

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

Aus dem Inhalt

Kardinal Roger Etchegaray: Judentum und Christentum. Intervention anlässlich der Bischofssynode in Rom, 4. 10. 1983. Wortlaut.
Clemens Thoma: Kommentar – Die St.-Jakobus-Gemeinde in Jerusalem: Ein Aufruf zur Versöhnung

Landessynode der Ev. Landeskirche in Baden zum Thema: Juden und Christen. Beschluss vom 3. 5. 1984. Erklärung – Kommentar von Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson

Papst Johannes Paul II.: Schreiben an die Bischöfe, Priester, religiösen Gemeinschaften über die Stadt Jerusalem vom 20. 4. 1984 – Kommentare: E. L. Ehrlich – C. Thoma/S. Lauer

Z. W. Falk/M. J. Dubois OP, Jerusalem: Ein Briefwechsel: Zum Apostolischen Schreiben über die Stadt Jerusalem

Im Rückblick: 50 Jahre nach dem 30. Januar 1933, u. a.:
»Es gab auch solche Staatsanwälte«. Anklageschrift gegen Dachauer KZ-Kommandant, 1. 6. 1933. – Wl. Bartoszewski: Das Warschauer Ghetto. – »Wo ist dein Bruder Abel?« Predigt von Flüchtlingspfarrer Paul Vogt in der Ev.-reform. Leonhards-Kirche Basel, 27. 6. 1944. – Ansprachen u. a. in Gurs, Freiburg i. Br.

Hans Lamm s. A.: Requiem für Babett

Ministerpräsident Johannes Rau: Martin Luther und die Juden

Ökumenischer Rat der Kirchen: Ökumenische Erwägungen zum christlich-jüdischen Dialog. Genf, 16. 7. 1982

Israel: Dokumentarische Berichte

Juden und Christen auf dem 87. Katholikentag, Düsseldorf 1982, sowie auf dem 20. Dt. Ev. Kirchentag, Hannover 1983

Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Israel (Nahariyya)



Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. Hebräische Veröffentlichungen aus Israel in deutscher Übersetzung XI/XII/1983/84. Hrsg.: Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief

Nach Redaktionsschluss:

Zum 8. Mai 1985: Stellungnahme und Arbeitsprogramm

Echo zum Rundbrief XXXIII/1981 und XXXIV/1982*

Aus der Fülle uns zugegangener Zuschriften bringen wir folgende Äusserungen:

Der Präsident des Sekretariats zur Förderung christlicher Einheit, Johannes Kardinal Willebrands (29. 9. 1984):

»... Ich danke Ihnen herzlich für alles, was Sie im Interesse der christlich-jüdischen Annäherung und gegenseitigem Verständnis getan haben...«

Der Bischof von Augsburg, Josef Stimpfle (2. 7. 1982):

»... Empfangen Sie meinen geziemenden und herzlichen Dank für die Zusendung der beiden Exemplare des Gesamtregisterbandes für die vergangenen 30 Jahre der Arbeit Ihrer hervorragenden ›Freiburger Rundbriefe‹. Für dieses beachtliche Werk, das höchste Anerkennung verdient und viel zur Aussöhnung zwischen Deutschland und Israel, Christentum und Judentum beigetragen hat, gebührt Ihnen bleibender Dank und verehrungsvolle Bewunderung...«

Weibbischof Rudolf Schmid, Augsburg (14. 2. 1983):

»... Wieder habe ich den Freiburger Rundbrief mit den sehr wertvollen Beiträgen zur christlich-jüdischen Begegnung erhalten. Mit Erstaunen stelle ich fest, dass es bereits der 34. Jg. ist. Ich möchte Ihnen ganz herzlich danken, nicht nur für die ausserordentlich wichtige Veröffentlichung, sondern erst recht für alles gute Bemühen, welches dahinter steht. Sie leisten damit einen notwendigen und sicher auch gesegneten Dienst...«

Der Weibbischof von Aachen, Joseph Buchkremer (12. 4. 1983):

»... Herzlichen Dank für die Zusendung des neuen ›Rundbriefs‹... Mit grossem Interesse verfolge ich immer wieder den Freiburger Rundbrief. Auch hier in Aachen haben wir jährliche Begegnungen. Wiederholt werde ich auch zu Abschlussklassen von Gymnasien und Realschulen gebeten, und dabei kommen immer wieder auch diese Fragen aufs Tapet. Seit dem Film ›Holocaust‹ ist das Interesse der Jugend für diese Fragen wieder lebendig geworden...«

Weibbischof Wolfgang Kirchgässner, Freiburg (26. 7. 1984):

»... Für die Zusendung des Sonderdrucks des ›Freiburger Rundbriefs‹ mit der vielbeachteten Rede von Kardinal Roger Etchegaray auf der römischen Bischofssynode danke ich Ihnen sehr. Dieses Wort ist von grundlegender Bedeutung für unser Verhältnis zum jüdischen Volk. Ich hoffe, dass dieses Wort dazu beiträgt, die gemeinsame Wurzel noch deutlicher zu sehen und die gemeinsame Hoffnung auf Grund der Verheissung zu leben...«

Apost. Administrator, Bischof Dr. Eduard Schick, Fulda (5. 6. 1982):

»... Für die beiden Exemplare des Gesamtregisterbandes der bisher erschienenen Nummern des Freiburger Rundbriefs danke ich Ihnen. Der vorliegende Band erschliesst nicht nur den Interessenten der Thematik eine Fülle von Material, sondern spiegelt in eindrucksvoller Weise die bisherige Arbeit des Arbeitskreises für christlich-jüdische Begegnung wider...«

Weibbischof Walther Kampe, Limburg (2. 3. 1983):

»... Sie machen mir immer eine grosse Freude, wenn ein neuer Rundbrief hier ankommt... Herzlichen Dank für Ihre Bemühungen...«

Weibbischof Bischofsvikar Heinrich Pachowiak, Hannover (22. 3. 1983):

»... Für die neue übersandte Folge des Freiburger Rundbriefs darf ich Ihnen herzlich danken...«

Bischof Helmut Herm. Wittler, Osnabrück (6. 7. 1982):

»... Herzlich danke ich Ihnen für die Zusendung des Rundbriefs. Mit Hilfe dieses umfangreichen Registers

wird der ›Freiburger Rundbrief‹ zu einem unentbehrlichen und leicht erschliessbaren Arbeitsmittel in der Hand aller, die Informationen und Quellen zum Themenfeld ›christlich-jüdische Begegnung nach dem Zweiten Weltkrieg‹ suchen...«

Weibbischof Paul Nordhues, Paderborn (7. 7. 1982):

»... Für den Registerband danke ich herzlich. In dem Band steckt eine immense Arbeit. Sie hilft, das in Zukunft auszuwerten, was im Laufe der Jahre erschienen ist...«

Bischof Manfred Müller, Regensburg (16. 2. 1983):

»... Seien Sie herzlich bedankt für die Zusendung der 34. Folge des ›Freiburger Rundbriefs‹. Auch diesmal sind aktuelle Themen angesprochen worden... Mit allen guten Wünschen für Ihre Arbeit...«

Apost. Protonotar Prälat Ed. Beigel, Eschershausen (27. 7. 1982):

»... , Ihnen für die Zusendung des Freiburger Rundbriefs zu danken. Ich schätze diese Rundbriefe sehr und begrüsse es, dass jetzt in einem Gesamtregisterband eine systematische Übersicht über die Literaturhinweise... der bisher erschienenen Rundbriefe gegeben wird. Ich wünsche Ihrer Arbeit weiterhin viel Erfolg und Gottes Segen...«

Apost. Protonotar Prof. Dr. Franz-Josef Wothe, Hildesheim (3. 7. 1984):

»... Mit dem Wortlaut und Kommentar der Intervention, die Sie mir zugehen liessen, bin ich sehr einverstanden. Bei dieser Gelegenheit möchte ich mich für Ihre zielbewusste... Arbeit bedanken. Namentlich Ihre ›Rundbriefe‹ sind sehr wertvoll und helfen mit, aus unserem Glauben Wege zu den jüdischen Menschen zu finden...«

Erzbischof Karl Berg, Salzburg (3. 7. 1983):

»... Von ganzem Herzen möchte ich Ihnen wieder danken für das neue Heft der ›Freiburger Rundbriefe‹ mit seinem reichen Inhalt... und wünsche Ihnen für Ihre weitere verdienstvolle Arbeit Gottes reichsten Segen...«

Landesbischof D. Eduard Lohse, Hannover (23. 3. 1983):

»... Für Ihre freundliche Zuschrift danke ich vielmals und werde Ihre Anregungen für die weitere kirchliche Arbeit gern berücksichtigen...«

Bischof Dr. Martin Kruse, Berlin (4. 6. 1983):

»... Nun möchte ich Ihnen herzlich danken. Der Rundbrief enthält nach meinem Urteil wertvolles Material für die nötige christlich-jüdische Begegnung. Darüber hinaus zeigt er, wie sich auch bei diesen Aufgaben unsere beiden Konfessionen zusammenfinden...«

Der Kirchenpräsident der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau, Helmut Hild, Darmstadt (6. 4. 1983):

»... Für die Zusendung des ›Freiburger Rundbriefs‹ danke ich mich sehr. Ich habe die Veröffentlichung mit Interesse durchgesehen und bin gespannt auf die angekündigten ›Leitlinien zum christlich-jüdischen Dialog‹...«

Bischof H. H. Harms, Oldenburg (24. 3. 1983):

»... Sehr herzlich danke ich Ihnen für Ihr Schreiben... mit dem Sie mir die Jahresfolge XXXIV/1982 des ›Freiburger Rundbriefs‹ zugesandt haben. Ich bin besonders dankbar für die Materialzusammenstellung, die ich sonst in dieser knappen Form nicht hätte...«

Dr. Dr. Harald Uhl [Präsidium Deutsch-Evangelischer Kirchentag], Niederbachem (15. 8. 1982):

»... Mit herzlichem Dank und innerer Bewegung habe ich den Gesamtregisterband 1948–1978 des ›Freiburger Rundbriefs‹ mit Ihrem freundlichen Brief vom 27. Juli d. J. erhalten. Dies ist ja viel mehr als eine bibliographi-

FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

XXXV./XXXVI. Folge 1983/84 Nr. 133-140

Freiburg, Dezember 1984

1	I Kardinal Roger Etchegaray: Judentum und Christentum: Intervention anlässlich der Bischofssynode in Rom, 4. 10. 1983. A Der Wortlaut. B Clemens Thoma, Luzern: Kommentar. – II St.-Jakobus-Gemeinde in Jerusalem: Ein Arbeitspapier	3
2	Landessynode der Ev. Landeskirche in Baden. I Beschluss vom 3. 5. 1984 zum Thema »Christen und Juden«. Erklärung. – II Ein mutiger Schritt zur Erklärung. Kommentar von Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson	6
3	I Apostolisches Schreiben über die Stadt Jerusalem v. 20. April 1984. – II Kommentare: Dr. E. L. Ehrlich, Basel. – III Clemens Thoma/Simon Lauer, Luzern	8
4	I Ein Briefwechsel. Zum Apostolischen Schreiben über die Stadt Jerusalem. Von Z. W. Falk/M. J. Dubois OP. – II Johannes Paul II.: Zur diplomatischen Situation zwischen dem Vatikan u. Israel. – Johannes Paul II. zum Chefredakteur von »Maariv«	12
5	Papst Johannes Paul II.: Ansprachen: I An die Vorsteher der jüd. Gemeinde Madrid, 3. 11. 1982. – II Vor Repräsentanten d. »Anti-Defamation League d. B'nai B'rith« im Vatikan, 22. 3. 1984	17
6	Die Christen und das Judentum. Ein Text der Pastorkommission Österreichs. A Text. B Kommentar (Dr. E. L. Ehrlich)	18
7	Theologische Fachtagung in Luzern, 16.–18. 1. 1984. Bericht von Dr. Simon Lauer, Luzern	27
8	Im Rückblick: 50 Jahre nach dem 30. Januar 1933: I Juni 1933: Anklageschrift gegen KZ-Kommandanten: »Es gab auch solche Staatsanwälte«. Von RA Dr. Otto Gritschneider, München. – II A Das Warschauer Ghetto. Von Prof. Dr. Wladyslaw Bartoszewski, Prof. a. d. Universität Lublin. – Johannes Paul II. erinnert an den Aufstand des Warschauer Ghettos. – B Ein aussergewöhnliches Manifest: Aussöhnung zwischen Polen und Juden. – Gedanken zu einem Manifest	28
	III Katholische Kirche und Judentum zur Zeit des NS – eine geschichtliche Erfahrung und eine Herausforderung an uns. Vortrag, gehalten von Dr. E. L. Ehrlich, auf dem 88. Katholikentag, München, 5. 6. 1984	39
	IV »... Wo ist dein Bruder Abel?« Predigt v. Flüchtlingspfarrer Paul Vogt, Zürich, 27. Juni 1944 in d. Ev.-ref. Leonhardskirche Basel	44
	V Zum Gedenken: In Gurs, in Freiburg und an »Juden in Baden«. A Ansprache v. Oberbürgermeister Dr. Rolf Bohme, Freiburg, auf dem Deportiertenfriedhof in Gurs, 29. 4. 1984. – B Am 29. 4. 1984: »Jom Hashoa« auf dem jüd. Friedhof Freiburg i. Br.: Ansprache von H. H. Altmann. – C Ansprache Georges Stern anlässlich d. Eröffnung der Ausstellung »Juden in Baden 1809–1984: 175 Jahre Oberrat d. Israeliten Badens«. – VI Niemals vergessen. Zum 20. Juli. Eine Gedenkrede von Otto Küster, Stuttgart	46
9	»Jüdisches Erbe in Deutschland als Botschaft u. Herausforderung«. Ansprache von Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson am 10. 3. 1984. – Heinrich Margulies aus: »Offene Antwort auf Otto Veit: Christl.-jüd. Koexistenz«	52
10	Ein Empfang d. Kath. Akademie München, 19. 7. 1983. f. Hans Lamm und Schalom Ben-Chorin anlässlich ihres 70. Geburtstags. I Dr. Hans Lamm s. A.: Requiem f. Babett, gesprochen auf dem Empfang. II Heimkehr in die Wirklichkeit. Novelle von Manfred Sturmann, wiedergegeben von Schalom Ben-Chorin für Manfred Sturmann. III a) Geburtstagsbrief Schalom Ben-Chorin an Hans Lamm zum 8. 6. 1983. b) Geburtstagsbrief Hans Lamm an Schalom Ben-Chorin zum 20. 7. 1983	54
11	Martin Luther u. die Juden. Ansprache von Ministerpräsident Johannes Rau, Düsseldorf, anlässlich eines Symposiums, 23. 2. 1983	58
12	Die Forschungen von Lavoslav Glesinger über jüdische Familiennamen. Bearbeitet von Nelly Weiss-Fuglister, Chambésy (Genf)	60
13	Ökumenischer Rat der Kirchen. Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien. Genf, 16. Juli 1982	66
14	Beten, Sprechen und Denken in »jüdischen Kategorien«. Von Dr. Franz Mussner, Prof. emer. für ntl. Exegese, Univ. Regensburg	69
15	Laudatio auf Franz Bohm. Gehalten von Dr. Rainer Barzel anlässlich der Errichtung des Franz-Böhm-Lehrstuhls für Wirtschaftswissenschaften a. d. Hebräischen Universität Jerusalem am 15. 7. 1982 im Saal der Israelitischen Kultusgemeinde in München	72
16	Israel: Berichte. I Die Wahlen in Israel zur 11. Knesset am 13. 9. 1984. a) Israels neue Einheitsregierung. b) Dr. Roland Gradwohl: Israel hat eine neue Regierung. – II Fünf Jahre nach dem Abkommen von Camp David (26. März 1979). Schalom – Salam! – Fünf Jahre Frieden. – III a) Das israelisch-libanesisches Abkommen, 17. Mai 1983. b) Kommuniké des israel. Kabinetts z. Rückzug. – IV Johannes Paul II. zum Nahen Osten anlässlich eines Gesprächs im Vatikan mit dem neuen libanesischen Gesandten Nasri Salhab, 9. 1. 1983	75
17	Schreiben des Apostolischen Nuntius, Erzbischof Guido Del Mestri betreffs Empfang des Papstes für PLO-Chef Arafat	80
18	Der Kardinal, der Esel und die Juden	80
19	Rundschau (u. a.: 1. Juden und Christen auf dem 87. Katholikentag in Düsseldorf, 1.–5. 9. 1982, sowie auf dem 20. Dt. Ev. Kirchentag in Hannover, 8.–12. 6. 1983; I. Auf dem Katholikentag. A) Die chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier: a) Der liturg. Text. b) Ansprachen: 1. Weibsbischof Flügel. 2. Landesrabbiner Levinson. B) Bei der jüd.-chr. Begegnung im Leo Baeck Saal. 1. Dr. B. Servatius. 2. Weibsbischof Flügel. C) »Glauben heisst umkehren«. 1. Rabb. Dr. Posen. 2. Aus der Dialogrunde. D) Jean-Marie Kardinal Lustiger: Ansprache bei der Abschlussfeier, 5. 9. 1982. – II. Juden und Christen auf dem Dt. Ev. Kirchentag: P. Lapide: Wie liebt man seine Feinde? – 2. I. Kardinal Willebrands zur Bischofssynode, Oktober 1983. – II. Die Kommission f. d. relig. Beziehungen m. d. Judentum. a) Die 10. Tagung des ICCJ, Mailand, 6.–7. 9. 1982 u. d. 11. Tagung, Amsterdam, 27.–29. 3. 1984. – Zum Gedenktag des Holocaust, 6. 5. 1984: Die »halbjüd.« Kinder von Berlin. – Erklärung d. Zentralrats d. Juden in Deutschland zum 9. 11. 1984. – Ehrungen für Dr. E. L. Ehrlich, für Rabb. Dr. J. J. Petuchowski, für Dr. Gerhart Riegner. – Das Beth Hagefen in Haifa. – Arabisch-israel. Schülerinnentreffen. – Lehrstuhl für Holocaust-Geschichte a. d. Bar-Ilan-Universität. – Christliche Nachrichten aus Israel. – Zum Oberammergauer Passionsspiel 1984. – I. Wie sehen wir einander? Judentum, Christentum, Islam. Bericht über das 3. religionswissenschaftliche Symposium der drei Weltreligionen in der Staatl. Akad. f. Lehrerfortbildung, Donaueschingen, 12.–15. 1. 1982. – II. Gottes Weisungen in den drei Weltreligionen. Bericht: Prof. Dr. Alwin Renker über das 2. Symposium vom 3. bis 6. 3. 1979)	81
20	Literaturhinweise (u. a.: G. Biemer/A. Bissinger/P. Fiedler u. a. (Hrsg.): »Lernprozess Christen Juden« Bd. 3 – Bd. 4 – W. Harnisch (Hrsg.): Gleichnisse Jesu – R. Kampling: Das Blut Christi u. die Juden – A. Schenker: Versöhnung und Sühne – J. de Vries: Grundbegriffe der Scholastik – L. Baker: Hirt der Verfolgten. Leo Baeck im 3. Reich – J. D. Bleich: With Perfect Faith – Leiden an der Unerlöstheit der Welt: R. R. Geis 1906–1972 Briefe, Reden – W. Huber/I. Tödt (Hrsg.): Ethik im Ernstfall – H. A. Oberman: Wurzeln des Antisemitismus – P. v. d. Osten-Sacken: Grundzüge einer Theologie im chr.-jüd. Gespräch. Abhandlung zum christl.-jüd. Dialog 12 – G. Stemberger: Epochen der jüdischen Literatur, an ausgewählten Texten erläutert – H. L. Strack/G. Stemberger: Einleitung in Talmud und Midrasch – H. Liebeschütz: Synagoge und Ecclesia – Sjaloom. Mgr. Dr. A. C. Ramselaar – C. Thoma: Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum u. Judentum – W. Bartoszewski: Herbst der Hoffnungen – Dietrich Bonhoeffer: Widerstand u. Ergebung (Neuausgabe). – M. Gilbert: Auschwitz und die Alliierten – R. M. W. Kempner: »Lebenserinnerungen« – A. Ramati: Der Assisi Untergrund – Elie Wiesel: Der fünfte Sohn. Roman – Michael Conway: Der Zionismus)	119
21	In memoriam. Abt. Leo v. Rudloff OSB – L. Mattheiss – H. Greive – Pfr. P. Vogt – U. Tal s. A. – Rabb. M. Elk s. A. – Hans Lamm s. A.	192
22	Nach Redaktionsschluss: Zum 8. Mai 1985: Stellungnahme und Arbeitsprogramm	198
23	Aus unserer Arbeit (u. a. Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen in Nahariyya/Israel – United States Holocaust Memorial Council Conference, September 1984)	198
24	Systematische Übersicht über die Literaturhinweise – 25 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXXV/XXXVI	200
26	Personenregister Jg. XXXV/XXXVI	205
	Echo zu den Rundbrief-Folgen XXXIII/1981 und XXXIV/1982	US 2
	»IMMANUEL«, Dokumente des heutigen religiösen Denkens und Forschens in Israel. XI/XII, 1983/84, Hrsg. Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel und Freiburger Rundbrief	211

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, Prof. Dr. Peter Fiedler, 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 und auf die auch letzten Jahresfolgen des Freiburger Rundbriefs (FrRu) gefunden hat, danken wir herzlich. Die steigenden Kosten für die Herstellung unseres »Rundbriefs«, den Versand und die Arbeit bedeuten eine erhebliche Erschwerung unserer Aufgabe. 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 die dringend erforderliche finanzielle Hilfe anzusprechen.

