufinden, eine einzige Stimme vernehmen zu lassen und entschlossen ihre gemeinsame Verantwortung zu übernehmen.

Wie oft hat man nicht schon gesagt, welche seelische Hilfe das Zeugnis unserer Kirchen, wenn sie vereinigt wären, für unsere Gläubigen und für jeden Menschen guten Willens wäre? Nun gut, angesichts der schrecklichen derzeitigen Verunglimpfungen sind sie dies mehr denn je. Zusammen und in ihrem tiefsten Innern machen sie die Erfahrung des Geistes, des Einen Geistes, der ihnen gegeben wurde.

Sie sprechen. Sie wollen daran erinnern, sie wollen es hinausschreien, dass alle Menschen gleichermassen Söhne Gottes sind und dass sie deshalb Brüder sind, unabhängig von ihrem Gesicht, ihrer Kultur, ihrem Milieu und ob sie aus einem nahen oder fernen Land kommen. Wir empfinden jede Gewalttat und sogar jeden Schatten von Verachtung, der den geringsten seiner Brüder in dem Volk, in das er hineingeboren wurde, so als träfe er Jesus persönlich. Wir müssen heute abend unseren gemeinsamen Entschluss zur Wachsamkeit erneuern. Nicht nur die Attentate oder wahnsinnige und laute Theoretiker offenbaren den Geist der Rassentrennung und des Rassismus. Die Geschichte jedes Landes überliefert äusserst beunruhigende Erbteile. Wir haben die Pflicht, mehr denn je auf unkontrollierte Reaktionen und unüberlegte Worte zu achten, die sich in unser Verhalten einschleichen oder unser Benehmen biegen könnten. Um so mehr, wenn sie in unserem Dienst oder unserer Lehre Spuren hinterliessen.

Erlauben Sie mir, Ihnen zum Schluss das Telegramm vorzulesen, das *Johannes Paul II.* schon in der Nacht vom Freitag auf den Samstag nach der Explosion in der rue Copernic an mich gerichtet hat:

»Der Heilige Vater teilt Ihre Entrüstung und die der Franzosen angesichts des Attentats gegen Israelis in der rue Copernic, schliesst sich dem Gebet an für die unschuldigen Opfer und möchte ihren Eltern und den Verwundeten Anteilnahme bekunden und Trost spenden. Er hofft inständig, dass solche Gewaltakte endgültig als des Menschen, in besonderem Masse des Christen, unwürdig, geächtet werden. Kardinal Casaroli.«

Lesung: Psalm 130[1]

[1] Maalot-Lied.
2 »Aus Tiefen ruf ich dich / o Ewiger! / Herr, höre meine Stimme!
/ Lass deine Ohren lauschend sein / der Stimme meines Flehns! /
3 Wenn Sünden du bewahrest. Jah / wer könnte da, o Herr be-
4 stehn? / Wo bei dir die Vergebung / dass man dich fürchte. / Ich
5 hoffe, Ewiger / es hoffet meine Seele / und seines Wortes harre
6 ich / des Herrn (harrt) meine Seele / mehr als die harren auf den
7 Morgen / die harren auf den Morgen! / So harre, Jisraël, des
Ewigen / denn bei dem Ewgen ist die Liebe / und viel bei ihm Er-
8 lösung. / Und er wird lösen Jisraël / von allen seinen Sünden!«

[1] Zur Übersetzung der Texte aus der Hebräischen Bibel vgl. Tûr-Sinai (H. Torczyner), Die Hl. Schrift. Jerusalem 1954 (Bd. 4, S. 171)

Lesung des Dekalog (Deut 5, 1–22)[2]*: Pastor Daniel Atger, Reformierte Kirche von Frankreich*

Ansprache von Michel Riquet SJ[3]

Ehrenpräsident der Nationalen Vereinigung der Deportierten, Vizepräsident der LICRA

Es versteht sich von selbst, dass die Christen, hier die Franzosen, die dieses Namens würdig sind, einmütig und vorbehaltlos das Attentat gegen die Synagoge in der rue Copernic verurteilen, das genau in der Stunde verübt wurde, in der sie voll von Gläubigen und Kindern war, die gekommen waren, ihren Glauben an das Gesetz des Moses, die *Tora*, zu bekunden. Dieser dumme, feige und kriminelle Gewaltakt verdient unsere bedingungslose Missbilligung, wie auch der Antisemitismus, ja Antizionismus, der ihn sichtlich angeregt hat.

Aber es geht nicht nur darum zu verurteilen; es ist wichtig, unseren jüdischen Brüdern gegenüber eine ausdrückliche Haltung des Respekts, des Verständnisses und der Achtung, kurzum der Brüderlichkeit einzunehmen.

Die Juden sind unsere Brüder; zunächst so wie alle Men-

[2] 1 Und Mosche berief ganz Jisraël und sprach zu ihnen: »Höre,
Jisraël, die Gesetze und die Rechtsvorschriften, die ich heute vor
euren Ohren verkünde; lernt sie und seid bedacht sie zu üben.
2 Der Ewige, unser Gott, hat mit uns einen Bund geschlossen am
3 Horeb. * Nicht mit unsern Vätern hat der Ewige diesen Bund ge-
schlossen, sondern mit uns selbst, die wir alle heute hier am Le-
4 ben sind. * Angesicht zu Angesicht hat der Ewige mit euch ge-
5 sprochen auf dem Berg, mitten aus dem Feuer * – ich stand da-
mals zwischen dem Ewigen und euch, um euch das Wort des
Ewigen zu verkünden; denn ihr fürchtetet vor dem Feuer und
6 stiegt nicht auf den Berg – und er sprach: * ›Ich bin der Ewige,
dein Gott, der ich dich geführt habe aus dem Land Mizraim, aus
dem Sklavenhaus.
7 Du sollst keine anderen Götter haben vor mir. * Du sollst dir kein
8 Bildnis machen, keinerlei Gestalt dessen, was im Himmel oben
und was auf Erden unten und was im Wasser unter der Erde ist. *
9 Du sollst dich vor ihnen nicht niederwerfen und ihnen nicht die-
nen; denn ich, der Ewige, dein Gott, bin ein eifernder Gott, der
da bedenkt die Schuld der Väter an den Kindern und an dem
10 dritten und vierten Geschlecht bei denen, die mich hassen; * der
aber Liebe erweist bis ins tausendste Geschlecht denen, die mich
lieben und meine Gebote wahren.
11 Du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes, nicht zur Un-
wahrheit aussprechen, denn der Ewige wird den nicht ungestraft
lassen, der seinen Namen zur Unwahrheit ausspricht.
12 Wahre den Sabbattag, ihn zu heiligen, wie der Ewige, dein Gott,
13 dir geboten hat. * Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Werk
14 verrichten; * aber der siebente Tag ist ein Sabbat dem, Ewigen,
deinem Gott. Da sollst du keinerlei Werk verrichten, du und dein
Sohn und deine Tochter, dein Knecht und deine Magd, dein
Ochs und dein Esel und all dein Vieh, und dein Fremdling, der in
deinen Toren ist, auf dass ruhe dein Knecht und deine Magd wie
15 du. * Und du sollst gedenken, dass du Knecht warst im Land Miz-
raim, und dass der Ewige, dein Gott, dich von dort herausgeführt
hat mit starker Hand und mit ausgestrecktem Arm; darum hat
der Ewige, dein Gott, dir geboten, den Sabbattag zu halten.
16 Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie der Ewige, dein Gott,
dir geboten, auf dass du lange lebst und es dir wohlergehe auf
dem Boden, den der Ewige, dein Gott, dir gibt.
17 Du sollst nicht morden!
Und du sollst nicht ehebrechen!
Und du sollst nicht stehlen!
Und du sollst nicht aussagen wider deinen Nächsten als falscher
Zeuge!
Und du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten!
18 Und du sollst dich nicht gelüsten lassen nach dem Haus deines
Nächsten, nach seinem Feld, nach seinem Knecht und nach seiner
Magd, nach seinem Ochsen und seinem Esel, nach allem, was dei-
nem Nächsten gehört.‹
19 Diese Worte redete der Ewige zu eurer ganzen Volksschar auf
dem Berge mitten aus dem Feuer, aus der Wolke und dem Dunkel
mit gewaltiger Stimme – und nichts weiter; und er schrieb sie auf
zwei steinerne Tafeln und gab sie mir.
(ibid., 1 Bd.-Tora [Dt 5, 1-19])

[3] Vgl. dazu *Pater Riquet* 1954 in einem Vortrag der Gesellschaft France–Israel u. a.: »Wie ein Volk zu seinem Eigenleben erwacht ist« und »begrüsst als Franzose, Christ und Mensch die jüdische Renaissance in Israel...« In: FrRu VI, Nr. 21/24 (Februar 1954), S. 51 (Anm. d. Red. d. FrRu).

schen, aber mit der Besonderheit, dass sie einem der ältesten Völker der Geschichte angehören. Wie Pascal es sagt: »Dieses Volk ist nicht nur eines der ältesten, sondern es ist auch einmalig in seiner Dauerhaftigkeit, denn trotz der Unternehmungen so vieler mächtiger Könige, die hundert Mal versucht haben, es zu zerstören, hat es sich dennoch immer erhalten. Seine Geschichte schliesst in ihrer Dauerhaftigkeit die all unserer Geschichten ein.« Das Holocaust, durch das es hindurchgegangen ist, muss es uns noch achtenswerter und all unserer Sympathien würdiger machen. Aber sie sind unsere Brüder auch deshalb, weil sie Franzosen sind, ganz und gar Franzosen, die in den dramatischsten Stunden der Geschichte Frankreichs Seite an Seite mit uns gekämpft haben. Am Beginn der rue Copernic bemerkte ich neulich die beeindruckende Liste der Mitglieder jener Gemeinschaft der Liberalen Union, die im Ersten Weltkrieg (1914–18) ihr Leben hingaben; die Hälfte von ihnen waren Offiziere in den Infanterieregimentern. Wie dies auch bei diesem Juden wohl der Fall ist, einem in Frankreich lebenden Schweizer Bürger, Edmond Fleg, begeistert von der französischen Kultur, wollte er sich bei der Mobilmachung 1914 ganz am Kampf Frankreichs mit seinen französischen Freunden beteiligen. Er trat in die Fremdenlegion ein, um dort unter Einsatz seines Lebens den ganzen Krieg mitzumachen. Mehr noch sind die Juden unsere Brüder, weil ihr Glaube unserem zugrunde liegt und weil er uns weiterhin mit ihnen vereinigt im Gebet zu jenem, der für uns wie für sie der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs ist. Ich sehe immer noch jenes jüdische ungarische Kind vor mir, das in Mauthausen starb und mit jenem erregenden Transport von zweitausend ungarischen Juden gekommen war. Ich sah auf dem Appellplatz die *Tefilin*[3a], die sie mit sich gebracht hatten und die man ihnen abnahm und die sich zur Pyramide auftürmten, und ich erinnerte mich, dass ich bei mir eine dieser kleinen Pergamentrollen trug. Ich habe sie dem jüdischen Kind gegeben; mit Tränen in den Augen hat es sie aufgerollt und hat zu lesen begonnen: »Sh'ma Israël, Adonaï Elohenu; Adonaï echad.« Höre, »Israel, der Herr dein Gott ist ewig; der Herr dein Gott ist Einer.« Das sind genau die Worte, die Jesus auf die Frage eines Rabbi seiner Zeit antwortete, der ihn fragte, welches das erste Gebot des Gesetzes sei: «Höre, Israel, der Herr dein Gott ist Einer, und du sollst ihn lieben aus ganzem Herzen, aus ganzer Seele, mit all deinen Kräften, und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst.«
Das ist für den Christen wie für den Juden das erste Gebot des Gesetzes; es ist ein Gebot der Liebe, der Liebe zu Gott in den Menschen, zu den Menschen in Gott. Wie sollten die Juden für uns nicht Brüder sein, nicht nur unserer Achtung und Aufmerksamkeit, sondern unserer Liebe würdig?

Ansprache von Madame France Quéré
Schriftstellerin (evang.), Mitglied der Vereinigung gläubiger Schriftsteller

Vier Tote. Hinter sich dreihundert Juden, auf die es abgesehen war. Dahinter noch Finsternis, plombierte Züge, sterbliche Überreste, äusserste Verlassenheit. Die Proportionen und die Auswirkungen variieren, das rassistische Verbrechen bleibt dasselbe, in seiner Anhäufung von Skandalen, da es sich immer auf die Menge, auf die Unschuld, auf eine ohnmächtige Verwundbarkeit stürzt.
In unserer Traurigkeit erstarrt, aber in unserer Hoffnung keineswegs zerschlagen, sind wir hier versammelt, um unseren Schmerz miteinander zu teilen, aber auch um die Dämonen zu fassen. Polizeiaktionen werden niemals genügen. Der Rassismus ist nicht nur Sache einiger Totschläger, er geht auch bei vielen und sogar friedfertigen Leuten um. Auch vor ihnen muss man Angst haben. Sie verraten sich nur durch Worte oder abgewandte Blicke, aber die, die selbst nichts täten, die lassen – die Erfahrung hat es bewiesen – alles zu. Diesem Gewissen ohne Funken, diesen Gedächtnissen ohne Schrecken müssen wir dies bezeugen: der Mensch lässt sich nicht teilen. Es gibt nur eine Menschheit, unteilbares Abbild des einen Antlitzes. Selbst die Unterschiede, die auf unseren Gesichtern, in unseren Gebräuchen und Gedanken erscheinen, sind nur Verherrlichungen jener unzerreissbaren Einheit, auf die sich jede Menschennatur bezieht.
Das ist das heilige Prinzip, das wir in einer hartnäckigen und kraftvollen Sprache unsere Nächsten, angefangen bei unseren Kirchen, unseren Familien, unseren Gewerkschaften oder unseren Berufen, lehren müssen.
Ich weiss nicht, was in uns Christen am meisten zum Akt der Solidarität den Juden, unseren Brüdern, gegenüber drängt: unser langes historisches schlechtes Gewissen, unsere Entrüstung heute, eine enge geistige Verwandtschaft oder der Stachel unseres Glaubens. Denn schliesslich: »war« Gott dem Menschen gleich geworden, damit der Mensch es wage, im Menschen seinesgleichen zurückzuweisen?

Lesung eines Auszugs von »Unsere Jugend« von Charles Péguy[4] *von Jacques Madaule,*
Ehrenpräsident der l'Amitié Judéo-Chrétienne de France

Jedermann ist unglücklich in der modernen Welt.
Die Juden sind unglücklicher als die andern. Weit entfernt, dass die heutige Welt sie besonders begünstigte, ihnen besonders geneigt wäre, ihnen einen Ruheplatz, einen bevorzugten Ort der Stille eingeräumt hätte, hat die heutige Welt im Gegenteil ihrer uralten Zerstreuung, ihrer völkischen Zerstreuung, ihrer alten Zerstreuung ihre eigene heutige Zerstreuung, ihre innere Zerstreuung hinzugefügt. Die heutige Welt hat ihrem (=der Juden) Schmerz ihren eigenen Schmerz hinzugefügt; in der heutigen Welt häuft er sich; die heutige Welt hat ihrem Elend das eigene Elend hinzugefügt, ihrer alten Not die eigene Not, der tödlichen, der unheilbaren Unruhe der Rasse, der eigenen Unruhe, der alten, der ewigen Unruhe die eigene unheilbare Unruhe hinzugefügt. Sie hat der eigenen Unruhe die universale Unruhe hinzugefügt.
In dieser scharfen, in dieser tödlichen Konkurrenz der modernen Welt, in diesem Ausgleich, in diesem ständigen Wettkampf sind sie belasteter als wir. Sie häufen an. Sie sind doppelt belastet. Sie legen zwei Lasten zusammen. Die jüdische Last und die Last der heutigen Welt. Die Last der jüdischen Unruhe und die Last der modernen Unruhe. Die gegenseitige Stütze, die sie aneinander haben, wird reichlich ausgeglichen, mehr als ausgeglichen durch diesen erschreckenden, wachsenden Druck des Antisemitismus, den sie alle zusammen zu spüren bekommen. Den sie ständig alle zusammen zurückschlagen, widerlegen, zurückweisen müssen. Wie viele Schicksale von Juden, von armen Leuten, Beamten, Professoren habe ich gekannt, die zerbrochen wurden, die für immer zerbrachen!
In diesem Lauf der heutigen Welt sind sie wie wir, mehr als wir, sind sie schwer, doppelt belastet.

Lesung: Die Seligpreisungen (Mt 5, 3–10)[5]

[3a] Gebetsriemen, wird beim Morgengebet der Wochentage an Kopf und Arm getragen.

[4] Charles Péguy: Notre jeunesse. Bibl. de la Pléiale, S. 627–628 (zitiert in: FrRu XIII, Nr. 50/52 [Juni 1961], S. 109 f.).

[5] Die Seligpreisungen (Mt 5, 3–10)
Er sagte:
Selig, die arm sind vor Gott; / denn ihnen gehört das Himmelreich.
Selig die Trauernden; / denn sie werden getröstet werden.
Selig, die keine Gewalt anwenden; / denn sie werden das Land erben.

Botschaft von Pastor Jacques Maury
Präsident der Protestantischen Vereinigung Frankreichs (Fédération Protestante de France)

»Der Antisemitismus ist eine Sünde vor Gott und vor den Menschen.«[6] Dies erklärte am Vorabend des Krieges und unter der dramatischen Schockwirkung der Entdeckung des hitlerischen Holocaust die verfassunggebende Versammlung des Ökumenischen Rats der Kirchen.

Und nun sind wir also gezwungen, mit Abscheu das Fortdauern dieser Sünde zu ermessen, indem wir noch einmal in der Demütigung die uralte christliche Verantwortung in diesem Bereich ermessen. Durch die Erwählung Gottes wird der Antisemitismus für uns immer der Eckstein bleiben, der die Krankheit einer Gesellschaft anzeigt. Möge dieses untragbare Wiederaufleben des Übels uns ein dauerhaftes Bewusstsein dieser immer gegenwärtigen Bedrohung verleihen und uns zu einer erneuten Wachsamkeit hinführen. Und es möge auch helfen, die Augen gegenüber allen Formen des Rassismus offenzuhalten, jene eingeschlossen, die sich vielleicht hinterlistig, ohne unser Wissen in unsere Gesellschaft gegen die Fremden unter uns eingeschlichen haben.

Warum müssen wir auf dieser Erde immer voreinander Angst haben? Denn da liegt doch die Wurzel jedes Rassismus. Und warum müssen wir unsere Schuld immer auf andere abwälzen? Das geschieht jedes Mal, wenn eine Gruppe als solche angegriffen und sie zum Sündenbock für alle Schwierigkeiten, seien sie wirtschaftlicher oder anderer Art, gemacht wird!

Die Christen müssten besser als alle anderen wissen – aber das ist ein Wissen, das wir auch mit unseren israelitischen Brüdern teilen –, dass es von Anfang an, seit Adam und Eva, seit Kain und Abel, im Buch der Genesis, gerade die Sünde des Menschen ist, seine Verantwortung immer auf die anderen abzuwälzen. Das ist zu leicht und hindert uns daran, Mensch zu sein, die dieses Namens würdig sind.

Gott hat uns nicht erschaffen, damit wir einander verdächtigen und bekämpfen. Er hat uns erschaffen, damit wir uns bei allen Unterschieden als Brüder erkennen, die in seinen Augen den gleichen Wert haben, und damit wir die Grösse seiner Liebe ermessen.

Da wir es wissen, ist es unsere Aufgabe, es zu sagen, und unsere freudige Berufung, es zu leben.

Lesung (Ez 34, 11–13.15) Sr. M. Benedicta NDS (SIDIC)[7]
Psalm 23[8]

Ansprache von Olivier Clement
Schriftsteller, Orthodoxer, Präsident der Vereinigung der gläubigen Schriftsteller

In diesen schrecklichen Tagen, in denen ein blutiger Nihilismus uns zur endgültigen Wahl zwischen dem Menschen als Ebenbild des Tieres und dem Menschen als Ebenbild Gottes drängt, müssen die Christen ihren jüdischen Brüdern sagen, wie sehr sie sie brauchen, wie sehr das Schicksal des jüdischen Volkes für uns direkt mit dem Geheimnis des Heils verbunden bleibt.

Wir brauchen sie beide, weil sie mit der Hl. Schrift ein unvergleichliches materielles und spirituelles Übereinkommen haben, weil sie die ernsten Lobpreisungen kennen, die aus dem Leben eine Liturgie machen, weil sie, im Gegensatz zu unseren blutlosen Dualismen die Einheit des von Gott angerufenen Menschen unterstreichen, weil sie uns erlauben, die ganze menschliche Wahrheit Jesu zu verstehen.

Wir brauchen sie beide, weil sie das Volk bleiben, das die Idole zerstört, die grossen Verräter der Ideologien, die die Geschichte in sich selbst einschliessen wollen, und wäre es auf eine Christenheit, und deshalb sind sie so oft dahingebracht worden, »den Namen Gottes zu heiligen« im genauen, im tragischen Sinn dieses Ausdrucks in der jüdischen Tradition. Sie erinnern so die Christen an die notwendige eschatologische Spannung. Sie erinnern so jeden Menschen daran, dass er seine Identität nur durch seine Beziehung zum lebendigen Gott finden wird.

Wir brauchen sie, weil sie in dieser Zeit des Wartens, in der wir uns noch befinden, die Notwendigkeit des Gesetzes bestätigen. Die jüdische Überlieferung nennt das Opfer Isaaks »das Fesseln Isaaks«, *aquedat Yitshaq*. Es geht nicht darum, zu opfern, sondern das Chaos der Antriebe, der Instinkte, der Leidenschaften im Menschen wie in der Gesellschaft zu fesseln, zu beherrschen. Isaak ist auf dem Berg Moria in die Notwendigkeit der Grenze, des Respekts, der Ethik eingeweiht worden. Das ist die Botschaft unserer jüdischen Brüder an unsere Gesellschaft, wenn wir es vermeiden wollen, dass sie zur Hölle wird, wenn wir wollen, dass der Staat dieses Landes, so gut es eben geht, ein »Rechtsstaat« bleibt.

Die Erkenntnis der Hl. Schrift und des Lebens, die Verwerfung der Götzen, die Forderung einer auf die Transzendenz Gottes und somit auf die Transzendenz des Menschen gegründeten Ethik, das sind drei fundamentale Themen der unerlässlichen Kameradschaft zwischen Juden und Christen, in der Hoffnung, eines Tages im Messias eins werden zu können, in jenem Messias, dessen Kommen sie erwarten, auf dessen Wiederkehr wir warten, auf den wir Christen, dessen Namen und Mysterium wir kennen, mit unserem ganzen Glauben vertrauen, aber dessen Jude-Sein wir so oft vergessen.

Ansprache von Monsieur Abbé Jean Pihan,
Vizepräsident der MRAP

Es gibt Verbrechen, deren symbolische und affektive Bedeutung ihrer Verwerflichkeit gleichkommt, und das Entsetzen, das sie erregen, bringt gleich eine beträchtliche Menge in Bewegung. Diese Verbrechen haben offenbarende Funktion. Das Attentat von der rue Copernic ist ein Beispiel dafür. Das ist es, das uns, uns Christen heute abend zusammenführt. Musste wirklich dieses blutige Attentat stattfinden, damit der Durchschnittsfranzose auf den Antisemitismus aufmerksam wurde? Viele Zeitungen

---

Selig, die hungern und dürsten nach der Gerechtigkeit; / denn sie werden satt werden.
Selig die Barmherzigen; / denn sie werden Erbarmen finden.
Selig, die ein reines Herz haben; / denn sie werden Gott schauen.
Selig, die Frieden stiften; / denn sie werden Söhne Gottes genannt werden.
Selig, die um der Gerechtigkeit willen verfolgt werden; / denn ihnen gehört das Himmelreich.
(In: Die Bibel, Einheitsübersetzung. Freiburg–Basel–Wien 1980, Herder.)

[6] Vgl. dazu: Das christliche Verhalten gegenüber den Juden. Aus den Berichten der 4. Sektion der ersten Generalversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen in Amsterdam (zitiert 15. 10. 1948). In: FrRu Nr. 2/3, März 1949, S. 28 ff.

[7] Denn so spricht Gott, der Herr: Sieh, ich, ich will meinen Schafen nachgehn und sie aufsuchen. * Wie der Hirt seine Herde aufsucht, am Tag, da er unter seinen Schafen ist, die sich verstreuen, so suche ich meine Schafe auf und rette sie von allen Orten, wohin sie versprengt sind am Tag des Gewölks und Wolkendunkels. * Und ich will sie hervorholen von den Völkern, sie sammeln aus den Ländern und sie zu ihrem Boden bringen und sie weiden auf Jisraëls Bergen, in den Talgründen und allen Siedlungen des Landes ... Ich, ich will meine Schafe weiden, ich sie lagern lassen, ist Gottes Spruch des Herrn.
ibid., Propheten (Ez 34, 11–13.15)

[8] Psalm von Dawid 23: »Du führst uns, Ewger, auf Pfaden des Heiles.« »Der Ewge ist mein Hirt: / ich hab nicht Mangel. / Auf grünen Auen lagert er mich hin / an Wassern, dort zu ruhen, führt er mich. / Die Seele labt er mir / führt mich auf rechten Gleisen / um seines Namens willen. / Und geh ich auch im Tal des Todesdüsters / fürcht ich kein Arg / weil du mit mir. / Dein Stab und deine Stütze / die trösten mich. / Du rüstest vor mir einen Tisch / trotz meiner Dränger; / du salbst mit Öl mein Haupt / mein Becher ist gefüllt. / Nur Glück und Liebe folgen mir / all meine Lebenstage. / Ich kehre heim ins Haus des Ewigen / für lange Zeiten.«
(ibid., Bd. 4 [Psalm 23])

berichten seit Monaten und sogar noch in den letzten Tagen, also nach dem Attentat in der rue Copernic, von Vorfällen, Beleidigungen, Misshandlungen und anderen Gewalttätigkeiten, von Mauerkritzeleien, Drohungen, Plastikattentaten gegen die Juden oder Organe, die die Verteidigung von Juden übernommen haben.
Christsein heisst, gegen alle Formen von Rassismus, alle Formen der Diskriminierung, gegen alle von Menschen verübten Gewaltakte sich zu erheben. Sobald die Würde eines Menschen und mehr noch einer Gruppe von Menschen wegen ihrer Hautfarbe, ihrer Nationalität, ihrer Religion oder aus irgendeinem anderen Grund angegriffen wird, müssten wir nicht nur protestieren, sondern handeln.
Was den Antisemitismus betrifft, möchte ich zunächst folgendes Wort von Léon Bloy in Erinnerung rufen: »Der Antisemitismus ist die schrecklichste Ohrfeige, die Unser Herr in seiner Passion, die immer noch andauert, erhalten hat; er ist die blutigste und unverzeihlichste, weil er sie auf das Antlitz seiner Mutter von der Hand der Christen erhält.« Und dieses wohlbekannte Wort Pius XI., das sich gegen das Hitler-Regime richtet: »Geistlich sind wir alle Semiten.«[9] Ja, wir Christen alle sind geistliche Söhne Abrahams, und wir beten täglich mit authentisch jüdischen Texten. Es liegt an uns, alles zu tun, damit die Juden nicht sagen können, wir seien »schlechte Söhne«. Nun, im Lauf der Jahrhunderte haben wir die evangelische und paulinische Überlieferung verraten. Und das in jeder unserer christlichen Konfessionen. Wir müssen also heute abend bereuen und unsere Brüder um Verzeihung bitten.
Wir müssen unser Gewissen erforschen, wie man sagt, und das Gewissen unserer Mitbrüder. Der Einsatz ist hoch, und sehr viele Leute legen sich keine Rechenschaft darüber ab, was vorgeht. Wir sehen vielleicht nicht, dass man auf unmerkliche Weise dahin gelangt, die schlimmsten rassistischen und antisemitischen Verbrechen zu tolerieren. Man darf nicht einschlafen. Man darf nicht auf die hören, die sagen: »Es gibt keinen Grund zur Aufregung.« Man darf die Tatsachen nicht leugnen. Man darf die Gewissheit, dass eine neonazistische Internationale existiert, nicht als grundlose fixe Idee abtun. Man darf nicht vergessen, wie sich die Dinge in der Vergangenheit entwikkelt haben, zuerst langsam, dann plötzlich immer schneller, auf das unendliche Entsetzen zu.
Und wir müssen uns auch der Tatsache bewusst sein, dass es zur Zeit »Doktrinäre« gibt, die erklären, man müsse »das jüdisch-christliche Erbe« abwerfen (denn wir sind nun einmal unauflöslich in diesem Doppelwort verbunden), und die, um das zu schützen, was sie die Reinheit der Rasse nennen, die Würde sowohl der Araber als auch der Schwarzen oder der Menschen aus dem Fernen Osten verhöhnen, wegen so eines »indoeuropäischen« Mythos, der in bedenklicher Weise an das Ariertum der Hitlerzeit erinnert.
Wir müssen also einen Kampf in alle Richtungen führen. Einen Kampf ohne Gewalt, in dem wir den Herausforderern nicht in die Falle gehen dürfen. Einen Kampf des Verstandes und Herzens, der keine Müdigkeit, keinen Kompromiss, kein Schweigen aus Feigheit wird kennen dürfen. Ein Kampf, der uns selbst am Anfang weh tun wird, weil wir in uns Spuren von Rassismus entdecken werden. Wenn wir das nicht verstehen würden, wenn wir es unseren christlichen Brüdern nicht verständlich machen würden, müsste man nur noch schmerzlich von neuem sagen, was vor vierzig Jahren gesagt wurde: »Frankreich, hüte dich, deine Seele zu verlieren.«
Möge die Weisheit über den Wahnsinn siegen! Möge die Liebe stärker sein als der Hass!

Botschaft des Hochwürdigsten Herrn Mélétios,
Metropolit der griechisch-orthodoxen Kirche in Frankreich und Exarch des Ökumenischen Patriarchen

Im Namen der orthodoxen Christen Frankreichs möchte ich die Besorgnis zum Ausdruck bringen, die wir empfanden, als wir von den verschiedenen Drohungen gegen die Juden in letzter Zeit erfahren haben, und den Schrecken, in den uns die Nachricht vom Attentat auf die Synagoge in der rue Copernic versetzt hat.
Da es begangen wurde, als die jüdische Gemeinde zum Sabbatgebet versammelt war, kommt zu dem Attentat auch noch ein Sakrileg hinzu. Wir wollen hier heute abend unsere geistige Solidarität (= der jüdischen Gemeinde) bekunden. Wir, Juden wie Christen, rufen den gleichen Gott an, indem wir ihn nennen: Unser Vater. Indem das Attentat das jüdische Volk beim Gebet trifft, richtet sich der antisemitische Hass gegen den lebendigen Gott. Der Antisemitismus ist die grösste Schande des historischen Christentums, daher müssen wir ihn auch absolut verwerfen. Er ist nicht nur eine Erniedrigung Christi und der Mutter Gottes, nicht nur eine Verachtung des andern als Träger des Ebenbilds Gottes, sondern er ist auch eine geistige Verleugnung, ein Zeichen religiösen und sittlichen Zerfalls. Der Antisemitismus bedeutet Abfall vom Christentum und Rückkehr zum Heidentum.
Die orthodoxe Kirche hat Gewalt immer verurteilt. Sie verurteilt sie noch entschiedener, seit sie die sinnlose und blindwütige Form annimmt, in der sie in den terroristischen Aktionen der heutigen Zeit auftritt. Wir flehen den allmächtigen Gott an, jene Leiden mögen sich nie mehr wiederholen, die über das jüdische Volk in unserem Jahrhundert hereingebrochen sind und die unserer Erinnerung und unserem Gebet gegenwärtig bleiben.

Lesung; Lev 19, 1-4. 17-18, Pastor Gerard Ruckwied,
Lutherische Kirche[10]

Ansprache von Pater Bernard Dupuy OP,
Sekretär der bischöflichen Kommission für die Beziehungen mit dem Judentum in Frankreich

Wenn wir heute abend hier sind, dann, um ein Ereignis zu erwägen, das uns als Christen ebenso wie unsere jüdischen Brüder betrifft.
Es betrifft zunächst unsere *Erinnerung*, wie es auch die ihrige betrifft. Tatsächlich sind es nun genau vierzig Jahre her, dass durch das, was sich damals als französischer Staat präsentierte, das »Judenstatut« verabschiedet wurde. Gegen dieses Ausserhalb-des-allgemeinen-Gesetzes-Stellen, das die Deportation vorausahnen liess, wurde die christliche Stimme in der Öffentlichkeit damals nicht so gehört, wie sie es hätte werden müssen. Nun, es gibt Stun-

[9] Vgl. dazu Röm 11, 17–18: . . .». . . hier musste aber die *übernatürliche* Einpropfung als eine solche abgerissener, wurzelloser Zweige von den »Wildbäumen« der Völker-Welt dargestellt werden, um nur noch deutlicher zu machen, worauf es ankommt: dass nicht bloss einiges Gute von Israel zu den Heiden übernommen wird, sondern, dass diese gnadenhalber als Adoptiv-Söhne Israels in dieses aufgenommen und nun ›geistlich Semiten‹ sind, wie Papst Pius XI. beim Losbruch der ärgsten Juden-Verfolgung protestierend feststellte.« * (Dies im September 1938, aber erst am 25. Mai 1943 wurde dies zitiert in einer deutschen Radiosendung nach Frankreich, die den Papst angriff. [in »The Pope and the Jews« by A. C. F. Beales. Reihe »Sword of the Spirit, London, September 1945. p. 7. Kleine Broschüre]), London Nr. 1. In: FrRu II, Nr. 7 (April 1950), S. 12 (aus: Karl Thieme: Paulinismus und Judentum). (Anm. Thieme: G. Luckner)
* »The Sword of the Spirit«.

[10] Und der Ewige redete zu Mosche und sprach: »Rede zu der ganzen Gemeinde der Kinder Jisrael und sprich zu ihnen: Heilig sollt ihr sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott. Jedermann seine Mutter und seinen Vater sollt ihr ehrfürchtigen, und meine Sabbate sollt ihr wahren; ich bin der Ewige, euer Gott. Du sollst deinen Bruder nicht hassen in deinem Herzen; zurechtweisen sollst du deinen Nächsten, dass du nicht seinetwegen Sünde trägst. Du sollst dich nicht rächen und nichts nachtragen den Söhnen deines Volkes. Und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; ich bin der Ewige.« (Vgl. ibid. Bd. 1 Tora [Lev. 19, 1-4.17-18])

den, in denen sich eine Stimme, die an unseren Ursprung erinnert, sich erheben muss, in denen sich sittliche und geistige Solidarität erweisen muss, in denen, sogar ohne sofortige spürbare Folgen, ein Wort gesagt werden muss, allein aus dem Grund, weil es wahr ist. Wenn dieses Wort nicht ausgesprochen wird, bleibt die sittliche Ordnung noch tiefer erschüttert, als sie es durch brutale Gewalt werden konnte.

Vierzig Jahre sind vergangen. Was vor zehn oder zwanzig Jahren undenkbar, untragbar erschienen wäre, wird heute gedacht und unterstützt – ich denke an die frechen Leugnungen des Ausmasses, ja sogar der Wirklichkeit des Völkermordes. Nach der Schändung von Friedhöfen und Synagogen, nach dem Angriff auf die Gedenkstätte des Martyriums der Juden ist nun das Attentat mit seiner Absicht, zu töten, geschehen. Die Feier dieses Abends darf nicht als letzte rituelle Kundgebung des Protestes gegen diese verabscheuungswürdige Tat betrachtet werden. Sie muss eine Bewusstmachung und ein Engagement sein.

Diese Stunde muss die Stunde *einer Bewusstmachung* sein, damit die Juden in dieser Prüfung nicht allein sind, deren erste und einzige Zielscheibe sie für den Augenblick sind. Nicht wir, die Christen, sind im Augenblick gemeint, aber wir sind es heimlich doch, und wir sind hier, um zu erklären, dass der Angriff, den man gegen den physischen Körper des jüdischen Volks unternehmen wollte, auch uns direkt betrifft. (Er geht auch uns an.)

Diese Stunde wird auch die eines *Engagements* sein. Wir müssen heute dem entgegentreten, was man eine Schwächung des moralischen Gewissens der öffentlichen Meinung nennen muss. Es ist unsere Pflicht, dafür zu sorgen, dass in unserem Land der Rassentrennung, dem Rassismus und dem Antisemitismus nicht Tür und Tor geöffnet wird. Wie Pater Dabosville bemerkt hatte, hat der Antisemitismus, der sich in unserem Kulturkreis entwickelt hat, sich nur in der durch das Fehlen eines christlichen Worts entstandenen Leere ausbreiten können. Wenn sich dieses Versagen von neuem entwickeln würde, wären wir auf dem Weg zurück zum Heidentum.

Wir wollen heute abend klar unsere Identität als Christen bekunden. Und das bedeutet, dass kein christliches Bewusstsein bestehen und sich als solches bezeichnen kann, wenn es nicht dauernd seinen Ursprung und seine Verwurzelung im jüdischen Bewusstsein erkennt. In diesem Augenblick der Sorge, dessentwegen was eine nahe Vergangenheit uns gelehrt hat, dessentwegen was unser Glaube uns befiehlt zu sein, haben wir uns vereinigt, um den Juden öffentlich das zu sagen, was wir, uns unserer Wurzeln bewusst, ihnen immer hätten sagen müssen: »Wir sind da, wir werden bei euch sein, wir sind eure Brüder.«

Pater Dupuy verharrt einen Augenblick in Schweigen und liest dann die Worte, die Papst Johannes Paul II. vor dem Denkmal der Märtyrer von Auschwitz gesprochen hat:

> »Ich verweile am Ende gemeinsam mit euch, liebe Teilnehmer dieser Begegnung, vor der Tafel mit der hebräischen Inschrift. Sie weckt das Andenken an das Volk, dessen Söhne und Töchter zur totalen Ausrottung bestimmt waren. Dieses Volk führt seinen Ursprung auf Abraham zurück, der der ›Vater unseres Glaubens‹ ist (vgl. Röm 4, 12), wie Paulus von Tarsus es ausdrückte. Gerade dieses Volk, das von Gott das Gebot empfing: ›Du sollst nicht töten‹, hat an sich selbst in besonderem Ausmass erfahren müssen, was töten bedeutet. An diesem Gedenkstein darf niemand gleichgültig vorbeigehen.«[11]

Kurzes Schweigen

[11] Vgl. dazu in: Papst Johannes Paul II. in Auschwitz/Birkenau, 7. 6. 1979 in: FrRu XXXI/1979, S. 96 f. (s. o. S. 12).

Schlussgebet: Daniel Pézeril, Weihbischof von Paris

Herr unser Gott,

Du, der Du den Menschen nach Deinem Bild erschaffen hast, um ihn am Werk Deiner Schöpfung teilhaben zu lassen,

Du, der Du uns in Deinem hochheiligen Gesetz die Liebe zu unserem Nächsten und die Achtung vor seinem Leben befohlen hast,

Du, der Du in einer Wahl ohne Reue das Volk Israel berufen hast, Zeuge dieses Gesetzes zu sein,

Du, der Du uns durch Jesus, Deinen Sohn, der aus dem jüdischen Volk hervorging, berufen hast, zu erkennen, dass Du der treue Gott bist, und Dich unseren Vater zu nennen,

heilige uns durch Deine Gebote, lehre uns die Brüderlichkeit,

gib uns die Kraft, für Gerechtigkeit und Wahrheit zu kämpfen,

in uns und unter jenen, die um uns sind, den Aussatz des Antisemitismus auszurotten, der das wahre Antlitz des jüdischen Volkes entstellt,

lehre uns, aus uns selbst jeglichen Geist der Rassentrennung und des Rassismus auszurotten, der unseren Blick verdirbt und das Herz beschmutzt,

lehre uns, das Räderwerk der Gewalt zu bremsen,

erbarme Dich der Witwe und des Waisen, der Opfer der kriminellen Attentate der letzten Zeit, wer sie auch immer sind, gib uns die Kraft, der Zukunft entschlossen ins Gesicht zu schauen, treu Deinem Willen und voller Vertrauen in Deine Verheissungen,

erleuchte die Verantwortlichen der Völker, damit sie für den Frieden Sorge tragen und nicht daran arbeiten, den Krieg zu schüren, sondern die Eintracht unter den Menschen zu mehren.

Wir bitten Dich darum durch Christus Jesus, unseren Herrn.

Am Ende der Feier ergriffen mehrere anwesende jüdische Persönlichkeiten das Wort.

Ansprache von Monsieur Alain de Rothschild,

Präsident des Zentralkonsistoriums von Frankreich und Präsident des Repräsentativrats der Jüdischen Institutionen Frankreichs (CRIF)

Herr Pastor, Eure Seligkeit, Herr Pater, Dank, dass Sie mir die Gelegenheit geben, im Namen der jüdischen Gemeinschaft Frankreichs vor dieser so zahlreichen christlichen Versammlung, die durch die Initiative des Pater Dupuy zustande gekommen ist, zu sagen, wie sehr unsere Herzen geblutet haben und wie wir den Schmerz der Familien der Opfer dieses feigen und blindwütigen Verbrechens geteilt haben.

Wir können die Entrüstung, die uns dieses Attentat auf unsere jüdische Gemeinschaft und auf betende Männer, Frauen und Kinder verursacht, nicht von der Traurigkeit und Bewegung trennen, die wir empfinden, wenn in uns die Erinnerung an diese Märtyrer des Rassenhasses hervorrufen. Im Mittelpunkt unserer Gedankengänge aller Schichten der französischen Bevölkerung sind diese Taten, die man für immer geächtet hielt, einmütig verurteilt worden. Vergangenen Dienstag hat das Volk Frankreichs seine Verwerfung aller Formen der Rassendiskriminierung und der Aufstachelung zum Hass kundgegeben. Heute sind es die vereinigten christlichen Kirchen, die ihre Solidarität und ihre Unterstützung zeigen.

Im spirituellen und sittlichen Bereich wissen wir, dass die christliche Hierarchie Frankreichs auf unserer Seite steht, und die letzten Erklärungen des Hochwürdigsten Herrn *Kardinal Etchegaray*[12] sind uns sehr zu Herzen gegangen. Die Feier dieses Abends ist besonders bewegend und berührt uns tief. In diesen schweren Stunden ist es tröstlich für die Ehre der Menschheit und für uns selbst, von neuem den Beweis zu haben, dass unsere christlichen Brüder sich auch betroffen und verpflichtet fühlen und mit uns und allen Menschen guten Willens eins sind im Kampf gegen alle Arten von Rassismus, von denen der Antisemitismus leider die verbreitetste ist.
Mehr denn je müssen uns die Worte des Propheten Maleachi gegenwärtig sein: »Haben wir nicht einen einzigen Vater, ist es nicht ein einziger Gott, der uns geschaffen hat?«

Ansprache von Madame Colette Kessler,
Studiendirektorin bei der jüdisch-liberalen Bewegung Frankreichs

Ich möchte das Zeugnis einer Jüdin ablegen, die die Ereignisse der letzten Tage inmitten der jüdischen Gemeinschaft erlebt hat.
Das Attentat auf die liberale Synagoge in der rue Copernic hat unser Bewusstsein und unsere Herzen auseinandergerissen. Die Gewalt hat in uns ein Trauma hinterlassen. Aber sie hat uns nicht gebrochen. Von neuem vereinigen wir uns, beten wir, studieren wir, lehren wir, selbst, wenn es sein müsste, unter Polizeischutz.
Unsere Kinder, die wir aufwachsen sahen und denen wir wünschten: »nie mehr . . . «, unsere Kinder haben Angst gehabt, aber sie haben, entschlossener denn je, den Weg zur jüdischen Schule oder zur Talmud-Tora wieder aufgenommen.
Das Attentat ist auf jenen Sabbat »Bereshit« gefallen, an dem wir in der Tora die ersten Kapitel der Genesis lesen. Eine Frage wird dort von Gott an Adam, an den Menschen gestellt: »*Ayéka:* Wo bist du? Wohin bist du gekommen?« Diese Frage hat uns direkt getroffen. Wo sind wir? Wohin sind wir gelangt? Wohin ist die Welt gelangt, in der wir leben? Noch einmal: wir?
Ich möchte hier sagen, dass uns unter diesen Umständen die Haltung der Christen tief berührt hat. Wir wussten, dass sich seit Jahren die einflussreichsten Stimmen erhoben hatten – und vor allem in unserem Land – den Antisemitismus zu verurteilen und der Anerkennung der spirituellen Bedeutung der Fortdauer des Judentums Ausdruck zu verleihen. Wir hatten in den Gruppen der Amitié Judéo-Chrétienne (A.J.C.F.)[13], bei Studiensitzungen und Begegnungen den von immer mehr Christen gezeigten Willen gespürt, die jüdische Existenz und die Quellen des Judentums zu verstehen. Die Worte, die in den letzten Tagen gesprochen wurden, die Zeugnisse von Brüderlichkeit, die wir erhalten haben, die Feier dieses Abends schliesslich bestätigen diesen nicht rückgängig zu machenden Weg des christlichen Bewusstseins nach Auschwitz. Das kann uns nicht gleichgültig lassen. Das stellt uns Fragen. Im Angesicht der Gewalt, der Feindseligkeit oder Gleichgültigkeit bleiben wir Juden, vereint mit jenen, die sich auf den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs berufen, weiterhin fest mit unserer Vergangenheit verbunden und an unserer Hoffnung festgebunden.

Ansprache von Rabbiner Daniel Fahri

Die jüdische Tradition will, dass, wenn jemand seinem Nächsten etwas Gutes tut, letzterer zu ihm sagt: *tizké lemitsvoth,* mögest du das Glück haben, es verdienen, noch weitere Gebote zu erfüllen. Auf diese Weise wird der, der Gutes tut, dem gegenüber verpflichtet, dem er Gutes erwiesen hat. Und in der Tat, das ist gerecht, denn dieser hat jenem Gelegenheit gegeben, ein sittliches Gebot zu erfüllen.
Meine Reaktion als Jude angesichts dieser beeindruckenden und bewegenden heutigen Versammlung, die ihr Christen organisiert habt, ist die, zu euch zu sagen: *tizekou lemitzvoth.* Möge es euch gegeben sein, weiterhin so zu handeln, wie ihr es heute tut!, denn indem ihr so handelt, erfüllt ihr eine *mitzva,* ein Gebot Gottes. Jenes Gebot, das euch befiehlt, über die Gemeinschaft zu wachen, in der jener geboren ist, dessen Lehre und Wort ihr seit 2000 Jahren verkündet. Jenes Gebot, das bewirkt, dass ihr, wenn ihr das jüdische Volk im Stich liesset, wenn ihr es hinnehmen würdet, dass es verfolgt würde, sofort den Lehrern untreu würdet, die ihr von einem seiner berühmtesten Söhne empfangen habt, von dem, der selbst nur die Lehre der Patriarchen, Moses', Davids und der Propheten, der Rabbis der römischen Epoche weiterführte.
Jenes Gebot, das zu erfüllen er euch auferlegt, euch, die ihr für die christlichen Kirchen Verantwortung tragt, ist das der Achtung und des Beistands für das Volk, das euch gezeugt hat.
Das »Lied der Lieder« spricht uns von einem Weinberg, der Salomon gehört, und von Wächtern, denen der König ihn anvertraut hatte. Dieser Weinberg ist nach unserer traditionellen Deutung Israel. Die Wächter sind die Völker, unter denen Israel gelebt hat. Der Tag wird kommen, an dem Gott von diesen Völkern, von all diesen Völkern Rechenschaft darüber fordern wird, wie sie die Kinder Israels und die Botschaft aufgenommen haben, deren Träger Israel ist.
Die spontane Reaktion der Christen nach dem Attentat auf die Synagoge in der rue Copernic, eine Reaktion, die durch die Zusammenkunft dieses Abends, bei der sich die höchst Verantwortlichen der Kirchen Frankreichs eingefunden haben, verstärkt wird, ist für uns Juden eine grosse Hilfe und ein Zeichen der Hoffnung: Zusammen mit der ausdauernden Arbeit unzähliger Gruppen der Begegnung und für jüdisch-christliche Studien seit etwa dreissig Jahren ermöglicht es uns, zu glauben, dass sich heute das nicht mehr fortsetzen kann, was wir vor 40 Jahren kennengelernt haben. Aber das wird nur möglich sein, wenn ihr und wir zusammen darüber wachen, dass nie mehr das Ebenbild Gottes verkleinert werden kann, das nach dem biblischen Schöpfungsbericht in jedem menschlichen Wesen wohnt. Alle Formen von Rassismus müssen streng und eindeutig von jenen verurteilt werden, die die Aufgabe haben, geistig zu führen. All jene, die Opfer des Rassismus sind, müssen ihrer Fürsorge und Hilfe teilhaftig werden.
Möge diese heutige Zusammenkunft das Zeichen sein, dass alle Kinder Abrahams dazu fähig sind, sich zu mobilisieren, damit die Botschaft der Liebe, Gerechtigkeit, der Annahme des Nächsten, ihres gemeinsamen Vorfahren sich endgültig in das Herz des Menschen einschreibt.

Zum Schluss ergriff *Monsieur Finel,* Präsident der Liberalen Israelitischen Union, zu der die Synagoge in der rue Copernic gehört, das Wort, um den Christen dafür zu danken, dass sie so zahlreich erschienen waren, um durch ihre Anwesenheit bei dieser Gebetsversammlung zusammen mit den Juden Zeugnis abzulegen...

[12] Vgl. dazu auch: Kardinal Roger Etchegaray in: »L'Église aujourd'hui à Marseille« vom 4. 3. 1979. In: FrRu XXX/1978, S. 15 f.
[13] Die A.J.C.F. wurde 1948 von den beiden Historikern *Jules Isaac* (s. dazu: »Die 18 Thesen Isaacs«, in: FrRu II, Nr. 8/9, S. 4; ebd. XVI/XVII [1965], S 56 f. »Pius XII. empfängt den Verfasser von »Jésus et Israël«, in: ebd., S. 4 f., S. 55.) und *Jacques Madaule* und anderen Freunden gegründet. Ihre Hauptziele waren immer gewesen, dass sich die Verbrechen gegen das jüdische Volk während des letzten Krieges nicht wiederholen mögen und das gegenseitige Verständnis und Wissen der Christen und Juden soweit voranzutreiben, dass sie eine wahre Freundschaft in Zukunft möglich machen wird.

13 »... Denn dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit«

Schlussgottesdienst zur 10. Ökumenischen Bibelwoche in der Liebfrauenkirche Karlsruhe-Süd am 8. 5. 1980

Im folgenden bringen wir den Wortlaut des Gottesdienstes, der unter dem Thema des »Vater unser« stand. Die Kollekte des Gottesdienstes war bestimmt für das Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Nahariyya.*/** (Hansjörg Rasch)

1. *Einführung: Kaplan Hansjörg Rasch:* Bei der Vorbereitung dieser Ökumenischen Bibelwoche waren wir uns einig, Herr Landesrabbiner Dr. Levinson, Herr Pfarrer Rinklin und ich, dass gerade Ökumene ohne das Judentum nicht möglich ist. Denn wie Paulus es im Römerbrief sagt, leben wir alle aus der gleichen Wurzel, aus dem Judentum, und gerade durch das Zurückgehen auf die gemeinsame Wurzel entdecken wir letztendlich das, was uns verbindet. So sagte schon das Ökumenische Pfingsttreffen 1971[1] in Augsburg: »Ökumenische Begegnungen ohne Beteiligung von Juden sind unvollständig, weil christlicher Glaube ohne die jüdische Wurzel sich falsch und unbiblisch entwickelt.« Christliches Zeugnis findet Ausdruck in dem gemeinsamen praktischen Eintreten von Juden und Christen für mehr Gerechtigkeit und Menschenwürde. Wir Christen, so können wir sagen, bekennen uns deshalb dankbar zu den Schriften als einer gemeinsamen Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen. Wir bekennen uns auch beide zu Gott als dem Schöpfer des Himmels und der Erde. Wir bekennen die gemeinsame Hoffnung eines neuen Himmels und einer neuen Erde und die Kraft dieser messianischen Hoffnung. Vieles trennt uns heute noch, Christen und Juden, aber eine Unterschiedlichkeit des Anfangs und der Endzeit gibt es nicht. Wir beten ja in jedem Vaterunser »zu uns komme dein Reich«. Mit diesen Worten betet die Kirche im Vaterunser um dasselbe messianische Reich, das Juden täglich im Kaddisch-Gebet erflehen, allen Leiden und Enttäuschungen zum Trotz. Wir wollen in diesem Gottesdienst besonders bitten, dass er zur Herrschaft bringen möge sein Reich in eurem Leben und in euren Tagen, im Leben des ganzen Hauses Israel, bald, in kurzer Zeit.

2. *Pfarrer Karl-Heinz Rinklin:* Dem Gruss darf ich mich im Namen der Evangelischen Südstadtgemeinde anschliessen und freue mich, dass dieser Gottesdienst so stattfinden darf. Wir sind nun am Ende der 10. Ökumenischen Bibelwoche, und der Gottesdienst ist der Abschluss. Wir haben mit den Gottesdiensten am Sonntag mit dem Kanzeltausch begonnen, wo wir über die Anrede »Vater unser« und über die Heiligung Seines Namens »dein Name werde geheiligt« nachdachten. Dann sind wir in drei Abenden den weiteren sechs Bitten des Vaterunser nachgegangen. Wir haben versucht, sie aufzubrechen, ihren Gehalt zu verstehen, auch ihre Wurzeln, um eben dieses grösste Gebet, das wir haben, wieder inniger beten zu können. Ursprünglich hat ja das Vaterunser mit der 7. Bitte geendet. Aber nicht von ungefähr hat die frühe Kirche damit nicht enden können. Sie musste einen Lobpreis anstimmen dafür. Sie fand sehr bald zum Lobpreis, der heute auch den Rahmen unseres Gottesdienstes bestimmt. Und wenn sich da immer wieder Worte wiederholen, Worte des Lobes und des Preises, so ist das auch unsere Absicht. Wir begeben uns mit der Liturgie des Gottesdienstes auf die Spuren des Lobpreises Gottes, und in der Bibel, da sind ja nicht nur Spuren des Lobpreises zu finden, sondern sie ist voll des Lobes und Dankes über den Gott, der sein Reich aufrichtet, der seine Kraft uns zukommen lässt und dessen Herrlichkeit unser Leben hält und froh machen kann. Mit unseren Liedern, Gebeten und mit der Orgelmusik wollen wir uns heute auf die Spur begeben und Gott loben und danken.

Kaddisch, das Lobgebet[2]. »Erhoben und geheiligt werde Sein grosser Name in der Welt, die Er nach Seinem Willen erschaffen. Sein Reich erstehe in eurem Leben, in euren Tagen, im Leben des ganzen Hauses Israel, schnell und in naher Zeit. Sprechet Amen.
Sein grosser Name sei gepriesen in Ewigkeit und Ewigkeit der Ewigkeiten. Gepriesen sei, verherrlicht und erhoben, erhöht und gefeiert der Name des Heiligen, gelobt sei Er, über allem Lob, Gesang und Trost, die in der Welt gesprochen werden, und sprechet Amen.
Nimm in Barmherzigkeit und Wohlgefallen unser Gebet an. Der Vater im Himmel empfange das Gebet und die Bitte von ganz Israel, und sprechet Amen.
Fülle des Friedens und Leben möge vom Himmel uns und ganz Israel werden, sprechet Amen.
Der Frieden stiftet in seinen Höhen, er stifte Frieden uns und ganz Israel, und sprechet Amen.«

Lesung (1 Chr): Auf der Suche nach den Wurzeln des Lobpreises, wie wir sie aus dem Vaterunser kennen, fanden wir im 1. Buch der Chronik das Gebet des Königs David, das er spricht, mit dem Gott lobt, weil er erfahren hat, dass seinem Volk am Bau des Hauses Gottes alles liegt, dass sie alles geben, dass sie ihre Hände aufmachen, um Gott eine grosse, herrliche Wohnung zu bereiten, und das macht den König froh, und er spricht:
Gelobt seist du, Herr, Gott Israels, unseres Vaters, von Ewigkeit zu Ewigkeit. Dein, Herr, ist die Majestät und Gewalt, Herrlichkeit, Sieg und Hoheit. Denn alles, was im Himmel und auf Erden ist, das ist dein. Dein, Herr, ist das Reich, und du bist erhöht zum Haupt über alles, Reichtum und Ehre kommt von dir. Du herrschest über alles, in deiner Hand steht Kraft und Macht, in deiner Hand stehe jedermann, gross und stark zu machen. Nun, unser Gott, wir danken dir und rühmen deinen herrlichen Namen.

3. *Ansprache von Landesrabbiner Dr. Nathan P. Levinson*[3]: Ich bin dankbar für diese Einladung, an diesem Schlussgottesdienst nach Abschluss der gemeinsamen Bibelwoche teilnehmen zu können. Es ist auch der Tag, an dem dieser letzte schreckliche Weltkrieg zu Ende ging. Und ich bin froh, dass wir auch heute zu diesem Abschluss noch einmal sprechen über das Vaterunser-Gebet. Es ist die Art und Weise, wie die Juden seit ältesten Zeiten gebetet haben, zu ihrem Vater, der im Himmel ist. Heute gibt es einige, die meinen, dass Judentum und Christentum zu sehr Vater-zentriert sind, und einige Feministinnen haben versucht, das Wort »Vater« aus dem Gebetbuch zu nehmen und es mit einem anderen zu ersetzen. Aber der Begriff »Vater« enthält beides in sich, jene idealen Gaben der väterlichen Gerechtigkeit und der Barmherzigkeit der Mütter. Wie die Hl. Schrift sagt, Gott tröstet, wie eine Mutter ihr Kind tröstet. »Ehre Vater und Mutter«, »und jeder fürchte seine Mutter und seinen Vater«, sagt die Schrift. Die Rabbinen erklären, bei der Ehre steht der Vater

* In diesem Zusammenhang sei hier, wenn auch verspätet, doch nicht minder allen Spendern von Herzen gedankt für ihre grosse Hilfe. Dank auch der Pfarrei Liebfrauen, Herrn Vikar Rasch und allen Mitwirkenden des Abends. Die Bewohner des Altenheimes in Israel, auch die Leitung, haben sich über das Gedenken und die Hilfe sehr gefreut und danken vielmals dafür und für die Ermutigung. (Gertrud Luckner)

** Dazu auch s. u. S. 146.

[1] Vgl. Resolution der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« auf dem Ökumenischen Pfingsttreffen 1971, FrRu XXIII/1971, S. 92.

[2] Vgl.: Das Kaddischgebet, in: Sidur Sefat Emet. Mit deutscher Übersetzung von Rabbiner Dr. S. Bamberger. Basel 1964, S. 64.

[3] Diese Aufzeichnung ist nur aufgrund einer Tonbandnachschrift erfolgt.

zuerst, weil man eher die Mutter ehrt, deswegen steht der Vater zuerst, und beim Fürchten steht die Mutter zuerst. »Jeder fürchte seine Mutter und seinen Vater«, weil man eher den Vater fürchtet. Beide Eigenschaften, die der Gerechtigkeit und die der Liebe, sind auch enthalten in dem grossen Namen Gottes. Die Rabbinen sagen, dass am Anfang Gott Himmel und Erde schuf als *Elohim*, als Gott der Gerechtigkeit. Aber dann sah er, dass die Welt nicht bestehen kann nach dem Prinzip der Gerechtigkeit allein, und er offenbarte sich auch mit seinem Namen der Barmherzigkeit, und das ist der vierbuchstabige Name Gottes. Und sie erzählen eine Geschichte von den Gläsern, in die der König kaltes Wasser goss, und sie zersprangen. Und dann goss er in die Gläser heisses Wasser, und sie zersprangen auch. Da sagte er, ich will kaltes mit heissem mischen, und hoffentlich bleiben sie jetzt ganz. So tat Gott, er mischte die Gerechtigkeit mit der Barmherzigkeit, auf dass die Welt Bestand habe.

Geheiligt werde seine Name. Die Engel rufen »Heilig, Heilig, Heilig«. Aber auch wir sollen den Namen Gottes heiligen. Wie können wir das tun? Ich meine, indem wir selber versuchen, der Heiligkeit Gottes nachzustreben, wie wir es im 19. Kapitel des 3. Buches Mose lesen: »Ihr sollt heilig sein, denn heilig bin ich, der Ewige, euer Gott.« Und heilig sein bedeutet, den heiligen, den gottgewollten Weg zu gehen, in einer wahren »Imitatio Dei«. Die Rabbinen sagen, so wie Gott die Nackten kleidet im Garten Eden (Adam und Eva), so wie er die Kranken besucht (bei Abraham nach der Beschneidung erscheint Gott), die Hungrigen speist (mit Manna in der Wüste), wie er den Mose begraben hat auf dem Berge, so sollen wir Hungrige speisen und den Toten die letzte Liebe erweisen. Wir sollen das alles ganz konkret tun, denn so wie die Engel Gott preisen, das ist schön und wunderbar in den himmlischen Sphären, aber hier auf Erden müssen wir ganz konkret die Pflichten der Liebe ausführen, auf dass das Reich Gottes komme. Und wenn gesagt ist, dass dieses Reich nicht von dieser Welt ist, dann bedeutet es doch, dass das wirklich Göttliche niemals von dieser Welt sein kann, weil das Gute sich nicht nach den Kausalgesetzen richtet, nach den Gesetzen der Natur. Weshalb sollte der Mensch denn überhaupt gut sein, wenn nicht aus Selbstsucht, damit auch die anderen ihm nicht schaden. Aber wirkliche Güte, wirkliche Menschenliebe, das ist etwas Göttliches, was aus keinem Naturgesetz abgeleitet werden kann. Deswegen ist das Göttliche nicht von dieser Welt, aber es muss hineingebracht werden in diese Welt. Gott muss bei uns sein, er muss einen Unterschied machen in unserem Leben hier auf Erden.

Und das hat auch zu tun mit dem täglichen Brot, mit dem uns Gott gespeist hat und mit dem wir andere speisen können, wenn es in unserer Macht steht. Gewiss, der Mensch lebt nicht vom Brot allein, aber er lebt auch vom Brot, das braucht er, um zu existieren. Die Güter, die uns von Gott in seiner grossen Liebe gegeben worden sind, sind nicht dazu da, dass wir mehr und mehr von ihnen anhäufen, wie der Prophet die Menschen seiner Zeit gescholten hat. Sondern sie sind uns gegeben als Verantwortung, dass wir, soweit wir es können, hier auf Erden alles tun, damit keiner hungrig gehe, damit es in dieser Welt etwas schöner aussehen möge.

Das haben sehr viele erfahren, die sich nicht begnügen mit den schönen Worten allein. Es gibt die Geschichte von dem chassidischen Rabbi, zu dem seine Schüler sagen: »Rabbi, du hast uns gelehrt: Es gibt nichts in der Welt, was nicht auch sein Gutes hätte. Was für ein Gut kannst du denn in der Leugnung Gottes sehen?« Und er antwortete ihnen: »Wenn zu euch ein armer Mensch kommt, dann speist ihn nicht ab mit frommen Worten und sagt ihm: Wirf deine Not auf Gott, und er wird dir helfen. Sondern dann sollst du handeln, als wäre da kein Gott und auf der ganzen weiten Welt nur ein Mensch, der diesem Armen seine Hilfe sein kann, nämlich du allein.«

Wir sollen uns nicht nur um unsere Unsterblichkeit bemühen. Wir sollen auch auf dieser Welt die Sterblichkeit bekämpfen, den Hunger und die Not und das Elend. Gott muss mitten unter uns wohnen und seine Heiligkeit, so wie die Rabbinen meinten, dass die Herrlichkeit Gottes, die Schechina, mit Israel gezogen ist, selbst in das Exil hinein. Sie als Christen, die den Begriff der Inkarnation haben, wissen, was es bedeutet, dass der Gott, zu dem wir beten, nicht nur der transzendente, der entfernte Gott ist, sondern dass er auch bei uns ist, insbesondere bei den Demütigen und bei den Geschlagenen.

Wir dürfen niemals die Welt um Gottes willen, um des Himmels willen, aufgeben und nicht den Himmel um der Welt willen aufgeben.

Wir sollen Schuld vergeben, so wie wir beten, dass Gott unsere Schuld vergeben möge. Schuld vergeben denen, die sich an uns schuldig gemacht haben. Ich meine, dass dies ein sehr grosses und sehr schweres Gebot ist, und deswegen erinnert uns Gott daran, dass auch hier wir ihm nacheifern müssen. Weil wir erwarten, weil wir beten, dass unsere Schuld getilgt werde, so mögen wir auch die Schuld der anderen tilgen. Das heisst natürlich nicht, dass der andere keine Anstrengungen zu machen hat, um das wieder gutzumachen, was er verfehlt hat. Das wäre zu billig, billige Gnade, wie es Bonhoeffer genannt hat. Sondern der, der sich versündigt hat, und das sind wir alle, dürfen nicht in Selbstgerechtigkeit meinen, dass der Balken nur im Auge des anderen ist. Wir müssen wissen um unsere eigene Schuld, müssen sie bekennen und nicht verdrängen und nicht bagatellisieren, wissen um diese Schuld, auf dass Gott unser Schuldbekenntnis und unseren schwachen Versuch, Dinge wieder ins Lot zu bringen, gnädig, sehr gnädig empfangen möge.

Der Zerstörer Hitler hat einmal gesagt, das Gewissen sei eine jüdische Erfindung und wie die Beschneidung eine Verstümmelung des Menschen. Das stimmt. Das Gewissen ist eine jüdische Erfindung, und Christen haben diese jüdische Erfindung mit hineingenommen in ihren Glauben, und wir beide in der judeo-christlichen Tradition kennen ein Gewissen und meinen, dass dieses Gewissen uns unterscheidet von den Tieren und dass nur mit einem Gewissen es in dieser Welt Hoffnung gibt für die Zukunft, und dass wir nur mit dem Gewissen ankämpfen können gegen die Inhumanität, die Barbarei und die Menschenverachtung.

Manchmal, wenn wir uns die Welt anschauen, dann können wir verzweifeln, wie wenig die Menschen gelernt haben von der Geschichte und wieviel Bosheit noch heute in ihr zu finden ist. Wir sollen weniger an uns denken und weniger daran, dass Gott uns vergeben möge. Er wird das tun, wenn wir den rechten Weg gehen, wenn wir an die anderen denken, ihnen den rechten Weg zeigen und ihnen vergeben, wenn sie nicht immer die Kraft haben, so wie wir sie auch nicht haben, alle Gebote Gottes zu erfüllen. Es war Krister Stendahl, der Harvard-Theologe, der in einem Buch einmal schrieb, dass die Gnade Gottes – und er hat es ähnlich gemeint wie Bonhoeffer – für die da ist, die nicht mehr die Kraft haben, sich herauszuziehen aus dem Elend. Dann kommt die Gnade Gottes. Aber sie ist nicht bestimmt als ein bequemes Leben für die Reichen und für die Satten.

Das ist die Versuchung, in die Gott uns nicht führen möge: Die Versuchung in dieser Welt, selbstgerecht zu sein. Die Versuchung dieser Welt, das Elend Gott zu überlassen und sich nicht selbst zu engagieren. Die Versuchung

dieser Welt, die verschiedenen Götzen anzubeten, die sich uns täglich präsentieren.
Zwar hat Gott seine Kinder versucht, Abraham, Hiob, aber wir sind nicht Abraham, und wir sind nicht Hiob. Die Rabbinen fragen, auf wen legt denn der Mensch seine Bürde – auf ein Tier, das nicht tragen kann, das schwach ist? Nein, nur auf die Starken. Wir sind nicht so stark. Wir versuchen, ein gutes Leben zu führen, soweit es in unserer Macht ist. Aber wir bitten, wir beten zu Gott, dass er uns nicht zu sehr versuchen möge und dass er uns helfe, an der Erlösung teilzuhaben von dem Bösen – nicht gegen *die* Bösen geht es, sondern gegen *das* Böse. »Die Gott lieben, hassen das Böse«, sagt der Psalmist. Die Menschen, die Böses tun, sie sind in unsere Verantwortung gegeben. Wir haben mitzuhelfen, sie wieder zurückzubringen auf den rechten Weg. Aber von *dem* Bösen möge uns Gott bewahren und möge er uns erlösen.
Es gibt wohl kaum ein Volk, das mehr gelitten hat unter Verfolgung und Not als wir Juden. Und trotzdem haben wir durch die Jahrtausende an diesen Gott geglaubt, der der Erretter und der Erlöser ist, der uns erlösen wird von jedem Übel. Denn ohne einen solchen Glauben kann der Mensch nicht leben.
Die Menschen, die in den Tod gingen in jenen schrecklichen Tagen des Nationalsozialismus, sangen dieses grosse Lied noch vor ihrem Tod, *Ani maamin,* »ich glaube mit vollkommenem Glauben« an das Kommen des messianischen Reiches, und wenn es sich auch verzögert, wir glauben trotzdem an das Kommen dieses seines Reiches. Und ein anderes Lied der dem Tod Geweihten hat folgenden Vers: »Sage niemals, dass du den letzten Weg gehst.« Wir Menschen dürfen niemals die Hoffnung verlieren und den Glauben, niemals verzweifeln und niemals sagen, dies ist der letzte Weg. Sondern mit dem Glauben an den Vater, der im Himmel ist, werden wir, seine Kinder, leben können, Gott preisen können und mitarbeiten als seine Partner am Reiche Gottes.
Fürbitten – Segensspruch

14 Bischof Georg Moser, Präsident von »Pax Christi«, appelliert an Regierung und Öffentlichkeit, 22. 1. 1980*

Rottenburg (kna). Die Bundesrepublik darf nach Meinung des Bischofs von Rottenburg-Stuttgart und Präsidenten der deutschen Sektion der internationalen Friedensbewegung Pax Christi, Georg Moser, schon von ihrer Geschichte her nicht zur »Waffenschmiede für andere Länder« werden. In einem Interview richtete Moser an die Bundesregierung den Appell, keine Waffen, jedenfalls nicht in Spannungsgebiete, zu exportieren. Der Waffenhandel schädige, wie der Bischof betonte, Menschen und heize die militärischen Spannungen unverantwortlich an. In diesen Zusammenhang stellte Moser auf eine entsprechende Frage auch die mögliche Panzerlieferung an Saudi Arabien und gab zu bedenken, welche Wirkung das auf Israel haben werde . . .

* In: Badische Zeitung, Freiburg i. Br., 22. 1. 1981.

15 Erklärung der Arbeitsgemeinschaft »Juden und Christen« beim Deutschen Evangelischen Kirchentag, Hamburg, 20. 6. 1981

Zur Gefahr eines neuen Antisemitismus
Wir sind besorgt darüber, dass in unserem Lande die Einstellung zum Staat Israel und zum Judentum sich verschlechtert.
Nach einer Zeit, in der das Entsetzen über die nazistische Judenverfolgung Selbstkritik, Bitte um Vergebung und Wunsch nach einem neuen, besseren Verhältnis zu den Juden unter uns und im Staate Israel zur Folge hatte, mehren sich jetzt die Zeichen des Rückfalls in Judenfeindschaft. Hinter der Kritik an der israelischen Regierung, die natürlich ebenso kritisierbar ist wie die Politik jeder Regierung, wird der alte Antisemitismus sichtbar. Darum erklären wir:

1. Es ist Antisemitismus, wenn israelische Politik beurteilt wird ohne Verständnis für die besondere Lage des Staates Israel: ein Kleinstaat, in dreissigjährigem Kriegszustand, umgeben von Feinden, die ihm Anerkennung und Frieden verweigern, ein Staat, dessen Volk eine militärische Niederlage nicht überleben würde.
2. Es ist Antisemitismus, wenn Fehlhandlungen der israelischen Regierung einseitig ohne Berücksichtigung der Handlungen der Feinde Israels und schärfer als Fehlhandlungen anderer Regierungen hervorgehoben und verurteilt werden.
3. Es ist Antisemitismus, wenn die bisher von unserer Regierung anerkannten »besonderen Beziehungen« der Bundesrepublik zum Staate Israel, die eine Folge der von Deutschen und im Namen des deutschen Volkes betriebenen Judenverfolgung sind, bestritten werden und die Verantwortung deutscher Politik für die Existenz und Sicherheit geleugnet oder vergessen wird.

Wir fordern die Bundesregierung auf, diese besonderen Beziehungen nicht preiszugeben, nichts zu tun, was Israels Sicherheit gefährdet und ihre Beziehungen zu den arabischen Staaten im Sinne des zwischen Ägypten und Israel begonnenen Friedensprozesses zu gestalten.
Wir fordern die Bundesregierung deshalb auf, Beziehungen zur PLO an die Bedingung zu knüpfen, dass die PLO die Existenz des Staates Israel anerkennt und alle terroristischen Akte gegen die israelische Bevölkerung einstellt.
Wir warnen unser Volk vor dem Rückfall in den Antisemitismus, der uns selbst zerstört. Wir fordern insbesondere alle Christen in unserem Lande dazu auf, bei sich selbst und in ihrer Umgebung gegenüber judenfeindlichen Einstellungen wachsam zu sein. Judenfeindschaft trifft auch den Juden Jesus von Nazareth.

16 Resolution des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit e. V.

Betr.: Situation der deutsch-israelischen Beziehungen

Der Weg der Busse steht jedem Menschen und jedem Volk offen!
Angesichts der gespannten Situation ruft der Deutsche Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit die Verantwortlichen in Israel und der Bundesrepublik Deutschland zur Besonnenheit auf. Mit tiefer Besorgnis sehen wir Tendenzen, die zu einer Vergiftung des deutsch-israelischen Verhältnisses führen können. Wir teilen die Ängste des israelischen Volkes vor der massiven Aufrüstung jener Staaten, die sich mit Israel im Kriegszustand befinden und den »heiligen Krieg« ausgerufen haben. Als besonders gravierend betrachten wir die Aufwertung der PLO, die jüngst in Damaskus ihr Ziel bekräftigt hatte, den jüdischen Staat zu vernichten. Angesichts dieser Tatsachen verstehen wir auch die heftigen Reaktionen in der israelischen Öffentlichkeit auf Erklärungen des deutschen Bundeskanzlers im Zusammenhang mit seiner Saudiarabien-Reise.
Andererseits bedauern wir die wiederholten Verurteilungen, die von israelischen Politikern über den deutschen Bundeskanzler ausgesprochen wurden. Diese Beschuldigungen sind in ihrem pauschalen und undifferenzierten Charakter nicht gutzuheissen. Wir beklagen alle Verdäch-

tigungen, besonders wenn sie auf Mutmassungen beruhen. Sie verstossen gegen die Grundlagen des christlich-jüdischen Dialogs.
Es ist ein unverzichtbarer Grundsatz der jüdischen und christlichen Religion, keinem Menschen die *Umkehr* von einem als falsch erkannten Weg abzusprechen.
Für die 50 Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit in der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin und ihre Schwestergesellschaften in aller Welt lautet die Konsequenz aus der verbrecherischen Politik der Nationalsozialisten, die zur Ermordung von Millionen Menschen und zu den Schrecken des Zweiten Weltkrieges geführt hat, sich für die Würde des Menschen und die biblischen Gebote der brüderlichen Zusammenarbeit und der Nächstenliebe einzusetzen.

Frankfurt/Main, den 7. Mai 1981

Der Vorstand des Deutschen Koordinierungsrates,
gez. Otto Schenk, Generalsekretär

17 Der Freiburger Rundbrief auf der Alemannischen Schulausstellung 9. bis 12. Oktober 1980

Die Pädagogische Hochschule Freiburg veranstaltete erstmals Alemannische Schultage. Wir danken für die Einladung, dass der Freiburger Rundbrief dort auch mit einem Informationsstand vertreten sein konnte.
Sinn und Ziel dieser Ausstellung war die Förderung der Kooperation im alemannischen Raum, der sich von Vorarlberg bis ins Elsass, vom Nordschwarzwald bis in die Schweiz erstreckt und deren Menschen längst verschiedenen Staaten angehören: Deutschland, Frankreich, Schweiz, Liechtenstein und Österreich. »Die Alemannischen Schultage sollten ein Forum bilden, auf dem die gemeinsamen Probleme und Interessen dieser grenzüberschreitenden Region unter diesem Aspekt diskutiert und im Blick auf Lösungsansätze im Bereich der Erziehung reflektiert werden können.« Die Ausstellung hatte deshalb auch die Aufgabe »einer öffentlichen Vergegenwärtigung der geschichtlichen Tradition in diesem Raum.«
Die Besucher informierten sich am Stand des Freiburger Rundbriefs hauptsächlich über zeitgeschichtliche sowie theologische Fragen, über die auch die systematische, nach Themen geordnete Ausstellung der einzelnen Jahrgänge des Freiburger Rundbriefs Auskunft gab (vgl. US 3). Es zeigte sich in vielen Gesprächen, wie gross gerade das Bedürfnis an Quellenmaterial für das Thema »Christentum – Judentum« ist.

18 »Begegnungen mit dem Judentum«*

a) Schwerpunktprogramm im Hörfunk des Südwestfunks

Über die drei Hörfunkprogramme des Südwestfunks Baden-Baden wurde zwischen Dezember 1980 und Juni 1981 das Schwerpunktprogramm »Begegnungen mit dem Judentum« ausgestrahlt. Obwohl eine eingehende Analyse der Hörerreaktionen noch (August 1981) aussteht, steht fest, dass das Echo auf diese Reihe aussergewöhnlich gross und positiv ausgefallen ist. Dies zeigt allein die Tatsache, dass sich von circa 8000 Zuschriften nur rund zwei Dutzend ablehnend äusserten. Die wichtigsten, grundlegenden Beiträge des Schwerpunktprogramms wurden im Oktober 1981 unter dem Titel »Begegnungen mit dem Judentum« im Kreuz-Verlag**, Stuttgart, veröffentlicht. Herausgeber ist der für die Konzeption und Planung dieses Schwerpunktprogramms verantwortliche Leiter der Hauptabteilung Kultur beim Südwestfunk, Bernhard Rübenach.

b) »Widerstand während des Nationalsozialismus in Freiburg«

Eine Sendung des Südwestfunks, Landesstudio Freiburg. Autor: Gerd Böhmer, Sendung: 13. 8. 81, 19.30–20.15 Uhr.

»Wenn einer beim Diebstahl erwischt wurde, konnte ihm das sogenannte Baumhängen drohen. Die Hände wurden ihm am Rücken zusammengebunden und an den gebundenen Stellen wurde er aufgehängt. Der Schweiss ist diesen Menschen schon nach drei Minuten aus allen Poren gekommen.« Bericht eines Pfarrers aus der Erzdiözese Freiburg, der lange Zeit im KZ Dachau verbrachte. So wie er erzählten Freiburger in der Sendung »Widerstand während des Nationalsozialismus in Freiburg« im 1. Programm des Südwestfunks von den verschiedenen Formen des Widerstands und ihrer langen qualvollen Haft in den Zuchthäusern der Nazis. Dr. Gertrud Luckner vom Deutschen Caritasverband berichtete von ihren Hilfsaktionen für Juden. Erschütternde Erzählungen von ehemaligen Widerstandskämpfern, die schon bei der Produktion der Sendung tiefe Betroffenheit bei den Technikern auslösten. Hörer gaben nach der Sendung dem Autor Gerd Böhmer wertvolle Hinweise, wo noch weitere Widerstandskämpfer leben. Das Thema »Widerstand« will der Autor auf regionaler Ebene weiter verfolgen. In einem nächsten Beitrag sollen die Verbindungen von Widerstandsgruppen in Freiburg und Südbaden mit Gruppen in Frankreich und in der Schweiz dargestellt werden. Gerd Böhmer

19 Erzbischof Saier verlieh 13 Dachauer Priestern die Konradsplakette*

13 heute noch lebende Priester der Erzdiözese Freiburg, die in der nationalsozialistischen Zeit im Konzentrationslager Dachau inhaftiert waren, sind jetzt für ihr Zeugnis des Widerstandes geehrt worden. Erzbischof Dr. Oskar Saier hat ihnen in Freiburg die Konradsplakette des Erzbistums Freiburg verliehen.
Saier sagte dabei, die Kirche dürfe und wolle jene nicht vergessen, die damals in vorderster Front des Widerstandes ungewöhnlichen Mut und grosse Tapferkeit bewiesen haben. Sie hätten ihre Leiden stellvertretend für die Kirche und das gläubige Volk auf sich genommen. Die Ehrung wolle Anerkennung sein für die KZ-Priester, die »aus dem Glauben heraus Not, Elend und Verfolgung auf sich nahmen«. Saier gedachte auch der Priester, die im KZ gestorben sind, und sprach die Bitte aus, für die »Märtyrer des Glaubens« zu beten. Um Gebetshilfe bat er ferner für alle Christen, die heute Verfolgung erleiden. Zeiten des Widerstandes, der Verfolgung und Unterdrükkung seien für die Betroffenen oft schwer und schmerzlich, wirkten sich aber nach dem Heilsplan Gottes letztlich für die Kirche fruchtbar aus. An die ehemaligen KZ-Priester gewandt, sagte Saier: »Wir Jüngeren sind ihnen zu Dank und grosser Verehrung verpflichtet.«
Im Namen der Geehrten dankte Pfarrer i. R. Richard Schneider, Buchen... Der Überreichung wohnte das gesamte Freiburger Domkapitel bei... Die Namen der im KZ verstorbenen Diözesanpriester sind, wie Erzbischof Saier in der kleinen Feierstunde vermerkte, schon seit einigen Jahren auf einem Epitaph in der Wallfahrtskirche auf dem Lindenberg festgehalten.

* Vgl. dazu auch: »Begegnungen mit dem Judentum. Dezember, Januar, Februar, März, April, Mai, Juni 1980 – 1981«. Südwestfunk Baden-Baden, 79 Seiten. (Anm. d. Red. d.FrRu).
** B. Rubenach (Hrsg.): Begegnungen mit dem Judentum. Stuttgart 1981. Kreuz-Verlag. 380 Seiten.

* Entnommen leicht gekürzt aus: »Konradsblatt« (47/9), Karlsruhe, 4. 3. 1981, S. 4.

16 Literaturhinweise

R. ALBERTZ / H. P. MÜLLER / H. W. WOLFF / W. ZIMMERLI (Hrsg.): Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann zum 70. Geburtstag. Göttingen 1980. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 481 Seiten.

Die Festschrift enthält 28 Untersuchungen, vor allem aus wichtigen Arbeitsgebieten des Jubilars: Genesis, Psalmen, Propheten; es begegnen Beispiele zu praktisch allen fachexegetischen Methoden, klassischen und modernen (z. B. linguistischen oder sozialgeschichtlichen), aber auch homiletisch, tiefenpsychologisch, pastoraltheologisch ausgerichtete Arbeiten. Aus dieser Fülle können hier nur einige Thesen herausgegriffen werden, die die Exegese direkt betreffen:

Die Sagen der biblischen Urgeschichte enden nicht – wie v. Rad es herausstellte – jeweils mit einem Zeichen der Gnade; vielmehr steht am Ende die Strafe, mit der Gott die Ordnungen des Menschenlebens schützt. *(Golka)* – Die zweifelnde Frage der Exilsgeneration nach der Gültigkeit der Verheissungen führte zu der in Gen 15 fassbaren Neuformulierung der Väterverheissungen, die dann von hier aus als Land- und Nachkommensverheissung an andere Stellen der Väterüberlieferung eingefügt wurde. *(Rendtorff)* – Das Thema »Unversöhnlicher Familienzwist« hält schon in frühem Stadium die Jakobsüberlieferungen zusammen; der »Segen«, in dem man bisher das einzig verbindende Thema sah, ist »Segen trotz des Streits«, »Segen statt Versöhnung«. *(Coats)* – Die Erzählung vom Bund Jakobs und Labans in Gen 31 gewährt Einblick in die »so einfach nicht strukturierte« Religion der Vätergruppen: Hinter dem Gott Abrahams und dem Gott Nahors steht ein gemeinsamer Vatergott. Es gibt keine Gottesbezeichnung »Schrecken Isaaks«; Jakob schwört vielmehr beim »Zeugungslied« seines Vaters. *(Koch)* – Nathan war ein zum Jahwismus bekehrter Jebusiter; sein berühmtes Gleichnis misst das Vergehen Davids nicht am Jahwerecht, sondern an der von der internationalen Weisheit erforschten Weltordnung. *(Löwenclau)* – Die Frage, wo frühe Propheten dem Gottesrecht begegneten (Sippenweisheit, Kult, persönliche Gotteserfahrung?), ist nur differenziert für jeden einzelnen zu beantworten. Alle aber bezeugen auf verschiedene Weise, dass ihr Volk bereits Forderungen Gottes kannte, auf die es durch die prophetische Predigt festgelegt werden konnte. *(Zimmerli)* – Jer 22, 24–30 liegt eine Komposition des Propheten selbst zugrunde. Diese geht von einem Drohwort an Jojachin aus, das der Prophet später auf Nachkommen des Königs ausdehnte. Da die dtrn. Bearbeiter nichts davon abgestrichen haben, ist es unwahrscheinlich, dass sich in der Nachricht von Jojachins Begnadigung am Ende des dtrn. Geschichtswerks etwa verhaltene messianische Hoffnung ausspricht. *(Hermisson)* – Ps 19a hat nicht zwei Themen, sondern nur eines: Das »Werk seiner Hände« ist hier nur die Sonne. Die Sonne rühmt nicht selbst die Kabos Els; vielmehr tun das Himmelsfeste, Tage und Nächte, indem sie den Lauf der Sonne ermöglichen. »Kommen hier Intentionen im Sinne einer Unterordnung der Sonne unter El bereits aus kanaanäischer Tradition zum Vorschein?« *(Steck)* – Bei der Theophanieschilderung benutzen nur 1 K 19 und Ps 29 die Trias Sturm, Feuer, Erdbeben. Dieser kanaanäische Traditionskomplex wird in Ps 29 zum Lob Jahwes benutzt – in 1 K 19 dagegen aufgegriffen, um dem Leser (nicht Elia!) zu erklären: Jahwe erscheint nicht als Baal. *(Macholz)* – Eine gerechte Ordnung der Welt ist nicht zu erkennen, das Handeln Gottes nicht zu verstehen: Zu dieser Position führt der Hiobdichter hin; Kohelet geht davon aus. Für die Wirkungsgeschichte des Hiobbuches wichtiger wurde aber die spätere Korrektur, die am deutlichsten in 42, 7–10 fassbar wird: das Ideal, dass wahre Gottesfurcht »umsonst« geübt werden sollte. *(Crüsemann)* – Bei Mk 10, 45 handelt es sich wahrscheinlich um ein echtes Jesuslogion, neben der markinischen Abendmahlsüberlieferung ein weiteres Zeugnis dafür, wie Jesus selbst seine Sendung und seinen Tod verstanden hat. *(Stuhlmacher)*

Bibelstellen-, Wort- und Sachregister erschliessen die Vielfalt, erlauben unterschiedliche Positionen zu vergleichen (z. B. zu »Dekalog«, »Bund«, Jer 22, 30). Doch bei aller Vielfalt oder gar Gegensätzlichkeit gehören die Beiträge zusammen; Schüler und Freunde haben sich ein Anliegen Westermanns zu eigen gemacht: Die Fachexegese dient letztlich dazu, den gegenwärtigen Anspruch biblischer Texte aufzudecken. Eine Aufreihung von Hinweisen auf weitere Arbeiten möge das illustrieren.