Das wachsende Interesse am christlich-jüdischen Dialog und an den Erscheinungen des Zeitgeschehens, auch von 1933–45, ist ermutigend. Dies hat sich u. a. auch wieder anlässlich der Kojе des Freiburger Rundbriefs beim Münchener Katholikentag 1984 gezeigt.

Der Freiburger Rundbrief erscheint jährlich in unregelmässiger Folge. Er bringt wegen seines dokumentarischen Charakters die Ereignisse aus einer grösseren Distanz.

In diesem ausnahmsweise vorliegenden Doppelheft der Jahresfolgen XXXV/XXXVI (1983/84) wurden auch noch einige aktuelle Themen nach 1984 aufgenommen, um eine ausgewogene, abgerundete Dokumentation zu geben.

Wir bitten um Verständnis, besonders die Rezensenten und Verlage, wenn nicht alle Rezensionen in diesem besonders umfangreichen Literaturteil aufgenommen werden konnten. Sie sind für das nächste Heft vorgesehen.

In der letzten Zeit wurde intensiver an der Aufarbeitung der Vergangenheit gearbeitet. Die vielen Veröffentlichungen über die Zeitgeschichte und den jüdisch-christlichen Dialog bezeugen dies. Hinweisen möchten wir auch auf den Abschnitt: Im Rückblick: 50 Jahre nach dem 30. Januar 1933 (S. 28–48).

Allen, die an dieser Arbeit Anteil nehmen, diese unterstützen und uns dadurch ermutigen, 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

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 niēmehr 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 Kojе 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 geküsst«, mit Abb., in FrRu XXVII/1975, S. 16 f.

Voraussichtlich in Folge XXXVII u. a.: 20 Jahre »Nostra aetate« – Vatikanisches Dokument vom 24. 6. 1985: Hinweise für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der Katholischen Kirche mit Kommentaren – 8. Mai 1945: 40 Jahre danach – Juden und Christen auf dem 88. Deutschen Katholikentag, München, 4.–8. 6. 1984 – Juden und Christen auf dem 20. Deutschen Evangelischen Kirchentag, Düsseldorf, 6.–9. Juni 1985 – Judith Plaskow: Christlicher Feminismus und Antijudaismus – In IMMANUEL: Ze'ev Levy: Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie im modernen jüdischen Denken – Bemerkungen zur Legende vom jüd. Papst von Abraham David.

Der Freiburger Rundbrief erscheint in unregelmässiger Folge. Unkostenbeitrag für dieses Heft DM 30,- und Zustellgebühr (Folgen XXXV/XXXVI 1983/84 Nr. 133–140). – 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.

Herstellung im Rombach: Druckhaus KG, Freiburg i. Br.



FREIBURGER RUNDBRIEF

Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung

1 Kardinal Roger Etchegaray, Erzbischof von Marseille*: JUDENTUM UND CHRISTENTUM

Intervention anlässlich der Bischofssynode in Rom – Sechste Generalversammlung über
Versöhnung und Busse vom 4. Oktober 1983** – Wortlaut** und Kommentar***/**

I A Der Wortlaut**

Im Verlauf dieser Synode wenden sich meine Gedanken in besonderer Weise dem jüdischen Volk zu. Denn aufgrund des ursprünglichen Bandes, das Judentum und Christentum vereint, muss es innerhalb eines rein religiösen Ansatzes ohne Zweifel unter allen Völkern als erstes von dem doppelten Auftrag der Kirche zur Versöhnung und Busse begünstigt werden.

1. *Unser Auftrag zur Versöhnung mit dem jüdischen Volk*
Schon bei Jesaja lesen wir folgende aussergewöhnliche Verheissung des Herrn:

»Gesegnet mein Volk Mizraim und meiner Hände Werk, Aschur und mein Besitztum, Jisrael« (Jes 19, 25)¹.

Über jede Hoffnung hinaus sehen wir diese Prophezeiung erfüllt, wenn der heilige Paulus den Ephesern das eklatanteste Zeichen jener Versöhnung gibt, welche Christus selber ist: Er hat den Juden und den Heiden

»in seiner Person zu *einem* neuen Menschen gemacht; er stiftete Frieden und versöhnte die beiden² durch das Kreuz mit Gott in einem einzigen Leib« (Eph 2, 15 f.).

Im Römerbrief (11, 16–24) gestattet uns das paulinische Bild von Israel als dem edlen Ölbaum, in den die Heiden als Zweige des wilden Ölbaumes eingepropft sind, den privilegierten Charakter unserer Beziehung mit dem Judentum besser zu erfassen:

»Erhebe dich nicht . . . : Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich« (Röm 11, 18).

Wir müssen eingestehen, diese jüdische Wurzel, die heilig bleibt, allzuoft vergessen zu haben:

»sind doch Gottes Gnade und Berufung unwiderruflich« (Röm 11, 29).

* Kardinal Etchegaray wurde im April 1984 als neuer Leiter von »*Justitia et Pax*« und »*Cor Unum*« berufen, ist seit 1. Juli 1984 nicht mehr Erzbischof von Marseille.

** Aus dem Französischen übersetzt von Notker Füglistler OSB.

*** Diese von Kardinal Etchegaray bedeutsame, bei der römischen Bischofssynode, Oktober 1983, eingebrachte Intervention ist mit Kommentar auch zum Münchner Katholikentag als »Sonderdruck Freiburger Rundbrief« Juli 1984 erschienen. Der Sonderdruck trägt das Signum des Katholikentages mit auch dem Wort von Alfred Delp »Lasst uns dem Leben trauen, weil Gott es mit uns lebt« (vgl. »Im Angesicht des Todes«, Frankfurt/M, S. 88): »Lasst uns dem Leben trauen, weil diese Nacht das Licht bringen musste. Lasst uns dem Leben trauen, weil wir es nicht allein zu leben haben, sondern Gott es mit uns lebt.«

**** s. u. S. 4.

¹ Vgl. dazu: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner), Jerusalem 1954, Jescha'jahu, Bd. 3, S. 44.

² Juden und Heiden. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

Die grosse, die unvermeidliche Frage, die sich der Kirche stellt, ist die der fort dauernden Berufung des jüdischen Volkes, die seiner Bedeutung für die Christen selbst. Es genügt nicht, den Reichtum unseres gemeinsamen Erbes zu entdecken. Ohne etwas von ihrer Originalität zu verlieren, wird die Kirche sich infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils allmählich bewusst, dass sie um so mehr erblüht, als sie aus ihrer jüdischen Wurzel lebt. Der dauernde Fortbestand des jüdischen Volkes bedingt für die Kirche nicht nur ein Problem bezüglich der zu verbessernden äusseren Beziehung, sondern auch ein inneres Problem, das ihr eigenes Selbstverständnis berührt.

Ist nicht gerade diese Beziehung, die nur als ein unverkrampftes Spannungsverhältnis gelebt werden kann, eines der Elemente der Dynamik der Heilsgeschichte? Wie im Gleichnis erinnert sie daran, dass keiner der beiden Söhne sich des ganzen Erbes bemächtigen kann: Ohne Eifersucht ist jeder für den anderen Zeuge für die Ungeschuldetheit der Barmherzigkeit des Vaters. Sie ist auch eine Herausforderung zum Wettstreit zwischen dem, der das Kommen des Messias noch erwartet, und dem, der auf seine Wiederkunft wartet. Franz Rosenzweig zitiert den Midrasch, der sagt:

»Beim Tod des Juden wird ihm nur diese eine Frage gestellt werden: Hast du auf die Erlösung gehofft?«

Und er fügt hinzu:

»Alle anderen Fragen sind für euch Christen. Bereiten wir uns daher gemeinsam in der Treue vor, vor dem himmlischen Richter zu erscheinen!«

Solche Perspektiven sind unserer Denkweise, selbst unserer Ekklesiologie (Lehre von der Kirche), noch wenig vertraut. Aber es ist, wie mir scheint, gerade von dieser Seite her erforderlich, dass wir uns auf ein schwierig zu erforschendes exegetisches Terrain vorwagen. Andernfalls wird der jüdisch-christliche Dialog oberflächlich und voll von uneingestandenem Vorurteilen bleiben. Solange das Judentum ausserhalb unserer Heilsgeschichte bleibt, werden wir antisemitischen Reflexen ausgeliefert sein³. Auch müssen wir den am Beginn liegenden Bruch zwischen Israel und der Kirche als das erste Schisma, als den »Proto-

³ Anlässlich einer Konferenz der »l'Amitié Judéo-Christienne de France« wies Kardinal Etchegaray am 24. 5. 1981 in seinem Vortrag »Pour une relance du dialogue judéo-chrétien« darauf hin: »dass die Kirche ohne die Bande zum jüdischen Volk der Gegenwart nicht Kirche aller Völker sein kann; im christlich-jüdischen Dialog kann es weder für das Judentum noch für das Christentum darum gehen, die eigene Identität aufzugeben, – aber solange seitens der Theologie nicht die klare Anerkennung der bleibenden Berufung des jüdischen Volkes erfolgt, muss der Dialog oberflächlich bleiben.« (Vgl. »L'Eglise aujourd'hui à Marseille«, Bulletin d'Information du Diocèse, No. 23, 21. 6. 1981. [Aus dem Französischen übersetzt].)

typ der Schismen« (Claude Tresmontant), im Schoss des Gottesvolkes betrachten.

2. Unser Auftrag zur Busse in unserem Verhalten dem jüdischen Volk gegenüber

Nachdem wir festgelegt haben, wieweit unser Auftrag zur Versöhnung mit dem jüdischen Volk gehen sollte, müssen wir ihm gegenüber ebenso sehr unseren Auftrag zur Busse und Reue für unsere jahrhundertelange Haltung ernst nehmen. Keine opportunistische Berechnung, kein Risiko politischer Wiederherstellung kann uns dieser Gerechtigkeitspflicht entheben, die uns, falls sie richtig wahrgenommen wird, im Gegenteil dazu verhelfen soll, mit all denen, die sich auf dieselbe Abstammung von Abraham berufen, gleichermaßen solidarisch zu sein. Als Bischof einer Stadt*, die eine gleich grosse und gewichtige Zahl von Juden und Moslems umfasst (80 000 Juden und 80 000 Moslems in einer Hafenstadt mit einer Million Einwohnern), kann ich bezeugen, dass die einen mit den anderen in guter Lebensgemeinschaft leben und dass ich mit beiden Gemeinschaften gute menschliche und pastorale Beziehungen unterhalte.

Dass wir doch verstünden, Verzeihung zu erbitten vom Herrn und von unseren Brüdern, die so oft von »der Lehre der Verachtung« (Jules Isaac) getränkt in das Grauen des Holocausts getaucht worden sind!

Dass wir doch alles ins Werk setzten, damit das wieder gutgemacht werde, was gutgemacht werden muss!

Dass wir uns doch der Propheten und Psalmisten erinnern sowie aller Armen des Herrn, die in einer langen Folge von Generationen hinführen zu Maria, der Tochter Zions! Aber dass wir uns doch auch ihrer gegenwärtigen Nachkommen erinnern: derjenigen, die durch ihre fleischliche und geistige Übereinstimmung mit der Schrift, durch ihre Zurückweisung der Götzen und so oft durch ihr Martyrium unseren eigenen Glauben an den dreieiligen Gott stützen!

Dass wir doch selber zusammen mit Gott zum Trost würden für das Israel des Herrn, seinen »erstgeborenen Sohn« (Ex 4, 22)⁴, und dass wir doch durch unsere Treue die Gnade erhielten, die Ankunft des Tages seiner – und unserer – Fülle, die wie eine »Auferstehung der Toten« sein wird (Röm 11, 15), zu beschleunigen!

Und Sie, Brüder und Schwestern, die Sie mir hier zuhören, verzeihen Sie mir, dass ich Sie so kühn in das »Mysterium Israels« tief mithineinreise, das durch einen Juden, der zum Apostel der Heiden geworden ist, ein wenig gelüftet wurde.

»O Tiefe des Reichtums und der Weisheit Gottes . . .
Aus Ihm und durch Ihn und für Ihn ist alles. Ihm sei
Ehre in Ewigkeit! Amen.« (Röm 11, 33–36)

⁴ s. o. Anm. 1 ebd., Bd. 1, Tora, S. 187: »So spricht der Ewige: Mein erstgeborener Sohn ist Jisrael«.

I B Kommentar*/***

Von Professor Dr. Clemens Thoma, Luzern

In der Gemeinde St. Jakobus¹ der Katholiken hebräischer Sprache in Jerusalem bildete sich im Frühsommer 1983 eine Studiengruppe, die prüfen sollte, wie man den Ge-

* Zur Intervention von Kardinal Roger Etchegaray, vorgetragen vor der römischen Bischofssynode, 4. 10. 1983 (s. o. S. 3).

¹ St. Jakobus, Apostel (als dem 1. Bischof der Hl. Stadt). Vgl. dazu: Jean-Roger: Kirche und Christen im heutigen Israel, in: FrRu XIV/1962, S. 17 ff. – Dsgl. Msgr. Antonio Vergani, in: FrRu XIII/1961, S. 54 f. – E. Hemker: Kirche in der Verkündigung in Israel, in ebd. XIX/1967, S. 61 ff.

danken der Versöhnung mit dem jüdischen Volk an die römische Bischofssynode herantragen könnte². In den von dieser Gruppe verfassten »Gedanken zum Thema der Bitte um Vergebung an das jüdische Volk« heisst es u. a.: »Die Wiedergutmachung für 17 Jahrhunderte voller Verfehlungen, die Bitte um Vergebung ist noch nicht erfolgt. Man gibt sich immer noch zufrieden mit Formulierungen, die ein klares Eingeständnis vermeiden.« Die Katholiken in Israel diskutierten dieses Dokument der Jerusalemer Studiengruppe intensiv. Es machten sich unter ihnen auch Zweifel breit, ob die Bischofssynode sich überhaupt zu derlei Aussagen werde durchringen können. Die Verantwortlichen einiger katholischen Gemeinden und Gemeinschaften in Israel unterzeichneten schliesslich einen Brief an die Bischofssynode, in dem sie baten, die Bitte um Vergebung dem jüdischen Volk gegenüber deutlich auszusprechen: »Wir spüren, wie nötig eine solche Geste der Demut, der Aufrichtigkeit und der Liebe ist, und wir legen diese Bitte den Mitgliedern der Synode, die in Rom versammelt sind, um den Atem des Hl. Geistes zu spüren, ans Herz.«²

Die kühne Erklärung von Kardinal Etchegaray, die unter den bischöflichen Synodenteilnehmern und später auch in vielen Zeitungen eine geradezu knisternde Aufmerksamkeit hervorrief, war also auch von Katholiken in Israel angeregt worden. Diese Feststellung ist nicht unwichtig. Die Katholikengemeinschaften in Israel spüren den Pulsschlag ihrer jüdischen Mitbürger. Sie teilen deren Ungeduld über das viele und grosse dialogisch-christliche Reden über sie und das nur kleine Rinnsal an Eingeständnis christlicher Schuld am Holocaust, das dabei herausfliesst.

Für Kardinal Etchegaray genügt es nicht, wenn wir nur »den Reichtum unseres gemeinsamen Erbes zu entdecken« suchen. Er redet von der Gefahr, dass der jüdisch-christliche Dialog oberflächlich werde, und prägt in diesem Zusammenhang den gewichtigen Satz: »Solange das Judentum ausserhalb unserer Heilsgeschichte bleibt, werden wir antisemitischen Reflexen ausgeliefert sein.« Hier steht er ganz in der Tradition von Nostra aetate IV, wo das jüdische Volk mit seinen biblischen Ursprüngen als zum Geheimnis der Kirche gehörig erklärt wird.

Schöne Gedanken genügen aber nach Kardinal Etchegaray und den Katholiken in Israel nicht, um die eigene Judenfeindschaft abzuschütteln und um wirkliche Solidarität zu bezeugen und zu beweisen. Ebensowenig genügt es, nur privat Gott für alle christlichen Judenfeindschaften um Verzeihung zu bitten. Die entscheidenden Sätze lauten vielmehr: »Dass wir doch verstünden, Verzeihung zu erbitten vom Herrn und von unseren Brüdern, die so oft von der »Lehre der Verachtung« getränkt und in das Grauen des Holocausts getaucht worden sind.« Damit steht Kardinal Etchegaray im Zentrum der christlichen Botschaft, die von zwei Grundbewegungen lebt. 1.: Gott hat uns an Ostern alle Sünden »gratis«, d. h. ungeschuldet und unverdient vom auferstandenen Christus her vergeben. 2.: Wir müssen unseren Mitmenschen die Sünden vergeben und auch von ihnen Vergebung zu erhalten suchen, und zwar im Geiste der unverstellten Grossmut Gottes, die schenkt, ohne zu rechten (vgl. Vaterunser, Joh 20, 19–31). Wenn wir uns an Menschen versündigt haben, kann sich unsere Bitte um Vergebung nicht nur an Gott richten; ihre Adressaten sind vielmehr auch die beleidigten Menschen. Erst wenn die Bitte um Vergebung zu Gott und zu den Menschen geht, ist unser Bekenntnis zu Christus, der sich für die Menschen hingab, vollkommen. Kardinal Roger Etchegaray hat vor unseren jüdischen Brüdern ein gutes, christliches Bekenntnis abgelegt – möge ihm die ganze Christenheit darin folgen.

² »Ein Aufruf zur Versöhnung . . .« (s. u. S. 5).

II St.-Jakobus-Gemeinde in Jerusalem:

Ein Aufruf zur Versöhnung: ein Arbeitspapier*

Zur Erklärung Kardinal Etchegarays vor der Bischofssynode:

Die Erklärung von Roger Kardinal Etchegaray, Marseille, vor der Bischofssynode in Rom am 4. Oktober 1983¹ hat sowohl jüdische Gemeinden in der ganzen Welt als auch christliche Gemeinschaften, die sich um die Begegnung mit dem jüdischen Volk bemühen, tief bewegt. Weniger bekannt ist, dass diese Erklärung die Frucht eines langsamen Reifeprozesses war. Verschiedene katholische Kommissionen und Studiengruppen hatten den Bischöfen ihre eigenen Texte vorgelegt, in denen sie die Bitte um Vergebung und Versöhnung der Kirche mit dem jüdischen Volk formuliert hatten.² So wurde Kardinal Etchegaray innerhalb der Kirche zum Botschafter und Wortführer dieser christlichen Denkweise. Einer dieser Vorschläge, dessen Einfluss auf die Erklärung des Kardinals offensichtlich ist, wurde von den Mitgliedern der röm.-kath. St.-Jakobus-Gruppe hebräischer Zunge, dieser Gemeinde in Israel erarbeitet. Wir freuen uns, dieses Dokument hier veröffentlichen zu können mit dem Bericht über das Seminar, das es vorbereitet hat.

I Ein Aufruf an die Bischöfe der 1983 stattfindenden Synode der Versöhnung zur Bitte um Vergebung gegenüber dem jüdischen Volk

»Wenn dein Bruder etwas gegen dich hat, dann lass deine Gabe dort vor dem Altar und geh erst hin und versöhne dich mit deinem Bruder« (Mt 5, 23f.).

Die Basis jeglicher Bemühung um Versöhnung aller Menschen ist die Bitte um Vergebung, die das Herz des Reumütigen läutert. Papst Paul VI. war sich dessen bewusst, als er während des II. Vatikanischen Konzils unsere orthodoxen und protestantischen Brüder für Fehler um Vergebung bat, die den Katholiken anlässlich der Trennung angelastet werden können. Der ältere Bruder, das jüdische Volk, den die christliche Welt jahrhundertlang so tief verletzt hat, wartet noch immer auf eine ähnliche Geste.

Msgr. Elchinger, Bischof von Strassburg, erklärte auf dem Konzil am 29. September 1964:

»Wir können nicht leugnen, dass nicht nur in diesem, sondern auch in den vergangenen Jahrhunderten von den Söhnen der Kirche Verbrechen an den Juden verübt worden sind . . . Wir können nicht darüber hinwegsehen, dass die Juden im Laufe der Geschichte Verfolgungen und Greuelthaten ausgesetzt waren: Es kam zu gewaltsamer Einflussnahme auf das Gewissen ebenso wie zu erzwungenen Bekehrungen. Schliesslich können wir nicht leugnen, dass sich bis vor kurzem in Predigten oder in verschiedenen Katechismen allzuoft Irrlehren einschlichen – und dies im Widerspruch zum Neuen Testament. Warum finden wir nicht im Rückgriff auf die Quellen des Evangeliums zu der nötigen inneren Grösse, um im Namen zahlreicher Christen für so viele Missetaten und Ungerechtigkeiten um Vergebung zu bitten?«

Solch ein Unterfangen ist der sehnlichste Wunsch von uns hebräischsprechenden Katholiken der Gemeinde des »Hl. Jakobus«³, die wir in Israel unter unseren jüdischen Brüdern leben.⁴ Wir fühlen die Dringlichkeit dieser Geste

* Original: »A Call to Reconciliation: A Working Paper by the St. Jacques Community«; in der engl. Ausgabe »IMMANUEL« 17 (Winter 1983/84), S. 94–97. Wegen des thematischen Zusammenhangs mit den voranstehenden Beiträgen (s. o. S. 3) steht dieser Aufruf in diesem Teil des Freiburger Rundbriefs, analog auch unten S. 12–16 (s. S. 244).

Aus dem Englischen übersetzt.

¹ s. o. S. 3.

² vgl. o. S. 4.

³ s. o. S. 4, Anm. 1.

⁴ ebd.