Albertz vergleicht die Deutung der Kulturarbeit im Atramhasisepos und der biblischen Urgeschichte; damals musste – wie heute – auch die »Aporie der Zivilisation« verarbeitet werden. – Mayers Beobachtungen zu einer babylonischen Gebetsformel machen sichtbar, wie nahe Menschen aus fernen Kulturen einander in der Gebetssprache sind. – *Kegler* zeichnet mit Hilfe der Fremdvölkersprüche des Jeremias das Bild des mitleidenden Menschen, den auch des Feindes Elend zur Klage bewegt. – *Ruprecht* siedelt die Erzählung vom Mahl der Ältesten in Gottes Gegenwart im babylonischen Exil an, zeigt aber auf, dass damit weit ältere lebendige Erzähltraditionen vom ersten Gottesdienst am Sinai aktiviert werden: So erscheint Weitererzählen als wichtige Form der Verkündigung. – *Amsler* schlägt vor, statt von »symbolischen Handlungen« der Propheten von »Kommunikation in Handlungen« zu sprechen. Diese Handlungen seien provozierende Zeichen (den Wundern vergleichbar), die Blockierungen im Dialog Gott–Volk aufbrechen sollen, Zeichen, wie sie bis heute nötig seien.

Schon diese wenigen Hinweise dürften zeigen, wie sehr die Aufsatzsammlung geeignet ist, mit zahlreichen Anregungen nicht nur in der Fachexegese, sondern auch in der praktischen Verkündigung zu wirken.

Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

JOHANN AUER: Gott – Der Eine und Dreieine. Kleine Katholische Dogmatik (hrsg. von Johann Auer/Joseph Ratzinger), Bd. 2. Regensburg 1978. Pustet. 600 Seiten.

Die Kleine Katholische Dogmatik (KKD) will ein Lehrbuch für Theologen sein. In diesem 2. Band wird (laut Vorwort) besonders auf drei Momente geachtet, die für die Dogmatik bedeutsam erscheinen: 1. auf die biblische Grundlegung der Lehren, 2. auf die Geschichte einzelner Lehren und 3. auf die innere Systematik der Lehre.

Von einem vertiefenden Ergänzungswerk zu theologischen Vorlesungen erwartet man eine übersichtliche Darstellung, Wiedergaben und Deutungen entscheidender Primärquellen und eine verlässliche Hinführung zum momentanen Forschungsstand. Das Buch entspricht diesen Forderungen. Reichtum und die innere Konsistenz dieses Werkes werden durch eine alt- und neutestamentliche Exegese und Bibeltheologie, durch griechisch-philosophische Traditionen, durch Kirchenväter-Theologien, durch mittelalterliche Scholastik und durch neuzeitlich-moderne theologische Fragestellungen hergestellt. Weil es dem Verfasser sehr stark um die innere Systematik der theologischen Traditionen geht, wird das Buch von einem eher

konservativen Geist getragen. Man kann aber nicht sagen, dass es sich hier um statische Theologie handelt. Kontinuität und Entwicklung werden vielmehr ausgewogen dargestellt. Vier Hauptabschnitte bilden den äusseren Rahmen: 1. Das Dasein des sich offenbarenden Gottes. 2. Der lebendige Gott der geschichtlichen Offenbarung. 3. Um ein theologisches Verständnis des mysterium trinitatis. 4. Theologische Versuche um das Geheimnis des göttlichen Wesens.

Mit Blickpunkt auf jüdische Theologien ist man glücklich über die das ganze Buch prägende Zurückhaltung vor dem undurchschaubaren Geheimnis Gottes. »So wird die negative Theologie des dunklen Schweigens immer wieder durchdrungen von der mystischen Theologie des lichten Schweigens und das Wissen um das Nichtwissen, was Gott ist, darf uns auf Erden nicht schlechthin schweigen lassen über Gott, den jede Vernunftkreatur verherrlichen muss ... Dieses Wissen um die Unsichtbarkeit und Unbegreiflichkeit und Unaussprechlichkeit Gottes muss am Anfang unseres Versuchs einer Gotteslehre stehen und wird dieses Wissen immer begleiten müssen« (104 f.).

Leider ist das Buch mit einer unnötigen Polemik belastet. Zwar ist mehrfach von christlich-jüdischem Gottesverständnis, von christlich-jüdischer Offenbarung und ähnlichem die Rede (vgl. 54, 61, 88, 122). Dahinter stecken aber immer Aussagen über das Alte und Neue Testament, nie solche über das Judentum nach 70 n. Chr. Ab etwa der Makkabäerzeit wird das Judentum nach Meinung des Verfassers theologisch und glaubensmässig ziemlich mittelmässig. In der hellenistischen Zeit sei »eine Gesetzesfrömmigkeit an die Stelle grossen Jahweglaubens getreten ... Gegen diese Entstellung der Glaubensbotschaft des AT tritt Christus auf in seinem Kampf gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer« (31; ähnlich 156 f.). Die Schriftgelehrten hätten »den Weisungen Gottes die Gestalt ›menschlicher Gesetze‹ (Thora)« gegeben, »für die man Strafe hat, aber keine Verheissung« (66).

Die Theologie der Trinität hat keine Desavouierung des Judentums der Zeit Jesu nötig. Wenn sie aber Wert darauf legt, nicht nur alttestamentlich-hellenistisch, sondern auch nachalttestamentlich-jüdisch verwurzelt zu sein, dann braucht sie die palästinische und babylonische jüdische Theologie des Zeitalters Jesu und der frühen Kirche als zusätzliche Stützen. Einiges sieht Auer da richtig. Er weist auf mehrere Dreiklänge im alttestamentlichen Gottesverständnis hin: Gott als Schöpfer, Herr der Geschichte und Retter Israels; der dreimal heilige Gott; Gott der Grosse, Mächtige und Furchtbare; der verborgene und der sich zeigende Gott (als Wort, Weisheit und Geist) usw. (158–190). Wichtiger als die Beobachtung dieser Dreiheiten wären aber Hinweise auf frühe exegetische Versuche der jüdischen Targumisten, Midraschisten und Esoteriker über solche alttestamentliche Stellen gewesen, die als Beweise galten, dass der Eine und einzige Gott Israels mächtig *und* schwach, der Herr *und* der Bruder, barmherzig *und* gerecht, mitleidig *und* unerbittlich, verborgen *und* offenbar, im Himmel *und* auf Erden, die Geschichte bestimmend *und* in der Geschichte mitleidend ist. Die frühen exegetischen Traditionen etwa zu Gen 1,26 f.; 19,24; Ex 3,2–15; 23,20 f.; 34,6 f.; Num 12,6–8; Dtn 6,4 ff.; Jes 6,1–3; 63,9; Ez 1,12–28; Sach 14,9; Ps 91,15; 110,1–4; Dan 7,9 f. usw. sind zwar nicht triadisch oder gar trinitarisch geprägt. Sie zeigen aber, dass man im Judentum der Zeit Jesu und später – ohne Christusglaube und teilweise im betonten Gegensatz zum christlichen Glauben – zutiefst davon überzeugt war, dass der Eine Gott ein unendlich reiches innergöttliches Leben und innergöttliche Potenzen in sich trägt. Wenn man dies herausarbeiten würde, käme man zwar zum selben Endergebnis wie der Verfasser, nämlich dass der Glaube an die heilige Dreieinigkeit Gottes zum tiefsten Unterschied zwischen Judentum und Christentum wurde. Man würde diese Feststellung aber nicht mehr mit der theologischen Unterstellung verbinden, die Juden hätten ihren Monotheismus etwa zur Zeit Jesu »so sehr mit der menschlichen (!) Aussage von seiner Einzigkeit und Einfachheit verknüpft«, dass sie die Trinität als eine »verabscheuungswürdige Häresie« bezeichnen mussten (159).

Der Verfasser schreibt im Nachwort: »Theologie ist immer auf dem Weg, das menschliche Wirklichkeitsverständnis von der göttlichen Wirklichkeit her, wie sie uns in der Offenbarung aufscheint und wie sie im grossen Glauben der zweitausendjährigen Geschichte gewachsen ist, immer neu zu klären« (581). Er spricht dann (583) vom ökumenischen Gespräch über die göttliche Dreieinigkeit, das zwischen den christlichen Kirchen erneut zu beginnen habe. Man kann dieses Buch in der Tat als eine innerchristliche Herausforderung für ein Weitergehen und Zusammenstehen bezeichnen. Hoffentlich wird es in der 2. Auflage auch ein Markstein für ein besseres christliches Verständnis für jüdische Glaubenserfahrungen und Theologien.

Clemens Thoma

ANDREAS BAUR (Hrsg.): Religionsbuch für die Hauptschule. 6. Jahrgangsstufe. Erarb. v. C. Auth, A. Baur u. a. Donauwörth 1980. Verlag Ludwig Auer. 151 Seiten.

»In der leidvollen Geschichte des Verhältnisses der Christen zu den Juden muss heute – nach der Katastrophe des europäischen Judentums – ein neues Kapitel aufgeschlagen werden.« Dieser Aufgabe, die in der Vorstellung des vierten Kapitels genannt wird (8), unterzieht sich das Buch in sehr beachtlicher Weise. Ohne Einschränkungen wird die Verantwortung ausgesprochen, die die Christen und besonders wir Deutschen aufgrund des bisherigen Verhaltens für den Staat Israel und die Juden tragen (60, 77–80). Unter dieser Klammer werden jüdisches Selbstverständnis und das Verhältnis Kirche–Judentum schwerpunktmässig behandelt an Jesu Judesein und damit berührten Aussagen in Tanach und Talmud (60–66), an jüdischen Festen und Gebeten (67–69) sowie an der Rolle, die Paulus und seine Verkündigung spielen (70–76). Zwar sind manche Einzelformulierungen mit einem Fragezeichen zu versehen, so etwa, wenn die Reinheitsgesetze »nach der Lehre Jesu keine Heilsbedeutung vor Gott« haben sollen. Denn der Kommentar Mk 7, 19b geht über das in V 15 Gemeinte erheblich hinaus – dieser Vers bewegt sich »nur« auf der Ebene prophetischer Kultkritik wie etwa Hos 6, 6. Das fällt aber beim Gesamttenor dieses Kapitels nicht ins Gewicht: Anstatt das Judentum und seine Gottesgaben zu vereinnahmen, wird sein Eigenwert anerkannt; anstatt Evangelientexte als objektive Informationsquellen auszugeben, erlauben Talmudzitate (u. a.: »Der Sabbat ist für den Menschen da«) ein differenzierteres Urteil; anstatt »die« Messiaserwartung auf Jesus Christus hin engzuführen, wird eine gewisse Vielfalt angedeutet und der jüdische Einwand gegen den Christusglauben genannt, dass unsere Welt noch nicht messianische Züge trägt; anstatt »die« Pharisäer zu verteufeln, wird zu Mt 23 erklärt, dass diese Rede für sich allein »ein völlig ungerechtes Bild von Pharisäern« ergäbe. Das »Gesetzes«-Thema wird für Paulus in seinem historischen Kontext sachgemäss angesprochen. Ebenso richtig bestimmt ist das Gemeinsame im Gottesglauben und das Trennende im Glauben an »Jesus Christus, den Sohn Gottes, der zum Mittler der Versöhnung zwischen Gott und den Menschen geworden ist«. So erhalten die Zitate aus Röm 11 und Eph 2 sowie die als Abschluss gebrachte Karfreitagsfürbitte überzeugende Konkretisierungen, und die beigefügten

Bilder müssen nicht als Alibis aufgefasst werden. Zu fragen bleibt allerdings, ob die vorliegende Lerneinheit davon betroffene Behauptungen in »Botschaft des Glaubens« indirekt richtigstellen will, auf die ja verschiedentlich hingewiesen wird, und welche realen Auswirkungen sie auf weitere Neubearbeitungen der Reihe (Band 5, 1979 nur nachgedruckt, und 7 ff.) haben wird. Nach den bisherigen Erfahrungen (vgl. in der Analyse des Rez. »Das Judentum im katholischen Religionsunterricht«, Düsseldorf 1980, bes. 111–118, 141 ff.) kann man es (noch) nicht als selbstverständlich ansehen, dass die vorliegende positive Darstellung sich im Gesamtwerk bemerkbar macht.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

GÜNTER BIEMER (Hrsg.): Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden, Bd. 2. Theologische und didaktische Grundlegung. Düsseldorf 1981. Patmos Verlag. 229 Seiten.

Der von Peter Fiedler im FrRu XXXI/1979, S. 3 angekündigte 2. Band der von G. Biemer und E. L. Ehrlich herausgegebenen Reihe »Lernprozess Christen Juden« liegt nun erfreulicherweise bereits vor[1]. Trug der 1. Band, erstellt von P. Fiedler, den Titel »Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Analyse – Bewertung – Perspektiven« (vgl. dazu I. Maisch in FrRu XXXI/1979, 111 f), so geht es im 2. Band um die »Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden« und deren theologische und didaktische Grundlegung, wie sie von einer Freiburger Projektgruppe unter der Leitung von Prof. Biemer und mit finanzieller Unterstützung durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft erarbeitet worden sind. Sie kreisen um die Themen (»Kategorien«): Gott; Bund; Volk; Land; Hoffnung/Zukunft, die jeweils jüdisch und christlich »definiert« werden (vgl. dazu besonders S. 66 f). Fiedler berjchtet zunächst in der Einführung über die Entstehung und Intentionen der »Freiburger Leitlinien«, Biemer äussert sich dann zu ihrer fachdidaktischen Positionsbestimmung. Im folgenden werden die »Leitlinien« von Biemer und Fiedler näher vorgestellt, und zwar zuerst ihre prinzipiellen Voraussetzungen und didaktischen Konsequenzen: Gegenseitige Verwiesenheit von Christentum und Judentum; Grundsätze der Verhältnisbestimmung; Didaktische Folgerungen; Gemeinsamkeit und Verschiedenheit Heiliger Schriften; Jesus Christus: Grund der Gemeinsamkeit und spezifischen Differenz; Verhältnis der Kirche zum Judentum »nach Auschwitz«. Es folgt eine Untersuchung des Rahmenmodells einer Verhältnisbestimmung von Christen/Juden, wieder aus der Feder von Biemer und Fiedler. Fiedler beschäftigt sich dann als Exeget mit den neutestamentlichen Verhältnisaussagen über Israel/Kirche (»Alter Bund – Neuer Bund«; »Verheissung – Erfüllung«; »Gabe – Überbietung«; »Verwerfung – Erwählung«); dabei bestimmt er Röm 9–11 als »hermeneutischen Schlüssel« für die gesamte Verhältnisbestimmung. Anschliessend versuchen Biemer, Fiedler und K.-H. Minz systematisch-theologische Aussagen über das Verhältnis von Christentum und Judentum zu machen, wobei von Biemer die »Vorläufigkeit und Unabgeschlossenheit der Leitlinien angesichts des begonnenen christlich-jüdischen Dialogs« betont wird, was ja durch die Antworten systematischer Theologen (W. Breuning, B. Casper, K. Hemmerle, W. Kasper, K. Lehmann) im Teil IV des Buches über die ihnen im »Fragenkatalog« vorgelegten Fragen bestätigt wird, die keineswegs »unisono« klingen, vielmehr einen Meinungspluralismus erkennen lassen, der im Teil VI durch die »Theologischen Kommentare« zu den Leitlinien, hier besonders durch den Beitrag von H. Riedinger, und im Teil VII durch die thematischen Beiträge von J. Brosseder, H. Heinz u. a. noch spürbarer wird. So fragt Heinz im Hinblick auf die Leitlinien: »Impliziert Christologie ein komparativisches Verhältnis von Christen und Juden?« und bejaht diese Frage durchaus, und was er dazu ausführt, muss unbedingt Gegenstand eines ehrlich gemeinten Dialogs zwischen Juden und Christen sein, wenn die eigene Überzeugung nicht mit Gewalt unterdrückt werden soll. Das kann im Dialog weder der Jude vom Christen noch der Christ vom Juden erwarten oder gar verlangen. Wenn Jesus, wie die Christen glauben, der Messias und Sohn Gottes ist, dann scheint diese Glaubensüberzeugung zunächst das Judentum zu relativieren – und mit dieser Relativierung hängt vermutlich der christliche Antijudaismus z. T. zusammen. In Wirklichkeit wertet jedoch diese Überzeugung – was freilich christliche Theologie lange nicht sehen wollte – das Judentum in ausserordentlicher Weise auf, wie Heinz mit Recht betont: »Denn der zu Gott erhöhte Herr ist der Jude Jesus«, also nicht irgendein Mensch Jesus, vielmehr eben der *Jude* Jesus. Dieses »komparativische Verhältnis« bedeutet aber nun keineswegs, dass das Judentum für den Christen bedeutungslos geworden wäre; im Gegenteil (nach Heinz): »Der innergeschichtliche Fortbestand Israels ist . . . für die Christen . . . von unersetzbarer Bedeutung: Die Juden sind für die Christen die lebendige Präsenz, die kritische Begleitung des noch nicht voll eingeholten Ursprungs und darum auch der noch nicht erreichten eschatologischen Vollendung. Sie sind die provozierende Mahnung, dass Kirche noch nicht Reich Gottes ist« (S. 214). Bischof Hemmerle formuliert denselben Sachverhalt so: »Das gegenwärtige Judentum hat für das Christentum und für die Kirche insbesondere eine zweifache Funktion: (1) Der geschichtliche Ursprung geht mit, er bleibt nahe, ist die lebendige Erinnerung der christlichen Herkunft und das kritische Geleit der Gegenwart, um diese Herkunft nicht zu vergessen; (2) Das gegenwärtige Judentum als noch auf einem anderen Weg ist nach Röm 9–11 die Marke des ›Noch nicht‹, das Ausrufezeichen des noch nicht Eingelösten von Verheissung, der Stachel, auf dem Weg der Völkerwallfahrt zum Zion zu bleiben. Also: (1) bleibende Protologie und (2) ›eschatologischer Vorbehalt‹ . . . Zum anderen ist aber auch Israel als Volk für den Christen von bleibender Bedeutung; seine Existenz ist vom Ursprung an Zeugnis des Handelns Jahwes, Zeugnis des Glaubens an ihn, Zeugnis des Bundes. Auch das säkularisierte Judentum kann daher dem Christen nicht gleichgültig werden« (S. 149), und – ich möchte hinzufügen – auch der moderne Staat Israel nicht. Denn der Staat Israel ist für den Juden (1) der Ort des Überlebens (und für den Juden bedeutet Leben nach Auschwitz besonders auch »Überleben«!), (2) Ort der Identitätsfindung, (3) Ort der jüdischen Heilsgemeinschaft, (4) anfängliche Erfüllung der Landverheissungen des Tenach.

Der Systematiker W. Breuning versucht in seinem Beitrag, das christliche Proprium zu dem Juden und Christen gemeinsamen Motiv »Gottesherrschaft« so zu formulieren: »Kommende Gottesherrschaft« [jüdisch] – »Kommende Gottesherrschaft durch werdende Christusherrschaft« [christlich], und kommentiert dazu: »Das erlaubt auch aufzuzeigen, dass die Blickrichtung von Verheissung zur Erfüllung trotz des eschatologischen Charakters der bereits geschehenen und geschehenden Christologie auch für den Christen von einem tiefen trinitarisch-heilsgeschichtlichen Verständnis her eine offene Bewegung enthält und damit auch dem Verheissungsüberschuss des AT ungezwungen recht geben kann« (S. 139). Die Formel Breunings hat die Freiburger Projektgruppe offensichtlich

[1] *G. Biemer / A. Biesinger / P. Fiedler* (Hrsg.): Was Juden und Judentum Christen bedeuten. Lerneinheiten für Sekundarstufen. Bd. 3 der Reihe »Lernprozess Christen Juden« erscheint 1982.

besonders beeindruckt, wie das Buch zeigt. Sie scheint auch mir recht glücklich zu sein, weil sie einerseits das gemeinsame Ziel, auf das Juden und Christen hinstreben, in der Sprache Israels und Jesu nennt, andererseits das christliche Proprium gut zur Geltung bringt und vor allem die Möglichkeit schafft, über das gemeinsame Ziel und das christliche Proprium in der Katechetik und Katechese so zu reden, dass kein Platz mehr für Antijudaismus bleibt.

Es handelt sich auch bei diesem Band II wieder um ein bedeutsames Werk. Es ist ausserordentlich reich an Einsichten und Anregungen, zumal auch jüdische Mitarbeiter Beiträge geliefert haben. Es stellt eine glückliche »Fortschreibung« einer christlichen Theologie des Judentums und ihrer religionspädagogisch-didaktischen Applikationen dar. Es ist mir bei der Lektüre erneut bewusst geworden, dass der Fortschreibungsprozess in der Tat weitergehen muss. Die »Freiburger Leitlinien« müssen in ihn einbezogen werden.

Franz Mussner, Passau

EUGEN BISER / HEINRICH KAHLEFELD / OTTO KNOCH / BALDUIN SCHWARZ / MARIO WANDRUSZKA: Fortschritt oder Verirrung? Die neue Bibelübersetzung. Regensburg 1978. Verlag Friedrich Pustet. 104 Seiten.

Soll der Rezensent mit einer Publikation, die sich als Kritik an der »Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift« vorstellt, nun seinerseits kritisch ins Gericht gehen? Es soll lediglich vermerkt sein, dass ein solches Vorgehen in verschiedener Beziehung nicht schwerfallen müsste – so darin ein Sinn läge. Meines Erachtens liegt er aber nicht darin. Und so möchte ich etwas anders vorgehen und dabei sowohl der Arbeit wie dem doch wohl gemeinsamen Anliegen von Übersetzern und Kritikern vermutlich gerechter werden. Zugleich könnte, wie ich hoffen möchte, auch für andere Beteiligte und Angesprochene, sei es seitens der Arbeit wie der Kritik, sich manche positive Einsicht ergeben.

Vorab muss bemerkt werden, dass die gegenwärtig verbreitete Bibelübersetzung sich als »zweite, revidierte Auflage der Endfassung 1980« ausweist, für die ohnehin nicht mehr alle Punkte einer Kritik so gelten können, wie sie in der vorliegenden Broschüre noch zu lesen sind. Doch war dem, wie aus der umfangreichen Anmerkung 7 (S. 52) des Beitrags von *Knoch* hervorgeht, im Bezug auf wichtige Punkte schon zur Zeit der Zusammenstellung dieser Beiträge so. Wird der Leser sodann inne, dass von den fünf abgedruckten Beiträgen sich höchstenfalls drei überhaupt mit der zur Debatte stehenden Bibelübersetzung beschäftigen, und dies fast ausschliesslich mit neutestamentlichen Texten, und das unter recht eingeschränkten Beobachtungs- und Fragestellungen, so kann ihm die Ankündigung durch Überschrift und Untertitel kaum sehr sinnvoll erscheinen. Es hätte eine Überarbeitung erledigter Fragen stattfinden müssen; sodann wäre eine Erweiterung der Beiträge anzuraten gewesen. Beispiel: Dem sehr aufschlussreichen Beitrag von *Otto Knoch* (»Die neue Einheitsübersetzung: Auftrag, Prinzipien, Erfahrung, Kritik«) hätten sich zwei weitere Aufsätze desselben Autors hinzufügen lassen, auf die er verweist (Theol. Quartalsschrift 1974 und Orientierung 1977). Dadurch hätte sich ein wesentlich besseres Bild gewinnen lassen, zumal die Beiträge von *Biser* und *Wandruszka* ohnedies schon auf ein weiteres Spektrum hin angelegt sind.

Der in sich gewichtige Beitrag von *Wandruszka* (»Was weiss die Sprachwissenschaft von der Übersetzung?«) beschäftigt sich, soweit ich sehe, ausschliesslich – insoweit er auf Beispiele Bezug nimmt – *mit anderen Übersetzungen als der hier in Frage stehenden.* Was er, allgemein gewiss sehr richtig, über die Gefahren von Modernisierung und Archaisierung als extremen Tendenzen nach verschiedenen Seiten sagt, müsste jetzt erst einmal an der neuen Einheitsübersetzung durchgeführt werden, bevor der Eindruck erweckt wird, diese sei den skizzierten Tendenzen verfallen; dies geht freilich nicht zu Aufgabe und Lasten des Autors des genannten Beitrags.

Eher noch stärker als nur gleichermassen scheint mir dies im Blick auf den Beitrag von *Eugen Biser* zu gelten. Es dürfte wohl unnötig sein, eigens darauf hinzuweisen, dass sein [illegible]*ches Anliegen* ins Zentrum jeglicher theologischer Erörterung trifft. Man hätte allen Grund, dem Autor für die Eröffnung einer Sicht auf die »sprachgeschichtliche Leistung Jesu« (S. 34) auch aus ganz anderen Gründen als den hier anstehenden zu danken; schliesslich führt er damit – auf neue und andere Weise – in die Tiefen christologischer Qualifikationsmöglichkeiten. Aber wer kann *Biser* in diese Tiefen folgen? Jesus als »ein in seinen Konsequenzen noch immer nicht voll begriffenes Ereignis der Geistes- und Sprachgeschichte«: selbstverständlich im Blick auf die Gleichnisse. Hier liegen Hinweise von grösster Tragweite, deren sich die Theologie bedienen könnte und sollte. Es ist schade, dass Aufsätze, deren Perspektiven weit über jene berechtigte oder kleinliche, verständliche oder auch ängstliche Detailkritik anlässlich einer Bibelübersetzung hinausreichen, unter ein Vorzeichen geraten, das nicht dazu geeignet erscheinen kann, dem Anliegen dieser Autoren gerecht zu werden.

Es sind also, so scheint es mir, diese informierenden *(Knoch)* und sprachlich wie theologisch weiterführenden Beiträge *(Wandruszka* und vor allem *Biser),* welche das Büchlein wertvoll machen, da sie Perspektiven eröffnen, die für jede Verkündigung (und nicht nur dafür) wichtig sind.

Wie schon angedeutet, beschäftigen sich nun *mit eigentlichen Übersetzungsfragen* nur zwei Beiträge *(Kahlefeld, Schwarz).* Einiges von dieser Kritik ist, wie gesagt, inzwischen schon hinfällig geworden. Manches an dieser neuen Übersetzung wird jedem, der Texte gewohnt ist und sie in der ihm vertrauten Gestalt liebt, zunächst einmal fraglich erscheinen und es vielleicht auch bleiben. Ein Mitfühlen-Können bezüglich der vorgetragenen Kritik steht ausser Frage. Trotzdem: Manches Verdikt ist nun auch seinerseits überzogen. Eine Übersetzung, die im Grunde die bekannte Form und Gestalt beibehält, dazu aber auch modern, dogmatisch »einwandfrei« verwendbar, katechetisch eingängig und leicht zu handhaben, liturgisch und gesanglich ebenfalls brauchbar sein soll – wie wird die aussehen können, und wer vermag sie zu erstellen? Auf diese Frage weiss niemand eine praktische Antwort. Das theoretische Postulat zu stellen ist leicht. Doch damit ist noch nichts getan. Jede im einzelnen auch noch so berechtigt erscheinende Kritik an einem vielschichtigen Übersetzungswerk, wie die neue Einheitsbibel es darstellt, wird sich das sagen lassen müssen.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

J. B. COBB Jr. / D. R. GRIFFIN: Prozesstheologie. Eine einführende Darstellung. Theologie der Ökumene, Band 17. Göttingen 1979. Vandenhoeck & Ruprecht. 188 Seiten.

Die vor einigen Jahren in den USA entstandene neue theologische Richtung, die mit »Prozesstheologie« bezeichnet wird, gründet auf den philosophischen Ansätzen von Alfred North Whitehead und Charles Hartshorne. Ihre Prozessphilosophie, die alle Aktualität nur im Prozess entdecken kann, versuchten Cobb und Griffin nun in einer einführenden Darstellung für den theologischen Be-

reich fruchtbar zu machen. In Abgrenzung von Hegel, Bergson und Dewey bestimmen Whitehead und Hartshorne ihre philosophische Grundausrichtung (allerdings in unterschiedlicher Akzentuierung) als »Philosophie des Organismus« (das eigene Verständnis der »Individuen« ist primär, aus ihnen ist die Welt zusammengesetzt) bzw. »gemeinschaftsorientierten Realismus« (societal realism), weil sie ausgeht von der primären Pluralität eng aufeinander bezogener, realer Entitäten. Hartshornes »schöpferische Synthese« geht ebenfalls davon aus, dass jede Entität eine einzelne Selbst-Schöpfung aus einer komplexen Vielheit ist.

Gerade die theologische Systematik kann aus diesem Ansatz gewiss starke und neue Impulse gewinnen. Die Verfasser versuchen dann auch einige konkrete Themenkreise (wie z. B. die Gnadenlehre, die Theologie der Natur, die theologische Anthropologie, Christologie, Eschatologie und Ekklesiologie) neu zu befruchten, indem sie diese vom schöpferischen Potential des Prozessdenkens her neu überdenken. Auch wenn – oder gerade weil – dieser neue theologische Ansatz auch an bestehenden Traditionen und Impulsen anknüpft, ist ihre gedankliche Leistung fruchtbar genug, um einige theologische Fragestellungen und Positionen schärfer zu sehen und so auf die heutige theologische Arbeit anregend einwirken zu können.

Dirk Kinet, Augsburg

GILLIS GERLEMAN: Studien zur alttestamentlichen Theologie. Heidelberg 1980. Verlag Lambert Schneider. 60 Seiten.

Das Bedeutungsfeld eines deutschen und eines hebräischen Wortes sind selten deckungsgleich. Fragwürdigkeiten, die jede Übersetzung mit sich bringt, waren für G. schon mehrfach Anlass, traditionelle Wiedergaben hebräischer Wortstämme in Frage zu stellen und andere Deutungen vorzuschlagen: »Nutzrecht« und »Wohnrecht« für 'achuzza und nahala (ZAW 1977); »übervolles Mass« für hæsæd (VT 1978); »sperrende Grenze« für 'almah (ZAW 1979). In diesem Sammelband nimmt G. zwei weitere Begriffe vor.

1) Die Wurzel KPR meine nicht »Sühne, Wiedergutmachung«. Ihre Grundbedeutung sei »streichen, besprengen, abwischen«; in kultischen Zusammenhängen beschreibe sie eine Handlung. Phantasievoll erschliesst G. einen eigenartigen Ritus: Der Priester hat die »lebenden Tiere über den Reinigungsbedürftigen ›gewischt‹, d. h. ihn mit der Taube oder dem Widder reibend berührt, um die Unreinheit gleichsam wegzufegen«. Im gleichen Aufsatz schlägt er vor, 'anan nicht mit »Wolke«, sondern mit »Schatten« wiederzugeben; Gott werde in seinem Schatten offenbar. – Kann aber 'anan boqær in Hos 6, 4 den Schatten meinen, der am Morgen verschwindet; beginnen die Dinge nicht umgekehrt erst am Morgen Schatten zu werfen?

2) Im Terminus kārat b^{e}rît sei b^{e}rît das Objekt, das »Abgeschnittene«; b^{e}rît meine also nicht »Bund«, sondern das »Abgesonderte«, »Spezielle«. Anstelle von »Bundesworte« schlägt G. »Spezialverordnungen«, Privilegien vor; in Ex 24, 8 sei nicht von »Bundesblut«, sondern von »abgeteiltem Blut« die Rede – doch macht dann die Präposition 'im Schwierigkeiten; müsste es nicht heissen »für« euch abteilen statt wie im Text »mit«? Andere Stellen, z. B. das von G. nicht erwähnte Hos 2, 20, bereiten ähnliche Schwierigkeiten, wenn man die von G. vorgeschlagene neue Bedeutung von b^{e}rît annimmt.

3) Auch der dritte Aufsatz will traditionelle Meinungen umstossen. Mit dem »Gottesknecht« des Jesajabuches sei David gemeint, so wie man ihn aus den Samuelbüchern, aber auch aus davidischen Klagepsalmen kannte; sein Auftrag und Schicksal werde in den Gottesknechtliedern auf Israel übertragen. Abgelehnt werden vor allem Deutungen, die im Gottesknecht eine Prophetengestalt sehen; dagegen sprechen nach G. die Motive vom Leiden des Knechtes, seiner Befähigung zur Rede, seinem Eintreten für Israel und seiner Bedeutung für die Völkerwelt. Möglich wird dieser Interpretationsversuch durch eine Reihe eigenwilliger Übersetzungen.

Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

ERHARD S. GERSTENBERGER: Der bittende Mensch. Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, Bd. 51. Neukirchen-Vluyn 1980. Neukirchener Verlag. 195 Seiten.

In seiner vielbeachteten Untersuchung zu »Wesen und Herkunft des apodiktischen Rechts« (1965) hat G. die These verfochten, dass die kurzgefassten Mahnungen und Lebensregeln, die seit Alt »apodiktische Rechtssätze« genannt werden, auf die alltägliche Unterweisung in Familie und Sippe zurückweisen. In seiner Habilitationsschrift von 1970, die nun überarbeitet im Druck vorliegt, versucht er, auch für die »Klagelieder des Einzelnen« (= KE) den Haftpunkt in der nichtoffiziellen Überlieferung von Familie und Sippe zu finden.

Mit zwei breit angelegten Voruntersuchungen bereitet er darauf vor:

1) Er wertet etwa 250 Stellen aus älteren Erzählungsschichten des AT aus, die vom Bitten handeln. Indem er Bittverhalten, Bittsituation, 6 tragende und 5 zusätzlich mögliche Elemente der Bittrede (Anrede, Situationsschilderung, Bitte etc.) daraus auflistet, will er das alltägliche »Bittritual«, »Bittschema« fassbar machen. »Ritual«, »Schema« meinen hier, anders als im üblichen Sprachgebrauch, nicht relativ feststehende Formen des Verhaltens; die »statistische« Auswertung führt mit einer kleinen Ausnahme nie zu den bei Statistikern üblichen Schemata; vielmehr macht G. selbst auf die Vielfalt möglicher Kombinationen der beobachteten Elemente aufmerksam. Führt dann nicht das aus dem Vokabular der Verhaltensforschung entlehnte Wort (diese spricht von instinktiv geregelten »Bittritualen« der Tiere) in die Irre? G. will wohl nur darauf hinweisen, dass bittendes Wort, Gestik und Intonation eine Einheit bilden, dass das soziale Umfeld für die Bitte bedeutsam ist.

2) Eine unlösliche Verbindung des bittenden Wortes mit Tun und Verhalten des Menschen beobachtet G. auch bei babylonischen Beschwörungen. Gleichberechtigt stehen neben dem Wort medizinische, magische, kultische Praktiken. Ein Fachmann war für die Richtigkeit von Wort und ritueller Handlung verantwortlich; er beging die »Bitthandlung« zusammen mit dem Leidenden und dessen Familie (Primärgruppe).

Verzahnung von bittendem Wort und begleitender Handlung will G. auch für die KE nachweisen. Auch diese gehen auf »stammesgeschichtlich vorgeprägte Verhaltensmuster« zurück, sind »für Bestand und Funktionieren besonders der menschlichen Kleingruppe von zentraler Bedeutung«. (S. 117) G. rekonstruiert einen israelitischen Bittgottesdienst: Er versucht, aus einzelnen Hinweisen in den Psalmen die zu den KE gehörenden rituellen Handlungen (Opfer; Reinigungsriten) nachzuzeichnen, nach spärlichen – und nie eindeutigen – erzählenden Zeugnissen die Teilnehmer (Liturg: Priester oder Prophet; Notleidender; dessen Familie und nahe Freunde) sowie den Ort der Handlung (ausserhalb des offiziellen Kultes) festzustellen.

Es bleibt zu fragen, ob vor dem Hintergrund, den G. durch seine beiden Voruntersuchungen gewinnt, aber auch von den nirgendwo zusammenhängend dargestellten

Voraussetzungen aus, die G. aus der biologischen Verhaltenslehre und aus der sozialwissenschaftlichen Beschreibung gesellschaftlicher Mechanismen entnimmt, die Eigenart der KE genügend sichtbar wird. Auf einige Widersprüche, die in der Untersuchung selbst begegnen, sei darum hingewiesen.

1) G. beobachtet, dass Bittformulierungen in den KE ständig mit anderen Elementen durchsetzt sind; manchmal kann die Bitte nur schwach ausgeprägt sein oder ganz fehlen; andere Elemente – z. B. die Klage – können ihre Funktion übernehmen. Sollte das nicht ein Hinweis darauf sein, dass mehr über diese Psalmen zu erfahren ist, wenn man auf Abweichungen vom Verhaltensmuster »Bitte« (falls ein solches wirklich festzustellen ist) achtet als auf Übereinstimmungen?

2) Gelegentlich stellt G. Unterschiede von KE und babylonischen Beschwörungstexten fest. – In den Psalmen fehlen die Selbstvorstellung des Beters, Formeln zur Aussendung eines Fürbitters; explizite Schuldbekenntnisse; in den babylonischen Gebeten dagegen Unschuldsbeteuerungen und bis auf wenige Beispiele Klagen. Doch gelten G. nur Übereinstimmungen als relevant; Unterschiede werden abgeschwächt, z. T. recht hypothetisch (z. B.: Das Fehlen der Unschuldsbeteuerungen »kann damit zusammenhängen, dass möglicherweise ... die Diagnosezeremonie, welche wahrscheinlich dem Bittgebot voraufging, ... Feststellung von Schuld und Unschuld erlaubte«. S. 132)

3) G. stellt fest, dass dem Leidenden der KE »Menschen der eigenen Gruppe nicht nur entfremdet«, sondern »geradezu Feinde und Urheber des Unglücks« sind; er spricht vom »Verlust des gesellschaftlichen Status und der Sicherheit in der Gemeinschaft«. (S. 145, 159) Andererseits versteht er die KE als Texte eines »Familiengottesdienstes«: »In der kleinsten Primärgruppe ... wird auch das Verantwortungsgefühl für den Leidenden wach«. (S. 143) Wie soll man sich in einem von Freunden und Verwandten arrangierten Gottesdienst Klagen über Entfremdung von derselben Gruppe vorstellen?

Trotz solcher Bedenken ist zu hoffen, dass diese Untersuchung das verdiente Interesse findet. Die Frage nach dem sozialen Umfeld, in dem Israels Gebete entstanden, kann durch sie vorangetrieben werden; sie macht aufmerksam darauf, wie unzureichend eine bloss literarische Analyse biblischer Texte ist. Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

WALTER GRUNDMANN: Wandlungen im Verständnis des Heils. Drei nachgelassene Aufsätze zur Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart 1980. Calwer Verlag. 59 Seiten.

Die drei hier zusammengestellten Aufsätze aus dem Nachlass des 1976 verstorbenen, vor allem durch seine Synoptikerkommentare bekannt gewordenen Neutestamentlers kreisen um Aspekte paulinischer Theologie. Der erste Beitrag befasst sich mit dem Christushymnus Phil 2,6–11 und weist im Vergleich dieses vorpaulinischen Traditionsstücks mit anderen Texten aus der neutestamentlichen Briefliteratur auf eine theologische Konzeption hin, die »unter Verzicht auf die Auferstehungsterminologie vom Weg des Christus auf die Erde und über die Erde in den himmlischen Lichtglanz« handelt und sich deutlich von der Zentralstellung von Kreuz und Auferstehung bei Paulus abhebt. Dabei hebt Grundmann darauf ab, dass für den Philipperhymnus als erstes neutestamentliches Zeugnis für die Präexistenzvorstellung die Präexistenzaussage kein »Satz glaubensverbindlicher Art«, sondern eine »Hilfsaussage von bestimmter funktionaler Bedeutung« sei. Der folgende Aufsatz analysiert die Aussage von Röm 8,2 über das »Gesetz des Geistes« als zentrale Aussage der paulinischen Botschaft, in der alle Grundlinien der Verkündigung des Völkerapostels zusammenlaufen. Das Gesetz des Geistes habe christologische, soteriologische, ekklesiologische und eschatologische Funktion: »Es offenbart den Christus und befreit und rettet zum Heil, es schafft Gemeinde und wirkt Vollendung als ihr ewiges Sein mit Christus in Gott, den sie, vom Geist getrieben, als Vater anruft.« Der dritte Aufsatz schliesslich, der der Sammlung den Titel gegeben hat, handelt von Wandlungen im Verständnis des Heils zwischen Paulus und Johannes. Zwischenstufen bilden dabei die Theologie des Kolosser- und des Epheserbriefs, in denen der eschatologische Ausstand zwischen gegenwärtig durch die Verbindung mit Christus gewirkter Erlösung und ihrer Vollendung gegenüber Paulus zurücktritt. Im Epheserbrief trete an die Stelle der Parusie ein Wachstumsprozess. Das Johannesevangelium tue einen letzten Schritt bei der Entfaltung dieses Heilsverständnisses. Dennoch konstatiert Grundmann in den Wandlungen keine negativ oder positiv zu bewertende Entwicklung, die das paulinische Verständnis hinter sich liesse; vielmehr möchte er die verschiedenen Konzeptionen als situations- und existenzbedingte Ausprägungen des einen neutestamentlichen Heilsverständnisses sehen. Ulrich Ruh, Freiburg i. Br.

W. HAUBECK / M. BACHMANN (Hrsg.): Wort in der Zeit. Neutestamentliche Studien, Festgabe für Karl Heinrich Rengstorf zum 75. Geburtstag. Leiden 1980. E. J. Brill. 293 Seiten.

Viele Freunde, Kollegen, Mitarbeiter und Schüler haben sich zusammengefunden, um K. H. Rengstorf durch diese reiche Aufsatzsammlung zu ehren: »Die Person des Gelehrten steht für gewissenhafte Forschung, insbesondere auf dem Gebiet des Neuen Testaments und seiner Umwelt, die eindrucksvolle Gestalt des Lehrers – und auch des Verkündigers – für die schwierige Aufgabe einer verständlichen und doch treuen Wiedergabe in die Gegenwart hinein...« So heisst es im Vorwort.

Eine Fülle von Artikeln aus dem Bereiche des Neuen Testaments werden dem Jubilar dargebracht, wobei die Lukas-Thematik mit fünf Aufsätzen vertreten ist. Zwei Arbeiten gehören zwar auch in das NT, berühren jedoch eng die Thematik des FrRu: J. R. Wilch, Jüdische Schuld am Tode Jesu – Antijudaismus in der Apostelgeschichte? Abschliessend kommt der Verf. zu folgender Feststellung: »Wann immer der Tod Jesu in der Apostelgeschichte erwähnt wird, ist kein Antijudaismus damit verbunden« (S. 249). Das vorliegende Buch wird mit einer Predigt über Röm 9, 14–24 abgeschlossen; sie stammt von H. W. Kuhn (Heidelberg).

Die Festschrift ist eine würdige Gabe für einen verdienten Gelehrten. E. L. Ehrlich

OTHMAR KEEL (Hrsg.): Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt. Luzern 1980. Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. 193 Seiten.

In unserem Kulturkreis gilt das Bekenntnis zum Monotheismus als wahr, Polytheismus als primitiv. Für die Erforschung des AT hat das zur Folge, dass man Wurzeln des Monotheismus möglichst weit zurückverfolgt, entgegenstehende Tendenzen entschuldigt oder als unerheblich abtut. Diese Selbstverständlichkeiten wurden in letzter Zeit mehrfach in Frage gestellt. (Vgl. ausser dem hier zur Besprechung vorliegenden Sammelband: B. Lang in Theologische Quartalschrift 1980; E. Otto in VT 1980; und früher: N. Lohfink, Gott und die Götter im AT. 1969.) Im folgenden wird versucht, diese Einwände in fünf Thesen zusammenzufassen:

1) Der Polytheismus des Alten Orients war sich im Grun-

de der Einheit des Göttlichen hinter den Göttern bewusst. – »Im Stadtgott hatten sie alles«. (Lohfink, S. 58) Doch war damit der Polytheismus nicht ausser Kraft gesetzt. Ein Hymnus aus Ebla an den »Herrn des Himmels und der Erde« (Pettinato) bezeugt ebenso wie Gebete aus Mesopotamien (Hartmann), dass Menschen den Gott, zu dem sie gerade in Beziehung treten, verehren können, als wäre er der einzige – um bald ebenso zu einem anderen Gott zu sprechen.

2) Der Polytheismus hilft, Sinn für Menschenleben und Welt zu erkennen. – Differenzierte Strukturen wurden in der Vielzahl der Götter so erfasst, dass bewusster Umgang mit der Welt möglich war. Eindrucksvolle denkerische, theologische Leistungen im ägyptischen Polytheismus weist Hornung (S. 84 ff.) nach. Entsprechend den sich überschneidenden Strukturen der Welt erkannte man in einem Phänomen die Anwesenheit mehrerer Götter; entsprechend der Tatsache, dass in äusserlich verschiedenen Phänomenen die gleiche Struktur vorliegen kann, gab man einem Gott viele Namen. Die ungezählten Möglichkeiten theologischer Kombination, die sich so ergeben, spiegeln das differenzierte Weltverständnis einer hochstehenden Kultur.

3) Monotheismus dagegen kann aus der Denkweise einer frühen, einfachen Kultur hervorgehen. – Einen monotheistisch geprägten, frühkulturellen Mythos meint H.-P. Müller in der jahwistischen Urgeschichte nachweisen zu können: Eine mythische Erzählung wird möglich, weil an die Stelle des Götterstreits der Konflikt eines nicht souveränen Gottes mit dem Menschen tritt. Fragwürdige Deutungen einzelner Elemente beeinträchtigen diese These: M. sieht z. B. in der Vertreibung aus Eden einen Hinweis auf den kulturellen Übergang vom Oasengärtner zum Bauern im palästinensischen Bergland – waren Israels Vorfahren Oasengärtner? Nach M. bringe »der Regenfeldbau die volle Herrschaft des Mannes. (3, 16) Der aber hat auch noch einen anderen Vorteil (sic!); er braucht den Boden nur noch zu bearbeiten (3, 24), nicht mehr zu bewachen, d. h. zu verteidigen (2, 15).« (S. 108) In Gen 3, 16 ist aber die Herrschaft des Mannes nicht ein Vorteil, sondern gehört zum Fluch über die Frau; in Gen 2, 15b meint šmr wie auch sonst »hüten, bewahren, erhalten«, nicht »verteidigen«; zudem mussten auch Bauern im Bergland ihre Felder verteidigen (vgl. Ri 6).

4) Die Religion der Väter Israels stimmt mit Vorstellungen der Umwelt überein. – A. Alt hatte 1929 den ortsgebundenen El-Gottheiten des Kulturlandes den personengebundenen und ausschliessliche Verehrung der Seinen fordernden »Gott des Vaters« gegenübergestellt. Alts Ansatz wird auf so verschiedene Weise korrigiert, dass anscheinend alle Fragen noch offenstehen. Nach *Stolz* sollte man den Unterschied von Polytheismus und Väterreligion nicht überschätzen; im Zuge des Weidewechsels seien die Vorfahren Israels auch an ortsfeste Heiligtümer gekommen, hätten lokale Götter verehrt. Doch nach *Müller* sei die Väterreligion als Religion einer »einfachen Kultur« wesentlich bestimmt durch »emotional affektive Ausrichtung auf einen Gott«. Dieser Gott aber sei nur eine »sippengebundene Individuation« Els gewesen. Argumente für diesen »altbeduinischen El« findet M. in der Stadt Ugarit – aber ist die Gottesbezeichnung »El ilib« (El, Gott des Vaters) nicht eher ein Hinweis auf das in der Stadtkultur des Alten Orients verbreitete Phänomen des persönlichen Gottes? Nur einer Gottheit fühlte man sich auf die Dauer persönlich verbunden; diese trat helfend vor anderen Göttern für ihren Verehrer ein (vgl. die Interpretation von Siegelbildern durch Hartmann, S. 69 ff.; ferner Stolz S. 150). War der »Gott des Vaters« eine solche Gottheit? – (Vgl. auch die Stellungnahme *Kochs* zum »Schrecken Isaaks« in der Festschrift für Westermann 1980, besprochen in dieser Zeitschrift.) *Lang* schliesslich tut alle Überlegungen zur Verehrung eines Gottes durch die Väter als »exegetische Wüstenromantik« ab.

5) Die Entwicklung des Monotheismus in Israel beginnt erst mit der Königszeit. – Auch hier ist noch längst kein Konsens erreicht. Nach *Lang* ist die Stellung Jahwes als Staats- und Volksgott Voraussetzung für die Entstehung einer zunächst toleranten Monolatrie in Israel. Nach *Otto* war entscheidend für die Entwicklung des Monotheismus, dass in Jerusalem der kanaanäische Glaube an den universalen Schöpfergott auf den bisher partikularen Gott Jahwe übertragen wurde. Auch nach *Müller* ist Polemik gegen andere Götter erst denkbar, sobald der einfache Raum der Familie verlassen wird und die Völkerwelt in den Blick kommt, d. h. im Israel der Königszeit. *Stolz* dagegen ist der Auffassung, dass in der Davidszeit »planmässiger Synkretismus« notwendig wurde: Je differenzierter Israel die Welt sah, um so mehr kennzeichnete Synkretismus seine religiöse Geschichte – am Ende stehe der Tempel von Elefantine, wo Jahwe u. a. auch eine Göttin zugeordnet wurde. Den Rahmen dieser Entwicklung konnten nur revolutionär-monotheistische Bewegungen sprengen. Im Krieg gegen die Götter der kanaanäischen Städte habe Jahwe seine einzigartige Stellung gewonnen. Stolz verbindet mit »Monotheismus« Worte wie Ungleichgewicht, Auseinandersetzung, Diskontinuität, Radikalität. Er findet Unterstützung in Hornungs Darstellung des Monotheismus eines Echnaton (S. 84 ff.), verweist zudem auf den Radikalismus Mohammeds, die Revolution durch Zarathustra – erwähnt aber den nicht revolutionären Monotheismus griechischer Philosophen nur in einer Anmerkung (S. 183). Elija und die Propheten des 8. Jahrhunderts seien revolutionäre Neuerer.

Die widersprüchlichen Ergebnisse und Hypothesen zeigen, wie viele Fragen noch offenstehen. Das Bekenntnis zum einen Gott stand für das Judentum der Zeitenwende und das in seiner Mitte entstehende Christentum fraglos an zentraler Stelle. Untersuchungen wie die hier vorgestellten lehren, dass diese Selbstverständlichkeit weder den Blick für differenzierte historische Entwicklungen noch für mögliche Schwächen des Monotheismus trüben sollte. Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

BERTOLD KLAPPERT / HELMUT STARCK (Hrsg.): Umkehr und Erneuerung. Erläuterungen zum Synodalbeschluss der Rheinischen Landessynode 1980. »Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden«. Neukirchen/Vluyn 1980. Neukirchener Verlag. 296 Seiten.

Selten hat ein so konstitutives Organ wie die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland (immerhin die grösste evangelische Landeskirche in der Bundesrepublik Deutschland) eine so weitgehende Erklärung zur Erneuerung der Beziehungen zwischen Juden und Christen beschlossen. Sie hat entscheidend dazu beigetragen, dass eine lebhafte Debatte nicht bloss in den Kirchenleitungen, sondern auch auf der Ebene der Gemeinde erneut in Gang gekommen ist. Durch eine intensive theologische Diskussion in Gemeinden und Kirchenkreisen vorbereitet und durch eine überwältigende Mehrheit der Synode verabschiedet, wird mit dieser Resolution ein radikaler Neuanfang gesetzt. Die Studie der EKD »Christen und Juden« (1975)[1] soll von dem Rheinischen Synodalbeschluss weitergeführt werden. Nach Klappert (S. 25 ff.) war die Studie an drei Stellen korrekturbedürftig: Die »Entschränkungsvorstellung« dominiert anstelle des Substitutionsmodells, ist aber ungenügend; die Schuld der Chri-

[1] Vgl. FrRu XXXI/1979, S. 15 ff.

sten an Auschwitz wird »umgangen« und die »Schuld des jüdischen Volkes an der Kreuzigung« ist irritierend ungenau dargestellt.
In der Entfaltung der Gemeinsamkeiten von Juden und Christen hat die Studie »einen Überschuss« gegenüber dem Rheinischen Synodalbeschluss aufzuweisen. Die vorliegende Veröffentlichung zeichnet den Weg nach, der zum Rheinischen Beschluss 1980 führte. Dass Y. Aschkenasy dabei zuerst zu Wort kommt, ist richtig: Er spricht für jene, die Opfer einer christlichen Judenfeindschaft wurden. Sie zu hören, ist eine noch immer zu wenig geleistete Arbeit in Theologie und Praxis der Kirchen. Besonders notwendig ist es dabei, die von E. Brocke dargestellten jüdischen Deutungsversuche von Auschwitz als theologische Anfragen ernst zu nehmen.
Wer diesen Band durcharbeitet, wird die theologische Relevanz der im Rheinischen Synodalbeschluss angesprochenen Punkte (Holocaust, Messias-Frage, Israel, gemeinsame Bibel, Volk-Gottes-Begriff, Aufgaben von Juden und Christen usw.) intensiv weiterarbeiten können. Ausserdem findet eine erste Auseinandersetzung mit den Kritikern statt, deren Schwäche darin besteht, dass sie nur reagieren und damit offenlegen, dass sie ein Menschenalter nach Auschwitz noch immer nicht begriffen haben, wie tief Theologie und Kirche gegenüber dem jüdischen Volk und gegenüber den christlichen Glaubensurkunden in eine Krise der Glaubwürdigkeit geraten sind.

Martin Stöhr, Arnoldshain

JOSEPH KLAUSNER: Von Jesus zu Paulus. Übersetzt aus dem Hebräischen unter Mitwirkung des Verfassers von Friedrich Thieberger. Königstein i. Ts. 1980. Jüdischer Verlag. 575 Seiten.
Nach 30 Jahren ist eine Neuauflage (Nachdruck der Erstausgabe: Jerusalem 1950) des monumentalen Werkes[1] des 1958 in Tel Aviv verstorbenen grossen jüdischen Gelehrten erschienen; Klausner hatte das Werk nach leidvollen Vorarbeiten (Plünderung seines Hauses und Verlust eines Teils seiner Manuskripte) 1939 vollendet, die Übersetzung lag schon 1945 vor, konnte aber erst 1950 erscheinen. »Das Schicksal des Buches brachte es mit sich, dass es zum grössten Teil in der Zeit der Wirren, Morde und Brandschatzungen in Palästina und in der Zeit der Verfolgungen, Morde und Judenhetzen in Deutschland abgefasst wurde« (15). Klausner stellte damals die Frage: »Hätten die Juden vor neunzehnhundert Jahren auf die Stimme des Paulus gehört . . . «, – und er suchte zu rechtfertigen, »wie richtig es war, dass das jüdische Volk bei seinem Glauben und seinem Volkstum damals, in den Zeiten des Paulus, geblieben ist«, und zwar »mit rein wissenschaftlichen Methoden« (16). Diese Rechtfertigung, bewegt von der Not der zionistischen Bewegung in Palästina und der verfolgten Juden in Europa, lohnt auch nach vierzig Jahren, in denen die neutestamentliche und judaistische Forschung viele Wege zur Verständigung über vielen Problemen gebahnt hat, die Auseinandersetzung im weiterführenden Gespräch zwischen Juden und Christen, für das Klausner ein massgebender Anreger bleibt.

Rudolf Pesch, Freiburg i. Br.

[1] Vgl. dazu: Karl Thieme: »Paulinismus und Judentum«, stellt Klausners Werk hier anderen Paulusbiographien gegenüber, in: FrRu V, Nr. 17/18 (August 1952), S. 20 ff.

KLAUS KOCH, unter Mitarbeit von Till Niewisch und Jürgen Turbach: Das Buch Daniel. Erträge der Forschung, Bd. 144. Darmstadt 1980. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 271 Seiten.
K. Koch und seine Mitarbeiter haben »Erträge der Forschung« über das Buch Daniel sorgfältig gesichtet, übersichtlich und verständlich dargeboten, haben eindeutige Stellungnahmen nicht gescheut und auf offene Fragen hingewiesen. Gerade beim Buch Daniel war das keine leichte Aufgabe: Jahrhundertelang bot dieses biblische Buch den Rahmen, in dem man in Europa den Ablauf der Weltgeschichte zu verstehen suchte; orthodoxe Theologen und radikale Sektierer beriefen sich darauf. In der Neuzeit aber gestehen Theologen ihm höchstens am äussersten Rand der biblischen Botschaft einen Platz zu. Den modernen Leser schreckt ab, dass dieses Buch den Rahmen des menschlich Verständlichen immer wieder sprengt, Ablauf und Ziel der Weltgeschichte sicher zu kennen vorgibt, in seiner Bilderwelt fremdartige Einflüsse aus der internationalen Welt des Hellenismus mischt, die ein einzelner nicht mehr insgesamt zu beurteilen wagt – hebräische, aramäische, griechische, iranische, aber auch babylonische und kanaanäische Parallelen werden genannt. Es ist kein Wunder, dass die Forschung über die Bearbeitung von Einzelproblemen nicht hinausgekommen ist. Um so verdienstvoller ist die vorliegende Arbeit über ein Buch, das wichtige Einsichten in das religiöse und geistige Leben einer sonst recht dunklen Zeit des frühen Judentums gewährt und hohen Stellenwert hat für die Frage nach der Entstehung des Christentums. Einsatzpunkt des Forschungsberichts ist das Aufkommen der »Makkabäerthese« gegen Ende des letzten Jahrhunderts: Das Danielbuch wurde danach in der Zeit der Religionsverfolgung durch Antiochus IV. verfasst und einem 300 Jahre älteren Verfasser zugeschrieben. Die dargestellten Ergebnisse und Probleme können hier nur in Auswahl skizziert werden. (Für die Nutzung des grossen, hier erschlossenen Materials sind ausführliche Literaturlisten und Register hilfreich; das Sachregister ist allerdings zu knapp, man vermisst z. B. »vier Reiche – Lehre«, »Michael«, »Heilige«.)
1) Die Geschichte der textkritischen Forschung bestärkt das Vertrauen in den masoretischen Daniel-Text.
2) Je nach der Kanon-Form steht das Buch bei »Schriften« oder »Propheten« und ist unterschiedlich lang: Das Buch ist noch im Werden begriffen, seine Wertung noch unsicher.
3) Die Sprachstufe der aramäischen Teile erweist sich als weit älter als die Makkabäerzeit; das Hebräisch des Buches ist jünger: Ein älteres aramäisches Buch könnte in der Makkabäerzeit hebräisch ergänzt worden sein.
4) Diese »Aufstockungshypothese«, die mit einer längeren Entstehungszeit und literarischen Brüchen rechnet, wird in einem Schema übersichtlich dargestellt. (S. 65)
5) In Tabellen (S. 100–118) sind überlieferungs- und gattungskritische Hypothesen zusammengefasst, eine immense und nützliche Arbeit, die zeigt, wie weit die Forschung noch von einem Konsens entfernt ist.
6) Das Danielbuch stellt die Frage, ob es den Zusammenstoss griechischen und biblischen Denkens dokumentiert oder Stellung nimmt zu einer vom Orient kommenden Woge religiöser Astrologie.
7) Die eigentliche Leistung des Danielbuches ist ein erster Entwurf einer Theologie der Weltgeschichte; diese Geschichte hat ein Gefälle wachsender Bosheit bis zur Katastrophe, durch die Gott ein ewiges, menschenwürdiges Reich schafft. Dieser Entwurf stammt nicht von einem Parteigänger der Makkabäer, eher aus dem Hintergrund, von dem her auch die essenische Bewegung zu verstehen ist. Auch in eine internationale antihellenistische Opposition des Vorderen Orients könnte man das Danielbuch einordnen.
8) Abschliessend werden Aspekte der Wirkungsgeschichte dargestellt: die Vier-Monarchien-Lehre, Verhältnis von Gottesreich und Menschenreich, Angelologie, die Gestalt des Menschensohnes, die »Heiligen des Höchsten«, Auf-

erstehungsvorstellungen; diese in der Folgezeit fortwirkenden Vorstellungen sind bisher noch nie im Zusammenhang, sondern nur von verschiedenen Interessen her untersucht worden. Es ist zu hoffen, dass dieses Buch den Erfolg hat, den es verdient: Anstoss zu neuer Aufarbeitung der vielen offenen Fragen eines biblischen Buches, das uns als eine Auseinandersetzung mit dem Bösen in der Geschichte auch heute angeht.

Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

HANS-JOACHIM KRAUS: Theologie der Psalmen. Bibl. Kommentar, AT Bd. XV/3. 1979. Neukirchen-Vluyn 1979. Neukirchener Verlag. 257 Seiten, Register.

Zur Besprechung der »Theologie der Psalmen« (s. FrRu XXXI/1979, S. 116 f.) schreibt Prof. *Dr. H. J. Kraus**:

Der Rezensent behauptet: »Die Darstellung scheint mir in manchem eine Wiederholung der Exkurse, die im Bd. 1 und 2 vor zwanzig Jahren erschienen sind, ohne dass sie neu überarbeitet wären.« Er schreibt tatsächlich: »... scheint mir...« Es wäre fair und notwendig gewesen, wenn der Rezensent sich davon überzeugt hätte: Die Exkurse, auf die er anspielt, sind in der 5. Auflage des Kommentars (1978) *umfassend und tiefgreifend überarbeitet* worden. In der »Theologie der Psalmen« wurde zudem eine *neue Rezeption* dieser überarbeiteten Exkurse im Kontext der theologischen Aufgabe vorgenommen.

Der Rezensent bezieht sich auf S. 48 meines Buches und meint, es werde schwerlich in den von den Psalmen aus der Umwelt Israels übernommenen religiösen Stoffen eine »antagonistisch-polemische und konfessorische Grundintention« überall sich nachweisen lassen ... Der Kommentar, und nun auch die »Theologie der Psalmen«, musste allenthalben darauf hinweisen, *daß die alttestamentlichen Texte durch zahllose Fäden mit der Umwelt verbunden sind und überall die Kennzeichen nicht zu verkennender Parallelen und Analogien tragen.* Selbstverständlich hat Israel zahllose Stoffe übernommen, ohne dass diese »spezifisch israelitisch« geworden wären! Doch jenseits dieser Feststellungen fängt die eigentlich theologische Arbeit doch erst an! Und genau an dieser entscheidenden Stelle hat der Rezensent die Intention meines Buches in toto missverstanden. Das Zitat, das ich auf S. 12 bringe, die Religion sei die »Urgefahr des Menschen«, stammt keineswegs von einem dezidierten Religionskritiker, sondern von dem renommierten Religionswissenschaftler K. Kerényi ... Er meinte *das Selbständigwerden und Sich-absolut-Setzen der »Zwischensphäre« zwischen Gott und Mensch.* Ich habe auf S. 13 sehr deutlich betont, dass ich mich nicht mit dem Problem »*der* Religion« auseinanderzusetzen gedenke, sondern dass es mir darauf ankommt, nun gerade in den vom Gottesdienst Israels kündenden Psalmen kritisch nach den Verhältnissen in dieser »Zwischen-Sphäre« zwischen Gott und Volk zu fragen ...

* Gekürzt wiedergegeben (Anm. d. Red. d. FrRu).

BURGHARD KRAUSE: Leiden Gottes – Leiden des Menschen. Eine Untersuchung zur Kirchlichen Dogmatik Karl Barths. Stuttgart 1980. Calwer Verlag. 391 Seiten.

Die Arbeit von Krause – eine Erlanger Dissertation – ist nicht nur für ausgesprochene Barth-Spezialisten von Interesse. Immerhin leistet sie in einer ausführlichen, überlegt gegliederten und sehr differenzierten Interpretation der einschlägigen Gedankengänge der Kirchlichen Dogmatik einen beachtlichen Beitrag zur theologischen Diskussion über das Verhältnis von Gott und Leiden. Im ersten Teil wird der gegenwärtige Kontext der Fragestellung einbezogen; Krause weist dabei auf Aporien hin, wie sie entstehen, wenn Gott mit dem Leiden entweder identifizierend zusammengedacht oder zwischen beidem radikal getrennt wird. Er möchte Barths Position gerade als Ausweg aus solchen Aporien darlegen. Im einzelnen wird in den folgenden Teilen der Arbeit aufgewiesen, wie Barth in der Kirchlichen Dogmatik Gottes Dabeisein im Leiden mit seinem Herrsein über das Leiden verbindet und ebenso, wie er Gottes Nein gegenüber dem Leiden des Menschen gleichermassen als Gottes souveräne Indienstnahme des Leidens für seine Heilsabsichten mit Welt und Geschichte denken kann.

Dementsprechend liegt der erste Schwerpunkt der Arbeit in der Interpretation der Barthschen Christologie und der ihr vorausgehenden Erwählungslehre im Blick auf das Verhältnis von Gott und Leiden. Krause zeigt dabei unter anderem, wie Barth das traditionelle Axiom über die Leidensunfähigkeit Gottes einerseits christologisch kritisiert, gleichzeitig aber in seiner Funktion, die göttliche Souveränität zu sichern, bestätigt. Vorzüge und Grenzen von Barths Ansatz zeigen sich noch deutlicher beim zweiten Schwerpunkt, der Deutung dessen, was in der Kirchlichen Dogmatik über das Leiden des Menschen in seinem Verhältnis zum Christusereignis gesagt wird. Einerseits muss die leidende Welt auf den Bund als die Leidensüberwindung durch Gott hin gesehen werden, zum anderen als vom Bund als dem stellvertretenden Leiden Gottes her. Dabei kommt allerdings der ersten Perspektive der Vorrang zu: »Die zielgerichtete Herrschaft des Auferstandenen verleiht der kreuzestheologisch-bundestheologischen Sinndeutung der passio hominum ihre Vorläufigkeit« (S. 219). Erwähnenswert ist auch, dass Krause Barths Deutung der Geschichte Israels sowohl beim ersten wie beim zweiten Schwerpunkt der Arbeit miteinbezieht: Für Barth stehe das Leiden Gottes auf Golgotha in einer bundestheologisch verankerten Kontinuität zur göttlichen Leidensgeschichte im Alten Testament. Die vorliegende Arbeit bleibt bewusst Barth-immanent und stellt den offenbarungstheologisch-christologischen Grundansatz nicht nochmals kritisch in Frage. So bleibt noch zu fragen, wie sich die wertvollen Einsichten Barths, die hier so subtil herausgearbeitet werden, auch in einem anderen theologischen Ansatz fruchtbar machen lassen.

Ulrich Ruh, Freiburg i. Br.

FRANZ LAUB: Bekenntnis und Auslegung. Die paränetische Funktion der Christologie im Hebräerbrief (Biblische Untersuchungen Bd. 15). Regensburg 1980. Verlag F. Pustet. VIII, 310 Seiten.

Lag der Hebräerbrief einige Jahrzehnte abseits der Hauptinteressen deutscher neutestamentlicher Exegese, so wurde er im letzten Jahrzehnt wieder Gegenstand umfangreicher Untersuchungen (z. B. O. Hofius, Katapausis, 1970; P.-G. Müller, Archegos, 1973; H. Zimmermann, Das Bekenntnis der Hoffnung, 1977). In der Tat hat der Hebräerbrief bis heute sein eigenes Rätsel um Autor, Adressatenschaft, Milieu, Entstehungsgrund, Anlass und literarischen Charakter nicht freigegeben; er bleibt ein Unikum im Neuen Testament; und er reizt geradezu zur Ergründung und Zuordnung seines Einmaligen im Kontext der neutestamentlichen Theologie. Daher wählte sich F. Laub für seine Münchener Habilitationsschrift vom Sommersemester 1978 (Erstgutachter Prof. Dr. J. Gnilka, Zweitgutachter Prof. Dr. J. Hainz) das aktuelle und brisante Thema, den hermeneutischen Ansatz und Standort der Hebräerbriefexegese neu zu überprüfen und mit einer profilierten eigenen These zur Verfasserintention des Hebräerbriefs und zur »paränetischen Funktion der Christologie im Hebräerbrief« die Diskussion um die Hebräerbriefexegese voranzutreiben. Dabei geht V. vor allem immer wieder auf die wichtige Frage ein, ob die Vorstellungswelt und Theologiesprache des Hebräerbriefs mehr

der jüdisch-rabbinischen Predigt oder mehr der alexandrinisch-philonischen Philosophie verpflichtet ist und legt sich selbst auf eine mittlere Linie fest, die beide Richtungen in ausgewogener Mischung berücksichtigt.

Die Untersuchung ist in drei Teilen aufgebaut. Ausgehend von der seit Bornkamm 1942 und Kuss 1958 vorherrschenden Auffassung, dass der Hebräerbrief im Grunde eine seelsorgliche Neuauslegung des alten Christusbekenntnisses der Urkirche für eine glaubensmüde und durch Verfolgung erschöpfte Gemeinde des ausgehenden ersten Jahrhunderts ist, wird zunächst die christologische ὁμολογία des Hebräerbriefs in ihrem Kernbestand der Sohn-Gottes- und der Hohepriester-Christologie nachgezeichnet, wobei alle christologischen Würdenamen, auch die wichtige und alte Archegos-Prädikation, kurz erörtert werden (S. 9–50). Dabei wird überzeugend deutlich, dass die christologische Homologie im Hebräerbrief die Funktion erfüllt, die angeredete Gemeinde in ihrem Glaubensstand zu festigen und die althergebrachte Tradition für die Gegenwart der Gemeinde neu auszulegen.

Der Schwerpunkt der Untersuchung liegt im zweiten Teil (S. 51–165), in dem die Hohepriesterchristologie des Hebräerbriefs aus dem Erniedrigungs-Erhöhungsschema der alttestamentlich-jüdischen Tradition (Ps 8 in Hebr 2,5–9; Ps 2,7 und 110,4 in Hebr 5,4–10) abgeleitet und die Zentrierung der Paränese auf den exemplarischen Leidensgehorsam des irdischen Jesus dargestellt wird. Durch die christologischen Niedrigkeitsaussagen soll die Solidarität des »Anführers und Vollenders des Glaubens« (12,2) mit den Glaubenden aktualisiert werden, damit sie so im Blick auf den irdischen Jesus die eigene Glaubenskrise in ὑπακοή und ὑπομονή (Glaubensgehorsam und Ausdauer) bewältigen können.

Der dritte Teil untersucht die Rolle der »kultchristologischen« Terminologie und der heilsgeschichtlich-apokalyptischen sowie metaphysisch-dualistischen Kategorien alexandrinisch-hellenistischer Schule für die Beschreibung christlich-eschatologischer Glaubensexistenz nach dem Hebräerbrief. Die tragenden Motive des εἰσέρχεαι (hineingehen), καταπέτασμα (Vorhang), σκηνή (Zelt), ἁγία (Heiligtum) werden als räumlich-kultische Kategorien der Hohepriestersoteriologie analysiert und die Diastase »Irdisch-Himmlisch« als Grundstruktur der Eschatologie des Hebr aufgewiesen, wie sie anhand der Bilder von der κατάπαυσις (Ruhe), βασιλεία ἀσάλευτος (unerschütterliches Reich 12,28), πόλις (himmlische Stadt) und πατρίς (himmlisches Vaterland) zum Ausdruck kommt. Wichtige Exkurse über das Verhältnis von Christologie und πίστις-Begriff im Hebr (161–165), über die theologische Bedeutung des Kreuzestodes Jesu und den Opferbegriff im Hebr (207–220) und über den kirchen- und theologiegeschichtlichen Standort des Hebräerbrief-Verfassers (261–265) ergänzen die Ausführungen. Das reiche Literaturverzeichnis (273–294), das bis 1977 erschienene Literatur berücksichtigt, Stellen- und Autorenregister schliessen den Band ab. Im ungewöhnlich starken Anmerkungsteil wird durchgehend eine lebhafte Auseinandersetzung mit anderen Autoren und Auffassungen betrieben, wobei die kritische Belesenheit des V. ebenso angenehm auffällt wie sein Mass der Mitte in der Abwägung konträrer religionsgeschichtlicher Ableitungshypothesen oder methodologischer Verfahrensfragen.

Mit dieser gründlichen Untersuchung von Laub dürfte die von Käsemann 1950 und Grässer 1965 begünstigte These, die Christologie des Hebr sei auf dem Hintergrund des Anthropos-Mythos des Gnostizismus zu interpretieren, endgültig als unhaltbar erwiesen sein, wie es schon Hofius und P.-G. Müller 1972 vertraten. Die alte Position der früheren religionsgeschichtlichen Schule ist insofern heute zu korrigieren, als in allen neutestamentlichen Entwicklungsphasen die Wurzeln der Christologie im alttestamentlich-jüdisch-rabbinischen und apokalyptisch-hellenistischen, hier speziell alexandrinisch-philonischen Entstehungsmilieu zu suchen sind und die Gnosis mit ihrem Erhöhungsmythos für die Bildung der neutestamentlichen Christologie doch nicht die Rolle spielte, wie manche meinten und teils noch heute behaupten. Allerdings korrigiert V. völlig zu Recht auch das einseitige Insistieren H. M. Schenkes auf der jüdischen Merkaba-Mystik. F. J. Schierses Hebräerbriefdeutung von 1955 mit ihrer Betonung des alexandrinisch-hellenistischen Hintergrunds der platonischen Ideenwelt erweist sich auch dreissig Jahre später noch als Markstein der Hebräerbriefdeutung, auf deren Orientierung sich mehr und mehr die neuere Forschung rückbesinnt, wenn auch viele Akzente heute anders zu setzen sind. Dass die glaubensermutigende Paränese zum Durchhalten in Verfolgung, Krise und Abfalldrohung und zur Bewährung im Festhalten an der traditionellen ὁμολογία der Glaubensväter den hauptsächlichen Blickwinkel des Hebr bestimmt, erkennt V. richtig und baut darauf seine gesamte Analyse der christologischen Homologie und deren unauflöslicher Verklammerung mit der Christologie auf. Hebr will »Wort der Mahnung« (13,22), lebendiges »Wort Gottes« (4,12) und »Wort des Glaubensgehorsams« (4,2) sein, muss also primär in seiner paränetischen Verkündigungsfunktion ausgelegt werden, wobei dem Anfang der Verkündigung der σωτηρία durch den Kyrios (2, 3) besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird (S. 47 Anm. 140). Der Herleitung der Melchisedek-Hohepriesterchristologie aus Qumran (11 QMelch) steht V. mit Recht skeptisch gegenüber (37–41). Die christologische Archegos-Prädikation (Hebr 2, 10; 12,2) leitet V. im Anschluss an P.-G. Müller ΧΡΙΣΤΟΣ ΑΡΧΗΓΟΣ 1973, vom alttestamentlich-jüdischen Führungsmotiv ab (S. 75 Anm. 90), womit die von Käsemann betonte Nähe zur gnostischen συγγένεια-Lehre abgelehnt wird (S. 67 Anm. 60; S. 100 Anm. 170; S. 101 f.).

V. sieht im Hebr kein Enteschatologisierungsprogramm durchgeführt, das die urchristlich-apokalyptische Zukunftsorientierung christlicher Hoffnung schrittweise in eine vertröstende Jenseitsbejahung umfunktionieren möchte, sondern die heilsgeschichtlich-apokalyptische Struktur der urchristlichen Verkündigung wird auch im Hebr, freilich in modifizierter Erschliessungsform und unter Anwendung neuer Sprachmöglichkeiten des hellenistischen Denkens, bewahrt (S. 263 ff.). Diesen Perspektiven des V. bei seiner Hebr-Auslegung ist voll zuzustimmen, so dass dieses neue Werk von Laub zur Hebräerbriefexegese als zuverlässige Information über ein zeitgemässes und methodisch verantwortetes Verstehen des schwierigen Hebräerbrieftextes empfohlen werden kann. Wer den Hebr so lesen und studieren will, dass sich ihm der Text als Dokument gelebter frühchristlicher Glaubensexistenz erschliesst und so zum Appell für gegenwärtige Glaubenshoffnung wird, dem kann Laubs Untersuchung eine ausgezeichnete Begleithilfe sein. Die methodisch sorgfältig und in ihren Denkschritten konsequent reflektierte und daher nachvollziehbare Untersuchung von Laub bereichert unser exegetisches Verstehen eines Kronzeugentextes im neutestamentlichen Kanon, den Theologie und Kirche zu vernachlässigen nicht befugt sind. Im Dialog der Kirche mit dem Judentum wird dieser Hebräerbrief noch eine ganz besondere Rolle spielen, da sich sprachliche, denkerische und mystische Elemente im Hebr finden, die geeignet sind, jüdischer Hoffnung das Jesusphänomen vielleicht eher zugänglich zu machen.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

EDUARD LOHSE: Die Geschichte des Leidens und Sterbens Jesu Christi (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 316). Gütersloh 1979. Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn. 100 Seiten.
Grundlage der vorgelegten Publikation: Vorlesungen aus den frühen sechziger Jahren in Ost-Berlin und in den USA; erstveröffentlicht 1964. – Das Büchlein dürfte als Einführung in die grundsätzlichen Probleme der Passionsgeschichte ausserordentlich geeignet sein. Es sei dafür mit grossem Nachdruck empfohlen, nicht zuletzt deshalb, weil es angesichts einer erdrückenden Fülle zu berücksichtigender Fragen dem Leser einen ersten Weg des Verstehens zu bieten weiss, der zudem den Vorteil hat, dass er eine mögliche spätere Differenzierung gut vorbereitet. Zu letztgenannter verhelfen Literaturangaben im Vorwort (S. 7). Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

WOLF-HENNING OLLROG: Paulus und seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie und Praxis der paulinischen Mission (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament Bd. 50). Neukirchen 1979. Neukirchener Verlag. IX-282 Seiten.
Die Heidelberger Dissertation des Schülers von Günther Bornkamm von 1974 widmet sich einem interessanten und bisher in der Exegese zu wenig bedachten Thema, nämlich der Eigenschaft, Rolle, Aufgabe und Kompetenz der zahlreichen Mitarbeiter des Paulus in seinem Missionswirken. Die echten Paulusbriefe erwähnen etwa vierzig Personen, die Apostelgeschichte darüber hinaus acht, die Pastoralbriefe weitere zehn, die als mutmassliche Mitarbeiter des Paulus zu betrachten sind. In diese Liste von fast 60 Personennamen Ordnung und Licht zu bringen, ihre Tätigkeiten und Funktionen herauszufinden, setzt sich V. zum Ziel. Er gliedert seine Untersuchung in zwei Teile. Zuerst sammelt er alle historischen Angaben über die Paulus-Mitarbeiter im Neuen Testament (S. 7–108), dann stellt er die Bedeutung der Mitarbeiter für Mission und Theologie des Paulus dar (S. 109–233). Zwei Exkurse über die Abfassungsverhältnisse des Kolosserbriefs (236–242), den V. nicht zu den echten Paulusbriefen zählt, und zur Chronologie der paulinischen Mission (S. 243–251), sowie das Literaturverzeichnis (252–269) und die Register (270–282) runden den Band ab.
Es gelingt dem V. gut, die Geschichte der Mitarbeiter des Paulus mit vielen Detailbeobachtungen aus dem Text lebendig werden zu lassen, so dass Gestalten wie Barnabas, Silvanus, Timotheus, Prisca und Aquila in der Ephesus-Mission oder Titus und Apollos in der nachephesinischen Zeit im Bild des Lesers wieder Fleisch und Blut gewinnen und zu Erfahrungen und Problemen heutiger kirchlicher Kollegialität und Kooperation in Beziehung gesetzt werden können. Nach allgemeiner Sichtung der Tätigkeiten und Funktionen der Mitarbeiter werden die verschiedenen Mitarbeitergruppen einzeln beschrieben: Der engere Kreis, die unabhängigen Mitarbeiter, die Gemeindegesandten. Dann werden die Funktionen und Kompetenzen der Gemeindegesandten beschrieben und die schwierige Verhältnisbestimmung der Korrelation von Mitarbeitermission als Gemeindemission und Zentrumsmission als Leitungsbefugnis versucht (119–149). Den Missionsformen vor und neben Paulus (Wandermissionare, Hellenistenmission) wird eigens Aufmerksamkeit geschenkt (150–160).
Aus all diesen Beobachtungen zieht V. dann Schlüsse für die Umschreibung der Autorität des Paulus und die relative Selbständigkeit der Mitarbeiter (175–182) und umschreibt zum Schluss dann die Mitarbeiter als »eigenständige Theologen«, besonders nach dem Kolosserbrief (203–230).
In der Tatsache, dass ausschliesslich Paulus in der urchristlichen Mission sich mit einer solchen grossen Anzahl von Mitarbeitern umgab, sieht V. ein Spezifikum des Paulus und will diesem »Phänomen als Ganzem« nachgehen. Welche Strukturen eignen der paulinischen Kirche und Mission, wenn sie offensichtlich als typische Mitarbeiter-Kirche gedacht war und wenn die Effektivität der Mission entscheidend mit der Kollegialität Hand in Hand ging? Welche Impulse lassen sich aus der Analyse dieser paulinischen »Mitarbeitertheologie« für die Frage nach Amt, Zentralvollmacht und Gemeindetheologie in der heutigen Kirche ableiten? Bedenkenswert die forschungsgeschichtliche Feststellung des V. S. 3: »Es gibt eine stattliche Anzahl von Untersuchungen über die *Gegner* des Paulus. Seine *Freunde* und Mitarbeiter hingegen hat die Forschung bislang stiefmütterlich behandelt.« Beachtenswert aber auch die pauschale Ausklammerung der gesamten katholischen Fachliteratur und Forschung zur Ämterfrage, zum Sukzessionsgedanken und zur kirchlichen Leitungsaufgabe im Spannungsfeld Petrus – Paulus, wie sie V. S. 2 Anm. 15 vollzieht, als ob ein solches ökumenisch brisantes Thema noch abgehandelt werden könnte, ohne sich auch in den hermeneutischen Verstehenshorizont katholischer Schriftauslegungstradition hineinbegeben zu müssen. Sicher darf V. die immense Literaturfülle auf katholischer und protestantischer Seite zur Ämter- und Autoritätsfrage fürchten, aber eine intendierte Darstellung des hier angesprochenen »Phänomens als Ganzem« bleibt dann doch notgedrungen einseitig protestantischen Aprioris verschrieben und gelangt zu Auslegungsergebnissen, wie sie so nicht unbedingt von den Textaussagen gedeckt werden.
Die bisherigen Antwortversuche, das Mitarbeiterphänomen rein psychologisch (Gemeinschaft in der Ehelosigkeit), organisatorisch (Steigerung der Effizienz seiner Mission) und pädagogisch (Schule zur Fachausbildung junger Missionare) zu erklären, werden vom V. als ungenügend bezeichnet (111 ff). Dagegen stellt V. seine These, dass die Gemeinden nicht bloss Objekt des missionarischen Handelns des Paulus und seine Mitarbeiter nicht nur Instrumente dieses missionarischen Handelns waren, sondern die Gemeinden selbst einen primären Stellenwert im paulinischen Kirchenbild einnehmen und von ihnen die an und für sich autonome Mitarbeitermission ausgeht. Der traditionellen (katholischen) Vorstellung von einer Zentralmission der frühen Kirche wird also die These einer selbständigen Gemeindemission gegenübergestellt. Die paulinischen Gemeinden hätten »offizielle Gemeindegesandte« zu Paulus delegiert (ἀπόστολος ἐκκλησίας), die als Repräsentanten ihrer Gemeinden Mitverantwortung und Teilhabe am paulinischen Missionswerk innehatten (121). Daraus ergibt sich das »Selbstverständnis der paulinischen Gemeinden als missionierende Gemeinden« (122). Es war Recht und Pflicht paulinischer Gemeinden, Mitarbeiter zu entsenden, betont V. Zentrumsmission des Paulus und Mitarbeitermission stehen in enger Korrespondenz zueinander (127), wobei Paulus »die Selbständigkeit und Mündigkeit der Mitarbeiter vor dem Hintergrund des basisbestimmenden apostolischen Vorrangs des Paulus ausdrücklich betont« (182). Wenn dann zum Schluss V. »Die Mitarbeiter als eigenständige Theologen« (203 ff.) darstellt, kommt er mit keinem Wort auf die Probleme der kirchlichen Einheit, der autoritativen Traditionswahrung, der massgeblichen Glaubenslehre, der frühen Credo-Bildungen in Homologie-Formeln u. a. zu sprechen, so dass die eigentliche Kernfrage, worin die »Eigenständigkeit« der Theologen gegenüber dem die Tradition wahrenden Amt besteht, unbeantwortet bleibt. Spätestens hier zeigt sich, dass das Thema »Paulus und

seine Mitarbeiter« doch nicht unter Verzicht auf wichtige Literatur zur paulinischen Autorität, zum paulinischen Kirchenbild und zur Amtsfrage sachgerecht und umfassend abgehandelt werden kann. Leider fehlen für das Thema so grundlegende neuere Arbeiten wie Josef Hainz, Ekklesia, Strukturen paulinischer Gemeindetheologie und Gemeinde-Ordnung (BU 11), Regensburg 1972 und O. Haas, Paulus der Missionar, Münsterschwarzach 1971. Dennoch gibt die Untersuchung viele Impulse zu einer neueren Umschreibung der paulinischen Gemeindetheologie und Mitarbeitertheologie, die in Richtung der vom Zweiten Vatikanischen Konzil betonten »Theologie der Ortskirchen« und der im katholischen Raum heute betonten »Gemeindetheologie« weist. Bei aller lokalen Autonomie von Gemeinden und Mitarbeitern sind dennoch immer die vom Neuen Testament so stark betonte Koinonia (Einheit) und deren notwendige Strukturen im Auge zu behalten. Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

PSALMENKALENDER 1981 und folgende Jahre. 13 Kalligraphien von Werner Eickel, hebräisch und deutsch, verdeutscht von Martin Buber. Ausgabe mit mehrfarbigen Initialen und Sonderausgabe mit Initialen in hochkarätiger Goldauflage und handsigniert. Format 42 × 60 cm. Köln 1980. Scriba Verlag.

Jährlich erscheint ab 1981 ein Psalmenkalender. Der Verf. ist ein weltweit anerkannter Meister der Schriftkunst. Seine handgeschriebenen Werke und bibliophilen Drucke sind geschätzt und gefragt. Die Erfindung der Druckkunst brachte zwar eine allseits begrüsste schnellere Verbreitung von Publikationen. Doch die Ästhetik und die Schönheit der handgeschriebenen »Schriftbilder« ging dabei verloren. Die satte Schwärzung der Wiegendrucke wich dem blassen Schriftbild unserer Tage.

Die heute hochentwickelte Reproduktionstechnik ermöglicht, die Schönheit des handgeschriebenen Blattes geradezu vollendet darzustellen. In jedem Jahr werden 12 Psalmen oder Psalmteile herausgegeben. Im Laufe der Jahre sollen alle 150 Psalmen vorgelegt werden. Die Verdeutschung von Martin Buber regt den Betrachter zum meditativen Schauen und Bedenken an. Daneben werden alle Texte auch in Hebräisch geschrieben.

Das ungewohnte Format von 42 × 60 cm entspricht dem alter Handschriften. Das Kalendarium ist so gehalten, dass es ohne Schwierigkeiten abgetrennt werden kann. Die einzelnen Blätter eignen sich gut zum Sammeln, Rahmen oder als schönes und sinnvolles Geschenk.

Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

HELMER RINGGREN: Die Religionen des Alten Orients. ATD Ergänzungsreihe, Sonderband. Göttingen 1979. Vandenhoeck & Ruprecht. 246 Seiten.

Mit diesem Sonderband der Ergänzungsreihe zum Kommentarwerk »Das Alte Testament Deutsch« übergibt Ringgren eine übersichtliche Zusammenfassung über die altorientalischen Religionen für den Hausgebrauch der Theologiestudenten und Bibelinteressierten. Nacheinander werden wesentliche Merkmale der ägyptischen, sumerischen, babylonisch-assyrischen, hethitischen und westsemitischen (Kanaanäer und Aramäer) Religion vermittelt, die dann unter den Stichworten »Götterwelt, Mythologie, Kult, Königtum, Gott und Mensch – Frömmigkeit und Moral, Jenseitsglaube« aufgeschlüsselt werden. Der Fachwissenschaftler wird kaum über die summarische und verkürzte Darstellung der spezifischen Religion nur teilweise beglückt sein können, zumal wohl in jeder der hier dargestellten Religionen die Komplexität und die historische Weiterentwicklung der vorhandenen Glaubensvorstellungen augenfällig ist und in diesem knappen Rahmen kaum zum Zuge kommt. So muss man diesen Sonderband auf dem Hintergrund des Konzeptes der ATD-Reihe bewerten müssen. In dieser Sicht kann das Werk durchaus als ausgezeichnete Einführung in die religiöse Welt des Alten Orients geschätzt werden. Jedes Kapitel enthält ausserdem ein kurzes Verzeichnis mit weiterführender Literatur, das es dem Interessierten ermöglicht und auch nahelegt, sich weiter zu informieren. Dirk Kinet, Augsburg

GERALD T. SHEPPARD: Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in Sapientializing of the Old Testament. Beiheft zur ZAW, Band 151. Berlin – New York 1980. Verlag de Gruyter. 178 Seiten.

»Im übrigen, mein Sohn, lass dich warnen! Es nimmt kein Ende mit dem vielen Bücherschreiben und das viele Studieren ermüdet des Leib. Hast du alles gehört, so lautet der Schluss: Fürchte Gott und achte auf seine Gebote! Das ist alles, was der Mensch braucht.« (Koh 8,12 f.).

Brauchen wir ein Buch, um die Gedankenwelt zu verstehen, aus der eine solche Warnung hervorging? – In sorgfältiger Analyse dreier Texte aus der hellenistischen Zeit (Sir 24, 3–29; 16, 24–17, 17; Bar 3, 9–4, 4) lässt Sh. das Bild einer Theologie entstehen, die davon ausgeht, dass sie selbst nichts Neues mehr zu sagen hat; es kommt nur noch darauf an, die heiligen Schriften der Vergangenheit als Wegweiser zum rechten Leben zu deuten. Die moderne Exegese liest die biblischen Texte als vielschichtige Zeugnisse einer reichen Glaubensgeschichte. Für die Theologen, deren Arbeitsweise Sh. untersucht, ist die Überlieferung Israels nicht Ergebnis einer lebendigen Geschichte, sondern eine in sich einheitliche Literatur. Ein einziger Schlüssel erschliesst ihnen den Zugang zu all ihren Schichten: In all diesen Büchern weist Gott Israel den Weg zur Weisheit. Ihre genaue Kenntnis der heiligen Schriften dient diesen Autoren dazu, mit Hilfe freier Auswahl und Verknüpfung von Themen, Stichworten, Anspielungen, Zitaten nur immer diese selbe Deutung vorzutragen. Sh. beschreibt sorgfältig die vielen gelehrten Methoden literarischer Arbeit, die doch immer nur dazu dienen, ein Zentrum des göttlichen Handelns aufzufinden: die Gabe der Tora, und einen Weg zur Deutung der Tora zu zeigen: die Tora ist zu begreifen als die Gestalt, in der die Weisheit zu Israel kam.

Eine derart einheitliche Sicht der Überlieferung Israels trug dazu bei, dass aus den vielen verschiedenen Büchern die eine Heilige Schrift entstand. Indem Sh. darauf hinweist, leistet seine Arbeit einen Beitrag zur Kanongeschichte. Darüber hinaus weckt er Verständnis für die letzten Stufen redaktioneller Gestaltung alttestamentlicher Bücher. Moderne Exegeten neigen dazu, redaktionelle Zusätze und Textkombinationen nur insofern zu beachten, als sie ein Hindernis auf dem Weg zu einer älteren Textgestalt sind. Sh. zeigt, dass auch in diesem letzten Stadium der Textüberlieferung ernst zu nehmende Theologen am Werke waren. Annemarie Ohler, Freiburg i. Br.

RUDOLF SMEND / ULRICH LUZ: Gesetz (Biblische Konfrontationen). Stuttgart 1981. Verlag W. Kohlhammer. 156 Seiten.

Das Gewicht des Buches steht in umgekehrtem Verhältnis zu seiner Kürze. Denn es stellt sich den Fragen, die vom jüdischen Toraverständnis an (heiden-)christliche (Vor-) Urteile über das »Gesetz« gerichtet werden. So wird im Abschnitt »Das Gesetz im Frühjudentum« (45–57), für dessen Sicht bereits der Befund bei Jesus Sirach (Tora = Weisheit) ausgewertet ist (39–41), von U. Luz u. a. anerkannt: »Gesetzesgehorsam steht im Rahmen des Bundesgedankens« (47). »Die pharisäische Kasuistik steht im Dienste der lebendigen Applikation der Tora auf das *Ganze* des menschlichen Lebens« (53). Das heisst allge-

mein: »Der oft behauptete Bruch zwischen dem Alten Testament und dem Judentum ist wohl überwiegend ein Produkt christlichen Vorverständnisses« (45). Die dabei zugrunde liegende Sicht des Befunds in der hebräischen Bibel ist von R. Smend erschlossen; er legt mit Recht Nachdruck auf den paränetischen Charakter von Toraerteilung und auf die Zusammengehörigkeit von (Heils-)Indikativ und (Heiligungs-)Imperativ (9–39; 41–44: die in Jer 31, 31–34 sich äussernde Heilsgewissheit für Israel). Im anschliessenden Teil über das NT (mit Blick auch über den Zaun hinaus) werden die unterschiedlichen Positionen vor allem Jesu, des Mt und des Paulus herausgearbeitet (daneben Hebr, Joh, Mk, Lk-Apg und die jeweils vorausliegenden Traditionen sowie die Deuteropaulinen und Jak). Mit Jesu »grundsätzlichem Ja« zur Tora passt etwa zusammen: »Inhaltlich bieten die Antithesen nichts, was innerhalb jüdischer Paränese analogielos oder revolutionär wäre« (67). Oder: »Dass Jesus gesetzliche Vorschriften abänderte, ist also, vom Judentum her gesehen, nichts Besonderes, zumal nicht, wenn dies, wie sicher im Fall der Scheidung, wiederum alttestamentlichen Grundaussagen entspricht« (61). U. Luz versucht dann zwar, Jesus »die Heilsbedeutung des Gesetzes . . . durch eine noch grössere Liebe Gottes relativieren zu lassen«; dieser endzeitlich bedingten Neuheit des Toraverständnisses Jesu zufolge, die sich in seinem Verhältnis gegenüber Sündern zeige, hätte Gott die Schranken beseitigt, »die er selber durch die verpflichtende Gabe des Gesetzes gegenüber Ungerechten, Sündern, Unreinen etc. gesetzt hatte«. Nun sollen (und können) Jesu endzeitliche Ansprüche gar nicht bestritten werden. Jedoch braucht man der Bestreitung der Möglichkeit, »Jesus in ungebrochener Kontinuität mit der alttestamentlich-jüdischen Überlieferung oder auch nur mit ihrem Hauptstrom zu sehen« (69), nur Sätze wie Hos 11, 8 oder aus Ez 18 und 33 oder die Verkündigung eines Dt-Jes entgegenzuhalten (vgl. dazu P. F., Jesus und die Sünder, 1976); ausserdem arbeitet U. Luz selbst etwa heraus: Jesu »relative Zurückhaltung gegenüber dem Zehntengebot und dem Reinheitsgebot kam den Bedürfnissen der dadurch benachteiligten Armen und Unreinen entgegen. Seine nicht-schriftgelehrte Interpretation des Willens Gottes machte diesen für die Ungebildeten durchschaubar« (74). So ist also Jesu Toratreue von seiner Gottesreichbotschaft her nicht relativierbar oder überbietbar, so sehr man – als Christ – den Wunsch verspürt, hier nicht völlig bisherige Ansprüche fahren zu lassen, und dies vor allem, wenn man bereit ist, auch die Auffassung des Paulus zur Diskussion zu stellen. Das geschieht ausdrücklich: »Dass (er) dem Gesetz den Gnadencharakter absprechen muss, ist ein subjektives Urteil, gleichsam die negative Seite seines persönlichen Glaubensbekenntnisses zu Christus, der für ihn Gnade wurde. Dies zu sehen ist wichtig, denn wirkungsgeschichtlich hat das paulinische Credo oft zum objektivierten, religionsphänomenologischen Urteil geführt, dass das Judentum eine Gesetzesreligion sei, die die Gnade nicht kenne. Als Urteil über das Judentum ist dieses Urteil ein eindeutiges Fehlurteil, das subjektive Erfahrungssätze des Paulus in allgemeine und objektiv sein wollende Feststellungen ummünzt« (100 f. u. ö.). Da Paulus hier bei aller persönlichen Betroffenheit in einen bestimmten Traditionsstrom hineingehört, ist dieser Hinweis bemerkenswert: »Die Wurzel« für Ansätze zur Aufhebung des Gesetzes »liegt in der Christologie, vermutlich besonders in der Deutung des Todes Jesu. Insofern ist es nicht zufällig, dass das ›differenzierte Nein‹ zur Tora im Neuen Testament besonders dort auftaucht, wo kerygmatische, von Tod und Auferstehung Jesu herkommende Theologie über die Verkündigung des irdischen Jesus dominiert« (92). Für die mit der paulinischen Christologie = Soteriologie vorausgesetzte allgemeine Sündverfallenheit gilt dann in Anbetracht jener Objektivierungstendenz: »Als Pauschalurteil ist das einfach nicht wahr«, und: »Im Falle der Juden hat die paulinische Argumentation besonders verhängnisvolle Folgen gehabt. Allzuoft sind die Juden seither in ihrer Geschichte für Sünden, die ihnen aus theologischen Gründen angedichtet wurden, wirklich bestraft worden« (97 f.). Schliesslich »ist zu betonen«, dass auch die paulinische »Trennung von Verheissung und Gesetz christologische Gründe hat und schon deswegen weder dem Selbstverständnis des Alten Testaments noch der geschichtlichen Entwicklung des alten Israel entspricht. Für Paulus entsteht so eine potentielle Spannung zwischen Altem Testament und Gesetz, die es im Judentum nicht geben konnte« (105 f.). Da also eine grosse Zahl von Aussagen »aus der persönlichen Erfahrung des Paulus verständlich« ist, »haben wir zu fragen, wie weit sie in veränderter Situation, für Menschen, die nie Juden waren und denen nie das Halten des ganzen Mosegesetzes zugemutet wird, noch wichtig sein können«. Die Aufgabe der Übersetzung seiner »Gesetzesdialektik in andere kulturgeschichtliche Situation« hat ja Paulus selbst »durch seine Verallgemeinerungen« gestellt (110 f.). Die vorgeschlagenen Lösungen greifen einerseits den »Verdacht« auf, »dass es sich beim Problem ›Gesetz‹ um eine spezifische Frage der christlichen Anfangszeit handeln könnte, die für uns nicht mehr aktuell ist« (129). Andererseits wird unter Betonung der Eigenständigkeit des AT (es »ist von Hause aus ein jüdisches und kein christliches Buch; es schweigt von Jesus Christus und soll in diesem Schweigen ernstgenommen werden«) »der Gedanke der Strukturanalogie zwischen dem alt- und dem neutestamentlichen Gnaden- und Gesetzesverständnis« als grundlegend erachtet. Diese »Analogie weist den Glaubenden« – also Jude und Christ – »auf die Treue Gottes zu sich selbst« (142 f.). Damit sind zwar keineswegs alle Konsequenzen der Anerkenntnis gezogen, dass bei Paulus (und im Hebr-Brief und im Joh-Evangelium usw.) das jüdische Toraverständnis verzerrt vorkommt, ja verzerrt vorkommen muss, um den gewünschten christlichen Effekt zu erzielen. Aber dass dieses das christlich-jüdische Verhältnis so lange und so schwer belastende Problem des »Gesetzes«-Verständnisses hier in so für Sachkritik an den ntl. Autoren offener, die eigene (reformatorische) Position hinterfragender Weise angegangen wird, verdient volle Anerkennung und Aufmerksamkeit. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

ALFRED SUHL (Hrsg.): Der Wunderbegriff im Neuen Testament (Wege der Forschung, Band CCXCV). Darmstadt 1980. Wissenschaftl. Buchgesellschaft. 524 Seiten. Der Band vereinigt Aufsätze von 1895 bis 1970 mit dem Ziel, »den Gang der Forschung seit dem Beginn dieses Jahrhunderts an einigen ausgewählten Beispielen zu dokumentieren« (10; Beiträge u. a. von A. Fridrichsen, Ch. H. Dodd, Ph.-H. Menoud, G. Delling, T. A. Burkill, R. und M. Hengel, K. Gatzweiler, H. D. Betz, J. Becker). Dabei kann dem für diese Sammlung gewählten Titel zum Trotz die Rückfrage nach Ansatzpunkten beim irdischen Jesus nicht ausgeschlossen werden, wie etwa auch der Beitrag des Herausgebers bestätigt (464–509). Ebenso geht es mit dem das Zentrum der Einleitung (1–38) bildenden Überblick über die Diskussion im letzten Jahrzehnt, wo übersichtlich »Forschungsschwerpunkte an ausgewählten Beispielen« gerade auch monographischer Behandlung des Themas vorgestellt werden (11). Hier steht die zwischen R. Pesch und F. Mussner geführte Debatte um ipsissima facta Jesu voran (12 ff.), woran dann auch die fundamentaltheologische Fragestellung anknüpfte (vgl. 17 ff.). Bei der Besprechung der religionsgeschichtlich ausgerich-

teten Diskussion steht das Problem im Mittelpunkt, ob Jesu Wunder (auch) im Licht der »theios-anär«-Vorstellung gesehen wurden (23 ff.). Dabei wird zwar im Zusammenhang der Erörterung der gegensätzlichen Auffassungen von O. Betz und P. J. Achtemaier der biblisch-frühjüdische Hintergrund etwas gestreift. Er ist jedoch aufs Ganze gesehen, eben auch in den zusammengestellten Aufsätzen (hier nur 407–410 etwas angesprochen), ungebührlich unterrepräsentiert. Von solcher Einseitigkeit in der Akzentuierung des Wunderbegriffs abgesehen, wird auf diese Weise gerade die ursprüngliche Intention des Wunderwirkens Jesu vernachlässigt, obwohl sie doch ein unverzichtbares Korrektiv der verschiedenen christologischen Wunderkonzeptionen im NT darstellt. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

THE OBERAMMERGAU PASSIONSSPIEL 1984: Edited by L. Swidler with G. S. Sloyan. Mit beigefügter deutscher Übersetzung von M. Wokeck. Veröffentlicht von: Anti-Defamation League of B'nai B'rith, New York 1980. VIII, 101 Seiten. Bestelladresse: ADL, 823 United Nations Plaza, New York 10017.

Das Heft enthält ausser der Stellungnahme zum Oberammergauer und anderen Passionsspielen, die das Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs der US-amerikanischen Bischöfe am 25. 6. 1970 herausgegeben hatte, nur Beiträge, die L. Swidler allein oder in Zusammenarbeit mit seinem Kollegen von der Temple University (Philadelphia) zwischen 1978 und 1980 auf Anregung der Anti-Defamation League verfasst hat. Dabei sind zwar grundsätzlich alle Passionsspiele angezielt, doch ist der konkrete Bezugspunkt begreiflicherweise Oberammergau, wo bereits 1984 wieder gespielt wird (350jähriges Jubiläum). Im Blick darauf wird anhand eines Kommentars zur Sicht von Juden und Judentum im Text von 1970 und eines Berichts der entsprechenden Analyse des revidierten Texts von 1979, dem sich allgemeine Leitlinien für Passionsspiele anschliessen, die Aufführung von 1980 gründlich ausgewertet, die ausser L. Swidler drei Vertreter von ADL am 18. 5. 1980 besuchten. Der Leser wird über die nötigen geschichtlichen und theologischen Voraussetzungen ebenso informiert wie über geführte Gespräche mit den für Text und Spiel Verantwortlichen. Die inzwischen erzielten Verbesserungen sind durch Textvergleiche veranschaulicht. Auf dieser Basis erfolgen dann die Vorschläge zur unerlässlichen Änderung all dessen, was dem bereits in der Einleitung (VI) ausgesprochenen Ziel weiterhin entgegensteht, dass nämlich die Aufführung von 1984 zum Muster eines »philo-Semitic passion play« werde (was damit gemeint ist, ergibt sich aus den unten gebrachten Zitaten; die durchgängige Übersetzung mit »philosemitisch« lässt den negativen Beiklang dieses Begriffs im Deutschen ausser acht). Man darf sich freilich keinen übertriebenen Hoffnungen auf die Realisierbarkeit dieses Zieles hingeben. Das zeigt sich klar an den Empfehlungen, endlich einen »jüdischen Jesus« – anstatt eines dem Judentum gegenüberstehenden und von ihm in den Tod getriebenen Gesetzesbrechers – und einen »tyrannischen Pilatus« – anstelle eines »›guten‹ Gegenspielers« der »›bösen‹ Juden« – auf die Bühne zu stellen. Denn hierbei geht es um wesentlich mehr als in den bisher erfolgten Streichungen und Abänderungen offensichtlich antisemitischer Passagen. Das hätte spätestens seit dem II. Vatikanum eine Selbstverständlichkeit sein müssen. Die Forderungen, die jetzt bzw. immer noch erhoben werden müssen, rühren an den theologischen Kern des Problems »Passionsspiel«. Die evangelischen Passionsdarstellungen spiegeln ja »sowohl einen sich herausschälenden Glauben als auch eine erhitzte religiöse Auseinandersetzung am Ende des ersten Jahrhunderts« wider (86). Diese exegetische Erkenntnis könne »die Patina von Jahrhunderten falscher Auslegung – und sogar die Schicht des Zeitalters ihrer Entstehung – entfernen. Das bedeutet die Entfernung antijüdischer Einstellungen und ausserdem vieler anderer historischer Verwirrungen.« Da dieser Tatbestand erst ziemlich wenigen Christen bekannt ist, ergibt sich als Aufgabe: »In der Vergangenheit haben die Verfasser des Oberammergauer Spiels nicht gezögert, die Evangelien um dramatischer Absicht willen im Geist der Treue zur Geschichte, wie sie sie verstanden, auszuarbeiten. Jetzt, da die Geschichte der Zeit der Evangelien vertraut und verbreitet ist – oft im Gegensatz zu derjenigen der Zeit Jesu –, müssen die Oberammergauer Schauspieler wiederum die Führung übernehmen« (87). Damit wird also erwartet, dass sich das Passionsspiel den Erkenntnissen moderner Evangelienforschung nicht länger verschliesst, sie vielmehr einem breiten Publikum zu vermitteln versucht. Es ist nicht zu bestreiten, dass allein eine solche Aufführung »das Judesein Jeschuas und seiner Anhänger herausbringt, Empfindsamkeit und Liebe gegenüber dem Judentum, das zeitlebens die Religion Jeschuas und seiner Anhänger war, beweist und dadurch Liebe – und nicht Hass – zwischen Juden und Christen fördert« (100). Wird man 1984 einen entscheidenden Schritt dahin getan haben? Wenn man sich auf die angegebenen Vorschläge einlässt, sollte es möglich sein. Allerdings empfiehlt es sich da auch dem deutschen Leser, neben der Übersetzung stets auf den Originaltext zurückzugehen. Denn diese verbaut – leider – in zahlreichen Fällen eher das Verständnis, als dass sie es erleichtert. Man mag Orthographie und Zeichensetzung noch auf Rechnung der Schreibkraft setzen; bei Wortwahl und Satzbau geht es nicht mehr (z. B. Bunde statt Bünde; antijudaistisch statt antijüdisch; auf S. 84 wird in b) mit Roms »unterdrückerischen Massnahmen, die selbst« – besser: auch nur – »die Andeutung einer Erhebung begrüssten« – statt: beantworteten – der Sinn eines der entscheidenden Sätze für das den Evangelien entgegenstehende Verständnis des Vorgehens des Pilatus gegen Jesus nahezu völlig verdunkelt). So ist zu befürchten, dass die überaus wichtige Zielsetzung gerade bei den Lesern in Deutschland, auf die es im Blick auf die Aufführung von 1984 entscheidend ankommt, ziemlich verdunkelt wird. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

RICHARD SCHAEFFLER: Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie. Darmstadt 1980. Wissenschaftl. Buchgesellschaft. 390 Seiten.

Die als Beitrag zu der Reihe »Die philosophischen Bemühungen des 20. Jahrhunderts« konzipierte und auf den deutschen Sprachraum beschränkte historisch berichterstattende Studie beleuchtet markante Themen und Formen des philosophisch-theologischen Dialoges. Kritische Reflexion und aufhellender Überblick bringen dabei den gegenwärtigen Stand wie auch mögliche Zukunftsperspektiven des wechselseitigen Gesprächs ins Blickfeld.

Die erste unterschiedene Denk- und Dialogphase ist gekennzeichnet durch eine erneuerte ontologische Fragestellung, an der die Theologie im Kontext von »Glaube und Vernunft« und zur Legitimierung der »natürlichen Gotteserkenntnis« sich intensiv beteiligte. Der Autor zeichnet die vom Subjektivismus der Neuzeit sich abgrenzenden und eigenständigen Denkwege von Franz Brentano und Erich Przywara. Hinter dem katholischen Spezifikum einer Hochschätzung und Unterscheidung der Ontologie von einer bloss funktionalen Sicht stehe die Denkmöglichkeit und das Wahrhalten von »Freiheit«.

In der zweiten Phase richtet sich philosophisches und theologisches Fragen nicht auf das »ewige Wesen der Dinge«, sondern auf das Werden in Natur und Geschich-

te bzw. auf Gottes Handeln. Bei diesem dynamistischen und evolutionistischen Wirklichkeitsverständnis kam es theologischerseits zu grossen Aufbrüchen und zu radikalen Enttäuschungen (»exemplarisch durchlittene Aporie«). Zur Sprache kommen H. Schells Geist-Theologie und die aus ihr resultierende Theologie des Fortschritts und besonders der Modernismus in den Vertretern Alfred Loisy, der bei mangelnder philosophischer Begrifflichkeit den Evolutionismus zu integrieren suchte, und George Tyrrell, der von einem vortranszendentalen Begriff von Erfahrung und der ihr folgenden Reflexion her einen neuen Ansatz versuchte.

Verständig legt Schaeffler dar, wie die Erschütterung des Vertrauens in Fortschritt und Geschichtsprozess nach der Modernismuskrise und den Erfahrungen des Ersten Weltkrieges den Boden bereitete für eine neue Phase philosophisch-theologischer Begegnung. Unter der Gegebenheitsweise von Wirklichkeit richtete sich der Blick auf das Sollen. Als »Geist« erfasst der Mensch Werte, und das »Ewige im Menschen« ist für den Anspruch des absoluten Wertes aufgeschlossen. Im Mittelpunkt des dritten Kapitels steht so das Werk von Max Scheler und die katholische Scheler-Rezeption.

Dem vierten Kapitel gibt R. Schaeffler die Überschrift: »Jenseits von Subjektivismus und Objektivismus – Programme einer transzendentalen Theologie.« Neben dem Aufzeigen von Maréchals Bemühung um eine Ontologie aus transzendentalem Ansatz sei hier vor allem auf die kritische Reflexion des Autors hingewiesen über den Begriff der transzendentalen Erfahrung, wie er von K. Rahner und J. B. Lotz verstanden wird. Es scheint, »dass der Begriff der transzendentalen Erfahrung überlastet würde, wenn man von ihm die methodische Anweisung zur Bestimmung des unterscheidend Christlichen erwarten wollte« (226). Bei der Problematik geht es um die transzendentale Vermittlung des Besonderen der geschichtlichen Offenbarung und der damit verbundenen Modalität der »Transparenzerfahrung« bzw. auch, ob Geschichte anders verstanden werden könne als am logischen Modell von Implikation und Explikation.

»Vom transzendentalen Geheimnis zur Entscheidung historischer Alternativen (z. B. zur Entscheidung zwischen Jesus und anderen ›Messias-Prätendenten‹) ist bisher kein gangbarer Weg gefunden« (227). An dieser Stelle wird auf M. Heidegger verwiesen, der seine transzendental orientierte Ontologie zugleich mit einem »neuen transzendentalen Verständnis der Geschichte« (228) verbinde. Im fünften Kapitel auf Heidegger eingehend wird als philosophisches Angebot für die Theologie das »Gespräch von der Sprache« genannt. Durch die Radikalisierung von Heideggers transzendentalem Ansatz, von dem her vom Sein nicht gesagt wird, dass »es ist«, sondern uns nur in je geschichtlicher Weise »gegeben wird«, bleiben die katholischen Theologen auch in der Reflexion auf Sprache (verstanden als Entsprechen, das ein ungesprochenes Wort eines Anspruchs ›zur Sprache bringt‹) aus Sorge um die Subsistenz und Personalität des Seins eher zurückhaltend. Ob das neue, von Heidegger entfaltete transzendentale Verständnis von Geschichte diese je nur zeitlich-punktuell oder auch in der Massgeblichkeit je schon vorhandener Tradition und Sprache zu integrieren vermag, wird von Schaeffler nicht bedacht.

Als Beispiel für nachkonziliare Theologie wird im sechsten Kapitel zunächst der Weg von J. B. Metz nachgezeichnet. In einer ersten Phase suchte Metz die transzendentale Denkform als Folge einer »christlichen Anthropozentrik« zu rechtfertigen. Es folgten Reflexionen über die weltliche Welt, über Hominisierung und Humanisierung der Welt, um dann schliesslich auf dem Weg über eine »politische Theologie« die Hoffnung in den Mittelpunkt seiner Überlegungen zu stellen. Erörtert wird ferner Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung, vor allem seine herausfordernde biblische Hermeneutik, wie auch Jürgen Moltmanns Versuch einer theologischen Bloch-Rezeption und der gegenwärtige Stand der katholischen Theologie der Hoffnung.

Für einen künftigen philosophisch-theologischen Dialog hält Schaeffler vor allem das Thema »Sprache« im Kontext von »Geschichte« für bedeutungsvoll. Trotz offenbleibender Fragen, z. B. weshalb die philosophischen Versuche einer Ich-Du-(bzw. Person-)Philosophie und damit zusammenhängend ein neu versuchtes Trinitäts- und christliches Existenzverständnis auch nicht einmal am Rande erwähnt werden, muss dem Buch von R. Schaeffler zugebilligt werden, dass es über das philosophisch-theologische Geschehen im letzten Jahrhundert ausgezeichnet informiert und orientiert. In dieser umfassenden und zugleich kritischen Schau dürfte derzeit kaum ein anderes Buch zur Seite gestellt werden können. Ludwig Hauser, Mödling

EDUARD SCHICK: Im Glauben Kraft empfangen. Betrachtungen zum Brief an die Hebräer. Stuttgart 1978. Verlag Katholisches Bibelwerk. 196 Seiten.

Der Fuldaer Bischof betritt mit diesem Buch ein ansonsten leider sehr wenig bearbeitetes Feld: dass nämlich eine neutestamentliche Schrift *durchgehend* zum Gegenstand fortlaufender Betrachtung gemacht wird. Die Art dieses Unternehmens also ist es, was mir besonders hervorhebenswert an dieser Publikation erscheint, die selbstverständlich auch in anderer Beziehung ihre Stärken zu zeigen weiss; so sei lediglich darauf – beispielhaft – verwiesen, wie Ereignisse neutestamentlicher Forschung (Verfasserfrage, theologische Darlegensweise, Adressatenfrage, anwendende Auslegung usw.) mit grosser Eleganz und Leichtigkeit in einen sehr flüssigen Text so eingearbeitet sind, dass man sie als »wissenschaftliches Beiwerk« gar nicht wahrnimmt. Ebenso nimmt der bischöfliche Verfasser aktuellen Bezug (z. B. anhand der Erklärung alttestamentlicher gottesdienstlicher Zusammenhänge zu heutigen Grundfragen christlichen Liturgieverständnisses): auch hier klar in der Aussage, vornehm zurückhaltend in der Beurteilung, wegweisend im Blick auf die Zukunft; vor allem für den zuletzt genannten Bereich fällt wiederum sehr angenehm auf, wie umsichtig Bischof Schick jene Vereinseitigungen zu vermeiden weiss, an denen oft praktische Versuche moderner liturgischer Gestaltung kranken. – Man wünscht dieser Schrift viele aufmerksame Leser, die bereit sind, sich in einen Bereich neutestamentlich-theologischer, wissenschaftlich begründeter Schriftbetrachtung einführen zu lassen, der bislang weithin als fast zu schwer zu begehen galt. Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

RUDOLF SCHNACKENBURG: Massstab des Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht des Neuen Testaments. Freiburg/Basel/Wien 1978. Verlag Herder. 256 S.

Dieses Buch des Würzburger Neutestamentlers Rudolf Schnackenburg ist aus aktuellen Vorträgen und Diskussionen hervorgegangen, die bisher nicht veröffentlicht worden sind. Das Buch untersucht die Frage, ob die Bibel und die sie erschliessende Exegese dem Christen von heute Orientierung sein kann, Basis seines Glaubens und Richtschnur seines Lebens. Sind die Texte der Bibel nicht viel zu allgemein oder andererseits zu spezifisch auf bestimmte politische, soziale und kulturelle Umfelder eingestellt, als dass sie heute eine hilfreiche und wirkmächtige Antwort geben könnten? Bleibt der normale Christ nicht auf sich selbst angewiesen gegenüber dem Methodenstreit der Exegeten und der nur unter Fachleuten verständlichen Terminologie?

In diese Verunsicherung hinein spricht dieses Buch und sucht nach Lösungsmöglichkeiten. Schnackenburg sieht eine zentrale Aufgabe seiner bibeltheologischen Forschungsarbeit darin, die modernen Erkenntnisse so aufzuarbeiten, dass sie auch Antwort geben auf Fragen, die den Christen von heute bedrängen; mit anderen Worten: er erforscht das Neue Testament, indem er in seinen zeitgebundenen Formulierungen den Massstab des Glaubens neu entdeckt und auslegt.

Die Reihe seiner Überlegungen wird eröffnet durch den grundlegenden Beitrag über »Die Funktion der Exegese in Theologie und Kirche«. Er gibt darin einen Überblick über die verschiedenen Entwicklungen und Richtungen, insbesondere auch der heutigen Exegese, von deren Richtungen er manche kritisch beleuchtet. Besonders in dem Abschnitt »Exegese und Theologie seit dem letzten Konzil« zeigt er Schwächen auf und bietet zugleich neue Lösungsmöglichkeiten an, wenn er sagt: »Aber auch in der Exegese selbst zeigt sich zunehmend der Wille, die biblischen Texte nicht nur im Horizont ihrer Entstehungszeit und nach dem Denken ihrer Verfasser zu erklären, sondern auch in den heutigen Horizont zu rücken und eine Interpretation zu geben, die auf die Gegenwartsprobleme zugeschnitten ist. Auf der anderen Seite gibt es Tendenzen, die wissenschaftliche Exegese auf reine Forschungsarbeit, besonders literaturwissenschaftliche Fragen, festzulegen und von theologischen Folgerungen und Perspektiven fernzuhalten. Eine Neubesinnung auf den Sinn von Exegese sowie auf ihr Verhältnis zur Theologie, also auf ihre Funktion in der Kirche und für die Kirche erscheint dringend geboten.« (S. 24)

Der zweite Themenkreis behandelt »den Ursprung der Christologie«. Es geht hier um die Fragen, die die Forschung schon lange beschäftigen und die bis heute nichts von ihrer Aktualität verloren haben, z. B.: Hat Jesus etwas anderes gewollt, als seine Anhänger nach seinem gewaltsamen Tod verkündigt haben? Hat er sich anders verstanden, als nachher die an ihn Glaubenden, die auch bald dazu übergingen, ihren Glauben in Bekenntnissätze zu fassen und eine Glaubensbotschaft zu verbreiten, die aus dem verkündigenden Jesus den verkündigten Christus machte? Er behandelt diese Fragen besonders aufgrund der Forschungsgeschichte, der gegenwärtigen Diskussion, und unternimmt den Versuch einer Antwort aus dem Neuen Testament.

»Der massgebliche Glaube an Jesus, den Christus und Gottes Sohn« (S. 62) – in diesem dritten Themenkreis untersucht Schnackenburg den Titel »Sohn Gottes«. Er setzt voraus, dass »Sohn Gottes« eine analoge Redeweise ist, d. h. eine annähernde ähnlich-unähnliche Sprache, über die wir nie hinauskommen, wenn wir von Gott unmittelbar etwas aussagen wollen. »Die Sprache ist, wie die moderne Linguistik sagt, ein Zeichensystem, das auf Übereinkunft und Verständigungsbereitschaft beruht und immer nur andeutend ausdrückt, was wir eigentlich meinen.« Es folgt eine Darlegung des »Sohn Gottes«-Titels im jüdischen und judenchristlichen Verständnis, bei Paulus, Johannes, Bekenntnis der Messianität und Ausblick.

Der vierte Themenkreis beschäftigt sich mit der Einheit der Christen in der Sicht des Neuen Testamentes und legt als Leitgedanke den Begriff der Koinonia zugrunde.

Der fünfte Themenkreis, der sich aus dem vierten ableitet, untersucht Ursprung und Sinn des kirchlichen Amtes, eine der zentralen Fragen des jeweiligen Kirchenverständnisses. Weitere Themen bilden »Der Epheserbrief im heutigen Horizont« (S. 155) und das Geheimnis des Bösen als Frage in der Bibel (S. 205), »Macht, Gewalt und Friede im Neuen Testament« (S. 231).

Jedes Kapitel enthält ein eigenes Literaturregister, das dem interessierten Leser Hinweise zur weiteren Beschäftigung mit dem jeweiligen Themenkreis gibt. Das Buch von Schnackenburg ist sicherlich eine Neubesinnung auf den Sinn von Exegese und versucht, das Neue Testament dem heutigen Menschen zu erschliessen. »Erst mit dem Willen, über Theologie und Kirche einen spezifischen Dienst für die Menschen unserer Zeit zu leisten, gewinnt exegetische Arbeit einen sinnvollen Gegenwartsbezug.«

Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

HANS-JÖRG STEICHELE: Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums. Zugleich ein Beitrag zur Erhellung des überlieferungsgeschichtlichen Zusammenhangs zwischen Altem und Neuem Testament (Biblische Untersuchungen Band 14) (Münchener Universitätsschriften: Kath.-Theol. Fakultät). Regensburg 1980. Verlag F. Pustet. X-347 Seiten (Ab Manuskript gedruckt.)

Die von Otto Kuss angeregte Studie wurde 1976 von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität München als Doktorarbeit angenommen. Gutachter waren Joachim Gnilka und Jost Eckert. Es geht darin um Stellenwert und Inhalte der Rezeption des Alten Testaments zur Ausdeutung christologischer Motive der markinischen Jesusüberlieferung. Nach einem kurzen Forschungsbericht (S. 1–40) wird das Verhältnis Jesu von Nazareth zu Johannes dem Täufer (Mk 1, 1–8; 9, 11 f) behandelt (S. 41–108). Dann wird die Taufperikope Mk 1, 9–11 und die Verklärungsperikope Mk 9, 2–8 im Hinblick auf die Sohn-Gottes-Titulatur untersucht (S. 109–192). Das vierte Kapitel erhebt das Motiv vom leidenden Gerechten innerhalb der Passionserzählung Mk 15, 20–41 und geht besonders auf das Christusbekenntnis des heidnischen Hauptmanns ein (S. 193–279). Das Schlusskapitel behandelt Jesus als den leidenden Sohn Gottes im Zusammenhang von Mk 1, 11; 9, 7; 15, 39 (S. 280–312). Literaturverzeichnis (S. 318–328) und Register beschliessen die Studie.

V. vermag überzeugend nachzuweisen, dass sowohl die vormarkinischen Traditionen wie auch die endgültige Markusredaktion davon lebten, das Geheimnis des Jesus von Nazareth, des irdischen wie auferstandenen und verherrlichten Christus, in Bildern und Motiven alttestamentlich-jüdischer Verheissungssprache und Heilserwartung zu beschreiben. Die frühe Christologie formulierte sich weitgehend in Begriffen, Bildern, Modellen und Denkstrukturen alttestamentlicher Überlieferungsvorgabe, so dass es zum sachgerechten Verstehen des frühen christologischen Entwicklungsprozesses wichtig ist, die genetischen Linien von Markus über die vormarkinischen Traditionen bis ins Alte Testament zurückzuverfolgen. V. tut das in methodisch sauberer form- und redaktionskritischer Kleinarbeit an den genannten ausgewählten Perikopen, die tatsächlich für die markinische Sohn-Gottes-Christologie konstitutiv sind. Es gelingt, die typisch markinische Verwendung und Umformung alttestamentlicher Motive im neuen christologischen Kontext aufzuzeigen, so dass sowohl die Kontinuität zwischen Altem Testament und Christologie bei Markus deutlich wird, also die Einheit der Heilshoffnung Israels und der Kirche betont wird, als auch die spezifisch christologische Differenz zwischen Altem und Neuem Testament bzw. jüdischem Glauben und markinisch-kirchlicher Christozentrik aufscheint. Im Unterschied zu Alfred Suhl, »Die Funktion der alttestamentlichen Zitate und Anspielungen im Markusevangelium« 1965 kommt V. zu einer wesentlich positiveren Einschätzung markinischer Rezeption alttestamentlicher Motive früher Christologie.

Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

JOACHIM TRACK: (Hrsg.): Lebendiger Umgang mit Schrift und Bekenntnis. Stuttgart 1980. Calwer Verlag. 216 Seiten.

Die sieben Aufsätze sind ein Ergebnis interdisziplinärer Zusammenarbeit der Professoren und wissenschaftlichen Mitarbeiter der Augustana-Hochschule Neuendettelsau.

J. Track betitelt seinen Beitrag mit »Schrift, Bekenntnis und Erfahrung«. Der Autor dürfte Richtiges sehen, wenn er im Beziehungsfeld dieser drei Grössen einen hermeneutischen Schlüssel zur gegenwärtigen kirchlichen und theologischen Situation erkennt. Bei dem Versuch, »erste Schritte auf dem Weg einer neuen Verhältnisbestimmung« (10) zu unternehmen, geht es darum, Unstimmigkeiten und Zerrbilder zu vermeiden, die entstehen, wenn Schrift, Bekenntnis und Erfahrung unter Reduktionen gegeneinander ausgespielt werden und nicht in einer lebendigen Beziehung zueinander stehen.

Mit dem Aufsatz »Biblische Theologie und kirchliches Bekenntnis« gibt G. Hausmann einen Überblick über die Problemgeschichte der Interdependenzen von Schrift, Schriftverständnis und kirchlichem Bekenntnis. Unter Ausfiltern einseitiger Sichten und mit anregenden Impulsen geht die Blickrichtung auf jüngste Bemühungen um eine neue biblische Theologie. – Unter dem Titel »Die Autorität des Wortes Jesu« bringt A. Strobel »Überlegungen zum Zeugniswert der sogenannten Streitgespräche«. Die Autorität Jesu erwächst nicht nur aus Titel oder Auftrag, sondern aus der »Ausstrahlungskraft einer Persönlichkeit« (63), die sich im Verhalten bekundet. Dies wird in drei Schritten herausgearbeitet. Nach methodischen, sachlichen und problemgeschichtlichen Überlegungen werden die drei Streitgespräche Mk 12, 13–34 in einer exegetischen Studie nach ihrem Zeugniswert befragt, um abschliessend in einer systematischen Überlegung den theologischen Ertrag einzubringen. Der Autor liefert damit zugleich einen wertvollen Baustein für eine Christologie wie auch für eine theologische Bestimmung des christlichen Bekenntnisses.

Einen kontroverstheologisch wie kirchengeschichtlich interessanten Beitrag bietet F. W. Kautzenbach: »Der argumentative Schriftgebrauch in der reformatorischen Theologie des Heils«. Es geht um eine umfassende und umsichtige Nachfrage nach Bedeutung und Inhalt der sola-scriptura-Lehre bei Luther und von da im Protestantismus. In der Erörterung des reformatorischen Schriftverständnisses werden u. a. die Bedeutung bzw. Nichtbedeutung der Inspirationslehre, der hermeneutischen Funktion des Hl. Geistes, Luthers Sicht des Jakobus-Briefes, vor allem seine Exegese von Apg 15–16 als aufschlüsselnd und aufschlussreich bedacht.

Der nächste Aufsatz »Vom Verlust des Alten Testamentes und seinen Folgen«, dargestellt anhand der Theologie und Predigt F. D. Schleiermachers, hat H. D. Preuss zum Autor. Nach einer Aussage von Schleiermacher, der sowohl in Halle als auch in Berlin über alle theologischen Disziplinen, nur nicht über das Alte Testament las, teilen die alttestamentlichen Schriften nicht »die normale Dignität und Eingebung der neutestamentischen«. Wo Schleiermacher Predigttexte aus dem AT benützt, werden diese allgemein-religiös-weisheitlich und völkisch-patriotisch gesehen und gepredigt. Der kritische Aufsatz zeigt, wie Schleiermachers Sicht des AT und des Judentums aus theologisch verantworteter Sicht unmöglich und in seinen Folgen fatal ist.

In der Suche nach einem »Kriterium der Gestalt von Kirche«, an dem diese auf das hin überprüfbar wird, was sie ist und sein will, nämlich »anfanghafte, partielle Präsenz des Heils Gottes in der Welt« (165), distanziert sich K. Kasch von den durch den Blick auf das Institutionelle zu eng konzipierten gegensätzlichen Auffassungen von H. Gollwitzer und T. Rendtorff über die Gestalt von Kirche und sieht in den Bekenntnisschriften mit dem Begriff des Bekenntnisses ein solches Kriterium vorgegeben. Breiter Raum wird der Frage gegeben, wie im Bekenntnis Transzendenz zugänglich ist.

Im letzten Beitrag von G. H. Dellbrügge werden beachtliche soziologische und sozialpsychologische Impulse gegeben für ein erneuertes Verstehen und Realisieren von Kirche. Kritisiert wird die Verkürzung von Kirche auf Wort und Sakrament und die erschreckende Vernachlässigung der Gemeindebezüge. Unter verschiedenen Aspekten wird dann über die Bedeutung der Gruppe, der sprachlichen Kommunikation und Interpretation, gemeinsamer Werte und Normen und gemeinsamen Handelns für den einzelnen und für die Kirche gesprochen. – Der theologisch Interessierte findet hier ein hilfreiches und lesenswertes Buch, vor allem, wenn er Sorge *vor* dem oder auch Sorge *um* das Bekenntnis hat. Ludwig Hauser, Mödling

WERNER TRUTWIN / KLAUS BREUNING / ROMAN MENSING: Unterrichtswerk für den katholischen Religionsunterricht der Sekundarstufe I: Bd. 1: »Zeit der Freude«; Bd. 2: »Wege des Glaubens«; Bd. 3: »Zeichen der Hoffnung«. Düsseldorf 1978–1980. Patmos Verlag.

DIES.: »Wege des Glaubens«. Ausgabe für die Hauptschule. Düsseldorf 1981. Patmos Verlag.

W. Trutwin hatte bereits vor 15 Jahren mit »Gesetz und Propheten« und »Evangelium Jesu Christi« vorbildliche Pionierarbeit zu einer positiven Darstellung jüdischer Themen im katholischen Religionsunterricht geleistet. Nun liegen auf der Basis des zuerst 1978 vorgelegten Unterrichtsvorschlags »Das Judentum – Gottes Minderheit« die gleichnamigen Kapitel in »Wege des Glaubens« vor. Blickt man von der jüngsten Fassung in der Hauptschul-Ausgabe zurück, so drängt sich die Feststellung auf, dass auch Gutes und Bewährtes immer noch verbessert werden kann. Denn abgesehen von der überzeugenderen didaktischen Aufbereitung fällt bei einem Vergleich der beiden Schulbuchfassungen u. a. folgendes auf: Der Verpflichtungscharakter des jüdischen Erwählungsglaubens kommt jetzt (noch) klarer zur Geltung und ist so gegen Missverständnisse gesicherter; die Vielfalt messianischer Erwartungen wird stärker hervorgehoben, womit die christlich beliebte Engführung auf Jesus ausgeschlossen ist; der Sinn der Einhaltung der Sabbatruhe wird näher am Leben erläutert (»wenn es eben möglich ist, arbeiten wir am Sabbat nicht«; davon müsste freilich auch die Behandlung der Sabbat-Thematik bei Jesus beeinflusst werden: »Zeichen« 98). Dasselbe gilt für die Beobachtung der Speisevorschriften (jetzt analog zu: »Zeit« 227, wo es um Moslems geht), und wenn die jüdische Gastgeberin ihrem christlichen Besuch erklärt: »Wir tun es jedenfalls gern, weil wir so die Gebote Gottes halten und weil wir so letztlich Juden bleiben können«, dann erhalten unsere Schüler einen Zugang zur jüdischen Treue zur Tora, der als mustergültig zu bezeichnen ist (anders etwa noch »Zeit« 111). Schliesslich wird noch entschiedener als bisher schon der Staat Israel in seiner religiösen Dimension herausgestellt, die er »für viele Juden« besitzt. Dieser äusserst sachgemässen Darstellung zentraler Aspekte des Judentums entspricht dann die Aufzählung dessen, was »uns und die Juden verbindet«. Hierzu wird endlich auch unumwunden »das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe« gerechnet, das ja sonst meist als »das christliche Hauptgebot« oder zumindest als jesuanisch einseitig vereinnahmt wird; bisweilen geschieht es sogar noch in diesem Unterrichtswerk, wobei es sich wie üblich auf Mt 22, 34–40 oder, wenn schon auf Mk 12, 28–34, dann eigentümlicherweise nicht

auf die gesamte Perikope beruft (z. B. »Wege« / S I, 35, 121, 172; z. T. in der HS-Ausgabe korrigiert). Zu allgemein scheint mir auch behauptet zu werden, Jesus habe sich manchmal »von jüdischer Frömmigkeit« abgesetzt (»Wege« / HS 210); richtig wäre: von bestimmten Arten derselben. Das hängt jedoch mit einer in der ganzen Reihe vorhandenen historisierenden Tendenz zusammen (nicht bloss bei Texten des Johannesevangeliums; zu »Wege« / S I, 121, über Mk 2, 1–12 vgl. etwa »Evangelium Jesu Christi« 108 f. – dieses Buch ist freilich für S II konzipiert). Mit Recht ist das Gedicht aus »Zeit« 124 in der HS-Ausgabe weggelassen; denn Jesus und seinen Freunden waren Tempel, Sabbat und Gesetz selbstverständlich heilig (vgl. etwa auch »Zeichen« 46). Zu den grossen Vorzügen dieses Unterrichtswerkes gehört die Entlarvung des christlicherseits geläufigen Pharisäerbildes als Verzerrung (»Zeit« 110–112; eine Karikatur wie Lk 18, 9–14 sollte dabei jedoch nicht als jesuanische Kritik herangezogen werden). Dieselbe Anerkennung verdient die Feststellung, dass erst die nachösterliche Ausgestaltung des Christusglaubens dazu führte, »dass aus Juden und Christen Feinde wurden« (»Wege« / HS 212; in der angefügten Erläuterung muss es statt »Judenchristen« eher »Heidenchristen« heissen; denn der zuerst »rein innerjüdische« Konflikt erlangte seine Spaltungskraft ja erst durch heidenchristliche Präponderanz und Intoleranz). Die vorangehende Gegenüberstellung von Christusglauben und jüdischen Einwänden ist in ihrer Eindeutigkeit nur zu begrüssen, mit der die auch von uns Christen einzuräumende Uneingelöstheit von Heilshoffnungen aufgezeigt wird. Ebenso uneingeschränkt zuzustimmen ist dem entschlossenen Versuch, Themen der hebräischen Bibel in ihrer Kontinuität auch für das Judentum bewusst zu machen; z. B. wird vom Exodus-Thema die Brücke zur zionistischen Bewegung geschlagen (»Zeichen« 31). Die Präsenz jüdischer Glaubens- und Lebenswerte bei christlichen Grundüberzeugungen und -haltungen ist prinzipiell gewährleistet, auch wenn sich eine solche Beachtung noch bei weiteren Einheiten, als es bereits geschieht, ungezwungen nahelegte, angefangen vom »Reich Gottes«, das nicht nur »Programm des Christseins«, sondern auch und zuerst des Judeseins ist. – Alles in allem bildet dieses Unterrichtswerk mit seiner Darstellung des Judentums als lebendiger Religion (hier werden die zahlreichen sorgfältig ausgewählten Bilder ihre Wirkung nicht verfehlen) und mit seiner Verbindung christlicher Themen zum Judentum eine überzeugende Alternative zu den bisher für HS bzw. S I vorliegenden Reihen. Weiteste Verbreitung ist ihm zu wünschen, weil es der kirchlichen Erneuerung des Verhältnisses zu Juden und Judentum an der »Basis« zum Durchbruch verhelfen kann. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

CLAUS WESTERMANN: Theologie des Alten Testaments in Grundzügen (Grundrisse zum Alten Testament: Das Alte Testament Deutsch – Ergänzungsreihe Band 6). Göttingen 1978. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 222 Seiten. Sach- und Bibelstellenregister.

Ein Werk, wie es nur als Ergebnis jahrzehntelanger Erforschungs- und Erfahrungsarbeit am und mit dem Alten Testament entstehen konnte und hier entstanden ist! Die sechs Teile, in denen diese alttestamentliche Theologie sich präsentiert, seien kurz vorgestellt. Teil I: »Was sagt das Alte Testament von Gott?« Hier geht es um ein Geschichts-, Gottes- und Menschenverständnis, wie es dem Alten Testament entspricht: Geschichte ist dabei das Feld, in dem der Wechselbezug »Gott–Mensch« sich ereignet. »Es ist also der Kanon des Alten Testaments selbst, der uns die Struktur des im Alten Testament Geschehenden in seinen bestimmenden Elementen zeigt« (S. 6). Damit verbunden ist eine umsichtige Zurückweisung einer vorwiegend an »nominalen Begriffen« orientierten Theologie des AT (Erwählung, Heil, Glaube, Bund, Offenbarung, Erlösung u. a.). Verf. konstatiert, dass man sich damit sehr leicht von der Sprache wie von der »Vielgestaltigkeit des Redens von Gott« entfernen kann – und in früheren Versuchen zur Theologie des AT auch entfernte. – Teil II: »Der rettende Gott und die Geschichte.« Dabei geht es ebenso um die Erzählung vom rettenden Wirken Gottes wie um die dafür konstitutiven Elemente des Verstehens und der Darstellung. – Teil III: »Der segnende Gott und die Schöpfung« handelt von der Welt und vom Menschen als Gottes Schöpfung; ferner von dem, was als »Segen« erscheint: näherhin von dem »stetigen« und von dem »ereignishaften« Handeln Gottes. – Teil IV: »Gottes Gericht und Gottes Erbarmen«: Hier stehen Sünde, Gericht und Erbarmen zur Verhandlung an. – Teil V: »Die Antwort« meint die Antwort des Menschen, die Äusserung des Menschen in Rufen und Loben und Klagen, aber auch im Handeln, im Gottesdienst und im Nachdenken – letzteres weitergeführt bis zur Geschichtsdeutung. – Teil VI: »Das Alte Testament und Christus.« Und selbstverständlich spielt hier das eine entscheidende Rolle, was mit den Stichworten von Verheissung und Erfüllung nur grob angedeutet werden kann.

Bereits dieser lediglich an den Hauptüberschriften orientierte erste Überblick lässt erkennen (und des weiteren erahnen), dass der Verfasser sein Programm mit aller wünschenswerten Klarheit und Intensität verfolgt. (Es ist keine kleinkrämerische Kritik im Spiel, sondern gerade das Gegenteil, wenn ich mir hier die Bemerkung erlaube, dass bei allem grundsätzlichen Bemühen, so stark als eben möglich an der »verbalen Sprache« des AT zu bleiben, es auch für den Verfasser nicht immer möglich ist, jene andere Sprache, nämlich die der »nominalen Begrifflichkeit«, zu vermeiden; doch da der Verf. das Problem beim Namen nennt, ist der Stachel gezogen. Es liegt somit beim Leser, dies nicht mehr zu vergessen.)

Was die Verbindung mit und die Weiterführung zu einer neutestamentlichen (und überhaupt christlichen) Theologie anbetrifft – also zu einem Fragenbereich, die hier besonders interessiert –, so versteht es der Verfasser, zahlreiche Fragen, die alt und doch ewig neu (weil neu zu beantworten) sind, so zu stellen, dass ein Weiterdenken unter Berücksichtigung der anstehenden Tradition seitens des Judentums wie des Christentums nicht nur angeregt, sondern auch angeleitet und eingeleitet wird (vgl. die Abschnitte über die Beziehung der Gerichts- und der Heilsprophetie zu Christus oder die Ausführungen über das Zwei-Heilswege-Verständnis bei Paulus). Im einzelnen wird hier sehr viel weiter zu erfragen sein: vor allem im Blick auf bereits angesprochene wie auch auf noch nicht ins Blickfeld getretene Probleme. Was würde es z. B. für die Verbindlichkeit und für die Qualität einer paulinischen Theologie bedeuten, so für Paulus in etwa ein Missverständnis oder doch ein mangelndes Differenzierungsvermögen im Bereich *AT – Gesetz – Gebot – zeitgenössisches Judentum* in dem Sinn zu veranschlagen wäre, wie der Verf. (S. 202, Mitte) dies nahezulegen scheint? Gewiss stimme auch ich der Lösung (S. 203, oben) gerne zu, aber die (theologische) Rückfrage (im zuvor angedeuteten Sinn) ist damit keineswegs erledigt. Oder steht hinter dem Ganzen vielleicht doch vielmehr ein grundsätzliches »Sichtproblem« unserer nach-reformatorisch/gegenreformatorischen Prägung? Der Verf. ist nach Kräften und, wie ich meine, mit überzeugendem Erfolg um die Auflösung solcher Hindernisse bemüht; dabei ist es nun eben einmal nicht möglich, in einem Anlauf allen drängenden Erfordernissen gerecht zu werden.

Bemerkungen wie zuletzt gemacht – andere liessen sich anfügen – mindern nicht im allergeringsten den uneingeschränkten Dank, der dem Verfasser für ein so klares, übersichtliches und umfassendes Werk zu erstatten ist. Sie zeigen lediglich an, dass der Autor mitten in dem selbst geschichtlichen und das heisst fliessenden Gespräch von Exegese und Theologie steht; und er steht dort gewiss an hervorragender Stelle. Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

HEINRICH ZIMMERMANN: Neutestamentliche Methodenlehre. Darstellung der historisch-kritischen Methode. Sechste, neu bearbeitete Auflage. Stuttgart 1978. Verlag Katholisches Bibelwerk. 291 Seiten. Beilage: 6 Bildtafeln (Specimina neutestamentlicher Codices und Papyri zur Textkritik).

Das Werk von *Heinrich Zimmermann* ist in den rund 15 Jahren seit Erscheinen seiner 1. Auflage zu einem *Grundlagenwerk der Darstellung und Explikation neutestamentlicher Wissenschaftlichkeit,* also des wissenschaftlichen Arbeitens am neutestamentlichen Text, geworden. Es bedarf keiner Empfehlung mehr. Und schliesslich spricht – jedenfalls bei einem derartigen Werk – die Vorlage einer 6. Auflage deutlich genug für die Sache.

Vergleicht man diese 6. Auflage mit der ersten, so wird ein Doppeltes augenfällig: einmal, dass der Autor sein Grundkonzept von damals bis heute konsequent durchgehalten hat; zum anderen, dass er in diesem abgesteckten Rahmen beständig um Ausbau und Nachführung bemüht war. Die Einarbeitung von bzw. die Bezugnahme auf nahezu 60 neuere Autoren bietet dafür einen rasch konstatierbaren äusseren Ausweis. – Hinsichtlich sachlicher Erweiterungen sei vor allem auf die Abschnitte über Textkritik und Textgeschichte, bezüglich neuer Bereiche auf den Abschnitt über die »Wiederaufnahme« (Wiederaufnahme eines bereits zuvor angeführten Logions bei Matthäus) sowie auf jenen über »Die Redaktion innerhalb der neutestamentlichen Briefliteratur« (S. 237–241) aufmerksam gemacht. Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

H. H. BEN-SASSON (Hrsg.): Geschichte des jüdischen Volkes, Band III. München 1980. Verlag C. H. Beck. 493 Seiten.

Wie seinerzeit (im FrRu XXXI/1979, S. 131–133) angekündigt, so ist jetzt der dritte Band der »Geschichte des jüdischen Volkes« erschienen. Was damals zum Grundsätzlichen – zu Aufbau, Durchführung und Stil – zu bemerken war, das gilt auch für diesen Teil in gleicher Weise, so dass es diesmal nur noch eines kurzen Überblickes bedarf.

Behandelt wird die Zeit vom 17. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Die Nachfahren der Juden, die im Mittelalter vertrieben, gen Osten wanderten, kehrten nach dem Westen zurück – viele zogen weiter in die Neue Welt –, wo sie anderen Sprachen und Kulturen, anderem Verhalten begegneten und wo sie sich teils am Neugestalten und Verändern beteiligen konnten. Die Errungenschaften der Neuzeit wurden von Juden als Gewinn empfunden; zugleich machte sich aber auch ein Verlust an Selbständigkeit und Israelsubstanz bemerkbar: Die Aufklärung weckte überspannte Hoffnungen, die Reaktion führte zur tiefen Enttäuschung unerwiderter Liebe. Der Antisemitismus endete im Massenmord, der Zionismus führte nach Israel. Grossartig ist die ehemalige Bedeutung des jüdischen Reservoirs im Osten dargestellt, wo die Gemeinde der Mittelpunkt allen religiösen, kulturellen und sozialen Lebens war. Seitdem dieses Zentrum ausgelöscht ist, erstand, neben der weiten Diaspora besonders in den USA, mit Israel ein Staat, willens und fähig, alle Juden aufzunehmen.

Störend, uneinheitlich und oft ungenau sind die in Klammern gegebenen Erläuterungen, unnötig-gesprächig häufig vorkommende Floskeln wie ›das heisst‹ und ›wie schon erwähnt‹, ›wie schon gesagt‹, da das Buch doch nicht zuerst der fortlaufenden Lektüre dient, sondern vor allem ein Nachschlagewerk sein wird. Dafür kommt Wichtiges zu kurz. So ist nicht einsichtig, warum im Literaturverzeichnis zwar M. Buber, nicht aber E. Simon (etwa mit seinem Buch ›Aufbau im Untergang‹), selbst nicht die Werke von F. Rosenzweig und L. Baeck erwähnt werden, zumal jeder von den beiden letzteren auch im Text je nur mit einem einzigen Satz behandelt ist.

Hilfreich sind: das ausführliche Inhaltsverzeichnis am Anfang, das Verzeichnis der Karten, das Personen- und Ortsregister, auch die nach Sachgesichtspunkten klar gegliederten Literaturhinweise am Schluss, aufschlussreich die Karten und wertvoll die Bilder, über das Ganze hin verteilt.

Insgesamt ist dieses Buch und vollends das ganze dreibändige Werk trotz kleiner Schönheitsfehler eine runde Sache, die eine bislang von vielen als schmerzlich empfundene Lücke füllt. Der ›Ben-Sasson‹ ist fortan ein unentbehrliches Hilfsmittel für alle, die, sich zur Freude oder gar von Berufs wegen, mit dem Judentum befasst sind: Interessierte und Gebildete, Lehrer und Pfarrer sollten ihn nahe zur Hand haben und fleissig mit ihm umgehen. Hier zu lesen und zu lernen ist nicht allein lohnend, der erfrischend flüssige Stil macht die Lektüre unterhaltsam und faszinierend. Reinhold Mayer, Tübingen

JOSEF ERLICH: La Flamme du Shabbat. Le Shabbat – moment d'éternité – dans une famille juive polonaise. Traduit en français du yiddish par Marc et Léa Rittel. Paris 1978. Plon, Collection »Terre Humaine«. 285 Seiten.

Wenn es ein Buch gibt, das mit Liebe geschrieben, übersetzt und kommentiert worden ist, so ist es dieses. Der Kommentator Alexandre Dezcansky hat es mit Anmerkungen und mit einer kurzen Geschichte der jüdischen Gemeinschaften in Polen versehen; man spürt, wie er darin seinem in Auschwitz ermordeten Vater Ehrerbietung erweist. Der Übersetzer Marc Rittel, der acht Tage nach der Ablieferung des Manuskripts verschied, hat eine Treue bewiesen, die Symbol seiner eigenen Treue dem Andenken seiner in Auschwitz ermordeten Familie gegenüber ist, von der er der einzige Überlebende war. Und der Verfasser Josef Erlich, der seit 1933 in Israel lebt, wollte nichts anderes, als den sechs Millionen in Auschwitz Ermordeten seine Ehre zu erweisen.

Diese Ehrerbietung hat Josef Erlich im Wachrufen der Erinnerung an einen Tag von 24 Stunden im Städtel von Wolbrom herauskristallisiert: an den jüdischen Tag schlechthin, den Sabbat. Keine Handlung, kein Abenteuer, kein Wiederauflodern, sondern das ständige Wiederholen eines Rhythmus', der in den letzten Minuten des Freitagnachmittags in einer typischen, unter Millionen anderen jüdischen Familien beginnt und mit dem Auslöschen der Flamme der havdala-Kerze am Samstagabend endet. Alles ist bis ins kleinste Detail beschrieben, ob es sich nun um die Handlungen, die Gebete, die Speisen, Getränke oder um die Worte im Heim, auf der Strasse, in der Synagoge handelt. Eine ausgefeilte Miniatur, in der die Melodie, der Gesang, die Empfindsamkeit und die Schönheit eben durch die Verzauberung der Prinzessin Sabbat noch dazukommen. Das Ganze ist getragen von dieser Liebe, die das Detail dergestalt durchtränkt, dass sie ihm einen majestätischen Glanz verleiht.

Dieses Buch ist also kein Bericht, sondern ein Stück Anthropologie. Und das ist es, was ihm zu Recht den Platz in der berühmten Sammlung »Terre humaine« verschafft, trotz des exotischen Charakters, den die in dieser Samm-

lung aufgenommenen Bände haben, in denen die Sioux neben den Hopi stehen und »die letzten Nomaden Südarabiens« neben »den letzten wilden Indianern Nordamerikas«. Nun, der Sabaat ist nicht exotisch. Gewiss, das jüdische Städtel Osteuropas ist in den Flammen von Majdanek, Treblinka und Auschwitz verschwunden. Aber die Flamme des jüdischen Sabbats erleuchtet weiterhin Millionen jüdischer Heime in Westeuropa, in Amerika und vor allem in Israel. Auch die Familie des Verfassers feiert den Sabbat jede Woche. Das sollte zweifellos in den bewegenden Zeilen hervorgehoben werden, in denen Josef Erlich erklärt, »warum er dieses Buch geschrieben hat«. Das Städtel ist erloschen. Aber die Flamme des Sabbats leuchtet, wie sie in dem Städtel als Ewig-Gegenwärtigem leuchtete, das im jüdischen Volk in seinem Überleben trotz Auschwitz und in seinem Leben in Israel gelebt wird.

Rabbiner André Neher, Strassburg/Jerusalem

INGE FLEISCHHAUER / HILLEL KLEIN: Über die jüdische Identität. Eine psycho-historische Studie. Königstein/Ts. 1978. Jüdischer Verlag im Athenäum Verlag. 167 Seiten.

Der Schlüssel für den Zugang zum Verständnis jüdischer Geschichte sehen die beiden Verfasser – eine in Israel lebende und an der Hebräischen Universität Jerusalem lehrende deutsche Historikerin und Philosophin und ein israelischer Psychiater und Psychoanalytiker – in dem Begriff der »Polarisierung«. Damit werden jene »antithetischen Positionen« beschrieben, die von den Verfassern durchgängig in der jüdischen Geschichte ausgemacht, ja sogar als ihr »Wesensmerkmal«, als ihr »archaischer«, »kontinuierlicher« und »charakteristischster Zug« (7) gesehen werden. Dieser Grundthese gehen die Verfasser nach, wobei sie zunächst ihren methodischen Ansatz vorstellen. Das entwicklungspsychologische Modell von »Polarisierungen im Individuum oder in der Gruppe« (9) und dessen oder deren Verhalten zu »den Objekten ihrer inneren und äusseren Welt« dient als Deutungsschema für die jüdische Geschichte und damit auch für die in Israel zu beobachtenden innerjüdischen Prozesse sowie die Spannungen zur arabischen Umwelt. Selbst wenn dieser Ansatz umstritten, vielleicht sogar spekulativ erscheinen sollte – will er doch ganz disparate historische Phänomene jüdischer Geschichte, die eben auch den verschiedensten historischen Entstehungsbedingungen unterworfen sind, mit einem einheitlichen Modell erklären –, so ist die Fülle der Einzelbeobachtungen imponierend. Dies gilt ganz besonders dann, wenn die Verfasser aktuelle politische Probleme Israels nur scheinbar nebenbei berühren (z. B. ein Sinnspruch Hillels zur Frage der Identität des Menschen – S. 32–35 – wird als kritisches Raster der Idee vom »grossen Israel« gegenübergestellt) oder wenn sie innerisraelische Phänomene wie »Levantinismus« (57) und »protekcija« ›Protektionshaltung‹ in ihrem Kontext und ihrer Entstehung erhellen. Trotz polarisierender Tendenzen in Israel selbst aber ist »der jüdische Israeli zu einer neuen Identität« (88) auf dem Wege. Das Verhältnis des einzelnen Juden in der Diaspora wird bestimmt von dem Hingezogensein zu seinem Volk als Quelle des Schutzes und der Geborgenheit bei Ängsten gegenüber dem Fremden, bei gleichzeitiger intensiver Auseinandersetzung mit der nicht-jüdischen Umwelt. In Israel sind es die Bereiche »Familie«, »Armee«, »Gesellschaft und Staat«, die zu einer neuen israelisch-jüdischen Identität verhelfen. Diese ist durch verschiedene Merkmale gekennzeichnet wie: »fundamentales Vertrauen« zu sich und seinem »Vermögen«, »Abbau fixierter Einstellungen«, auch gegenüber den verschiedenen ethnischen Gruppen in Israel, Tendenz der »Individualisierung«. »Polarisierungen« können in Israel ihren für das Individuum der Diaspora angstauslösenden Charakter verlieren und einen »kompetitiven« Zug annehmen.

Trotz dieser in der sonstigen Israelliteratur kaum anzutreffenden Beobachtungen und Erklärungen wird der Leser durch den höchst elaborierten Sprachstil der Verfasser, durchsetzt noch mit teils unnötigen Fachtermini verschiedenster Sachgebiete, von der Lektüre eher abgeschreckt als ermutigt. Dazu werden noch eine Fülle von Sachfragen nur kurz gestreift, über die der Leser gerne mehr gewusst hätte. Beides wäre bei einer Neuauflage zu berücksichtigen, denn die Studie verdient – trotz der genannten Einschränkungen – Beachtung, gerade da die israelische Gesellschaft äusserst komplex ist und jeder ›aussenstehende‹ interessierte Beobachter dankbar für jeden Erklärungsversuch sein müsste. Alfred Wittstock, Mainz

DAVID FLUSSER: Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse (Judaica et Christiana Bd. 4, hrsg. v. Simon Lauer und Clemens Thoma). Bern–Frankfurt–Las Vegas 1981. Verlag Peter Lang. 336 Seiten (s. o. S. 19 ff.).

HERMANN LEVIN GOLDSCHMIDT: Jüdisches Ja zur Zukunft der Welt. Eine schweizerische Dokumentation eigener Mitwirkung seit 1938. Schaffhausen 1981. Novalis Verlag. 182 Seiten.

Im augenblicklichen Pessimismus, der dem nachdenklichen Betrachter ebenso überzogen erscheinen kann wie der sogenannte Optimismus vorausliegender Jahre, erscheint es fast wie eine Herausforderung, von einem »Ja« zur »Zukunft der Welt« zu reden. (Vor ein paar Jahren hätte man gegen ein Grunddogma moderner Weltlichkeit verstossen, würde man das nicht getan haben!)

Jedenfalls tut es gut, in dieser augenblicklich so pessimistisch egozentrisch orientierten Zeit Erfahrungen vorgelegt zu bekommen, die daran erinnern, dass unsere Geschichte und Gegenwart nicht in jenem allzu einfachen, aber leider sich immer mehr verbreitenden Abziehbild: einerseits vergoldete Vergangenheit, andererseits trübe Gegenwart und Zukunft, gesehen werden darf. Ist doch die Geschichtslosigkeit der Jugend, von der mittleren und älteren Generation oft wortstark beklagt, nur von etwas anderer Art und etwas anderem Zuschnitt, als es jene Geschichtsunbezogenheit ist, an welcher die jugendkritischen Generationen selbst leiden.

Goldschmidt greift nicht nur auf die Jahre eigenen bitteren Erlebens und Erleidens zurück: Er lässt sie, skizzenhaft, schattenhaft, aber gerade deswegen nicht weniger deutlich, sondern vielmehr in ihrer ganzen erschreckenden Deutlichkeit neu erstehen, als Schatten eines Ungeistes, der keineswegs aus unserer Welt verschwunden ist. Er zeigt auf, legt dar, belegt mit Dokumenten, die wie die Ausrufe, Klagen und Mahnungen in den frühen Schriften des Alten Testaments mitten im fortlaufenden Text erscheinen und so die Unmittelbarkeit und Lebendigkeit aufs höchste zu steigern vermögen. Mit Bestürzung liest man die absolut korrekten, juristisch einwandfreien Formulierungen fremdenpolizeilicher Verfügungen, an deren »notwendiger« Eiseskälte zwar der Verfasser unserer Schrift nicht zerbrach – an der aber ungezählte Schicksale Ungenannter damals zerbrochen sind und heute nach wie vor in allen Teilen der Welt zerbrechen.

Doch *Goldschmidt* bleibt nicht stehen. Die Vergangenheit, das Erlebte und Erlittene eines jüdischen Schicksals öffnen sich in ihm zur Gegenwart und zur Zukunft hin: illusionslos bis ins letzte, und doch von jenem jüdischen Urvertrauen stets von neuem vorangetrieben, zu dem sich der Autor in den dunkelsten Tagen durchgerungen hatte.

Hier kann man als Leser lernen; klein, bescheiden, anfängerhaft vielleicht, aber dafür um so abgründiger bis in die Tiefen menschlicher Existenz, ihrer Verhaftung in Schuld, ihren vielleicht stets vergeblichen Versuchen der Befreiung.
Der Verfasser bleibt gesprächsbereit: mit dem Judentum, in dem und aus dem er selbst stets gelebt hat und lebt und zu dessen gesamtem Leben mit allen seinen geschichtlichen und gegenwärtigen Sonnen- und Schattenseiten er sich bekennt und mit denen er sich schonungslos auseinandersetzt; mit dem Christentum, mit dem er das Gespräch seit langem führt und stets neu sucht; mit der Welt, der er sich zugehörig weiss (und mit der Schweiz, das sei in Klammern hinzugefügt, in der der Autor lebt, die ihm – trotz allem – eine Heimat geworden ist).

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

ROBERT GORDIS: Understanding Conservative Judaism (edited by Max Gelb). The Rabbinical Assembly. New York 1978. KTAV. 235 Seiten.
Wie allmählich allgemein bekannt sein dürfte, stellte das Judentum zu keiner Zeit einen monolithischen Block dar. Das hat immer gegolten und trifft heute um so mehr zu. In einer pluralistischen Gesellschaft entfaltet das Judentum einen zusätzlich, ihm inhärenten Pluralismus, und das konservative Judentum ist eine seiner Spielarten, in den USA wahrscheinlich die wichtigste, jedenfalls an Zahl der Anhänger. Dass das orthodoxe Establishment im Staate Israel das amerikanische konservative Judentum nicht anerkennt, hat zahlreiche Gründe, die sehr wenig mit Religion zu tun haben, und gar nichts mit jüdischer Geistigkeit. Das vorliegende Buch enthält nun kein »Wesen« des (konservativen) Judentums, wie man nach dem Titel vermuten könnte, sondern es handelt sich um eine überarbeitete Aufsatzsammlung, aus der das Dynamische des Judentums hervorgeht. Tradition und Erneuerung sind die beiden Grundwerte dieser Bewegung, wobei sich die Konservativen darüber klar sind, dass ohne die jüdische Tradition Juden ins Bodenlose versinken, jedoch ohne eine ständige geistige Erneuerung und Durchdringung der lebendige Zusammenhang mit der Tradition fossil wird.
Dementsprechend sind auch die Titel der einzelnen Artikel: Die Bedeutung des traditionellen Judentums, Halacha und Geschichte, über die Ordination von Frauen. (Die Halacha verbietet nicht die Ordination der Frauen, sie erlaubt sie auch nicht. Der Grund: Eine derartige Möglichkeit lag damals überhaupt nicht im Gesichtskreis der Rabbiner.) Andere Artikel handeln von der Entwicklung des jüdischen Gesetzes, von der Offenbarung nach moderner Anschauung, ein recht interessanter Artikel enthält Ausführungen über die Rechte der Frau im jüdischen Leben und nach jüdischem Gesetz. Das Buch bildet eine anregende und leichte Lektüre und ist Ausdruck jüdischer Vitalität und eines Nachdenkens darüber, wie ein moderner Mensch mit der überlieferten Tradition zu leben vermag: Eine Anleitung, als geistiger Mensch jüdisch zu überleben.

E. L. Ehrlich

ROLAND GRADWOHL: Die Worte aus dem Feuer. Wie die Gebote das Leben erfüllen. Mit einem Geleitwort von Franz Mussner. Freiburg–Basel–Wien ²1978. Verlag Herder. 155 Seiten, Bibelstellen- und Sachregister.
Das Erscheinen dieser Publikation des Berner Rabbiners und Universitätslektors ist vor allem deshalb sehr zu begrüssen, weil es nach wie vor an gediegener, sachkundiger Literatur fehlt, welche geeignet wäre, in Geist und Leben des Judentums einzuführen. *Roland Gradwohl* hat diese Aufgabe, zu deren Charakterisierung man gerne auf den Titel der 1. Auflage von 1976 verweist (»Grundgesetze des Judentums«), in hervorragender Weise gemeistert. Ein flüssiger, lebensnaher Text vermittelt in 32 kurzen Stükken grundlegende Einsichten, die sehr wohl geeignet sind, alte (und gerade auch christliche) wie neue Vorurteile und Fehleinschätzungen auszuräumen.
Man sieht, wie jüdische Tradition in Gesetzesinterpretation und weisheitlichem Verstehen von Geschichte und Entwicklung sich konkret mit jenen Tagesfragen herumzuschlagen hat, welche im Grunde jeden Menschen, jedes Volk und jede Kultur bewegen: im Voranschreiten wie in Rückschlägen, Individuum wie Gemeinschaft betreffend. Man sieht, dass *religiös orientiertes* Ringen traditionelle Werte (und hier gerade auch »ausserreligiöse«!) in eigener Weise entweder zu bewahren oder doch zu transformieren verstehen kann; eine Aufgabe, die bislang in sogenannten »säkularisierten« Gesellschaften bzw. Kulturen wohl noch niemand überzeugend gelungen zu sein scheint. (Man vgl. dazu die Ausführungen zu Schule, Erziehung, Ehe, Geburtenbeschränkung, Verhältnis zu Besitz und Land und viele andere.) – *Franz Mussner* sei für das klare, ausgezeichnet einführende Geleitwort gedankt.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

HERMANN GREIVE: Die Juden, Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa. Grundzüge, Bd. 37. Darmstadt 1980. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 240 Seiten.
Die facettenreiche Geschichte der Juden seit dem frühen Mittelalter bis heute liegt hier übersichtlich und ausgewogen vor. Der Verfasser wehrt sich gegen jede ideologisierende Geschichtsschreibung. Alle schematisierenden Vereinfachungen – das Judentum unter christlicher Fuchtel, das Judentum als nur von der Religion her motiviert etc. – führen zu Verfälschungen und Emotionalisierungen. Der Verfasser bemüht sich mit Erfolg, die politischen, kulturellen und gesellschaftlichen Zusammenhänge darzustellen, aus denen heraus jüdisches, christliches und neuzeitlich-säkulares Handeln zu verstehen sind. Da auch das jüdische Mittelalter nicht vom Himmel gefallen ist, wird im Kapitel »Vorgeschichte« (1–14) in die Anfänge des Judentums in vor- und frühchristlicher Zeit zurückgegriffen. Das Mittelalter wird nach den Hauptzentren der jüdischen Präsenz behandelt: 1. Spanien und Südfrankreich (unter islamischer und unter christlicher Herrschaft), 2. Italien, 3. (Nord-)Frankreich und Deutschland, 4. England. Greive weist z. B. auf die Verflechtungen zwischen Reichs- und Kircheninteresse im spanischen Frühmittelalter hin. Reichskonzilien waren auch Reichsversammlungen. Damit lag die Möglichkeit von Zwangsmassnahmen zur Durchsetzung des wahren Glaubens in der Luft, wenn man auch (z. B. im 4. Toledanischen Konzil, 633) noch gegen Zwangsbekehrungen von Juden und Ketzern Stellung nahm (16–18). Die erste Judenverfolgung in Spanien fand noch unter islamischer Herrschaft (1066) statt. Das Verhalten der Kirche zum Judentum war »keineswegs gradlinig feindselig« (63) – weder in Spanien noch anderswo im Mittelalter. Finanzpolitische Notlagen und Willkürakte, politische Umwälzungen u. a. spielten in den für die Juden besonders dunklen Jahrhunderten (7./11./13./14. Jh.) eine mitentscheidende Rolle. Dabei sind auch die Spannungen zwischen der prosperierenden jüdischen Oberschicht und den verarmten jüdischen Massen mit ins Kalkül zu ziehen. Wie Greive richtig schreibt, ist die Geschichte des Judentums in der Neuzeit (vom 16./17. Jh. an) »zu einem ganz wesentlichen Teil die Geschichte des osteuropäischen, d. h. insbesonders des polnischen Judentums . . . In Osteuropa waren die bevölkerungsmässigen wie kulturellen Ressourcen für die jüdische Geschichte der Folgezeit, vielleicht für das Überleben des Judentums als Gruppe« (128).

Eine kritische Bemerkung am Rande: Bei der Behandlung des Zionismus (ab S. 169) kommt der innerjüdische Faktor m. E. etwas zu kurz. Der Zionismus war ja nicht nur eine Reaktion gegen die Judenfeinde und gegen die assimilatorischen Juden. Er war (und ist es teilweise immer noch) auch eine Reaktion gegen das traditionell observante Judentum. Als religionskritische, ja teilweise religionsverneinende Bewegung war er auch gegen die Rabbiner gerichtet.
Hermann Greive hat sich mit diesem Buch erneut als Judaist und Historiker mit enormen Kenntnissen und sicherem Augenmass ausgewiesen. Clemens Thoma

KARL-ERICH GRÖZINGER: Ich bin der Herr, dein Gott! Eine rabbinische Homilie zum Ersten Gebot (PesR 20). Frankfurter Judaistische Studien, Bd. 2. Bern–Frankfurt a. M. 1976. Verlag Lang. 305 Seiten.
ARNOLD GOLDBERG: Ich komme und wohne in deiner Mitte. Eine rabbinische Homilie zu Sacharja 2, 14 (PesR 35). Frankfurter Judaistische Studien, Bd. 3. Frankfurt a. M. (Selbstverlag) 1977. 99 Seiten.
DERS.: Erlösung durch Leiden. Drei rabbinische Homilien über die Trauernden Zions und den leidenden Messias Efraim (PesR 34. 36. 37). Frankfurter Judaistische Studien, Bd. 4. Frankfurt a. M. (Selbstverlag) 1978. 399 Seiten.
HARTMUT HAHN: Wallfahrt und Auferstehung zur messianischen Zeit. Eine rabbinische Homilie zum Neumond-Shabbat (PesR 1). Frankfurter Judaistische Studien, Bd. 5. Frankfurt a. M. (Selbstverlag) 1979. 521 Seiten.
Bis heute gibt es keine vollständige Edition des homiletischen Midraschwerkes Pesikta Rabbati, die modernen literarkritischen Anforderungen genügen würde. Im Frankfurter Judaistischen Institut wird unter Leitung von Arnold Goldberg, wie die vorliegenden Bände zeigen, zügig und erfolgreich daran gearbeitet. Mit verfeinerter Methodik sind nun sechs der insgesamt 47 Homilien wissenschaftlich erschlossen. Dank einer aussergewöhnlich intensiven Integrationsarbeit von Arnold Goldberg steht ein (leider noch unfertiges) Werk vor uns, das von einheitlicher literarkritischer Methodik geprägt ist.
Die Pesiqta Rabbati ist eine Homiliensammlung aus dem Umkreis des rabbinischen Judentums, die Homilien für die Feste und ausgezeichneten Sabbate des jüdischen Festjahreszyklus von Chanukka bis zum grossen Versöhnungstag umfasst. Die nun veröffentlichten Pesiqtot dürften um 400–500 n. Chr. mindestens in Vorformen als literarische Predigten vorgelegen haben. Über die komplizierte Entstehungsgeschichte, angefangen von kleineren literarischen Einheiten (bes. Petichot) über verschiedene Ausformungen bis zu den letzten Kompilationen wird man erst urteilen können, wenn das Gesamtwerk vorliegen wird.
PesR 1 ist eine aus Palästina stammende Homilie mit halachischem Ausgangspunkt für den Neumond-Schabbat. Das Hauptthema ist die endzeitliche Wallfahrt nach Jerusalem in messianischer Zeit und die damit verbundene Auferstehung der Toten. Formal wurden vier literarische Blöcke in ihr verbunden: 1. Ein Yelammedenu-Midrasch, 2. eine Peticha und Predigt über den biblischen Grundtext (Jes 66, 23) und den Peticha-Vers (Ps 42, 3), 3. eine Derascha über das Begräbnis im Lande Israel und 4. eine bewusst geformte Sammlung von Traditionen über die Dauer der messianischen Zeit.
PesR 20 ist eine auf Ex 20, 2 und Hl 5, 13 basierende Predigt für das Schavuot-Fest. In teilweise singulärer, teilweise die Tradition verfremdender Weise werden u. a. folgende Themen behandelt: Gottesnähe und -ferne, die Trauer Gottes, der ›Raum‹ Gottes in der Welt, die Selbstbeschränkung Gottes, Offenbarung Gottes, Rückkehr der Schekhinah, Rettung Israels. Hier wie in den andern untersuchten Pesiqtot ist das esoterische Element stark vorhanden.
Pes 35 ist eine Homilie, in der die von Leiden geprägte Existenz des exilierten Judentums fundamentaltheologisch gedeutet wird. Gott, bzw. die Schekhinah, sei die schützende Mauer Israels. Die Gerechten stünden ausserdem inmitten einer Mauer von Engeln. Die Juden sollten daher weder der Resignation über ihre Exilsexistenz noch dem Radikalismus (forcierte Rückkehr ins Land Israel) verfallen, sondern ihr Dasein als Läuterung auf die Enderlösung hin verstehen.
Die Pesiqtot 34. 36. 37 »sind ein einzigartiges Zeugnis einer jüdischen Messianologie aus relativ früher Zeit« (Bd. 4, S. 3). Vermutlich wurden diese Homilien an den Trostsabbaten gehalten, und zwar für eine Gruppe, die sich »die Trauernden Zions« nannten. Diese Gruppe hing an einem Messiasprätendenten mit Namen Efraim, der in schweres Leid hineingeraten war. Diese drei Pesiqtot »sind die einzigen Texte der rabbinischen Traditionsliteratur, in denen sich eine geschlossene Messianologie findet« (Bd. 4, S. 39), wobei der bereits erschienene, leidende Messias Efraim als Heilsmittler fungiert. Sein Leiden korrespondiert mit dem Leiden Gottes. Um seines Leidens willen werden alle aus Israel erlöst bzw. des Lichtes teilhaftig.
Allen vier Bünden sind der hebräische Text der darin behandelten Pesiqtot, eine (gegliederte) deutsche Übersetzung, die Parallelstellen (die wichtigen vollständig) sowie ausführliche Indices beigegeben. Immer werden auch die verschiedenen Handschriften und Druckausgaben einer eingehenden Prüfung unterzogen. Das Schwergewicht der Untersuchung liegt aber in allen Bänden in der Form-, Traditions- und Redaktionsgeschichte. Es geht um teilweise komplizierte Vergleiche mit der talmudischen und midraschischen Tradition, damit frühere Texte von Überlagerungen getrennt werden können und so die Absichten des Darschanim (Prediger) und Kompilatoren freigelegt werden können. Dies ist trotz feinster Pinzettenarbeit nur beschränkt möglich. Alle Autoren sind den voreilig gegebenen Datierungen gegenüber skeptisch: »Es gibt bis heute kaum Kriterien für die Datierung rabbinischer Texte, und dies gilt im besonderen für die rabbinische Homilie ... Dementsprechend sind die bisherigen Datierungen der PesR als Gesamtwerk ... von geringem oder ganz ohne Wert« (Bd. 4, S. 21).
Der Methodik der Frankfurter Judaisten ist zuzustimmen. Bisweilen verwenden sie unnötig lange Sätze. Auch Wiederholungen bewirken bisweilen Verwirrung. Im ganzen aber verdienen Arnold Goldberg und seine Schüler Karl-Erich Grözinger und Hartmut Hahn grossen Dank für ihre mühevolle judaistische Grundlagenforschung. Weder die Wissenschaft vom Judentum noch die christliche Theologie noch die Religionswissenschaft werden an ihrem Werk vorbeigehen können. Clemens Thoma

ITHAMAR GRUENWALD: Apocalyptic and Merkavah Mysticism. (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums, hrsg. v. Institutum Judaicum, Tübingen, Bd. XIV). Leiden 1979. Brill XII, 251 Seiten.
Nachdem G. Scholem in verschiedenen seiner Werke Vermutungen über das gegenseitige Verhältnis von Apokalyptik, Merkavah-Mystik und Gnosis ausgesprochen hatte, hat der Vf. schon in seinem Doktorat[1] den Versuch unternommen, die Beziehungen der ersten beiden zueinan-

[1] Apokalyptic and Merkabah Mysticism: A Study of the Jewish Esotheric Literature in the Time of the Mishnah and Talmud. Diss. Jerusalem 1969.

der zu bestimmen[2]. Zur Frage von Gnosis und Merkavah-Mystik nahm der Vf. bald darauf in seinem Aufsatz »Knowledge and Vision«[3] Stellung. Seitdem ist einige Zeit vergangen, und im vorliegenden Buch führt der Vf. eine z. T. neue Interpretation vor. Zentrum der Debatte ist dabei das Corpus der Merkavah-/Hekhalot-Literatur, also derjenigen Texte frühjüdischer Mystik, deren Gemeinsamkeit in der Beschreibung des Weges und der Mittel liegt, die den Mysten zur Gottesschau führen. Die zum grossen Teil nur mangelhaft edierten Quellen[4] werden im ersten Teil des Buches in ihre Relationen zu Apokalyptik und Gnosis, aber auch zur halachisch-midraschischen Literatur gesetzt. Der zweite Teil bietet eine allgemeine Einleitung in die Hauptschriften.