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

der Demut, der Wahrheit und der Liebe, und wir legen diese Bitte unseren Vätern, den Bischöfen, ans Herz, die sich in Rom treffen, um auf die Stimme des Heiligen Geistes zu hören.

II Gedankenanstösse

Um Vergebung bitten – für was?

Es sei uns erlaubt, hier einige Tatbestände zu erwähnen, über die die Mehrheit der Christen hinwegsieht, die das jüdische Volk aber nicht vergessen hat, weil seine Geschichte leider bis heute davon gekennzeichnet ist. Dem »ersten Schisma« zwischen der Synagoge und der neugeborenen Kirche folgten während der ersten drei Jahrhunderte Feindseligkeiten und gegenseitige Angriffe; die Dinge verschlimmerten sich zum Nachteil der Juden nach dem Sieg und der Bekehrung Konstantins (im 4. Jahrhundert).

a) Lehre

Die Wiedergabe dessen, was Christen im Laufe der Geschichte gegen die Juden geschrieben haben, ist für uns, sowohl von der Menge als auch von der Bedeutung her, niederschmetternd. Hier seien nur einige Beispiele von tausenden zitiert:

- Die bekannten Schmähungen des Hl. Johannes Chrysostomus: »Angesichts des Gottesmordes ist keine Nachsicht, keine Vergebung möglich«; »sie metzeln ihre Nachkommen nieder und opfern sie dem Teufel.«
- Bossuets Predigten: »eine verfluchte Rasse, vom Blut Christi verfolgt« und »die Gerechtigkeit Gottes bedarf unendlich vieler Menschenopfer.«
- In unseren Tagen fand es der katholische Historiker Daniel Rops (1946) normal, dass »der Schrecken der Judenverfolgungen im geheimnisvollen Gleichgewicht des göttlichen Willens den unerträglichen Schrecken der Kreuzigung ausgleicht«.
- Zahlreiche Bilder und Skulpturen sowie die volkstümliche Belehrung durch Bilder in den Kirchen drücken die gleiche Gedankenlinie aus wie das Bild im Rheinland (heute in einem Museum), das Christus am Kreuz darstellt, in der einen Hand eine Lanze, die das Herz eines Juden durchbohrt.
- Erst vor kurzem wurden Katechismen und Messbücher verbessert.⁵

b) Taten

Es ist nicht verwunderlich, dass parallel zu dieser Lehre Gewalttaten verübt wurden, wie man sie sich kaum vorstellen kann; wir nennen nur einige wenige Beispiele:

- Der Hl. Ambrosius, Bischof von Mailand, billigte die Zerstörung einer Synagoge durch Christen.
- Am Blutbad, das die Kreuzfahrer unter den Juden anrichteten, trugen manchmal die örtlichen Bischöfe mit Schuld; Taufe oder Tod wurde ihnen aufgezungen – viele begingen Selbstmord.
- Juden wurden bei lebendigem Leibe in ihren Synagogen in Jerusalem von den Kreuzfahrern im 12. Jahrhundert verbrannt.
- Schwerwiegende Verleumdungen (Ritualmorde usw. . . .), Vertreibungen und Blutbäder im 13. Jahrhundert.

⁵ Nach dem II. Vatikanum.

- Hunderttausende wurden im 14. Jahrhundert getötet und verbrannt. 1349 wurden in Strassburg Männer, Frauen, Kinder und alte Menschen auf Scheiterhaufen geworfen und über 36 Stunden verbrannt. Vor den Augen der Verdammten hielt ein Mönch ein Kreuz in die Höhe.
- Die Inquisition des 15. Jahrhunderts zwang die Taufe auf; Kinder wurden ihren Eltern entrissen, Folter, Ausspionieren der Privatsphären und schliesslich
- 1492 die Vertreibung von 300 000 Juden, wovon viele dem Tod, der Seeräuberei und der Sklaverei ausgesetzt waren.
- Der liturgische Hieb, der 300 Jahre lang den Vertreter der jüdischen Gemeinde während der Karfreitagsfeierlichkeiten traf. Es ging so weit, dass in den Kopf des jüdischen Vertreters fünf Wunden geschnitten wurden, um an die Wunden Christi zu erinnern.
- In jüngster Zeit noch Pogrome (Feuer und Blut) in jenen jüdischen Vierteln, die am Wege der Karfreitagsprozession lagen – mit dem Kreuz an ihrer Spitze.
- Selbst heute noch verletzen und schlagen christliche Kinder nach ihrem Religionsunterricht (Du hast Christus getötet) jüdische Kinder. Einige unserer Freunde, die aus Europa geflohen sind, um in Israel Zuflucht zu suchen, haben selbst einige sehr schmerzvolle Erinnerungen zurückbehalten.

Man kann sagen, dass das Kreuz im Laufe der Geschichte des Volkes Israel zum Symbol einer Unheilsdrohung wurde.

Wenn wir von all diesen Ereignissen lesen, von der christlichen Lehre und bestimmten liturgischen Texten im Laufe der Geschichte und dem Verhalten von Christen in Europa während der Vernichtung von sechs Millionen Juden durch die Nazis, kann man nicht leugnen, dass diese »Lehre der Verachtung«, wie sie von einem Historiker genannt wurde, den Boden bereitete für die Katastrophe, die sich im »christlichen« Europa ereignete. Die deutschen Bischöfe hatten 1945, 1961 und 1978 den Mut, den aktiven und passiven Anteil christlicher Deutschen an diesem Drama und den Einfluss des Antisemitismus auf das Bewusstsein einzugestehen.

Gewiss, es gab Helden: Päpste und Bischöfe, die zu ver-

⁶ Vgl. auch in FrRu: »Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger«: von den deutschen Bischöfen (11. 6. 1961), in XIII (50/52), 1961, S. 3; dsgl. in XXVII/1975, S. 67, Anm. 1.

⁷ Erklärung der deutschen Bischöfe zum Eichmann-Prozess, Bülh, 31. 5. 1961, ebd.: Ansprache im ehem. KZ Dachau, 5. 8. 1960, von Dr. Franz Hengsbach, Bischof von Essen, ebd. S. 4–5.

⁸ Bussruf der deutschen Bischöfe, Fulda, 29. 9. 1962 [aus dem Hirtenwort vor dem II. Vatikanum], verlesen in den katholischen Kirchen Deutschlands am 23. 9. 1962, ebd. XIV (53/56), September 1962, S. 3, dsgl. in ebd., s. o., Anm. 6.

schiedenen Zeiten ihre Stimmen gegen diese Ausschweifungen erhoben, jene, die während der Zeit des Nationalsozialismus Juden vor der Vernichtung retteten; aber all dies kann die Erinnerung an Worte und Gewalttaten nicht auslöschen, an denen der Klerus und das christliche Volk jahrhundertlang schuld waren. Mit dem II. Vatikanischen Konzil begann ein neues Kapitel, aber es ist immer noch viel zu tun im konkreten Bereich. Die Wiedergutmachung für siebzehn Jahrhunderte voller Verfehlungen, die Bitte um Vergebung ist noch nicht erfolgt. Man gibt sich zufrieden mit Formulierungen, die ein klares Eingeständnis unserer Verantwortung vermeiden: »Die Kirche bedauert die Verfolgungen und die antisemitischen Bekundungen, wer immer ihre Urheber sind« (Nostra aetate); oder jemand anders sagt: »Lasst uns unsere beidseitigen Fehler vergessen.« Man weicht so der Schwere und dem Missverhältnis unserer eigenen Irrtümer aus. Es erscheint deshalb erstrebenswert, Formulierungen zu gebrauchen, die unsere Fehler eindeutig eingestehen und die nicht an die Fehler anderer erinnern (»auch die Juden haben ihre Fehler . . .«); sonst wäre die Bitte um Vergebung viel weniger überzeugend. Es ist Sache der anderen Seite, ihre Fehler anzuerkennen, und es besteht eine solche quantitäts- und qualitätsmässige Disharmonie, dass für uns ein anderes Tun beschämend wäre. Die vorgeschlagenen Formulierungen der Bitte um Vergebung wurden unter Berücksichtigung der Themen und Formulierungen gewählt, auf die unsere jüdischen Brüder empfindlich reagieren und unter Vermeidung von Redensarten, die man missverstehen würde. Die Wunde ist in diesem Volk noch offen – weil sie niemals von Generation zu Generation heilen konnte – und dies erklärt (ohne alles zu entschuldigen) viele Reaktionen, die auf eine sekulare Angst und auf das Fehlen von Vertrauen in den nächsten Tag zurückzuführen sind.

Politische Erwägungen sollten dieser historischen Geste, die über die Gegenwart hinausreicht, nicht im Wege stehen. Diese Geste wird weltweit enorme Auswirkungen auf die jüdisch-christlichen Beziehungen haben und – vielleicht – sogar auf die Situation im Nahen Osten. Auf jeden Fall würde sie in der Geschichte der Erlösung der Menschheit einen positiven Schritt darstellen.

(Studiengruppe, Jerusalem, Mai 1983: Marcel Dubois, Yohanan Elibai, Rina Geftman.)

(IMMANUEL 17, Winter 1983/84)

⁹ Ansprache von Heinrich Pachowiak, Weihbischof von Hildesheim, 24. 8. 1962: »Hier wurde unschuldig Blut vergossen«, ebd. S. 3–5.

¹⁰ Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes. Erklärung der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Würzburg, 22. 11. 1975, ebd. XXVII/1975, S. 5.

¹¹ Aufruf der deutschen Bischöfe. Hirtenworte und Ansprachen deutscher Bischöfe zum 9. 11. 1978, in XXX/1978, S. 14–28.

2 Landessynode der Evangelischen Landeskirche in Baden

I Beschluss vom 3. Mai 1984 zum Thema »Christen und Juden«*

Erklärung und Kommentar

Vorbemerkung

Im Rahmen einer Schwerpunkttagung hatte sich die Synode der Evangelischen Landeskirche in Baden bereits am 10./11. November 1980 mit dem Thema »Christen und Juden« befasst. Sie hatte beschlossen, die Unterlagen der Schwerpunkt-

tagung den Bezirkssynoden und Pfarrkonventen zur Bearbeitung zu übergeben. Diese Anregung ist in Kirchenbezirken und Gemeinden aufgenommen worden.

Die Ergebnisse dieser Arbeit wurden vom Studienkreis »Kirche und Israel« gesichtet, ausgewertet und der Landessynode bei der Frühjahrstagung 1984 im Rahmen einer ausführlichen Berichterstattung vorgelegt.

* Offizieller Wortlaut.

Das Ergebnis der erneuten Beratung des Themas »Christen und Juden« veranlasste die Landessynode zu folgender

Erklärung:

Die Synode der Evangelischen Landeskirche in Baden folgt dem Auftrag der Grundordnung im § 69, sich um die Begegnung mit der Judenheit zu bemühen.

Deshalb wird erklärt:

1. Die Synode stellt sich der geschichtlichen Notwendigkeit, aufgrund biblischer Einsicht ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen.