Bei seiner Definition der Apokalyptik (die keineswegs umfassend sein will) legt der Vf. Wert auf zwei Aspekte: 1. Die Verbindung des Wissens des Apokalyptikers um Geschichtspläne und solchem um Kosmologie/Angelologie, 2. den Bezug der Apokalyptik zur hebräischen Bibel.

Zu 1.: Es ist dem Vf. wohl gelungen, deutlich zu machen, warum der Apokalyptiker bei seiner »Offenbarung« sich nicht auf einen der beiden Bereiche beschränken kann: Die Erkenntnis der Geheimnisse Gottes umfasst beides: Einsicht in den planvollen Ablauf der Geschichte und Erkenntnis der kosmischen Ordnung. Der Vf. führt das Problem anhand einer originellen Hiob-Interpretation durch und verfolgt es dann in der apokalyptischen Literatur (S. 8 ff.)[5]. Zu 2.: Die Benutzung der hebräischen Bibel durch die Apokalyptiker ergibt, dass diese ihre Werke sozusagen als neu geschriebene biblische Offenbarung verstanden und somit in einem positiven Verhältnis zur Prophetie stehen. Damit erledigt sich für den Vf. das leidige Problem, ob die Weisheits- oder die prophetische Literatur »Mutter der Apokalyptik« sei[6], durch die Anerkenntnis beider Wurzeln. Freilich können solche inhaltlich ausgerichteten Bemühungen, die Eigenart der apokalyptischen Werke zu bestimmen, nicht immer alle uns bekannten Bücher einschliessen; denn wollte man diese Forderung erfüllen, müsste man weiter bei der unbefriedigenden Definition der Apokalyptik als Pseudepigraphie stehenbleiben[7] (und auch dies gilt ja zumindest nicht für die Schrift, die der Gattung den Namen gegeben hat: Apk Joh).

Doch dem Vf. geht es nur um diese vorläufige Definition, denn sein Hauptaugenmerk ist auf die in der Apokalyptik verarbeiteten mystischen Elemente gerichtet. Als solche bestimmt er vor allem Thronwagen-(Merkavah-)Visionen, d. h. eine Schau, bei welcher der Myste Gottes Herrlichkeit ansichtig wird. Hier liege, so der Vf., die Verbindung von beiden, Apokalyptik und Merkavah-Mystik. Der Vf. geht dann die entsprechenden Traditionen der apokalyptischen Literatur durch (2. Kap.) und bespricht sie gegenüber gleichen oder ähnlichen aus dem Bereich der jüdischen Mystik. Die Ergebnisse sind z. T. frappierend[8].

Die vielen Berührungspunkte, die der Vf. aufzuzeigen vermag, führen von selbst auf die Frage, ob sich die Strömungen der jüdischen Mystik weiterhin so spät datieren lassen, wie das von manchen Forschern immer noch gehandhabt wird[9]. Daher argumentiert der Vf. im 3. Kap. für die Möglichkeit, aus den bekannten tannaitischen und amoräischen Quellen auf einen früheren Zeitraum zu schliessen[10]. Zwar handelt es sich bei den hierzu herangezogenen Belegen in vielen Fällen um eine Einschränkung der Beschäftigung mit der Merkavah-Mystik, doch ergeben diese zusammen mit dem im 2. Kap. aufgearbeiteten Material eine gute Fundierung des zeitlichen Ansatzes.

Bei der abschliessenden allgemeinen Charakterisierung der Hekhalot-Literatur geht der Vf. denn auch mit Scholem von einer Frühdatierung der Tradition (nicht unbedingt immer ihres schriftlichen Niederschlags) aus und stellt die Vorbereitungen zum mystischen Erleben (Fasten, rituelle Bäder etc.), den himmlischen Aufstieg des Mysten (mit den dazugehörenden Gesängen), die ihn bedrohenden Gefahren und deren Überwindung dar. Abgegrenzt wird die in der behandelten Literatur gegebene Schilderung sowohl von der Magik als auch von der Gnosis; von ersterer durch den Hinweis auf den Zweck des Unternehmens – geht es doch hier nicht um Zauberkünste als solche, sondern um das Erreichen eines bestimmten Ziels, der Gottesschau –, bei der Beziehung zur Gnosis räumt der Vf. zwar die Übernahme einiger, hauptsächlich magischer Elemente ein, betont aber die sehr viel stärkere Abhängigkeit der Gnosis vom Judentum als umgekehrt. Eine letzte terminologische Klarstellung beschliesst den ersten Teil: Die Bezeichnung »esotherisch« trifft eher die Apokalyptik als die Hekhalot-Literatur, wird doch gerade dort die Weitergabe der Offenbarung wesentlich stärker eingeschränkt.

Der zweite Teil des Buches gibt eine »Einleitung« in die Hauptschriften der Merkavah-Traditionen sowie in die Werke, in die diese aufgenommen worden sind. Dies geschieht hauptsächlich anhand des Inhalts. Einleitungsfragen im Sinne atl. oder ntl. »Einleitungswissenschaft« sind so weit wie möglich zurückgedrängt. Dafür kann sich der Vf. auf den Umstand berufen, dass die meisten Texte nur sehr mangelhaft ediert sind, sehr vieles handschriftliches Material noch nicht publiziert ist und die Erforschung eigentlich erst begonnen habe. Statt dessen werden die Hauptinhalte in ihren verschiedenen literarischen Bezügen diskutiert und interpretiert. Es führte an dieser Stelle zu weit, ins Detail zu gehen. Erlaubt seien nur ein paar Hinweise auf solche Punkte, für die beim Leser ein besonderes Interesse erwartet werden kann: In der Einleitung zum zweiten Teil stellt der Vf. sozusagen die traditionsgeschichtliche Brücke zwischen Apokalyptik und Merkavah-Mystik her, ausführlich anhand der Fragmente des Ezechiel tragicus, nebenbei durch Verweis auf Philons De Vita Mosis 158 (S. 127–130). Dies ist zwar ein durchaus diskutabler Vorschlag, ob er aber in der weiteren Forschung Bestand haben wird, ist abzuwarten. S. 156 gibt der Vf. dann noch bemerkenswerte Zusätze zu seiner Definition des mystischen Charakters verschiedener apokalyptischer Stellen: Die Apokalyptik enthalte zwar schon

[2] Vgl. auch seinen Aufsatz »The Jewish Esotheric Literature in the Time of the Mishna and Talmud«. In: Immanuel 4, 1974, S. 37–46.

[3] In: IOS III, 1973, S. 69–107.

[4] Eine Ausnahme bilden die Reujot Jeheskel, die der Vf. selbst herausgegeben hat: Temirin 1, Jerusalem (Mosad ha-Rav Kook) 1972, S. 101–139.

[5] Vgl. zum Gegensatz W. Schmithals: Die Apokalyptik. Eine Einführung. Göttingen 1973, S. 23, der die Kosmologie als Randinteresse klassifiziert – ohne ihr Vorkommen im apokalyptischen Schrifttum damit aber irgendwie begründet zu haben.

[6] Seit G. v. Rad sich in seiner Theologie des Alten Testaments (München [5]1966), Bd. II, S. 323–331, eindeutig für die Weisheit entschieden hat, lockte seine These zum Widerspruch; vgl. etwa P. v. d. Osten-Sacken: Die Apokalyptik in ihrem Verhältnis zur Prophetie und Weisheit. München 1969 (ThExh 157).

[7] s. Anm. 1, dort im Vorwort passim.

[8] So dürften sich für den Neutestamentler z. B. Apk Joh 4–5 im Licht der Parallelen aus Hekhalot rabbati (bei Gruenwald S 62 ff.) neu eröffnen. In W. Boussets klassischem Kommentar (Meyers KEK, 6. neubearb. Aufl. 1906, Nachdruck: Göttingen o. J.), S. 252, findet sich nur eine kurze, nichtssagende Notiz darüber, dass es so etwas wie Merkavah-Spekulationen gegeben habe!

[9] Die Texte sind bislang nicht nur eines erstaunlich geringen Interesses gewürdigt worden, sondern kommen in ntl. Abhandlungen von Strack-Billerbeck bis auf unsere Tage eigentlich nicht vor; dies die Folge ihrer Spätdatierung.

[10] Im wesentlichen im kritischen Gespräch mit E. E. Urbach »The Traditions about the Merkabah Mysticism in the Tannaitic Period«. In: Studies in Mysticism and Religion Presented to Gershom G. Scholem on his Seventieth Birthday. Jerusalem 1967, Hebrew Section S. 3 ff.

einen grossen Teil des Materials, sei aber selbst bestenfalls »proto-mysticism«. Von Belang dürfte auch das Problem der Tradenten dieser mystischen Vorstellungen sein: Bei der starken Betonung der Halacha einerseits, der krassen Übernahme heidnisch-magischer Bräuche andererseits, lässt sich der Ort innerhalb des Judentums, an dem unsere Tradenten anzusiedeln wären, kaum ausmachen. Aber an diesem Punkt bricht der Vf. (S. 131–132), nachdem er die Frage ausführlich dargestellt hat, leider ab. Ähnlich unbefriedigt bleibt der Leser bei einigen kleineren Problemen[11]. Nun hat der Vf. aber mit seinem Buch eine erste Bresche in die Unkenntnis zu schlagen versucht, für die sich kaum Vorgänger (im Sinne dieser Diskussion) namhaft machen lassen, und so können eben auch nicht alle angesprochenen Themen schon hier durchgeführt werden.

Den Abschluss des Werkes bilden zwei Appendices von S. Liebermann über die Bedeutung des Namens Metathron (im Gegensatz zu Odeberg in seiner Ausgabe des »3. Henoch or The Hebrew Book of Henoch«, 1928, Nachdruck New York 1973, interpretiert Liebermann den Namen als synthronos) und über das Verhältnis der Mystiker zur Halacha (am Beispiel der berühmten Episode Hekhalot rabbati 18) sowie Register – leider kein Stellenregister, das die Benützbarkeit des Buches erhöht hätte.

Das Buch im ganzen ist ein Muster an bibliographischer Gründlichkeit, und wer gelegentlich auch mit weniger gut verwalteten Bibliotheken zu tun hat, wird dem Verfasser für seine äusserst genauen Angaben dankbar sein[12]. Für den deutschen Markt insbesondere wurde hier eine Studie vorgelegt, an denen Theologen (insbesondere Neutestamentler) wohl kaum noch vorbei können. Die starke Ausrichtung am Inhaltlichen dürfte dem mit dem Stoff nicht vertrauten Leser sicher nützlich sein. Schade nur, dass der Vf. bei dem gegenwärtigen Stand der Editionen sich nicht für berechtigt hielt, bereits formgeschichtliche Untersuchungen an den Texten vorzunehmen, und auch die Literarkritik auf ein Mindestmass beschränkt hat. Doch kann man diesem Buch, das eine tiefe Lücke füllt, nur wünschen, dass ihm bald eine zweite, womöglich erweiterte Auflage folgen werde.

Michael Mach, Jerusalem

[11] So leider bei der Diskussion um die Zehn-Märtyrer-Apokalypse (S. 159) und der Frage nach Gebeten, die nicht an Gott, sondern an seine Engel gerichtet werden. Seit W. Luecken (Michael. Eine Darstellung und Vergleichung der jüdischen und der morgenländisch-christlichen Tradition vom Erzengel Michael. Göttingen 1898, S. 4–12) ist dieses Problem immer wieder einmal aufgegriffen worden – eine sachkundige Lösung, die der Vf. des vorliegenden Werkes sicher zu versuchen berechtigt gewesen wäre, steht immer noch aus.

[12] Einzige Ausnahmen, die dem Rezensenten aufgefallen sind: S. 156 Anm. 22 wird nicht verraten, wo in den Qumran-Texten (auch in den noch unveröffentlichten?) Seder'Anashim und Seder Mal'akhim gegenübergestellt sind. S. 142 nennt der Vf. einen Aufsatz von J. Greenfield über Hekhalot zutreti, dessen Fundort nicht genannt wird.

PINCHAS PAUL GRÜNEWALD: Im ewigen Kreis. Zum jüdischen Kalenderjahr. Bern–Frankfurt–Las Vegas 1980. Verlag Peter Lang. 202 Seiten.

»Während der Schabbat eher ein statisches Gefüge darstellt, das unmittelbar auf die Schöpfung zurückgeht, tragen die Feste einen mehr dynamischen Charakter. Die höchste geistige Stellvertretung Israels setzt sie immer wieder ein in Korrespondenz mit der Erneuerung des Mondes. Ihre Motivierung erhalten die Festzeiten von überragenden historischen Ereignissen, die zu Leitbildern für das Bundesverhältnis zwischen Israel und Gott werden. Hierbei werden die Feste zu Trägern von Grundideen, die Israel und der Welt einen Weg vorzeichnen. Da ist Pessach mit dem Auszug aus Ägypten als Mahnmal der Freiheit, auf die auch der als Sklave Geborene den gleichen Anspruch hat. Da steht Schawuot mit der sinaitischen Offenbarung einer ethischen Menschheitsordnung. Rosch Haschana und Jom Kippur vertreten die Kraft der Umkehr und Versöhnung. Sukkot demonstriert ein friedliches, auf Vertrauen begründetes Überleben innerhalb harter, lebensfeindlicher Umweltbedingungen in der Wüste. Chanukka und Purim treten ein für den ewigen Bestand des jüdischen Volkes in Erez Israel und seine Existenz in der Gola. Die Trauer- und Fasttage erinnern daran, dass Israels Sonderstellung über Leid und Katastrophen führt und durch die eigene innere Erneuerung immer wieder errungen werden muss.

Natürliche, geschichtliche und kosmische Bezüge haben ein Festsystem geschaffen, das ein Gebäude von methodischer Geschlossenheit und ideeller Begründung darstellt, hinter der ein Reichtum von Gesetz und Brauch – Halacha und Minhag – nicht zurückstehen und eher noch übertroffen werden von der Vielfalt und Gegenwärtigkeit lebendiger und lebensbewusster Feier. – So bilden die Festtage ein Kaleidoskop von existentiellen Grundideen, die das jüdische Volk in seinem Innern bewegen und in der überlieferungsgebundenen Feier ihren unsterblichen Ausdruck finden.«

Man kann Anliegen und Ausführung dieses Buches wohl kaum besser vorstellen als mit den zitierten Worten des Verfassers selbst. Der besondere Wert der Publikation liegt einmal darin, dass sie in hervorragender Weise einen Einblick in die Grundlagen jüdischer Festinhalte bietet und diese sodann im Blick auf die einzelnen Tage konkret ausbreitet, somit also das Verständnis der verschiedenen Feste erläutert.

Zunächst ist es ausserordentlich zu begrüssen, dass wir in den Besitz eines Werkes gelangt sind, das unsere Kenntnis des Judentums wesentlich zu vertiefen vermag. Daneben dürfte aber auch jeder, der sich mit Grundfragen des Festverständnisses im christlichen Raum zu beschäftigen hat, aus der Lektüre sehr reichen Nutzen ziehen. Denn es ist unbezweifelbar, dass das jüdische Festverständnis neue, weil unbekannte Dimensionen erschliesst. Angesichts der auf christlicher Seite sich stellenden Fragen nach den Sinnverlusten, wie sie sich auch im Bereich der Möglichkeiten des Festverständnisses geradezu grundsätzlich (und dazu nicht erst neuerlich) zeigen, wird der gelehrte Verfasser, dem man zu dieser gelungenen Publikation gratulieren darf, hoffentlich auch dort, wo er es selbst vielleicht nicht vermutet, interessierte Leser erwarten dürfen, die ihm die Mühen seiner kostbaren Arbeit zu danken wissen. Dies mag man ihm und uns in gleicher Weise wünschen.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

ISAAC KLEIN: A Guide to Jewish Religious Practice. New York 1979. The Jewish Theological Seminary of America (distributed by KTAV Publishing House). 588 Seiten.

Dieses Buch ist aus einer Vorlesungsreihe am Jewish Theological Seminary über »Gesetze und Grundlagen für die religiöse Observanz« hervorgegangen. Das Buch stellt ein umfassendes Kompendium dar und behandelt das gesamte religiöse Leben einschliesslich der gottesdienstlichen Verrichtungen an Werktagen, Sabbat und Festtagen. Der Verfasser behandelt Trauerriten und Speisegebote, Eherecht und Scheidung, Beschneidung und Aufnahme ins Judentum u. a. Man würde in der Annahme fehlgehen, wenn man meinte, dieses Buch stelle eine leichte und angenehme Lektüre dar. Als solche ist es vermutlich auch nicht gemeint. Es ist aber ein sehr nützliches und übersichtliches Nachschlagewerk für viele Probleme, mit denen der Jude im Alltag konfrontiert wird. Darüber hinaus kann es aber auch gerade einem christlichen Leser empfohlen werden, der über das sog. »gesetzliche« jüdische

Leben sich orientieren möchte. Der besondere Wert dieses Werkes liegt vor allem darin, dass uns I. Klein die rabbinischen Quellen bietet und man auf diese Weise sich rasch orientieren kann.
Die Tora ist der jüdische Lebensweg. Sie umfasst die Fülle der jüdischen Tradition, nicht nur den Pentateuch. Aber das Wesentliche dieser Tora besteht nun gerade darin, dass sie die Anleitung für die religiöse *Praxis* darstellt, keine abstrakte Spekulation bedeutet, sondern entsprechend dem Terminus »Halacha« (gehen) dem Juden sagt, welchen Weg er einzuschlagen hat. Wir kennen kein anderes Werk, das in kompetenter und verständlicher Weise zugleich das halachische jüdische Leben beschreibt. Letztlich enthält es weit mehr, als der scheinbar anspruchslose Titel verspricht. Es sollte als Nachschlagewerk in jedem theologischen Seminar stehen. E. L. Ehrlich

P. R. MENDES FLOHR / J. REINHARZ (Ed.): The Jew in the Modern World. A Documentary History. New York–Oxford 1980. Oxford University Press. 556 Seiten.
Eine solche Quellensammlung über die Geschichte der Juden in der Neuzeit gibt es bisher nicht. Wir kennen jedenfalls nichts Gleichartiges. Daher ist dieses Unternehmen zu begrüssen, denn Quellensammlungen dieser Art sind immer willkommen, weil sie neben manchem Bekannten, das man auch anderwärts finden mag, immer auch Dokumente enthalten, die man nur nach langem Suchen aufzustöbern vermag. Die Texte sind in 11 Kapiteln untergebracht: Vorboten der politischen und wirtschaftlichen Wende; Vorboten der kulturellen und ideologischen Wende; der Prozess der politischen Emanzipation in Westeuropa (1789–1871); Modelle der religiösen Anpassung: Reform, Konservatismus, Neo-Orthodoxie; Die Wissenschaft vom Judentum; Die bedrohte und neudefinierte jüdische Identität; Politischer und rassischer Antisemitismus; Die russische Erfahrung; Die amerikanische Erfahrung; Zionismus; der Holocaust.
Jede umfassende Quellensammlung dieser Art ist heute nützlich. Hier jedoch finden wir Texte, die häufig gesucht und gebraucht werden. Wir erwähnen etwa das Schreiben Menasseh Ben Israels an Cromwell wegen der Wiederansiedlung der Juden in England. Im 2. Kapitel finden wir das Exkommunikationsdokument der sephardischen Gemeinde in Amsterdam gegen Spinoza. Verdienstlich ist ferner der Abdruck von Texten aus den Aufklärungszeitschriften Ha-Me'Assef und Sulamith. Von Emanzipationserklärungen ist besonders Frankreich gut vertreten, für deutsche Leser besonders nützlich! Eher etwas vernachlässigt ist die innerjüdische Auseinandersetzung über die verschiedenen religiösen Richtungen. Dieses Auswahlprinzip lässt sich verteidigen, denn hier herrscht kein Mangel an greifbarer Literatur. Das Gleiche gilt für die Wissenschaft des Judentums; hier verfügen wir über die zweibändige hervorragende Quellensammlung von Kurt Wilhelm (Tübingen 1967). Recht reichhaltig ist dafür das Kapitel über die jüdische Identität; das über den modernen Antisemitismus hält sich ohne Schaden in Grenzen, weil die Quellen ja allgemein bekannt sind; sinnvoll war der Abdruck eines Abschnittes der sog. »Protokolle« (samt Kommentar über die Herkunftsgeschichte). Für einen deutschen Leser neu dürften die Quellen aus Russland sein. Hier finden wir in der vorliegenden Sammlung im deutschen Sprachgebiet kaum bekannte Texte, ähnliches gilt für Amerika. Nützlich sind schliesslich auch die beiden Schlusskapitel über den Zionismus und die Judenverfolgung von 1933–1945.
Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass für jeden Lehrer oder sonstigen Interessierten eine derartige Quellensammlung hochwillkommen ist. Jede Auswahl ist subjektiv; wichtig ist vor allem, dass der Leser hier Texte erhält, die sonst seltener zu finden sind. Die Anmerkungen sind bewusst knapp gehalten, können aber als zuverlässig gelten und sind für den Laien unverzichtbar.
Im ganzen also kann man diesem Buche nur eine sehr weite Verbreitung wünschen. Ernst Ludwig Ehrlich

ROGER MOSER: Gotteserfahrung bei Martin Buber. Eine theologische Untersuchung. Phronesis. Eine Schriftenreihe, Bd. 5. Heidelberg 1979. Lambert Schneider Verlag. 389 Seiten.
Wer Martin Bubers »Ich und Du« kennt, wird wissen, dass dort »Erfahrung« der Ich-Es-Welt zugeordnet wird, d. h. jenem Weltverhältnis, durch das der Mensch sich von der Teilnahme an der wahren Wirklichkeit abschnürt. M. unternimmt es nun, aus Bubers späterem Werk zu zeigen, dass es dem Vf. von »Ich und Du« in seinem Denken gleichwohl um nichts anderes als um Erfahrung ging.
Um für seine Untersuchungen zum Verständnis von Erfahrung und schliesslich von Gotteserfahrung festen Boden zu gewinnen, arbeitet M. anhand von Autoren wie Husserl, Gadamer, C. G. Jung, Newman, Guardini u. a. zunächst mögliche Verständnisse von Erfahrung aus (29–70). Dass eine solche Ausarbeitung skizzenhaft bleiben muss, liegt allerdings auf der Hand. Es stellt sich auch die Frage, ob hier nicht vor allem auf das durch die neuzeitliche Naturwissenschaft bedingte Erfahrungsverständnis eingegangen werden müsste. Andererseits ist es hilfreich, dass der Vf. seinen eigenen Fragehorizont ausdrücklich namhaft macht.
In zwei grossen, kenntnisreichen und klug gegliederten Kapiteln stellt M. sodann das Phänomen des »abgelösten Geistes«, der Erfahrung und damit auch Gotteserfahrung verunmöglicht, dem Phänomen des »existenzverbindlichen Geistes« gegenüber. Dabei darf man es als einen glücklichen Griff ansehen, dass M., was »existenzverbindlicher Geist« heisst, gerade von den Schriften Bubers zur Bibel her darstellt. Der existenzverbindliche Geist zeigt sich letztlich als die Ruach Gottes. Ich halte dafür, dass in dem vielschichtigen und epochenreichen Werk Bubers im Begriff der Ruach Gottes, die den Menschen ergreift, Bubers Dialogik interpretatorisch in der Tat zu ihrer grössten theologischen Deutlichkeit gebracht werden kann. Von hierher gelesen erweist sich Bubers Denken dann auch ohne Zwang letztlich als zeugnisgebendes Denken, dessen Erfahrungsverständnis infolgedessen mit Recht z. B. von dem Husserls abgesetzt werden kann.
Angesichts der Einsicht in die Eigenart des »existenzverbindlichen Geistes« stellt M. dann seine eigene These auf, in welcher die eigentliche innovatorische Leistung seiner Diss. besteht. Diese behauptet, dass zwischen dem biblischen Verständnis der Ruach JHWH und dem existenzverbindlichen Geiste im Sinne Bubers bei aller Nähe zugleich dennoch eine deutliche Differenz bestehe (247 f.). Diese Differenz liegt darin begründet, dass Buber die »biblischen Ruachaussagen . . . formalisiert und damit allgemeingültig macht« (275). Buber scheint keinen »Platz mehr . . . für jene singuläre pneumatische Erwählung und Berufung Israels« zu haben, »an die alle universale Geistwirksamkeit gebunden bleibt« (276). Nun ging darum der Streit allerdings bereits zwischen Buber und Rosenzweig. Seltsamerweise erwähnt M. diesen Streit nicht. Denn er hätte ihn sehr wohl zur Stützung seiner These verwenden können. Buber ist hier, wenn wir ein solches missverständliches Schema anwenden dürfen, viel eher Existenzphilosoph (etwa im Sinne von Jaspers) als Offenbarungstheologe. Und M. erkennt auch völlig zu Recht, dass diese Position das Gespräch zwischen Buber und der christlichen Theologie erschwert (283). Denn, so formuliert M. vom

Standpunkt der christlichen Theologie aus: »Das Konkretum Jesus erst darf beanspruchen, die Grenzen Israels zu sprengen und in dieser Konkretheit von allen Menschen Gehorsam zu verlangen« (289).
Nun ist theologisch freilich zu fragen, ob nicht auch schon das Konkretum des Dekalogs z. B. den Anspruch erheben dürfte, die Grenzen Israels zu sprengen und von allen Menschen Gehorsam zu verlangen. Man wird dies auch als christlicher Theologe kaum verneinen können. Und ruhen auf dieser Einsicht nicht wichtige Aussagen über das Verhältnis zwischen Judentum und Christentum, die das II. Vaticanum in »Nostra aetate« gemacht hat?
Die wahren Fronten werden klarer, wenn man von Bubers Satz ausgeht »Offenbarung ist nicht Gesetzgebung« (Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten. Heidelberg 1973 II, 222) und Rosenzweigs Antwort darauf (a. a. O.). Diese Antwort Rosenzweigs stösst Buber übrigens mit der Nase auf eine »existenzverbindliche Erfahrung«: »Wissen und Unwissen gilt da nichts vor der gemachten Erfahrung.« Nimmt man dazu noch die als eigene Schrift erschienene ausführliche Stellungnahme Rosenzweigs zu Bubers »Reden über das Judentum« »Die Bauleute«. Über das Gesetz. An Martin Buber. (Frankfurt 1925; wiederabgedruckt in: F. Rosenzweig. Kleinere Schriften. Berlin 1937, 106 f.), so wird deutlich, dass die Einmaligkeit des geschichtlichen Konkretums der Offenbarung, die denn auch zu einem das Tun verpflichtenden Charakter des Gesetzes führt, keineswegs eine kontroverse Materie zwischen Judentum und Christentum ist. Sondern eher – und dazu führen im Grunde auch Mosers Einsichten – eine kontroverse Materie zwischen Buber einerseits und einem Judentum und Christentum andererseits, die daran festhalten, dass Gott den Menschen in einmaliger geschichtlicher Erfahrung einfordert. In solcher Offenbarung stellt nach christlichem Verständnis dann allerdings die Inkarnation eine letzte Aufgipfelung dar, von der her auf das Ganze der Geschichte und des Menschseins noch einmal ein neues Licht fällt (vgl. Hebr 1,1). Insofern kann man der theologischen These Mosers zustimmen, dass sich für den Christen das, was existenzverbindlicher Geist heisse, erst in Jesus Christus vollends kläre.
Auf andere wichtige Einsichten Mosers kann hier aus Raumgründen nicht eingegangen werden. Insgesamt stellt das Werk einen reichen, sehr differenzierten und hilfreichen Beitrag zur Buberliteratur dar, dessen Früchte sowohl der systematischen wie der praktischen Theologie und der Religionsphilosophie zugute kommen werden.

Bernhard Casper, Freiburg i. Br.

ELIE MUNK: Die Welt der Gebete. Kommentar zu den Werktags-, (und) Sabbat- (und Festtags-)gebeten nebst Übersetzung. Bd. I: Die Werktagsgebete, Bd. II: Die Sabbat- und Festtagsgebete. Anhang: Die Fasttagsgebete. Basel 1975[1]. Verlag Victor Goldschmidt. Bd. I 298, Bd. II 357 Seiten.
Der Verlag hat der jüdischen und judaistischen Öffentlichkeit im Verlauf der letzten Jahre einige bedeutende Werke durch Nachdruck neu zugänglich gemacht[2]. Soweit diese Bücher in erster Linie für das »jüdische Leben«, d. h. für die täglichen Gebete des einzelnen Juden, oder zum »Lernen« (im traditionell-jüdischen Sinn des Wortes) bestimmt sind, fiel kaum auf, dass die ursprünglichen bibliographischen Angaben – anders als sonst bei fotomechanischen Nachdrucken üblich – in den neuen Ausgaben nicht mehr erscheinen. Doch schon bei der bekannten »Zunz-Bibel« fallen derlei Ungenauigkeiten stärker ins Gewicht: Die Ausgaben Frankfurt/M. 1898/1904 legen gleich zu Beginn Rechenschaft darüber ab, wer die einzelnen Bücher ins Deutsche übertrug und wie das Schlussergebnis zustande kam[3], während im neuesten Nachdruck Zunz als der alleinige Übersetzer erscheint. Bei der letzten grösseren Veröffentlichung, dem Munk-Kommentar, ist diese Änderung der Originaltitelblätter ohne weitere Erläuterung aber nun mehr als nur eine Nebensache: Munks Kommentar der Werktags- und Sabbatgebete entstand in einer für das deutsche Judentum besonderen Zeit der Unsicherheit, Umprägung und notwendigen Neuorientierung. Wenn der erste Band das Erscheinungsjahr 1933 nannte, so muss das noch nicht heissen, dass Munk die kommenden Ereignisse in der Abfassungszeit schon voraussah. Aber die allgemeine Stimmung unter den deutschen Juden in jenen Jahren war im Wandel begriffen: Die Enttäuschung über die nicht geglückte Emanzipation, die viele bereit gewesen waren, mit Assimilation gleichzusetzen, und das Erstarken des Antisemitismus nach dem Ersten Weltkrieg hatten zwar nur wenige zur Auswanderung nach Eretz-Israel bewegt, aber doch manchem einen Anstoss zum Nachdenken gegeben[4]. Ob man das nun gleich »geistigen Widerstand« nennt – so mit E. Simon[5] – oder einfach für ein Rückbesinnen auf den Grund des eigenen, *jüdischen* Seins hält[6] – die Folgeerscheinungen sind klar: Jüdische Bildung hat Judentum zum Gegenstand, und zwar nun wieder für breitere Massen. Die Zeitschrift *»Der Jude«* wird 1916 gegründet, 1920 das »Freie Jüdische Lehrhaus« in Frankfurt/M. eröffnet etc. Oder, wie es R. Koch[7] sagen konnte, *dass* man Juden war, war einem oft genug vorgeworfen worden; nun wollte man wissen, *warum* und *wozu* man es war[8]. Die äusseren Symptome signalisieren den Wandel, die religiöse Renaissance, zu der ein Teil des deutschen Judentums aufgebrochen war.
In diesem Sinn verstand wohl auch Elie Munk die Notwendigkeit zu seinem Kommentar für die »Unzähligen, die . . . den Beistand und die Gnade des Gottes ihrer Vä-

[1] Ursprünglich erschienen als »Kommentar zu den Werktags- und Sabbatgebeten«, Frankfurt a. M. 1933. Ein zweiter Band (über die Festtagsgebete) erschien 1938 ebenfalls in Deutschland; aber nur ein verschwindend geringer Teil der Auflage erreichte das Ausland. Der Rest ging verloren. Im Nachdruck erscheint der Kommentar zu den Sabbatgebeten (ursprünglich Bd. I, S. 276–351) als Anfang des zweiten Bandes. Der Kommentar zu Tischgebet und »Gebet vor dem Schlafengehen« (urspr. Bd. I, S. 352–374) ist entsprechend vorgerückt.

[2] Zu nennen sind hier die verschiedenen Gebetbuchausgaben (Text von Z. W. Heidenheim) wie »Sefat Emet« (1967) mit deutscher Übersetzung von S. Bamberger (1972), »Safa berura« ebenfalls mit Übersetzung von S. Bamberger (1972), der »Kizur Schulchan Aruch, Schlomo Ganzfried«, deutsche Übersetzung von S. Bamberger (I–II, 1978), die Übersetzung Bambergers von »Raschis Kommentar« (1972, durch eine Unaufmerksamkeit ist hier die jüdische Jahreszahl stehengeblieben: 1928/29) und natürlich die »Hoffmannsche Mischna« (³1968 I–VI; die zweite Aufl. Berlin – Leipzig – Wiesbaden aus den Jahren 1924–33).

[3] Die Übersetzer waren: H. Arnheim, M. Sachs, Jul. Fürst und – L. Zunz: »Beide Bücher der Chronik«, nicht mehr!

[4] Vgl. H. Greive: Die Juden. Grundzüge ihrer Geschichte im mittelalterlichen und neuzeitlichen Europa. Darmstadt 1980 (Grundzüge 37), S. 173. Zum Folgenden noch I. Elbogen: Ein Jahrhundert jüdischen Lebens. Die Geschichte des neuzeitlichen Judentums. Hrsg. v. E. Littmann, Frankfurt a. M. 1967 (Bibliotheca Judaica), S. 446 f., 472–475.

[5] In: Aufbau im Untergang. Jüdische Erwachsenenbildung im NS-Deutschland als geistiger Widerstand. Tübingen 1959 (SWALBI 2), S. 15 und passim.

[6] Vgl. hierzu u. a. L. Baeck: »Theologie und Geschichte«, in: Aus drei Jahrtausenden. Wissenschaftliche Untersuchungen und Abhandlungen zur Geschichte des jüdischen Glaubens. Mit einer Einführung v. H. Liebeschütz, Tübingen 1958, S. 32 f., 35, 40 f.

[7] Original in: Der Jude 1923, S. 119; zitiert bei Simon op. cit. S. 15.

[8] Vgl. Simon op. cit. S. 9–16 und die neuerdings zugänglich gemachten Aufsätze, die ursprünglich in einer Leo-Baeck-Festschrift erscheinen sollten, von A. Marcus: »Zur wirtschaftlichen Lage und Haltung der Juden in Deutschland«, M. Wiener: »Das Geschlecht zwischen gestern und morgen« und M. Grünewald: »Die pädagogische Situation«. Alle drei in: BLBI 18. Jg., Nr. 55, 1979. Der Grundtenor dieser Arbeiten ist deutlich: Es gilt in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht neue Werte zu finden, die Leben für den einzelnen sinnvoll und Judentum als Ganzes vor der Aussenwelt vertretbar werden lassen (vgl. dazu u. a. Wiener op. cit. S. 47).

ter, der ihnen fremd geworden, aufs Neue erflehen möchten« (Bd. I, S. 1).
Munk weiss, dass jüdisches Gebet gelernt werden muss, und verliert trotzdem nicht die Gefahr aus dem Auge, dass Gebet »zu blosser Gewohnheitsübung« herabsinkt (ebd.). An diesen Punkten setzt Munk ein: Sein Buch will vorerst für den einzelnen Juden dasein. Es soll dem Betenden dienen, nicht dem Gebetsforscher. Aber dies ist nicht dahin zu verstehen, dass der Vf. die Forschung etwa nicht zur Kenntnis genommen hätte (vgl. die Mitteilungen über den möglichen Vf. von »Adon Olam«, Bd. I, S. 23). Munks Gelehrsamkeit ist eine doppelte: Sie vereinigt die Forschung seiner Zeit mit traditionellem jüdischem Lernen (daher im Titel: »von Rabbiner Dr. Elie Munk«). Doch liegt in dieser Stärke auch eine Schwäche – in bezug auf den potentiellen Leser: Genau diejenigen, die einer Hinführung zum Gebet bedürfen, werden schwerlich in der Lage sein, Munks Abkürzungen für rabbinische Literatur zu deuten und zu benutzen. Trotzdem bleibt dem Leser ein Gewinn, denn nicht der wissenschaftliche Nachweis für eine These, sondern die angeführte Meinung als solche soll dem Leser vermittelt werden. Daher unterbleibt auch die Auseinandersetzung mit modernen Kommentatoren und Forschern auf dem Gebiet, und zitiert wird in der Regel nur zustimmend.
Im einzelnen geht Munk bei der Kommentierung so vor, dass er kurz die Entstehung des jeweiligen Gebets geschichtlich erklärt, Abweichungen im Brauchtum anspricht, sich dann Einzelproblemen zuwendet und zum Schluss den Text als ganzen interpretiert. Dabei werden im ersten Teil häufig halachische Bestimmungen zu den einzelnen Gebeten mitgeteilt. Vorangestellt ist eine relativ wörtliche Übersetzung ins Deutsche. Die umfassende Interpretation steht (wie von Munk angegeben, Bd. I, S. 2) in der Linie S. R. Hirschs[9].
Ist so schon von Anlage und erklärtem Ziel des Vf.s her der Zeitbezug deutlich, so fragt sich der Leser auch hie und da im Verlauf des Textes, ob Munk seine Auslegung in einem allgemeinen, überhistorischen Sinne verstanden haben wollte: Bei dem »Schrecken der Nacht« verbunden mit der »Unbill des Tages«, denen gegenüber die Rezitation von »Adon Olam« »jenes Gefühl der Geborgenheit sichert« (Bd. I, S. 23), mag man noch annehmen, dass traditionelle Motive nur in einem romantischen Kontext erscheinen. Aber gerade diese so sehr allgemein gehaltene Sprache lässt sich auch hervorragend in die konkrete Situation vor Ausbruch der Naziherrschaft übertragen und könnte so gedeutet werden. Ähnlich liegt der Fall, wenn Munk für das »Gebet für das Vaterland« inhaltlich kaum mehr zu melden weiss, als dass Israel wegen dieser Worte schon immer verleumdet worden sei (er verweist auf den Targum scheni zu Esther; Bd. II, S. 46 f.). Aber auf solchem Hintergrund erhält seine Auslegung des »Aw-harachamim« (Vater der Barmherzigkeit[10]) eine besondere Note: Nichts hat Israel dahin gebracht »je die rächende Hand gegen seine Feinde und Unterdrücker zu erheben, . . . je Vergeltung an den in fanatischer Unmenschlichkeit gegen es ausschreitenden Völkern zu üben«. Israel hat dies seinem Gott anheimgestellt, hat Kraft geschöpft aus Gottes Wissen um sein Leid, »die Gemordeten und nie die Mörder, die Gehenkten und nie die Henker, die Beraubten und nie die Räuber zu werden« (Bd. II, S. 48–50). Natürlich bereitet gerade dieses Gebet einem sich vor heidnischer Umwelt darstellenden Judentum einige Schwierigkeiten, und Munk löst das Problem geradezu genial, wenn er aus dem Text schliesst, die Verlegung der Rache ganz in Gottes Hand habe Israel menschlich erhalten. Doch ist man zumindest versucht, hier zwischen den Zeilen zu lesen: Munk fordert 1933 (die Deutung der Sabbatgebete erschien ursprünglich im ersten Band) trotz »fanatischer Unmenschlichkeit« seine Leser auf, weiter hinzunehmen. Auch hier ist die Formulierung weit genug, sich nicht nur auf die Tagesereignisse anwenden zu lassen; Munks Kunst besteht in der Andeutung.
Hatte der erste Band noch versucht, die Gebete in der Weise Hirschs zu erklären, so ändert sich das beim ursprünglichen zweiten Band. Die Kommentierung greift in immer stärkerem Mass auf die Autoritäten vom Mittelalter an zurück, das Eigene wird immer verhaltener. Schliesslich lässt sich nur noch aus dem Fehlen einzelner Texte (Awinu Malkenu – Unser Vater, unser König, gebetet an jedem öffentlichen Fasten und an Jom Kippur, fehlt z. B. ganz) die Situation erschliessen. Trotz aller Gelehrsamkeit und andersgerichtetem Willen wird Munks Buch so *auch* zu einem historischen Zeugnis.
Lässt man aber diesen Aspekt ausser Betracht und sieht auf das Werk als Einheit, so liegt hier eine gediegene Erklärung des jüdischen Gebetbuchs vor, die den Sinn der Texte hic et nunc für den Betenden erhellen will. Dass diese Interpretation einem umfassenden Wissen um die Diskussionen der rabbinischen Autoritäten und modernen Forscher entsprungen ist, macht sie reicher – aber nicht beschwerlicher zu lesen. Die im Vorwort durchschimmernde positive Haltung zur Kabbala hat sich im Verlauf des Buchs kaum ausgewirkt. Dem Verlag Goldschmidt ist für den Nachdruck dieses zeitgeschichtlich bedeutsamen Werkes um so mehr zu danken, als der zweite Band (wegen der Umstände seines Erscheinens) sogar für manchen Kenner der Materie bislang nahezu unerreichbar war. Doch verbunden damit sei die herzliche Bitte, bei weiteren fotomechanischen Nachdrucken doch irgendwo anzugeben, welche Auflage und von wann jeweils zugrunde gelegt ist. Der Umstand, dass Munks Buch heute in der Schweiz neu erscheint und der Verleger sich keine Gedanken darum macht, dass das Werk vielleicht wirklich für eine Schöpfung des Jahres 1975 gehalten werden könnte, gäbe sonst mancherlei zu denken . . .

Michael Mach, Jerusalem

ECKART OTTO: Jerusalem – die Geschichte der Heiligen Stadt. Von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit. Reihe Urban Taschenbücher 308. Stuttgart 1980. Verlag W. Kohlhammer. 236 Seiten.
Eckart Otto, Professor für Altes Testament und Biblische Archäologie an der Universität Hamburg, hat in vorliegendem Buch die Geschichte Jerusalems von den Anfängen bis zur Kreuzfahrerzeit dargestellt. Er geht davon aus, dass eine Geschichte Jerusalems »nur noch im Spiegel ihrer Ausgrabungsgeschichte« dargestellt werden kann. Und gerade die Topologie und Archäologie Jerusalems »ist immer ein Nachzeichnen seiner Religionsgeschichte, da die Stadt für die drei monotheistischen Weltreligionen von Judentum, Christentum und Islam Heilige Stadt ist«. Das Buch behandelt in elf Teilen die Geschichte, beginnend mit einer Orientierung (S. 11), die die historische Topographie Jerusalems und die Geschichte der Ausgrabungen näher erläutert. Es folgt eine Untersuchung der mittleren Bronzezeit, in der die Gründung Jerusalems ver-

[9] Israels Gebete übersetzt und erläutert v. . . ., Frankfurt a. M. 1895 (posthum), [2]1906 und später Nachdrucke und Übersetzungen.
[10] Ein in vielen Gemeinden auch heute noch übliches Gebet, das der Märtyrer gedenkt, dann aber einige Bibelverse zitiert, die sämtlich Gottes Rache an den Feinden seines Volkes zum Inhalt haben. Nach I. Elbogen (Der jüdische Gottesdienst in seiner geschichtlichen Entwicklung. 3., verb. Aufl. Frankfurt a. M. 1931, Nachdruck: Hildesheim 1967, S. 203) kam das Gebet im deutschen Ritus nach den Kreuzzügen auf. Wegen der zitierten Bibelverse war es in der Auseinandersetzung mit dem Christentum immer problematisch.

mutet wird (S. 27), sowie archäologische Befunde des spätbronzezeitlichen Jerusalems (S. 32).
Mit der Einnahme der Stadt durch David beginnen die Untersuchungen über das davidische und salomonische Jerusalem (S. 42) sowie ein Kapitel über religionsgeschichtliche Aspekte zur JHWH-Religion im vorexilischen Jerusalem (S. 57). Jerusalem als Hauptstadt des Königreichs Juda (S. 61) behandelt die Zeit der Stagnation nach der Reichsteilung bis zum Untergang Jerusalems im Sturm der Babylonier. Es folgen die Kapitel Jerusalem in persischer (S. 94) und in hellenistischer Zeit (S. 110). Jerusalem in römischer Zeit untersucht besonders den herodianischen Tempelbezirk und das herodianische Jerusalem (S. 127). Eine weitere Untersuchung ist dem geschichtlichen Umfeld und der Topographie der Passion Jesu gewidmet (S. 148). Der Untergang Jerusalems im Sturm des Titus (S. 159) und das römische Aelia Capitolina (S. 165) beschliessen das Kapitel. Als weitere Kapitel folgen Das christliche Jerusalem in byzantinischer Zeit (S. 174) mit der Baugeschichte und den archäologischen Befunden der Grabeskirche im Zuge der Restaurierung seit 1959 (S. 176) und Jerusalem unter früh-arabischer Herrschaft. Das Kapitel Das lateinische Königreich Jerusalem (S. 211), der Epilog sowie Abkürzungsverzeichnis (S. 228) und Anmerkungen beschliessen das Buch.
Dieses Buch ist sicher eine gute Grundinformation für jeden Theologen und Interessierten. Denn gerade Umwelt, Archäologie und Topographie gehören unabdingbar zum biblischen Studium. »Dieses Büchlein möchte schliesslich darauf hinweisen, dass eine Theologie, die nicht die Geschichte in ihrer Gesamtheit einschliesst und sich somit ihres Wurzelbodens begibt, blutleer bleiben muss . . .«
Der Verf. hat sein Buch den Studenten des Studienjahres 1978/79 der Theologischen Fakultät der Dormitio Abbey in Jerusalem gewidmet. Mögen bald die Zeiten kommen, in denen ein Studium der Bibel im »Land der Bibel« nicht mehr die Ausnahme, sondern die Regel bildet. Für unsere so oft den Wurzeln entfremdete biblische Theologie wäre dies sicher kein Schaden, sondern eine grosse Bereicherung. Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Gottesdienst des Herzens. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums. Freiburg 1981. Herder Verlag. 140 Seiten.
Es hat sich mittlerweile herumgesprochen, dass die jüdische Gemeindeliturgie altehrwürdige und ästhetisch-religiös ansprechende Gebete in sich berge. Im deutschen Sprachraum existiert bis dato kein offizielles jüdisches Gebetbuch (siddur machsor), dem neben dem hebräischen Text eine wirklich ansprechende und auch mit historischen und theologischen Erklärungen versehene deutsche Übersetzung beigegeben wäre. In den 60er und 70er Jahren unseres Jahrhunderts versuchten verschiedene Autoren jüdische »Gebets-Schatzkästlein« herauszugeben, um Christen für jüdische Gebetsweisen und -inhalte zu erwärmen. Die Auswahl der Gebete war in allen mir zur Verfügung stehenden Büchlein unbefriedigend. Dazu mischte sich Ärger: Weder wurden genügende Angaben über die Herkunft der Gebete gemacht noch wurden sie aus dem Zusammenhang in der jüdischen Liturgie erklärt noch war ihre Übersetzung einwandfrei.
Ich habe aufgeatmet und mich gefreut, als ich Petuchowskis »Gottesdienst des Herzens« zu Gesicht bekam. Zum ersten Mal bin ich bei einer jüdischen Gebetsauswahl sicher, dass sie den in jüdischen Liturgien herrschenden Geist des Gebets charakteristisch widerspiegelt und zum Ausdruck bringt. Petuchowskis Buch will »dem Leser so viele verschiedene Arten des jüdischen Gebets wie möglich vorführen und auf die Gedanken und Glaubensüberzeugungen hinweisen, die in diesen Gebeten ausgedrückt sind. Es handelt sich hier um eine Auswahl. Immerhin ist das ›Kernstück‹ des täglichen Morgengottesdienstes . . . in fast vollständiger Form hier wiedergegeben. Die Gottesdienste für die Trauung, die Beschneidung und die Beerdigung sind hier vollständig übersetzt; und auch grössere Bruchstücke der häuslichen Liturgie für den Passahabend konnten Aufnahme finden« (14).
Petuchowskis Buch ist in 14 Hauptabschnitte eingeteilt. Darin sind jüdisch-gemeinliturgische Gebete hymnischen und prosaischen Charakters enthalten. Sie stammen aus der hebräischen Bibel, aus frührabbinischer Zeit und aus der Zeit, seitdem es jüdische Gebetsbücher gibt (ab 9. Jh. n. Chr.). Allen diesen Gebeten (Berachot, Glaubens- und Sündenbekenntnisse etc.) werden Einleitungen vorangestellt und Anmerkungen über historische, liturgische und theologische Zusammenhänge nachgestellt. So wird der Leser auf die Gebete vorbereitet und kann dann noch Nachträge lesen, die weiteres Licht auf die Gebete und auf das Verständnis des Beters werfen. Die Gebete selbst werden gewöhnlich in Sinnzeilen wiedergegeben. Petuchowski will damit ihren auch ästhetischen und zur Meditation hinführenden Charakter unterstreichen. Der Rezensent hat selbst schon versucht, etwa das 18-Gebet oder das Kaddisch zu übersetzen. Angesichts der glänzenden Übersetzung und Sinngebung durch Petuchowski (25–35; 53 f.) muss er uneingeschränkt zugeben, dass Petuchowskis Einführung ins Hebräische und ins Deutsche unübertrefflich sind.
Die Germanistin Dr. Elisabeth Petuchowski scheint mit ihrer sprachlich feinfühlenden redigierenden Hand über jede Gebetszeile gegangen zu sein.
Selbstverständlich geht es nicht nur um die Beurteilung des 18-Gebets und des Kaddischs. Als Beispiel einer grossartigen Übersetzung sei nur noch das S. 68 f. sich findende Gebet angeführt, das eventuell auf Abba Arikha (3. Jh. n. Chr.) zurückgeht. Da in diesem Gebet versucht wird, die Zweiseitigkeit der Sinaioffenbarung als Gottes undurchsichtiges Geheimnis und als Klarheit für das Volk Gottes darzustellen, wählt Petuchowski folgende rabbinische Vorstellungsweise treffende Übersetzung:

»Du hast Dich in Deiner Wolkenpracht
Deinem Volk offenbart,
um mit ihnen zu reden.
Vom Himmel her hast Du ihnen
Deine Stimme ertönen lassen,
und Du bist ihnen in undurchsichtiger
Lauterkeit erschienen.«

Das Buch des jüdischen Gelehrten Petuchowski ist der Christin Gertrud Luckner gewidmet. Damit ist angedeutet, dass es besonders jenen Christen gewidmet ist, die nicht nur um ein Verständnis des Judentums ringen, sondern auch dafür hart arbeiten und im Gebet ausdauernde Kraft dafür zu gewinnen hoffen. Clemens Thoma

SANFORD RAGINS: Jewish Responses to Anti-Semitism in Germany, 1870–1914. Cincinnati/Ohio 1980. Hebrew Union College Press. 226 Seiten.
Der Verfasser behandelt in diesem Buch das gleiche Thema, das mit fast identischem Titel bereits von Ismar Schorsch, Jewish Reactions to German Antisemitism, 1870–1914 (New York 1972) erörtert worden war. Auch Uriel Tal hat sich mit dieser Problematik wiederholt beschäftigt, so u. a. in seinem wichtigen Buch »Christians and Jews, Religion, Politics, and Ideology in the Second Reich, 1870–1914« (Ithaca and London 1975[1]). Dass eine erneute Beschäftigung mit diesem Thema einem dringen-

[1] S. in FrRu XXVII/1975, S. 129 f. (Anm. d. Red. d. FrRu)

den Bedürfnis entspräche, zumal über alle in diesem Buche behandelten Fragen wertvolle Einzelstudien vorliegen, wird man kaum behaupten können. Besonders in den bisher vorliegenden 25 Bänden des Year-Book des Leo Baeck Institutes finden sich wesentliche Studien über alle einschlägigen Fragen, über die auch S. Ragins sich auslässt.

Der Autor teilt seine Studie in fünf Abschnitte ein: Der Hintergrund, jüdische Antworten auf den Antisemitismus, 1879–1893, der Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, die erste Generation der Zionisten, die zweite Generation der Zionisten.

S. Ragins kommt zu der durchaus zutreffenden Einsicht, dass das deutsche Judentum kaum eine andere Ideologie entwickeln konnte als die der Emanzipation. Das gilt jedenfalls für die von Ragins behandelte Periode. Ein Korrelat war zwar der beginnende Zionismus, der vor allem bei der akademischen Jugend gegen das Establishment Anhänger fand, aber die zionistische Ideologie war zumal in Deutschland noch nicht derart differenziert, dass sie ein starkes Gegengewicht hätte bilden können. Selbstverständlich hatte das deutsche Judentum in seinem Assimilations- und Integrationswillen das Wesen des Antisemitismus verkannt, die Kräfte, die von ihm ausgingen, und schliesslich die Rolle, die die Juden in der deutschen Gesellschaft spielten. Das tragische Scheitern ist längst in der auch von Ragins behandelten Periode schon vorhanden, nur dass es von den meisten Juden noch nicht bemerkt werden konnte. Sie waren mit ihrer Integration beschäftigt, die zu hindern das Bestreben weiter Teile ihrer Umwelt war.

E. L. Ehrlich

MOSES A. SHULVASS: The Jews in the World of the Renaissance. Translated by Elvin I. Kose. Leiden 1973. E. J. Brill and Spertus College of Judaica Press. 367 Seiten.

Dieses wichtige Buch über das Renaissance-Judentum muss man genaugenommen schon zu den älteren Arbeiten rechnen. Es erschien zunächst in hebräischer Sprache, und zwar bereits 1955, ist dann aber angesichts seiner Bedeutung erst vergleichsweise spät in eine allgemeiner zugängliche Sprache – in diesem Falle ins Englische – übersetzt worden. (Weit weniger wichtige Titel besonders zur jüngeren jüdischen Geschichte seit der Aufklärung erscheinen zuweilen fast gleichzeitig in hebräisch und englisch.) Trotzdem ist diese Arbeit nicht überholt, wenn auch beispielsweise die 1979 in Jerusalem erschienene Monographie von Re'uven / Robert Bonfil »Ha-Rabbanut be-Italia bitqufat ha-Renaissance« (Das Rabbinat in Italien zur Zeit der Renaissance) in der behandelten Frage weit darüber hinausgeht. Was Shulvass über das Rabbinat zu sagen hat, wird nicht in einem eigenen Kapitel, sondern in der II. Sektion, über die (religiöse) Gemeinde, und vor allem in der V. Sektion, über das religiöse Leben und die Moralität, mitbehandelt. Die übrigen sieben Sektionen befassen sich mit der jüdischen Bevölkerung nach ihren äusseren Merkmalen (geographische Verteilung, physische Eigentümlichkeiten, Eigennamen und Sprachen), mit den wirtschaftlichen Betätigungen, dem Familienleben und Sozialverhalten, Literatur, Kunst und Wissenschaften und – abschliessend – mit der jüdischen Version des Renaissance-Menschen (soweit es das gab) im Alltagsverhalten. In nennenswertem Umfange war etwas dergleichen nur in Italien anzutreffen, worauf sich die Untersuchung denn auch konzentriert; insofern ist der alte hebräische Titel genauer: »Hajje ha-Jehudim be-Italia bitqufat ha-Renaissance« (Das Leben der Juden *in Italien* zur Zeit der Renaissance).

Im Unterschied zum italienischen Judentum der früheren Perioden, das relativ homogen war, war das Renaissance-Judentum der Halbinsel schon rein bevölkerungsmässig eine vielschichtige und farbige Grösse, und zwar infolge einer beträchtlichen Einwanderung aus verschiedenen anderen Regionen wie Frankreich, Deutschland und nicht zuletzt Spanien. Während die eingewanderten französischen Juden durchweg ihre Identität verloren (S. 11), hielten die italienischen, deutschen (aschkenasischen) und spanischen (sefardischen) Juden an ihrer religiös-kulturellen Eigenart fest und bildeten eigene Gruppen. Grob gesprochen lief die im Zuge der Immigration erfolgende Wiederbesiedlung nahezu ganz Italiens – nachdem der Schwerpunkt im Frühmittelalter im Süden, seit dem Hochmittelalter im Norden gelegen hatte – darauf hinaus, dass »die Juden des Nordens hauptsächlich deutscher Herkunft, in Mittelitalien italienischer und im Süden spanischer Herkunft waren« (S. 13). Italienische und deutsche Juden standen sich näher (übrigens auch liturgisch) als die eine wie die andere Gruppe den Spaniern. Gelegentlich kam es zu entsprechenden »Koalitionen«. Der Gegensatz drückte sich siedlungsmässig auch darin aus, dass Italiener und Deutsche mehr in kleineren Orten, die Spanier vor allem in den grossen Städten ansässig waren. Es wird u. a. auch damit zusammenhängen, dass die Aschkenasim als schmutzig bezeichnet wurden – man denke etwa an das Schlagwort vom dreckigen oder schmutzigen Bauern. Doch dürfen Differenzierungen dieser Art (die ja andererseits auch wieder Vereinfachungen sind) den Blick für den komplexen Charakter der Wirklichkeit nicht verstellen. Es gab grosse Städte – wie Rom und Venedig –, in denen alle Gruppen vertreten waren; und einer der bedeutendsten jüdischen Humanisten, Elija Levita, war ein aschkenasischer Jude (aus Neustadt an der Aisch). Er hatte – sehr typisch für das Renaissance-Judentum und den Geist des Humanismus – mit vielen geistig interessierten Christen Kontakt, besonders was eines der Hauptgebiete seines Interesses, die hebräische Sprachwissenschaft, anlangt.

Dass infolge der vielschichtigen Wirklichkeit und der umfassenden, breitgefächerten Thematik des Buches (das ein Gesamtbild bieten will) dies oder jenes zu kurz kommt, etwa das Kapitel »The Jewish physical type« besonders angesichts dessen, dass sowohl das wirkliche wie das ideale Aussehen (Schönheitsideal) behandelt werden, mit knapp vier Seiten doch sehr kurz ausfällt und vor allem das Kapitel über »Voluntary societies« auf zweieinhalb Seiten nur das Allernotwendigste enthält, sei nur beiläufig angemerkt. Denn alles in allem handelt es sich um ein informatives und bedeutendes Buch. Und es ist nur zu begrüssen, dass es nun seit einigen Jahren nicht mehr nur in hebräischer, sondern auch in englischer Sprache vorliegt.

Hermann Greive, Köln

ERNST SIMON: Entscheidung zum Judentum. Essays und Vorträge. Frankfurt a. M. 1979. Suhrkamp Verlag. 406 Seiten.

Dieses Buch enthält Aufsätze und Reden verschiedener Thematik, durch die sich jedoch als verbindender Faden die religiöse Einstellung des Verfassers, seine Liebe zum jüdischen Volk, dem Land Israel sowie sein Werben für eine friedliche Koexistenz mit den Arabern zieht.

Die ersten Kapitel schildern den Werdegang eines jungen Menschen, der einer völlig assimilierten deutsch-jüdischen Familie entstammt, zu einem gläubigen Juden und überzeugten Zionisten. Der Aufsatz »Totalität und Antitotalitarismus als Wesenszüge des überlieferten Judentums« beinhaltet das Credo des Verfassers und zeigt, zu welchem Judentum er sich zugehörig fühlt. Es ist eine Religion, deren Grundlage die Bibel bildet, die sich aber im Laufe der Jahrtausende durch die Lehren der Rabbiner

und geistigen Führer der jüdischen Gemeinschaft ständig weiterentwickelte und so dieser Gemeinschaft ermöglichte, auch ausserhalb der angestammten Heimat in der Diaspora als lebendige Gemeinschaft zu bestehen und sich weiterzuentwickeln.
In weiteren Aufsätzen werden verschiedene Persönlichkeiten, jüdische wie auch nichtjüdische, näher behandelt und ihre Beziehungen zu Juden und Judentum eingehend untersucht. Bei diesen Betrachtungen zeigt sich Ernst Simon als ein einfühlender und im grossen ganzen toleranter Kritiker mit Ausnahme seiner Analyse von Hannah Arendt über den Eichmannprozess. Er wirft ihr vor, statt des Verbrechers Adolf Eichmann dessen Opfer auf die Anklagebank gesetzt zu haben, weil diese in ihrer unglücklichen Situation sich nur vereinzelt zur Wehr setzten.
Nach dem Sechstagekrieg, der für Israel mit einem überwältigenden Sieg endete, war Ernst Simon einer der Warner – wie schon vorher seine Lehrer Buber und Professor Magnes – vor der Überheblichkeit eines Siegers gegenüber dem Besiegten und protestierte auch gegen die Errichtung jüdischer Siedlungen in den besetzten Gebieten.
Im letzten Teil des Buches spricht Ernst Simon insbesondere über die Friedensbemühungen seiner Freunde gegenüber arabischen Bewohnern Israels und zeigt an Beispielen aus persönlicher Erfahrung, dass solche Bemühungen zwar schwierig, aber nicht aussichtslos sind.
Mit Dank bestätigt Ernst Simon den grossen Einfluss, den Rabbiner Nobel, Franz Rosenzweig, Martin Buber und Gershom Scholem auf seine Ideenwelt hatten. Wir aber dürfen dankbar anerkennen das grosse pädagogische Lebenswerk von Ernst Simon, der uns mit diesem Sammelband einen kleinen Ausschnitt aus seinem fundierten jüdischen Wissen und seinen Lehrmethoden anbietet.

Jacob Posen, Zürich

MENACHEM STERN (Ed.): Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. II, from Tacitus to Simplicius. Ed. with Introductions, Translations and Commentary. Jerusalem 1980. The Israel Academy of Sciences and Humanities. 690 Seiten.
Die Texte dieses Werkes reichen von Tacitus bis zu spätheidnischen Denkern des 6. Jahrhunderts. Ein dritter Band ist noch vorgesehen, der Appendices enthält, ferner das Fragment eines Gedichtes von Alcaeus, die scholia zu Aristophanes und Plato etc.
Der vorliegende Band beginnt mit Tacitus (56–120). Bekanntlich sind die Äusserungen des Tacitus über Juden und Judentum ergiebig, stammen aus den verschiedensten Quellen und sind im ganzen unfreundlich bis feindlich. Für die Untersuchung der spätantiken Judenfeindschaft sind diese Texte eine conditio sine qua non. Im übrigen befindet sich Tacitus bei seiner Antipathie gegen die Juden in der Gesellschaft von Seneca, Quintilian, Juvenal u. a. Interessant ist die Bedeutung, die Tacitus dem jüdischen Proselytismus beimisst, den er als Bedrohung der römischen Gesellschaft empfindet. Er sah also in dem Judentum eine innere Gefahr, nicht eine politische. Die Tacitustexte samt kundiger Einleitung nehmen im vorliegenden Werk einschliesslich der Übersetzung nicht weniger als 93 Seiten ein!
Juvenal (60–130) hält sich über das Ausbreiten des Judentums in Rom auf, ferner über die Attraktion des Sabbats für Nichtjuden. Er weiss davon, dass Juden kein Schweinefleisch essen und Knaben beschneiden. Wie Tacitus beklagt er die Absonderung der Juden, die er als Misanthropie kennzeichnet. Merkwürdigerweise hält er die Armut der Juden für charakteristisch, berichtet von jüdischen Bettlern, die für weniges Träume deuten. Ausführliches bietet Stern vom Philosophen Celsus (2. Jh.), von dem wir kein eigenes Werk besitzen, sondern nur Zitate bei seinem ein Jahrhundert später lebenden literarischen Feind Origines. Für Celsus ist das Judentum nur insofern von Bedeutung, als es Quelle des von ihm bekämpften Christentums ist und daher die Wurzel des Übels darstellt. So lehnt er den jüdischen Messiasglauben und die Auferstehung ab, ferner die biblische Kosmogonie u. a. In seiner antichristlichen Polemik mag Celsus mancherlei jüdische Einwände gegen Jesus aufgenommen haben, die sich ähnlich auch in jüdischen Quellen finden, freilich gilt das natürlich nicht für alle antichristlichen Äusserungen. Der von Celsus in Betracht gezogene jüdische Typus gehört dem hellenistischen jüdischen Milieu an, zumal ihm auch die Logos-Konzeption des hellenistischen Judentums bekannt ist.
Von den zahlreichen von Stern behandelten Autoren, deren Texte er uns vorlegt, erwähnen wir noch Cassius Dio (160–230), der in seiner römischen Geschichte manches Wissenswerte und auch Kenntnisreiche über Juden und Judentum berichtet: über den Monotheismus, er vermag Sabbat von Jom Kippur zu unterscheiden und hält sich davor zurück, den jüdischen »Aberglauben« zu verspotten, wie viele der anderen spätantiken Autoren. Auch Cassius Dio weiss von jüdischer Propaganda zu berichten.
Julian (331–363), dessen Texte im vorliegenden Werk ca. 70 Seiten einnehmen, behandelt die Juden in seinem antichristlichen Buch »Contra Galilaeos«. Seiner Tendenz entsprechend, ist die Darstellung des Judentums keineswegs besonders freundlich. Merkwürdigerweise nimmt der jüdische Opferkult einigen Platz bei ihm ein; immerhin anerkennt Julian jedoch die Treue, mit denen Juden ihrer Religion anhängen. Den Christen wirft er vor, sie hätten die schlechten Eigenschaften von Juden und Heiden angenommen. Der bemerkenswerteste Abschnitt in seinem Buche dürfte das Bekenntnis Julians zum Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs sein, die er für Chaldäer ausgibt, die zu einer in Theurgie geübten heiligen Rasse gehörten. Wesentlich ist, dass Abraham Altäre gebaut hat, um Gott zu opfern, dies nach hellenistischem Brauch. Das Wissen des Julian über das Judentum stammt vor allem von Porphyry und Iamblichus.
Für die jüdische Geschichte war Julian bekanntlich von Bedeutung, da er während seiner kurzen Regierungszeit den Jerusalemer Tempel wieder aufbauen lassen wollte. Merkwürdigerweise findet sich darüber in der talmudischen Literatur keinerlei Hinweis. Julian plante den Tempelaufbau nicht aus Liebe für die Juden, sondern er wollte gegen die christliche Doktrin angehen, die Zerstörung des jüdischen Tempels wäre auf ewig. Andererseits hatte Julian offenbar eine Neigung für den Opferkult. Da Juden ausserhalb des Tempels nicht opfern durften, musste also der Tempel aufgebaut werden, sollte eine Restauration des Opferkultes stattfinden. Vielleicht haben auch politische Gesichtspunkte dabei eine Rolle gespielt, denn die Juden bildeten im Imperium keinen ganz unwichtigen Faktor. M. Stern hält den berühmten Brief Julians an die Juden für echt; im Brief findet sich nichts, was nicht auch sonst aus der Vorstellungswelt Julians bekannt ist.
Man wird in Zukunft spätantike und frühmittelalterliche Geschichte der Juden nicht mehr behandeln können, ohne die beiden Quellenwerke, die M. Stern uns in einer so vorbildlichen Weise herausgegeben, übersetzt und kommentiert hat, zu konsultieren. Damit liegt der Wissenschaft nun etwas vor, das man mit dem Schlagwort »Standardwerk« zu bezeichnen pflegt, d. h. ein Kompendium, ohne das man für diesen Zeitabschnitt nicht wissenschaftlich arbeiten kann. Eine bemerkenswerte Leistung.

E. L. Ehrlich

MICHAEL E. STONE: Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts. Philadelphia 1980. Fortress Press. 160 Seiten.

Dieses Buch bietet eine ansprechende und populär gehaltene Einführung in das nachbiblische Judentum bis etwa zum 1. nachchristlichen Jahrhundert. Der Autor weiss, dass er weithin keine neuen Erkenntnisse liefert, möchte aber eine einige Jahrhunderte umfassende Periode für ein aufgeschlossenes Publikum darstellen, das sonst über die komplizierten Sachverhalte oft nur rudimentär unterrichtet ist. Besonders interessant erscheint uns die Behandlung des Buches Henoch aufgrund der Qumranfunde dieses Werkes. Wesentlich ist hier der paläographische Befund, nach dem Teile der in Qumran gefundenen Fragmente aus dem späten 3. oder frühen 2. Jahrhundert v. Chr. stammen. Da es sich aber hier natürlich um Abschriften handelt, ist die Entstehung des ohnehin in verschiedenen Zeiten verfassten Werkes früher anzusetzen. Das Buch Henoch gehört also in seinen älteren Bestandteilen in das 3. Jahrhundert v. Chr. Diese Texte können als die ältesten jüdischen religiösen Dokumente ausserhalb der Bibel gelten (S. 31).

Wichtig an diesem Befund ist der Aufweis, dass spekulatives jüdisches Denken bereits im 3. Jahrhundert v. Chr. vorhanden war; eine Tatsache, die man längst vermutet hatte (G. Scholem u. a.), die aber jetzt belegt werden kann. Das apokalyptische Denken des Judentums kann nun etwas besser in seinen Anfängen verfolgt werden. Der Verf. untersucht eine Fülle von Texten der Apokryphen und Pseudepigraphen. Ein weiteres Kapitel hat das hellenistische Judentum zum Inhalt.

Was wir aus diesem Buch immer wieder aufs neue entnehmen können, ist der grosse religiöse Pluralismus des Judentums in den ersten Jahrhunderten v. Chr. sowie um die Zeitenwende. Hier taucht dann natürlich das Problem eines normativen Judentums auf. Ist ein solcher Begriff für die erwähnte Periode adäquat? Sind es die Pharisäer gewesen, oder gab es nur ihren Anspruch, eine Norm zu vertreten? Schon lange wissen wir, welche ungeheure Bedeutung die Geschichte des 2. Tempels für die Entwicklung von Judentum und Christentum besitzt. Hier handelt es sich im Judentum um eine Übergangsperiode von heiligen Traditionen zu heiligen Büchern, aus denen dann schliesslich das eine, kanonisierte Buch der hebräischen Bibel wurde. Es geht hier aber auch um einen Zeitabschnitt des Wechsels von Institutionen, deren Bedeutung sich nicht plötzlich veränderte. Hier liegt ein langer Prozess vor, der im Jahre 70 n. Chr. äusserlich beendet war. Die Entwicklung hatte aber längst vorher begonnen. – Das Buch ist anregend und liest sich angenehm. E. L. Ehrlich

JOSEPH WEILL: Oberrabbiner Ernest Weill 1865–1947. Ein Sucher nach ewiger Wahrheit. Oberrabbiner von Colmar und Oberelsass. (Originaltitel: Un quêteur d'absolu: Ernest Weill (1865–1947), Grand Rabbin de Colmar et du Haut-Rhin[1]). Judaica Bd. 5. Darmstadt 1981. Verlag Darmstädter Blätter. 231 Seiten.

Das Streben nach Vollkommenheit äussert sich auf verschiedene Weise. Dies kann zu einem Desinteresse an Alltäglichkeiten führen, es kann ein Sichabgrenzen zu anderen Menschen bedeuten, eine ichbezogene Anstrengung, als »gut« vor sich selbst zu bestehen, ein Bestreben, das eigene Image zu glätten. Für Rabbiner Ernest Weill gab es keine derartigen Versuchungen: Seine Suche nach Vollkommenheit war bar jeder Selbstbelohnung. Er gehörte zu der langen und noblen Linie grosser Rabbiner, die ein Licht für die jüdische Gemeinde waren und bleiben und die auch Teil geistigen Reichtums der Nichtjuden, besonders der Christen, werden sollten.

Geboren 1865 im Elsass, lebte er unter fünf aufeinanderfolgenden Regierungen: der französischen, deutschen und wiederum unter französischer, deutscher und französischer Regierung. Obwohl seine Familie, mit vielen Rabbinern auf beiden Seiten, Frankreich zugeneigt war, studierte er dennoch am Rabbiner-Seminar in Berlin. Nur dort konnte er damals Zugang zu zuverlässiger und authentischer jüdischer Kultur und Tradition haben.

In dem oberelsässischen Dorf, aus dem er kam (Regisheim und Neu-Breisach), war die jüdische Gemeinde durch und durch vereint. Es gab zwar nicht den Zusammenhalt eines Städtel, jedoch war es eine typische jüdisch-elsässische Kleinstadt mit kritischer Einstellung gegenüber Napoleons Erlass von 1808, der zu einem Identitätsverlust unter den französischen Juden führte.

Rabbiner Weill selber missbilligte eine übermässige Assimilation, gleichwohl blieb er Frankreich zugeneigt. Wenngleich er nicht an jeder politisch-öffentlichen Einrichtung teilnehmen mochte, sagte er auf Drängen der französischen Regierung im November 1918 zu, den »Freiheitsbaum« in Ribeauvillé zu pflanzen (S. 180). In seiner Rede an die Elsässer erklärte er: »Wenn ihr nie das ›Vaterland‹ geliebt habt, so liegt der Grund in einer sich widersprechenden Ausstattung der Temperamente.« Der Freiheitsbaum wurde 1940 abgeholzt und mit Füssen getreten. Gegen Ende des Zweiten Weltkrieges, und obwohl Rabbiner Ernest Weill durch die Vichy-Regierung tief verletzt wurde, beharrte er auf seiner »treuen Dankbarkeit« gegenüber Frankreich (S. 27). Er hatte eine Idealvorstellung von Frankreich, der er mit typischer, jahrhundertealter jüdischer Naivität anhing.

Zu jener Zeit begrüsste er auch die Re-Judaisierung der französisch-jüdischen Gemeinde unter der Führung des Grossrabbiners von Frankreich, Jacob Kaplan. Nicht dass er die moderne Zivilisation verachtete oder sich von seinen nichtjüdischen Nachbarn abgrenzte. Er war gründlich vertraut mit wissenschaftlichen Entdeckungen, er hatte einen gelehrten Zugang zu den Geisteswissenschaften, und er sorgte sich um das Wohlergehen sowohl der Nicht-Juden wie der Juden. Aber die Thora, schriftlich und mündlich, bestimmte sein Leben.[2]

Mit seltener Demut bejahte er es, als Rabbiner dem kleinen Bauerndorf Bouxviller, mit kaum 2700 Einwohnern, zu dienen. Täglich stand er lange vor der Morgendämmerung auf, um zu beten und zu studieren. Sobald seine Söhne sechs Jahre alt waren, wies er sie an, sich ihm zur gleichen Stunde zuzugesellen. Wenn man von der heutigen Denkweise ausgeht, möchte man annehmen, dass die Söhne sich späterhin vom Judentum losgesagt hätten als Reaktion auf solch anstrengende Übungen in der Kindheit. Dies war nicht der Fall. Des Vaters Freundlichkeit, die Tatsache, dass er sie in seine täglichen körperlichen Übungen einbezog, mag seinen Söhnen geholfen haben, der Thora treu zu bleiben. Täglich nahm er sie mit an den Fluss zum Schwimmen, sommers wie winters, und gemeinsam machten sie gymnastische Übungen. Zu Hause wurde nicht viel Fleisch verzehrt. Der Rabbiner nahm vorwiegend frisches Obst zu sich.

Rabbiner Weill blieb 20 Jahre in Bouxviller, in Ausübung der vielen verborgenen, ganz in Anspruch nehmenden religiösen und sozialen Aufgaben, die ein hingebungsvoller Rabbiner in einer jüdischen Gemeinde erfüllen kann. Eine grosse Hilfe war seine Frau, seine Cousine Clementine

[1] Paris 1975. La Pensée Universelle. 287 pp. Aus dem Französischen übersetzt und nach Erscheinen auch der deutschen Ausgabe dieser angeglichen.
(Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

[2] »... Ernest Weill wurde ein in ganz Europa und darüber hinaus berühmter Talmudist« (S. 9).

Weill, die ihn bewunderte und verehrte. Trotz seiner unzähligen Beschäftigungen führte er seine Studien fort, und sein Sinn blieb offen für alle neuzeitlichen Probleme. Es war seine geistige Konzentration, Tag und Nacht – er schlief wenig –, die ihn befähigte, diese zu verstehen. Z. B. sein Verständnis der technischen Welt und das Vergöttern des Fortschritts: Noahs Schöpfung des Weinbergs war gut in sich; »aber er missbraucht den Fortschritt der Technik, und das Heiligtum in ihm wird entweiht«. »Die geistige Diktatur endet mit der Verderbnis des Geistes« (S. 58.) Diese Voraussicht des Rabbiners wurde später auf furchtbare Weise bestätigt: »Ohne die Wissenschaft, oder besser, ohne die Wissenschaftler wäre Ausschwitz nicht möglich gewesen« (S. 56).

Ein Heilmittel gegen die Ausbeutung der Massen – eines der Hauptanliegen des Rabbiners – sah er ebenfalls im Licht der Thora: »Wer nichts besitzt, ist nicht frei« (S. 208). Aber es gibt keine Besitzer, die Erde gehört Gott. Und Rabbiner Weill betrachtete das Jubeljahr als ein paradigmatisches Heilmittel für heutige ökonomische Bedingungen.

Was ihn stark beschäftigte, waren die Schwierigkeiten der jüdischen Bevölkerung im damaligen Palästina. Das Brandmal des Zionismus Nahum Goldmanns störte ihn, weil er jene »Religion« allenfalls als eine Privatangelegenheit einstufte (S. 117). Sechzig Jahre später sollte Nahum Goldmann seinen Standpunkt ändern und die Wichtigkeit der Thora für die Israelis verstehen. Für Rabbiner Weill hatte die jüdische Gemeinde, ob in der Diaspora oder in Erez-Israel, immer unter dem alleinigen Einfluss der Thora zu bleiben: »Nicht politische Gewalt und nicht wirtschaftliche Macht – die Thora muss nach der Verheissung der Propheten der Ruhm Israels werden, ihre Weisheit muss sich unter den Völkern ausbreiten« (S. 119). Gleichwohl bedauerte er seine eigene Zurückhaltung gegenüber einem Zionismus, der keinerlei Verbindung zur Thora hat. »Denn der Zionismus hat unstreitig viel Gutes bewirkt ... Wir gestehen, dass die sich abzeichnenden Verdienste des Zionismus uns in mancher Hinsicht zu einer Bewertung voll der Anerkennung verpflichten« (S. 120).

Aber Rabbiner Weills strikte Befolgung der Thora war keine rein legalistische Observanz, wie einige Nichtjuden voreilig schlussfolgern mögen. Er pflegte zu sagen: »Ob man sich viel oder wenig mit der Thora befasst, ist unwichtig. Wesentlich ist die Bereitschaft, sein Herz dem Himmel hinzuneigen.«[3]

Er lebte wahrhaft im Sinne dessen, was er predigte. Eine der interessantesten Seiten in diesem Buch bezieht sich auf einen Besuch des Katholiken Aimé Pallière, zu der Zeit, als jener beabsichtigte, zum Judentum zu konvertieren. Rabbiner Weill sagte zu ihm: »Wenn Sie ... eine neue Identität suchen, fürchten Sie nicht, unter dieser geistigen Entwurzelung zu leiden und sich durch den Verlust Ihrer ursprünglichen Persönlichkeit und Ihrer wirklichen Ziele verkürzt zu fühlen?« Und am nächsten Tag, als Pallière ihn bat: »Bete, segnen Sie mich, Meister«, legte Rabbiner Weill seine Hände auf Pallières Kopf und sagte: »Mein Freund, bleiben Sie, was Sie sind.« (S. 126 f.) Worte tiefer geistiger Weisheit. Durch das Fehlen von Daten bei den unzähligen Zitaten im Buch ist es uns nicht möglich, etwas über Rabbiner Weills Haltung zum Zionismus gegen Ende seines Lebens, 1947, in Erfahrung zu bringen, kurz vor der Gründung des Staates Israel. Jedoch steht ausser Frage, dass er seinem Verständnis über Israel treu blieb, nämlich »in der ›Keduscha‹, in der Heiligkeit, im Umkreis des Göttlichen zu leben ... die Ebene des Menschlichen zu übersteigen und zugänglich zu werden für die Immanenz Gottes, seine Einwohnung, die ›Schechina‹« (S. 197), und dies, um ein Licht für die Völker zu sein.

Auf seinem Totenbett flüsterte Rabbiner Ernest Weill, der der wohlbekannte und vielrespektierte Grand Rabbin de Colmar et du Haut-Rhin geworden war, diese letzten Worte: »Thora, Israel, Erez-Israel« (S. 195).

Diese Biographie, geschrieben von seinem Sohn Joseph Weill, wird wohl nicht als literarisches Meisterwerk klassifiziert werden; es wirkt beeinträchtigend durch einen panegyrischen Stil und einen Mangel an ausgewogener Struktur, abgesehen von den vielen Druckfehlern. Juden und Nichtjuden werden dieser Arbeit gewiss grossen Gewinn entnehmen können. Uns wird ein umfassender Einblick in das jüdische Leben im Elsass gewährt, vom Mittelalter mit seinen beschämenden Verfolgungen bis hin zum Ende des Zweiten Weltkrieges. Es scheint, dass die Juden im Elsass unter dem Antisemitismus viel stärker leiden mussten als in anderen Teilen Frankreichs. Andererseits waren sie dadurch auch fähig, einen stärkeren Identitätssinn aufrechtzuerhalten. Die Säkularisation im Anschluss an die Französische Revolution hatte keine Entsakralisierung des elsässisch-jüdischen Alltags zur Folge. Die kostbare Tradition, für die Rabbiner Ernest Weill als Beispiel dient, beinhaltet heute für uns alle eine notwendige Lehre. Wenn die Jungen und die Nicht-so-Jungen gefährliche Ersatzarten der Sakralisierung einführen, ist aus Rabbiner Ernest Weills heiligmässigem Leben viel zu lernen. Eine ausführliche Bibliographie beschliesst das Buch.

Claire Huchet-Bishop, New York/Paris

ELIE WIESEL: Was die Tore des Himmels öffnet. Geschichten chassidischer Meister. Freiburg i. Br. 1981. Herder Verlag. 144 Seiten.