Durch Jahrhunderte wurde christliche Theologie, kirchliche Predigt, Unterweisung und kirchliches Handeln immer wieder von der Vorstellung belastet, das jüdische Volk sei von Gott verworfen.

Dieser christliche Antijudaismus wurde zu einer der Wurzeln des Antisemitismus.

Deshalb bekennen wir betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust.

2. In unserem Bemühen um ein neues Verstehen stellen wir dankbar fest, dass das Alte Testament gemeinsame Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen ist.

Wir sehen den unlösbaren Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten Testament neu.

Wir lernen deren Verhältnis zueinander von der Verheißung Gottes her verstehen: Gott gibt, erfüllt und bekräftigt sie neu.

Das »Neue« ersetzt nicht das »Alte«.

3. Wir glauben an Gottes Treue:

Er hat sein Volk Israel erwählt und hält an ihm fest.

Darum müssen wir der Auffassung widersprechen, dass Israel von Gott verworfen sei. Die Erwählung Israels wird auch nicht durch die Erwählung der Kirche aus Juden und Heiden aufgehoben.

Wir Christen bekennen uns zu Jesus, der ein Jude war, als dem für alle gekreuzigten, auferstandenen und wiederkommenden Herrn, dem Heiland der Welt.

Mit Schmerz und Trauer stellen wir fest, dass uns dieses Bekenntnis vom Glauben des jüdischen Volkes trennt.

Im Glauben an Jesus Christus und im Gehorsam ihm gegenüber wollen wir unser Verhältnis zu den Juden neu verstehen und festhalten, was uns mit ihnen verbindet.

4. Wir bekennen mit den Juden Gott als den Schöpfer des Himmels und der Erde.

Wir glauben mit den Juden, dass Gerechtigkeit und Liebe Weisungen Gottes für unser ganzes Leben sind.

Wir hoffen mit den Juden auf einen neuen Himmel und eine neue Erde und wollen mit ihnen in der Kraft dieser Hoffnung für Gerechtigkeit und Frieden in dieser Welt arbeiten.

Wir bitten Gemeinden und Kirchenbezirke, an diesem Thema weiterzuarbeiten und im Bemühen nicht nachzulassen, auf diese Weise in der Begegnung mit der Judenheit zu einem erneuerten Verhältnis zu gelangen.

II Ein mutiger Schritt: Zur Erklärung der Landessynode der Evangelischen Landeskirche in Baden vom 3. Mai 1984*

Kommentar von Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson*

Die Landessynode der Evangelischen Kirche in Baden hat jetzt nach mehreren Jahren intensiver Vorarbeit ebenfalls eine Erklärung zum Thema »Christen und Juden« verabschiedet. Bereits 1980 hatte eine Schwerpunktsynode diesen Problembereich behandelt. Damals referierten unter anderem die Professoren Rendtorff und Seebass sowie Dr. Stegemann und Rabbiner Friedlander aus London. An einer Podiumsdiskussion hatten ich sowie Dr. Bruen aus Haifa teilgenommen. Auch eine jüdische Morgenandacht war Teil der Synode gewesen. Die Bezirkssynoden und Pfarrkonvente haben das Thema dann jeweils bearbeitet, wobei es besonders der Studienkreis »Kirche und Israel« war, der sich bei der Sichtung und Auswertung der durchgeführten Arbeiten grosse Verdienste erworben hat. Auch die Evangelische Akademie Baden hat seit vielen Jahren Tagungen zu diesem Thema durchgeführt.

Natürlich wird sich die Synode an den Verlautbarungen der Rheinischen Synode vom 11. Januar 1980¹ messen lassen müssen: Bleibt das jetzige Papier hinter den damali-

* Mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion sowie von Landesrabbiner Dr. Levinson [s. u.] entnommen der »Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung« (XXXIX/20), Düsseldorf, 18. 5. 1984.

¹ Vgl. Zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden, in: FrRu XXXI/1979, S. 15–24. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

gen Aussagen zurück, geht es darüber hinaus oder begnügt es sich damit, die Erklärung der Rheinischen Synode zu wiederholen?

Wie die Rheinische Synode betont die Erklärung die Mitverantwortung der Christenheit in Deutschland für den Holocaust. Sie verneint, dass das jüdische Volk von Gott verworfen sei, und sieht im christlichen Antijudaismus eine der Wurzeln des Antisemitismus. Hiermit stellt sich die Landessynode Badens der geschichtlichen Notwendigkeit, ein neues Verhältnis der Kirche zum jüdischen Volk zu gewinnen. Dies ist fast wörtlich von der Rheinischen Synode übernommen. Allerdings fällt der Zusatz auf, dass dieses neue Verhältnis »aufgrund biblischer Einsicht« zu gewinnen sei. Wird damit impliziert, dass der rheinische Text nicht mit der biblischen Einsicht zu vereinbaren sei? Die Synode stellt fest, dass »das Alte Testament (Rheinische Synode: »unser Altes Testament«) gemeinsame Grundlage für Glauben und Handeln von Juden und Christen ist«. Es wird der unlösbare Zusammenhang des Neuen Testaments mit dem Alten Testament »neu« gesehen, wobei das »Neue« nicht das »Alte« ersetzt. Auch dies ist so in der rheinischen Erklärung vorgegeben. Damit wird auch hier dem markionitischen Standpunkt, wie er von Harnack, den Nationalsozialisten und zuletzt Hanna Wolff und Franz Alt vertreten wurde, eine klare christliche Absage erteilt.

Die bleibende Erwählung Israels (der »ungekündigte Bund«) wird auch hier betont und die Meinung zurückgewiesen, dass Gott Israel verworfen habe, wie wir es ja schon im Römerbrief lesen können. Es wird hier nicht wie in der Erklärung der Rheinischen Synode festgestellt, dass die Kirche »durch Jesus Christus in den Bund Gottes mit seinem Volk hineingenommen ist«, es wird aber auch der These widersprochen, dass, wie 1980 ein Oberkirchenrat meinte, nur eine Kirche aus Juden und Heiden von der Schrift her vorgesehen sei beziehungsweise dem Willen Gottes entspräche. Vielmehr: »Die Erwählung Israels wird auch nicht durch die Erwählung der Kirche aus Juden und Heiden aufgehoben.« Das ist ein sehr wichtiger Satz und eine partnerschaftliche Feststellung, die nicht mehr die Missionierung der Juden als den Willen Gottes letztlich im Auge hat.

Dass die Christen sich zu Jesus bekennen, der »für alle« gekreuzigt wurde und für sie der »Heiland der Welt« ist, beinhaltet ein christliches Glaubensgut, das Juden zur Kenntnis nehmen müssen. Es bedeutet meiner Meinung nach nicht, dass hier der Missionsgedanke durch die Hintertür wieder eingeführt worden ist. Dass allerdings christlicherseits »Schmerz und Trauer« darüber herrscht, dass das Christuszeugnis Christen von Juden trennt, wurde auch so schon im Römerbrief, Kapitel 9, ausgesprochen.

Dass die Spannung nicht beiseite geschoben werde, forderte Oberkirchenrat Sick auf der Schwerpunktsynode 1980, und sein Votum hat offensichtlich hier Eingang gefunden. Er meinte, die Rheinische Synode habe hier zu harmonisierend formuliert. Wie dem auch sei, Spannungen sollten ausgehalten werden und vor allem die Bruderschaft und gegenseitige Solidarität nicht berühren.

Festgehalten sollte nach der Meinung der Synode das werden, was Juden und Christen miteinander verbindet, und dazu können wir gewiss »Ja« sagen. Dass dies »im Glauben an Jesus Christus und im Gehorsam ihm gegenüber« geschehen soll, ist hier eine neue Formulierung (siehe auch 3. Absatz). Juden können und sollen hierzu keine Meinung ausdrücken. Was der »Gehorsam ihm gegenüber« im einzelnen beinhaltet, müssen Christen definieren und verantworten. Unsere Hoffnung ist allerdings, dass hiermit keine Einschränkung und Relativierung des Grundanliegens intendiert ist.

Das Bekenntnis zu Gott als Schöpfer, der Glaube, »dass Gerechtigkeit und Liebe Weisungen Gottes für unser ganzes Leben sind«, folgt wieder der rheinischen Vorgabe, ebenso wie die Hoffnung »auf einen neuen Himmel und eine neue Erde« und auf die gemeinsame Arbeit von Christen und Juden »für Gerechtigkeit und Frieden in dieser Welt«. Gemeinden und Kirchenbezirke werden dazu auf-

gerufen, an diesem Thema weiterzuarbeiten und durch die Begegnung mit Juden »zu einem erneuerten Verhältnis zueinander zu gelangen«.

Wichtig ist, welche Abschnitte oder Aussagen der rheinischen Synodenerklärung ausgelassen wurden, wenn auch der vorliegende Beschluss der Kirche in Baden im allgemeinen kürzer gefasst ist. Es wird hier darauf verzichtet, Jesus als den »Messias Israels« zu bezeichnen. Diese Formulierung, die die Rheinische Synode als unabdingbar erachtete, hatte bei den Juden wenig Gegenliebe gefunden. Was allerdings von uns mit »Schmerz und Trauer« vermerkt wird, ist die Tatsache, dass im Gegensatz zur Rheinischen Synode der Staat Israel mit keinem Wort erwähnt wird. Die Gründung des Staates war für die Rheinische Synode noch »ein Zeichen der Treue Gottes gegenüber seinem Volk« gewesen. Auch die Studie »Christen und Juden« der EKD hatte zum Land und Staat Israel wichtige Aussagen gemacht. Dies ist ohne Zweifel ein Rückschritt. Zeichen der Zeit?

Dass »Juden und Christen je in ihrer Berufung Zeugen Gottes vor der Welt und voreinander sind«, wollte die Kirche in Baden so nicht übernehmen, auch nicht, »dass die Kirche ihr Zeugnis dem jüdischen Volk gegenüber nicht wie ihre Mission an die Völkerwelt wahrnehmen kann«. Aber da die Gläubigen dazu aufgerufen sind, an diesem Thema weiterzuarbeiten, sind die Tore nicht geschlossen.

Vielleicht hat man es deshalb – im Gegensatz zur Rheinischen Synode¹ – auch vermieden, konkrete Vorschläge für die künftige Arbeit zu machen beziehungsweise die nächsten Schritte zu präzisieren. Das lässt allerdings ebenfalls den Weg offen für mannigfache Begegnungen und gemeinsame Aktivitäten. Festlegen wollte sich die Kirche hier nicht.