Elie Wiesel hat sehr verdienstlich zur Kenntnis der Eigenart und der Vielfältigkeit des Chassidismus in christlichen und jüdischen Leserkreisen beigetragen, die von dessen Glaubens- und Lebensweise, vor allem der mystisch-frommen Weltzugewandtheit, fasziniert sind. Er ist dazu aufgrund seiner Herkunft aus einem teilweise chassidischen Milieu und seiner Gabe gemeinverständlicher und doch ein gutes literarisches Niveau wahrender Darstellung in seinen Adoptivsprachen Französisch und Englisch besonders qualifiziert. »Was die Tore öffnet« ist der nicht aufschlussreiche Titel dichterischer Lebensbeschreibungen von vier chassidischen Weisen, während die Betitelung der englischsprachigen, übrigens von Elisabeth Hank einwandfrei ins Deutsche übertragenen Originalausgabe eine klare Aussage über den Inhalt des Buches darstellt: »Four Hassidic Masters and their Struggle against Melancholy.« Die Überzeugung des Rebben Naphtali von Ropschitz, eines der vier von Wiesel ausgewählten Meister, dass »die Freude die Tore des Himmels öffnet«, ist für die allgemeine chassidische Ideologie charakteristisch. Auch die drei anderen von Wiesel porträtierten Rebben – Pinchas von Koretz, Baruch von Miedžyborž und Jakob Isaak ha-Chozeh, der »Heilige Seher von Lublin« – machten es sich zur Aufgabe, ihre Anhänger angesichts und trotz aller Nöte und Verfolgungen mit freudigem Optimismus zu erfüllen, während sie selbst gegen Depressionen und Melancholie nicht gefeit waren.

Die vier von Wiesel sachkundig und didaktisch geschickt skizzierten Gestalten und der von ihm angetönte Rahmen ihrer Umwelt wollen und können keine umfassende Dar-

[3] »... bis der Rabbi ... die noch verfügbaren Kräfte sammelte ... Bis das tödliche Schweigen der zahllosen Gemordeten, der ›Korbanim‹, der Opfer eines riesigen Holocausts mit seiner lähmenden Kälte die von Jugend erfüllten Studienhäuser, die ›Städtele‹, und die völlig vereinsamten Zentren bedeckte ... Ihr Kinder meines Volkes, nie mehr werdet ihr dabei sein, wenn die Morgensonne den Nebel zerteilt, um nach dem Erwachen im Gesetz der Juden zu forschen und es hochzuhalten. Wie glänzten damals eure hellen Augen, ihr Rangen, wie liebtet ihr dieses Land, das es euch nicht lohnt (Kazenelson, Das Lied des letzten Juden).«

stellung der chassidischen Tradition bieten; sie veranschaulichen aber vorzüglich die eigenartige Kombination von Religiosität und Klugheit, mit einer erheblichen Beilage von Humor, der geistigen Wegweiser eines Grossteiles des Ostjudentums in einer ein Jahrhundert, von 1730 bis 1830, währenden schöpferischen Periode – unberührt von der gleichzeitig wirksamen Aufklärung und Emanzipation. Die Zuwendung moderner, ihrer Tradition entfremdeter und vom Rationalismus enttäuschter Juden zu sektenartigen chassidischen Gemeinschaften, wie insbesondere den recht publizitätsgewitzten Lubawitschern, ist auf deren enthusiastische Stimmungswärme und auch den Reiz ihrer jiddischen Melodien zurückzuführen. Selbst wohlwollenden Beobachtern konnte es nicht entgehen, dass manche Rebben die Gut- und Leichtgläubigkeit loyaler Anhänger für höchst profane Zwecke ausnützten und Frömmigkeit in Fanatismus umfunktionierten. Elie Wiesel ist ein Interpret echter und unverfälschter chassidischer Religiosität, die auch in einem Nachwort von Professor Jakob J. Petuchowski angemessen gewürdigt wird. Ausserdem stammt von Dr. Salcia Landmann ein Vorwort, dessen Inhalt sich teilweise mit Professor Petuchowskis Darlegungen deckt. Elie Wiesels Geschichten hätten kaum dieser Zusätze bedurft. Nützlich und begrüssenswert ist ein knappes Glossar von Wörtern, welche sogar Anfängern mit Vorkenntnissen nicht ganz verständlich sein dürften. Die in ihm enthaltene Erklärung des Talmud als »Etwa: Jüdische Scholastik« klingt zwar prägnant, nützt aber wenig. Höchst verdienstlich und aufschlussreich ist hingegen eine »Synchronologie«, die dartut, was sich in der »jüdischen Welt«, der sogenannten »Grossen Welt«, und im Kulturbereich zu Lebzeiten der vier von Wiesel beschriebenen chassidischen Meister ereignete. So erhielt nahezu zur gleichen Zeit, als Naphtali von Ropschitz (1760–1827) geboren wurde, Moses Mendelssohn den ersten Preis der Preussischen Akademie der Wissenschaften, begann die Industrielle Revolution in England und schrieb Rousseau den »Contrat social«. Im Todesjahr des Rebben erschien Heines »Buch der Lieder«.

Frau Dr. Salzmann bemerkt richtig, dass Martin Bubers Deutung des Chassidismus von dieser Bewegung »ein allzu geglättetes, idyllisches Bild präsentiert«. Buber begann im Alter von 26 Jahren mit dem Studium des Chassidismus, von dessen ästhetischen Qualitäten er zuerst beeindruckt war, bevor er – noch vor dem Ersten Weltkrieg – sein vornehmlichster Deuter und Popularisator, insbesondere im deutschen Sprachbereich, wurde. Wenn auch durch die seither unternommenen wissenschaftlichen Forschungen überholt und widerlegt, bleiben Bubers chassidische Schriften anregende Pionierleistungen, die jedenfalls über Bubers Selbstverständnis Belangreiches aussagen.

Wer sich mit dem Chassidismus ernstlich befassen will, muss den Zugang zu den sehr schwierigen und dunklen Quellen suchen. Elie Wiesel ist ein leicht verständlicher und verständnisvoller Begleiter auf dem Weg zu den ersten Vorstationen eines solchen Unterfangens.

Fritz L. Brassloff, Zürich

MYRIAM YARDENI: Les Juifs dans l'histoire de France, Premier Colloque International de Haïfa. Leiden 1980. E. J. Brill. 233 Seiten.

Über die oben erwähnte Thematik fand vom 17. bis 19. März 1975 in der Universität Haifa ein Colloquium statt. Dabei wurden insgesamt 16 Vorträge von Gelehrten aus Frankreich und Israel gehalten. Einige der Studien sind recht speziell; wir erwähnen hier solche, von denen wir meinen, sie würden auf grösseres Interesse stossen: Die Beziehung zwischen Kabbala und Katharismus im Süden Frankreichs (Shulamith Shahar). Die Exkommunizierung, die jüdische Gemeinde und die weltlichen Autoritäten im Mittelalter (J. Schatzmiller). Sepharden und Aschkenasim in Frankreich: Die Errungenschaft der Emanzipation (1789–1791) (G. Nahor). Humanismus, Sozialismus und Zionismus, Moses Hess und die Rückkehr zum Judentum (M. Graetz). Beobachtungen über die historische Demographie der algerischen Juden (A. Nouschi). Eine Reihe von Aufsätzen haben die Rechtsgeschichte der Juden in Frankreich zum Inhalt, andere behandeln Fragen der Sozialgeschichte. In jedem Fall handelt es sich hier um seriöse Studien, Mosaiksteine für die Geschichte der Juden in Frankreich.

E. L. Ehrlich

»CHRISTI LIEBE IST STÄRKER«. 86. Deutscher Katholikentag vom 4. 6. bis 8. 6. 1980 in Berlin. Hrsg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken. Paderborn 1980. Verlag Bonifatius-Druckerei. 645 Seiten.

S. o. S. 22, 68 ff.

LESZEK KOLAKOWSKI (Hrsg.): Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Teilband 26. Freiburg/Basel/Wien 1980. Herder Verlag. 175 Seiten.

L. Kolakowski stellt sich in seinem einleitenden Beitrag »Toleranz und Absolutheitsansprüche« (5–38) der Frage: »Inwieweit kann Toleranz verkündet und praktisch gelebt werden, ohne dass christlicher Glaube sich selbst aufhebt?« (9). Dazu sieht er einige »Prämissen« als unerlässlich an, »die entweder mit der christlichen Überlieferung vereinbar oder positiv zu ihr gehören« (25 f., vgl. 26 ff.). »Ein Ökumenismus dagegen, der den Verlust einer Glaubensidentität einschliesst, ist weder notwendige Bedingung der Toleranz, noch ist er aus anderen Gründen zu empfehlen« (34). – *B. Welte* kommt innerhalb seiner Ausführungen über »Christentum und Religionen der Welt« (39–126) auch auf das Verhältnis von Christentum und Judentum zu sprechen (102–108). Der eine Abschnitt (bis 105) geht auf die Schwierigkeiten ein, die Juden »mit der Christologie und der Trinitätslehre« haben. »Dies sollte uns Christen veranlassen, auf diese Gedankenkomplexe noch einmal genau und kritisch einzugehen und zu fragen, was in ihnen eigentlich ursprünglich christlich ist und wie daraus unter dem Einfluss der späthellenistischen Kulturform jene dann massgebliche Fassung des Dogmas von der hypostatischen Union und von der Trinität entstanden ist.« Neue Versuche »können Schritte sein auf einem Weg, die Christologie aus einer weder von Nikaia noch von Chalkedon gewünschten Erstarrung zu befreien. Und sie können auch Schritte sein auf einem Weg, die Gotteserfahrung in Jesus auch für jüdische (und islamische) Partner ein Stück verständlicher zu machen.« Entsprechend hat die klassische Trinitätslehre »eine biblische Wurzel, nämlich in der trinitarischen Form des Taufbefehls bei Matthäus, aber auch dies steht in bemerkenswerten Spannungen mit vielen anderen Stellen des Neuen Testaments. Also müssen wir auch in dieser Hinsicht neu fragen.« Im anderen Abschnitt geht Welte von J. Oesterreichers »Hauptthese« aus. »Also ist das Verhältnis der Christen zu den Juden kein reines Aussenverhältnis, vielmehr ein Verhältnis zum eigenen Ursprung, der mit dem Weg der Kirche immer mitgeht und den nicht nur das alte, sondern auch das gegenwärtige Judentum immer noch vertritt.« An verschiedenen Beispielen werden dann Chancen und Grenzen jüdisch-christlicher Begegnungen abgewogen, ohne gegenseitige Proselytenmacherei und doch in der Hoffnung, »dass Gott das noch Getrennte vollends zusammenführen kann, nachdem er, wie wir Christen glauben, in dem Juden Jesus angefangen hat, die Scheidewand hinwegzunehmen, die beide trennt.« – Im Abschnitt

»Judentum und Christentum« (127–168) bilden die einleitenden Überlegungen *J. Maiers* (130–135) hierzu eine bemerkenswerte Ergänzung, da sie auf gern übergangene Tatbestände hinweisen wie die Existenz von Konvertiten, und zwar in beiden Richtungen, oder von Vertretern eines »säkularen Volks- und Nationsbegriffs« im Judentum. Zu seiner »geschichtlichen Hinführung« gehört auch eine Gegenüberstellung der Sicht Israels durch Paulus und daraus abgeleiteter christlicher Missverständnisse. – *J. J. Petuchowski* (136–151) geht nach der Skizzierung jüdischen Selbstverständnisses auf die Frage des Verhältnisses besonders zu den monotheistischen Religionen ein. Dabei meldet er gegenüber F. Rosenzweigs Auffassung, »das Christentum als die quasi-Missionsbewegung des Christentums« anzusehen, Bedenken an. Zum »Bundes«-Thema wird betont: Angesichts der innerjüdischen Diskussion »die Frage aufzuwerfen, ob Christen nicht auch zum Sinai-Bund gehören, hiesse das Problem bis zur Unlösbarkeit komplizieren – nicht zuletzt auch, weil in zweitausend Jahren jüdischer Erfahrung das Christentum den Antisemitismus gepredigt und praktiziert hat.« Bei allen sonstigen Differenzen, die bestehen bleiben, werde zudem erst »eine religionsgeschichtliche Durchdringung der Vergangenheit und der heutigen Sachlage ... eine bessere Verständigung zwischen Judentum und Christentum ermöglichen.« – *C. Thoma* (152–164) unterstreicht, indem er daran anknüpft und auf die durch Auschwitz veränderte Situation der Christen und der christlichen Theologie hinweist: »Es geht bei den Gesprächen mit den Juden nicht nur um die Erstellung einer religiösen Partnerschaft, sondern hauptsächlich um den Menschen, ob er nun gläubig ist oder nicht.« Daraus wird als »Leitmotiv des Gesprächs« ein »gott- und geschichtsbezogener Anthropozentrismus« postuliert und anschliessend am Verständnis der Heiligen Schrift und zentraler Bekenntnisaussagen erläutert. »Das Ideal ist ein kritisch-solidarisches christlich-jüdisches Zusammengehen in wichtigen religiösen und menschheitlichen Belangen, ohne dass andersgesinnte Menschengruppen oder Individuen durch diese ›Koalition‹ beiseite geschoben oder verachtet werden.[1]«
Insgesamt ein perspektivenreicher, anregender Band, der für diese neue »Enzyklopädische Bibliothek« ein leuchtendes Aushängeschild darstellt. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

[1] Vgl. o. S. 25 ff., 42 ff.

W. P. ECKERT / H. L. GOLDSCHMIDT / L. WACHINGER: Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit. Konfrontation mit Juden, Christen und Sigmund Freud. Mit einem Vorwort von Bischof Klaus Hemmerle. Stuttgart 1977. Verlag Katholisches Bibelwerk. 155 Seiten.
Der Zugang zu grossen Gestalten birgt seine eigenen Schwierigkeiten: Ein gewaltiges Lebenswerk zieht nicht nur an, es kann auch davor zurückschrecken lassen – und bis in die Wissenschaften hinein lassen sich Beispiele anführen, welche deutlich genug zeigen, dass die Rezeption einer »geistigen Welt«, also einer Schöpfung eines sehr bedeutsamen Menschen, durch ihre Grösse und ihren Umfang geradezu verhindert werden kann. Nicht viel anders verhält es sich bezüglich der Begegnung solcher verschiedener geistiger Welten miteinander: Auch hier gibt es Beispiele aus älterer wie jüngerer Zeit, die zeigen, wie sehr Zeitgenossen, deren Gespräch miteinander so dringlich gewesen wäre, aneinander vorbeilebten; und das eben nicht zuerst und zuletzt nur zu ihrem eigenen Schaden.
Dass dem bei *Martin Buber* nicht so ist – mindestens was den letztgenannten Punkt betrifft –, dürfte eigentlich bekannt sein. Trotzdem ist man für jede Hinführung dankbar, welche wirklich geeignet ist, Wege zu ebnen, Verbindungen aufzuzeigen, Gespräche zu führen oder fortzusetzen.
Die vorliegende Publikation dient in sehr guter Weise diesem Anliegen; dafür bürgen die kompetenten Fachleute, welche sich der Person und der Sache von *Martin Buber* angenommen haben. *H. L. Goldschmidt* führt ein in »Martin Bubers Leben und Lebenswerk« (als kurze und überschaubare Einführung – knappe 25 Seiten – die beste mir bisher bekannte); *L. Wachinger* behandelt die schwierige Thematik »Martin Buber und Sigmund Freud« aus der ihm eigenen Übersicht und Kompetenz, ohne jede Vereinfachung, auch ohne die (sonst allzuoft) üblichen Zuspitzungen nach der einen oder Harmonisierungen nach der anderen Seite; *W. P. Eckert* stellt vor: »Martin Buber – Wegbereiter des jüdisch-christlichen Gesprächs«, ein Beitrag, der diese Wegbereitung des Gesprächs sowohl in ihren Bedeutungszusammenhängen würdigt wie aus den einzelnen Bereichen zu belegen weiss (vom Judentum her, vom Zionismus, vom Chassidismus und schliesslich von der Bibelübersetzung her). Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

DAVE FOSTER (Hrsg.): Das Volk der Bibel. Bilder von Jossi Stern. Mit einem Beitrag von Teddy Kollek. Giessen 1979. Brunnen Verlag. 128 Seiten.
Dieser schöne Bildband enthält Graphiken und Skizzen von dem bekannten israelischen Künstler Jossi Stern zu einzelnen biblischen Stellen, wie z. B. Die Verheissung an Abraham »So zahlreich wie die Sterne« – Die zwölf Stämme – Der Auszug aus Ägypten – David – Propheten und Könige – Ein Tal voller Totengebeine. Den Abschluss des Bildbandes bilden ein Beitrag von Teddy Kollek »Die Stadt der Bibel«, ein biblisches Namenverzeichnis, ein Bibelstellenverzeichnis und ein »Dankeschön« des Künstlers. Die Bilder in diesem Buch sind nicht im Atelier fern von den Menschen entstanden, sondern Jossi Stern hat im heutigen Jerusalem Menschen und Ereignisse als Vorlage für seine Bilder skizziert. So sind die Bilder eine gute Synthese von Vergangenheit und Gegenwart. Man entdeckt fast in allen Bildern Menschen, wie sie auch heute in Jerusalem leben.
J. Stern schreibt zu seinem Bildband: »So ist unser Jerusalem! Hier lebe ich, skizziere und male – mehr als ein Vierteljahrhundert. Und ich kann mich der ungebrochenen Tradition, dem historischen Erbe dieser Stadt und unseres Volkes einfach nicht entziehen ... Ich bin glücklich darüber, dass ich als ganz bescheidener Chronist versuchen darf, der Schönheit und dem Ruhm dieser grossartigen Stadt einige wenige Linien hinzuzufügen; der Stadt, die für das Volk der Bibel immer Heimat bleiben wird.«
Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

HANS-JOCHEN GAMM: Das pädagogische Erbe Goethes[1]. Frankfurt a. M. 1980. Campus Verlag. 216 Seiten.

[1] S. o. S. 48 ff.

MARIE-THÉRÈSE HOCH / BERNARD DUPUY: Les Églises devant le Judaïsme. Documents officiels 1948–1978. Paris 1980. Les Editions du Cerf. 431 Seiten.
Der Band vereinigt ausser den Seelisberger und Schwalbacher Thesen 61 Beschlüsse, Erklärungen und sonstige Äusserungen kirchlicher Gremien (und Einzelpersonen) auf regionaler und internationaler Ebene, dazu im Anhang einen Bericht von Rabbiner H. Siegman »Zehn Jahre katholisch-jüdische Beziehungen« (vgl. FrRu XXVIII/1976, 3–11). Die beigefügten Anmerkungen sind am ausführlichsten bei der Dokumentation der Änderung der Fürbitte für die Juden in der Karfreitagsliturgie und bei der Synopse der vorläufigen und der Endfassung von

»Nostra aetate, Art. 4«. Die Übersetzung ist, soweit mir das (in Stichproben) nachprüfbar war, zuverlässig, von einzelnen Ungenauigkeiten abgesehen; so heisst es »Synode der katholischen Bischöfe« (72) anstatt richtig »Synode der Bistümer« (im Text ist »les liens de l'histoire du salut« für »Heilszusammenhang« zu schwach); oder: warum in der Übersetzung des Beschlusses Nr. 37 (das wäre »résolution« anstelle von »message«) der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland (12. 1. 78) in Punkt 4 der Hinweis auf die Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit weggelassen wurde (75), ist nicht einzusehen. Es soll auch nicht verschwiegen sein, dass das Erscheinungsdatum des Buches wenigstens anmerkungsweise die Nennung neuerer wichtiger Äusserungen gestattet hätte, so der Rheinischen Landessynode von 1980 (eben auf S. 75) oder des Arbeitspapiers des Gesprächskreises »Juden und Christen« beim ZK der dt. Katholiken (8. 5. 79 – jetzt findet sich die reichlich apologetische Erklärung als letzte Äusserung, die vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz anlässlich der Fernsehserie »Holocaust« herausgegeben worden war – am 31. 1. 79, womit man also über den selbstgesteckten Rahmen hinausging). Aber nachdem die englischsprachige Sammlung von H. Croner bis 1975 reicht, bleibt somit der in Aussicht gestellten deutschsprachigen Kollektion (vgl. FrRu XXX/1978, 87, Anm. 1) noch eine eigene Akzentsetzung. Diese kleinen Einschränkungen sind freilich angesichts der Tatsache unbedeutsam, dass hier die verschiedenen Dokumente von ihren ganz weit verstreuten, z. T. recht schwer zugänglichen Quellen sorgfältig zusammengetragen und so leicht und rasch zugänglich gemacht sind – z. B. auch die Entschliessung zur Judenfrage (d. i. zur Wiedergutmachung nationalsozialistischen Unrechts) des 72. Deutschen Katholikentages – des ersten nach dem Krieg [1.–5. 9. 1948], vgl. in: FrRu 2/3, März 1949, S. 1). Beigefügte Sach-, Namen- und Bibelstellenregister erhöhen die Benutzbarkeit und damit den Wert des Bandes. Als Nachschlagewerk und Arbeitsbuch verwendet, kann – so ist zu wünschen – die im Vorwort von B. Dupuy und F. Lovsky ausgesprochene Einschätzung der Texte in erfolgreiche Arbeit umgesetzt werden: Sie »zeigen eine Rückkehr zu den Quellen an, die sich innerhalb der Mehrzahl der Kirchen abspielt, und stellen deshalb eine historische Wende dar« (12). Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

HERBERT JOCHUM / HEINZ KREMERS (Hrsg.): Juden, Judentum und Staat Israel im christlichen Religionsunterricht in der Bundesrepublik Deutschland. Paderborn/München/Wien/Zürich 1980. Verlag Schöningh. 191 Seiten.

Dieses Buch hat ein wichtiges, leider immer noch weitgehend aktuelles Thema zum Gegenstand: die Behandlung des Judentums im Religionsunterricht. Für die Experten steht es seit langem fest, dass der Religionsunterricht nicht nur in der Vergangenheit, sondern auch heute alte Vorurteile gegenüber den Juden konserviert, unhaltbare Behauptungen wiederholt, falsche historische Akzente setzt und Wertungen vornimmt, die weder mit dem Wahrheits- noch mit dem Liebesangebot vereinbar sind. An der Basis, d. h. bei vielen Lehrern, aber auch bei einigen Katechismus- und Schulbuchautoren und bei manchen Lehrplanmachern, hat sich das aber immer noch nicht in dem notwendigen Mass herumgesprochen. Dem abzuhelfen, ist Ziel des vorliegenden Sammelbandes. Dieses Ziel ist uneingeschränkt zu bejahen. In dem Buch kommen bekannte Autoren zu Wort, die sich seit vielen Jahren sachkundig und leidenschaftlich für eine christlich-jüdisch-israelische Verständigung einsetzen, so z. B. die beiden Herausgeber, ferner Michael Brocke, Ruth Kastning-Olmesdahl, Peter Fiedler, Wolfgang Wirth. Auch die Themen, die sie behandeln, sind von grosser Bedeutung, z. B. die Darstellung des Judentums in Lehrplänen, Richtlinien und Schulbüchern des katholischen und evangelischen Religionsunterrichts; die Jesusgestalt und ihre Beziehung zum Judentum; die Passion Jesu als historisches, theologisches und religionspädagogisches Problem; der Holocaust und der Staat Israel im Religionsunterricht; Methodik der Schulbuchanalysen u. v. a. Eine umfangreiche Zusammenstellung von Büchern und audiovisuellen Medien zur Darstellung des Judentums schliesst den Band ab.

Hier kann es nicht darum gehen, bei grundsätzlicher Bejahung der Intention dieses Buches über Einzelheiten zu streiten. Manches Detail, das hier angeklagt wird, kann man vielleicht auch freundlicher beurteilen. Und manches positive Beispiel in Lehrbüchern und Richtlinien ist hier vielleicht doch übersehen. Aber das könnte man nur in einer sehr umfangreichen Besprechung zeigen, minderte auch nicht grundsätzlich den Wert der hier gesammelten Arbeiten. Was den Experten allerdings an diesem Buch sehr ärgert, sei in aller Deutlichkeit ausgesprochen. Das Buch enthält zu einem beachtlichen Teil Arbeiten, die so oder leicht verändert schon vor Jahren an anderen Orten publiziert wurden. So ist etwa der erste Artikel von Herbert Jochum »Jesusgestalt und Judentum in Lehrplänen, Rahmenrichtlinien und Büchern für den Religionsunterricht« schon 1976 in Eckert/Henrix »Jesu Jude-Sein als Ausgang zum Judentum« (Aachen) erschienen, ohne dass die seitdem erschienene Literatur aufgearbeitet worden wäre. Andere Artikel findet man ähnlich in Henrix/Stöhr »Exodus und Kreuz im ökumenischen Dialog zwischen Juden und Christen« (Aachen 1978) oder im Freiburger Rundbrief. Auch Fiedlers Artikel ist weitgehend nichts anderes als ein Auszug aus seinem wichtigen Buch »Das Judentum im katholischen Religionsunterricht« (Düsseldorf 1980). – So findet sich für den, der die Literatur der letzten Jahre verfolgt hat, in diesem Buch im Grunde nichts Neues. Dieser Umstand wäre weniger ärgerlich, wenn der Verlag das Buch als einen »Reader« zu diesem Thema angeboten hätte. So aber findet man nicht einmal immer einen Hinweis auf die Erstveröffentlichungen, und wenn sie da sind, dann meist nur im Kleindruck irgendwo als Fussnote. Durch solche Methoden tut der Verlag der guten Sache, um die es hier zweifellos geht, keinen guten Dienst. Werner Trutwin, Bonn

JOHN KOENIG: Jews and Christians in Dialogue. New Testament Foundations. Philadelphia 1979. The Westminster Press. 185 Seiten.

Der Untertitel deutet das eigentliche Anliegen an: festzustellen, »was unsere neutestamentlichen Schriften über jüdisch-christliche Beziehungen zu sagen haben« (152), um so christliche Gesprächspartner für einen ökumenischen Dialog mit Juden zu befähigen. Dazu werden die Werke des Paulus (37–59) und der Evangelisten (60–136) in einzelnen Kapiteln besprochen; sonstige NT-Stellen, die positiv oder negativ in Betracht kommen, sind in Anmerkungen gestreift (Eph 2, 11–19: 169; Hebr 8 und 10 f.: 170 f.; 1 Petr 2, 5–10 und Offbg 2, 9; 3, 9: 171). Dass ein Kapitel über die Stellung und Haltung Jesu und der Urkirche im und zum damaligen Judentum vorausgeht (15–36), ist durchaus sinnvoll: Dadurch lassen sich Entwicklungen darstellen und beurteilen. Freilich liegt hier zugleich der Ansatzpunkt möglicher Kritik, und zwar in doppelter Hinsicht. Zum einen ist die Erläuterung des hermeneutischen Zirkels nicht stichhaltig. Ein markantes Beispiel: Für eine Reihe von Streitgesprächen wird behauptet, Jesus betrachte sich hierin nirgends als jenseits der Autorität der Schriftgelehrten stehend (21). Doch bei der Besprechung

der dabei aufgezählten Stelle 7, 1–23 im Mk-Kapitel (60–81) wird für V. 14–23 eingeräumt (75 f.), dass hier grundsätzlich das ganze System ritueller Speisevorschriften verworfen wird. Die gleich hinzugefügten Gründe für einen »Irrtum« des Evangelisten hinsichtlich der Auffassung des irdischen Jesus sind fraglos evident. Müsste man jedoch nicht – jedenfalls in der gegenwärtigen (noch unzureichenden) Vorbereitung christlicher Theologie für den Dialog – zuerst solche Stolpersteine aus dem Weg räumen, bevor man Jesus und die Urkirche »im Judentum zu Haus« sein lässt (so die Überschrift zum ersten Kapitel)? Damit hängt der andere Einwand zusammen. Die Haltung des Paulus und der Synoptiker zum damaligen Judentum und zu Israel als theologischer Grösse wird regelmässig erst beschönigt, bevor die übleren Passagen zu Wort kommen. So sind sie leichter aufzufangen. Doch wiederum: Eine solche Sicht mag vielleicht nach einigen Generationen echten Dialogs möglich werden; heute wird sie der lebendigen Wirkungsgeschichte jener Antijudaismen nicht gerecht. Darum geht es freilich auch dem Autor. Er hat sich bloss durch sein Bemühen, den pointierten Auffassungen M. Grants und besonders R. Ruethers die Spitze zu nehmen, bisweilen zu weit fortreissen lassen, nämlich den jüdischen Charakter der besprochenen Schriften und Aussagen bzw. die Verankerung der Verfasser im Judentum – koste, was es wolle – festzuhalten. So nähert er sich etwa bei Paulus der Linie K. Stendahls, wie sich bereits in der Kapitelüberschrift zeigt »Unterwegs zur Einheit«, obwohl er sehr wohl weiss, dass »der Paulus von Gal 3« – und anderer Stellen – »nicht identisch mit dem Paulus von Röm 9–11« ist (150). Oder: Mit 21, 43 wolle Mt die Kirche weder jetzt noch in der nahe (!) erwarteten Endzeit an Israels Stelle setzen (90 f.; vgl. 144). Doch im Abschnitt über die »Blindheit« des Mt (94 f.) muss dann zu 8, 10–12 ein Abweichen von dieser Auffassung gesehen werden. Und ein letztes Beispiel: In 14, 24 soll Lukas die Möglichkeit gerade offenhalten, dass nicht an Jesus glaubende Juden am endzeitlichen Freudenmahl teilnehmen, obwohl der Satz »zunächst genau das Gegenteil zu tun scheint« (110 f.). Er scheint nicht nur!

Von diesen Vorbehalten abgesehen, enthält das Buch eine Fülle von Gedanken, die das Bemühen verraten und nachhaltig anregen, aus den eingefahrenen Geleisen antijüdischer Interpretationen neutestamentlicher Schriften herauszukommen – ein Unterfangen, das durch die historisch-kritische Methode zwar bisher kaum angepackt, aber doch ermöglicht worden und, wie das Buch erweist, voller Aussicht auf Erfolg ist. Die damit geforderten Konsequenzen für die Dialogbefähigung auf christlicher Seite werden im Schlusskapitel »Israel im Zentrum der Kirche« (137–157) zusammengefasst deutlich gemacht. Sie ergeben sich aus der Einsicht in die historische Bedingtheit der im NT feststellbaren Haltungen zu Juden und Judentum, die grundsätzlich durch die »eschatologische« Einstellung geprägt sind (148–150). Jedoch: »Wenn die meisten Juden des ersten Jahrhunderts gegenüber Jesu Messianität blind waren, so waren die meisten Christen des ersten Jahrhunderts gegenüber Gottes Zeittafel ebenso blind« (151). Deshalb hat etwa auch Paulus weder »die Verwandlung des Lebens in Christus in eine getrennte Religion, genannt Christentum« noch »die periodische Verfolgung von Juden durch Mitglieder dieser Religion« noch den Holocaust vorhergesehen. Diese begrenzte Sicht muss also für ein angemessenes Verständnis des NT jeweils mitberücksichtigt werden. Auf der andern Seite muss die Lebendigkeit und Lebensfähigkeit des Judentums uns Christen für solche Aussagen im NT die Augen öffnen, die auf »Gottes alte Verheissungen und Gottes beunruhigende Vorliebe für neue Wege, sie zu erfüllen«, das Gewicht legen (151 f.). »Nur so können wir angemessene Kriterien für Autoritätsstufen innerhalb des Neuen Testaments und innerhalb jedes seiner einzelnen Verfasser entwickeln« (152). Das vorliegende Buch gibt die Tragfähigkeit solcher (in ihm vorausgesetzter) Kriterien zu erkennen. Die abschliessenden praktischen Hinweise und Forderungen erhalten dadurch den nötigen Rückhalt von der Sache her: Indem der Autor uns Christen dazu verhilft, antijüdische Brillen beim Lesen des NT abzulegen, können wir es besser in den Dialog mit Juden einbringen.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

HEINZ-JÜRGEN LOTH / MICHAEL MILDENBERGER / UDO TWORUSCHKA: Christentum im Spiegel der Weltreligionen. Kritische Texte und Kommentare. Eine Publikation der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen. Stuttgart 1978. Quell Verlag. 374 Seiten.

Kommunikation und Mobilität haben überall auf der Welt dazu geführt, dass Menschen und Gemeinschaften verschiedener Religionen zusammenleben. Christen und Kirchen stehen heute vor einer neuen Begegnung mit den anderen Religionen.

Bisher war man es meist gewohnt, vom Christentum aus die anderen Weltreligionen zu beurteilen. Dieses Buch ermöglicht die entgegengesetzte Blickrichtung und frägt: Wie sehen die anderen das Christentum? Wie haben sie es erlebt? Was denken sie vom Glauben der Christen?

Aus dem Kreis der Weltreligionen wurden für diesen Band kritische Stimmen gesammelt. Die Texte – die meisten wurden zum erstenmal ins Deutsche übersetzt – wurden von Theologen und Religionswissenschaftlern kritisch und selbstkritisch kommentiert.

Das Buch zitiert Texte von Vertretern des Hinduismus, Buddhismus, der neuen Religionen Japans, des Judentums und Islams. Das Buch, das mit einem Überblick »zur religiösen Weltlage« eingeleitet wird, ist in neun Themenkreise gegliedert: 1. Fremder Glaube – verfremdeter Glaube, 2. Jesus – vergöttlichter Mensch oder menschliche Gottheit, 3. Karfreitagsreligion, 4. »Meine Schuld, meine Schuld, meine grosse Schuld«, 5. Der ganze Mensch – wider die christliche Leibfeindlichkeit, 6. Die Kirche und ihre Mission, 7. Die säkularisierte Welt, 8. »Macht euch die Erde untertan!«, 9. Auf dem Weg zum Dialog.

Die Themenkreise und Stellungnahmen werden abschliessend von Pfarrer Michael Mildenberger, dem Referenten in der Evangelischen Zentralstelle für Weltanschauungsfragen, Stuttgart, zusammengefasst (S. 321 ff.).

Das Buch wird beschlossen mit einem Register über die Bibelstellen und einem Sach- und Namenregister. Es ist ein Buch, das den Leser gleichsam von aussen her an das Christentum heranführt und ihn auffordert, über den eigenen Kirchturm hinwegzublicken. »Die in diesem Band gesammelten Stimmen, von Juden und Muslimen, Hindus und Buddhisten zum Christentum verlangen einiges vom christlichen Leser. Vor allem die Fähigkeit zu hören und die Bereitschaft, über das Gehörte nachzudenken. Es sind kritische Stimmen. Manchmal erscheint die Kritik übersteigert, einseitig, sogar verzerrend in ihrer pointierten Schärfe . . .«

Die Herausgeber »wollten in erster Linie ein Buch für christliche Leser machen. Sicher nicht ein bequemes und beruhigendes, sondern eines, das herausfordert, ja provoziert.«

Hansjörg Rasch, Freiburg i. Br.

RUDOLF SCHNACKENBURG (Hrsg.): Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden und Christen (Schriften der Kath. Akademie in Bayern, 98). Düsseldorf 1980. 128 Seiten.

Der Band enthält je zwei Beiträge aus biblischer und systematischer Sicht und dazu den eines Politikwissenschaftlers. Sh. Talmon behandelt in einem konzentrierten Überblick über die unsystematische Vielfalt entsprechender Aussagen im Tanach »Eschatologie und Geschichte im biblischen Judentum« (13–50). Er gelangt zu dem Ergebnis: »Das biblische Zukunftsbild wurzelt in aktuellen, geschichtlich schon erfahrenen Situationen« (48; vgl. 31: »Hoffnung ist Verpflanzung einer Erinnerung in die Zukunft«). Der Schwerpunkt biblischer Zukunftserwartungen »liegt im Irdischen. Die überirdische und übergeschichtliche Dimension ist ... nur im Keim angedeutet.« Erst im »Zukunftsbild der Apokalyptik, dann in der christlichen Ideenwelt und in der nachbiblisch-jüdischen Tradition« wird »das geschichtsbezogene biblische Bild der Zukunft ›eschatologisiert‹« (48). Besonders beachtenswert für das christlich-jüdische Gespräch sind die Ausführungen zu »Bund« und »Bundeserneuerung« (34–41), die Jer 31, 31 ff. aus der christlich beliebten Isolierung herausholen (beim Hinweis aufs NT fehlt 40 A.38 »Hebr« vor den Textangaben). Nur so verhalten wie hier klingt Kritik auch beim abschliessenden Gedanken an, jetzt gegenüber neutestamentlich-christlicher Weltabgewandtheit: »Der Akzent, den die biblischen Grundschriften auf die Verantwortung des Menschen für die – wenn auch nur teilhafte – Vergegenwärtigung der idealen Zukunftshoffnung ›heute und hier‹ legen, hat die biblische und nachbiblische jüdische Geschichte entscheidend geformt« (50). – Der Beitrag des Herausgebers sucht das »Neue und Besondere christlicher Eschatologie« (51–78) unter Beachtung der »Wurzeln ... im Judentum« (52–58) zunächst »in der eschatologischen Botschaft und Predigt Jesu« (58–67). Hierzu gilt: »So sehr Jesus seiner Ansage der kommenden und bereits hereinbrechenden Gottesherrschaft gewiss war, ebenso zurückhaltend ist er in allem, was die künftigen Ereignisse und Zustände betrifft ... Nicht zweifelhaft ist seine Naherwartung ... Aber über den näheren Zeitpunkt hat sich Jesus nicht geäussert« (66). Der eigentlich »neue Ansatz der eschatologischen Hoffnung« liegt für das Urchristentum dann »in der Auferstehung Jesu« (68). Von 1 Kor 15 aus heisst das im Unterschied zur Botschaft des Irdischen, »dass Jesus nach seiner Auferstehung die Herrschaft Gottes verwaltet, um sie am Ende, bei der Parusie, Gott dem Vater zu übergeben, damit ›Gott alles in allem sei‹ (V.28)«. Diese Verwaltung geschieht »im irdischen Bereich noch verdeckt und doch so, dass an dem endgültigen Sieg über die Mächte des Bösen nicht zu zweifeln ist« (71). Für die theologische Entfaltung ist vom NT her »die geschichtliche Einbindung und Artikulation des eschatologischen Glaubens bis hin zu unterschiedlichen Ausformungen und Akzentuierungen im Urchristentum« (77) zu bedenken. Von hier aus müsste es sehr aufschlussreich sein, Folgerungen aus der Spannung zu ziehen, die zwischen christlichem Erfüllungsanspruch und der Realität einer Welt besteht, die zwei Jahrtausende Christentum erlebt hat und in der sich die Christen durchweg nicht so verhalten, als lebten sie in der Endzeit. – »Braucht der Mensch eine ausserweltliche Heilserwartung?« Diese Frage kann I. Fetscher (79–101) nach einer Tour d'horizon diesseitiger Versuche »nicht ganz eindeutig« beantworten; doch hält er den illusionären Charakter der Erwartung für allgemein anerkannt, »dass eines Tages die Menschen aus eigener Kraft die Erde in ein Reich immerwährenden Glücks verwandelt haben werden« (100 f.). – So mit positiver Intention angefragt, wägen J. J. Petuchowski (»Säkulare Utopie und Gottesreich – Herausforderung, Konkurrenz oder Weggemeinschaft?« 102–111) und E. Lessing (»Säkulare Heilserwartungen als Herausforderung des Glaubens in christlicher Sicht«: 112–128) Chancen und Aufgaben der Antworten des Gottesglaubens ab. Der erste sieht für religiöse Heilserwartung und säkulare Utopie, so wenig sie vermischt werden dürfen, »keinen zwingenden Grund zu konkurrieren«; allerdings müsse bei der Begegnung »auf dem Marktplatz der Ideen« die Religion »die Untrennbarkeit von Gottesreich und menschlicher Würde verkünden« (111). Dementsprechend wird dann für die Kirche »eine fruchtbare Verarbeitung ... der an Geschichte und Natur orientierten Heilsauffassungen« als notwendig erachtet (128).
Insgesamt ein sehr anregendes Buch, das die Verpflichtung zu von Juden und Christen gemeinsam wahrgenommener Verantwortung für die Welt erkennen lässt. Diese Verantwortung ist im fundamental selben Gottesglauben verankert, der auch die Gemeinsamkeit der Zukunftshoffnung konstituiert. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

WILFRIED SCHWEIKHART: Zwischen Dialog und Mission. Zur Geschichte und Theologie der christlich-jüdischen Beziehungen seit 1945 (= Studien zu jüdischem Volk und christlicher Gemeinde 2). Berlin 1980. Institut Kirche und Judentum. XV/292 Seiten.
Über 50 offizielle und halboffizielle *Dokumente* verschiedener Kirchen und Teilkirchen kamen seit 1945 heraus. Leider existiert noch keine kritische Edition. Auch die *Geschichte* des modernen christlich-jüdischen Gegenübers wurde noch nicht geschrieben. Am dürftigsten ist es mit Darstellungen und Wertungen der beinahe unübersehbar vielen *theologischen Positionen* zum Thema Judentum-Christentum bestellt. Selbst engagierte theologische Fachleute scheinen sich da meistens nicht mehr auszukennen. Wegen des flutartigen Anwachsens christlich-jüdischer Literatur und des damit gegebenen Mangels an kritischer Übersicht können auch erstklassige Autoren die kirchlichen Dokumente nur eklektisch benützen, die Geschichte nur beiläufig behandeln und die Theologien nur bruchstückartig beurteilen.
Schweikhart vermag dieses bunte christlich-jüdische Durcheinander mit seiner Dissertation nicht zu entwirren. Niemand kann das in der momentanen Lage erwarten. Schweikhart setzt aber gute Anfänge. Im Anhang des Buches befinden sich nützliche Zusammenstellungen; die nützlichste ist das »Verzeichnis ausgewählter Verlautbarungen zum christlich-jüdischen Verhältnis« (253–265). Es könnte einer kritischen Edition aller Kirchenpapiere als gute Grundlage dienen. Schweikhart erreicht mit seiner Untersuchung auch verschiedene Verdeutlichungen christlich theologischer Einstellungen zum Judentum. Er schreibt: »Es gibt im deutschsprachigen Raum zwei vollkommen verschiedene Annäherungsweisen an das Judentum: im Dialog, der die Judenmission ablehnt, und in der Judenmission, die das Evangelium den Juden verkünden will. Beide Richtungen beschäftigen sich nicht miteinander, sondern jeweils ausschliesslich mit dem jüdischen Volk und seinen Problemen« (2). Im Verlaufe des Buches kommt Schweikhart aber an vielen Stellen darauf, dass der Dialog-Zugang und der Mission-Zugang meistens eben nicht »vollkommen verschiedene Annäherungsweisen« sind und dass die Vertreter beider Richtungen sich sehr wohl – in vielen Polemiken und Unterstellungen – miteinander beschäftigen. Gerade weil das Verhältnis zwischen Judenmissionaren und Judendialogikern so gespannt ist, weil der biblische Befund in dieser Frage nicht eindeutig ist, weil die theologischen Positionen bei Missionaren und Dialogikern teilweise schwankend und unausgegoren sind und weil das Judentum jede Form von Judenmission als Affront gegen seine Existenz und Selbständigkeit betrachtet, sucht Schweikhart nach vermittelnden Überlegungen. Geschichtliche Überlegungen über

Mission an den Juden und Dialog mit den Juden seit Beginn des 20. Jahrhunderts sowie die Situation und Motivation der Judenchristen im Verlaufe der Neuzeit und der Moderne liefern ihm Ansätze dafür. Schweikhart setzt sich dabei deutlich von allen fundamentalistisch gestimmten Judenmissionaren ab und auch von den manipulatorischen Praktiken der christlichen Missionsgesellschaften: »Die einzelnen Judenchristen sollten von der Abhängigkeit europäischer und amerikanischer Missionsgesellschaften frei werden. Sie sollten als eigene Gruppe in die Ökumene aufgenommen werden und die Freiheit haben, ihre geistliche Lebensordnung selbst zu gestalten« (242). Schweikhart ist ein Dialogiker, kein Judenmissionar. Er setzt sich aber mit den Judenmissionaren und den Judenchristen historisch und theologisch auseinander, um die Dialogiker vor christlich-unverbindlicher Haltung zu warnen. Judentum und Christentum enthalten in sich Potenzen, für die ein blosses Gespräch nicht genügt. Bei dieser Arbeit argumentiert er nicht immer glücklich. Seine Belege stammen bisweilen aus unwichtigen Nebenquellen. Er ist nicht immer genügend auf dem christlich-ökumenischen Stand. Die Entwicklungen im Katholizismus (vgl. das Federici-Papier im Freiburger Rundbrief XXIX/1977, 3–12) sind ihm zu wenig vertraut. Er wagt sich in zu viele Einzelurteile hinein. Das Hauptverdienst aber bleibt erhalten: Schweikhart fordert mit seiner Fragestellung und mit seinen historischen und theologischen Untersuchungen die Dialogiker, die Missionare und vor allem jene, die zwischen Mission und Dialog schwanken, heraus.

Clemens Thoma

Neue Literatur zum Verhältnis der katholischen Kirche und der Katholiken Deutschlands zum Nationalsozialismus

PIERRE BLET / ROBERT A. GRAHAM / ANGELO MARTINI / BURKHART SCHNEIDER † (Hrsg.): Le Saint Siège et les victimes de la Guerre, Janvier–Décembre 1943. Actes et Documents du Saint Siège Relatifs à la Seconde Guerre Mondiale. Vol. 10[1]. Citta del Vaticano 1980. Libreria Editrice Vaticana. 685 Seiten.

Wieder, wie schon bei den vorangegangenen Bänden, gewinnt man einen umfassenden Eindruck von der vatikanischen Diplomatie. In diesem Zeitabschnitt ist bereits von »Auschwitz« und »Birkenau« die Rede, und niemand ist mehr im Zweifel über die Ausrottungsmassnahmen der Nationalsozialisten. In der Periode, welche dieser Band umfasst, vollzieht sich die Tragödie der ungarischen Juden. Bereits aus anderen Quellen war bekannt, dass sich das Schicksal der ungarischen Juden erst zum Schlimmsten wandte, als am 23. März 1944 die deutschen Truppen in Ungarn einmarschierten und das Horthy-Regime später beendeten. Der Admiral hatte sich mutig gegen die Deportation der Juden gewandt. Seine diesbezüglichen Behauptungen in seiner Selbstbiographie (Ein Leben für Ungarn, 1953, S. 254 ff.) entsprechen der Wahrheit und sind nun durch mancherlei veröffentlichte Quellen bestätigt worden. Zunächst vermochten die ungarischen Pfeilkreuzler sowie die deutschen Behörden den Nuntius in Budapest, Rotta, noch zu täuschen, aber am 15. Mai 1944 war auch ihm klar, dass die Deportation der getauften und der ungetauften Juden in Gang gekommen war. Auch für die getauften Juden gelang es dem Nuntius keine Ausnahme zu erwirken. Mit Erstaunen vermerkt der Nuntius (24. 5. 1944, Nr. 209), dass bisher die ungarischen Bischöfe sich zu keinem Protest gegen die Deportationen bereit gefunden hätten. Nuntius Rotta ahnte vielleicht, dass ein öffentlicher Protest der Bischöfe das Schicksal der Deportierten zwar kaum zum Positiven hätte wenden können, aber »die Ehre der katholischen Kirche« wäre durch eine öffentliche Intervention »gerettet worden«. Durch ihr Schweigen kompromittiere sich die Kirche (Nr. 242, S. 328). Wie auch anderwärts, war die Bischofskonferenz gespalten, und daher erfolgte nichts. Es ist schliesslich der Nuntius gewesen, der auf Anweisung des Kardinalstaatssekretärs die ungarischen Bischöfe kategorisch drängte, endlich ihre Stimme für »die Verteidigung der christlichen Prinzipien und für den Schutz ihrer Mitbürger« zu erheben. Der Nuntius erkennt, dass das Schweigen der Bischöfe sich eines Tages zum Schaden des ungarischen Katholizismus auswirken müsste (S. 31). Am 24. Juni 1944 wendet sich der amerikanische Geschäftsträger Tittmann an den Kardinalstaatssekretär Kardinal Maglione, der Papst möge angesichts der Verfolgung von 800 000 Juden in Ungarn und dem beabsichtigten »Massenschlachten« intervenieren (Nr. 241). Schliesslich verfasst Kardinal Serédi, der ungarische Primas, zwar ein Hirtenschreiben, hält es aber zurück, weil er die Zusicherung bekommt, die getauften Juden würden nicht deportiert. Natürlich haben die ungarischen Massenmörder und ihre deutschen Kollegen dieses Versprechen nicht eingehalten. Wohl interveniert der Papst am 25. Juni bei Reichsverweser Horthy und bittet ihn, alles zu tun, was den Verfolgten dienlich sein kann. So nobel diese Botschaft des Papstes an Horthy gewiss gewesen ist, so war eigentlich damals schon klar, dass Horthy bald selbst ohne jede Macht sein würde. Er galt den Pfeilkreuzlern und ihren deutschen Auftraggebern als Ballast, dessen man sich auch bald entledigte. Horthy selbst war übrigens nicht katholisch, und er antwortete dem Papst, er würde alles im Sinne der Bitte von Pius XII. unternehmen. Für kurze Zeit hatte tatsächlich diese Intervention Horthys Erfolg! Am 13. Juli 1944 wendet sich der polnische Botschafter an den Kardinalstaatssekretär und informiert ihn, dass die ungarischen Juden im Konzentrationslager Oswiecim ermordet würden (Nr. 263). Bereits am 21. August 1944 teilen die Diplomaten der neutralen Länder, an ihrer Spitze der Nuntius, dem ungarischen Aussenminister mit, es sei beabsichtigt die Deportationen wiederaufzunehmen, dies also nur knapp zwei Monate nach der erfolgreichen Demarche des Papstes. Dem Nuntius erschien in der Folge die Lage der Juden unübersichtlich, und erst am 18. Oktober, nach der Absetzung Horthys, berichtet er von neuen Judenverfolgungen (Nr. 359). In dieser Situation erfolgt nun die bekannte Schutzbriefaktion, an der sich neben dem Nuntius die Schweiz, Schweden und die Portugiesen beteiligen. Die Nuntiatur fertigt 13 000 Schutzbriefe aus. Diese Dokumente haben vielen ihrer Inhaber das Leben gerettet. In einem Schreiben vom 26. Oktober 1944 solidarisiert sich der Papst mit den ungarischen Bischöfen, wenn sie am 29. Oktober eine Kollekte für die Flüchtlinge veranstalten. Dieses Schreiben hat deutlich den Sinn, die Bischöfe zu einer greifbaren und sinnvollen Aktion für »die Verteidigung Verfolgter wegen ihrer religiösen Konfession oder Rasse oder politischer Überzeugung« aufzurufen. Der Nuntius selbst interveniert permanent bei der ungarischen Pfeilkreuzler-Regierung, meist als Doyen der neutralen Diplomaten.

Aus den Akten ergibt sich also deutlich, in welcher Weise sich Nuntius Rotta tatkräftig und mutig für die Rettung der Juden engagiert hat. Ebenso deutlich wird jedoch auch, dass die ungarischen Bischöfe die Juden im Stiche liessen; das geht aus den Akten klar hervor. Ferner müsste hier betont werden, dass der Vatikan, insbesondere der Papst selbst, alle jene Persönlichkeiten ermunterte, die von sich aus bereit waren, sich für Verfolgte zu engagie-

[1] Vgl. dazu: Actes et Documents du Saint Siège, Vol. 9, in: FrRu XXVIII/1976, S. 125 ff.

ren. Es lag dem Vatikan offenbar daran, dass die zum Widerstand Entschlossenen wissen sollten, sie handelten im Einklang mit dem Papst. Das ergibt sich u. a. aus der Botschaft des Papstes an Kardinal Serédi, aber auch aus der Haltung der vatikanischen Diplomatie etwa gegenüber dem unermüdlichen Nuntius Rotta, der vollen Rückhalt bei seinem Vorgesetzten hatte. Es bedarf noch einer wissenschaftlichen Untersuchung, warum der hohe ungarische Klerus sich angesichts der Judenverfolgung so schwach zeigte und allein den Nuntius agieren liess.
Weitere Kapitel in diesen Akten behandeln das Schicksal der Juden in Rumänien, der Slowakei. Schliesslich gibt es noch einen anderen, eher bizarren Komplex: Es handelt sich um in Vittel in Frankreich internierte polnische Juden mit mehr oder weniger falschen zentral- und lateinamerikanischen Pässen. Die Aktionen des Vatikans, Amerikas und Spaniens zur Rettung dieser Juden sind schliesslich vergeblich gewesen, auch diese Juden wurden deportiert. Im Schlusswort zur vorzüglichen Einleitung dieses Bandes wird darauf hingewiesen, welche Leistung an Hilfe und Einsatz die Kirche unter dem Pontifikat Pius XII. erbrachte. Freilich: Bei vielen unterlag die Institution der Kirche einem Missverständnis: Man nahm an, ihre Macht sei unbegrenzt. Die vorliegenden Dokumente zeigen das folgende: Einen unermüdlichen Einsatz einzelner, z. B. des Nuntius Rotta in Budapest und des apostolischen Delegaten Msgr. Giuseppe Burzio in der Slowakei. Ihre Aktionen blieben jedoch nicht selten Taten von Einzelkämpfern, vom Vatikan zwar voll gedeckt, nicht aber von der lokalen Hierarchie, besonders wenn man daran denkt, dass der slowakische Präsident Tiso selbst ein Priester war. Aber man braucht hierbei gar nicht an diesen Beihelfer zum Massenmord zu erinnern. Auch die ungarische Bischofskonferenz hatte sich – nach dem Zeugnis des Nuntius Rotta – kläglich verhalten und durch mangelnden Einsatz dem Massenmord den Weg bereitet. Es ist bewegend, in welcher Weise der Nuntius Rotta sich nicht nur für Menschen einsetzte, sondern dabei auch wusste, dass es hier um die »Ehre der Kirche« geht, selbst wenn sein eigenes Bemühen allzu oft zum Scheitern verurteilt wäre. Menschen wie Msgr. Angelo Rotta beweisen, was dennoch möglich war, ferner was hätte auch von anderen getan werden müssen, und letztlich, warum die andern es nicht taten. Das Heldentum der wenigen zeugt für das Scheitern der vielen. Ernst Ludwig Ehrlich

ERWIN KELLER: Conrad Gröber. 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit. Freiburg – Basel – Wien 1981. Herder Verlag. 368 Seiten.
Über ein Menschenalter nach dem Tod des sehr populären Erzbischofs Gröber, der die Zeitgenossen ebenso wie die Nachwelt beeindruckt und zur Stellungnahme herausgefordert hat – im positiven wie im negativen Sinne –, stand eine längst überfällige Biographie immer noch aus. Das kam freilich nicht von ungefähr, denn: »Von der Parteien Gunst und Hass verwirrt / Schwankt sein Charakterbild in der Geschichte« – könnte man mit Schiller sagen. Nicht als ob es keine wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Kirchenpolitiker Gröber gegeben hätte, dem es zugefallen war, das bischöfliche Amt in einer politisch höchst unruhigen Zeit (1931 zunächst Bischof des jungen Diasporabistums Meissen, dann ab 1932 Erzbischof von Freiburg) zu übernehmen und über die Belastungen und Kämpfe der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft hinweg zu bewahren – aber: die historische Würdigung blieb bislang auf die Kreise der Wissenschaft beschränkt, wobei diese Wertung durchaus kontrovers geblieben ist, besonders hinsichtlich der in den Anfangsjahren des Dritten Reiches überoptimistischen Einstellung des Freiburger Oberhirten, der ja auch sehr massgeblich für einige Zeit in die Verhandlungen über ein Reichskonkordat einbezogen war. Es ist hier auch nicht zu verhehlen, dass in der öffentlichen und nicht zuletzt in der veröffentlichten Meinung eher klischeeartige Urteile – im abwertenden wie im apologetischen Sinne – das Gröberbild bestimmten. Insgesamt also ein unbefriedigender Befund, bedenkt man die Bedeutung dieser Persönlichkeit, die überdies nicht nur für die Zeit des Bischofsamtes darzustellen war, sondern im gesamten Lebensablauf gesehen werden muss.
Pfarrer Dr. theol. h. c. Erwin Keller, seit der Konstanzer Jugendzeit im Banne des damaligen Münsterpfarrers Gröber, hat die schwere Last und die verantwortungsvolle Aufgabe übernommen, ein ausreichendes und gerechtes Lebensbild Gröbers zu vermitteln, wohl wissend, dass eine kontrovers geführte wissenschaftliche Diskussion in die Form einer populär gehaltenen Darstellung eingegossen werden musste. Denn: Ein wissenschaftlicher Apparat sollte das für einen breiten Leserkreis gedachte Buch nicht belasten; gleichwohl mussten die Ergebnisse gesichert sein. Haben wir also ein subjektives, ein apologetisches Buch vor uns? Obwohl das Urteil letzten Endes dem Leser überlassen werden muss, möchte ich aufgrund eigener wissenschaftlicher Befassung mit Erzbischof Gröber meinen, dass es dem Autor gelungen ist, eine sehr ausgewogene Biographie des Freiburger Oberhirten vorzulegen, in der in der Tat die ganze Spannweite des Lebens eingefangen ist, die private wie die öffentliche Sphäre gleichermassen berücksichtigend, die theologische und kirchenpolitische Entwicklung als Hintergrund einbeziehend.
Mit der Liebe zum Detail verbindet Erwin Keller aus einem hohen Engagement heraus stets das Bemühen, die grossen Linien zu markieren, sei es in der Charakterisierung des jungen Theologen, der in seiner römischen Zeit das kulturelle Erbe der Metropole zu erfassen bemüht war, oder des hochangesehenen Seelsorgers Gröber, sei es in der Schilderung der kirchenpolitischen Rahmenbedingungen, unter denen Erzbischof Gröber arbeiten musste und sein verantwortungsvolles Amt auszufüllen hatte.
Das Buch ist geschrieben von einem Zeugen, der weite Strecken des Lebensweges Gröbers ziemlich unmittelbar verfolgen konnte, aber von einem kundigen Zeitgenossen, der mit dem Rüstzeug des Historikers umgehen kann, d. h. der möglichst vorurteilsfrei die Würdigung aus den Bedingungen der Zeit zu gewinnen trachtet, nicht nach dem Massstab der Gegenwart.
Dass Bernhard Welte, der Messkircher Landsmann und langjährige Sekretär von Conrad Gröber, öfter Stellung nehmend einbezogen wird, ist ein Beweis für die Umsicht des Verfassers. Heutzutage, wo eine bestimmte Richtung der Geschichtswissenschaft so grossen Wert legt auf das Gewicht der Augen- und Ohrenzeugen, ist solche Quellensicherung vonnöten. Und so mag es die Leser des »Freiburger Rundbriefs« besonders interessieren, dass in dieser Gröber-Biographie auch die Mitsorge des Freiburger Bischofs um die mutige Arbeit von Frau Dr. Gertrud Luckner in der Rettung jüdischer Mitbürger dargestellt wird. Dass Erzbischof Gröber die Verhaftung von Frau Dr. Luckner mit grosser Erschütterung erlebt und er sich nach Kräften für sie nach der Inhaftierung in Ravensbrück eingesetzt hat, ist in schöner Weise dokumentiert.
Erwin Keller hat das Buch auch mit seinem Herzblut geschrieben – das sei ohne jegliches Pathos gesagt: vielleicht nicht der geringste Vorteil dieser Biographie, der eine weite Verbreitung zu wünschen ist, auf dass sie zum Nachdenken zwinge. Hugo Ott, Freiburg i. Br.

ALFRED LÄPPLE: Kirche und Nationalsozialismus in Deutschland und Österreich. Fakten – Dokumente – Ana-

lysen. Aschaffenburg 1980. Paul Pattloch-Verlag. 450 Seiten.
Wiewohl die Zahl der Veröffentlichungen zum Thema Kirche und Nationalsozialismus schon recht gross ist, besitzt das Buch von Alfred Läpple, Kirche und Nationalsozialismus, durchaus seinen Wert. Der Verfasser, Jahrgang 1915, hat als Student das sogenannte Dritte Reich aus eigener Anschauung miterlebt und weiss daher zwischen den Zeilen zu lesen. In der Tat liegt ja für die erst nach dem Zweiten Weltkrieg Geborenen darin eine Schwierigkeit, dass sie sich kaum in die Zeit der NS-Herrschaft zu versetzen vermögen mit der damals herrschenden Bespitzelung, der Politik der Verdächtigungen und Denunzierungen. Der Rezensent weiss aus eigener Erfahrung aus Seminaren, die er mit Studenten heute hält, wie schwer es ist, den Gehalt der Dokumente der 30er Jahre zu erarbeiten. Der Verfasser beruft sich somit zu Recht auf seine eigene Anschauung, die es ihm ermöglicht, auch das Ungesagte noch richtig aus den Quellen herauszuhören. Aus seinem Umgang mit Schülern und Studenten, er ist heute Professor für Katechetik und Religionspädagogik an der Universität Salzburg, ist das vorliegende Buch erwachsen. Darin werden keine neuen Forschungen vorgelegt, wohl aber werden die wichtigsten Fakten referiert und durch Dokumente belegt. So ist ein Buch entstanden, das für den Unterricht vorzüglich geeignet ist. Man möchte es sich in die Hand der Schüler und Studenten wünschen, denn es ist eine vorzügliche erste Orientierungshilfe. Der Verfasser gliedert sein Werk in folgende Abschnitte: Adolf Hitler – Liturgie und Heiligsprechung; Der deutsche Katholizismus im Entscheidungsjahr 1933; Das Reichskonkordat; Der deutsche Protestantismus im Jahr der Machtergreifung Hitlers; Die katholische Kirche Österreichs im Schicksalsjahr 1938; Nationalsozialistische Judenpogrome und christliches Gewissen; der religiöse Widerstand. Er schliesst mit einem Ausblick auf die Nachkriegssituation und die durch sie bedingten Fragestellungen. Die Inhaltsübersicht zeigt, dass die wesentlichen Fragen berücksichtigt sind. Der Ansatz, den der Verfasser im 1. Kapitel wählt, ist zweifellos richtig: Hitler verstand es, der Liturgie der Kirche einen Gegenkult entgegenzusetzen, denn er wusste, dass es tief im Menschen Bedürfnisse gibt, die durch die Liturgie der Kirche erfüllt werden, dass man sie somit nicht ersatzlos streichen darf. Die nationalsozialistische Pseudoliturgie sollte Ersatz sein für die kirchliche Liturgie; denn im totalitären nationalsozialistischen Staat durfte es keinen Widerpart geben, es galt also die Kirche auszuschalten. Darauf lief die nationalsozialistische Politik auch hinaus.
Die grundsätzliche Unvereinbarkeit des NS-Programms mit dem Glauben der Christen hatte die katholische Kirche in den 20er Jahren bereits klar erkannt. Dementsprechend eindeutig waren auch ihre Verlautbarungen. Um so befremdlicher wirkt auf uns heute die Tatsache, dass 1933 der Widerstand der Kirchen offiziell so schnell aufgegeben wurde. Zumindest kann man die Verlautbarung aus dem Jahre 1933 nicht anders als ein Sich-Arrangieren mit den damaligen Machthabern bezeichnen. Alfred Läpple hat recht, wenn er den Gründen dafür nachspürt und dabei auf die theologisch relevanten Gründe zu sprechen kommt, die Wertung der Obrigkeit als von Gott gesetzt. Der Verfasser verschweigt das Versagen ebensowenig wie tatsächlich geleisteten Widerstand. Seine Darstellung ist um Ausgewogenheit und Gerechtigkeit bemüht. Als einen Schönheitsfehler empfinde ich es, dass er nur von Judenpogromen spricht, statt auch gleich in der Überschrift klar von der systematischen Vernichtung zu reden. Im Text selbst freilich lässt er diese Klarheit durchaus nicht vermissen. Dass der Holocaust seine Auswirkung bis in das Heute hat, somit auch das Verhältnis von Juden und Christen mitbestimmt, hat er zu Recht in seinem Ausblick unterstrichen. Das Buch Kirche und Nationalsozialismus in Deutschland und Österreich gibt zum Nachdenken genügend Anlass. Die Literaturverweise erleichtern dem Leser das Weiterstudium. Dieses freilich ist dann notwendig, denn mehr als eine Einführung in die Problematik bietet der Verfasser nicht und will es auch nicht.

Willehad Paul Eckert, Walberberg

JOHN F. MORLEY: Vatican Diplomacy and the Jews during the Holocaust 1939–1943. New York 1980. KTAV Publishing House, Inc. 327 Seiten.
Die Literatur über die Haltung des Vatikans angesichts der Judenverfolgungen gewinnt seit den vatikanischen Quellenpublikationen immer mehr wissenschaftlichen Charakter. Von Ausnahmen abgesehen, dürfte die Zeit vorbei sein, in der man das Scheitern allzu vieler, ihr mangelnder Mut, ihre Betonung eigener Interessen als Polemik gegen die gesamte Kirche benutzte. Oberflächliche Allgemeinurteile, selbst wenn sie von den Opfern der Verfolgung stammen, dienen weder der Sache noch der historischen Wahrheit. Andererseits sollte auch eine wissenschaftlich aufgezäumte Apologie vermieden werden, in welcher die katholische Kirche als Hort und Schild aller Verfolgten erscheint, als Wall gegen Bolschewismus und Nazismus in einem. Daher ist das vorliegende Buch besonders zu begrüssen, weil hier ein katholischer Priester und Wissenschaftler aufgrund vieler erreichbarer Quellen das Bild der vatikanischen Diplomatie gegenüber den Juden in den Jahren 1939–1943 nachzeichnet. Kritiker mögen dabei die Themeneingrenzung berücksichtigen: Es ist kein Kompendium dessen, was die katholische Kirche getan und geleistet hat oder wann und wo sie als Institution und durch ihre einzelnen Glieder in den vielen Ländern versagte, sondern das Thema ist auf die *vatikanische Diplomatie* eingegrenzt, was den Vorteil hat, dass die vatikanischen Quellen allmählich veröffentlicht werden; der Verf. ist also weitgehend auf sicherem Boden.
Das Buch stellt keine angenehme Lektüre dar, nicht nur deshalb, weil es vom Tode von Millionen von Menschen handelt, sondern vor allem auch, weil gezeigt wird, wie sich andere Menschen angesichts dieses Todes verhielten, von dem sie seit dem Jahre 1942 wussten und dem sie im Grunde sehr wenig entgegenstellten. Man sollte daher weniger von einer »vatikanischen Haltung« sprechen, sondern von dem Verhalten einzelner. Es gab Nuntien, die sich weit über das ihnen gebotene Mass für die Juden einsetzten (die Nuntien in Rumänien, der Slowakei und später in Ungarn u. a.), sowie andere, die mit Sicherheit nicht das taten, was ihnen die Nachfolge Jesu Christi geboten hätte (die Nuntien in Deutschland und Frankreich u. a.). »Die Situation in Frankreich ist besonders winkelzügig für einen Wissenschaftler moderner vatikanischer Diplomatie, weil alle Anzeichen dafür sprechen, dass Pétain eine Zusammenarbeit mit der Kirche wollte und ein starker Protest des päpstlichen Abgesandten in Frankreich Pétain dazu gebracht hätte, antijüdische Massnahmen nicht zu akzeptieren. Valeri (der Nuntius; der Verf.) wies selbst einmal darauf hin, wie gut er in allen Kreisen der Regierung aufgenommen würde . . . Valeri hat niemals, soweit festgestellt werden konnte, gegenüber Pétain das moralische Erschrecken geäussert, das doch mit den 1942 und 1943 gegen die Juden unternommenen Handlungen verbunden war . . .« (S. 69 f.). Bei diesem Komplex spielte stets die Aktivlegitimation eine Rolle. Im allgemeinen interessierten sich der Vatikan und die Nuntien zunächst überhaupt nur für getaufte Juden. Erst als der Massenmord nun wirklich nicht mehr zu übersehen und selbst

ke, nicht nur von den durchgemachten Leiden, sondern auch von deren bleibenden Spuren im Gefüge der Persönlichkeit vermitteln. Sie enthalten vielfach kritische, sachbezogene Auseinandersetzungen mit Vorgutachtern, die in der Beurteilung und Bewertung des Verfolgungsgeschehens und seiner psychopathologischen Folgen zu geringe fundierte Kenntnisse oder überhaupt eine Verkennung der Sachlage verraten. Durch eine am Schluss des Buches angefügte Erklärung der medizinischen Begriffe wird das Verständnis der Gutachten erleichtert. Das abschliessende kurze Kapitel trägt die Überschrift »Seelenmord«. Der Ausdruck ist nicht neu, wird den Schriften Anselm Feuerbachs und August Strindbergs entnommen, findet sich auch in den berühmten Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken von Paul Schreber. Seelenmord ist, wie der Verfasser selbst sagt, zweifelsohne ein starkes Wort, aber zutreffend für die im vorliegenden Band dargestellten Lebensschicksale, die meist einen unheilbaren Knick in der Lebenslinie bedeuten und nicht selten auch bei den nach der Befreiung geborenen Kindern noch eine psychopathologische Symptomatik hervorrufen. Die vorgelegte Dokumentation sei – sagt der Verf. – zwar alles andere als vollständig und liefere nur einen sehr kleinen Ausschnitt aus der Welt der Verfolgung. Doch kommt dem Verfasser das Verdienst zu, nicht nur vielen einzelnen Überlebenden zu einer gewissen materiellen Wiedergutmachung im Sinne der Entschädigungsgesetzgebung der Bundesrepublik verholfen, sondern auch in Gestalt des hier angezeigten Bandes für eine breitere Öffentlichkeit eine Darstellung geliefert zu haben, die im allgemeinen wenig bekannte psychologische und gesundheitliche Folgeerscheinungen der »Rassenverfolgung« eindrucksvoll und dabei in jeder Weise fachgerecht und sachlich vermittelt. W. v. Baeyer, Heidelberg

IONA OBERSKI: Kinderjahre. Wien–Hamburg 1980. Paul Zsolnay Verlag. 149 Seiten.

Der Titel verheisst eine Idylle, doch er verbirgt ein unheimliches Grauen: In Rückblende berichtet ein Vierzigjähriger in der kunstlosen Sprache des Kindes, das er einst war, von jenen Kinderjahren, um die er betrogen wurde. 1938 in Amsterdam von jüdischen Emigranten aus Deutschland geboren, erlebt und überlebt er die Schrekken der Verschleppung, zunächst in dem märchenhaften Wahn, die Reise gehe ins Gelobte Land. Sie führt aber in ein Konzentrationslager. Was ihm dort begegnet, wird aus der Perspektive und mit der Psychologie eines kleinen Buben berichtet, der sich um Achtung und Anerkennung der anderen Kinder bemüht – und sei es um den Preis, beim Tod des Vaters dabeisein zu dürfen. Im »Tropenhaus« sucht er zwischen gestapelten Leichen den Leichnam des Vaters; da fällt der Vorhang der Sprachverzauberung: Er war im – Totenhaus! Der Freude über die Befreiung durch die Russen folgt die Trauer über den Tod der Mutter. Für die »Pflegeeltern, die eine ganze Menge mit mir auszustehen hatten«, hat er »am 19. November 1977, 19.00 Uhr«, diese gerade in ihrer Schlichtheit ergreifende Geschichte abgeschlossen. – Man ist froh zu erfahren, dass er heute – ein echter »Jona«, dem Schlund des Raubfischs entkommen – an einem Institut für Kernphysik arbeitet. Wie es scheint, hat er sich durch die Darstellung seiner unsäglichen »Kinderjahre« selbst erfolgreich therapiert. Doch wie gern würde man das Kind, das er war und nicht sein durfte, in den Arm nehmen und trösten! Paulus Gordan OSB, Beuron/Salzburg

THILO PFLUGFELDER: Verfolgungsmaßnahmen gegen Juden in Baden während des »Dritten Reichs«. Hrsg. von der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg. Freiburg i. Br. Oktober 1980. 45 Seiten.

HANNA SCHRAMM: Menschen in Gurs. Erinnerungen an ein französisches Internierungslager (1940–1941) mit einem dokumentarischen Beitrag zur französischen Emigrationspolitik (1933–1944) von *Barbara Vormeier.* Worms 1977. Verlag Georg Heintz. 384 Seiten.

BARBARA VORMEIER: Die Deportierungen deutscher und österreichischer Juden aus Frankreich. – La déportation des Juifs allemands et autrichiens de France. – The Deportation of German and Austrian Jews from France (1942–1944). Paris 1980. Edition: »La Solidarité«. Grossformat. 120 Seiten.

»In den Jahren 1942/43 wurden mindestens 6300 deutsche und österreichische Juden von Vichy-Frankreich aus nach Auschwitz deportiert. Unter ihnen befand sich auch ein Drittel der 6500 Juden aus Baden und Rheinland-Pfalz, die von Deutschland aus im Oktober 1940 nach Südfrankreich verschleppt worden waren.[1/2]

Am 22. Oktober – vor 40 Jahren – wurden über 6500 Juden aus Baden und Rheinland-Pfalz verhaftet und »auf Befehl des Führers« nach Südfrankreich verschleppt. Die meisten von ihnen kamen am Abend des 24. Oktober in Gurs an, dem am Nordrand der Pyrenäen gelegenen Internierungslager. Als dann im August 1942 die Deportierungen ausländischer Juden aus dem unbesetzten Teil Frankreichs einsetzten, befanden sich unter ihnen über 2000 Badener und Pfälzer. »Wie konnte es dazu kommen?« fragen sich auch heute noch die »Nachgeborenen«.[1]

Es ist diese Frage und das Geschehen der zweiten grossen Deportation der deutschen Juden nach Gurs[3], das in den drei o. a. Titeln behandelt wird. Diese Schriften ergänzen einander und sind mit ihrem wertvollen dokumentarischen Material und Information sehr aufschlussreich. »Der 40. Jahrestag der Deportation der badischen Juden nach Gurs in Südfrankreich ist auch Anlass für eine Publikation von *Thilo Pflugfelder.*

In der Schrift wird exemplarisch herausgearbeitet, wie das NS-Regime in einem Land, das den Antisemitismus vor 1933 nicht als politisches und soziales Problem kannte, durch anhaltende Hetzpropaganda eine antisemitische Stimmung herbeiführte. Der Verfasser arbeitet deutlich heraus, wie sich die Judenverfolgung im regionalen und lokalen Bereich auswirkte. Dabei werden viele Fragen verständlicher als durch eine globale Betrachtungsweise.«[4]

Thilo Pflugfelder in seinem Vorwort: »Diese Abhandlung . . . ist als Examensarbeit im Fach Geschichte bei Professor Dr. Bernd Martin vom Historischen Seminar der Universität Freiburg i. Br. entstanden. Sie befasst sich in erster Linie mit dem Verhalten von Staat, Verwaltung und nichtjüdischer Bevölkerung gegenüber ihren israelitischen Mitbürgern in dieser Zeit, d. h. mit der aus der Sicht der Juden passiven Seite des Problemkreises. Es ging mir also

[1] Barbara Vormeier: Von Deutschland über Gurs nach Auschwitz, in: »Frankfurter Allg. Zeitung« Nr. 216, 22. 10. 1980 sowie dazu s. u. S. 141.

[1/2] Vgl. dazu »Die ausweglose Emigration« (Alfred Hirsch, aus Mannheim über Belgien nach Gurs deportiert und von dort nach Auschwitz) (s. o. S. 54, insbes. S. 62–66).

[3] Die erste grosse Deportation ging aus Stettin und Vorpommern (etwa 800 Personen) am 12. 2. 1940 in das damalige »Generalgouvernement Polen« (*nicht,* wie laut H. Schramm, s. ibid., S. 258, schreibt, als erster Transport nach Gurs [vgl. dazu: u. a.: Else Rosenfeld/Gertrud Luckner: Lebenszeichen aus Piaski. München 1970, dtv dokumente, Nr. 654]).

[4] a. O. S. 6. Vorwort des Herausgebers, *Siegfried Schiele,* dem Direktor der Landeszentrale für politische Bildung Baden-Württemberg, dem die Herausgabe der Publikation zu verdanken ist, wie auch dem Ministerium für Kultur und Sport.

Die Erfahrungen nach der ersten Deportation vom 12. 2. 1940 in das »Generalgouvernement Polen« und die Situation in Freiburg i. Br. im Oktober 1940 und danach waren u. a. auch Anlass für die sich daraus und danach entwickelnde Wandertätigkeit im damaligen deutschen Reich und bis nach Wien für die von Freiburg aus versuchte Hilfe für die NS-Verfolgten bis zu meiner Verhaftung (Gertrud Luckner).

durch Wegsehen nichts mehr zu gewinnen war, traten dann auch die ungetauften Juden in den Bereich jener Menschen, für die man sich einsetzen sollte. Es kam jeweils auf den einzelnen Diplomaten an, ob er bereit war, aus seiner diplomatischen Reserve herauszutreten. Über den Nuntius Valeri in Frankreich schreibt Morley: »Sein Interesse an menschlichem Leiden war minimal« (S. 70).
Mit minutiöser Genauigkeit behandelt der Verf. auch die berüchtigte Festnahme der Juden in Rom am 16. Oktober 1943, die morgens um 5.30 Uhr begann. 1259 Menschen wurden verhaftet, zwei Tage später kamen 1007 Juden nach Auschwitz. Von ihnen überlebten 14 Menschen diese Hölle.
Es besteht kein Zweifel darüber, dass der Vatikan zu dieser Zeit, vorher und nachher, viele Juden in katholischen Institutionen versteckt hatte, und niemand sollte diese Tatsache übergehen oder geringschätzen! Andererseits wird man sich nicht damit abfinden können, dass 1007 jüdische Menschen aus Rom, sozusagen unter dem Fenster des Papstes, weggeschleppt und umgebracht wurden, zumal man im Oktober 1943 genau wusste, was mit den Deportierten geschah. Morley kommt zu dem Ergebnis, dass alle vatikanischen Anstrengungen für diese Juden scheiterten, weil die für sie unternommenen Schritte zu schwach angesichts des ungeheuren Ausmasses der an ihnen begangenen Verbrechen waren. Im übrigen hätte Morley seine Thesen noch zusätzlich durch eine wichtige Quelle abstützen können, die ihm leider entgangen zu sein scheint: die Weizsäcker-Papiere, 1933–1950, herausgegeben von Leonidas E. Hill, Frankfurt (1974). Die Erklärung für die schwache vatikanische Prostesthaltung gegenüber den deutschen Verbrechen sieht der damalige deutsche Vatikanbotschafter v. Weizsäcker in folgendem: »Ich behaupte und bleibe dabei, dass die massgebende Stelle im Vatikan in einer antikommunistischen Interessengemeinschaft mit der Reichsregierung lebt, da und solange unser Hauptquartier von Sowjetrussland nichts wissen will« (26. 12. 1943, a. a. O. S. 362). Diese Bemerkung mag eine Erklärung unter anderem für manches sein, worüber Morley zu berichten hat. Darüber hinaus stellt er immer wieder fest, dass die Juden nicht hoch auf der vatikanischen Prioritätenliste standen. Wenn man überhaupt ein Interesse an ihnen zeigte, dann zunächst vorwiegend an getauften Juden. Das 2. Vatikanische Konzil war damals eben noch nicht erfolgt, und die ganze Pseudotheologie der Kirche gegenüber den Juden war hinderlich, wenn es darum ging, sich für diese Juden, damals ja noch vermeintliche »Gottesmörder«, zu engagieren.
Es ist durchaus sinnvoll gewesen, dass J. F. Morley am Schluss seiner Ausführungen zehn Dokumente abdruckt, die wichtig zum Verständnis seiner gesamten Darstellung sind.
Man wird an diesem Buch in Zukunft nicht mehr vorbeigehen können, selbst wenn es zweifellos Kontroversen auslösen dürfte. Die Schlussfolgerungen auf den Seiten 195–209 werden in den Ohren der behenden und eilfertigen Apologeten dröhnen; für den katholischen Priester John F. Morley war es jedoch eine Frage des Gewissens, diese Seiten als Ergebnis seiner wissenschaftlichen Forschungen zu schreiben. Eine deutsche Übersetzung wäre dringend erwünscht; ein katholischer Verlag sollte das Buch herausbringen, um zu verhüten, dass der Beifall von der falschen Seite kommt. Aber dazu gehört wahrscheinlich einiger Mut, und der ist nicht nur in der von Morley behandelten Zeitperiode selten. E. L. Ehrlich

ALEXANDER RAMATI: While the Pope kept silent, Assisi and the Nazioccupation, as told by Padre Rufino Niccacci. London 1978. George Allen & Unwin. 181 S.
Es ist in den letzten Jahrzehnten eine Fülle von Literatur darüber erschienen, in welcher Weise manche Katholiken (einschliesslich ihrer Hierarchie) Juden während ihres Verfolgungsschicksales im Stiche liessen. Dem entgegen steht eine Literatur der Apologie, welche Begründungen für das Scheitern versucht oder dieses Scheitern schlicht bestreitet. Fruchtbarer als derartige abstrakte Darlegungen sind Erlebnisberichte von Menschen, die in das Geschehen verflochten waren. Alexander Ramati, ein israelischer Autor, stellt an einem konkreten Beispiel dar, wie Katholiken auf Veranlassung ihres Bischofs Juden das Leben retteten. Pater Rufino, um den es sich hier handelt, erhielt vom Staate Israel die höchste Auszeichnung, die der Staat für derartige Hilfe vergeben hat, und er gehört zu den »Gerechten unter den Völkern«, die ihren Baum in der Allee der Gerechten in Jerusalem pflanzen konnten.
Es hat schon einen Symbolgehalt, dass diese tätige Humanität sich gerade in Assisi begeben hat und dass nun Pater Rufinos Tat auch in die Zukunft ausstrahlt. Damit hat Assisi einen zusätzlichen Sinngehalt bekommen.
Wenn man seit 1945 ständig mit den Verbrechen an den Juden konfrontiert wurde, so erhob sich seit langem das Verlangen, man möge doch auch als eine Möglichkeit der Identifizierung für junge Menschen über jene berichten, die sich dem Morden entgegenstellten. Pater Rufino war ein solcher Mann, »ein unbesungener Held«. Auch Deutsche sollten von ihm wissen, und daher wäre eine deutsche Übersetzung wünschenswert. E. L. Ehrlich, Basel

LUDWIG VOLK (Bearbeiter): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. IV 1936–1939 (= Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte bei der Kath. Akademie in Bayern, Reihe 17: Bd. 30, Hrsg. v. Rudolf Morsey). Mainz 1981. Matthias-Grünewald Verlag. 860 Seiten.
Die Regierungserklärung des Reichskanzlers Adolf Hitler vom 23. März 1933 blieb auf den katholischen Episkopat Deutschlands nicht ohne Wirkung. Hitlers Aussage, die Regierung sehe »in den beiden christlichen Konfessionen wichtige Faktoren zur Erhaltung unseres Volkstums«, sie sei bereit, die mit den Ländern getroffenen Konkordatsabmachungen zu respektieren, auch lasse sie die Rechte der Kirche unangetastet, führten zu einer ersten vorsichtigen Öffnung des bisher dem Nationalsozialismus und der von dieser Partei getragenen Regierung sehr reserviert und ablehnend gegenüberstehenden Episkopats. Dem Schreiben Kardinal Bertrams vom 24. März 1933 an die Mitglieder der Fuldaer Bischofskonferenz und an Erzbischof Faulhaber, den Vorsitzenden der Freisinger Bischofskonferenz, war z. B. ein Entwurf für eine öffentliche Bekanntgabe der neuen Haltung beigegeben. Darin wird mit Dank konstatiert, »dass von leitender Stelle jener Bewegung Erklärungen gegeben sind, durch die der Unverletzlichkeit der katholischen Glaubenslehre und den unveränderlichen Aufgaben und Rechten der Kirche Rechnung getragen wird«. Weiter heisst es, solche Erklärung sei nötig gewesen und nun für den deutschen Episkopat Anlass, die früheren Verbote und Warnungen nicht mehr als notwendig zu betrachten.
Die hier genannten Texte und Verlautbarungen sind im 1. Bd. der »Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945« zu finden (S. 15/16), der, von Bernhard Stasiewski mit grosser Sorgfalt und Akribie bearbeitet, 1968 erschien.[1]
Wie schnell solch optimistischer Lageeinschätzung, in deren Aufwind noch 1933 das Reichskonkordat geschlossen wurde, Ernüchterung und erneute Auseinandersetzung folgten, dokumentieren die Bände II und III der »Akten«,

[1] Vgl. FrRu XX/1968, S. 134 f.

die, wiederum von B. Stasiewski bearbeitet, den Zeitraum von 1934 bis Sommer 1936 abdecken. In erfreulich rascher Folge erschien jüngst bereits der 4. Band dieser »Akten«, diesmal von Stasiewski zur Bearbeitung an den ebenfalls ausgewiesenen Fachmann Ludwig Volk weitergegeben. Auf rund 800 Seiten führen 293 Nummern und 30 Ergänzungsbeiträge in eine der heftigsten Phasen der Konfrontation zwischen dem 3. Reich und katholischer Kirche bzw. katholischer Hierarchie. Eine beachtliche Fülle von Texten aus Korrespondenzen, Protokollen, Erklärungen, Programmen und Lehraussagen aus dem Zeitraum von August 1936 bis Ende 1939 vermittelt wichtige, bisher nicht gehabte Detailkenntnisse, viele Hintergrundinformationen, Einblicke in kontroverse Standpunkte oder Verfahrensweisen innerhalb des katholischen Lagers, hochinteressante Charakterisierungen von beteiligten Personen und nicht zuletzt auch manche damalige Fehleinschätzung.