Im grossen und ganzen ist zu sagen, dass hier ein mutiger Schritt vollzogen worden ist, für den sich viele mit grosser Mühe und hingebungsvoller Arbeit engagiert haben. Was nicht geschehen darf, ist dies: dass ihr Anliegen durch minder Wohlmeinende im Namen der »besseren Religion« zur Bedeutungslosigkeit reduziert wird. Es gibt so viele Weisen, ein wichtiges und würdiges Unterfangen durch Totschweigen, durch Bagatellisieren oder auch nur durch Indifferenz und Gedankenlosigkeit zum Erliegen zu bringen. Die Dinge, die hier diskutiert und ausgearbeitet wurden, müssen auch der breiten kirchlichen Öffentlichkeit zur Kenntnis gebracht werden: den Pfarrern, den Katecheten, den Religionslehrern, der Gemeinde. Ohne dies bleibt all die Mühe ohne wirklichen Widerhall, ohne Konsequenz. »An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen.« Um unser aller Willen möge die Arbeit reiche Früchte tragen.

3 I Apostolisches Schreiben über die Stadt Jerusalem

Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. *Simon Lauer*, Luzern

»Im Jahr der Erlösung«.

Osservatore Romano; Vatikanstadt, 20. April 1984

Papst Johannes Pauls II. apostolisches Schreiben an die Bischöfe, Priester, religiösen Gemeinschaften und Gläubigen der ganzen katholischen Kirche über die Stadt Jerusalem, die für alle Gottgläubigen heiliges Gut und vorzüglicher Treffpunkt des Friedens ist, für die Völker des Mittleren Ostens:

Verehrte Brüder und geliebte Söhne! Gruss und apostolischer Segen!

Am Ausgang des Jubeljahres der Erlösung wenden wir uns diesem einzigartigen Land zu, das dort liegt, wo Europa, Asien und Afrika zusammentreffen, wo die Erlö-

sung des Menschengeschlechts »ein für allemal« vollendet worden ist (Röm 6,10; Hebr 7,27; 9,12; 10,10).

Es ist das Land, das wir heilig nennen, weil es die irdische Heimat Christi war, der darin umherzog, »das Evangelium vom Reich verkündete und im Volk alle Krankheiten und Leiden heilte« (Mt 4,23).

Besonders in diesem Jahr hätten wir uns gerne ebenso freudig bewegen lassen wie unser Vorgänger Papst Paul VI., als er sich 1964 ins Heilige Land und nach Jerusalem begab.¹

¹ Vgl. dazu: Die Pilgerfahrt Papst Pauls VI. ins Hl. Land, in: FrRu XV (Januar 1964), S. I-XXII.

Wenn wir auch körperlich nicht haben dort sein können, fühlen wir uns doch im Geiste als Pilger in dem Land, wo unsere Versöhnung mit Gott stattgefunden hat, um vom Fürsten des Friedens das kostbare Geschenk der Erlösung und des Friedens zu erleben, den die Herzen der Menschen, die Familien, die Völker und vor allem die Nationen in dieser Gegend heftig begehren.

An die Stadt Jerusalem denken wir besonders, wo Jesus sein Leben darbot, »die beiden Teile vereinigte und die trennende Wand niederriss, . . . in seiner Person die Feindschaft tötend« (Eph 2,14.16).

Bevor es die Stadt des Erlösers Jesus wurde, war Jerusalem der geschichtliche Ort der biblischen Offenbarung Gottes, gewissermassen der Ort der Begegnung von Himmel und Erde, wo sich das Gespräch Gottes mit den Menschen mehr mitgeteilt hat als an irgendeinem anderen Ort. Auf diese Stadt blicken die Christen mit religiös bewegter Anteilnahme, weil dort das Wort Christi oftmals erklungen ist, dort die grossen Ereignisse der Erlösung stattgefunden haben, nämlich Passion, Tod und Auferstehung des Herrn. In der Stadt Jerusalem ist die erste christliche Gemeinde entstanden, und durch Jahrhunderte hat es, wenn auch unter Schwierigkeiten, eine kontinuierliche Gegenwart der Kirche gegeben.

Diese Stadt, reich an Spuren und Denkmälern von den Zeiten Davids, der sie als Hauptstadt wählte, und Salomos, der dort den Tempel baute, lieben die Juden glühend und pflegen die Erinnerung an sie für alle Zeit. Darum richten sie – man darf wohl sagen: täglich – ihre Herzen auf sie und bezeichnen sie als ein Symbol für ihre Nation. Auch die Moslems nennen Jerusalem heilig, mit heisser Liebe, die auf den Ursprung der mohammedanischen Lehre zurückgeht und daraus entsteht, dass sie dort viele besondere Wallfahrtsorte haben. Seit mehr als tausend Jahren wohnen sie fast ununterbrochen dort.

Ausser diesen hervorragenden Denkmälern enthält Jerusalem lebendige Gemeinden von Gläubigen, deren Gegenwart die Völker des ganzen Erdkreises als Zeichen und Quell der Hoffnung betrachten – diejenigen Gemeinden wenigstens, die erkennen, dass die Heilige Stadt gewissermassen ihr geistliches Erbteil und das Bild von Friede und Eintracht ist, – nicht weniger als aus geistigen, geschichtlichen und die Religion betreffenden Glaubensgründen.

Denn Jerusalem ist – wie es nicht anders sein kann – als teuerste Herzensheimat all derer, die im Geiste Söhne Abrahams sind, und als der Ort, wo nach dem Glauben die unendliche Transzendenz Gottes und das Erschaffene zusammenkommen, das Symbol des Zusammentretens und der friedlichen Verbindung der gesamten Menschenfamilie.

Die Heilige Stadt legt also dem ganzen Menschenges-

schlecht mit Festigkeit den Frieden nahe, besonders den Anbetern des einen grossen Gottes, des barmherzigen Vaters der Völker. Es muss jedoch gesagt werden, dass Jerusalem immer noch ein Grund für langdauernden Streit, Gewalt und Sonderansprüche ist.

Das Nachdenken über einen solchen Zustand führt dazu, dass diese Worte dem Munde des Propheten entströmen: »Um Zions willen kann ich nicht schweigen, um Jerusalems willen nicht still sein, bis das Recht in ihm aufstrahlt wie ein helles Licht und sein Heil aufleuchtet wie eine brennende Fackel« (Jes 62,1).

Wir denken an den Tag und erstreben ihn, an dem wir alle so »Schüler Gottes« (Joh 6,45) sind, dass wir seine Botschaft der Versöhnung und des Friedens hören. Wir denken an den Tag, an dem Juden, Christen und Moslems einander in der Stadt Jerusalem den Friedensgruss entbieten, mit dem Christus nach der Auferstehung die Jünger gegrüsst hat: »Friede sei mit euch!« (Joh 20,19).

Die Päpste haben, besonders in diesem Jahrhundert, die bitteren Ereignisse, in die Jerusalem viele Jahrzehnte verstrickt war, immer mit Unruhe und Besorgnis beobachtet und sorgfältig und aufmerksam die Erklärungen der internationalen Institutionen über das Los der Heiligen Stadt verfolgt².

Bei vielen Gelegenheiten hat der Heilige Stuhl zur Prüfung dieser verwickelten und heiklen Frage aufgerufen und ermahnt, dass sie in geeigneter Weise gelöst werde. Er hat das getan, weil er sich um den Frieden der Völker sorgte – nicht weniger als aus geistigen, geschichtlichen und Glaubensgründen, die die Religion betreffen.

Das ganze Menschengeschlecht und besonders die Völker und Nationen, die in der Stadt Jerusalem Glaubensbrüder haben – Christen, Juden und Moslems –, haben Grund, sich in dieser Sache engagiert zu fühlen und sich nach Kräften darum zu bemühen, dass die einzigartige und unwiederholbare sakrale Beschaffenheit dieser Stadt erhalten bleibe. Nicht nur die Denkmäler oder heiligen Stätten, sondern das ganze historische Jerusalem, die Existenz der religiösen Gemeinschaften, ihre Lage und ihre Zukunft müssen unbedingt alle berühren und allen am Herzen liegen^{2a}.

Tatsächlich muss mit gutem und auf lange Sicht gerichtetem Willen ein solides und gerechtes Verfahren gefunden werden, wodurch die ungleichen Bestrebungen und Wünsche miteinander zur Deckung gebracht, fest gefügt und sichergestellt werden, und zwar durch wirksame Überein-

² Vgl. u. a. »In multiplicibus«, Palästina Encyklika Pius XII., vom 24. 10. 1948 in: FrRu Nr. 2/3.

^{2a} März 1949, S. 13–16. Jerusalem und die Hl. Stätten. Aus Ansprachen und Botschaften Papst Pauls VI. in: FrRu XIX/1967, S. 36 f.

Den *Israel Nachrichten*, Nr. 3321 der in Tel Aviv vom 10. 8. 1984 erscheinenden Wochenzeitung in deutscher Sprache entnommen:

Papst zu Rabbiner Jellin:

»Ich bete täglich für das Wohl Jerusalems«

Richard Jellin, Rabbiner der grossen konservativen Gemeinde in Boston, traf vor etwa einem Monat [Juli 1984] im Vatikan mit *Papst Johannes Paul II.* zu einem nichtoffiziellen Gespräch zusammen. Dieser Tage gab er in einem Interview mit Korrespondenten des »Haaretz« erstmals Einzelheiten seiner Begegnung mit dem Papst auf einer Terrasse über dem Platz von St. Peter bekannt, das zwanzig Minuten dauerte.

Der Papst habe im Gespräch immer wieder die Heilige

Stadt Jerusalem erwähnt, für die er tagtäglich bete. Der Heilige Vater habe den Erklärungen seines Gastes über Israel und die Judenheit Italiens mit grosser Aufmerksamkeit gelauscht.

In seiner Rede vor vielen Tausenden, die sich auf dem Platz versammelt hatten, teilte er mit, dass er Gastgeber einer Delegation eines »Gemeindehauses« sei.

Raw Jellin erzählte dem Papst, er habe von einem seiner Gemeinde-Mitglieder gehört, dass dieser vor 30 Jahren einem Treffen zwischen *Papst Pius XII.* und einer Delegation von Holocaust-Überlebenden beigewohnt habe, bei welcher Gelegenheit einer der Überlebenden den Papst gesegnet habe.

Raw Jellin wiederholte diese Geste, indem er seine Hände auf das Haupt des Pontiffs legte und ihn segnete.

kunft mit Hilfe eines eigenen Statuts, worüber das internationale Recht und die Völkergemeinschaft so zu wachen haben, dass keine Partei dieses Statut in Frage stellen kann.

Wir glauben auch die unaufschiebbare Pflicht zu haben, vor den christlichen Gemeinschaften, vor denen, die sich zum Glauben an den einen Gott bekennen, und denen, die den Schutz der vorzüglichsten Menschenrechte übernommen haben, daran zu erinnern, dass das Problem Jerusalem bei der Herstellung eines gerechten Friedens im Mittleren Osten die Hauptrolle spielt.

Wir sind davon überzeugt, dass die religiöse Identität der Stadt und besonders der althergebrachte gemeinsame Monotheismus zu einer Weggemeinschaft führen können, so dass die Eintracht unter denen gefördert wird, die aus verschiedenen Gründen die Heilige Stadt als die ihre betrachten.