Die Vielfalt der Themen lässt bei einer Besprechung nur eine gezielte Auswahl zu. Dass im 2. Halbjahr 1936 die häufigen Verletzungen des Reichskonkordats bzw. dessen einseitige »Ausdeutung« (Nr. 326) durch die Nazis mehrfach zur Sprache kamen, ist zu erwarten. Aufmerken jedoch lässt, dass die Bischöfe bereits im Sommer d. J. eine »Öffentliche Stellungnahme Roms« gegen die Praktiken der deutschen Regierung verlangten (Nr. 323), zu einem Zeitpunkt also, da sich der Kardinalstaatssekretär E. Pacelli noch positive Auswirkungen von einer »unmittelbaren Unterrichtung des H. Führers« erhoffte (Nr. 322). Text und Wirkgeschichte der »Katechismuswahrheiten« (Sept. 1936 = lehramtliche Zurückweisung von nationalsozialistisch propagiertem Glaubens- und Sittenirrtum) (Nr. 325a, 334 f., 361 u. a.) werfen ebenso erhellendes Licht auf die Probleme und Verhältnisse jener Zeit wie die sehr aufschlussreichen privaten »Aufzeichnungen des Speyerer Bischofs Ludwig Sebastian von der Plenarsitzung des deutschen Episkopats« am 12. Januar 1937 und später (Nr. 344/III, vgl. dazu auch Nr. 399/III, Aufz. vom Aug. 1937; Nr. 473/III, Aufz. v. Aug. 1938 und Nr. 510/III, Aufz. v. Aug. 1939). Besondere Beachtung verdient auch die Stellungnahme des Kölner Kardinal Schulte vom 16. Januar 1937 (Nr. 346). Nach diesem Bericht ist für Rom nicht die deutsche Regierung der entscheidende Träger des politischen Willens im Dritten Reich, sondern einzig die Partei, deren erklärte Absicht es sei, das Christentum zu vernichten. Schulte hält es für völlig aussichtslos, die nationalsozialistische Führerschicht von der Falschheit ihres Tuns zu überzeugen, und sieht konsequenterweise nur noch im katholischen Widerstand auf breiter Ebene eine wirklich wirksame Hilfe (S. 151). Das Apostolische Sendschreiben Pius XI. »Mit brennender Sorge« vom 14. März 1937 (vgl. u. a. Nr. 360, 363) war ein wichtiger Schritt in einen solchen Widerstand hinein. Die Enzyklika, ihre Publikation in Deutschland und die Reaktion des Regimes sind häufig vorgestellter, doch durchaus nicht einziger Gegenstand der »Akten« des Jahres 1937. Schul- und Unterrichtsfragen nehmen ebenfalls weiten Raum ein; wie überhaupt der Kampf um die Jugend nicht gerade seltener Inhalt der »Akten« ist (n. b. gutes statistisches Material bietet Bischof Stohrs Referat vom Aug. 1937, Nr. 400). Die genannten Themen wurden u. a. auch auf der Plenarsitzung des deutschen Episkopats vom 24. bis 26. Aug. 1937 besprochen, der im vorliegenden Bd. IV mit fast 70 Seiten besonders viel Platz eingeräumt wird (S. 275–344).

Wie schon auf der Januar-Konferenz (Nr. 344/II), behandelten Bischöfe auf dieser Sitzung auch das Problem der »Auswanderungshilfe für katholische ›Nichtarier‹« (Nr. 399/II o). Dabei ging es vor allem darum, im Rahmen des 1935 gegründeten »Hilfsausschusses« konkrete Hilfsmöglichkeiten mit der Bischofskonferenz der USA abzusprechen. Auf die Schwierigkeit solcher Bemühungen weist – nicht zu übersehendes Zeitdokument – ein Bericht von P. Max Joseph Grösser hin. Der mit dem Auswandererproblem beauftragte Generalsekretär des St. Raphaelvereins schrieb am 31. März 1938: »Die Gründe der verminderten Erfolge liegen zum grössten Teil in der erneut verschärften und nirgends auch nur teilweise herabgeminderten Absperrung der allermeisten Länder gegen die Zuwanderung, besonders von Nichtariern. Es gibt kein irgendwie aussichtsreiches Auswanderungsland mehr, in das man ohne besondere finanzielle Aufwendungen . . . einwandern kann« (Nr. 447, S. 449). Dass man sich damals der Hilfsnotwendigkeit durchaus bewusst war, deutet die schlimme Konsequenz an, die Grösser im gleichen Schreiben mit der Einführung des »Gesetzes zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre vom 15. 9. 1935« auch für die in Österreich lebenden Nichtarier verbunden sah (S. 441, vgl. dazu auch Nr. 472, Grössers Bericht vom Aug. 1938). Nach den vorliegenden »Akten« scheint die Hilfeleistung der Bischöfe für die immer mehr verfolgten Juden auf die Auswanderungshilfe für die katholischen Nichtarier beschränkt geblieben zu sein. Die Monat für Monat schwieriger werdende Hilfe (vgl. u. a. Nr. 527) ist durchaus lobenswert. Es bleibt jedoch die Frage, ob sie den lauten und weithin vernehmlichen Protest gegen die systematische Entrechtung eines Volkes ersetzen kann. Die Not und Unterdrückung der eigenen Kirche – so sieht es in bezug auf die Juden nach den vorliegenden »Akten« aus – bleiben selbst nach der »Reichskristallnacht« noch Hauptthema, so etwa im Brief Kardinal Bertrams vom 16. Nov. 1938 an Reichsminister Rust (Nr. 486), in dem zwar Einspruch eingelegt wird gegen den Aufruf des nationalsozialistischen Lehrerbundes, aus »Protest gegen den jüdischen Meuchelmord in Paris« (S. 592) den konfessionellen Religionsunterricht niederzulegen, der aber nichts sagt zu den furchtbaren Judenpogromen der Nacht vom 9. auf den 10. November und der sich dann anschliessenden Judenverhaftungswelle. Es ist zu bedauern, dass ein lesenswertes, im August 1938 verfasstes Hirtenwort der Bischöfe gegen den Rassenwahn der Nazis nur Entwurf blieb (Nr. 478). Das nicht verabschiedete Dokument, das die Gleichheit aller Völker und Rassen betonte, zur Nächstenliebe aufrief auch über die Volks- und Rassengrenzen hinaus, und das mit Gal 3, 28 »Jetzt gilt nicht mehr Jude und Grieche, Sklave und Freier . . .« gipfelte, hätte wohl, von allen Kanzeln verkündet, im Deutschland des Sommers 1938 eine ganz besondere Bedeutung haben können.

Ein Wort des Dankes und der Anerkennung gilt Ludwig Volk dafür, dass er im vorliegenden Dokumentband der Gegenwart und Zukunft weiteres wichtige Material für die Erforschung und Erfassung der jüngsten Vergangenheit unserer Geschichte in gekonnter und wissenschaftlich sauberer Manier zur Verfügung gestellt hat.

Friedhelm Jürgensmeier, Mainz

GÜNTHER BERND GINZEL: Hitlers (Ur)enkel. Neonazis: ihre Ideologien und Aktionen. Düsseldorf 1981. Droste Verlag. 154 Seiten.

Das Buch leuchtet in eine Zone hinein, vor der viele Deutsche gern die Augen verschliessen, wohl meist, weil die Schatten der Vergangenheit sie haben lethargisch werden lassen. Gerade solches Unbeobachtetsein oder gar Bagatellisieren und Abwiegeln lässt aber den Neonazismus spriessen. Deshalb ist es dem Autor hoch anzurechnen, dass er eine Fülle aktueller Informationen über Gedankenwelt und Umtriebe dieser gemeingefährlichen Kreise

zusammengetragen hat; die Brisanz dieser Erkenntnisse ergibt sich aus der historischen Dimension, die immer wieder sichtbar gemacht wird. Dass dabei der Antisemitismus wie bei den alten Nazis so auch bei den jungen den Kern ihrer Ideologie bildet, ist im Grunde begreiflich: Die »Droge« Antisemitismus »suggeriert ein ideales Lebensbild und Lebensgefühl: Komplexe Zusammenhänge erscheinen plötzlich klar und leicht entwirrbar; politische und soziale Probleme bieten ausnahmslos simple, klare Lösungsmöglichkeiten« (76) – eine grosse Angst und Sinnleere soll also kompensiert werden. Die Gefahr, dass solches Gift breit wirkt, enthält der nachgewiesenermassen immer noch verbreitete »latente, unbewusste Antisemitismus«. Angesichts dieses Potentials macht gerade ihre »verschwindend kleine Zahl ... Juden heute in der Bundesrepublik für die antisemitischen Agitatoren wieder interessant«. Denn wann lernt schon ein Heranwachsender »einen Juden kennen, kann er eine Synagoge besuchen? Überall dort, wo auf schulischer Ebene gute Kontakte zu einer jüdischen Gemeinde bestehen, wo man sich kennenlernt, haben Neonazis keine Chance« (74). Das Buch stellt deshalb vor allem auch einen eindringlichen Appell an die Pädagogen dar, daran zu arbeiten, antijüdische Vorurteile abzubauen und so ihre Schüler gegen die braunen Rattenfänger zu immunisieren. Denn deren Bemühungen sind auf »Jugendliche zugeschnitten, die weder über politische Erfahrungen verfügen, noch in der Schule über das Funktionieren eines demokratischen Staates oder über die Gefährlichkeit von Rassismus, Nationalismus und Nationalsozialismus aufgeklärt wurden« (101). So ist es zugleich skandalös und alarmierend, wenn der Autor feststellen muss: »Erfahrungsgemäss haben nicht selten diejenigen, die sich gegen die NS-Indoktrination wehren, mit Problemen zu rechnen« (115). Von Lehrern und Schulleitungen wird zwar gern das Verhalten und die Einstellung vieler Eltern als Entschuldigung für das Gewährenlassen und Verharmlosen angeführt – aber bedenkt man die pädagogische Bankrotterklärung, die solches Eingeständnis der Hilflosigkeit darstellt? Ebenso symptomatisch ist das Nichtwissen(wollen) über neonazistische Kreise und ihre Aktivitäten an den Hochschulen. Aber diese »Blindheit gegenüber der universitären Entwicklung verniedlicht ein Problem: Hier wächst, so muss befürchtet werden, eine NS-Führerschicht heran, die entweder aktiv die Leitung von NS-Kadergruppen übernehmen oder aber mit der Autorität des Doktor- oder Professorentitels und der Fähigkeit zur ›gelehrten Formulierung‹ offen oder versteckt gegen die Demokratie und für einen zukünftigen Hitler-Staat werben wird« (143). Diese »Aussichten« wie auch die Beispiele, wie vor allem Heranwachsende angelockt werden, müssten allen ihre Verantwortung bewusst machen, denen junge Menschen anvertraut sind, und zwar nicht allein Eltern und Erziehern, sondern auch Politikern und zuständigen Behörden. So kann man dem Buch nur die gebührende Aufmerksamkeit wünschen, die dann nicht bei der nur zu berechtigten Entrüstung und Beschämung stehenbleibt, sondern sich zu Gegenmassnahmen aufrafft.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

GÜNTHER BERND GINZEL (Hrsg.): Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen (Serie TACHLESS: ZUR SACHE, Bd. 1). Heidelberg 1980. Verlag Lambert Schneider. 671 Seiten.

Das Buch basiert auf einer grossen Seminarveranstaltung, die im November 1978 in Köln stattgefunden hatte. Ihre Vorträge (von Y. Amir, J. Beckmann, W. P. Eckert, I. M. Levinger) und wesentliche Teile der Diskussionen (auch mit J. B. Metz, F. Heer, G. B. Ginzel) sind in Teil I (49–202) gesammelt: »Glaube und Widerstand – vor und nach Auschwitz«. Zwei thematisch verwandte Referate von H. Greive und G. B. Ginzel sowie ein Interview mit Kardinal F. König sind in II hinzugefügt (203–274). Als Versuche verstanden, »aus der Sackgasse, in die auch die Kirchen durch Auschwitz geführt wurden, herauszukommen« (10), bringt III (275–410) die bedeutendsten kirchlichen Dokumente, einerseits von »Nostra aetate, Art. 4« bis zum Arbeitspapier des Gesprächskreises Juden und Christen beim ZK der dt. Katholiken, andererseits vom »Wort zur Judenfrage der Synode der EKD in Berlin-Weissensee« bis zum Beschluss der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland (11. 1. 1980). Schliesslich sind in IV (411–590) zunächst die Stimmen jüdischer und christlicher Philosophen und Theologen vereinigt (E. Simon, N. P. Levinson, E. Davidovic, Y. Amir, F. Heer, B. Klappert), die sich zu Fragen äussern, die Hashoa für den Glauben aufwirft. Daran schliessen sich Beiträge, die von Erfahrungen in der Erwachsenenbildung (W. Salberg) und von der Situation des Religionsunterrichtes aus (W. Böhm) wesentliche Desiderate aufzeigen bzw. die das Thema »Judenmission« angehen (R. Rendtorff, P. G. Aring). Es wäre nun ungerechtfertigt, einige der Beiträge gegenüber anderen hervorzuheben. Denn jeder besitzt sein eigenes Gewicht, ob ein Autor nun von seinem Erleben her spricht oder ob er – als Christ – zu einem Mitbetroffenen wurde, der umdenken, aus unseligen christlichen Traditionen »umkehren« gelernt hat, die jenes Leid mitverursacht haben. Gewiss kann es nicht darum gehen, den »Holocaust« theologisch zu »verarbeiten« – ein solcher Versuch erschiene mir als Blasphemie und posthumer Angriff auf die Opfer. Das Buch widersetzt sich vielmehr entschlossen der bis heute nicht gebannten Versuchung, dass christlicher Glaube und Theologie so tun, als habe Hashoa für Christsein und Kirche(n) nichts zu bedeuten. Dieser Versuchung nachzugeben, ist ja noch schrecklicher – nicht nur weil es unmenschlich ist, sondern weil es ein Gottesverständnis verrät, dem Gottes Mitleiden mit den Menschen, seine Selbstentäusserung in die irdischen Daseinsbedingungen reine Phrase bedeutet. Das Buch wendet sich also einer Aufgabe zu, die unumgänglich ist – und unaufschiebbar; in der Einleitung des Herausgebers (15–48) wird ja mit Recht sowohl die Erinnerung an die Katastrophe wachgerufen als auch auf die heute aufgehende Saat ihrer Verursacher hingewiesen.

Weil das ganze Buch echte Grundlagenarbeit – und dies in weithin verständlicher Sprache – leistet, ist zu hoffen, dass der (übrigens recht preiswerte) Band einen grossen Leserkreis erreicht. Seine Wirkung wird er bei niemandem verfehlen, der sich damit zu befassen beginnt. Der handbuchartige Charakter mit dankenswert ausführlichen Registern erlaubt eine rasche Orientierung zu einer bestimmten Einzelfrage ebenso wie ein intensives Arbeiten in Einzelstudium und Gesprächskreisen.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

PHILIP HALLIE: Le sang des innocentes. Le Chambon-sur-Lignon, village sauveur. Traduit de l'américain par Magali Bergers. Paris 1980. Ed. Stock. 413 Seiten.

Ein jüdischer Ethikprofessor an einer Universität der USA »entdeckt« im Jahre 1976 das Dorf Chambon-sur-Lignon im Département Haute-Loire als eines der wichtigsten Zentren in Frankreich für die Rettung flüchtiger Juden in den vier Jahren der Besetzung durch die nationalsozialistischen Deutschen und während des Regimes von Vichy.[1] Der Kampf, den dieses Dorf geführt hat, ist von höchstem

[1] Vgl. hierzu: Der »Coteau Fleuri« in: Le Chambon-sur-Lignon. Aus: »Rettet sie doch!« Franzosen und die Genfer Ökumene im Dienste der Verfolgten des Dritten Reiches. Hrsg.: Adolf Freudenberg. Zürich 1969. EVZ-Verlag. S. 132–135. [(vgl. in FrRu XXII/1970, S. 140 f.) Anm. G. Luckner]

ethischen, sittlichen Interesse – nicht nur für einen Ethikprofessor. Sein Protagonist – »die Seele von Chambon« – ist der Pastor André Trocmé, der Pfarrer dieser fast ausschliesslich reformierten Gemeinde. Ihm zur Seite steht seine Frau Magda Grilli, eine Italienerin mit unbeirrbarem mütterlichen Instinkt, die spontan und gleichsam unbewusst jeweils das Gute und Richtige tut, allen Gefahren zum Trotz. Der andere Geistliche am Ort, Edouard Theis, ist der Dritte im Bunde – doch spielt das ganze Dorf in diesem Drama unentwegt und tapfer mit. André Pascal Trocmé ist freilich die alles beherrschende Persönlichkeit. Geboren 1901 in Saint-Quentin in einer alten Hugenottenfamilie, hat er eine deutsche Mutter, die durch einen vom Vater verursachten Autounfall im Jahre 1911 das Leben verliert. Unter dem Schock dieser Tragödie entdeckt, erfährt er Wert und Würde menschlichen Lebens. Im Ersten Weltkrieg drängt ihn diese Erfahrung zum Handeln. Er wird Pazifist und beschliesst, den geistlichen Beruf zu ergreifen und in Armut zu leben. Magda Grilli, obwohl von Hause aus katholisch, teilt seinen Entschluss. In dem Dorf Chambon schlägt ihnen die Stunde der Bewährung. Mit Klugheit, List und unerschrockenem Mut organisieren sie den Widerstand gegen Vichy und die Nazis.

Der Autor des Buches beschreibt minutiös und spannend die einzelnen Phasen dieses ungleichen, aber für Trocmé und seine Gemeinde stets siegreichen Kampfes. Hunderte, wenn nicht Tausende verfolgter Juden, die längere oder kürzere Zeit in Chambon Aufnahme fanden, wurden auf diese Weise gerettet. Wer wusste bisher – ausserhalb vielleicht der reformierten Kreise in Frankreich – von diesen Vorgängen? Was die katholische Kirche getan (oder unterlassen) hatte, war in aller Munde; Chambon, dieses 400-Seelen-Dorf, wurde vergessen und wird im deutschen Sprachraum vergessen bleiben, wenn dieses grossartige Buch eines amerikanischen Juden nicht ins Deutsche übersetzt wird. Es müsste – nach »Holocaust« – eigentlich ein »Bestseller« werden: So viel Menschlichkeit, so viel Ergriffenheit atmet dieser ohne literarischen Ehrgeiz, aber mit der Anmut der Wahrheit geschriebene Bericht.

Paulus Gordan OSB, Beuron/Salzburg

WIESLAW KIELAR: Annus Mundi. Fünf Jahre Auschwitz. Frankfurt 1979. S. Fischer Verlag. 417 Seiten.

Dieses Buch ist ein Dokument, der Erlebnisbericht eines Polen, der mit dem ersten Transport politischer Häftlinge nach Auschwitz kam. Alle in diesem Buch vorkommenden Personen sind authentisch, er war mit seiner Nr. 290 einer der ersten Häftlinge, und dieser sein Lebensabschnitt dauerte fast 5 Jahre. Das Buch erschien bereits im Jahre 1972 auf polnisch in Krakau. In seinem vorzüglichen Vorwort zu diesem Buch schreibt M. Kieta: »Der Wert dieses Berichtes von Kielar liegt unter anderem darin, dass er nicht nur Tatsachen beschreibt, sondern vor ihrem Hintergrund eine ganze Vielfalt der menschlichen Impulse darlegt: der schlechten und guten, der edlen und niederträchtigen. Das ist ein Ergebnis nicht nur seiner Beobachtungsgabe, sondern auch seiner Empfindsamkeit und der Feinheit seiner Natur ... Das ist eine erschütternde Synthese des Konzentrationslagers Auschwitz, das zu einem Lager der Massenvernichtung wurde. Tod und Raub, menschliche Herden, die in das Gas getrieben wurden, um dort zu ersticken, und die Erleichterung, die das Lager bei jedem neuen Transport spürte. Die Erleichterung, die aus der Hoffnung entsprang, die Habgier der SS-Männer werde den Lagerinsassen eine Atempause schaffen, durch die ihr Leben für einige Tage oder Stunden verlängert werden könnte; eine Erleichterung auch insofern, als die Suppe aus der Lagerküche durch die Abfälle von Lebensmitteln, die die Todgeweihten hierher mitgeschleppt hatten, ein wenig dicker war ... Das ist auch eine der Wahrheiten über das Konzentrationslager Auschwitz. Ist diese Wahrheit bereits vollständig?...«

Derartige Bücher wie das von W. Kielar sind wichtig, denn man muss immer aufs neue zu solchen Darstellungen greifen, um nicht zu verdrängen, was wir um der Zukunft der Menschen willen nicht verdrängen dürfen. Leider sind Bücher dieser Art auch notwendig im Kampf gegen Lumpen, welche behaupten, Auschwitz sei eine Erfindung »des internationalen Weltjudentums«, um das gepeinigte deutsche Volk zu diffamieren. W. Kielar ist übrigens kein Jude, er legt Zeugnis ab. Es wird Bestand haben.

E. L. Ehrlich

WILLIAM G. NIEDERLAND: Folgen der Verfolgung: Das Überlebenden-Syndrom. Seelenmord. Edition Suhrkamp 1015. Frankfurt a. M. 1980. Suhrkamp Verlag. 244 Seiten.

Der Verfasser ist ein in den Vereinigten Staaten tätiger Nervenarzt, der sich seit mehr als 20 Jahren mit den Problemen der psychischen Spätschäden politisch-rassischer Verfolgung im Dritten Reich beschäftigt und darüber wesentliche Beiträge in deutscher und in englischer Sprache veröffentlicht hat. Im vorliegenden Band sind 12 fachärztlich-psychiatrische Gutachten über seelisch geschädigte überlebende Opfer des Terrors abgedruckt, dazu eine kritische Stellungnahme zu den obergutachtlichen Ausführungen eines anderen Arztes. In der Einführung weist der Verfasser auf die Schwere und die Vielfältigkeit der über jene Opfer verhängten Entbehrungen und Qualen hin, zugleich auf das für die Psychiatrie Neue eines permanente Leiden verursachenden Persönlichkeitswandels. Die hauptsächlichen seelischen Belastungen zusammenfassend nennt er die Atmosphäre der ständigen Bedrohung, des immer näher rückenden Verhängnisses, der damit einhergehenden leiblich-seelischen Zermürbung, die häufig akute Todesgefahr und Todesangst, die Verunsicherung aller mitmenschlichen Bezüge, das schutzlose und völlig rechtlose Dasein und nicht zuletzt die Überflutung des geistigen Ich-Gefüges durch den unaufhörlichen Ansturm von öffentlichen und persönlichen Beschimpfungen, vor Verdächtigungen, Verleumdungen und Anschuldigungen wiederum ohne jede Möglichkeit einer Zuflucht zu behördlichem Rechtsschutz. Als einer der ersten hat der Verfasser gezeigt, dass nicht nur der Aufenthalt in Konzentrationslagern, sondern auch die Situationen des Verstecks und der Auswanderung schwerste Belastungen darstellten, weiterhin die oft mit schweren, irrationalen Selbstvorwürfen verbundene Trauer um den Verlust nächster Angehöriger, das Gefühl der sog. Überlebensschuld. Bei der Lektüre der Gutachten, die ja für juristische und andere Behörden bestimmt waren, ist zu berücksichtigen, was der Verfasser einleitend sagt: Die darin abgehandelten, meist qualvollen chronischen psychischen Gesundheitsstörungen erscheinen in der blassen, akademisch getönten Sprache des Klinikers und beurteilenden Gutachters. Es handelt sich um psychoreaktive Störungsbilder, neurovegetative Störungen, chronisch-reaktive Depressionen, Affektstörungen mit psychosomatischen Begleitsymptomen, traumatische Neurosen, psychogene Angst- und Spannungszustände und andere in der Fachsprache ausgedrückte Symptombilder, die insgesamt ein Leiden und grosse innere Drangsal beinhalten und meist als tiefgehende Veränderungen des seelischen Gefüges ausserordentlich hartnäckig, wenn nicht unheilbar sind. Die Gutachten sind in der Tat so abgefasst, dass sie auch für den nicht fachlich vorgebildeten medizinischen und psychiatrischen Laien verständlich sind und tiefe Eindrük-

vor allem darum, wie sich die Verfolgungsmassnahmen auf der Ebene der Betroffenen ausgewirkt haben, und weniger darum, auf welchen Hintergründen sie innerhalb der NSDAP und den verschiedenen Regierungs- bzw. Verwaltungsinstanzen zustande kamen . . .«[5]

Den Kapiteln vorangestellt ist eine Karte: »Die jüdischen Gemeinden in Baden im 19. und 20. Jahrhundert« mit einem nach Kreisen geordneten Ortsverzeichnis. Die Einleitung behandelt das Land Baden und die Juden in Baden vor 1933. Die folgenden Kapitel zeichnen betroffen den unaufhaltsamen damaligen Prozess der Entrechtung bis zur Vernichtung des Lebens.

»Das Ende der NS-Gewaltherrschaft erlebten in Baden nur etwa 300 der 20617 Juden, die bereits 1933 hier gewohnt hatten – nicht einmal 2 Prozent! Während etwa 62 Prozent auswandern konnten, starb ungefähr ein Viertel der badischen Juden eines gewaltsamen Todes, also an den antisemitischen Verfolgungsmassnahmen« (S. 42).

Ein Verzeichnis benutzter Literatur beschliesst diese Publikation.

Das Buch von *Hanna Schramm – Barbara Vormeier*[5a] gliedert sich in zwei Teile, von denen der erste einen anschaulichen Erlebnisbericht über das Internierungslager Gurs darstellt, während der zweite anhand zahlreicher, bislang unbekannter Dokumente (Schilderungen von Augenzeugen[6], Gesetzestexte u. a. m.) das administrative Netz beschreibt, innerhalb dessen sich diese folgenschweren Internierungen vollzogen haben. Insgesamt liefert diese Publikation einen wichtigen Beitrag zur Erforschung Frankreichs als Asylland der deutschsprachigen Emigration nach 1933.[7]

Das Lager bestand vom April 1939 bis einschliesslich Dezember 1945, dabei sind drei Phasen zu unterscheiden: 1) April 1939 – Mai 1940: Aufnahmelager . . . für spanische Flüchtlinge und Spanienkämpfer der Internationalen Brigaden; – 2) Mai 1940 – Sommer 1944: Sammellager . . . für Ausländer, vorwiegend Deutsche und Österreicher, darunter zahlreiche Juden.[8]

Unter den zahlreichen Dokumenten findet sich u. a. auch im Zusammenhang des Schriftwechsels mit der französischen Regierung: »In einem Schreiben des Berliner Auswärtigen Amtes vom 7. Dezember 1940 an den deutschen Vertreter des Auswärtigen Amtes bei der Waffenstillstandskommission in Wiesbaden (s. Dok. 44, S. 381) wurde erklärt, dass es sich um eine ›vom Führer gebilligte Abschiebung der Juden aus Baden und der Pfalz‹ handle und dass auf ›Anordnung des Herrn Reichsaussenministers die Angelegenheit der französischen Regierung gegenüber dilatorisch zu behandeln‹ sei; ›eine materielle Antwort auf (die) diesbezüglichen Anfragen ist nicht zu geben.‹«[9]

Ein umfangreicher Anhang mit der vollständigen Wiedergabe der betreffenden Gesetze, Dekrete, Verordnungen ist für einschlägige Arbeiten eine unentbehrliche Hilfe. – Eine Neuauflage des Buches ist vorgesehen.

[5] a. O. S. 7, Vorwort des Herausgebers.

[5a] »Hanna Schramm wurde 1896 in Berlin geboren. Sie war als Berufsschullehrerin tätig und Mitglied der ›Allgemeinen Freien Lehrergewerkschaft‹ sowie der SPD. Im Jahr 1934 wurde sie aus dem Schuldienst nach § 4 des Gesetzes zur Wiederherstellung des Berufsbeamtentums wegen politischer Unzuverlässigkeit entlassen. Sie emigrierte im Dezember 1934 nach Paris . . .« und wurde nach verschiedenen anderen Aufenthalten in Frankreich vom 9. 6. 1940 bis 29. 10. 1941 im Lager Gurs interniert (s. a. O. letzte Umschlagseite)

[6] Vgl. dazu u. a. o. Anm.[1/2]

[7] a. O. Anm. 5.

[8] a. O. S. 157.

[9] a. O. S. 239.

Barbara Vormeier: Diese in drei Sprachen (deutsch-französisch-englisch) erstellte »Untersuchung« ist im Auftrag der *Solidarité – Association des Réfugiés israélites en provenance d'Allemagne et d'Autriche (Paris)* – herausgegeben worden.[1/2]

Den Ausführungen und Dokumenten über die Deportierungen und Verfolgungsmassnahmen sind folgende Sätze aus dem Protokoll der Wannseekonferenz vom 20. Januar 1942 vorangestellt: »Im Zuge der praktischen Durchführung der Endlösung wird Europa von Westen nach Osten durchkämmt werden. Am 27. März 1942 verliess der erste Transportzug von über 1100 ausländischen und französischen Juden das nördlich von Paris gelegene Lager Drancy in Richtung Auschwitz. Bis zum 31. Juli 1944 folgten weitere 76 Konvois nach Osten: Auschwitz, Maidanek, Sobibor. In diesen zwei Jahren wurden mindestens 75 721 Juden aus Frankreich deportiert; davon waren schätzungsweise 47 000 Ausländer. Unter ihnen befanden sich nach unseren Berechnungen mindestens 6 258 deutsche und 1 746 österreichische Juden.«

Nachstehende Untersuchung behandelt die Deportation deutscher und österreichischer Juden aus Frankreich (1942–1944 – Daten der Deportierungen aus Frankreich – Namenslisten der aus Frankreich deportierten deutschen Juden – Namenslisten der aus Frankreich deportierten österreichischen Juden). – Die Bearbeitung des Materials, die Fussnoten usw. sind ein unerschöpfliches Hilfsmittel zum Verständnis all der damit zusammenhängenden Probleme und Fragen. Besonders zu beachten sind auch die Angaben über Hilfe für die Verfolgten, auch unter eigener Lebensgefahr von einzelnen und Organisationen, z.B. u. a. von der CIMADE[3] errichtete Flüchtlingszentren, die Hilfe der Quäker, der Hirtenbrief von *Kardinal Jules G. Saliège*, Erzbischof von Toulouse, vom 23. 8. 1942 mit u. a. folgender Äusserung:

»In unserer Diözese haben sich in den Internierungslagern von Noé und Récébédou schreckenserregende Szenen abgespielt. Die Juden sind Männer wie wir, die Jüdinnen Frauen, die Ausländer sind Männer und Frauen, die wie wir einen Teil des Menschengeschlechts bilden. Gegen sie darf deshalb nicht alles erlaubt sein. (. . . Sie sind unsere Brüder, wie so viele andere auch. Ein Christ kann das nicht vergessen. Es gibt eine christliche Moral, eine menschliche Moral, die Pflichten auferlegt und Rechte zuerkennt . . .«[4/4a]

Die Namenslisten der aus Frankreich deportierten deutschen und österreichischen Juden beschliessen das Buch, das auch für Nachforschungen und betreffende Themen ein besonders wertvolles Hilfsmittel ist. Gertrud Luckner

[1] a. O. vgl. Danksagung.

[1/2] »Bisher hat die Solidarité es sich zur Aufgabe gestellt, nach besten Kräften den dem Holocaust entgangenen Opfern aus Deutschland und Österreich beizustehen. Nach Erfüllung ihrer sozialen Aufgaben hielt es die Solidarité für ihre Pflicht, auch derer zu gedenken, die mit ihrem Leben das Vertrauen in die Institutionen und die Menschen bezahlt haben. Sie beschloss, ihnen dieses Denkmal zu setzen.« (a. O.)

[3] Vgl. hierzu: »Rettet sie doch!«, s. auch o. S. 138, Anm. 1.

[4] Kardinal Jules G. Saliège: Furchtet euch nicht! Hirtenbriefe und Ansprachen, Offenburg 1949, S. 150.

[4a] In »Volksrecht« Zurich, 1. 9. 1942 sowie in: »Fürchtet euch nicht!« Hirtenbriefe und Ansprachen von Jules Géraud Kardinal Saliège, Erzbischof von Toulouse, Offenburg 1949, S. 150. Vgl. dazu auch: »Eine Huldigung für Kardinal Saliège« vom Jüdischen Aktionskomitee der »*Résistance*« im Sommer 1956 mit einer Baumpflanzung im Märtyrerwald bei Jerusalem auch wegen seines Hirtenschreibens im August 1942, der damals von sämtlichen Kirchenkanzeln seiner Diözese verlesen wurde (in: FrRu IX/Oktober 1956, S. 36).

LUDWIG ROSENTHAL: »Endlösung der Judenfrage«: Massenmord oder »Gaskammerlüge«? Eine Auswertung der Beweisaufnahme im Prozess gegen Hauptkriegsverbrecher vor dem Internationalen Militärgerichtshof Nürnberg vom 14. November 1945 bis 1. Oktober 1946. Darmstadt 1979. Verlag Darmstädter Blätter. 154 Seiten.

Das Buch Ludwig Rosenthals ist eine »Gelegenheits-

schrift«, wenn man will, doch keineswegs in abwertendem Sinne. Es wurde geschrieben, um – so unanfechtbar wie immer möglich – die Wahrheit zu dokumentieren angesichts der gerade in jüngerer Zeit wiederholt publizierten Unwahrheit über die vorgebliche Lüge vom nationalsozialistischen Massenmord an den Juden. Hier muss, und zwar öffentlich, widersprochen werden, wie der Verfasser des Buches es tut, da noch immer nicht auszuschliessen ist, dass trotz der geradezu erdrückenden Fülle von Beweismaterial ein Teil der Leser der zweifelhaften Publikationen, in Einzelfällen womöglich gar die Autoren, davon überzeugt sind, mit dieser traurigen Reinwäscherei auf seiten der Wahrheit zu stehen, wenigstens der Wahrheit näher zu sein als die vermeintlichen Nestbeschmutzer in Wissenschaft und Journalismus, Dichtung und Kunst.

Der Verfasser ist ein ausgewiesener Historiker, doch von Haus aus Jurist (der dann auch als Rechtsanwalt tätig war). Und es hängt vielleicht wohl damit zusammen, dass er sich dazu entschlossen hat, seine gesamte Dokumentation so anzulegen, dass *nur* »die (für die Morde) Verantwortlichen selbst und ihre Gehilfen hier zu Wort kommen« (S. 72, vgl. auch das Vorwort und den Text auf dem rückwärtigen Deckel); die Herkunft des Materials ist im Untertitel angegeben, und die Fundstellen der einzelnen Zitate werden jeweils sorgfältig notiert.

Das Buch ist allen zu empfehlen, die sich, sei es als Lehrer (zur Weitervermittlung), sei es auch nur (privat) für sich selbst informieren wollen; auch denen, die anderer Meinung sind: Die Quellen, aus ungesicherter Meinung wirkliches Wissen zu machen, fliessen hier reichlich. Versehen im weniger Wesentlichen, wie etwa der irrtümliche Hinweis, Hitler habe sich der Drohung, ein neuer Weltkrieg würde »zur Vernichtung der jüdischen Rasse in Europa« führen, wiederholt aus einer bereits im Januar 1939 ausgesprochenen Prophezeiung gerühmt, sind selten. Hitler ist auf diese Aussage vom 30. (nicht 31.) Januar 1939 in der Tat später zurückgekommen, hat sie aber dabei – aus welchen Gründen auch immer – in die Zeit des Kriegsbeginns verlegt.

Auch wer längst informiert ist, wird noch auf Wichtiges stossen, jedenfalls an Aufschlussreiches erinnert werden. Hervorgehoben sei der Abschnitt über den Aufstand im Warschauer Getto (S. 55–59), auch ein Hinweis auf das Verhältnis der Hauptträger der Vernichtung zur Wehrmacht: »... Von vornherein kann betont werden, dass die Zusammenarbeit mit der Wehrmacht im allgemeinen gut war« (S. 47). Immer wieder wird deutlich, dass die Rede vom bürokratischen Charakter der Organisation der Vernichtung, von ihrem industriellen Vollzug, von der Todesmaschinerie (alles berechtigte Versuche, bestimmten Seiten der unfasslichen Vorgänge sprachlich näherzukommen), nicht so aufgefasst werden sollte, als habe alles fast teilnahmslos, ohne Mitleid und ohne Hass und Sadismus seinen sozusagen ahumanen Verlauf genommen. Hier nur drei dokumentarische Stellen: »Mit einer unbeschreiblichen Brutalität, sowohl von seiten der Polizeibeamten wie insbesondere von den litauischen Partisanen, wurde das jüdische Volk ... aus den Wohnungen herausgeholt und zusammengetrieben« (S. 35) – »An einer Hausecke lag ein kleines Kind von weniger als einem Jahr mit zertrümmertem Schädel« (S. 37) – und fast noch aufschlussreicher – bei aller Zweideutigkeit – die Bemerkung über die Gaswagenfahrer: »Um die Aktion möglichst schnell zu beenden, geben die Fahrer durchwegs Vollgas« (S. 31); vom (Schreibtisch-)Sadismus der oberen Chargen, etwa Eichmanns und Kaltenbrunners, zu schweigen (vgl. S. 107–109).

Man kann alles in allem nur dringend wünschen, dass diese Zusammenstellung, so erschreckend sie inhaltlich ist, besonders für den Geschichtsunterricht möglichst viel benutzt wird.

Hermann Greive, Köln

CLAUDINE VEGH: »Ich habe ihnen nicht auf Wiedersehen gesagt.« Gespräche mit Kindern von Deportierten. Nachwort: Bruno Bettelheim. Köln 1981. Verlag Kiepenheuer & Witsch. 247 Seiten.

S. o. S. 83.

PETER O. CHOTJEWITZ / RENATE CHOTJEWITZ-HÄFNER: Die mit Tränen säen. Israelisches Reise-Journal. München 1980. Verlag Autoren Edition. XIX und 335 Seiten.

Das zwischen Fulda und Hersfeld gelegene Dorf Rhina gehörte zu den drei Orten im Kaiserreich, die eine jüdische Bevölkerungsmehrheit besassen. Die letzten Juden »mussten auf Anweisung von Bürgermeister Rohrbach das Dorf im Frühjahr 1939 verlassen« (184). Für eine Rundfunksendung über die Geschichte der Rhinaer Juden hatte die Mitautorin bis 1979 viel wertvolles Material aufgestöbert. Jedoch waren dabei zwei Fragen offengeblieben: »Die Frage nach den Überlebenden und die Frage, welche rätselhaften Kräfte sie in den gut fünf Jahren zwischen 1933 und 1938 aus dem Dorf vertrieben hatten« (4). Hier gab es erst nach der Sendung ein Weiterkommen, vor allem durch den Sohn des (bis 1938) staatlichen Volksschullehrers. Er machte auf die Chronik von Rhina aufmerksam, »die jüdische Kinder Ende der zwanziger Jahre auf Geheiss seines Vaters geschrieben hatten«. Das führte auf weitere »Dokumente, Berichte, die zwei Wachtmeister des für Rhina zuständigen Gendarmeriepostens nach 1933 sauber protokolliert haben ... Das halbe Strafgesetzbuch rauf und runter, mehrfach die Woche, fünfeinhalb Jahre lang ein ohrenbetäubender Lärm auf den Strassen; und kein Staatsanwalt, kein Gericht rührte einen Finger ... Da stimmte plötzlich nicht mehr, was die befragten Bürger von Rhina behauptet hatten. Was hier passiert war, konnte ihnen nicht verborgen geblieben sein, und es waren nicht nur Auswärtige, die das Verbrechen begangen hatten« – wie es übrigens auch wieder in der Fernsehsendung im April 1981 von Einheimischen behauptet wurde. So motiviert, machte sich das Ehepaar Chotjewitz nach Israel auf, um zu »hören, was die überlebenden Juden von Rhina zu sagen hatten und bei der Gelegenheit (zu) fragen, wie es ihnen nach der Flucht ergangen sei« (5). Herausgekommen ist ein recht eigenwilliges »Reise-Journal«, in dem Tagebucheinträge abwechseln mit Zitaten aus jener Schulchronik und den Polizeiprotokollen, aus der Touring Map of Israel und den »Israel Nachrichten« sowie aus unterschiedlichen Quellen, die über die Verfolgungen vor und während der NS-Zeit, über jüdisches Leben und Brauchtum und manches andere mehr oder weniger informieren, zumindest Anstösse zum Weiterfragen geben wollen. Der Stil eines Rundfunk-Feature macht es dem Leser nicht immer leicht. Überdies bescheinigt man es dem Verfasser aufgrund seiner Beschreibungen religiöser Auffassungen und Praktiken gern, dass er »als echter Agnostiker mit dem Religionsproblem kein Problem« hat (75). Ärgerlicher ist, dass er das sacrificium intellectus nach links nicht bleiben lassen konnte: Das lockere Auftreten israelischer Soldaten sei ein »schizophrener Kontrast zu den Bildern der Zerstörung, die dieselbe Armee anrichtet, im Libanon, im besetzten Westjordanland ... und vielleicht ist es eben diese Bürgernähe des Heeres, die es vielen Israelis schwer macht, sich von den Massakern zu distanzieren, die ihre eigenen Jungs anrichten. Dies und das Gefühl, den Arabern kulturell und zivilisatorisch überlegen zu sein« (256). Lernfortschritte aufgrund der Geschichte verraten solche Sätze gewiss nicht, auch wenn

gewisse Ansätze nicht verkannt werden sollen (z. B. 77). Doch darf man vielleicht auch darauf hoffen, dass die authentischen Rückblenden auf das Leben in Rhina bis zum Ende der dortigen Judenschaft, der Bericht von S. Oppenheim über seine »Erlebnisse« im KZ Buchenwald, die Nachrichten über das Schicksal der aus Rhina vertriebenen Juden und das, was die Autoren in Israel von Überlebenden zu hören bekamen, bei längerem Bedenken ihre Wirkungen nicht verfehlen werden. Denn all das hier Dokumentierte lässt die Vergangenheit an Einzelschicksalen und aus der Sicht einzelner betroffener Menschen und Familien lebendig und so zu Fragen an uns heute und die Zukunft werden. Das macht den Wert dieses Buches aus.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

LEOPOLD MARX: Jehoshua, mein Sohn. Lebensbild eines früh Gereiften. Stuttgart 1979. Bleicher Verlag. 312 Seiten.
DERS.: Es führt eine lange Strasse. Gedichte. Berlin 1976. Verlag Nolte. 135 Seiten.
Leopold Marx lebt in dem schwäbisch-israelischen Gemeinschaftsdorf Schawe Zion – die Rückkehrer nach Zion – in einem Haus mit rotem Ziegeldach, umgeben von Bäumen, Blumen und manch schönem Rest antiker Kunstwerke. Zu seinem neunzigsten Geburtstag schenkte er uns Deutschen zwei Bücher, denen möglichst viele Menschen begegnen sollten.
Das eine ist ein Gedenkbuch für seinen im Unabhängigkeitskrieg gefallenen Sohn Erich Jehoshua, eine Art Zwiesprache mit dem früh Dahingegangenen. Leopold Marx sucht sich an alles Begegnen mit diesem Sohn zu erinnern, an die kleinen Geschichten aus der behüteten Kindheit in einer sehr feinen, sehr deutschen, schwäbischen Familie, an die Schatten, die von den schweren Wolken der kommenden Nazizeit auf das Leben des erwachenden Jungen fallen, der sich von seiner Familie trennen muss, an all die Briefe, die nun hin und her gehen zwischen Schule und Elternhaus, zwischen der in Deutschland gebliebenen Familie und dem jungen Pionier in Israel, zwischen den Eltern in der Siedlung Schawe Zion und dem Soldaten in der jüdischen Brigade der britischen Armee in Ägypten, Italien, Holland und Deutschland, an die Besuche des Studenten aus Jerusalem und endlich an die letzten Briefe und Nachrichten vom Einsatz Jehoshuas zur Verteidigung Jerusalems. In dem grossen und furchtbaren Weltgeschehen dieser Jahrzehnte wird ein Menschenleben sichtbar, mitleidend und mitliebend, mitgerissen und mitgestaltend, ein Menschenleben, das hängenblieb zwischen der verlorenen deutschen Heimat und der noch nicht gewonnenen israelischen, ein Leben, das noch stark geprägt war vom deutschen Elternhaus, aber schon hineinwuchs in eine neue Gemeinschaft, ein neues Volk.
Eigenes Erleben gestaltet Leopold Marx in dem Gedichtband: »Es führt eine lange Strasse.« Deutsche Naturseele und jüdische Geschichtsseele verbinden sich mit dem beiden Völkern eigenen Drang, das Leben und seine Erscheinungen zu deuten. Äussere und innere Schicksalsstunden formen sich zu schön-verdichteten Gebilden, ein spätes, wohlgelungenes Werk deutsch-jüdischer Symbiose. Man liest in diesem Bändchen nicht ohne tiefe Scham und Trauer darüber, dass solches Menschentum millionenfach verstossen und gemordet wurde.

Annemarie Mayer, Tübingen

WOLFGANG E. PAX: Mit Jesus im Heiligen Land. Trier–Hamburg 1980. Paulinus Verlag/Agentur des Rauhen Hauses. 144 Seiten.
Der Autor dieses Bildbandes ist sicher vielen Israelreisenden bekannt. Seine Führungen und Vorträge haben viele Pilger erreicht. Hier legt er einen Bildband vor, der manches von dem festhält, was beim Besuch der Heiligen Stätten Eindruck gemacht hat. Nun kann man nachlesen, was man dort gehört und anschauen, was man dort gesehen hat. In der Einführung findet man einen knappen, exegetisch verlässlichen Abriss des äusseren Lebens Jesu. Der Hauptteil stellt in sieben Kapiteln die wichtigsten Orte vor, die mit dem Leben Jesu zu tun hatten: Bethlehem, Nazaret, den Jordan, die Wüste, Jericho, das Galie (Galiläa) und vor allem Jerusalem. Zu allen Kapiteln findet man verlässliche Beschreibungen der Landschaft und der archäologischen Stätten, Hinweise auf die Bibel mit besonderer Akzentuierung des Neuen Testaments und der Stellen, die von diesem Ort erzählen. Viele Bibelworte werden in diesem Kontext erst richtig verständlich. Der Autor versteht es meisterhaft, sie mit Hilfe der Natur, Kultur, Religion und des Brauchtums zu erklären. Eine besondere Note erhält das Buch durch die vielen Abbildungen, die teils schwarz-weiss sind, vielfach aber auch in prächtigen Farben wiedergegeben werden. Alles in allem: ein erbauliches Buch im guten Sinn. Über den Staat Israel, seine Geschichte und Probleme erfährt man in diesem Buch zwar wenig. Dazu müsste man auf andere Publikationen bei einer Reise ins Heilige Land zurückgreifen. Aber die Bewohner Israels – Juden, Christen und Moslems – kommen auf den Bildern dieses schönen Bandes ständig vor. So kann man diesen zugleich lehrreichen und anschaulichen Band, der von einem der besten Kenner des Landes erarbeitet wurde, allen Pilgern und Besuchern als Erinnerungsstück sehr empfehlen. Werner Trutwin, Bonn

ELI ROTHSCHILD: König Davids Kinder. Eine Heimkehr-Chronik der Juden. 2., durchgesehene Auflage. Mainz 1981. v. Hase & Koehler Verlag. 144 Seiten.
Das Buch will einen »Streifzug durch die Chroniken von der Heimatliebe der Juden« anhand von »Grundelementen ihrer Aussage« machen (135). Damit will es den auch von »(den) Historikern des neuzeitlichen, politischen Zionismus« mitverschuldeten Mangel an Wissen über die »konstante Anwesenheit jüdischer Einwohner« im Land Israel beheben helfen (17). Das Wallfahrtswesen zur Zeit des Zweiten Tempels bildet den Ausgangspunkt. Dann folgen locker aneinandergereihte Episoden, die sich auf jüdische und nichtjüdische Quellen stützen und an Einzelgestalten oder auch Gruppen die ständig lebendige Heimkehrbewegung nach Israel und das durch die Jahrhunderte hin ununterbrochene Wohnen von Juden in ihrem Land illustrieren. Das Büchlein ist anregend geschrieben. Für eingehendere Studien zu diesem gern übersehenen, aber für das jüdische Selbstverständnis fundamentalen Bereich kann auf die ausführliche Literaturübersicht (137–144) zurückgegriffen werden. Ein Hinweis noch: Bildmaterial zum Thema findet sich zusammengestellt in dem von D. Bahat herausgegebenen Band »Twenty Centuries of Jewish Life in the Holy Land. The Forgotten Generations«, Jerusalem 1975. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

Bibliographische Notizen

AUS POLITIK UND ZEITGESCHICHTE. Beilage zur Wochenzeitung »Das Parlament«, B 23/80, 7. Juni 1980; B 14/81, 4. April 1981; B 15–16/81, 11. April 1981 (Bonn, Bundeszentrale für politische Bildung).
R. Robert, Die Liga der Arabischen Staaten (B 23/80, S. 25–46), geht auch auf ihre wesentlich anti-israelische Frontstellung ein. – G. von Schenck, Die aussenpolitischen Implikationen des Rüstungsgeschäfts mit Saudi-Arabien (B 14/81, S. 3–11), hält eine Argumentation für »fragwürdig«, die »der besonderen Verpflichtung der

Deutschen gegenüber Israel« Rechnung zu tragen versucht; eine solche Auffassung wird durch den angeschlossenen völlig schiefen Hinweis auf Waffenlieferungen der USA an die Saudis (S. 14) nicht besser. – Eine aufschlussreiche Analyse bieten A. Yaniv/A. Shlaim, Die innenpolitischen Determinanten der israelischen Aussenpolitik (ebd., S. 27–38; Erstfassung im Aprilheft 1980 der Zeitschrift »International Affairs«). – Thematischer Schwerpunkt von B 15–16/81 sind die Ansprachen von Werner Nachmann und Papst Johannes Paul II. bei der Begegnung in Mainz am 17. November 1980 (S. 3 f., 5 f.) – mit weiterführenden Erläuterungen von E. L. Ehrlich (Gedanken zur Papstrede an die Vertreter der Juden in Deutschland: S. 7–9) und W. P. Eckert OP (Die Begegnung Papst Johannes Paul II. mit Juden in Deutschland: S. 10–15). Das Heft ist somit eine ganz wertvolle Quelle für den Religions- und Geschichtsunterricht – den angefügten Bericht von J. Schwersenz/E. Wolff eingeschlossen: Jüdische Jugend im Untergrund. Eine zionistische Gruppe in Berlin während des Zweiten Weltkrieges (S. 16–38).

Peter Fiedler

BULLETINS DES LEO BAECK INSTITUTS. Nr. 58 und 59, Jerusalem 1981. Jüdischer Verlag.
Der in Nr. 58 abgedruckte Aufsatz von J. Guttmann, Das geistige Erbe des deutschen Judentums (S. 3–10), war »Ende 1939 in der heute nur schwer auffindbaren *Jüdischen Weltrundschau*« erschienen, »die *Robert Weltsch* von März 1933 bis Mai 1940 in Jerusalem als Wochenzeitung herausbrachte«. Der Hinweis auf Rosenzweig am Ende dieser prägnanten Darstellung bildet die Brücke zur angeschlossenen Würdigung von S. Moses, Franz Rosenzweig heute. Anlässlich seines 50jährigen Todestages (S. 11–16). – *Schmuel Hugo Bergmans* Nachlass enthält eine bisher unveröffentlichte Korrespondenz aus den Jahren 1908–1915, worin es um sein »Habilitierungsproblem« geht (es ist aber weit mehr das Problem des Antisemitismus an den deutschen Universitäten). *M. Sambursky,* die die Herausgabe der Tagebücher und Briefe Bergmans für das LBI Jerusalem vorbereitet, stellt ihren Vorabdruck der 9 Briefe und der dazugehörenden Einführung unter das Thema »Zionist und Philosoph« (S. 17–40). – Als »Rechtsanwalt und feinsinniger Musiker« wird der Komponist Max Kowalski (1882–1956) von P. Gradenwitz gewürdigt (S. 41–51); im Mittelpunkt steht seine Freundschaft zu A. Schönberg. – Die Schatten der Vergangenheit, die hier aufsteigen, verdichten sich im Erlebnisbericht von Ch. J. Kapralik, Erinnerungen eines Beamten der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde 1938/39 (S. 52–78).
Nr. 59 wird eröffnet von *I. Shedletzky,* Die Reaktion der jüdischen Presse in Deutschland auf die Judenpogrome in Russland 1881–82 (S. 3–28), ein bedeutsamer Beitrag zur Beantwortung der Frage, wie die Betroffenen den Antisemitismus im Kaiserreich sehen. – Aus anderer Sicht gewinnt jene Zeit Anschaulichkeit in den festgehaltenen Erinnerungen von *S. Loewengart,* Aus der Geschichte der Familie Bing (S. 28–54); im Mittelpunkt steht der Urgrossvater des Verfassers, Berthold Bing, und seine Verbindung mit R. Diesel. – Die Richtung ihrer Interpretation gibt E. B. Cameron in der Überschrift an: Paul Celan, Dichter des Imperativs (S. 55–91). – Anschliessend zu N. Sachs, »Diese Nacht . . .« (Aus Zykus »Glühende Rätsel«), eine Auslegung von D. Fink (S. 92–94). Peter Fiedler

DIE KATHOLISCHE KIRCHE UND DAS JUDENTUM. Dokumente von 1945 bis 1980, hrsg. von Klemens Richter. Deutsches Pax-Christi Sekretariat, Windmühlstrasse 2, 6000 Frankfurt/M. 1, 1981. 78 Seiten.
Das Heft enthält 18 lehramtliche Stellungnahmen bzw. Äusserungen kirchlicher Gremien, wofür die Einleitung des Herausgebers den geschichtlichen Standort bestimmt (S. 5–12). Die Dokumente Nr. 16 – das Arbeitspapier des Gesprächskreises »Juden und Christen« des ZdK (s. FrRu XXX/1978, S. 34–38) – und Nr. 17 – die Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. 4. 1980 (s. FrRu XXXII/1980, S. 7 ff.) – werden vorweg von E. Zenger, Der Dialog muss weitergehen. Zwei wichtige Anstösse für eine notwendige Ökumene aus Juden und Christen (S. 12–20; zuerst in: Stimmen der Zeit, Aprilheft 1981), und E. L. Ehrlich kommentiert: Katholiken im Gespräch mit Juden (S. 20–28; vgl. bereits in: Orientierung 43, 1979, S. 114–116, und 44, 1980, S. 128–130). Der Auszug aus Ehrlichs ebenfalls abgedruckten »Gedanken zur Papstrede . . .« (s. o. »Aus Politik und Zeitgeschichte«) gehören von S. 52 f. hinter S. 72–74. Das handliche Dokumentationsheft füllt eine Lücke in Religionsunterricht und kirchlicher Erwachsenenbildung aus. Es ist für DM 10,– direkt bei der oben genannten Adresse zu beziehen. Peter Fiedler

DEUTSCHE JÜDISCHE SOLDATEN 1914–1945. Sonderausstellung im Wehrgeschichtlichen Museum Schloss Rastatt 16. 4. bis 31. 10. 1981, hrsg. vom Militärgeschichtlichen Forschungsamt Freiburg. 83 Seiten.
Dieses Begleitheft zur Ausstellung enthält nach der gut dokumentierten Einführung von H. Walle, Deutsche jüdische Soldaten 1914–1945 (S. 9–39), die auf authentischen Nachrichten und Quellen basierende exemplarische Darstellung von E.-H. Schmidt, Zürndorf-Waldmann: Das Schicksal einer Familie deutscher Frontkämpfer jüdischer Abstammung und jüdischen Glaubens 1914 bis 1945 (S. 40–48), danach den Überblick von M. Messerschmidt, Juden im preussisch-deutschen Heer (S. 49–73), und schliesslich die historische Wertung von H. Greive, Die politische und nationale Identität der deutschen Juden (S. 74–83). Zahlreiche Faksimileabdrucke von Flugblättern und Zeitungs- bzw. Zeitschriftenseiten erhöhen die Anschaulichkeit des Bändchens. Weil es ein besonders bedrückendes Beispiel für antisemitische Niedertracht und die damit verbundenen wahrhaft mörderischen Gefahren belegt, wenn ein Volk sein Gedächtnis aufgibt, gehört es in jeden Geschichts- und Gemeinschaftskundeunterricht – und ebenso in die Hände der deutschen Soldaten von heute. Peter Fiedler

17 Aus unserer Arbeit

I Dr. Rupert Giessler in memoriam (15. Oktober 1980)

Dr. Rupert Giessler gehörte seit Beginn des Rundbriefs zu den ersten wenigen Mitherausgebern, und bis zu seinem Tod am 18. Oktober 1980 war er, ausser der Mitunterzeichnenden dieses Beitrags, der noch einzig Lebende seit dem Beginn. Er war seit den ersten Schritten, die zur Gründung des Rundbriefs führten, mit dabei und in dem kleinen Kreis, der im Februar 1948 zusammengerufen und in dem erörtert wurde, was denn im Anschluss an die von Freiburg ausgehende Hilfsarbeit in den Verfolgungsjahren nun geschehen könne, um diese Vergangenheit bewusster zu machen. Früher hat Dr. Giessler auch jahre-

lang einzelne Beiträge aktiv mitredigiert. Seine grosse Erfahrung, seine noble Gesinnung und sein Anteil und Engagement waren für die Durchführung der Aufgaben des Rundbriefs wesentlich. Mit Trauer und Dankbarkeit nehmen wir Abschied, und er bleibt unvergessen.
Was sein Sein und Wirken auch für uns und den Freiburger Rundbrief beinhaltet, kommt in dem folgenden Beitrag der »Badischen Zeitung«, mit der er so eng verbunden war, zum Ausdruck: (Gertrud Luckner)

Er war ein nobler Sachwalter der Pressefreiheit *

Freiburg. Wenige Wochen nach seinem 84. Geburtstag ist gestern in Freiburg Dr. Rupert Giessler gestorben. Die traurige Nachricht wird weit über Freiburg hinaus Beachtung finden. Denn Rupert Giessler war jahrzehntelang ein Mann, dessen Stimme Gewicht hatte im deutschen Journalismus und der als sachkundiger Mahner gehört wurde, wo immer Fragen der Pressefreiheit auf dem Spiel standen.
Wer den Lebensweg von Rupert Giessler überschaut, der wird beeindruckt sein von der Folgerichtigkeit, mit der hier einer die Sache der freien Presse zu seiner eigenen gemacht hat. 1926 war er als Feuilletonredakteur in die Redaktion der »Freiburger Tagespost« eingetreten. Als die Nationalsozialisten 1940 diese dem Zentrum nahestehende Zeitung verboten, fand Giessler Zuflucht im Colmarer Alsatia-Verlag, wo er manche Autoren betreute, die, wie Reinhold Schneider, den geistigen Widerstand gegen die nationalsozialistische Barbarei verkörperten. Giesslers Familie war in dieser schweren Zeit mancherlei Bedrängnissen und Verfolgungen ausgesetzt.
Nach 1945 war er ein Mann der ersten Stunde, als es darum ging, ein freies Pressewesen wieder aufzubauen. Er war der erste Chefredakteur der »Freiburger Nachrichten«, die wenige Monate nach Kriegsende im Rombach-Verlag erschienen und die dann im Februar 1946 in der neugegründeten »Badischen Zeitung« aufgingen. Hier war er Leiter der Feuilletonredaktion, Theaterkritiker und zugleich der presserechtlich verantwortliche Redakteur bis zu seinem Ausscheiden im Jahr 1965.
Ein Mann also, der in der Landschaft am Oberrhein verwurzelt war und in dessen beruflichem Weg sich ein Stück Freiburger Pressegeschichte widerspiegelt. Doch dies macht nur einen Teil seines Lebenswerks aus. Gleich nach dem Krieg bemühte er sich mit Gleichgesinnten um die Gründung des Presseverbands in Baden. 1953 wurde er zum Vorsitzenden des Deutschen Journalistenverbandes gewählt, ein Amt, das er zwölf Jahre lang ausübte. 1965 machte ihn der Verband zu seinem Ehrenvorsitzenden. Er gehörte auch zu den Initiatoren des Deutschen Presserats, der nach Giesslers Verständnis die Pressefreiheit nicht nur gegenüber dem Staat bewahren sollte, sondern auch vor ihrem Missbrauch in der Presse selbst. Jahrelang war er der Sprecher des Presserats. Sein öffentliches Wirken fand manche anderen Betätigungsfelder: Er war der erste Deutsche im Präsidium der Internationalen Journalisten-Föderation, er war Mitglied im Rundfunkrat des Südwestfunks, und er war im Vorstand der Stiftervereinigung der Presse. Die Liste liesse sich mühelos verlängern. Doch alle diese Tätigkeiten kreisten um den einen Grundgedanken, die Freiheit der Presse zu sichern und die Voraussetzungen für ihre Erhaltung zu schaffen: Das hat ihn auch im Ruhestand nicht losgelassen.
Wer Rupert Giessler je begegnet ist, der weiss, was ihn für diese Aufgaben so hervorragend geeignet machte: Er war keiner, der auftrumpfte oder sich in Szene zu setzen verstand. Jede Aufgeregtheit war ihm fremd. Aber Rupert Giessler vermochte durch das Wort zu überzeugen und durch die noble Art, in der er seine Meinung begründete. Er hatte Eigenschaften, die sowohl den Verhandlungserfolg wie die Bewahrung einer menschlichen Atmosphäre verbürgten: den Willen zur Mässigung, die Fähigkeit zuzuhören und eine durch und durch humane Gesinnung. Wenn Rupert Giessler selbst einmal im Mittelpunkt von Ehrungen stand – und sie sind ihm bis hin zur Verleihung des Grossen Verdienstkreuzes mit Stern des Verdienstordens der Bundesrepublik in reichem Mass zuteil geworden –, dann schien er solchen Schaustellungen immer auch ein wenig heiter-amüsiert zu folgen.
In dieser bescheidenen und ganz und gar unprätentiösen Art wurde er für viele zum Musterbeispiel jener gewinnenden badischen Fähigkeit, Weltläufigkeit mit Toleranz und Mässigung zu verbinden: So ist er ungezählten Freunden und Bekannten sympathisch geworden – so werden wir alle von der »Badischen Zeitung« ihn in Erinnerung behalten. Ansgar Fürst

* In: »Badische Zeitung« Nr. 241, Freiburg i. Br., 16.10.1980.

II Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)*

Zur Information für neue Leser sind folgende Abschnitte aus der vorhergehenden Jahresfolge** wiedergegeben:

Das Altenwohnheim ist für aufgrund der Nürnberger Gesetze Verfolgte nicht jüdischen Glaubens bestimmt. Es handelt sich dabei um nach Israel Eingewanderte des deutschen Kulturkreises aus den Ostblockländern. Meist sind dies katholische Frauen, die in der NS-Zeit jüdische Kinder und Männer, Letztüberlebende, retteten, mit ihnen die Verfolgung durchstanden, nach dem Krieg die Geretteten heirateten und schliesslich mit ihnen nach Israel kamen[1]. Alle Bewohner des Heimes sind derzeit über 80 Jahre alt. Nach langen, schweren Jahren haben sie endlich eine Geborgenheit in dem Heim gefunden und erstmals wieder ein eigenes Zimmer.
Das Haus[2] bietet 20 Insassen Heimat. Alle haben eine gemeinsame Vergangenheit während der Zeit der Vernichtung. Der Grundgedanke dieses Hauses ist: soviel Privatinitiative wie möglich und sowenig Hilfestellung als nötig.

* Vgl. dazu: FrRu XXVII/1975, S. 147 ff., ibid.: XXVIII/1976, S. 137 f.; XXIX/1977, S. 159 f.; XXX/1978, S. 188 f.; XXXI/1979, S. 159 ff.
** FrRu XXXI/1979, S. 159.
[1] *Zum Schicksal einer der Bewohnerinnen:* Frau Y., geb. A., geb. 1900 in Polen, getauft r.-k., heiratete 1922 in Westpreussen, der Ehemann wurde 1943 im Lager Warschau ermordet. Nach der Todeserklärung heiratete Frau Y. einen von ihr geretteten Juden, Einwanderung 1957 nach Israel. *Verfolgung:* Wegen Verstecks von Juden Hausdurchsuchungen, ihr Ehemann im Lager getötet, sie schwer misshandelt. Herr Y. starb vor wenigen Jahren; Frau Y., vollig vereinsamt, fand Geborgenheit im Altenheim.
[2] S. FrRu XXXI/1979, S. 160, Abb. 1 u. 2.

Einige Bewohner vor der Haustür.

Vorstellung der hydraulischen Badewanne mit Elisabeth Hemker

Der Träger des Heimes ist ein gemeinnütziger israelischer Verein mit jüdischen und christlichen Mitgliedern.
Die finanzielle Hilfe zur Errichtung des Heimes leisteten der vom Bonner Bundesfinanzministerium verwaltete Hilfsfonds für die durch die Nürnberger Gesetze Betroffenen nicht jüdischen Glaubens (HNG-Fonds) und die deutschen katholischen Bischöfe über den Deutschen Caritasverband sowie die Allgemeine Treuhand Organisation für die Betroffenen nicht jüdischen Glaubens (ATO).[3]
Das Heim hat keine selbstzahlenden Bewohner, die meisten sind gebrechlich. Sie waren auch nie in der Lage, eine Versicherung abzuschliessen. Das israelische Sozialministerium tritt für sie ein. Selbstzahler würden das Vier- bis Fünffache zahlen. Auch erhalten sie die Sozialhilfe erst sechs Monate nach Einzug von den Ämtern, aber die Inflationsrate ist ausserordentlich gross. Auch hat das Heim noch dringende Bedürfnisse, u. a. eine Kühlanlage, Haushaltsgegenstände usw. Die Kosten für die Heizung bereiten Sorge und vieles andere mehr. – Ein Plattenspieler und Platten würde die Bewohner sehr freuen; in Anbetracht des geringen Taschengeldes auch kleine Hilfen für manche persönlichen dringenden Bedürfnisse.
Allen Spendern und Helfern danken wir von Herzen und wären für weitere Hilfe ausserordentlich dankbar (s. u.).
Wie schon in der Weihnachtszeit 1978 konnte ich auch im Frühjahr 1981, noch einige Tage mehr als zuvor, das Leben mit den Bewohnern im Altenheim teilen. Die Atmosphäre war auch diesmal ein besonderes Erleben in dem schönen gepflegten Heim mit dem Eingehen auf den einzelnen und dem »Dennoch« trotz der finanziell für jeden nicht leichten Situation. Ich möchte auf den Erlebnisbericht von Julie Mayer hinweisen (s. FrRu XXXI, S. 159 f.). Gern würde ich über die Eindrücke im Heim und diese Israelfahrt im letzten Frühjahr berichten, auch im Zusammenhang mit mancher vorhergehenden Israelfahrt, seitdem ich vor nun dreissig Jahren (im Juni 1951) erstmals länger in Israel sein durfte. Da jetzt kein Raum ist, lässt sich dies vielleicht später nachholen. Ich denke mit grosser Dankbarkeit an die mir bei den vielen Aufenthalten in Israel geschenkte Güte.
Auch wiederhole ich den Dank für alle Hilfe, die dem Altenwohnheim galt und gilt.

Etwaige Schreiben erbitten wir an:
FREIBURGER RUNDBRIEF,
Postfach 420, D-7800 Freiburg i. Br.

Der Deutsche Caritasverband hat für das Altersheim ein Treuhandkonto errichtet. Spenden sind erbeten an:
Deutscher Caritasverband, 7800 Freiburg i. Br.
Postscheckkonto Karlsruhe Nr. 7926-755

Mit Vermerk: ALTERSHEIM ISRAEL

Gertrud Luckner

[3] Körperschaft des ö. Rechts, die der Hilfe für NS-Verfolgte diente; vgl. auch ibid. XXIX, S. 159, Anm. 1.

III Danksagung

Der mir zu meinem Geburtstag zugegangene vielfältige Ausdruck der Wünsche hat es mir zu meinem Bedauern nicht ermöglicht, jedem einzelnen zu danken, wie ich es gern wollte. So bitte ich denn – und trotz verstrichener Zeit –, auch jetzt noch den nicht minder herzlichen Dank anzunehmen.
September 1981 Gertrud Luckner

»Jad-wa-Schem (Jes 56, 1–8): ›Ein Denkmal und einen Namen will ich ihnen in meinem Hause geben, besser als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen, der nie mehr ausgetilgt wird.‹
Das ist eine gewaltige Verheissung ... Aber nur so bleibt den Hinterbliebenen der Opfer die Verheissung, dass der Tod ..., und die, denen das Leben gewaltsam genommen wurde, in ein neues Leben verwandelt werden, das nicht getilgt werden kann. Das Geheimnis des Lebens selbst hat sie aufgenommen in sein Haus, das wir Gottes Reich nennen ...« *

* Günter Biemer: Der unaustilgbare Name. In: Was deinem Leben Tiefe gibt. Herder, Freiburg–Basel–Wien 1980, S. 85 ff.

Dieser Aufsatz ist u. a. auch eine Erinnerung an Alfred Hirsch, Mannheim, im »Andenken an das Leben und Leiden dieses Mannes und jedes einzelnen Menschen seiner Zeit ...«.

In den Oktobertagen der 40. Wiederkehr der Deportation der Juden aus Baden und der Pfalz.

Zu meinem 80. Geburtstag und zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille ist mir von nah und fern eine überwältigende Zahl von Wünschen in vielerlei Gestalt zugegangen. Dies erfreut und bewegt mich sehr, auch weil es zeigt, dass das Anliegen von sehr vielen geteilt und mitgetragen wird.
Ich danke allen von Herzen, auch möchte ich den Dank an alle weitergeben, die in gefahrvoller Zeit damals zu helfen versuchten, und auch für dem »Freiburger Rundbrief« zugekommene und zukommende Hilfe.

Freiburg i. Br., Herbst 1980

GERTRUD LUCKNER

IV Der »Freiburger Rundbrief« auf dem 86. Deutschen Katholikentag in Berlin 4. – 8. 6. 1980*

Auf dem Berliner Katholikentag stellte der Freiburger Rundbrief gemeinsam mit der Katholischen Akademie des Bistums Aachen seine Arbeit vor.[1]

»Im Dienste christlich-jüdischer Begegnung« – lautete die Überschrift des Standes. Eine Zielsetzung, die sich der Freiburger Rundbrief seit Beginn seiner Arbeit zu eigen gemacht hat. So heisst es schon im Geleitwort[2]: »Es bedarf auch einer grundsätzlichen Besinnung der Christen, um alte Vorurteile zu überwinden. Eine Beziehung zwischen Menschen ist unmöglich, wenn ein Gespräch nicht zustande kommt. Wir möchten uns ein solches Gespräch mit unseren jüdischen Brüdern wünschen.«

Der Stand war sehr gut besucht. Viele, besonders auch jüngere Menschen sowie viele Religionspädagogen aus dem ganzen Bundesgebiet informierten sich über die Arbeit der christlich-jüdischen Begegnung. Es wurde deutlich, dass gerade die grosse Zahl der an dieser Arbeit interessierten jungen Menschen eine grosse Hoffnung für die Zukunft der Arbeit darstellt, die heute wichtiger als je zuvor erscheint. Dies zeigte sich u. a. auch in vielen Gesprächen und auch im Echo nach dem Katholikentag sowie in den Veranstaltungen des Katholikentags.

* Vgl. auch o. 22–24.
[1] Vgl. auch FrRu XXX/1978, S. 189.
[2] S. »Geleitwort« FrRu Nr. 1 (August 1948).

Die katholische Akademie des Bistums Aachen informierte anhand eines Schaubilds über ehemalige jüdische Gemeinden im Bereich des Bistums Aachen und einer kleinen Ausstellung jüdischer Kultgegenstände. Hansjörg Rasch

* * *

Wir freuen uns mitzuteilen, dass Herr *Professor Dr. Erich Zenger,* Prof. für alttestamentliche Exegese an der Universität Münster, in den Herausgeberkreis des Freiburger Rundbriefs eingetreten ist.

18 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Seite

Ia Bibel und Theologie

R. Albertz / H. P. Müller / H. W. Wolff / W. Zimmerli (Hrsg.): Werden und Wirken des AT 96
Joh. Auer (Hrsg.): Gott – Der Eine und Dreieine. Kl. Kath. Dogmatik, Bd. 2 96
Andreas Baur (Hrsg.): Religionsbuch f. die Hauptschule. 6. Jahrgangsstufe [s. u. IIa] 97
G. Biemer (Hrsg.): Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden. 2. Bd.: Theolog. u. didaktische Grundlegung [s. u. IIa] 98
Eugen Biser / Heinr. Kahlefeld / Otto Knoch / Balduin Schwarz / Mario Wandruszka: Fortschritt oder Verirrung? D. neue Bibelübers. 99
Christlicher Glaube i. moderner Gesellschaft, Teilbd. 26 [s. u. Ib, IIa] 128
J. B. Cobb / D. R. Griffin: Prozesstheologie. Eine einführende Darstellung. Theologie der Ökumene [s. u. IIa] 99
David Flusser: Die rabb. Gleichnisse u. d. Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse (Judaica et Christiana Bd. 4, hg. v. Simon Lauer / Clemens Thoma) [s. u. Ib, IIa] 19
G. Gerleman: Studien z. atl. Theologie 100
Erhard S. Gerstenberger: D. bittende Mensch. Wiss. Monographien z. AT u. NT 100
Roland Gradwohl: Die Worte aus dem Feuer. Wie d. Gebote d. Leben erfüllen [s. u. Ib, IIa] 116
W. Grundmann: Wandlungen i. Verständnis d. Heils 101
W. Haubeck / M. Bachmann (Hrsg.): Wort in der Zeit. Ntl. Studien, Festgabe f. K. H. Rengstorf 101
Herbert Jochum / Heinz Kremers (Hrsg.): Juden, Judentum u. Staat Israel im christl. Religionsunterricht in der BRD [s. u. Ib, IIa, IV] 130
Othmar Keel (Hrsg.): Monotheismus im Alten Israel u. seiner Umwelt [s. u. Ib] 101
B. Klappert / H. Starck (Hrsg.): Umkehr u. Erneuerung. Erläuterungen z. Synodalbeschluss d. Rhein. Landessynode 1980. Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden [s. u. IIa] 102

Seite

Joseph Klausner: Von Jesus zu Paulus [s. u. IIa] 103
Klaus Koch u. a.: D. Buch Daniel. Erträge d. Forschung 103
Hans-J. Kraus: Theologie d. Psalmen. Bibl. Komm. z. AT 104
B. Krause: Leiden Gottes – Leiden d. Menschen. Eine Untersuchung z. Kirchl. Dogmatik K. Barths 104
Franz Laub: Bekenntnis u. Auslegung. D. paränetische Funktion d. Christologie im Hebräerbrief 104
Eduard Lohse: D. Geschichte d. Leidens u. Sterbens Jesu Christi 106
Wolf-Henning Ollrog: Paulus u. seine Mitarbeiter. Untersuchungen zu Theorie u. Praxis d. paulin. Mission 106
Jakob J. Petuchowski: Gottesdienst des Herzens. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums [s. u. Ib, IIa] 123
Psalmenkalender 1981 u. folgende Jahre. 13 Kalligraphien v. W. Eickel [s. u. IIa] 107
Klemens Richter (Hrsg.): Die kath. Kirche u. das Judentum [s. u. Ib, IIa, III] 144
Helmer Ringgren: D. Religionen d. Alten Orients [s. u. Ib] 107
Gerald T. Sheppard: Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in Sapientializing of the Old Testament [s. u. Ib] 107
R. Smend / U. Luz: Gesetz. Bibl. Konfrontationen 107
Alfred Suhl (Hrsg.): Der Wunderbegriff im NT 108
L. Swidler / G. S. Sloyan (Hrsg.): The Oberammergau Passionsspiel 1984 [s. u. Ib, IIa] 109
Richard Schaeffler: D. Wechselbeziehungen zwischen Philosophie u. kath. Theologie 109
Eduard Schick: Im Glauben Kraft empfangen. Betrachtungen z. Brief an d. Hebräer 110
R. Schnackenburg: Massstab d. Glaubens. Fragen heutiger Christen im Licht d. NT 110
Ders. (Hrsg.): Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden u. Christen [s. u. Ib, IIa] 131
Wilfried Schweikhart: Zwischen Dialog u. Mission. Z. Geschichte u. Theologie d. christl.-jüd. Bez. seit 1945 [s. u. Ib, IIa] 132
H.-J. Steichele: Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchg. einiger atl. Motive in d. Christologie d. Markusev. 111

Seite

Joachim Track (Hrsg.): Lebendiger Umgang mit Schrift u. Bekenntnis 112

W. Trutwin / K. Breuning / R. Mensing: Unterrichtswerk f. d. kath. Religionsunterricht der Sekundarstufe I: Bd. 1: Zeit d. Freude; Bd. 2: Wege d. Glaubens; Bd. 3: Zeichen d. Hoffnung. *Dies.:* Wege d. Glaubens. Ausg. f. d. Hauptschule [s. u. IIa] 112

Claus Westermann: Theologie d. AT in Grundzügen 113

Heinrich Zimmermann: Ntl. Methodenlehre. 6., neub. Aufl. 114

Ib Jüdische Geschichte und Judentum

H. H. Ben Sasson: Geschichte d. jüd. Volkes, Bd. III 114

S. H. Bergman: 9 unveröff. Briefe s. u. M. Sambursky 144

M. Buber: »Die Verschiedenheit« in: Die Erz. d. Chassidim 52

E. B. Cameron: Paul Celan, Dichter des Imperativs. Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 59. Jerusalem 1981 144

Christlicher Glaube i. moderner Gesellschaft, Teilbd. 26 [s. u. Ia, IIa] 128

Deutsche jüdische Soldaten 1914–1945. Sonderausstellung im Wehrgeschichtlichen Museum Schloss Rastatt 144

W. P. Eckert / H. L. Goldschmidt / L. Wachinger: Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit. Konfrontation mit Juden, Christen u. Sigmund Freud [s. u. IIa] 129

Josef Erlich: La Flamme du Shabbat [s. u. IIa] 114

D. Fink: N. Sachs, »Diese Nacht . . .« Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 59. Jerusalem 1981 144

David Flusser: Die rabb. Gleichnisse u. d. Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse (Judaica et Christiana Bd. 4, hg. v. Simon Lauer / Clemens Thoma [s. u. Ia, IIa] 19

Dave Foster (Hrsg.): Das Volk d. Bibel. Bilder v. Jossi Stern [s. u. IIa, IV] 129

G. B. Ginzel: Hitlers (Ur-)enkel. Neonazis: ihre Ideologien u. Aktionen [s. u. IIa] 137

A. Goldberg: Ich komme u. wohne i. deiner Mitte. E. rabb. Homilie z. Sach. 2,14 117

Ders.: Erlösung durch Leiden. Drei rabb. Homilien ü. d. Trauernden Zions u. d. leidenden Messias Efraim 117

H. L. Goldschmidt: Jüd. Ja z. Zukunft d. Welt [s. u. IIa] 115

Robert Gordis: Understanding Conservative Judaism (ed. by Max Gelb). The Rabbinical Assembly 116

P. Gradenwitz: »Rechtsanwalt und feinsinniger Musiker« – Komponist Max Kowalski. Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 58. Jerusalem 1981 144

Roland Gradwohl: Die Worte aus dem Feuer. Wie d. Gebote d. Leben erfüllen [s. u. Ia, IIa] 116

H. Greive: Die Juden, Grundzüge ihrer Geschichte i. mittelalt. u. neuzeitl. Europa 116

K.-E. Grözinger: Ich bin d. Herr, dein Gott. E. rabb. Homilie z. Ersten Gebot 117

Ithamar Gruenwald: Apocalyptic and Merkavah Mysticism 117

Pinchas P. Grünewald: Im ewigen Kreis. Z. jüd. Kalenderjahr [s. u. IIa] 119

J. Guttmann: Das geistige Erbe des deutschen Judentums. Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 58. Jerusalem 1981 144

Hartmut Hahn: Wallfahrt u. Auferstehung z. mess. Zeit. E. rabb. Homilie z. Neumond-Shabbat 117

Philip Hallie: Le sang des innocentes. Le Chambon-sur-Lignon, village sauveur [s. u. III] 138

H. Jochum / H. Kremers (Hrsg.): Juden, Judentum u. Staat Israel [s. u. Ia, IIa] 130

Ch. J. Kapralik: Erinnerungen eines Beamten der Wiener Israelitischen Kultusgemeinde 1938/39. Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 58. Jerusalem 1981 144

Othmar Keel (Hrsg.): Monotheismus im Alten Israel u. seiner Umwelt [s. u. Ia] 101

Isaac Klein: A Guide to Jewish Religious Practice 119

S. Loewengart: Aus der Geschichte der Familie Bing. Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 59. Jerusalem 1981 144

Leopold Marx: Jehoshua, mein Sohn. Lebensbild eines früh Gereiften [s. u. IV] 143

Ders.: Es führt eine lange Strasse [s. u. IV] 143

Seite

P. R. Mendes-Flohr / J. Reinharz (Ed.): The Jew in the Modern World 120

Roger Moser: Gotteserfahrung bei Martin Buber. E. theolog. Untersuchung [s. u. IIa] 120

S. Moses: Franz Rosenzweig heute. Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 58. Jerusalem 1981 144

Elie Munk: Die Welt d. Gebete. Bd. I: D. Werktagsgebete, Bd. II: D. Sabbat- u. Festtagsgebete. Anh.: D. Fasttagsgebete 121

William G. Niederland: Folgen der Verfolgung. D. Überlebenden-Syndrom. Seelenmord [s. u. III] 139

Iona Oberski: Kinderjahre [s. u. III] 140

Eckart Otto: Jerusalem – d. Geschichte d. Hl. Stadt. Von d. Anfängen bis z. Kreuzfahrerzeit [s. u. IV] 122

Jakob J. Petuchowski: Gottesdienst des Herzens. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums [s. u. Ia, IIa] 123

Thilo Pflugfelder: Verfolgungsmassnahmen gegen Juden in Baden während des »Dritten Reichs« [s. u. III] 140

Sanford Ragins: Jewish Responses to Antisemitism in Germany, 1870–1914 123

Klemens Richter (Hrsg.): Die kath. Kirche und d. Judentum [s. u. Ia, IIa, III] 144

Helmer Ringgren: D. Religionen d. Alten Orients [s. u. Ia] 107

Ludwig Rosenthal: »Endlösung der Judenfrage«: Massenmord od. »Gaskammerlüge«? [s. u. III] 141

Eli Rothschild: König Davids Kinder. Eine Heimkehr-Chronik d. Juden [s. u. IV] 143

M. Sambursky: s. u. S. H. Bergman. Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 58. Jerusalem 1981 144

I. Shedletzky: Die Reaktion der jüd. Presse in Deutschland auf die Judenpogrome in Russland 1881–82. Aus »Bulletin des Leo Baeck Instituts« Nr. 59. Jerusalem 1981 144

Gerald T. Sheppard: Wisdom as a Hermeneutical Construct. A Study in Sapientializing of the Old Testament [s. u. Ia] 107

Moses A. Shulvass: The Jews in the World of the Renaiss. 124

L. Swidler / G. S. Sloyan (Hrsg.): The Oberammergau Passionsspiel 1984 [s. u. Ia, IIa] 109

R. Schnackenburg (Hrsg.): Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden u. Christen [s. u. Ia, IIa] 131

Hanna Schramm: Menschen in Gurs. Erinnerungen an ein franz. Internierungslager (1940–1941) m. einem dok. Beitrag z. franz. Emigrationspolitik (1933–1944) v. B. Vormeier [s. u. IIa, III] 140

Wilfried Schweikhart: Zwischen Dialog u. Mission. Z. Geschichte u. Theologie d. christl.-jüd. Bez. seit 1945 [s. u. Ia, IIa] 132

J. Schwersenz / E. Wolff: Jüdische Jugend im Untergrund. Eine zionistische Gruppe in Berlin während des Zweiten Weltkrieges. Aus »Politik u. Zeitgeschichte« B 15–16/81, 11. 4. 1981 144

Menachem Stern (Ed.): Greek and Latin Authors on Jews and Judaism. Vol. II, from Tacitus to Simplicius 125

Michael E. Stone: Scriptures, Sects and Visions. A Profile of Judaism from Ezra to the Jewish Revolts 126

Cl. Vegh: Vermisst in Auschwitz [s. u. III] 83

Joseph Weill: Oberrabbiner Ernest Weill 1865–1947. Ein Sucher nach ewiger Wahrheit. Oberrabb. von Colmar u. Oberelsass [s. u. IIa] 83

Elie Wiesel: Was d. Tore d. Himmels öffnet. Geschichten chassidischer Meister [s. u. IIa] 127

Myriam Yardeni: Les Juifs dans l'Histoire de France, Premier Colloque International de Haïfa 128

IIa Christlich-jüdische Beziehungen

Andreas Baur (Hrsg.): Religionsbuch f. die Hauptschule. 6. Jahrgangsstufe [s. u. Ia] 97

G. Biemer (Hrsg.): Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden. 2. Bd. Theolog. u. didaktische Grundlegung [s. u. Ia] 98

»Christi Liebe ist stärker«. 86. Deutscher Katholikentag vom 4. 6.–8. 6. 1980 in Berlin. Paderborn 1980. Verlag Bonifatius-Druckerei 128

Christlicher Glaube i. mod. Gesellschaft, Teilbd. 26 [s. u. Ia, Ib] 128

Seite

J. B. Cobb / D. R. Griffin: Prozesstheologie. Eine einführende Darstellung. Theologie der Ökumene [s. u. Ia] 99

W. P. Eckert / H. L. Goldschmidt / L. Wachinger: Martin Bubers Ringen um Wirklichkeit. Konfrontation mit Juden, Christen u. Sigmund Freud [s. u. Ib] 129

David Flusser: Die rabb. Gleichnisse u. d. Gleichniserzähler Jesus. 1. Teil: Das Wesen der Gleichnisse (Judaica et Christiana Bd. 4, hg. v. Simon Lauer / Clemens Thoma) [s. u. Ia, Ib] 19

Dave Foster (Hrsg.): Das Volk d. Bibel. Bilder v. Jossi Stern [s. u. Ib, IV] 129

H.-J. Gamm: Das pädagogische Erbe Goethes 48

G. B. Ginzel (Hrsg.): Auschwitz als Herausforderung für Juden u. Christen [s. u. Ib, IIa] 138

Ders.: Hitlers Urenkel. Neonazis: ihre Ideologien und Aktionen [s. u. Ib] 137

H. L. Goldschmidt: Jüdisches Ja z. Zukunft d. Welt [s. u. Ib] 115

Roland Gradwohl: Die Worte aus dem Feuer. Wie d. Gebote d. Leben erfüllen [s. u. Ia, Ib] 116

Pinchas P. Grünewald: Im ewigen Kreis. Z. jüd. Kalenderjahr [s. u. Ib] 117

Marie-Thérèse Hoch / Bernard Dupuy: Les Églises devant le Judaïsme 129

Herbert Jochum / Heinz Kremers (Hrsg.): Juden, Judentum u. Staat Israel im christl. Religionsunterricht in der BRD [s. u. Ia, Ib, IV] 130

B. Klappert / H. Starck (Hrsg.): Umkehr u. Erneuerung. Erläuterungen z. Synodalbeschluss d. Rhein. Landessynode 1980. Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden [s. u. Ia] 102

Joseph Klausner: Von Jesus zu Paulus [s. u. Ia] 103

John Koenig: Jews and Christians in Dialogue 130

H.-J. Loth / M. Mildenberger / U. Tworuschka: Christentum im Spiegel d. Weltreligionen [s. u. IIb] 131

J. F. Morley: Vatican Diplomacy and the Jews during the Holocaust 1939–1943 [s. u. III] 135

Roger Moser: Gotteserfahrung bei Martin Buber. E. theolog. Untersuchung [s. u. Ib] 120

Wolfgang E. Pax: Mit Jesus im Hl. Land [s. u. IV] 143

Jakob J. Petuchowski: Gottesdienst des Herzens. Eine Auswahl aus dem Gebetsschatz des Judentums [s. u. Ia, Ib] 123

Psalmenkalender 1981 u. folgende Jahre. 13 Kalligraphien v. W. Eickel [s. u. Ia] 107

Alexander Ramati: While the Pope kept silent, Assisi and the Nazioccupation, as told by P. Rufino Niccacci [s. u. III] 136

Klemens Richter (Hrsg.): Die kath. Kirche u. das Judentum [s. u. Ia, Ib, III] 144

L. Swidler / G. S. Sloyan (Hrsg.): The Oberammergau Passionsspiel 1984 [s. u. Ia, Ib] 109

R. Schnackenburg (Hrsg.): Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden u. Christen [s. u. Ia, Ib] 131

Hanna Schramm: Menschen in Gurs. Erinnerungen an ein franz. Internierungslager (1940–1941) m. einem dok. Beitrag z. franz. Emigrationspolitik (1933–1944) v. B. Vormeier [s. u. Ib, III] 140

Wilfried Schweikhart: Zwischen Dialog u. Mission. Z. Geschichte u. Theologie d. christl.-jüd. Bez. seit 1945 [s. u. Ia, Ib] 132

W. Trutwin / K. Breuning / R. Mensing: Unterrichtswerk f. d. kath. Religionsunterricht der Sekundarstufe I: Bd. 1: Zeit d. Freude; Bd. 2: Wege d. Glaubens; Bd. 3: Zeichen d. Hoffnung. *Dies.:* Wege d. Glaubens. Ausg. f. d. Hauptschule [s. u. Ia] 112

Claudine Vegh: »Ich habe ihnen nicht auf Wiedersehen gesagt.« Gespräche mit Kindern von Deportierten [s. u. Ib, III] 83

Joseph Weill: Oberrabbiner Ernst Weill 1865–1947. Ein Sucher nach ewiger Wahrheit. Oberrabb. von Colmar u. Oberelsass [s. u. Ib] 126

Elie Wiesel: Was d. Tore d. Himmels öffnet. Geschichten chassidischer Meister [s. u. Ib] 127

IIb Christlich-jüdische-muslimische Beziehungen

Seite

H.-J. Loth / M. Mildenberger / U. Tworuschka: Christentum im Spiegel d. Weltreligionen [s. u. IIa] 131

III Verfolgung und Widerstand

Pierre Blet / Robert A. Graham / Angelo Martini / Burkhart Schneider (Hrsg.): Le Saint Siège et les Victimes de la Guerre, Janvier–Décembre 1943. Actes et Documents du Saint Siège Relatifs à la Sec. Guerre Mondiale [s. u. IIa] 133

Erwin Keller: Conrad Gröber 1872–1948. Erzbischof in schwerer Zeit 134

Alfred Läpple: Kirche und Nationalsozialismus i. Deutschland u. Österreich 134

J. F. Morley: Vatican Diplomacy and the Jews during the Holocaust 1939–1943 [s. u. Ib, IIa] 135

Alexander Ramati: While the Pope kept silent, Assisi and the Nazioccupation, as told by P. Rufino Niccacci [s. u. IIa] 136

Klemens Richter (Hrsg.): Die kath. Kirche u. das Judentum [s. u. Ia, Ib, IIa] 144

Ludwig Volk (Bearb.): Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. IV: 1936–1939 [s. u. IIa] 136

G. B. Ginzel (Hrsg.): Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen [s. u. IIa] 137

Philip Hallie: Le sang des innocentes. Le Chambon-sur-Lignon, village sauveur [s. u. Ib] 138

Wieslaw Kielar: Annus Mundi. Fünf Jahre Auschwitz 139

William G. Niederland: Folgen der Verfolgung. D. Überlebenden-Syndrom. Seelenmord [s. u. Ib] 139

Iona Oberski: Kinderjahre [s. u. Ib] 140

Thilo Pflugfelder: Verfolgungsmassnahmen gegen Juden in Baden während des »Dritten Reichs« [s. u. Ib] 140

Ludwig Rosenthal: »Endlösung der Judenfrage«: Massenmord od. »Gaskammerlüge«? [s. u. Ib] 141

Hanna Schramm: Menschen in Gurs. Erinnerungen an ein franz. Internierungslager (1940–1941) m. einem dok. Beitrag z. franz. Emigrationspolitik (1933–1944) v. B. Vormeier [s. u. Ib, IIa] 140

Claudine Vegh: »Ich habe ihnen nicht auf Wiedersehen gesagt.« Gespräche mit Kindern von Deportierten [s. u. IIa] 142

Barbara Vormeier: Die Deportierungen deutscher und österr. Juden aus Frankreich (1942–1944) 140

IV Zionismus und Staat Israel

P. O. Chotjewitz-Häfner: Die mit Tränen säen. Israelisches Reise-Journal 142

Dave Foster (Hrsg.): Das Volk d. Bibel. Bilder v. Jossi Stern [s. u. IIa] 129

Herbert Jochum / Heinz Kremers (Hrsg.): Juden, Judentum u. Staat Israel im christl. Religionsunterricht in der BRD [s. u. Ia, IIa] 130

Leopold Marx: Jehoshua, mein Sohn. Lebensbild eines früh Gereiften [s. u. Ib] 143

Eckart Otto: Jerusalem – d. Geschichte d. Hl. Stadt. Von d. Anfängen bis z. Kreuzfahrerzeit [s. u. Ib] 122

Wolfgang E. Pax: Mit Jesus im Hl. Land [s. u. IIa] 143

R. Robert: Die Liga der Arabischen Staaten. Aus »Politik u. Zeitgeschichte« B 23/80, 7. 6. 1980 143

Eli Rothschild: König Davids Kinder. Eine Heimkehr-Chronik der Juden [s. u. Ib] 143

G. von Schenck: Die aussenpolitischen Implikationen des Rüstungsgeschäfts mit Saudi-Arabien. Aus »Politik u. Zeitgeschichte« B 14/81, 4. 4. 1981 143

A. Yaniv / A. Shlaim: Die innenpolitischen Determinationen der israelischen Aussenpolitik. Aus »Politik u. Zeitgeschichte« B 14/81, 4. 4. 1981 143

Wie in den vorangegangenen Rundbriefen ist im vorliegenden Heft unter dem gleichen Gesichtspunkt, jeweils alphabetisch geordnet, die darin verarbeitete Literatur verzeichnet, um deren Auffindung zu erleichtern.

19 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXXII

Standortangabe der Sparten siehe 3. Umschlagseite

Seite

I. Aufsätze und Berichte

I/1. Bibel und Theologie

1 Die Begegnung von Papst Joh. Paul II. mit d. jüd. Repräsentanten i. Deutschland, Mainz, 17. 11. 1980 3
Papst Joh. Paul II.: Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in Mainz [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/II] 3
I Hermann Kardinal Volk, Bischof von Mainz: Begrüssung [s. u. 1] 4
II Landesrabbiner E. Davidovic: Psalm 29 [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/II] 4
III W. Nachmann, Zentralrat d. Juden in Deutschland: Ansprache an Papst Joh. Paul II. [s. u. I/3, I/6, dsgl. I/10, I/11, I/12, I/II] 5
IV Jüd. Gedanken z. Papstbesuch i. Deutschland, Hans Lamm [s. u. I/3, I/4, I/5, I/6, I/7, I/8, I/11, I/13, I/II] 6
2 Erklärung d. dt. Bischöfe über das Verhältnis der Kirche z. Judentum, 28. 4. 1980
I Wortlaut d. Erklärung [s. u. I/2, I/3, I/5, I/6, I/7, I/8, I/9] 7
II Franz Mussner, Bemerkungen z. der Erklärung [s. u. I/1, dsgl. I/11] 15
III Landesrabbiner N. P. Levinson z. Erklärung d. dt. Bischofskonferenz [s. u. I/3, I/6, I/8, I/10] 16
IV W. P. Eckert OP, Theol. Besinnung auf d. Bedeutung d. Judentums für d. Kirche [s. u. I/2, I/4, I/5, I/6, I/8] 18
3 David Flusser, Die rabb. Gleichnisse u. d. Gleichniserzähler Jesus, Buchbericht, P.-G. Müller [s. u. I/2, I/3, I/6] 19
4 »Zwischen Schuld und Verheissung: Israels Geschichte: Unsere Gesch.« Vortrag 86. Katholikentag, Berlin 1980, Clemens Thoma [s. u. I/3, I/6, I/8, I/9, I/10, I/II] 22
5 Judentum u. Christentum in christlicher Sicht, Clemens Thoma [s. u. I/3, I/6, I/8] 25
8 Theol. Aspekte d. Holocaust, Yehiel Ilsar [s. u. I/3, I/6, I/8, I/10] 33
10 Gemeinsames Bezeugen d. Gedenkens u. d. Hoffnung. Vortrag (Seminar d. ZDK i. Jerusalem), J. Marcel Dubois OP [s. u. I/3, I/5, I/6, I/II] 42

I/2. Katechese

2 I Wortlaut d. Erklärung d. dt. Bischöfe [vgl. u. I/1] 7
IV W. P. Eckert OP, Theol. Besinnung auf d. Bedeutung d. Judentums für d. Kirche [vgl. u. I/1] 18
3 David Flusser, Die rabb. Gleichnisse . . . [vgl. u. I/1] 19
4 Zwischen Schuld und Verheissung . . . [vgl. u. I/1] 22

I/3. Jüdische Geschichte und Judentum

1 Papst Joh. Paul II.: Ansprache an die Vertreter der Juden [vgl. u. I/1] 3
Aus: »Das ›Höre, Israel!‹« . . . 5
3 David Flusser, Die rabb. Gleichnisse . . . [vgl. u. I/1] 19
4 Zwischen Schuld u. Verheissung . . . [vgl. u. I/1] 22

I/4. Kirche und Synagoge

1 Papst Joh. Paul II.: Ansprache an die Vertreter der Juden [vgl. u. I/1] 3
2 Erklärung d. dt. Bischöfe über das Verhältnis d. Kirche z. Judentum. I II IV [vgl. u. I/1] 7
7 Erzbischof von Paris: Jean-Marie Lustiger [s. u. I/8] 32

I/5. Ökumene

2 I Wortlaut d. Erklärung d. dt. Bischöfe [vgl. u. I/1] 7
10 Gemeinsames Bezeugen d. Gedenkens u. d. Hoffnung, Vortrag, J. Marcel Dubois OP [vgl. u. I/1] 42

I/6. Christen und Juden

1 Die Begegnung von Papst Joh. Paul II. mit den Vertretern der Juden [vgl. u. I/1] 3
2 Zur Erklärung d. dt. Bischöfe [vgl. u. I/1] 7
3 David Flusser, Die rabb. Gleichnisse u. d. Gleichniserzähler Jesus, Buchbericht [vgl. u. I/1] 19
4 Clemens Thoma, Zwischen Schuld u. Verheissung, Vortrag [vgl. u. I/1] 22
5 Judentum u. Christentum in christlicher Sicht [vgl. u. I/1] 25
6 Ansprachen anlässl. d. Verleihung d. Buber-Rosenzweig-Medaille, Freiburg, 19. 10. 1980
I E. L. Ehrlich: Laudatio [vgl. u. I/5, I/8, I/10, I/11] 29
II Generalvikar R. Schlund: Grusswort [s. u. I/8] 31
7 Erzbischof v. Paris, Jean-Marie Lustiger [vgl. u. I/4, I/8] 32
8 Theol. Aspekte d. Holocaust, Yehiel Ilsar [vgl. u. I/1] 33
10 J. Marcel Dubois OP, Gemeinsames Bezeugen d. Gedenkens u. d. Hoffnung. Vortrag [vgl. u. I/1] 42
11 H.-J. Gamm, Krit. Nachlese z. Thema »Goethe u. d. Juden« [s. u. I/15] 48
13 Die ausweglose Emigration: Dokumentation über Flucht u. Deportation d. Alfred Hirsch (1901–1942), Günter Biemer [s. u. I/8] 54

I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche

1 Ansprache Papst Joh. Paul II. u. die Begegnung mit d. Vertretern d. Juden in Mainz [vgl. I III IV] 3
2 Erklärung d. dt. Bischöfe [vgl. I, II, IV u. I/1] 7
6 Ansprachen bei d. Verleihung d. Buber-Rosenzweig-Medaille [vgl. u. I/6] 29
13 Die ausweglose Emigration. Dokumentation über Flucht u. Deportation des Alfred Hirsch (1901–1942), G. Biemer [vgl. u. I/6] 54

I/8. Verfolgung und Widerstand

1 Die Begegnung von Papst Joh. Paul II. mit den Repräsentanten der Juden [vgl. u. I/7] 3
2 Erklärung d. dt. Bischöfe, 28. 4. 1980 [vgl. u. I/1] 7
4 Zwischen Schuld u. Verheissung . . . [vgl. u. I/1] 22
6 Ansprachen bei d. Verleihung d. Buber-Rosenzweig-Medaille [vgl. u. I/6] 29
7 Erzbischof von Paris: Jean-Marie Lustiger [vgl. u. I/4] 32
8 Theol. Aspekte d. Holocaust, Yehiel Ilsar [vgl. u. I/1] 33
13 Die ausweglose Emigration, G. Biemer [vgl. u. I/6] 54

I/9. Sühne und Wiedergutmachung

2 Erklärung d. dt. Bischöfe über das Verhältnis z. Judentum [vgl. u. I/4] 7
4 Zwischen Schuld und Verheissung . . . [vgl. u. I/1] 22

I/10. Staat Israel

1 III W. Nachmann, Ansprache an Papst Joh. Paul II. [vgl. u. I/1] 5
2 III Zur Erklärung d. dt. Bischofskonferenz, Landesrabb. N. P. Levinson [vgl. u. I/7] 7
6 II Ansprachen, Verleihung d. Buber-Rosenzweig-Medaille, E. L. Ehrlich [vgl. u. I/6] 29
8 Theologische Aspekte d. Holocaust, Yehiel Ilsar [vgl. u. I/6] 33
12 D. Wahlen i. Israel, 30. 6. 1981 53

I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche u. Israel

1 Papst Joh. Paul II., Ansprache [vgl. u. 1] 3
2 II Bemerkungen z. Erklärung d. dt. Bischofskonferenz [vgl. u. I/7] 15

I/12. Deutschland und Israel

1 III Ansprache, W. Nachmann, Mainz, 17. 11. 1980 [vgl. u. I/1] 5

I/13. Jerusalem und die Hl. Stätten

1 III Ansprache, W. Nachmann [s. u. I/12] 5
IV Jüdische Gedanken z. Papstbesuch, H. Lamm [s. u. I/1] 6

I/15. Erzählungen und erzählende Berichte

Nelly Sachs, aus: »Engel der Bittenden« [s. u. I/8] 24
9 Elie Wiesel, Es kann auch für uns zu spät sein [s. u. I/8] 40
11 H.-J. Gamm, Kritische Nachlese z. Thema »Goethe u. die Juden« [s. u. I/6] 48
Martin Buber, Die Verschiedenheit 52

Seite

I/II. Tagungen

1 Papst Joh. Paul II.: Begegnung mit Vertretern der Juden, Mainz, 17. 11. 1980 3
4 »Zwischen Schuld u. Verheissung: Israels Geschichte: Unsere Gesch.«, Vortrag, Clemens Thoma auf d. 86. Dt. Katholikentag, Berlin, 6. 6. 1980 [s. u. I/1] 22
10 Gemeinsames Bezeugen d. Gedenkens u. d. Hoffnung. Vortrag, J. Marcel Dubois OP [vgl. u. I/6] 42

III. Echo

Echo zum Rundbrief 67
Aus bischöflichen Zuschriften 67

IV. Rundschau

IV/1. Bibel und Theologie

1 Juden und Christen auf d. 86. Katholikentag, Berlin 1980
I »Mit d. Schuld d. Väter leben«, Vortrag, Werner Nachmann [s. u. IV/3, IV/6, IV/7, IV/8, IV/II] 68
2 A 1 Kardinal Bea z. 100. Geburtstag, Erzb. Ramon Torella, Rundschreiben, 16. 3. 1981 [s. u. IV/5, IV/6] 71
4 Grusswort z. Einweihung d. restaurierten Synagoge i. Floss, Weihb. K. Flügel [s. u. IV/3, IV/4, IV/6, IV/7, IV/9] 76
5 »Nie wieder verfluchte Synagoge!« Z. d. Oberammergauer Passionsspielen, Stefan Schaller OSB [s. u. IV/2, IV/3, IV/6] 77
9 I Neuer Lehrstuhl für jüd.-chr. Studien am Hebrew-Union-College, Cincinnati/Ohio – II Eröffnung d. Instituts f. Jüd.-Chr. Forschung an der theol. Fakultät, Luzern [vgl. u. IV/2, IV/3, IV/6] 83

IV/2. Katechese

2 Augustin Kardinal Bea z. 100. Geburtstag [vgl. u. IV/1, IV/5] 71
5 »Nie wieder verfluchte Synagoge!«, Stefan Schaller OSB [s. u. IV/1] 77
9 I Neuer Lehrstuhl für jüd.-chr. Studien am Hebrew-Union-College, Cincinnati/Ohio – II Eröffnung d. Instituts f. Jüd.-Chr. Forschung an der theol. Fakultät, Luzern [vgl. u. IV/1, IV/3, IV/6] 83
17 Freiburger Rundbrief auf d. Alem. Schulausstellung in d. Päd. Hochschule, 9.–12. 10. 1980 [s. u. IV/6] 95
18 Begegnungen mit d. Judentum (Schwerpunktprogramm d. SWF, Baden-Baden, Dez. 1980) [s. u. IV/6, IV/7, IV/8] 95

IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum

1 Juden u. Christen auf d. 86. Katholikentag, Berlin 1980 [vgl. u. IV/1] 68
2 Zum 100. Geburtstag v. Kardinal Bea. Ansprache Werner Nachmann bei Gedenkfeier in Riedböhringen [s. u. IV/6] 72
4 Grusswort z. Einweihung restaurierter Synagoge in Floss, Weihbischof Flügel [s. u. IV/1, IV/4, IV/6, IV/7] 76
5 »Nie wieder verfluchte Synagoge!« Stefan Schaller OSB [vgl. u. IV/1] 77
6 Die Juden v. Cochin. Erlebnisbericht mit Abb. v. Frieda Weber-Krebs [s. u. IV/15] 81
9 I Neuer Lehrstuhl für jüd.-christl. Studien am Hebrew Union College in Cincinnati/Ohio – II Eröffnung d. Inst. für Jüd.-Christl. Forschung a. d. Theol. Hochschule Luzern, 22. Oktober 1981 [s. u. IV/1, IV/2, IV/6] 84
10 D. Juden als Minderheit i. d. Gesch. Ringvorlesung a. d. Univ. Freiburg, N. Ohlert [s. u. I/6] 84
11 Verlässlicher gerichtl. Ehrenschutz für deutsche Juden [vgl. u. IV/7] 85
12 Gebetsversammlung nach d. Attentat auf Synagoge in d. Rue Copernic [s. u. IV/4, IV/6] 85
18 a) Begegnungen mit d. Judentum (Schwerpunktprogramm d. SWF, Baden-Baden, Dez. 1980 [s. u. IV/2, IV/6, IV/7, IV/8] 95

IV/4. Kirche und Synagoge

3 a) Papst Joh. Paul II. spricht mit röm. Juden [s. u. IV/6] 76
4 Grusswort z. Einweihung restaurierter Synagoge, Weihb. K. Flügel [vgl. u. IV/1] 76
12 Gebetsversammlung nach d. Attentat auf Synagoge in d. Rue Copernic [vgl. u. IV/3] 85
Hirtenbrief, 23. 8. 1942, Jules G. Kardinal Saliège, Erzbisch. v. Toulouse [s. u. IV/8] 141

IV/5. Ökumene

1 Juden u. Christen auf d. 86. Katholikentag, Berlin 1980 [s. u. IV/1] 68
2 Augustin Kardinal Bea z. 100. Geburtstag 71
A I Rundschreiben Erzb. Ramon Torella – II Wegbereiter d. Einheit [s. u. IV/2, IV/6] – III Gedenkfeier in Riedböhringen, 24. Mai 1981 [s. u. IV/6, IV/II] – IV Ansprache, Hans H. Altmann [s. u. IV/5, IV/6, IV/II] 72
B Das IJCIC: I 7. Jahrestagg., Madrid, April 1978 – II Planungskomitee, Trient, April 1979 – III 9. Jahrestagg., London, März 1981 – IV Die Kommission für religiöse Beziehungen mit dem Judentum [vgl. u. IV/6, IV/II] 73
12 Gebetsversammlung nach d. Attentat auf Synagoge i. d. Rue Copernic [s. u. IV/3, IV/4, IV/6] 85
13 »... Denn dein ist das Reich u. d. Kraft u. d. Herrlichkeit.« 10. Ökumen. Bibelwoche, Liebfrauenkirche Karlsruhe [s. u. IV/6] 92

IV/6. Christen und Juden

1 Juden u. Christen auf d. 86. Katholikentag, Berlin 1980 [s. u. IV/1] 68
2 Augustin Kardinal Bea z. 100. Geburtstag: I Rundschreiben, Erzb. Ramon Torella, Vatikanstadt 16. 3. 1981 – II Wegbereiter der Einheit – III Gedenkfeier, 24. 5. 1981 in Riedböhringen – IV Ansprache H. H. Altmann, Vorsitzender d. Israelit. Gemeinde, Freiburg i. Br. [vgl. I/3] 71
B Das Internat. kath.-jüd. Verbindungskomitee (IJCIC) [vgl. u. IV/5] – IV Die Kommission f. relig. Beziehungen m. d. Judentum [vgl. u. IV/5] 75
3 a) Papst Joh. Paul II. sprach m. röm. Juden [s. u. IV/3] 76
b) Papst Joh. Paul II. empfing d. israel. Aussenmin. Shamir i. Vatikan [s. u. IV/3, IV/11] 76
4 Grusswort z. Einweihung d. restaurierten Synagoge i. Floss, Weihb. K. Flügel [vgl. u. IV/3] 76
5 »Nie wieder verfluchte Synagoge!« St. Schaller OSB [vgl. u. IV/3] 77
7 Claudine Vegh, Vermisst in Auschwitz, 1943. Gespräche mit Kindern deportierter Juden [s. u. IV/7, IV/8] 83
8 »Bischof-Stimpfle-Stiftung« an der Bar-Ilan-Univ. [s. u. IV/3, IV/11] 83
9 I Neuer Lehrstuhl für jüd.-christl. Studien am Hebrew Union College - Jewish Institute of Religion in Cincinnati, Ohio – II Eröffnung d. Inst. für Jüd.-Christl. Forschung a. d. Theol. Fakultät Luzern [s. u. IV/1, IV/3] 83
12 Gebetsversammlung nach dem Attentat a. d. Synagoge i. d. Rue Copernic [s. u. IV/4, IV/6] 85
13 »... Denn dein ist das Reich u. d. Kraft u. d. Herrlichkeit«, Liebfrauenkirche Karlsruhe [s. u. IV/6] 92
15 Erklärung der Arbeitsgemeinschaft »Juden u. Christen« beim Dt. Ev. Kirchentag, Hamburg, 1981 [s. u. IV/7, IV/10, IV/12] 94
16 Resolution d. Dt. Koordinierungsrates d. Gesellschaften f. chr.-jüd. Zusammenarbeit, Frankfurt a. M., 7. 5. 1981 [s. u. IV/7, IV/10, IV/12] 95
18 a) Begegnungen m. d. Judentum i. Schwerpunktprogramm des SWF, Baden-Baden, Dez. 1980 [s. u. IV/3, IV/7, IV/8, IV/10] 95

IV/7. Deutsche und Juden — Juden und Deutsche

1 »Mit der Schuld d. Väter leben.« Vortrag (Berliner Katholikentag 1980), Werner Nachmann [s. u. IV/1] 68
4 Grusswort z. Einweihung restaurierter Synagoge, Weihb. Flügel [vgl. u. IV/3] 76
5 »Nie wieder verfluchte Synagoge!«, Stefan Schaller OSB [vgl. u. IV/1] 77
7 Claudine Vegh, Vermisst in Auschwitz, 1943. Gespräche mit Kindern deportierter Juden [s. u. IV/6, IV/8] 83
11 Verlässlicher gerichtl. Ehrenschutz f. dt. Juden [s. u. IV/3] 85
14 Bischof Georg Moser, Präs. d. dt. Pax Christi, appelliert an Reg. u. Öffentlichkeit, 22. 1. 1980 [s. u. IV/11, IV/12] 94
15 Erklärung d. Arbeitsgemeinschaft »Juden u. Christen«

Seite

beim Dt. Evang. Kirchentag, Hamburg, 20. 6. 1981 [s. u. IV/6, IV/10, IV/12] 94
16 Resolution d. Dt. Koordinierungsrates d. Gesellschaften f. christl.-jüd. Zusammenarbeit, 7. Mai 1981 [s. u. IV/6, IV/10, IV/12] 94
18 a) Begegnungen m. d. Judentum i. Schwerpunktprogramm des SWF, Baden-Baden, Dezember 1980 [s. u. IV/3, IV/6, IV/8, IV/10] 95

IV/8. Verfolgung und Widerstand

1 »Mit der Schuld d. Väter leben«, Vortrag (Katholikentag 1980), Werner Nachmann [s. u. IV/1] 68
7 Vermisst in Auschwitz, 1943. Gespräche m. Kindern v. deportierten Juden [s. u. IV/6, IV/7] 83
18 a) Begegnungen m. d. Judentum i. Schwerpunktprogramm des SWF, Baden-Baden, Dez. 1980 [s. u. IV/1, IV/3, IV/6, IV/7] – b) Widerstand in Freiburg 1933–1945. In SWF-Sendung, G. Böhmer 95
19 Erzb. Saier verleiht Konradsplakette an Dachauer Priester 95
Hirtenbrief 23. 8. 1942, Jules G. Kardinal Saliège, Erzbisch. v. Toulouse [s. u. IV/4] 141

IV/9. Sühne und Wiedergutmachung

4 Grusswort Weihb. Flügel z. Einweihung d. restaurierten Synagoge i. Floss [s. u. IV/1] 76
11 Verlässlicher gerichtl. Ehrenschutz f. dt. Juden [s. u. VI/3, IV/7] 85

IV/10. Staat Israel

15 Erklärung d. Arbeitsgemeinschaft »Juden u. Christen« beim Dt. Evang. Kirchentag, Hamburg, 20. 6. 1981 [s. u. IV/6] 94
16 Resolution d. Dt. Koordinierungsrates d. Gesellschaften f. christl.-jüd. Zusammenarbeit [s. u. IV/6] 94
18 Begegnungen mit dem Judentum im Schwerpunktprogramm des SWF [vgl. u. IV/7] 95

IV/11. Kirche u. Christen in Israel – Kirche u. Israel

3 Papst Joh. Paul II. empfing in Privataudienz israel. Aussenminister Shamir [s. u. IV/3, IV/6] 76
8 »Bischof-Stimpfle-Stiftung« an Bar-Ilan-Univ. errichtet [s. u. IV/3, IV/12] 83
14 Bischof Georg Moser, Rottenburg, appelliert an Reg. u. Öffentlichkeit, 22. 1. 1980 [s. u. IV/7, IV/12] 94

Seite

IV/12. Deutschland und Israel

8 »Bischof-Stimpfle-Stiftung« an Bar-Ilan-Univ. errichtet [vgl. u. IV/11] 83
14 Bischof Georg Moser, Rottenburg, appelliert an Reg. u. Öffentlichkeit, 22. 1. 1980 [vgl. u. IV/7] 94
15 Erklärung Arbeitsgemeinschaft »Juden u. Christen« Dt. Ev. Kirchentag, Hamburg, 20. 6. 1981 [vgl. u. IV/6] 94
16 Resolution d. Dt. Koordinierungsrates d. Gesellschaften f. chr.-jüd. Zusammenarbeit, Frankfurt/M., 7. 5. 1981 [vgl. u. IV/6] 94

IV/II. Tagungen

1 Juden u. Christen auf d. 86. Dt. Katholikentag i. Berlin, 4. bis 8. 6. 1980 [vgl. u.] 68
2 A Augustin Kardinal Bea z. 100. Geburtstag, Gedenkfeier am 24. 5. 1981 in Riedböhringen [s. u. IV/5, IV/6] 72
B 7. Jahrestagung: 5.–7. 4. Madrid – 2. Sitzg. d. Planungskomm. 6. 4. 1979 – 9. Jh.Tgg., London, 31. 3.–2. 4. 1981 – Kommission für relig. Beziehungen mit d. Judentum, November 1978. Arbeitsgemeinschaft »Juden u. Christen« auf dem Hamburger Ev. Kirchentag 1981, Erklärung [s. u. IV/5] 94
Der Freiburger Rundbrief auf d. Alemann. Schulausstellung, 9.–12. 10. 1980 [vgl. u.] 95
Der Freiburger Rundbrief auf dem 86. Berliner Katholikentag (4.–8. 6. 1980) 147

VI. In memoriam

In memoriam Staatspräsident Anwar el Sadat (6. 10. 1981) [s. u. ebd. IV/14] US 2
I In memoriam Dr. Rupert Giessler (15. Oktober 1980) [s. u. VII] 144

VII. Aus unserer Arbeit

I In memoriam Dr. Rupert Giessler (15. Oktober 1980) [s. u. IV] 144
II Altenwohnheim f. NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya) [s. u. IV/11] 145
III Danksagung 146
IV Der Freiburger Rundbrief auf d. 86. Dt. Katholikentag, Berlin 4.-8. 6. 1980 147

20 Personenregister Jahrgang XXXII*

Das Personenregister umfasst alle Namen einschliesslich der Namen und Autoren aus dem Alten Testament und Neuen Testament, jeweils nachgewiesen mit Seitenangabe. Berufsbezeichnungen oder Titel sind soweit übernommen, als es der eindeutigen Bestimmung von Personen dienlich ist. Statt des im Deutschen gebräuchlichen ß ist das international übliche ss verwendet. Vornamen sind bei neuzeitlichen Namen nachgestellt, bei Namen des Altertums oder Mittelalters ist hingegen die natürliche Wortfolge beibehalten oder der bekannteste Teil des Namens vorangestellt. – Für arabische oder hebräische Namen ist die Schreibweise verwendet, in der sie am häufigsten im FrRu erscheinen. – Nicht in allen Fällen konnte der Vorname angegeben werden.

Abel (AT) 40, 88
Abimelech (AT) 34, 40
Abraham (AT) 4, 7, 8, 9, 12, 16, 34, 36, 37, 38, 40, 45, 67, 76, 77, 87, 89, 90, 91, 93, 94, 96, 125, 129
Abu-Hazera 53
Achtemaier, P. J. 109
Ackermann, Josef 25
Adam (AT) 39, 88, 91, 93
Adenauer, Konrad 70
Ahasver 80
Akiba, Rabbi 72
Albertz, Rainer 96
Albrecht, Dieter 68
Alcaeus 125
Almeida, Yvan 19
Aloni, Shulamit 53
Alt, Albrecht 102
Altmann, Hans Heinz 71, 72
Amenophis IV. (Echnaton) 102
Amir, Jehoshua, Rabbiner 138
Amos (AT) 32, 39
Amsler, Samuel 96
Annas (NT) 79, 81
Antiochus IV. Epiphanes 103
Apollos (NT) 106
Aquila (NT) 106
Arendt, Hannah 125
Aring, Paul Gerhard 138
Aristophanes 125
Arnheim, H. 121
Arnold, Gottfried 50
Aschkenasy, Yehuda 103
Assuer 80
Atger, Daniel 86
Auer, Johann 96
Auerbach 57
Augustinus, Aurelius 28
Augustus, römischer Kaiser 78
Aurelio, Tullio 19
Auth, C. 97
Azaar, Joseph 82

Baal Schem tov (Beiname des Israel ben Elieser von Mesbitsch)[1] 46
Bach, Johann Sebastian 64
Bachmann, M. 101
Bacht, Heinrich, SJ 72
Baeck, Leo, Rabbiner 29 f., 60, 114, 121, 124, 144
Baeyer, Walter v. 140
Bahat, D. 143
Bamberger, S., Rabbiner 92, 121
Barat, Madeleine 63
Barnabas (NT) 106
Baron, Salo W. 40
Barth, Karl 104
Baruch (AT) 107
Baur, Andreas 97
Bea, Augustin, Kardinal, SJ 2, 71 f.
Beales, A. C. F. 89
Becker, Fritz 73, 75
Becker, Jürgen 108
Beckmann, Joachim 138
Beethoven, Ludwig van 59, 64
Begin, Menachem 53, 98
Ben-Chorin, Schalom 7, 17
Benedicta, Sr. M. 88
Ben-Gurion, David 35, 53
Ben-Natan, Asher 24
Ben-Sasson, Haim Hillel 114
Ben Zakkai, Jochanan, Rabbi 13
Berg, Karl, Erzbischof 68
Bergers, Magali 138
Bergman, Shmuel Hugo 43, 144
Bergson, Henri 44, 100
Bertram, Adolf, Kardinal, Erzbischof 136
Bettelheim, Bruno 142
Betz, Hans D. 108
Betz, Otto 109
Biemer, Günter 54, 61, 65, 98, 146
Biesinger, Albert 98
Billerbeck, Paul 20, 118
Bing, Berthold 144
Bing, Familie 144
Biser, Eugen 99
Blanco, Ricardo, Bischof 73
Blau, Bruno 54
Blet, Pierre 133
Bloch, Ernst 110
Bloy, Léon 89
Boegner, Marc 63
Böhm, W. 138
Böhmer, Gerd 95
Bonfil, Robert 124
Bonhoeffer, Karl 70, 93

[1] 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.).

Bornhäuser, Hans 32
Bornkamm, Günther 17, 105, 106
Bousset, Wilhelm 118
Brandenburg, Hubertus, Bischof 68
Brandt, Willy 48
Brassloff, Fritz L. 128
Brentano, Franz 109
Breuning, Klaus 112
Breuning, Wilhelm 24, 98
Brickner, Balfour, Rabbiner 73
Brinkhues, Josef 72
Brocke, Edna 103
Brocke, Michael 130
Brosseder, J. 98
Broszat, Martin 66
Brunner, Fritz 64
Buber, Martin 3, 6, 7, 17, 29, 30, 31, 37, 38, 47, 52, 72, 107, 114, 120 f., 128, 129, 147
Burg, Yoseph 53
Burke, Geoffrey, Bischof 75
Burkill, T. A. 108
Burzio, Giuseppe 134

Caligula, Gains 27
Cameron, E. B. 144
Camus, Albert 34, 43
Casaroli, Agostino, Kardinal 86
Casper, Bernhard 98, 121
Cassius Dio s. u. Dio Cassius
Cedergreen, Mme, geb. Prinzessin Bernadotte 63
Celan, Paul 144
Celsus 125
Chagall, Marc 4
Chamberlain, Houston Stewart 49
Charpentier, M. A. 72
Chathan, Ikairan 82
Chathan, Moorkan 82
Chirikandan, Kodai 82
Chotjewitz, Peter O. 142
Chotjewitz-Häfner, Renate 142
Chouraqui, André 73
Chronik (AT) 92
Clément, Olivier 85, 88
Cleophas (NT) 79
Coats, George W. 96
Cobb, J. B. 99
Couturier, Paul 71
Cramer, Alec 63
Cromwell, Oliver 120
Croner, Helga 28, 130
Crüsemann, Frank 96

Dabosville, Pierre 90
Daisenberger, Alois 79, 80, 81
Dalman, Gustaf 20
Daniel (AT) 23, 97, 103
Dannecker, Theodor, SS-Obersturmbannführer 65
Daube, David 20
David (AT) 34, 40, 74, 88, 91, 96, 100, 102, 123, 129, 143
Davidovic, Emil, Landesrabbiner 4, 138
Dayan, Moshe 53
Dedler, Rochus 80, 81
Defregger, Matthias, Bischof 67
Degenhardt, Johannes-Joachim, Erzbischof 67
Dellbrügge, G. H. 112
Delling, Gerhard 108
Delorme, Jean 19
Denzinger, Heinrich Joseph 26
Deppermann, K. 84
Dequeker, Luc 15
Descartes, René 43, 47
Deutsch, Erwin 85
Dewey, John 100
Dezcansky, Alexandre 114
Dibelius, Otto, Bischof 70
Diesel, R. 144
Dietze, Constantin v. 70
Dio Cassius 125
Dodd, C. H. 108
Döpfner, Julius, Kardinal, Erzbischof 78
Dohm, Christian Wilhelm v. 50
Dostojewski, Fedor M. 34
Dreyfus, F. 84
Dubois, Jacques Marcel, OP 42, 74
Dupuy, Bernard, OP 73, 74, 75, 85, 89, 90, 129

Ebbecke, Hans 64
Echnaton s. u. Amenophis IV.
Eckert, Jost 111
Eckert, Willehad Paul, OP 17, 18, 32, 129, 130, 135, 138, 144
Ehrlich, Ernst Ludwig 13, 24, 29, 32, 73, 75, 98, 101, 116, 120, 124, 125, 128, 135, 136, 139, 144
Eichele, Erich, Bischof 72
Eichmann, Adolf, SS-Obersturmbannführer 60, 65, 68, 125, 142
Eickel, Werner 107
Elbogen, Ismar 122
Elija (Elias, AT) 102
Elisabeth (NT) 2
Ellul, Jacques 43
Enrique y Tarancón, Vicente, Kardinal, Erzbischof 73
Erlich, Josef 114 f.
Esra (Ezra, AT) 36, 126
Esther 80, 81, 122
Etchegaray, Roger, Kardinal, Erzbischof 68, 90
Eva (AT) 88, 93
Ezechiel (AT), Prophet 36, 38, 88, 97, 108, 118

Fackenheim, Emil L. 40
Fahri, Daniel, Rabbiner 85, 91
Faulhaber, Michael, Kardinal, Erzbischof 136
Federici, Tommaso 16
Fell, A. W. 63
Fetscher, Iring 132
Fiebig, Paul 20
Fiedler, Peter 77, 98, 108, 109, 113, 129, 130, 132, 138, 143, 144
Finel 91
Fink, Alois 79
Fink, D. 144
Fisher, Eugene 73, 74, 75
Flavius Josephus 22
Fleg, Edmond 87
Fleischhauer, Inge 115
Fleischner, Eva 25
Fliedner, H. J. 61, 66
Flügel, Karl, Bischof, 3, 67, 75, 76
Flusser, David 17, 19, 20, 21, 22, 115
Fontane, Theodor 52
Foster, Dave 129
Franck, César 64
Frank, K. S. 84
Franz Xaver 82
Freud, Sigmund 44, 129
Freudenberg, Adolf 63, 138
Fridrichsen, A. 108
Friedlander, Albert H., Rabbiner 9
Fritz-Vannahme, Joachim 83
Füglister, Notker 9
Fürst, Ansgar 145
Fürst, Julius 121

Gadamer, Hans-Georg 120
Galen, Clemens August, Kardinal, Graf v., Bischof 30
Galinski, Heinz 68
Gamm, Hans-Jochen 48, 129
Ganzfried, Schlomo 121
Gatzweiler, K. 108
Geis, Robert Raphael 77
Gelb, Max 116
Gerleman, Gillis 100
Gerstenberger, Erhard S. 100 f.
Gide, André 43
Giessler, Rupert 144 f.
Ginsburg, Alexander US 2
Ginzel, Günther Bernd 137, 138
Gnilka, Joachim 104, 111
Gobineau, Josef Arthur, Graf 49
Goerdeler, Carl Friedrich 70
Göring, Hermann 66
Goethe, Johann Wolfgang v. 48 ff., 51 f., 59, 129
Goldberg, Arnold 117
Goldberg, J. 84
Goldmann, Nahum 127
Goldschmidt, Hermann Levin 115 f., 129
Golem 34
Golka, Friedemann 96
Gollwitzer, Helmut 112
González Martin, Marcelo, Kardinal, Erzbischof 73
Gordan, Paulus, OSB 2, 138, 140
Gordis, Robert 116
Gottardi, Alessandro, Erzbischof 74
Graber, Rudolf, Bischof 76
Gradenwitz, Peter 144
Gradwohl, Roland 116
Graetz, M. 128
Graham, Robert A. 133
Grant, Robert M. 131
Graus, F. 84
Greenfield, J. C. 119
Greive, Hermann 25, 116 f., 121, 124, 138, 142, 144
Griffin, D. R. 99
Grilli, Magda 139
Gritschneder, Otto 85
Gröber, Conrad, Erzbischof 29, 31, 135
Grösser, Max Joseph 137
Grözinger, Karl-Erich 117
Gross, Heinrich 13
Gruber, Gerhard 67
Grüber, Heinrich 30, 60
Grünewald, Max, Rabbiner 61, 121
Grünewald, Pinchas Paul 119
Gruenwald, Ithamar 117 ff.
Grundmann, Walter 101
Guardini, Romano 120
Günther, Hans F. K. 51
Güttgemanns, Erhardt 19
Gunneweg, Antonius H. J. 26
Gut, Walter 84
Guttmann, Joseph 144

H., Rosa 58, 66
Haas, O. 107
ha-Chozeh, Jakob Isaak 127
Hahn, Hartmut 117
Hainz, Josef 104, 107
Halevi, Juda 82
Hallegua, Joseph 82
Hallie, Philip 138
Hamer, Jérôme, OP 46
Hammerschmidt, A. 72
Hammerstein, Franz Frh. v. 26
Hank, Elisabeth 127
Hardenberg, Karl August Fürst v. 50
Harrington, Wilfried J. 19
Hartmann, Benedikt 102
Hartshorne, Charles 99, 100
Hasal 37
Haubeck, W. 101
Haumann, H. 84
Hauser, Ludwig 110, 112
Hausmann, G. 112
Haydn, Joseph 32, 59
Hebbel, Friedrich 59
Heer, Friedrich 138
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 100
Hehl, Ulrich v. 68
Heidegger, Martin 110
Heidenheim, Z. W. 121
Heine, Heinrich 59
Heinrichsohn, Ernst, SS-Unterscharführer 83
Heinz, Hanspeter 98
Hemker, Elisabeth 146
Hemmerle, Klaus, Bischof 67, 98, 129
Hengel, Martin 108
Hengel, R. 108
Henoch (AT) 126
Henrix, Hans Hermann 9, 15, 130
Hermisson, Hans-Jürgen 96
Herodes (NT) 80
Heydrich, Reinhard, Chef der Sicherheitspolizei und des SD 65
Higgins, George 74, 75
Hill, Leonidas E. 136
Hillel 115
Himmler, Heinrich, Reichsführer SS 63
Hiob (AT) s. u. Ijob
Hirsch, Alfred 54 ff., 59, 62 ff., 140, 146
Hirsch, Friedel 55 f., 58, 65
Hirsch, Samson Raphael, Rabbiner 122
Hitler, Adolf 17, 49, 54, 63, 65, 68, 77, 93, 135, 136 ff., 142
Hoch, Marie-Thérèse 129
Höck, Michael 78, 81
Höffner, Joseph, Kardinal, Erzbischof 3, 5, 67
Hölderlin, Friedrich 66
Hoenig, Sidney B. 73
Höss, Rudolf, Kommandant von Auschwitz 66
Hofius, Otfried 104, 105
Holeczek, H. 84
Holmqvist, Bengt 73
Hornung, Erik 102
Horthy, Nikolaus, Admiral 133
Hosea (Osee, AT) 39, 97, 100, 108
Hruby, Kurt 76, 77
Huchet-Bishop, Claire 127
Hüffer, A. 82
Hume, George Basil Kardinal, Erzbischof 75
Hurten, Heinz 68
Husserl, Edmund 120

Iamblichus 125
Ibn Gabirol, Salomo (Avicebron) 37
Idinopulos, Thomas A. 34, 35
Ijob (Job, Hiob, AT) 38 f., 94, 96
Ilsar, Yehiel 33
Iravi, Kodai 82
Isaac, Jules 91
Isaak (AT) 7, 37, 38, 40, 87, 91, 96, 125
Isaak, Herbert 61

Jaakob (AT) s. u. Jakob (AT)
Jaeckel, Eberhard 63, 65
Jakob (AT) 7, 36, 37, 38, 40, 76, 87, 91, 96, 125
Jakobovits, Immanuel, Rabbiner 75
Jakobus d. J. (NT) 8, 108, 112
Janssen, Heinrich Maria, Bischof 67
Jaspers, Karl 120
Jenkins, Graham 75
Jeremia (AT) 7, 26, 36, 39, 96, 108

Jeremias, Joachim 19, 20
Jesaja (AT) 7, 8, 15, 20, 24, 37, 38, 39, 97, 100, 146
Jesus Sirach (AT) 107
Job (AT) s. u. Ijob (AT)
Jochanan ben Zakkai, Rabbi s. u. Ben Zakkai
Jochum, Herbert 130
Joel (AT) 24
Johannes (Apk) 9, 15, 26, 118, 130
Johannes, Evangelist 7, 10, 13, 14, 26, 27, 28, 108, 111, 113
Johannes XXIII., Papst 6, 71 f.
Johannes Paul II. (Woityla, Karol), Papst 3, 6, 12, 16, 28, 33, 74, 75, 76, 86, 90, 144
Jojachin (AT) 96
Jonas, Hans 43
Joseph II., Kaiser 49
Josephus Flavius s. u. Flavius Josephus
Joshua (AT) s. u. Josua
Josua (Josue, Joshua, AT) 35
Judas Iskariot (NT) 77, 79, 80, 81
Jülicher, Adolf 20
Jürgensmeier, Friedhelm 137
Julian (Apostata), Kaiser 125
Jung, Carl G. 120
Justinus Martyr 23
Juvenal 125

Käsemann, Ernst 105
Kahlefeld, Heinrich 99
Kahn, Käthe 65
Kain (AT) 34, 88
Kaiphas (NT) 79, 81
Kaiser, Odilo 99, 106, 110, 114, 116, 119, 129
Kaltenbrunner, Ernst, SS-Brigadeführer, Chef d. Sicherheitspolizei u. d. SD 142
Kampe, Walther, Bischof 67
Kandan, Vandalacheri 82
Kant, Immanuel 43, 47, 50
Kaplan, Jacob, Rabbiner 85, 86, 126
Kapralik, Ch. J. 144
Karamasov, Aljosta 34
Karamasov, Ivan 34
Kasch, K. 112
Kasper, Walter 98
Kastning-Olmesdahl, Ruth 130
Katz, Julie 66
Katznelson, Jizchak 127
Kautzenbach, F. W. 112
Kautzsch, Emil 34
Keel, Othmar 101
Kegler, Jürgen 96
Keidel, Eugen 32
Kelappan 82
Keller, Erwin 134
Kerényi, Karl 104
Kerr, Alfred 29
Kessler, Colette 91
Kielar, Wieslaw 139
Kierkegaard, Sören 37
Kieta, M. 139
Kinet, Dirk 100, 107
Kissinger, Warren S. 19
Klappert, Bertold 102, 138
Klausner, Josef 103
Klein, Hillel 115
Klein, Issac 119 f.
Klein. Laurentius, OSB 75
Klenicki, Leon, Rabbiner 75
Klepper, Jochen 69
Knipfelberger, Magnus, OSB 79
Knoch, Otto 99
Koch, Franz 49
Koch, Klaus 96, 102, 103
Koch, Richard 121
König, Franz, Kardinal, Erzbischof 138
Koenig, John 130
Kogon, Eugen 14, 25, 56
Kohelet (Prediger, AT) 96, 107
Kohn (bei HIAS[1], New York) 57, 61
Kolakowski, Leszek 25, 128
Kollek, Teddy 129
Kook (Kuk), Abraham Isaak, Oberrabbiner 37
Koretz, Pinchas v. 127
Kowalski, Max 144
Kraus, Hans-Joachim 104
Kraus, Karl 50
Krause, Burghard 104
Krehbiehl-Darmstädter, Maria 63, 64, 66
Kremers, Heinz 130
Kuhn, Peter 27
Kuhn, Heinz-Wolfgang 101
Kuhnle, Josef F., Bischof 68
Kuss, Otto 105

Laban (AT) 96
Läpple, Alfred 134
Lamm, Hans 3, 6
Landmann, Salcia 128
Lang, Bernhard 101, 102
Lange, de 26
Lapide, Pinchas 24
Laub, Franz 104 f.
Lauer, Simon 19, 84, 115
Le Deaut, Roger 74, 75
Legnay, Generaldelegierter der französischen Polizei 66
Lehmann, Karl 98
Lesch, Walter 42
Lessing, E. 132
Lessing, Gotthold Ephraim 19, 20, 50
Leuner, Heinz David 56, 60
Levinas, Emmanuel 45, 81
Levinger, I. M. 138
Levinson, Nathan Peter, Rabbiner 16, 32, 68, 92, 138
Levita, Elija 124
Levy, Dr., Zahnarzt 58
Lichten, Joseph L. 73, 75
Liebenfels, Jörg Ignaz v. 49
Liebeschütz, Hans 122
Lindsey, Robert L. 20
Linnemann, Eta 19
Lischka, Kurt, SS-Obersturmbannführer 83
Littell, Franklin H. 25
Littmann, Ellen 121
Löwe, H.-D. 84
Löwenclau, Ilse v. 96
Loewengart, S. 144
Lohfink, Norbert, SJ 101
Lohse, Eduard 106
Loisy, Alfred 110
Loth, Heinz-Jürgen 131
Lotz, J. B., SJ 110
Lovsky, Ferdinand 130
Luckner, Gertrud 2, 3, 6, 29 ff., 43, 67, 68, 69, 74, 82, 89, 92, 95, 123, 134, 140, 141, 145, 146
Ludwig, Max 66
Luecken, W. 119
Lueger, Karl v. 49
Lüthi, Max 19, 20
Lukas (NT) 79
Lukas, Evangelist (einschl. Apostelgeschichte) 2, 7, 8, 9, 10, 11, 13, 20, 47, 101, 108, 112, 113, 131
Lustiger, Jean-Marie (Aron), Erzbischof 2, 32 f., 45
Luther, Martin 78, 112
Luz, Ulrich 107 f.

Maas, Hermann 55 f., 59 f.
Mach, Michael 119, 122
Macholz, Christian 96
Madaule, Jacques 87, 91
Mäder, Otmar, Bischof 68
Maglione, Luigi, Kardinal-Staatssekretär 133
Maharikah 82
Maier, Hans 42
Maier, Johann 25, 27, 129
Maimonides s. u. Moses Maimonides
Maisch, Ingrid 98
Makkabäer (AT) 103
Manavin, Manaveapala 82
Mandelbaum, Bernard, Rabbiner 75
Mandelbaum, Rifka 23
Mann, Ludwig 66
Marcus, A. 121
Maréchal, Joseph 110
Maria (Mirjam), Mutter Jesu 2, 47
Maria Magdalena (NT) 78
Markus, Evangelist 7, 8, 9, 10, 12, 13, 26, 27, 28, 96, 97, 108, 111, 112, 113, 131
Marthandan, Govarthan 82
Martin, Bernd 84, 140
Martini, Angelo 133
Marty, François, Kardinal, Erzbischof 32, 85
Marx 65
Marx, Erich Jehoshua 143
Marx, Hugo 54, 59, 61
Marx, Karl 44
Marx, Leopold 143
Mattäus, Evangelist s. u. Matthäus
Matthäus, Evangelist 3, 7, 8, 10, 13, 14, 20, 23, 26, 81, 87, 97, 108, 112, 128
Maury, Jacques 85, 88
Mayer, Julie 146
Mayer, Werner R. 96
Mayer, Annemarie 143
Mayer, Reinhold 114
Meir, Golda 48
Meisner, Joachim, Bischof 67
Mejia, Jorge 73, 74, 75
Melchisedech (AT) 84, 105
Mélétios, Metropolit 85, 89
Meliton von Sardes 20
Mendelssohn, Moses 128
Mendes-Flohr, Paul R. 120
Menoud, Ph.-H. 108
Mensing, R. 112
Merle d'Aubigné, Jeanne 63, 64, 66
Mertens, D. 84
Messerschmidt, M. 144
Mestri, Guido del, Apostol. Nuntius in Bonn 67
Metz, Johann Baptist 14, 25, 56, 138
Meyer, Heinrich August Wilhelm 118
Micha (AT) 38
Michael, Erzengel 103, 119
Miedżyborž, Baruch v. 127
Mildenberger, Michael 131
Milhaud, Darius 33
Moeller, Charles 45, 73, 74
Mohammed 102
Moltmann, Jürgen 110
Morley, John F. 135 f.
Morse, Arthur D. 25
Morsey, Rudolf 136
Moser, Georg, Bischof 68, 94
Moser, Roger 120 f.
Mose(s) (AT) 7, 8, 23, 25, 27, 34, 37, 38, 39, 40, 85, 86, 89, 91, 93, 97, 100, 102, 117, 118
Moses Maimonides 34, 35, 36, 39
Moses Nachmanides 37
Moses, S. 144
Mosse, Werner 25
Mozart, Wolfgang Amadeus 59, 72
Müller, Hans Gerhard 68
Müller, Hans-Peter 96, 102
Müller, Paul-Gerhard 19, 21, 22, 104, 105, 107, 111
Munk, Elie, Rabbiner, 121 f.
Mussner, Franz 7, 9, 13, 15, 16, 17, 18, 24, 26, 99, 108, 116

Nachmanides s. u. Moses Nachmanides
Nachmann, Werner US 2, 5, 68, 144
Nahor, G. 128
Napoleon I. 50, 79, 127
Nathan (AT) 96
Neeman, Yuval 53
Nehemia (AT) 36
Neher, André, Rabbiner 115
Neter, Eugen 54, 66
Newman, John Henry, Kardinal 46, 120
Niccacci, Rufino 136
Niederland, William G. 139
Nietzsche, Friedrich 34, 43, 44
Niewisch, Till 103
Noah (AT) 8, 127
Nobel, Nehemia A., Rabbiner 125
Nordhues, Paul, Bischof 67
Nouschi, A. 128

O., Hans (Tagebuch des) 66
Oberski, Iona 140
Oesterreicher, John M. 26, 128
Ohler, Annemarie 96, 100, 101, 102, 104, 107
Ohler, Norbert 84
Ollrog, Wolf-Henning 106
Oppenheim, S. 143
Origenes 125
Osten-Sacken, Peter v. d. 118
Oswald, Nico 13
Ott, Hugo 134
Otto, Eckart 101, 122

Pacelli, Eugenio, Nuntius 137
Pallière, Aimé 127
Paneloux 34
Parkaran Iravi Vanmar 82
Pascal, Blaise 87
Patte, Daniel 20
Paul VI., Papst 4, 6, 12, 14, 16
Paulus, Apostel 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 24, 25, 26, 27, 28, 71, 89, 90, 92, 96, 97, 98, 101, 103, 105, 106, 107, 108, 111, 113, 121, 129, 130 f., 137
Pax, Wolfgang E. 143
Péguy, Charles 85, 87
Peres, Shimon 53
Pesch, Rudolf 103, 108
Pétain, Philippe, Marschall 135
Petrus, Apostel 9, 28, 105, 106, 130
Pettinato, Giovanni 102
Petuchowski, Elisabeth 123
Petuchowski, Jakob J. 5, 25, 27, 83, 84, 123, 128, 129, 132
Pézeril, Daniel, Bischof 85, 90
Pflugfelder, Thilo 140
Pharao 9, 40
Philo von Alexandrien 27, 40, 118
Pihan, Jean 85, 88
Pilatus (NT) 77, 78, 79, 80, 81
Pinchas, Rabbi 52
Pisar, Samuel 54
Pius V., Papst 14
Pius XI., Papst 89, 137
Pius XII., Papst 6, 91, 133
Plato 125

[1] Jüdische Auswandererorganisation.

Porphyrius 125
Posen, Jakob 125
Preisinger, Anton 80
Preuss, Horst Dietrich 112
Preysing, Konrad, Kardinal v., Bischof 29, 68
Prinz, Joachim, Rabbiner 23, 80
Priska (NT) 106
Przywara, Erich, SJ 109
Psalmen (AT) 47, 107, [2,7] 105, [8] 105, [11, 16] 39, [19a] 96, [21, 17] 23, [21, 28 f.] 7, [23] 88, [29] 4 f., 96, [34, 16, 17, 20] 34, [40] 39; [40, 9] 14; [44, 23] 35, [74/75, 10] 76, [79, 10] 39, [82, 1] 76, [84/85, 11] 2, [87, 1-3] 36, [90, 3] 35, [91, 11] 34, [91, 15] 97, [94, 3] 39, [94, 5] 38, [95, 1-3] 7, [98, 3] 47, [110, 1-4] 97, [110, 4] 105, [118-121] 34, [118, 5-6] 34, [119, 14, 16, 24, 97] 13, [122, 6-9] 4, [130] 86

Quéré, France 85, 87
Quintilian 125

Rabban, Joseph 82
Rabinovitch, Nachum L., Rabbiner 74, 75
Rad, Gerhard v. 96, 118
Rafael, Rabbi 52
Ragins, Sanford 123 f.
Rahabi, Ezechiel 82
Rahner, Karl, SJ 27, 28, 110
Ramati, Alexander 136
Ramsey, J. T. 19
Rasch, Hansjörg 92, 107, 111, 129, 131, 132, 147
Ratzinger, Joseph, Kardinal, Erzbischof 81, 96
Reinharz, J. 120
Rendtorff, Rolf 96, 138
Rendtorff, Trutz 112
Rengstorf, Karl Heinrich 101
Repgen, Konrad 68
Re'uven 124
Richter (Buch AT) 40, 102
Richter, Klemens 144
Ricoeur, P. 44
Riedlinger, Helmut 98
Riegner, Gerhart M. 73, 75
Rijk, Cornelius A. 67
Ringgren, Helmer 107
Rinklin, Karl-Heinz 92
Riquet, Michel, SJ 85, 86
Rittel, Léa 114
Rittel, Marc 114
Ritter, Gerhard 70
Robert, R. 143
Röschen 65
Röthke, Heinz, SS-Hauptsturmbannführer 65
Rohrbach (Bürgermeister) 142
Ropschitz, Naphtali v., Rabbiner 127
Rosenfeld, Else 140
Rosenthal, Ludwig 141
Rosenzweig, Franz 3, 6, 24, 29, 30, 31, 32, 54, 114, 120, 125, 129, 144, 147
Rosner, Ferdinand, OSB 79, 81
Rossano, Pietro 74, 75
Rotenstreich, Nathan 43
Rothschild, Alain de 85, 90
Rothschild, Eli 143
Rotta, Angelo, Nuntius 133
Rousseau, Jean-Jacques 128
Rubenstein, Richard L., Rabbiner 35
Rubinstein, Amnon 53
Ruckwied, Gerard 89
Rübenach, Bernhard 95
Rümmelein, Gregor, OSB 81
Ruether, Rosemary R. 131
Ruh, Ulrich 101, 104
Ruprecht, Eberhard 96
Rust, Bernhard (Reichsminister) 137

Sacharja (Zacharias, AT) 97
Sachs, Hans 78
Sachs, M. 121
Sachs, Nelly 24, 73, 144
Sadat, Anwar el US 2
Safrai, Shmuel 21
Saier, Oskar, Erzbischof 67, 72, 95
Salberg, Wilhelm 138
Salem, E. B. 82, 83
Saliège, Jules Géraud, Kardinal, Erzbischof 141
Salomo(n) (AT) 91
Salzmann, Erich 75
Sambursky, M. 144
Samuel (AT) 8
Sanders, Wilm 14
Sara (AT) 34, 40
Saul(us) s. u. Paulus, Apostel
Sebastian, Ludwig, Bischof 137
Seneca 125
Serédi, Justinien, Kardinal, Primas 133
Serrano, Vicente 73, 74
Shahar, Shulamith 128
Shakespeare, William 52, 59
Shamir, Jitzchak 76
Shapira 53
Shedletzky, I. 144
Sheppard, Gerald D. 107
Shiplay (Mrs.) 65
Shlaim, A. 144
Shulvass, Moses A. 124
Shuster, Zachariah 73, 75
Shylock 52
Siegel, Karl-August, Bischofsvikar 67
Siegman, Henry, Rabbiner 45, 73, 129
Silvanus (NT) 106
Simon, Ernst 13, 114, 121, 124 ff., 138
Sloyan, G. S. 77, 109
Smend, Rudolf 107 f.
Sobel, Roland, Rabbiner 73
Soetendorp, Jacob 77
Solomon, Norman 75
Solschenizyn, Alexander 46
Sommer, Margarete 29
Sophonias (AT) s. u. Zefanja
Spielman, Pinchas 83
Spinoza, Baruch (Benedictus) de 120
Spitzer, Dr., Zahnarzt 58
Suhl, Alfred 108, 111
Swidler, L. 77, 109

Schaeffler, Richard 109 f.
Schaller, Stephan, OSB 77
Scharf, Kurt, Bischof 68
Schatzmiller, J. 128
Scheler, Max 6, 110
Schell, H. 110
Schenck, G. v. 143
Schenk, Otto 95
Schenke, Hans-Martin 105
Schewick, Burkhard van 68
Schick, Eduard, Bischof 110
Schiele, Siegfried 140
Schierse, Franz Joseph 105
Schiller, Friedrich v. 81
Schklowskij, Viktor B. 19, 20
Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 112
Schlund, Robert 29, 31 f.
Schmidig, Dominik 84
Schmidt, E. H. 144
Schmidt, Helmut US 2, 94
Schmithals, Walter 118
Schmitthenner, Walter 63, 84
Schnackenburg, Rudolf 110 f., 131
Schneider (Onkel) 59
Schneider, Burkhart 133
Schneider, Reinhold 145
Schneider, Richard 95
Schönberg, Arnold 144
Scholem, Gerhard (Gershom) 15, 34, 39, 40, 117 f., 125, 126
Schorsch, Ismûr 123
Schramm, G. 84
Schramm, Hanna 140
Schreber, Paul 140
Schubert, Franz 59
Schütz, Heinrich 72
Schulin, Ernst 84
Schulte, Carl Joseph, Kardinal, Erzbischof 137
Schumann, Robert 64
Schwab, Iwan Israel 30
Schwaighofer, Hans 81
Schwarz, Balduin 99
Schweikhart, Wilfried 132 f.
Schwersenz, J. 144

Starck, Helmut 102
Stasiewski, Bernhard 136
Steck, Odil Hannes 96
Steichele, Hans-Jörg 111
Stein, Edith (Teresia Benedicta a Cruce) 3, 6
Stein, Karl Freiherr vom 50
Stendahl, Krister 93, 131
Stern, Jossi 129
Stern, Menachem 125
Sternberg, Sigmund 75
Stimpfle, Joseph, Bischof 67, 68, 83
Stobacus, J. 72
Stöhr, Martin 9, 32, 103, 131
Stohr, Albert, Bischof 137
Stolz, Fritz 102
Stone, Michael E. 126
Strack, Hermann L. 118
Strobel, A. 112
Strolz, Walter 27
Stülpnagel, Karl Heinrich v. 63
Stuhlmacher, Peter 96

Tacitus 125
Tal, Uriel 25, 123
Talmon, Shemaryahu 26, 73, 75, 84, 132
Tammus 36
Tanenbaum, Marc H., Rabbiner 73, 75, 77, 81
Telemann, Georg Philipp 72
Teresia Benedicta a Cruce s. u. Stein, Edith
Tertullian 22
Theis, Edouard 139
Thieberger, Friedrich 103
Thielicke, Helmut 70
Thieme, Karl 30, 89, 103
Thoma, Clemens 15, 18, 19, 22, 24, 25, 26, 27, 68, 73, 74, 84, 97, 115, 117, 123, 129, 133
Thüsing, Wilhelm 19
Timotheus (NT) 106
Tiso, Joseph 134
Tittmann, Harald 133
Titus, römischer Kaiser 123
Titus (NT) 106
Toaff, Elio, Rabbiner 74, 76
Torczyner, Harry s. u. Tur-Sinai, N. H.
Torrella Cascante, Ramón, Bischof 71, 72, 75
Track, Joachim 112
Trocmé, André Pascal 139
Trutwin, Werner 24, 112, 130, 143
Turbach, Jürgen 103
Tur-Sinai, N. H. (Harry Torczyner) 2, 4, 34, 74, 86
Tworuschka, Udo 131
Tyrrell, George 110

Uffenheimer, Benjamin 2
Urbach, Ephraim E. 118
Uriah (AT) 40

Valeri, Nuntius 135
Vasco da Gama 82
Vasilios, Metropolit 72
Vasthi (AT) 80, 81
Vegh, Claudine 83, 142
Verschner, Otmar Freiherr v. 51
Via, Dan Otto 19
Volk, Hermann, Kardinal, Bischof 4
Volk, Ludwig, SJ 29, 30, 68, 136 f.
Vorgrimler, Herbert 27, 28

Wachinger, Lorenz 129
Walle, H. 144
Wandruszka, Mario 99
Warszawski, Paul 73 f.
Weber-Krebs, Frieda 2, 81
Weill, Clementine 126
Weill, Ernest, Rabbiner 126
Weill, Joseph 126
Weis, Otmar 79, 80, 81
Weisenfeld 61
Weisenfeld, Liesel 61
Weisheitsbücher 8
Weismayer 27
Weisstock, Fritz 59
Weizmann, Chaim 69
Weizsäcker, Ernst Freiherr v. 136
Welte, Bernhard 25, 128, 134
Weltsch, Robert 144
Werblowsky, R.-J. Zwi 13
Westermann, Claus 8, 96, 102, 113
Whitehead, Alfred North 99, 100
Wiener, M. 121
Wiesel, Elie 14, 33, 38, 40, 54, 56, 127
Wigoder, Geoffroy 75
Wilch, J. R. 101
Wild, Sebastian 78
Wilhelm, Kurt 120
Willebrands, Jan G. M., Kardinal, Erzbischof 67, 72
Wilner 53
Winkler, H.-A. 84
Wirth, Wolfgang 130
Wittler, Helmut Hermann, Bischof 67
Wittstock, Alfred 115
Wöste, Wilhelm, Bischof 67
Woityla, Karol s. u. Johannes Paul II.
Wokeck, K. 109
Wolff, E. 144
Wolff, Hans Walter 96
Wyshogrod, Michael 27

Yaniv, A. 144
Yardeni, Myriam 128

Zarathustra 102
Zefanja (Zephanja, Sophonias, AT) 10, 11
Zenger, Erich 147
Zephanja (AT) s. u. Zefanja
Zimmer, Mina 61
Zimmerli, Walther 96
Zimmermann, Heinrich 104, 114
Zmarzlik, H.-G. 84
Zophar (AT) 38
Zulueta, Eduardo 73
Zunz, Leopold 121

עמנואל
immanuel

Dokumente
des heutigen religiösen Denkens
und Forschens in Israel

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung

HERAUSGEBER:

Dr. Marcel J. Dubois,
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«
der »Anti-Defamation League of B'nai B'rith«

Redaktionelle Koordination

Für 5 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 Gespräch 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 – Rev. J. L. C. (Hans) Boertjens

Spirituelle Richtungen und Gedanken im Judentum: Dr. Moshe Idel – Fr. José Espinosa

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel: Dr. Pinhas H. Peli, Beersheba – Dr. Wesley Brown

Redaktion: Berater: Rev. Åke Skoog, Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel – Theodore Friedman, Anti-Defamation League of B'nai B'rith, New York

Für die deutsche Ausgabe (Auswahl): Dr. Gertrud Luckner, Dr. Clemens Thoma SVD, Professor für Bibelwissenschaft und Judaistik, Theologische Fakultät Luzern

* Gründer und Herausgeber 1972–1980 Dr. J. (Coos) Schoneveld

IMMANUEL IX/1980 Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

I Ethische Probleme der technologischen Zivilisation. Von Nathan Rotenstreich, Professor em. für Allgemeine Philosophie an der Hebräischen Universität, Jerusalem . . . . . 157 / IM 2

II Zur Erblichkeit geistlicher Ämter am Beispiel des Mose. Von Mosche Beer, Professor für jüdische Geschichte an der Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan . . . . . 157 / IM 2

III Ausschreitungen gegen französische Juden zur Zeit des Hirtenkreuzzugs 1251. Von Abraham David, Dozent für jüdische Geschichte an der Universität Haifa . 162 / IM 7

IV Israels Erwählung im Licht der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung im römischen Kaiserreich. Von David Rokeach, Professor für allgemeine und jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität, Jerusalem . . . . . 165 / IM 10

V Personenregister IMMANUEL, Jg. IX . . . . . 168 / IM 13

I Ethische Probleme der technologischen Zivilisation*

Von Nathan Rotenstreich, Professor em. für Allgemeine Philosophie, Hebräische Universität, Jerusalem**

1. Die philosophische Voraussetzung dieser Darlegungen ist, dass die ethische Sphäre durch eine Vielfalt von Normen charakterisiert ist. Diese Vielfalt bedeutet nicht, dass die Normen relativ sind. Doch die Beziehung der Normen zur menschlichen Situation, die verschiedenartig ist und die sich im Laufe der Geschichte ändert, gehört wesentlich zur Verwirklichung der Normen. Einer der wesentlichen Aspekte einer ethischen Theorie ist die Anwendung der konstanten Normen auf die widerspruchsvollen alltäglichen oder historischen Situationen.

2. Diese allgemeine Voraussetzung soll auf die technologische Zivilisation, die durch eine gewisse Struktur charakterisiert werden kann, angewandt werden: Die Betonung liegt auf der Manipulierung der Umgebung durch menschliche Wesen; diese Manipulierung ist durch einen Versuch, wissenschaftliche Befunde auf die Einstellung der Menschen zum Weltall zu übertragen, bestärkt. In dieser Hinsicht unterscheidet sich die Technologie von der Technik; letztere beruht in erster Linie auf Geräten und Fertigkeiten, die von einer Generation zur nächsten überkommen sind, während erstere auf Theorien, Hypothesen und deren eventuelle Anwendung basiert ist. Ein anderer Aspekt der technologischen Zivilisation ist die Tendenz, die Vergangenheit vom Gesichtspunkt der Befunde oder Geräte her zu betrachten und deshalb die Vergangenheit als die Gesamtsumme veralteter Befunde und Instrumente anzusehen. Dieser Aspekt hängt mit dem dritten Blickpunkt zusammen: dass die technologische Zivilisation zukunftsorientiert ist und sich daher nach jenseits der gegenwärtig lebenden Individuen bewegt – jedoch nicht zur Transzendenz, sondern zur offenen Dimension der Zeit, d. h. zur Zukunft. Damit hängt der vierte Aspekt zusammen: Technologie bezieht sich auf die herrschende Gesellschaftssituation oder deren Rhythmus und nicht in erster Linie auf die Bedürfnisse der Individuen, die sich zur Erweiterung ihrer angeborenen Fähigkeiten einiger Geräte bedienen mögen.

3. Man könnte daher sagen, dass die ethischen Probleme, denen die in der technologischen Zivilisation begriffenen Menschen gegenüberstehen, zumindest in der Neutralisierung der hervorstechendsten Aspekte der technologischen Zivilisation liegen; anders ausgedrückt: in der Steigerung des Bewusstseins von den Grenzen jeglicher menschlicher Schöpferkraft einschliesslich der, die innerhalb der technologischen Zivilisation besteht. In erster Linie muss der manipulative Aspekt, wenn er seinem automatischen Impetus überlassen bleibt, in der Hinsicht betrachtet werden, dass er imstande ist, auch menschliche Wesen zu manipulieren – nicht nur, wie manchmal behauptet wird, durch den Impakt der Informationsmedia, sondern auch durch Eingriffe in den Organismus, nicht um ihn zu heilen, sondern um ihn in eine bestimmte Richtung zu dirigieren – wie das z. B. durch »genetic engineering« angedeutet ist. Ein weiterer Aspekt wäre ein fortgesetzter Versuch, eine Art Gleichgewicht zwischen dem Verhältnis des Menschen zur Zukunft und seinem Verhältnis zu seinem Hintergrund, der Vergangenheit, der Geschichte usw. zu wahren. Wenn die Technologie einmal in der Gestaltung des Rhythmus der Gesellschaft dermassen vorherrschend wird, können die Individuen unterdrückt werden. Daher würde eine erneute Betonung der Position der Individuen und ihrer persönlichen Verantwortung einen der Wege zur Neutralisierung darstellen.

4. Wir können nicht annehmen, dass die Betonung ethischer Probleme in der technologischen Zivilisation zu einer neuen Harmonie führen wird, wie dies z. B. in der vorgeschlagenen Harmonie zwischen religiöser Tradition und philosophischen Untersuchungen versucht wurde. Wenn man die technologische Zivilisation vom ethischen Blickpunkt aus betrachtet, mag das unter anderem zur Folge haben, eine eklektische Position gegenüber der menschlichen Situation anzunehmen.

* Kurzform des Vortrags von Prof. Rotenstreich, gehalten anlässlich des Seminars mit dem Thema Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft im Van-Leer-Institut in Jerusalem vom 15. bis 17. 3. 1981 (vgl. dazu auch o. S. 42–48).
** Übersetzung aus dem Englischen von Frau Schalit, Jerusalem.

II Zur Erblichkeit geistlicher Ämter am Beispiel des Mose*

Von Mosche Beer, Professor für jüdische Geschichte an der Bar-Ilan-Universität, Ramat Gan

1. Nach der Zerstörung des Zweiten Tempels und in der Folge des gescheiterten Bar-Kochba-Aufstands vollzogen sich in der jüdischen Gesellschaft im Land Israel interessante Veränderungen. Eine der aufschlussreichsten, die wir mit dem ausgehenden ersten, vielleicht auch erst um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts beobachten können, besteht darin, dass die Meister der Halacha ihre öffentlichen Ämter und Funktionen an ihre Söhne oder sonstigen Familienangehörigen weitervererben.[1]

* Hebräisch erschienen unter dem Titel: Moses Söhne im Midrasch, in: Bar-Ilan University Yearbook of Judaic Studies and the Humanities, 13 (1976), S. 149–157; englische Fassung ›The Hereditary Principle in Jewish Leadership‹, in: Immanuel 10 (Spring 1980), S. 57–61. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

[1] Die Umstände und den historischen Hintergrund, welche zu dieser Erscheinung geführt haben, hat G. Alon in seinem Aufsatz ›Die Söhne von Gelehrten‹ (hebr.) im zweiten Band seiner Aufsatzsammlung *Mechkarim beToledot Israel* S. 58–73 (und im selben Band ›Die durch Geld eingesetzt

Es versteht sich von selbst, dass diese neue Massnahme auf keine ungeteilte Zustimmung stiess, denn es liegt auf der Hand, wie gefährlich die Einführung des Erblichkeitsprinzips im Bereich von Tora und Halacha in religiöser und gesellschaftlicher Hinsicht sein kann. Unmittelbar droht die Gefahr, durch dem jeweiligen Amt nicht gewachsene Söhne die Zahl der unqualifizierten Amtsinhaber in Israel zu vermehren. Ausserdem wird dadurch sozusagen das Entstehen einer Art von geistlichem Lehrer legitimiert, »eines Gelehrten, der nicht den Rang eines Lehrers erreicht hat, aber trotzdem lehrt«, auf den der Bibelvers gedeutet wird: »Denn viele sind die Erschlagenen, die sie gefällt hat« (Spr 7, 26; bSota 22a mit Lesarten). Das besondere Augenmerk, das die Meister dieser Frage gewidmet haben, ist bereits G. Alon aufgefallen.[2]

2. Im vorliegenden Aufsatz sollen die Aussagen der Meister über die Möglichkeit der Vererbung von Moses Amt an seine Söhne in direktem Zusammenhang mit der erwähnten rabbinischen Kontroverse erläutert werden. Verschiedene, meist anonyme Gelehrte haben sich an dieser hypothetischen Diskussion um die Vererbbarkeit eines Führungsamtes an Söhne oder Neffen beteiligt. Sie stützten sich dazu auf Schriftverse, die von der Erblichkeit der Führungsposition des Mose handeln, der ersten Führungspersönlichkeit in Israel, die geistliche und weltliche Autorität in sich vereinigt. Immer wieder wurde die Frage aufgeworfen, warum denn nicht Moses Söhne, Gerschom und Elieser, das Amt ihres Vaters übernommen hätten. Die zahlreichen Versuche zur Beantwortung dieser Frage, die im Lauf von Generationen unternommen worden sind, sowie die mitunter konträr entgegengesetzten Antworten darauf lassen eine lebhafte Auseinandersetzung durchscheinen, die in gewissem Masse aktuelle Verhältnisse widerspiegelt. Diese Zusammenhänge sollen im folgenden näher erörtert werden.

3. Der chronologisch erste Beleg aus rabbinischem Gedankengut, dessen Tradent mit Namen genannt ist und der sich mit Moses Einstellung zur Vererbung seiner Führungsposition an seine Söhne befasst, stammt von Rabbi Natan, der bekanntlich in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts im Land Israel wirkte.[3] Im Sifre Deut CCV (Ed. Finkelstein S. 324 samt Lesarten) wird der Vers »ER sprach zu Mosche: Nimm dir den Jehoschua, Sohn Nuns« (Num 27, 18) angeführt und dazu folgende Äusserung von Rabbi Natan: »Mose betrübte sich in seinem Herzen, dass nicht einer seiner Söhne dastehen sollte. Da sagte ihm der Heilige gelobt sei Er: Was betrübst du dich in deinem Herzen, dass nicht einer deiner Söhne dastehen soll? Die Söhne deines Bruders Aaron sind doch fast deine eigenen.

Auch derjenige, den ich über Israel setzen will, wird hingehen und an Elasars Tür stehen. Dies gleicht einem König von Fleisch und Blut, der einen nicht zum Königsamt geeigneten Sohn hatte. Daraufhin nahm er ihm die Königswürde und übertrug sie dem Sohn seines besten Freundes. Zu diesem sprach er: Obwohl ich dir ein hohes Amt verliehen habe, geh und steh an der Tür meines Sohnes! Ebenso sprach der Heilige gelobt sei Er zu Jehoschua: Obwohl ich dir ein hohes Amt verliehen habe, geh und steh an Elasars Tür, wie geschrieben steht: ›Vor Elasar dem Priester soll er stehen‹ (Num 27, 21).«[4]

Aus Rabbi Natans Worten geht hervor, dass Mose der Ansicht war, seine Söhne sollten seine Ämter nach seinem Tode übernehmen. Nachdem sich diese seine Erwartung nicht erfüllt hat, beschwichtigt Gott ihn mit dem Hinweis darauf, dass Josua immerhin an der Tür seines Neffen stehen, d. h. von diesem abhängig sein werde. Ein anderer Gelehrter führt dies weiter und erzählt, dass Mose freudig hinging und tat, wie ihm geheissen, und keine Missgunst hegte, ob nun seine eigenen Söhne oder die seines Bruders (Sifre Num CXLI sowie im folgenden Anm. 5). Ferner erfahren wir aus Rabbi Natans Gleichnis, dass Moses Söhne »zum Königsamt nicht geeignet« gewesen seien (dort allerdings ist nur von einem Sohn die Rede). Auffallend ist, dass sich weder auf Moses Erwartung, dass seine Söhne seine Nachfolge antreten würden, noch auf deren mangelnde Eignung zum väterlichen Amt irgendein Hinweis im Bibeltext findet, diese Bemerkungen folglich nicht direkt aus der Exegese hervorgegangen sind (dazu im folgenden). Demnach ist nicht völlig auszuschliessen, dass Rabbi Natans Worte gegen einen zu seiner Zeit verbreiteten Brauch gerichtet waren, wobei die Erblichkeit von geistlichen und weltlichen Führungspositionen nicht unumstritten war.

Dass Mose der Ansicht war, seine Söhne sollten sein Amt übernehmen, steht auch ausdrücklich in einer anonymen Homilie Awot deRabbi Natan Version B, Kap. 30 (Ed. Schechter 33a): »schicke dich an, Tora zu lernen, denn sie fällt dir nicht erblich zu. Wenn Tora nämlich erblich wäre, würde jemand sie auf seine Söhne und Enkel und Neffen über Generationen hin vererben. So finden wir auch bei Mose: Da er der Ansicht war, seine Söhne sollten an seiner Stelle amtieren, sagt er doch: ›So verordne ER, Gott der Geister in allem Fleisch, einen Mann über die Gemeinschaft, der ausfahre vor ihnen . . .‹ (Num 27, 16 f.), aber wie lautet die göttliche Antwort? ›Nimm dir den Jehoschua, Sohn Nuns‹ (ebd. 18).«

Im Unterschied zu den eben angeführten Homilien belehrt uns eine weitere, ebenfalls anonyme Homilie, Mose habe gar nicht damit gerechnet, dass einer seiner Söhne sein Nachfolger werden würde. Diese steht Awot deRabbi Natan Version A, Kap. 17 (Ed. Schechter 33a) und lautet: »schicke dich an, Tora zu lernen, denn sie fällt dir nicht erblich zu. Wie ist dies zu verstehen? Als Mose sah, dass

werden‹ (hebr.), insbes. S. 20 Anm. 25) erläutert. Nach seiner Ansicht liegt der Beginn dieser Erscheinung in der Mitte des zweiten Jahrhunderts und ihr Ende im vierten Jahrhundert (a.a.O., bes. S. 63, 71). Dagegen will E. E. Urbach die Erscheinung bereits in die Zeit von Rabbi Jossi dem Priester, einem Schüler von Rabban Jochanan ben Sakkai, vorverlegen. Vgl. seinen Beitrag ›Status und Führung in der Welt der israelischen Gelehrten‹ (hebr.), in den Schriften der israelischen Akademie der Wissenschaften Bd. 2, Jerusalem 1965, S. 46 (und in seinem Buch The Sages – Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1975, S. 639). Allerdings meldet Alon selbst, a.a.O. S. 63 Anm. 18 Zweifel an, wie weit die Äusserungen von Rabbi Jossi dem Priester für unsere Frage relevant sind. Seine Zweifel scheinen berechtigt, denn nach dem, was da steht, spricht Rabbi Jossi nicht unbedingt von Gelehrtensöhnen. Wie dem auch sei, in Awot deRabbi Natan wurde die Äusserung von Rabbi Jossi auf die Söhne des Mose bezogen, dazu Näheres im folgenden. Es ist vielleicht bemerkenswert, dass im Machsor Vitry (Ed. Horovitz, S. 502) steht: »denn sie fällt dir nicht erblich zu – so steht in der Mischna, durch Punkte darüber sind diese Worte aber als nicht zum Text gehörig gekennzeichnet«. Allerdings ist dies kein schlagendes Argument, denn für eben diese Lesart gibt es noch viele andere gute Textzeugen.

[2] ›Die Söhne von Gelehrten‹, a.a.O., S. 70 f.

[3] Zur Persönlichkeit von Rabbi Natan vgl. J. Brüll, *Mewo haMischna I*, 1876, S. 218; Z. Frankel, *Darche haMischna*, 1859, S. 188; Ch. Albeck, *Mawo laMischna*, 1959, S. 232. Philon handelt von der Erblichkeit von Moses Amt im Zusammenhang mit der Erblichkeit des Königs- und Hochpriesteramts. Vgl. H. A. Wolfson, Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam, 1947, hebr. Ausgabe Jerusalem 1970, dort II S. 202, Anm. 47–50; ferner SS. 204, 207. Vgl. ferner zu unserer Fragestellung A. A. Halevi, *Paraschiot baAggada*, Tel Aviv 1973, S. 267 ff. Zu den entsprechenden Äusserungen von Pseudo-Philon siehe im folgenden, Anm. 15.

[4] Der Vers »Nicht kreise Erbteil von Stamm zu anderm Stamm« (Num 36, 9) wird folgendermassen gedeutet: »Und was betrifft ›nicht kreise Erbteil‹ – die Würde weicht nicht von deines Vaters Haus, denn selbst dein Nachfolger Jehoschua soll vor Elasar dem Priester stehen« (Num r. XXI 15). Und im Midrasch hagaddol, Pinchas XXVII 21 (Ed. Fisch, S. 248) heisst es: »›Vor Elasar dem Priester soll er stehen‹ – der Heilige gelobt sei Er erkannte Elasar Grösse zu, so dass sogar ein König (!) vor ihm stehen soll.«

seine Söhne nicht über so viel Toragelehrsamkeit verfügten, dass sie ihm im Fürstenamt hätten nachfolgen können, hüllte er sich in seinen Mantel und stellte sich hin zum Gebet; er sprach vor ihm: Herr der Welt, tu mir kund, wer aus- und einfahren soll an der Spitze dieses ganzen Volkes . . .«

Den drei angeführten Homilien gemeinsam ist die Tatsache, dass Mose sich völlig passiv verhält. Er bittet nicht um Einsetzung seiner Söhne zu seinen Nachfolgern und protestiert auch nicht, als diese Einsetzung nicht erfolgt. Im Gegenteil: Mose freut sich noch, seine Würde an Josua weiterzugeben wie jemand, der seinen Söhnen Besitztümer weitergibt.[5] Allerdings dürfen wir eine kleine Abweichung in der zuletzt angeführten Homilie nicht übersehen: Der anonyme Homilet behauptet dort nämlich, Mose habe gesehen, »dass seine Söhne nicht über so viel Toragelehrsamkeit verfügten, dass sie ihm im Fürstenamt hätten nachfolgen können«, bzw. dass sie würdig gewesen wären, seine Amtsnachfolge anzutreten. Demnach geht der Autor dieser Homilie von der Toragelehrsamkeit als dem Kriterium dafür aus, ob der Sohn dem Vater im Amt nachfolgen soll. Somit haben wir hier ausdrücklich, was in den zunächst angeführten Äusserungen von Rabbi Natan nur angedeutet war.

4. Anders dargestellt wird Mose in derselben Situation in drei weiteren Homilien, die allem Anschein nach später als die bis jetzt angeführten anzusetzen sind. Der Vers »und gib von deinem Glanz auf ihn, damit sie gehorchen, alle Gemeinschaft der Israeliten« (Num 27, 20) wird folgendermassen ausgelegt (Jalkut Schimoni § 676): »damit sie ihm ebenso ehrfürchtig begegnen, wie sie dir begegnen. Weil Mose der Ansicht war, seine Söhne würden seine Amtsnachfolge antreten, richtete er an Gott die Bitte ›so verordne ER‹. Da erwiderte ihm der Heilige gelobt sei Er: Mose, nicht wie du meinst. Nicht deine Söhne sollen deine Nachfolge antreten. Du weisst, wieviel Josua dir gedient hat, wieviel Ehre er dir bezeugt hat, wie er früh morgens und spät abends in deinem Lehrhaus die Bänke geradegerückt und die Matten ausgebreitet hat. Er soll dein Amt übernehmen, um zu erfüllen, was geschrieben steht: ›Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht‹ (Spr 27, 18).«[6]

Auch hier geht der Homilet ganz selbstverständlich davon aus, dass die Söhne dem Vater im Amt nachfolgen, schwächt diese Voraussetzung allerdings in bezug auf Mose etwas ab, aber nicht darin besteht das Besondere seiner Aussage. Neu ist vielmehr die Darstellung des Josua, des tatsächlichen Amtsnachfolgers. Was Josuas Berechtigung zur Amtsnachfolge in der Hauptsache ausmacht, ist seine beständige Tätigkeit im »Lehrhaus« des Mose. Mit anderen Worten: Gott verweist hier auf die entscheidende Bedeutung des Dienstes an Gelehrten zur Erwerbung von Toragelehrsamkeit und als unerlässliche Vorbedingung für die Erlangung einer öffentlichen Führungsposition. Entsprechend erfahren wir, dass Mose tatsächlich darum gebeten habe, seine Söhne als Nachfolger einzusetzen. Nachdrücklicher steht dies in der folgenden Homilie (Num r. XXI 14): »›Mose redete zu IHM, sprechend: So verordne ER . . .‹ Wieso erbat er dies gerade nach der Regelung des Erbrechts? Da die Töchter des Zelofchad für erbberechtigt in bezug auf ihren Vater erklärt wurden, meinte Mose, nun sei die Gelegenheit gekommen, sein Anliegen vorzubringen: Wenn Töchter erbberechtigt sind, dann ist es nur recht und billig, dass meine Söhne mein Amt erben. Da sagte ihm der Heilige gelobt sei Er: ›Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht . . .‹ Deine Söhne sassen da, ohne sich mit Tora zu beschäftigen. Josua aber hat dir viel gedient und viel Ehre bezeugt . . . er ist würdig, Israel zu dienen, um seinen Lohn nicht umkommen zu lassen.«[7]

Hier bittet Mose ausdrücklich darum, seine Söhne zu Erben seines Amtes, d. h. seiner Führungsposition einzusetzen. Dies wird ihm verweigert mit dem Hinweis darauf, seine Söhne hätten sich nicht mit Tora beschäftigt. Nun sind die Dinge ganz eindeutig: Wer kein Toragelehrter ist, hat keinen Anspruch auf den Ehrenmantel des Gelehrten und eine entsprechende Position. Demnach herrschte am Ort des betreffenden Predigers der Brauch, dass Söhne ihren Vätern im Amt nachfolgten, auch wenn sie über keine entsprechende Toragelehrsamkeit verfügten, und gegen diese verbreitete Unsitte ist die Homilie gerichtet. Demnach ist nicht die Familienzugehörigkeit, sondern die persönliche Leistung auf dem Gebiet der Toragelehrsamkeit der ausschlaggebende Faktor für die Einsetzung in ein geistliches Amt. Dagegen findet sich in den oben angeführten Worten von Rabbi Natan die starke Betonung der Familienzugehörigkeit. D. h., Rabbi Natan bringt in bezug auf Einsetzung in ein geistliches Amt eine gewissermassen aristokratische Haltung zum Ausdruck. Denn nach seiner Meinung wird die Amtswürde innerhalb der Familie weitervererbt, allerdings an ein Familienmitglied, das über die entsprechende Toragelehrsamkeit verfügt.[8] Demgegenüber steht in den späteren Homilien die persönliche Qualifikation im Vordergrund. Damit erhebt sich die Frage, ob dieser Wandel exegetisch begründet ist oder ob hier verschiedene Auffassungen vorliegen, die auf Rabbi Natan, den Sohn des babylonischen Exilarchen, also einen aristokratischen Gelehrten[9] einerseits und auf anonyme Prediger aus dem Volk andererseits zurückgehen.

[5] Sifre suta zu Num 27, 22, Ed. Horovitz, S. 322; Midrasch hagaddol, Pinchas XXVII 22, Ed. Fisch, S. 250. Ebd. Parascha *wajjelech* (S. 673) steht: »›Mosche ging hin und Jehoschua, sie traten ins Zelt der Begegnung‹ (Dtn 31, 14) – dies lehrt, dass sich Mose über Josuas Grosse freute.« Dagegen steht im Sifre, in der Fortsetzung jener Auslegung von Rabbi Natan (vielleicht noch seine Worte): »Da hielt Mose an sich und stärkte Josua vor den Augen von ganz Israel«, d. h., ›er hielt an sich‹, aber nicht ›er freute sich‹. Demnach konnte Mose, der sich zunächst ›betrübt‹ hatte, dass seine Sohne nicht seine Nachfolge antreten sollten, sich nicht freuen; aber zu seiner Ehre wird gesagt, dass er an sich hielt und seine Betrubnis uberwand. Dies lässt darauf schliessen, dass wir hier eine exegetisch-literarische Einheit vor uns haben.

[6] Angeführt im Namen von Midrasch *Jelamdenu;* der Abschnitt findet sich tatsächlich im Midrasch Jelamdenu, Ed. Grünhut, Sefer haLikkutim IV, 76a/b.

[7] Ebenso im Midrasch Tanchuma, Pinchas, XI.

[8] Ein deutliches Beispiel für das Vorherrschen der aristokratischen Einstellung ist die Wahl eines Stellvertreters für Rabban Gamliel von Jawne. Im babylonischen Talmud (Berachot 27b) sind die drei Haupteigenschaften aufgeführt, dank derer Rabbi Elasar qualifiziert wird, Rabban Gamliels Posten zu übernehmen: »Er ist gelehrt, er ist reich und stammt in zehnter Generation von Esra ab.« Aufschlussreich ist die Reaktion von Rabbi Akiwa, dem Typus des Volksgelehrten, auf die Wahl von Rabbi Elasar ben Asarja: »Nicht dass er über mehr Tora-Gelehrsamkeit verfügte als ich, aber er stammt aus besserer Familie als ich; wohl dem, der auf das Verdienst seiner Vater zurückgreifen kann, wohl dem, der einen Pflock hat, an dem er sein Zelt festmachen kann« (jBerachot IV [7d]). Zwar wissen wir nicht genau, zu welchem Amt Rabbi Elasar ben Asarja da gewählt wurde (die verschiedenen Meinungen habe ich in meinem Buche ›Die babylonischen Amoräer – zur Wirtschaftsgeschichte‹ [hebr.], S. 313 Anm. 87 dargelegt), aber es steht doch wohl fest, dass es sich um eine Führungsposition über die Judenheit des Landes Israel handelte. Ein weiteres interessantes Beispiel dafür findet sich bMenachot 53a: »Man sagte zu Rabbi Pereda: Rabbi Esra, der Enkel von Rabbi Awtylas, der in zehnter Generation von Rabbi Elasar ben Asarja abstammt, der wiederum in zehnter Generation von Esra abstammt, steht vor der Tür. Er entgegnete: Was soll das? Wenn er ein Tora-Gelehrter ist – gut, wenn er ein Tora-Gelehrter aus gutem Hause ist – noch besser; wenn er aber nur aus gutem Hause und kein Tora-Gelehrter ist – soll Feuer ihn verzehren!« (zu den Lesarten Dikduke Soferim zur Stelle, Ziffern 20–40; Jalkut Schimoni zu Ex, CLXVI). Zum Typus des aristokratischen Gelehrten und seinem Widerpart des aggressiven Laien sowie zur an beiden geübten Kritik s. meinen Beitrag ›Die Leiter der Judenschaft zu Sepphoris im dritten Jahrhundert‹ (hebr.), in: Sinai, 74 (1973), S. 133 ff.

[9] Vgl. oben, Anm. 3 sowie in meinem Buch ›Das babylonische Exilarchat zur Zeit von Mischna und Talmud‹ (hebr.), S. 29–32, Anm. 59.

Die Antwort darauf dürfte wohl nicht ganz negativ ausfallen. Rabbi Natan sowie die übrigen Exegeten müssen nämlich erklären, weshalb Moses Söhne in der Bibel da, wo ausführlich von der Einsetzung eines Nachfolgers ins Amt ihres Vaters berichtet ist, überhaupt nicht erwähnt werden. Andererseits ist auch nicht völlig auszuschliessen, dass die Persönlichkeit und die gesellschaftliche und religiöse Stellung eines Predigers seine Stellungnahme zu einer Frage von so ausserordentlicher gesellschaftlicher und religiöser Tragweite wie in unserem Falle beeinflussen kann. Wie dem auch sei, die gegebenen Antworten bieten keine ausreichende Erklärung für den genannten Unterschied in der Haltung der jeweiligen Prediger bzw. Gelehrten zu unserer Fragestellung. Es scheint, dass wir hier einen zusätzlichen, wenn auch indirekten Beleg für einen gesellschaftlichen Prozess vor uns haben, der nach der Zerstörung des Zweiten Tempels einsetzte; den Aufstieg von Leuten aus dem Volk zu öffentlichen geistlichen Ämtern, wobei sie ihre Legitimation aus ihrer Gelehrsamkeit und nicht aus ihrer Ahnentafel beziehen. Amtsinhaber dieser Art legten selbstverständlich grossen Wert auf die persönliche Qualifikation und drängten gleichzeitig das bis dahin übliche und vorherrschende Abstammungsprinzip in den Hintergrund.[10]

Eine Bestätigung findet unsere These noch in einer klaren Aussage der nächsten Homilie (Num r. XII 9): »›Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht‹ – dies bezieht sich auf Jehoschua, der Mose diente, wie geschrieben steht (Ex 33, 11) ... ›sein Amtshelfer, der junge Jehoschua, Sohn des Nun, wich nicht aus dem Innern des Zelts‹ ... Was bedeutet ›isst seine Frucht‹? Die Frucht von Tora ist Macht und Würde, wie geschrieben steht (Spr 8, 15 f.): ›durch mich haben Könige Königschaft, ... durch mich sind Obere obenan ...‹. Eben dies widerfuhr dem Josua: Nicht Moses Söhne traten die Amtsnachfolge an, sondern er trat die Amtsnachfolge an, wie geschrieben steht: ›Nimm dir den Jehoschua, Sohn des Nun‹ (Num 27, 18). ›Wer seinen Herrn hütet, wird geehrt‹ (Spr 27, 18) – das ist Josua, der Mose Tag und Nacht diente. ... dementsprechend ehrte ihn der Heilige gelobt sei Er. Wodurch ehrte ihn der Heilige gelobt sei Er? Dadurch, dass er zu Josua sprach: ›Vor Elasar dem Priester soll er stehen, der soll für ihn den Rechtspruch ... erfragen‹ (Num 27, 21), da er seinem Herrn diente, wurde er aber des Heiligen Geistes teilhaftig, wie geschrieben steht: ›Es war nach dem Tode Mosches, SEINES Knechts, da sprach ER zu Jehoschua, dem Sohn des Nun, Mosches Amtspfleger‹ (Jos 1, 1) – die Bezeichnung als ›Mosches Amtspfleger‹ ist eigentlich überflüssig, weshalb aber steht sie? Um deutlich zu machen, dass er kraft seiner Eigenschaft als Mosches Amtspfleger und Diener der Prophetie teilhaftig wurde.«[11]

Hier erfahren wir, dass Josua ganz und gar nicht auf Moses Neffen Elasar angewiesen war. Gott spricht zu ihm ohne die Vermittlung Elasars des Priesters. Daraus geht hervor, dass Josua persönlich des Heiligen Geistes teilhaftig wurde, dank seines hingebungsvollen Dienstes im Lehrhaus des Mose. Damit hebt der zuletzt angeführte Prediger nicht nur die Worte des Rabbi Natan auf, der Josuas Stehen vor Elasar betont hatte[12], sondern stützt sich auch statt auf den Vers aus Num, wo Josua Elasar ausdrücklich untergeordnet ist, lieber auf den Vers in Jos. Hier könnte man allerdings auf die exegetische Notwendigkeit verweisen, denn schliesslich wird nirgends berichtet, dass Josua Elasars Vollmacht tatsächlich in Anspruch genommen habe, und dies könnte den Prediger zu seiner Aussage veranlasst haben. Diese Auffassung findet sich auch bEruwin 33a. Bemerkenswert bleibt dabei doch der Nachdruck, mit dem immer wieder auf die Vorzüge hingewiesen wird, dank derer Josua gewürdigt wurde, Moses Würde und Position einzunehmen. Ist dies nicht doch ein Indiz für den polemischen Charakter der Ausführungen? Wir gehen doch wohl nicht fehl in der Annahme, dass sich sowohl der letztgenannte als auch die früher zitierten Prediger gegen eine mehr oder weniger verbreitete Auffassung wandten, die einem Amtträger ohne entsprechende Abstammung, den Josua hier repräsentiert, seine Legitimation absprechen wollte.

5. Nun erhebt sich die Frage, ob noch Spuren der vermuteten Gegnerschaft gegen eine Führergestalt vom Typ Josua erhalten sind. Die Antwort könnte positiv ausfallen; allerdings müssen wir vorausschicken, dass die Gegenposition, wie zu erwarten war, gleich mit Erwiderung überliefert ist. Der Vers Spr 21, 20 »Ein Schatz, Köstlichkeit und Öl, ist im Anwesen des Weisen, aber der Mensch von Torenart verschlemmt ihn« wurde folgendermassen gedeutet: »›Ein Schatz, Köstlichkeit und Öl, ist im Anwesen des Weisen‹ – das ist Mose; ›aber der Mensch von Torenart verschlemmt ihn‹ – das ist Josua, der kein Toragelehrter war, und Israel nennt ihn einen Toren. Und nur weil er Moses diente, wurde ihm dessen Erbe zuteil. Er erwies ihm nämlich Ehre, breitete das Laken auf die Bank und sass ihm zu Füssen, darum sprach der Heilige gelobt sei Er: Ich will dich nicht um deinen Lohn bringen, und von ihm heisst es: ›Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht‹ (Spr 27, 18).«[13]

Bemerkenswert sind die Äusserungen »Israels« gegen Josua: Er sei kein Toragelehrter, er gilt als ein Tor. Daraus spricht eindeutig scharfe Gegnerschaft gegen Josua. Diese dritte Einschätzung von Josuas Persönlichkeit hat keinen

[10] Zu diesem Vorgang s. meine Beiträge ›Lernen und Verhalten‹ (hebr.), in: Bar-Ilan University Yearbook 2 (1964), S. 134–162, insbes. S. 151, Anm. 104; ›Issaschar und Sebulon‹ (hebr.), ebd. 6 (1968), S. 167–180. Es ist nicht ganz auszuschliessen, dass dieser Vorgang auch von den Kämpfen gegen das dynastische Fürstenamt im Land Israel beeinflusst war. Dort wurde zu der Zeit nämlich heftig gegen die Überheblichkeit gewisser Fürsten gekämpft, die auf ihre Autorität pochten und sich das Recht anmassten, kraft ihrer dynastischen Position in halachischen Entscheidungen den Ausschlag zu geben. Dies war offenbar auch der Anlass zu dem Versuch, Rabban Gamliel von Jawne zu stürzen (s. o., Anm. 8). Dagegen vertrat Rabbi Meir im Falle von Rabban Schimon ben Gamliel die Auffassung, dass ein Fürst, der nicht in allen Bereichen der Tora kundig sei, absetzbar sei, denn nicht aufgrund seiner Abstammung allein dürfe ein Fürst Gehorsam fordern, zumal nachdem er Rabbi Natan und Rabbi Meir in ihrer Ehre gekränkt habe (bHorajot 13b). Kurz gesagt: Das Überhandnehmen des dynastischen Charakters der Landesführung mit ihrer Entscheidungsgewalt auf halachischem Gebiet hatte seine Auswirkungen auch auf die Gestaltung der lokalen Führerschaft.

[11] Ebenso im Jalkut haMachiri zu Prov (Ed. Grünhut 70b oben); aufschlussreich ist die Tendenz der Einleitung zu eben dieser Homilie (a.a.O.): »›Dies sind die Zeugungen Aharons und Mosches‹ (Num 3, 1) – was hat die Nachkommenschaft des Aaron mit der des Mose zu tun? Dies besagt, dass die Schrift Moses Söhne, obwohl sie seine Würde nicht erbten, Aarons Söhnen gleichstellt. Wie Aarons Sohne würdig waren, das Amt ihres Vaters zu übernehmen, so waren auch Moses Söhne wurdig gewesen, das Amt ihres Vaters zu übernehmen, nur dass Josua das Vorrecht hatte und das Amt erhielt. Dadurch wird erfüllt, was geschrieben steht: ›Wer des Feigenbaums wartet, isst seine Frucht‹« (a.a.O. 70a unten). Dies geht natürlich darauf aus, Moses Söhne zu verteidigen. Zu einer Predigt im Jalkut *Ma'jan Gannim*, wo die beiden Söhne des Mose als »Gerechte« dargestellt werden, s. bei M. M. Kascher, *Tora schelema* XV, S. 8 § 18.

[12] Es ist bemerkenswert, dass bereits ein Tannait der Abhangigkeit des Josua von Elasar dem Priester ihren Stachel nimmt. Im Sifre Num CXLI (Ed. Horovitz S. 186) steht: »›Vor Elasar dem Priester soll er stehen‹ – d. h., Josua war auf Elasar angewiesen und Elasar auf Josua.« Offenbar liegt hier folgende Entwicklungslinie vor: Rabbi Natan vertrat Josuas völlige Abhängigkeit von Elasar, danach milderte dies der Tannait in der vorliegenden Sifre-Stelle dahingehend ab, dass die Abhängigkeit eine gegenseitige sei, während der Prediger in Num r. Josuas Abhangigkeit von Elasar, was sein öffentliches Amt betrifft, völlig aufhebt. Dies ist ein weiterer Beleg für das allmähliche Vorherrschen des Leistungsprinzips gegenüber der Haltung, die in entsprechender Abstammung eine Hauptvoraussetzung für die Qualifikation zu öffentlichen Fuhrungsämtern gesehen hatte.

[13] Jalkut Schimoni § 959 im Namen von Midrasch Jelamdenu.

Anhaltspunkt im Bibeltext. Demnach muss es sich um Spuren einer harten aktuellen Auseinandersetzung in unserer Frage handeln, wobei es darum geht, wodurch sich die beste Führergestalt ausweisen müsse. Diese Homilie, deren erster Teil den Vorwurf der Josua-Gegner bringt, während im zweiten die Erwiderung der Partei steht, die einen Führer ohne Familienbeziehungen, der sich »hochgedient« hat, befürwortet, enthält einen weiteren aufschlussreichen Hinweis auf ihren polemischen Charakter. Denn es gehört zum Wesen einer solchen Diskussion, dass die eine Partei den Sprachgebrauch der anderen übernimmt, um diese mit ihren eigenen Worten zu schlagen. Wenn unser Prediger sagt »und Israel nennt ihn einen Toren«, zitiert er eine Äusserung des gegnerischen Lagers, um sie zurückzuweisen. Interessant zu beobachten, dass ein anderer Prediger tatsächlich die negative Bezeichnung, die hier dem Josua beigelegt wurde, zu einer positiven Bewertung verwendet: »›der Mensch von Torenart verschlemmt ihn‹ – das ist Josua, der Sohn des Nun, der sich selbst vor unserem Meister Mose zum Toren machte, sich um ihn bemühte, um zu jeder Tag- und Nachtstunde zu lernen, bis er die ganze Tora völlig gelernt hatte – darum wurde ihm nach Moses Tod Herrschaft zuteil, wie geschrieben steht: ›die Israeliten hörten auf ihn‹ (Dtn 34, 9).«[14]
Somit haben wir hier das Musterbeispiel einer Technik vor uns, wie sie in der Regel von scharfen Diskussionsgegnern angewandt wird. Josua ist nicht nur kein Toragelehrter, laut dem Vorwurf »Israels«, sondern sogar seine »Torheit« wird als positive Einstellung eines Schülers zu seinem Meister ausgelegt. Dank eben dieser Verhaltensweise gelangte er, wenn man so sagen darf, zum höchsten Rang der Toragelehrsamkeit und erbte schliesslich die »Herrschaft« des Mose, so dass eben jene Israeliten auf ihn hörten, d. h. sich seiner Führerschaft unterwarfen.

6. Ein zusätzlicher Beweis für die These, dass der Übergang von Moses Amt an Josua statt an seine Söhne Gerschom und Elieser von Gelehrten im Land Israel auf aktuelle Verhältnisse gedeutet wurde, findet sich offenbar in einer Homilie des Origines, die wir hier nur ganz kurz anführen wollen. Dieser preist Moses Demut in genau unserer Sache. Mose richtete an Gott die Bitte: ›So verordne ER . . . einen Mann über die Gemeinschaft‹ (Num 27, 16). Darauf fragt Gott sozusagen erstaunt zurück: Sind denn deine Söhne Gerschom und Elieser nicht würdig, Leiter des Volks zu sein? Sind sie denn nicht Söhne eines grossen und geachteten Mannes? Warum bittest du nicht, sie zu Häuptern des Volks einzusetzen? In der Fortsetzung fordert der christliche Prediger seine Zuhörer auf, dem Beispiel des Mose zu folgen, wenn es darum geht, Führer über ihre Gemeinde einzusetzen.[15]
Daraus lässt sich doch wohl schliessen, dass es in den christlichen Gemeinden üblich war, dass die Söhne von Gemeindeleitern deren öffentliche Ämter erbten, und gegen diese Unistte predigt Origines. Die Vermutung liegt nahe, dass Origines seine Argumente von einem jüdischen Gelehrten übernommen hat. Jedenfalls liegt eine gesellschaftliche Parallelentwicklung in beiden Gemeinden, der jüdischen und der christlichen, vor (wobei letztere von ersterer beeinflusst ist), und dies gegen Ende des zweiten oder doch spätestens seit der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts.[16]

7. Es scheint, dass die angeführten Quellen und die Erhellung ihrer gesellschaftlichen Tendenz sich gut zu der Annahme fügen, dass es sich hier um einen aktuellen Streit um die Vererbung von Führungspositionen auf der Ebene der lokalen Führung im Land Israel handelt.[17] Auch wer sich unserer These nicht anschliesst, gewinnt aus unseren Ausführungen die Einsicht, dass zu unserer Frage verschiedenartige Äusserungen vorliegen. Auf der einen Seite eine aristokratische Haltung (wie sie im römischen Imperium, insbesondere in dessen östlichen Provinzen geläufig war), auf der anderen eine volkstümliche. Dass in den Midraschim vorwiegend die Meinung der Volkspartei erhalten ist, bezeugt wohl die Volksnähe, die in den Kreisen der Amoräer im Land Israel in bezug auf die erwünschte Führergestalt vorherrschte.

[14] Midrasch Tannaim zu Deut, Ed. Hoffmann, S. 227; Midrasch hagaddol zu Deut, Ed. Fisch, S. 790; *Alfa-beta deRabbi Akiwa,* in: A. Jellinek, Bet haMidrasch III, S. 16 (bei Wertheimer, Bate Midraschot XXII, S. 348 ist der Schluss ausgelassen).

[15] Im Urtext heisst es: »Sed interim videamus Moysi. Recessurus de saeculo orat Deum ut provideat populo. Quid agis, o Moyses? Numquid filii tibi non sunt Gersom et Eleazar? Aut si aliquid de ipsis dubitas, non sunt filii fratris magni et egregii viri? Quomodo non oras Deum pro ipsis, ut eos constituat populo duces? . . .« Homilia XXII 4, Ed. W. A. Baehrens, Origines Werke II, Homilien zu Numeri, Bd. VII, Leipzig 1921 (GCS 30). Zum damals unter den Leitern der christlichen Gemeinden üblichen Nepotismus s. A. von Harnack, Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origines, Leipzig 1918, in: TU 3. Ser. 12, S. 77 f. B. Murmelstein, Agadische Methode in den Pentateuchhomilien des Origines, in: JITL 35/6 (1929), S. 93–122 hat diese Homilie des Origines (angeblich) im Vergleich zu den Midraschim behandelt, allerdings ohne Sinn und Verstand; vgl. a.a.O. S. 118, S. 122, Anm. 124. Murmelstein geht davon aus, dass Rabbi Natans Predigt sich mit den Parteikämpfen zur Hasmonäerzeit (!) auseinandersetzt, in der Nachfolge von V. Aptowitzer, Die Parteipolitik der Hasmonäerzeit im rabbinischen und pseudepigraphischen Schrifttum, Wien 1927. Zu einer anderen christlichen Überlieferung, die ebenfalls Moses Demut rühmt, s. E. Werner, Post-Biblical Hebraisms in the Prima Clementis, in: H. A. Wolfson Jubilee Volume, English Section, vol. II, Jerusalem 1965, S. 795 f. (den Hinweis auf den letztgenannten Beitrag verdanke ich Herrn Prof. Lieberman). Dagegen findet sich eine Überlieferung, wonach Mose über eine sehr hohe Selbsteinschätzung verfügte, bei Ps. Philo XIX 3 ed. M. R. James, The Biblical Antiquities of Philo, New York 1971, S. 137.

[16] Zu den Ausführungen des Origines in der Auseinandersetzung mit einem jüdischen Gelehrtensohn, der sich anmasste, das Amt seines Vaters zu übernehmen, s. G. Alon in dem oben, Anm. 1 erstgenannten Aufsatz, S. 60, Anm. 8; vgl. die dort (S. 68 und im Anhang S. 72 f.) angeführten Äusserungen von Epiphanius. Vgl. dagegen auch S. Lieberman, Palestine in the third and fourth Centuries, in: JQR 36, 1946, S. 364.

[17] Auf Jehonatan ben Gerschom ben Mosche (Menasche) hoffe ich bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

DAS MEER UND DIE HÖHLE

R. Jehoschua v. Sichnin sagte im Namen des R. Levi: Womit war das Zelt des Zeugnisses zu vergleichen? Mit einer Höhle am Meeresufer! Es schwoll das Meer an und überspülte die Höhle. Die Höhle wurde vom Meer gefüllt und dem Meer entstand kein Mangel. So auch das Bundeszelt des Zeugnisses: Es wurde gefüllt mit dem Glanz der Schekhina.

(Pesikta von Rab Kahana 1, 2)

III Ausschreitungen gegen französische Juden zur Zeit des Hirtenkreuzzugs 1251*

Von Abraham David**, Dozent für jüdische Geschichte, Universität Haifa

In den *Haggahot Maimoniot*[1], wie sie erstmals 1509 in Konstantinopel dem *Mischne Tora*[2] des Maimonides beigedruckt wurden (ihr Text weicht von dem 1524 in Venedig gedruckten sowie von dem späterer Drucke ab[3]), steht am Ende der Trauervorschriften ein Abschnitt über Beisetzungsregeln, der eine wichtige Aussage von R. Jedidja ben Israel von Nürnberg[4], einem Schüler von R. Jechiel von Paris, über eine mörderische Verfolgung enthält, welche die Pariser Juden zu seiner Zeit heimsuchte.[5] Wegen der ausserordentlichen Seltenheit des Erstdrucks[6] hat dieser Abschnitt bisher nicht die ihm gebührende Aufmerksamkeit gefunden. Daher ist seine historische Bedeutung noch nicht beachtet worden, zumal er aus keiner anderen Quelle bekannt ist. Der Abschnitt hat folgenden Wortlaut:

»... Und wieder sah ich, dass R. Jizchak von Dura gebot, einem Toten die Totenbinden über seinen Kleidern anzulegen. Da schickte ich in der Sache an meinen Lehrer R. Jedidja, und der antwortete mir folgendermassen: Zeit meines Lebens habe ich nicht gesehen, dass man Totenbinden anlegte, aber als ich Wasser über die Hände unseres Meisters Jechiel von Paris goss, beobachtete ich, wie man 139 Leichname beisetzte, welche die Hirten getötet hatten, Gott möge ihr Blut rächen, darunter viele angesehene und überaus wohlhabende Leute – und deren Kleidung beliess man. All dies habe ich in einem Sammelband gefunden.«

Es ist erstaunlich, dass sich so eine eindrucksvolle Begebenheit wie eine Bedrängnis, die über die Pariser Juden kam und in der 139 Juden, zweifellos ein beträchtlicher Prozentsatz der Gesamtbewohnerschaft, den Tod fanden, nicht in zeitgenössischen oder späteren Geschichtsaufzeichnungen niedergeschlagen hat, sondern nur in der Aussage eines einzelnen, dessen Anliegen kein historisches ist.

Aus dem Schluss des Abschnitts geht hervor, dass sich die Besten der Gemeinde unter den Getöteten befanden: »darunter viele angesehene und überaus wohlhabende Leute«. Wichtig an dieser Nachricht über eine schwere Verfolgung der Pariser Juden ist nicht nur das Ausmass der Katastrophe, sondern die Tatsache als solche, denn bisher hatten wir keine konkrete Aussage über eine Verletzung von Leib und Leben der Pariser Juden bis in den Anfang der neunziger Jahre des 13. Jahrhunderts, dem Jahrhundert des Anwachsens der katholischen Reaktion gegen die französischen Juden. Allerdings erhalten wir einen leisen Hinweis auf ein, ansonsten unbekanntes, blutiges Geschehen in Paris, das der berühmten Disputation von 1240 entweder voranging oder folgte, von *Crispia ha-Nakdan*, einem Gelehrten und Schreiber, der als Abschreiber von halachischen Schriften im 13. Jahrhundert bekannt ist.[7]

In der Einleitung zum *Mischne Tora* des Maimonides, die er in den Jahren 1242–43 abschrieb, fügte er ein Gedicht mit dem Titel *»Asharot Maimoniot«* hinzu.[8] Dort schreibt er unter anderem: »Es geschah am Ende der Tage zu Paris, der blutigen Stadt, dass sich viele Ketzer gegen die Worte der Weisen erhoben.«[9]

Die Bezeichnung »die blutige Stadt« für Paris weist sicherlich auf irgendein Blutbad unter den Pariser Juden hin. Eindeutiger findet sich dieser Ausdruck in Reaktionen auf blutige Verfolgungen; so lesen wir etwa in der Elegie auf die blutigen Rindfleisch-Ausschreitungen von 1298, die mit den Worten »Ich beweine den schweren Tag« beginnt, unter anderem: »Zu Rottingen, ... der Stadt, rot vom Blut des Frevels ... der blutigen Stadt.«[10] Ebenso findet sich eine Nachricht über dasselbe Geschehen, in der »die blutige Stadt Würzburg« erwähnt ist.[11] Demnach muss in Paris vor 1242/43 irgendeine blutige Verfolgung, über deren Art wir nichts Näheres wissen, stattgefunden haben.

Daraufhin stellt sich die Frage, ob das bei R. Jedidja von Nürnberg erwähnte Mordgeschehen mit dem bei R. Crispia angedeuteten zusammenzubringen ist.

Aufgrund der Angaben des ersteren scheint dies durchaus möglich, denn R. Jechiel von Paris trat nach dem Tode von R. Jehuda Sire Leon im Jahre 1224[12] dessen Nachfolge als Leiter der Pariser Talmudhochschule an, und es ist nicht unwahrscheinlich, dass R. Jedidja innerhalb dieses Zeitraums, d. h. zwischen 1224 und 1242, dort bei R. Jechiel gelernt hat.

Allerdings reicht dies noch nicht aus zu der Feststellung, dass wir ein und dasselbe Geschehen vor uns haben. Vielmehr lässt sich mit einiger Sicherheit sagen, dass das historische Ereignis, von dem R. Jedidja von Nürnberg berichtet, später anzusetzen ist, und zwar aufgrund der Umstände ihrer Tötung, die er angibt: »welche die Hirten getötet hatten« – damit meint er offenbar die Bewegung der

* Hebraisch erschienen in der Zeitschrift Tarbiz 46 (1977), S. 251–257, englische Übersetzung in: Immanuel 10 (1980), S. 89–96. Aus dem Original ubersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

[1] Halachische Anmerkungen und Ergänzungen zum *Mischne Tora* des Maimonides von R. Meir haCohen von Rothenburg, ausgehendes 13. Jahrhundert.

[2] Systematisches halachisches Kompendium, verfasst 1180, damals sehr umstritten, gilt heute als eine der massgeblichen Autoritäten.

[3] Vgl. E. E. Urbach, The Tosaphists: Their History, Writings and Methods (hebr.), 4., erw. Aufl. Jerusalem 1980, S. 554–556.

[4] Es war ein Mitschüler des R. Meir von Rothenburg, Verfasser von Tossafot zu einigen Traktaten und einer Schitta zu *Moed katan*. Letztere ist von J. Sachs, Jerusalem 1937 herausgegeben. Zu seiner Person in der Einleitung des letztgenannten, S. 6–40 und bei Urbach, op. cit., S. 566–570.

[5] Dieser Abschnitt findet sich fast wörtlich auch in einer Sammlung von Verordnungen und Bräuchen deutscher und französischer Gelehrter aus der Feder von R. Mordechai von Modena, dem Grossvater von R. Jehuda Arie von Modena; der Text liegt in New York, JTS Mic. 1602, Sammlung Adler 890, im Institut für hebräische Handschriften in Photographie Nr. 10 700, Blatt 14b. Zum Kompilator, der 1530 in Bologna verstorben ist, vgl. Nefi-Gerondi, Geschichte der Grossen Israels (hebr.), Trieste 1853, S. 244.246; ferner S. Simonson, Einleitung in die ›Responsen der Ältesten Israels‹ von R. Jehuda Arie von Modena (hebr.), Jerusalem 1957, S. 47; dort ist als Todesjahr irrtümlich 1580 angegeben.

[6] Bekannt sind nur vereinzelte Exemplare dieses Drucks; unlängst ist eine Faksimile-Ausgabe bei Makor, Jerusalem 1973, erschienen.

[7] Vgl. A. Kupfer, Responsen und Rechtssätze deutscher und französischer Gelehrter (hebr.), Jerusalem 1973, S. 325 f.; G. Golb, Die Geschichte der Juden in der Stadt Rouen im Mittelalter (hebr.), Tel Aviv 1976, Index, sowie die dort angegebene Literatur. Ferner: Ch. Schirmann, in: Kirjat Sefer 52 (1977), S. 223.

[8] Veröffentlicht bei Golb, op. cit., S. 210–227 im Anhang.

[9] Op. cit., S. 223. Diesen Satz führt auch Kupfer (s. o. Anm. 7), S. 325 Anm. 2 an.

[10] Vgl. S. Bernfeld, Buch der Tränen (hebr.) II, Berlin 1924, S. 43.

[11] Angeführt in der Responsensammlung *Sichron Jehuda* des R. Jehuda, Sohn des »Rosch«, § 92, Ed. Berlin 1846, Blatt 46a.

[12] Vgl. Urbach (s. o. Anm. 1), S. 334.438.

»Hirten« vom Jahre 1251. Dies war eine anarchistische Massenbewegung, die sich zum Kreuzzug der »Hirten« (Pastoureaux) zusammenrottete, um dem französischen König Louis IX., dem Heiligen, nach seiner Befreiung aus ägyptischer Gefangenschaft, in die ihn der militärische Fehlschlag des siebten Kreuzzuges (1248–1250) geführt hatte, bei der Befreiung des Heiligen Grabes behilflich zu sein.

Zu Ostern 1251 begannen sich die französischen und belgischen Massen um die Gestalt eines Mönchs und Visionärs namens Jakob zu scharen, der aus Ungarn stammte. Diesem Mönch war es gelungen, Angehörige der unteren Gesellschaftsschichten, Hirten, Bauern, auch kriminelle Elemente, an sich zu ziehen, als er mit unbändiger Wut gegen die moralischen und religiösen Auswüchse zu Felde zog, die in der klerikalen Oligarchie überhandgenommen hatten. Die Phantasie seiner Anhänger vermochte er auch mit Wundern zu beflügeln, die er vollbringen könne.

Bereits in ihren Anfängen war diese Bewegung eine Volksarmee von über 60 000 Mann, die sich über die verschiedenen Städte Nord- und Mittelfrankreichs ergoss, um ihre Stellung zu festigen, teils weitere Anhänger warb, teils Widerstandsnester ausräucherte, insbesondere in kirchlichen Kreisen. Auf ihrem Zug kam diese Schar unter anderem durch Amiens, Rouen, Paris, Tours, Orleans und Bourges. Wenn sie eine Stadt überfielen, gingen sie gegen ihre Gegner mit einer Grausamkeit vor, die vor Blutvergiessen nicht zurückschreckte. Im Anfangsstadium wurden die Taten dieser Bewegung noch durch die Königin Blanche gedeckt, weil sie meinte, damit ihren Sohn, König Louis IX., bei der Befreiung des Heiligen Grabes zu unterstützen, nachdem dieser 1250 aus der Gefangenschaft freigekommen war. Der aktive Widerstand gegen diese anarchistische Bewegung liess nicht lange auf sich warten. Ihr Führer wurde bei Paris umgebracht; seine Leute versuchten zwar, die Bewegung weiterzuführen, doch ohne Erfolg. Kurze Zeit danach war die Bewegung wieder spurlos verschwunden.[13] Wenn sich im europäischen Mittelalter die Massen zur Erreichung sozialer und religiöser Ziele zusammenschlossen, war es geradezu selbstverständlich, dass Hass und Abneigung gegen die Juden, wovon die Anhänger einer solchen Bewegung beseelt waren, ihren Ausdruck in Vergeltungstaten übelster Art fanden. Aus den allgemeinen Quellen wissen wir tatsächlich um eine schwere Heimsuchung der Juden von Bourges im Zuge dieser Bewegung, bei der jüdische Heiligtümer entweiht, jüdischer Besitz geplündert und jüdische Frauen vergewaltigt wurden. Dies passt genau zu dem, was R. Jedidja berichtet, zumal er ja auch die »Hirten« ausdrücklich erwähnt; ausserdem fand dieser Kreuzzug zu einer Zeit statt, da R. Jechiel noch in Paris sass, von wo er um das Jahr 1260 nach Israel auswanderte.[14]

Einen Niederschlag der Verfolgungen, denen die französischen Juden von seiten der »Hirten« ausgesetzt waren, finden wir noch in weiteren hebräischen Quellen, von denen eine sehr bekannt und geradezu berühmt ist. Ich meine die Überlieferung des *Schewet Jehuda* von Salomo ibn Verga, die sich in einem Werk aus dem Besitz des R. Schem Tow Sonzolo[15] gefunden hat und folgendermassen lautet:

»Im Jahre 5000 liess Gott einen bösen Geist über die Unbeschnittenen Frankreichs kommen, so dass sich die Hirten zu Tausenden und Zehntausenden erhoben; sie bildeten sich ein, sie könnten das Meer ohne Ruder überschreiten, der Grösste unter ihnen hiess Royer, und durch sie verleitet, brachten die Heiden etliche von den Söhnen unseres Volkes um, verhängten auch eine böse Verordnung über die Stadt Bonailas.«

Graetz[16] bezieht diesen Abschnitt auf die Verfolgung durch die »Hirten« im Jahre 1320; dies waren Verfolgungen durch Pastorellen (Hirten) und allerlei Gesindel in ihrem Gefolge, die zunächst über die südfranzösischen Juden hereinbrachen und sich dann allmählich bis nach Aragonien ausdehnten. Führer dieser Bewegung war ein volkstümlicher Visionär, und ihr Hauptziel bestand in der Eroberung von Granada, das sich in muslimischer Hand befand.[17] Graetz meint, bei der Angabe des Jahres sei ein Zeichen ausgefallen, und statt 5000 sei 5080 zu lesen, d. h. 1320.[18] A. Shochat, der moderne Herausgeber des *Schewet Jehuda,* übernimmt diese Feststellung, fügt aber hinzu: »Vielleicht ist aber auch die Hirtenbewegung vom Jahre 1251 gemeint« – ohne weiteren Kommentar.[19] Auch J. Prawer befasst sich mit dieser Äusserung des *Schewet Jehuda* und kommt zu dem Schluss, dass diese sich tatsächlich auf die Ereignisse des Jahres 1251 bezieht.[20] Es dürfte nicht schwerfallen, Graetzens allzu eindeutige Aussage zu widerlegen.

Im Abschnitt selbst findet sich kein Hinweis auf die Verordnungen des Jahres 1320 mit Ausnahme der Bezeichnung der Urheber der Verfolgung – die Hirten. Die chronologische Angabe weist allerdings zunächst auf das Jahr 1240 (=5000), aber etwas muss dort ausgefallen sein; denn die Liste der Ereignisse, welche der *Schewet Jehuda* aus einem Werk im Besitz des Schem Tow Sonzolo anführt, ist streng chronologisch angelegt[21], und das unmittelbar vor unserem Abschnitt Berichtete bezieht sich auf den militärischen Misserfolg König Louis' IX. auf dem siebten Kreuzzug 1250: »Im Jahre, als der französische König von den Ismaeliten gefangengenommen wurde, danach freikam und in sein Land zurückkehrte.«[22]

Somit scheint sicher, dass zu der defekten chronologischen Angabe einige Jahre hinzugefügt werden müssen, allerdings braucht man nicht bis 1320 zu gehen, denn die berichteten Ereignisse spielen vorwiegend in Frankreich und in der Provence, daher ist es unwahrscheinlich, dass der Verfasser ein in der Geschichte der französischen Juden so einschneidendes Geschehen wie ihre Vertreibung im Jahr 1306 ausgelassen haben sollte. Demnach müsste das in unserem Abschnitt erwähnte Ereignis zeitlich näher

[13] Zusammenfassende Darstellungen dieser Bewegung, von der nicht viel bekannt ist, bei R. Röhricht, Die Pastorellen (1251), in: Zeitschrift für Kirchliche Geschichte 6 (1884), S. 290–296; E. Lavisse, Histoire de France III 2 (1911), S. 79–81; N. Cohn, The Pursuit of the Millennium, London 1957, S. 82–87; J. Prawer, Geschichte des Kreuzfahrerreichs im Lande Israel (hebr.) II, Jerusalem 1963, S. 323 f.; R. Chazan, Medieval Jewry in Northern France, Baltimore/London 1973, S. 137. Für die Photokopie des erstgenannten Aufsatzes danke ich Frau B. Albert von der Universität Bar-Ilan.

[14] Vgl. Urbach (s. o. Anm. 1), S. 456 f.; ferner: B. S. Kaddar, R. Jechiel von Paris und das Land Israel (hebr.), in: Schalem 2 (1976), S. 352.

[15] Schewet Jehuda, Ed. A. Schochat, Jerusalem 1947, S. 149.

[16] H. Graetz, Geschichte der Juden, 6. Band, 4. Aufl. Leipzig (o. J.), Note 2 IV, S. 348 f.

[17] Über diese Verfolgungen ist viel geschrieben worden: F. Baer, Untersuchungen über Quellen und Komposition des Schebet Jehuda, Berlin 1936, S. 2–14; idem, Geschichte der Juden im christlichen Spanien (hebr.), 2. Aufl. Tel Aviv 1959, S. 237; S. Grayzel, The Confession of a Medieval Jewish convert, in: Historia Judaica 17 (1955), S. 89–129; B. Z. Dinur, Israel im Exil (hebr.), zweite Serie, 2. Band, 2. Buch, Jerusalem 1967, S. 606–613; B. Albert, Der Prozess des Baruch (hebr.), Ramat Gan 1974.

[18] Graetz (s. o. Anm. 16), loc. cit. Dieser Meinung ist auch H. Gross, Gallia Judaica, Paris 1897, S. 94.

[19] In seinen Anmerkungen zum Schewet Jehuda, S. 224.

[20] Op. cit., S. 324.

[21] Gelegentlich sind Daten verderbt, wie etwa auf Seite 146. Nach dem Jahre 1192 werden Ereignisse berichtet, für die die Jahre 1175 bzw. 1157 angegeben sind; es hat sich jedoch herausgestellt, dass diese Zahlen in 1195 und 1197 zu korrigieren sind. Dazu Graetz (s. o. Anm. 16) S. 342; ferner Schochat in seinen Anmerkungen zum Schewet Jehuda, S. 221 f.

[22] Schewet Jehuda, S. 149.

an das unmittelbar zuvor berichtete (1250) herangerückt werden. Und da wir keine Nachrichten über eine Hirtenverfolgung ausser der des Jahres 1251 haben, muss mit der Äusserung des *Schewet Jehuda* wohl diese gemeint sein. Wem dies nicht genügen sollte, kann unsere Annahme doch auf andere Weise erhärten, nämlich durch Parallelvergleich. Im vorliegenden Abschnitt finden sich mindestens zwei Details, die inhaltlich mit solchen aus der allgemeinen Geschichtsschreibung übereinstimmen. Im *Schewet Jehuda* steht zu lesen: »sie bildeten sich ein, sie könnten das Meer ohne Ruder überschreiten, der Grösste unter ihnen hiess Royer«. In den allgemeinen Quellen wird erzählt, Jakob habe seinen zum Kreuzzug ausziehenden Anhängern versprochen, sie würden auf wunderbare Weise ins Heilige Land gelangen: Wenn sie ans Meer kämen, werde er es spalten und sie trockenen Fusses hindurchschreiten.[23] Auch ›Royer‹ kennen wir aus den allgemeinen Quellen, dort heisst er Roger und ist identisch mit Jakob, dem Führer des Hirtenkreuzzugs.[24]

In der Fortsetzung heisst es im *Schewet Jehuda:* »durch sie verleitet, brachten die Heiden etliche von den Söhnen unseres Volkes um, verhängten auch eine böse Verordnung über die Stadt Bonailas.« Die Stadt »Bonailas« haben Gross[25] und Schochat[26] mit dem katalonischen Bañolas identifiziert. Diese Identifizierung schien ihnen wahrscheinlich (obwohl letzterer gewisse Zweifel hegt), da sie davon ausgingen, dass sich die Äusserung des *Schewet Jehuda* auf die Verfolgung von 1320 bezieht, die sich tatsächlich auf spanisches Territorium ausdehnte. Da wir aber nun zu dem Schluss gelangt sind, dass es sich um den Hirtenkreuzzug von 1251 handelt, müssen wir den entsprechenden Ortsnamen in Frankreich suchen. Prawer hält eine Identifizierung mit Orleans für möglich[27], zumal diese Stadt unter den Stationen der Hirten auf ihrem Kreuzzug genannt ist. Ich meinerseits würde eine Identifizierung mit Bourges vorschlagen, ca. 150 km südlich von Paris gelegen, wo nach Aussage der allgemeinen Quellen Juden zu leiden hatten, wie schon oben angedeutet.[28] Die unterschiedliche Schreibweise braucht uns nicht zu irritieren, denn es ist bekannt, dass beim Abschreiben oder beim Druck dieser Liste zahlreiche Fehler unterlaufen sind. Aus den Worten des *Schewet Jehuda* geht nicht hervor, welches Ausmass die Verfolgung in der genannten Stadt hatte. Jedenfalls wird aus den Äusserungen dieses Chronisten deutlich, dass es den französischen Juden anlässlich dieser Verfolgung ans Leben ging. Möglicherweise impliziert der Verfasser auch in der Stadt »Bonailas« Verluste an Menschenleben, obwohl er nur recht allgemein feststellt: »sie verhängten eine böse Verordnung«.

Es könnte sein, dass sich Spuren der schweren Verfolgung, welche die Juden von Bourges damals heimsuchte, in einer weiteren hebräischen Quelle erhalten haben, und zwar in dem Gebet »über die Märtyrer von Benweis und die Verbrennung unserer Tora« des Piutdichters Salomo ben Josef[29], die Salfeld[30] nach der Handschrift Karlsruhe 12 (Reuchlin 7) herausgegeben hat. Welche Stadt der Ortsname »Benweis« bezeichnet, weiss man nicht, die Schwierigkeiten bei der Identifizierung schildert der Herausgeber[31]. Es ist nicht ganz auszuschliessen, dass die Schreibweise aufgrund eines Abschreibfehlers verderbt ist und dort ursprünglich einmal ein Ortsname stand, der dem Namen der Stadt Bourges nahekommt. Zunz[32] liest aufgrund einer anderen Handschrift den Namen des Ortes als »Banios«. Von ihrem Inhalt her lässt sich diese Dichtung zwar nicht lokalisieren, aber einen Anhaltspunkt für eben dieses Ereignis bietet sie doch, an einer Stelle werden nämlich die Bewegung der Hirten und ihre Taten erwähnt: »Hirten haben sich zusammengerottet, verschleppen meine Jünglinge und Jungfrauen, trachteten danach, meine Gebote, Lehren und Satzungen zunichte zu machen.« Schon Zunz[33] ist dieser Satz aufgefallen, seines Erachtens könnte er sich auf die Verfolgung durch die Hirten im Jahre 1320 beziehen; er schliesst allerdings auch nicht aus, dass die Verfolgung von Anjou vom Jahre 1236 gemeint sein könnte, dann würde die Schreibung des Ortsnamens »Banios« darauf hindeuten.[34] Aber da der Ort des Geschehens wiederum anders geschrieben ist, besteht kein Hinderungsgrund, an der ersten Annahme festzuhalten, wonach diese Elegie vom Hirtenfeldzug und nicht von der späteren Verfolgung von 1320 spricht. Unter Umständen findet sich ein Hinweis auf die Geschehnisse des Jahres 1251 im allerersten Satz: »künden will ich, was geschehen im vierten Monat«, d. h. im Monat Tammus. Und aus den nicht-hebräischen Quellen wissen wir, dass der Zug der Hirten durch Frankreich in den Sommermonaten stattfand, ja wir wissen sogar noch mehr: Bevor die Hirten nach Bourges gelangten, kamen sie am 11. Juni[35] nach Orleans, d. h. elf Tage vor Beginn des Monats Tammus; dort veranstalteten sie ein Blutbad unter ihren Gegnern. Von daher ist es durchaus möglich, dass sie Anfang Tammus die Juden von Bourges heimsuchten.[36] Auch diese Beobachtung ist dazu angetan, unsere These, es habe sich um den Hirtenkreuzzug von 1251 gehandelt, zu stützen. Wenn sich diese Dichtung tatsächlich auf diesen Vorgang bezieht, muss die Zahl der umgekommenen Juden in die Dutzende (mindestens) gegangen sein: »Die Blüte meiner Jugend sank dahin, es verbargen sich in der Höhle, ertranken achtundvierzig.«[37]

Unser Vorschlag, die genannten Quellen historisch zu fixieren, bietet einen bescheidenen Beitrag zum Verständnis eines der Glieder in der Kette der schweren Heimsuchungen, denen die französische Judenheit in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts ausgesetzt war.

[23] Vgl. Rohricht (s. o. Anm. 13), S. 292; Cohn (s. o. Anm. 13), S. 84.
[24] Dazu Röhricht, S. 295. Dieses Detail ist bereits Prawer (s. o. Anm. 13), S. 324 Anm. 39 aufgefallen.
[25] Gross (s. o. Anm. 18), S. 94.
[26] In seinen Anmerkungen zum Schewet Jehuda, S. 224.
[27] Loc. cit.
[28] Einige wenige Nachrichten über die Juden dieser Stadt bei Gross (s. o. Anm. 18), S. 110 f.
[29] Zunz verzeichnet sechs Dichtungen von ihm, einschliesslich des hier angeführten Bussgebets; vgl. L. Zunz, Literaturgeschichte der synagogalen Poesie, Berlin 1865, S. 349 f.
[30] S. Salfeld, Das Martyrologium des Nürnberger Memorbuches, Berlin 1898, S. 352–355.
[31] Op. cit., S. 352.
[32] Op. cit., S. 349.
[33] Op. cit., S. 350.
[34] Demnach gehörte der Buchstabe B nicht zum Namen, sondern bezeichnete die Präposition »in«.
[35] Dazu Röhricht (s. o. Anm. 13), S. 294.
[36] Auch der Zug der Hirten vom Jahre 1320, über den wir relativ gut Bescheid wissen, spielte sich in den Sommermonaten in Südfrankreich und Spanien ab; im Monat Tammus (der am 8. Juni 1320 begann) befanden sich die Hirten noch auf französischem Boden, aber auf der Liste ihrer Wegstationen findet sich beim besten Willen kein Ortsname, der auch nur im entferntesten wie Benweis oder Banios klingt.
[37] Salfeld (s. o. Anm. 30), S. 354.

IV Israels Erwählung im Licht der heidnisch-christlichen Auseinandersetzung im römischen Kaiserreich*

Von David Rokeach, Professor für allgemeine und jüdische Geschichte an der Hebräischen Universität, Jerusalem

memoriae Chaim Wirszubski
magistri optimi virique doctissimi

Am Ende seiner Abhandlung über »Die Epoche des Zweiten Tempels im Lichte der griechischen und römischen Literatur« kommt Jochanan Levi zu dem Schluss:

> »dass der Konflikt zwischen Israel und Griechenland-Rom kein zufällig vom Zaune gebrochener Streit war, ... sondern das fortwährende Ringen zweier Grundgedanken. Der griechische und römische Hass war die Antwort auf die Idee der *Erwählung Israels.* Um den Preis des Festhaltens am ›Du hast uns erwählt‹ erkaufte sich das Judentum die Feindschaft der beiden Völker, in deren Hände die Herrschaft über die Länder der antiken Welt lag.[1] An ihm ging Bileams Prophezeiung in Erfüllung: ›Da, ein Volk, einsam wohnt es, unter die Erdstämme rechnet sichs nicht‹ (Num 23, 9).«[2]

Dies gilt bis zu dem Zeitpunkt, als das Christentum in die Auseinandersetzung mit der heidnischen Welt eintrat und das Judentum sozusagen beiseite drängte. Von da an macht die Kirche den Juden die Erwähltheit energisch streitig; zunächst protestiert sie gegen den Ausschliesslichkeitsanspruch, da dieser für die beginnende Heidenmission ein Stein des Anstosses ist, später hingegen behauptet sie, die Erwählung sei überhaupt nur eine vorübergehende gewesen, bis auf Jesu Kommen hin. Von da an und weiter habe Gott das Israel nach dem Fleische aufgegeben und die Erwählung auf die Christen, das wahre Israel, das Israel nach dem Geiste, übertragen.

Infolge der Auseinandersetzung mit dem Christentum wandelt sich nun (um die Mitte des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts) die absolut negative Einstellung der Heiden zum Anspruch der jüdischen Erwähltheit, und es lassen sich verschiedene Haltungen unterscheiden. Auf den abschliessenden Seiten seines Aufsatzes »Kaiser Julian und der Bau des Tempels« weist Jochanan Levi auf diese hin, wenn auch sein eigentliches Thema ein anderes ist:

> »Julian war der Meinung, *der Gott der Juden sei der Gott des römischen Reiches,* der vielnamige Gott, dessen eigentlicher Name Helios sei ... Wie wir gesehen haben, war seine Hauptsorge das Christentum. Das Volk Israel galt ihm als ein verächtliches, hilfloses Volk, dem besondere Bedeutung nur insofern zukam, als seine Lehre mit der christlichen zu tun hatte, da doch die christliche Religion aus jüdischem Glauben und griechischer Kultur zusammengesetzt ist ... Er spottet zwar der biblischen Phantastereien und dem Mangel an Kultur und Bildung, der darin zum Ausdruck kommt, und weist nach, dass das wahre Wissen vom höchsten Gott, dem die Juden dienen, von der Überlieferung des Mose und der Propheten verschieden ist, aber am Schluss seiner Ausführungen erklärt er dann doch, dass diese Vorwürfe das Wesen des Judentums als einer auf geheiligten Gesetzen beruhenden religiösen Institution nicht beeinträchtigen: Seine Ordnungen sind denen der hellenistischen Religionen gleichwertig, da beide in der Wahrung der väterlichen Gebote und *in der Verehrung eines ortsgebundenen Nationalgottes* gründen. Laut Julian ist gesetzlich der einzige Unterschied zwischen dem Judentum und den übrigen Religionen das zweite Gebot, welches die Existenz der anderen Götter leugnet. Aber auch dieser Unterschied ist nur ein scheinbarer, und der Kaiser selbst weist den Weg zu seiner Überwindung: Mose erwähnt doch die »Göttersöhne (Gen 6, 2), womit er die Völkerengel meint. Demnach meinte Julian offenbar, die Engellehre könne die jüdische Auffassung vom einen einzigen Gott mit dem griechischen Glauben an die Götter der Völker, die ihrerseits dem Weltschöpfer unterstehen, vereinen.«[3]

Celsus, der heidnische anti-christliche Polemiker des zweiten Jahrhunderts, befasst sich in seiner Schrift »Die wahre Lehre« (ἀληθὴς λόγος), von der nur die Auszüge erhalten sind, die der Kirchenvater Origines in seiner Gegenschrift daraus anführt, viel mit dem jüdischen Volk und jüdischer Lehre. Zu unserem Thema bemerkt Celsus:

> »Die Juden sind also ein besonderes Volk geworden, das sich Verhaltensregeln gesetzt hat, wie an seinem Ort üblich, und bis heute befolgen sie diese Regeln unter sich und wahren ausserdem einen Kult, der – wie immer er beschaffen sein mag – jedenfalls ihr väterlicher ist.[4] Darin verfahren sie ähnlich wie andere Menschen, die auch jeweils der Tradition ihrer Väter folgen, wie sie einmal festgesetzt worden ist. Und dies scheint nicht nur deshalb so zu sein, weil in den Köpfen verschiedener Menschen verschiedene Gedanken entstehen und weil, was einmal öffentliche Geltung erlangt hat, bewahrt werden soll, sondern offenbar auch aus dem Grund, dass die verschiedenen Ländereien in grauer Vorzeit einmal verschiedenen Eigentümern zugeteilt, unter bestimmte Herrschaftsbereiche verteilt worden sind und so auch verwaltet werden. Und wirklich geschehen die Dinge in jedem einzelnen Volk so, wie es gut und richtig ist, sofern sie ihnen lieb und wert gelten. Die Aufhebung dessen, was an den einzelnen Orten seit grauer Vorzeit überkommen ist, hat aber etwas Frevelhaftes.«[5]

* Der Beitrag ist ein Auszug aus einer unter Anleitung der Professoren Ch. Wirszubski, s. A. und E. E. Urbach geschriebenen Doktorarbeit. Hebräisch erschienen in der Zeitschrift Tarbiz 48 (1979), S. 215–221, englische Übersetzung in Immanuel 11 (Herbst 1980). Aus dem Original übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

[1] Zum Erwählungsgedanken im antiken Judentum vgl. E. E. Urbach, The Sages – Their Concepts and Beliefs, Jerusalem 1975, S. 525 ff.

[2] In seinem Aufsatzband ›Begegnung von Welten – Forschungen zur Stellung des Judentums in der griechisch-römischen Welt‹ (hebr.), Jerusalem 1960, S. 14 (Hervorhebung D. R.).

[3] Op. cit. S. 242–245 mit Anmerkungen, insbesondere Anm. 112 (Hervorhebung D. R.).

[4] Vgl. Die wahre Lehre V 1, 41: »Wenn also die Juden ihre besondere Verfassung gemäss diesen Regeln einhalten, sind sie nicht dafür zu tadeln, sondern nur diejenigen, die ihren eigenen Brauch zugunsten des jüdischen aufgegeben haben.« Vgl. ferner Tacitus, Historia V 5: »Wie immer diese Kulte eingeführt worden sein mögen, in ihrem hohen Alter liegt ihre Rechtfertigung.«

[5] Die wahre Lehre V 25.

In diesen Worten des Celsus findet sich, unausgesprochen, eine neue Erklärung für den Erwähltheitsanspruch der Juden. Er gibt zu, dass sie ein besonderes Volk mit besonderem Kult und besonderen Gesetzen seien; doch in deren Wahrung verfahren sie wie die übrigen Völker, die ebenfalls die Rechte und Satzungen befolgen, die ihnen der Gott, dem sie untertan sind, gesetzt hat. Dadurch wies Celsus dem Judentum einen Platz in der Reihe der polytheistischen Religionen an und isolierte das Christentum als einzige unzulässige Ausnahme; das Anmassende der jüdischen Erwähltheit, welche die Christen als Erben des Judentums für sich in Anspruch nahmen, machte er mit einem Federstrich zunichte. Origines[6], wie nicht anders zu erwarten, lehnt den jüdischen Punkt in der Theorie des Celsus ab, so wie er die ganze Theorie ablehnt. Er wendet ein: Wem hat Zeus das jüdische Volk und sein Land zugeteilt? Entsprach es dem Willen des Zeus, dass derjenige, dem Judäa zuteil wurde, den Juden solche Gesetze gab, oder geschah es gegen seinen Willen? Was immer man darauf entgegnen mag, die Antwort wird unbefriedigend ausfallen. Laut Origines lässt sich ersteres nicht bejahen wegen der Einstellung der jüdischen Lehre zu den Göttern der Völker; andererseits, sagt er, können wir aber auch nicht erklären, dass nicht ein Gott die Welt unter die Verwalter-Gottheiten aufgeteilt habe, sondern dass jeder von diesen seinen Teil zufällig erhalten habe, denn damit würden wir in gewissem Masse[7] die Vorsehung des Allgottes aufheben.

Zu Anfang des zweiten Buches seiner Schrift »Demonstratio Evangelica«[8] begegnet Euseb, ein Kirchenvater aus der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts, dem Anspruch der Juden, zu ihnen seien die Propheten gesandt und zu ihnen werde der Messias kommen und alle Verheissungen der Schrift erfüllen. Euseb leugnet nicht, dass das Kommen des Messias, wie von den Propheten vorhergesagt, die Erlösung für Israel heraufführen werde, aber er ist nicht bereit, zuzugeben, dass nur die Juden sich von diesem Ereignis Grosses versprechen dürfen, während auf die Heiden ein hartes und bitteres Los wartet. Nach seiner Ansicht steht eine solche Auffassung in Widerspruch zur Aussage der Schrift, aus der er Verse zur Stützung der kirchlichen Position zitiert. Andere christliche Schriftsteller betonen das Vorübergehende von Israels Erwählung, die mit der Verwerfung Jesu durch die Juden endet. Kaiser Julian dagegen[9] macht sich mit grosser Begeisterung an die Verteidigung der jüdischen Position, wie sich vermuten lässt, nicht aus Liebe zu den Juden, sondern aus Hass gegen die Christen. Er schreibt folgendermassen:

> »Mose hat gesagt, dass der Weltschöpfer das Volk der Hebräer erwählt hat und ihnen seine ganze Sorge gilt; ebenso hat Mose die Vorsehung über dieses ausschliesslich in seine Hände gelegt. Was die anderen Völker betrifft, so steht bei ihm nichts darüber, wie oder unter welchen Gottheiten diese leben, es sei denn, jemand bekenne, dass er ihnen die Sonne und den Mond zugeteilt. Nun will ich beweisen, dass Mose selbst sagt, er sei nur der Gott Israels und Judas und diese seien seine Erwählten, ebenso auch die Propheten, die nach ihm kamen, und Jesus, sogar Paulus, der grösste Lügner und Betrüger aller Orte und Zeiten. Hört nun auf ihre Worte, zuerst die des Mose: ›Du aber wirst zu Pharao sprechen: Mein Erstlingssohn ist Israel, ich sprach zu dir: Schicke meinen Sohn frei, dass er mir diene, und du hast dich geweigert, ihn freizuschicken‹ (Ex 4, 22 f.). Und wenig später: ›Sie sprachen: Der Gott der Hebräer hat sich gefügt über uns, lass uns doch einen Weg von drei Tagen in die Wüste gehn, IHM, unserm Gott, zu schlachtopfern‹ (Ex 7, 16). In der Tat hat es den Anschein, dass nicht nur Mose und Jesus, sondern auch Paulus gesagt hat, dass Gottes Sorge von Anfang an nur den Juden gilt, dass sie sein erwähltes Erbteil sind. Allerdings äussert sich Paulus zu diesem Punkte eigenartig; er ändert nämlich seine Meinung über Gott je nach den Umständen, so wie der Polyp seine Farbe dem jeweiligen Gestein anpasst! Einmal kann er nachdrücklich behaupten, nur die Juden seien Gottes Teil, ein andermal sucht er die Hellenen zu bekehren, indem er sagt: ›Gehört Gott denn nicht nur den Juden, sondern auch den Heiden? Gewiss gehört er auch den Heiden‹ (Röm 3, 29).«[10]

An anderen Stellen erläutert Julian ausführlich, dass seines Erachtens die Juden von Gott keine besondere Behandlung und keine grossen Wohltaten erfahren haben; ganz im Gegenteil: Die Heiden erfreuten und erfreuen sich der göttlichen Gnadengaben in allen Lebensbereichen in weit höherem Masse.[11] Allerdings hält er fest, dass vom Bibeltext her der jüdische Anspruch seine Richtigkeit hat, wohingegen die Christen die Schrift absichtlich fälschen. *Dieses Sich-Stützen auf Textbeweise hat zum Ziel, den Ast abzusägen, auf dem die christliche Theologie sitzt, nämlich die Bibel.* Demnach erweist Julian an zahlreichen Schriftversen, dass im Gegensatz zu deren christlicher Interpretation die Lehre des Mose ewig ist und keine Grundlage dafür bietet, dem Gott Israels einen göttlichen Logos als Sohn beizugesellen. Ebenso bestreitet Julian den Christen das Recht, die Beschneidung aufgrund allegorischer Schriftauslegung aufzuheben, und zeigt, dass laut der Schrift die Beschneidung verbindlich ist. Julian polemisiert auch gegen die christliche Deutung von Schlüsselversen, wie Gen 49, 10b und Jes 7, 14.

Zu unserem Thema lassen sich bei Julian zwei andere polemische Punkte gegen das Christentum ausmachen, die zwar nur fein, aber doch deutlich und grundsätzlich unterschieden sind. Zunächst Julians Ausführungen:

> »Schaut und seht aber, ob Gott nicht auch uns Götter gegeben hat, die euch unbekannt sind, und gute Hüter, die dem Gott, der seit frühen Zeiten von den Hebräern im Land Juda verehrt wird, in nichts nachstehen – dem Land Juda, das allein als sein Teil seiner Vorsehung unterliegt, wie Mose und seine Nachfolger dies bis auf den heutigen Tag gesagt haben. Aber selbst wenn der bei den Hebräern verehrte Gott der unmittelbare Weltschöpfer wäre, so sind unsere Gedanken über ihn doch erhabener; auch hat er uns grössere Güter verliehen als ihnen – Güter, die mit Seelischem und Ausserseelischem zusammenhängen . . .«[12]
> »Die Hebräer haben sehr exakte Kultvorschriften und Tausende von Ge- und Verboten, die einen Lebenswandel von priesterlicher Heiligkeit fordern. Während der Gesetzgeber ihnen die Verehrung sämtlicher Götter mit Ausnahme des einen, von dem gilt ›Jakob ist sein Teil und Israel sein Erbe‹ (vgl. Dtn 32, 9), verboten hat – wobei er ihnen, wenn ich mich recht erinnere, hinzugefügt hat: ›Göttern sollst du nicht fluchen‹ (Ex 22, 28 nach der Version der Sep-

[6] Contra Celsum V 26.
[7] Oder »in hohem Masse« nach einer einleuchtenden Textemendation.
[8] II 1, 1; vgl. II 1, 2.24.26.
[9] Zu Julian, der wenig später lebte als Euseb, dessen Werke er sogar kennt und mit zur Schau getragenem Abscheu vernichtend kritisiert, vgl. meinen Beitrag ›Kaiser Julian und die heidnische Reaktion‹ (hebr.) in dem Aufsatzband ›Persönlichkeiten und ihre Zeitgenossen‹ (hebr.), Jerusalem 1964.
[10] Contra Galilaeos 99E–106C.
[11] Vgl. dazu meinen Beitrag ›Jüdisches Volk und jüdische Lehre in der heidnisch-christlichen Polemik im römischen Kaiserreich‹ (hebr.), in: Tarbiz 40 (1971), S. 462–471.
[12] Contra Galilaeos 141C–D.

tuaginta) –, waren die folgenden Geschlechter, die frechen Verächter, darauf bedacht, jegliche Gottesfurcht aus den Herzen der Menge zu tilgen, und meinten, die logische Folge von Nicht-Verehrung sei Beschimpfung.«[13]

»Folglich ist die Annahme richtig, dass der Gott der Hebräer nicht der Schöpfer des Weltalls, seine Herrschaft nicht allumfassend sei, vielmehr ist er, wie ich gesagt habe, eingeschränkt, man muss ihn als durch die Genossenschaft anderer Götter beschränkt betrachten. Was sollen wir euch also weiter beachten, wo ihr oder einer von euch doch bei seiner Vorstellung vom Gott des Alls nur zu einer sehr engen Erkenntnis gelangt ist? . . .«[14]

»Bei den Göttern! Gibt es denn überhaupt ein Volk, das die übrigen [der zehn] Gebote mit Ausnahme von ›Du sollst keine anderen Götter neben mir haben‹ und ›Gedenke des Sabbattages‹ nicht für befolgenswert hält? . . . Dem Gebot ›Du sollst keine anderen Götter neben mir haben‹ haftet allerdings ein schwerer Vorwurf gegen Gott an. ›Denn er ist ein eifersüchtiger Gott‹, heisst es. Und an anderer Stelle: ›Unser Gott ist ein verzehrendes Feuer‹ (Dtn 4, 24). Ein eifersüchtiger und engherziger Mensch scheint dir tadelnswert, aber wird dies nicht zu einer göttlichen Eigenschaft, wenn es heisst ›ein eifersüchtiger Gott‹? Und wie lässt sich über Gott in einer so klaren Sache eine lügnerische Aussage machen? Wenn er nämlich eifersüchtig ist, dann geschieht die Verehrung der Götter gegen seinen Willen, wo doch sämtliche übrigen Völker Götter anbeten. Weshalb hat er sie dann nicht eigenhändig daran gehindert, wenn er so eifersüchtig ist und nicht will, dass die anderen Verehrung erfahren, sondern er allein? War er denn nicht imstande, dies zu tun, oder wollte er von vornherein nicht verhindern, dass die anderen verehrt würden? Jedenfalls hat erstere Annahme, dass es ihm unmöglich sei, etwas Gotteslästerliches an sich; letztere dagegen geht mit unserem Tun zusammen . . .«[15]

»Wenn nun ganze Länder und Städte kaum vor dem Zorn eines Heros oder eines der weniger bedeutenden Dämonen bestehen können, wer sollte dann den wütenden Grimm eines solchen Gottes ertragen, der sich über Dämonen, Engel oder Menschen ergösse?«[16]

Ähnlich wie Celsus versteht also auch Julian die Erwähltheit der Juden als auf ihren Nationalgott bezogen, der sich von den Göttern der anderen Völker, die ihrerseits dem obersten Gott unterstehen, in nichts unterscheidet. Das Gebot »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« leugnet also, wie Jochanan Levi gesagt hat, nicht die Existenz der anderen Götter, sondern verbietet nur ihre kultische Verehrung. Gegen ein solches Gebot ist im Grunde nichts einzuwenden, wenn es auch in polytheistisch-synkretistischer Umgebung eigenartig wirkt. Eine solche Darstellung des jüdischen Gottes integriert das Judentum sozusagen ins heidnische Pantheon, unter Ausschluss des Christentums, und verwischt die Gegensätze zwischen Polytheismus und Monotheismus und macht letzteren zu einem organischen Bestandteil von ersterem. Demnach bleibt selbstverständlich der polytheistische Glaube der wahre und umfassende, der auch die jüdische Gottheit, die irrtümlicherweise einen monotheistischen Anspruch gestellt hatte, in sich aufnimmt.

Allerdings besteht die Möglichkeit, dass die Juden – und in ihrem Gefolge die Christen – mit der Ein- und Unterordnung des biblischen Gottes in die heidnische Hierarchie nicht einverstanden sind, denn neben Ausdrücken, die den Gott Israels an das Land Israel binden und ihm das Volk Israel in besonderer Weise zuordnen, gibt es in der Bibel auch Stellen, die ihm höchste universale Macht zusprechen. In diesem Fall muss Julian die polytheistische Auffassung als Konkurrenz zur monotheistischen darstellen und zeigen, dass erstere der von den Christen angenommenen überlegen ist. Der Geist heidnischer Toleranz, behauptet Julian, stehe dem Gott des Alls besser an als die Eifersucht, die der biblische Gott an den Tag legt. Zwar verbietet auch die Bibel, anderen Göttern zu fluchen, aber was für einen Sinn hat der Widerstand des jüdischen Gottes – wenn er wirklich der oberste Gott ist – gegen den Kult der ihm untergebenen Götter?[17] Er selbst hat sie doch zu Herrschern und Regenten der Weltvölker eingesetzt! In diesem Fall ist das Gebot »Du sollst keine anderen Götter neben mir haben« strikt abzulehnen, denn es beweist, dass die Juden und die Christen eine falsche Vorstellung von Gott hegen, die sein Bild verfälscht und seine Erhabenheit herabmindert. Daraus folgt die durchgängige Überlegenheit des Polytheismus, und diejenigen Heiden, die ihn zugunsten des Monotheismus aufgegeben haben, sind im Irrtum befangen und sollten sich schleunigst eines Besseren belehren lassen und zum Glauben ihrer Väter zurückkehren.[18]

Zusammenfassend bleibt festzustellen, dass die literarische Polemik hier wie in anderen Bereichen durch die Erfordernisse des politisch-polizeilich-administrativen Kampfes bestimmt wird. Dies gilt auch für das Thema der Erwählung Israels, und da das Judentum sowohl dem Heidentum als auch dem Christentum als Mittel zu diesem Zweck dient, beobachten wir ein gewisses Eingehen auf das Judentum und seine Überlieferung je nach Interessenlage, auch wenn dazu frühere Positionen aufgeweicht oder bisweilen in sich widersprüchliche Deutungen geboten werden müssen.

[13] Ebd. 238C. [14] Ebd. 100C–106D. E. [15] Ebd. 152D–159E.

[16] Ebd. 161A–168B. Zu den Engeln vgl. ebd. 290B–E, ferner 115D–E; 148B–C.

[17] Vgl. ebd. 148C: »Wenn aber Mose, nachdem er einem Teilgott die ihm gebührende Ehre erwiesen hat, diesem auch noch die Herrschaft über das All zuerkennen will, dann tut, wer den Gott des Alls kennt, doch gut daran, uns zu folgen – wenn wir den Gott des Mose auch nicht ignorieren wollen – und nicht statt dem Schöpfer des Alls einem Gott, dem nur die Herrschaft über einen kleinen Teil zugefallen ist, Ehre zu erweisen.«

[18] Die Übersetzung der Bibel ins Griechische hat ihr einen philosophischen Zug verliehen, auf den Philon seine Auslegungen gründete. Auch Julian ging an die Bibel wie an einen philosophisch-theologischen Text heran. Spinoza dagegen betrachtete die Schrift von einer, seines Erachtens, höheren Warte aus: vom natürlichen Licht der Philosophie. Trotzdem gibt es in unserer Sache einige interessante Parallelen zwischen seiner und Julians Auslegung. So sagt etwa Spinoza (Tractatus Theologico-politicus II 38): »Über seine [Gottes] Natur aber sagt er [Mose] gar nichts aus, ausgenommen dass er geduldig, gnädig usw. ist und überaus eifersüchtig, wie aus vielen Bibelversen bekannt . . . Ausserdem ist er einzig, was sein Vermögen betrifft. Er gibt zwar zu, dass es Wesen gibt, die (zweifellos nach seiner Massgabe und auf sein Geheiss) als Gottes Stellvertreter fungiert haben, d. h. Wesen, denen Gott Vollmacht, Recht und Macht verliehen hat, die Völker zu leiten, zu bewahren und zu versorgen . . . Aber hat Mose geglaubt, dass diese Wesen, die Gottes Stellvertreter waren, von Gott geschaffen worden sind – dies steht zu bezweifeln, denn er hat, soweit ich weiss, nirgends über ihre Erschaffung oder ihren Ursprung gesprochen (vgl. dazu Julian, op. cit. 96C–D). Ausserdem lehrte er, dass dieses Wesen . . . sich einzig und allein das Volk der Hebräer (s. Dtn 10, 14 f.) und einen bestimmten Landstrich (s. Dtn 4, 19; 2, 8 f.) erwählt habe, während er die übrigen Länder und Völker der Sorge der übrigen ihm unterstehenden Götter anvertraut habe . . .« (ebd. II 41 bringt Spinoza als Beleg die Jona-Geschichte). Dem heidnischen Standpunkt nahe steht Spinoza auch in seiner Unterscheidung zwischen Glauben und Handeln (ebd. XIV 175.179); im Bereich des Glaubens ist er sehr liberal; wenn es nach ihm ginge, würde der Mensch allein nach seinem Tun gerichtet. Andererseits versucht er, die zweierlei Aussagen des Paulus über die Erwählung Israels zu erklären, nimmt sogar seine Worte zu Hilfe (ebd. III 54) und bemüht sich um den Nachweis (ebd. III 55), dass die Erwählung der Juden eine vorübergehende gewesen sei, was wiederum mit dem Anspruch der christlichen Theologie zusammengeht. Von jüdischer Warte aus gesehen sind diese Dinge womöglich schwerwiegender als seine Einstellung zu Jesus oder seine heftigen Ausfälle gegen die Pharisäer und gegen die Rabbinen.

V Personenregister IMMANUEL Jahrgang IX*/**

Aaron (AT) IM 5
Akiva, Rabbi IM 4
Albeck, Chanoch (H.) IM 3
Albert, B. IM 8
Alon, Gedaljahu IM 2, 3, 6
Aptowitzer, V. IM 6

Baehrens, W.A. IM 6
Baer, Yizchak Fritz IM 8
Beer, Mosche IM 2
Bernfeld, S. IM 7
Bileam (AT) IM 10
Blanche, Königin IM 8
Brüll, Jacob IM 3

Celsus IM 10, 11, 12
Chazan, R. IM 8
Cohn, Norman IM 8
Crispia ha-Nakdan IM 7

David, Abraham IM 7
Dinur, Ben-Zion IM 8

Elasar, Aarons Sohn (AT) IM 3, 5
Elasar ben Asarja, Rabbi IM 4
Elieser, Moses Sohn (AT) IM 3, 6
Epiphanius IM 6
Esra (AT) IM 4
Esra, Rabbi IM 4
Euseb IM 11

Finkelstein, Louis IM 3
Fisch, Solomon IM 3, 6
Frankel, Zacharias IM 3

Gamliel II., Rabban IM 4
Gerschom, Moses Sohn (AT) IM 3, 6
Golb, G. IM 7
Graetz, Heinrich IM 8
Grayzel, S. IM 8
Gross, Heinrich (Heinri) IM 8, 9
Grünhut, E. H. IM 4

Halevi, A. A. IM 3
v. Harnack, Adolf IM 6
Hoffmann, David IM 6
Horovitz, S. IM 3, 4

Jakob (Royer, Roger), Mönch IM 8, 9
James, Montague Rhodes IM 6
Jechiel von Paris IM 7, 8
Jedidja ben Israel von Nürnberg IM 7, 8
Jehonatan ben Gerschom IM 6
Jehoshua v. Sichni, Rabbi IM 6
Jehuda Arie von Modena IM 7
Jehuda Sire Leon, Rabbi IM 7
Jehuda, Sohn des ›Rosch‹ IM 7
Jellinek, A. IM 6
Jizchak von Dura IM 7
Jochanan ben Sakkai, Rabban IM 3
Jossi der Priester, Rabbi IM 3
Josua (AT) IM 3, 4, 5, 6
Julian, Kaiser IM 10, 11, 12

Kaddar, B. S. IM 8
Kascher, M. M. IM 5
Kupfer, A. IM 7

Lavisse, E. IM 8
Levi, Rabbi IM 6
Levi, Jochanan IM 10, 12
Lieberman, Saul (Liebermann) IM 6
Louis IX., der Heilige IM 8

Mach, Dafna (v. Kries, Angela) IM 2, 7, 10
Maimonides (Mose ben Maimon) IM 7
Meir, haCohen von Rothenburg IM 7
Meir, Rabbi IM 5
Mordechai von Modena IM 7
Mose (AT) IM 2, 3, 4, 5, 6, 10, 11, 12
Murmelstein, Benjamin IM 6

Natan, Rabbi IM 3, 4, 5, 6

Origenes IM 6, 10, 11

Paulus (NT) IM 11, 12
Pereda, Rabbi IM 4
Philon von Alexandria IM 3, 12
Prawer, Joshua IM 8, 9
Pseudo-Philon IM 3, 6

Rindfleisch IM 7
Röhricht, R. IM 8, 9
Rokeach, David IM 10
Rotenstreich, Nathan IM 2

Sachs, J. IM 7
Salfeld, Siegmund IM 9
Salomo ben Josef IM 9
Salomo ibn Verga IM 8
Shochat, A. IM 8, 9
Simon ben Gamliel, Rabban IM 5
Simonson, S. IM 7
Sonzolo, Shem Tow IM 8
Spinoza, Baruch IM 12
Schechter, Salomon IM 3
Schirmann, Chajim IM 7

Tacitus IM 10

Urbach, Ephraim E. IM 3, 7, 10

Werner, E. IM 6
Wertheimer, Salomon Aaron IM 6
Wirszubski, Chaim IM 10
Wolfson, H. A. IM 3, 6

Zelophehad (AT) IM 4
Zunz, Leopold IM 9

Genesis IM 10, 11
Exodus IM 11
Numeri IM 3, 4, 5, 6, 10
Deuteronomium IM 4, 6, 11, 12
Josua IM 5
Sprüche IM 3, 4, 5
Jesaia IM 11
Jona IM 12
Römer IM 11

* Für die vorangehenden Jahrgänge IM I–VII/1972–1978 ist in dem angekündigten Sonderdruck aller Register I–XXX/1948–1978 auch ein separates Personenregister in Vorbereitung.
** In gewissen Zeitabständen soll eine Zusammenstellung der Inhalte der einzelnen Ausgaben erfolgen.

GLAUBE UND INNERE ERKENNTNIS

Wisse, dass der Glaube nicht eine Angelegenheit ist, die nur mit dem Munde ausgesprochen wird. Er ist vielmehr etwas, das in der Seele vorgestellt wird, wovon man überzeugt ist, dass es so sei, wie man es sich vorstellt. Wenn es dir genügt, die richtigen Glaubenslehren oder die als richtig gedachten Glaubensvorstellungen nur mit deinem Munde herzusagen, ohne sie zu bedenken, ohne Einsicht in sie zu nehmen oder ohne über ihre Richtigkeit nachzudenken, dann ist das sehr leicht. Du kannst viele unfertige Menschen finden, die Glaubenslehren festhalten, deren Sinn sie in keiner Weise verstehen. Wenn aber dein Geist dich befähigt zu dieser obersten Stufe, nämlich der Stufe der Forschung aufzusteigen und du zur wahren Einsicht gelangst, dass Gott Einer ist in wahrhaftiger Einheit, so dass bei ihm keine Zusammensetzung gefunden wird und dass es keine Vorstellung von Trennung geben kann . . ., dann wisse auch, dass Gott von keiner Eigenschaft begrenzt und geteilt wird.
Es kommt nicht darauf an, was wir sagen, sondern was wir in unserem Herzen als Forderung aufstellen. Es gibt keine Forderung des Glaubens, es sei denn, nachdem sie in der Seele des Menschen als Forderung vorgestellt worden wäre. Denn die Forderung des Glaubens ist die Verwirklichung dessen, was im Innern vorgestellt wurde.

(Moses Maimonides, Führer der Unschlüssigen, I, 50)

Standortangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXXII

	Seite
I. Aufsätze und Berichte	
1. Bibel und Theologie	150
2. Katechese	150
3. Jüdische Geschichte und Judentum	150
4. Kirche und Synagoge	150
5. Ökumene	150
6. Christen und Juden	150
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	150
8. Verfolgung und Widerstand	150
9. Sühne und Wiedergutmachung	150
10. Staat Israel	150
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	150
12. Deutschland und Israel	150
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	150
14. Juden und Araber	–
15. Erzählungen und erzählende Berichte	150
I./II. Tagungen	151
III. Echo	151

	Seite
IV. Rundschau	
1. Bibel und Theologie	151
2. Katechese	151
3. Jüdische Geschichte und Judentum	151
4. Kirche und Synagoge	151
5. Ökumene	151
6. Christen und Juden	151
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	151
8. Verfolgung und Widerstand	152
9. Sühne und Wiedergutmachung	152
10. Staat Israel	152
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	152
12. Deutschland und Israel	152
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	–
14. Juden und Araber	–
15. Erzählungen und erzählende Berichte	–
IV./II. Tagungen	152
V. Kleine Nachrichten	–
VI. In memoriam	152
VII. Aus unserer Arbeit	152

Wir senden dieses Heft wiederum sämtlichen Religionslehrern an höheren und Mittelschulen und solchen Persönlichkeiten zu, bei denen wir ein besonderes Interesse für die behandelten Themen annehmen.
Allen Mitarbeitern, Helfern, Förderern und Interessenten sagen wir herzlichen Dank.

Eine etwa beiliegende Zahlkarte bedeutet keine Verpflichtung: Sie ist nur eine technische Erleichterung für solche, die durch einen Unkostenbeitrag unsere sich immer noch ausweitende, spendenbedürftige Arbeit schon unterstützt haben und weiter zu fördern wünschen.
Bitte beachten Sie den Hilferuf (s. oben Seite 2).

Die Herausgeber