Wir wissen es wohl: Dass man die Suche nach einer würdigen Lösung des Jerusalem-Problems vernachlässigt und träge verschoben hat, bringt die so ersehnte ruhige und gerechte Beilegung des Konflikts im ganzen Mittleren Osten in Gefahr.

Wie die Rede es wohl mit sich bringt, erinnern wir uns daran, dass zwei Völker, das palästinensische und das israelische, in der gleichen Region in den letzten Jahrzehnten miteinander in einem Streit liegen, von dem es scheint, er könne nicht geschlichtet werden.

Die Kirche richtete ihren Blick auf Christus als Erlöser und erkennt sein Bild in jedem einzelnen Menschen; sie ruft nach Friede und Versöhnung für die Völker jenes Landes, das das Seine war.

Für das jüdische Volk, das in der israelischen Nation lebt und das in eben dieser Gegend so kostbare Zeugnisse seiner Geschichte und seines Glaubens hütet³, erleben wir die ersehnte Sicherheit und gerechte Ruhe, die das Vorrecht einer jeden Nation und Voraussetzung für Leben und Gedeihen jeglicher Gesellschaft ist.

Das palästinensische Volk, das in dieser Region seinen historischen Ursprung findet und seit Jahrzehnten unruhig ist, hat das natürliche Recht, aufgrund der Gerechtigkeit,

³ Vgl. u. a. dazu: Erklärung niederländischer Theologen vom Juli 1967: »Jerusalem und das jüdische Volk gehören unauf löslich zusammen«, in: FrRu XIX/1967, S. 3. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

eine Heimat zu finden und in Eintracht und gleichem Sinn mit den übrigen Völkern derselben Region zu leben. Alle Völker des Mittleren Ostens, die ihr Erbe an geistlichen Tugenden hüten, werden die tragischen Wechselfälle, in die sie verwickelt sind, nicht überwinden können – wir sprechen vom gemarterten Libanon –, wenn sie nicht den wahren Sinn ihrer Geschichte entdecken, der sie durch den Glauben an den einen Gott dazu aufruft, sich in Eintracht und gegenseitiger Zusammenarbeit zusammenzutun.

Wir wünschen ausserdem, die Politiker, so viele ihrer am Steuer der Völker sitzen oder internationalen Institutionen vorstehen, an die Lage der Stadt Jerusalem und die in ihr lebenden Gemeinschaften zu erinnern. Es kann nämlich niemandem entgehen, dass die vielfältigen Zeichen des Glaubens und der menschlichen Kultur, die in der Heiligen Stadt zu finden sind, zur Sache der Eintracht und des Friedens in hohem Masse beitragen können.

An diesem sechsten Tag der heiligen Woche, an dem wir feierlich der Passion und des Todes unseres Erretters gedenken, laden wir euch alle ein, verehrte Brüder im Bischofsamt, Priester, Religiösen und alle Christen auf der ganzen Welt, in euren Gebeten besonders um eine gerechte Beilegung der Konflikte um Jerusalem und die ganze Heilige Religion zu flehen, damit dem Mittleren Osten der Friede wiedergegeben werde.

Am Ausgang des Jubeljahres der Erlösung, das wir mit grosser geistiger Freude gefeiert haben – sei es in Rom, sei es in allen Diözesen der katholischen Kirche –, war Jerusalem das beste, wahre Ziel, worauf sich unsere Gedanken der Liebe und Dankbarkeit für das grosse Geschenk der Erlösung richteten, die der Menschensohn in der Heiligen Stadt für alle Menschen gewirkt hat.

Die Frucht aber der Erlösung ist die Versöhnung des Menschen mit Gott und eines jeden Menschen mit seinen Brüdern. Darum müssen wir darum flehen, dass die Gottgläubigen auch in Jerusalem, der Heiligen Gegend Jesu, nach so trauriger Zersplitterung und Zwietracht Versöhnung und Frieden finden.

Schliesslich erteilen wir euch gerne unseren apostolischen Segen.

Gegeben zu Rom, bei St. Peter, am 20. April, dem sechsten Tag der heiligen Woche 1984, im sechsten Jahr unseres Pontifikats.

II Dr. E. L. Ehrlich, Basel: Zum Schreiben Johannes Pauls II. über Jerusalem*

Das apostolische Schreiben des Papstes Johannes Paul II. über Jerusalem ist zunächst in Israel und hernach auch in der Weltpresse nicht verstanden worden. Erst allmählich hat man sich bemüht, genau zu lesen, was der Papst wirklich geschrieben hat. Die sorgfältige Lektüre des Textes ergibt, dass der Brief nichts wesentlich Neues enthält, was auch nicht schon früher vom Vatikan veröffentlicht worden ist; einige Nuancen jedoch sind neu, und gerade diese sind für den Staat Israel von Bedeutung, und dies im Positiven. Zunächst unterstreicht der Papst die Bedeutung für Juden, Christen, Moslems. Über die Juden heisst es: »Diese Stadt, reich an Spuren und Denkmälern von den Zeiten Davids, der sie als Hauptstadt wählte, und Salomons, der dort den Tempel baute, lieben die Juden glühend und pflegen die Erinnerung an sie für alle Zeit. Darum richten sie – man darf wohl sagen täglich – ihre Herzen auf sie

und bezeichnen sie als ein Symbol für ihre Nation, ihre Existenz und Freiheit . . .«

In zahlreichen Wendungen legt der Papst dar, welche Relevanz Jerusalem für die Juden, Christen und Moslems besitzt. Dann heisst es: »Die ganze Menschheit und vor allem die Völker und Nationen, die in Jerusalem ihre Glaubensbrüder haben, Christen, Juden und Muslimen, haben Grund, sich betroffen zu fühlen und alles nur Mögliche zu tun, um den heiligen, einzigartigen und unvergleichlichen Charakter der Stadt zu bewahren. Nicht nur Denkmäler oder die heiligen Stätten, sondern das ganze historische Jerusalem und die Existenz der religiösen Gemeinschaften, ihre Situation, ihre Zukunft müssen Gegenstand des Interesses und der Sorge aller sein. Es ist tatsächlich geboten, mit gutem Willen und Weitblick einen konkreten und gerechten Modus zu finden, durch den die verschiedenen Interessen und Hoffnungen in eine harmonische und stabile Form gebracht und in entsprechend

* In: »Jüdische Rundschau« (43/30), Basel, 11. 5. 1984.

wirksamer Weise von einem international garantierten Statut geschützt werden, so dass die eine oder andere Seite es nicht missachten kann . . . « Natürlich muss in diesem Zusammenhang erwähnt werden, dass in der Region seit Jahrzehnten zwei Völker, das israelische und das palästinensische, in einem Gegensatz zueinander stehen, der unlösbar erscheint . . .

Man kann sich fragen, welchen Sinn es haben soll, dass der Papst im derzeitigen Augenblick einen solchen Brief publiziert. Darüber hinaus sind die Hinweise über ein »international garantiertes Statut« doch recht vage; niemand versteht so recht, was damit eigentlich gemeint ist, wer es garantieren kann und soll, wie also der Papst sich die von ihm gewünschte Lösung dieses Problems vorstellt. Das Anliegen ist kompliziert und gewiss nicht einfach damit abzutun, es stünde heute alles zum besten. Richtig ist natürlich, dass es bisher für alle Religionen noch niemals so viel religiöse Freiheit und Sicherheit des Besitzstandes gegeben hat wie seit dem Tage, da Israel die Souveränität über das vereinigte Jerusalem ausübt. Das Parlament des Staates Israel hat noch im Juli 1967 ein Gesetz erlassen, das die religiöse Freiheit und das Eigentum der Religionsgemeinschaften sichert¹. Sowohl gesetzlich als auch in der Praxis ist der Staat Israel seinen diesbezüglichen Verpflichtungen voll nachgekommen. Man kann sich daher fragen, was der Papst nun zusätzlich verlangt. Die erwähnten Sicherheiten sind bisher allein national durch Parlamentsgesetz gewährleistet. Theoretisch wäre daher der höchst unwahrscheinliche Fall denkbar, dass eine andere Parlamentsmehrheit das Gesetz und die ihm fussende Praxis ändert. Daher wird eine Lösung erstrebt, dass durch internationale Garantien die an sich befriedigende Praxis auch völkerrechtlich abgesichert wird. Wie das im einzelnen erfolgen soll, erfahren wir jedoch aus diesem Brief nicht².

Darüber hinaus darf dieses Schreiben aber auch aus anderem Grunde Interesse beanspruchen. Zum ersten Male wurde, soweit ersichtlich, in einem offiziellen päpstlichen oder vatikanischen Dokument die Existenz des Staates Israels ausdrücklich erwähnt, ebenso seine berechtigten Sicherheitsinteressen. Auch wurde die enge Verbindung

¹ Vgl.: Das Gesetz zum Schutz der Hl. Stätten, 27. 6. 1967, in: FrRu s. o. S. 9, ebd. S. 43; Abba Eban: Jerusalems Einheit und die Welt, ebd. S. 47 f.

^{2/3} dazu: C. Thoma/S. Lauer: Kommentar, s. u.

des jüdischen Volkes mit seinem Lande deutlich anerkannt³.

Nach eingehendem Studium dieses Schreibens haben auch die Israelis bemerkt, dass der Papst keine sogenannte »Internationalisierung« Jerusalems fordert, ein Begriff, unter dem sich ohnehin niemand etwas vorstellen kann und der abstrakt bleiben muss. Worum es allein geht, ist ein international abgesicherter Status der heiligen Stätten und damit verbunden die Sicherheit der freien Religionsausübung und des angestammten Besitzstandes der verschiedenen Konfessionen. Der Papst wünscht, diese Rechtsgüter sollen nicht allein vom Wohlwollen eines Staates abhängig sein.

Der Vatikan nimmt in keiner Weise dazu Stellung, wer über Jerusalem Souveränität ausübt. Dass es nun der Staat Israel ist, wird vom Vatikan als gegebene Tatsache akzeptiert. Aber gerade daraus, so meint der Heilige Stuhl, erwächst diesem Staat die Verpflichtung, internationale Garantien zu offerieren, welche den Status quo entsprechend absichern.

Juden empfinden es als anstößig, dass der Vatikan den Staat Israel noch nicht anerkannt hat⁴. Diese Gefühle mögen verständlich sein, freilich sollte man das Problem nicht emotional behandeln. Der Staat Israel existiert nun bereits seit 36 Jahren ohne diese De-jure-Anerkennung durch den Vatikan; Israel braucht sie nicht. Andererseits haben sich die Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel gerade in den letzten Jahren positiv entwickelt, der neue Brief des Papstes über Jerusalem enthält daher auch einige Elemente, die in diese Richtung weisen⁵.

Die Wünsche, die Hoffnungen und die Ziele hinsichtlich Jerusalems vermögen Juden mit dem Papst zu teilen, wenn er in dieser einzigartigen Stadt einen »Begegnungspunkt zwischen der unendlichen Transzendenz Gottes und der Wirklichkeit des geschaffenen Seins« erblickt, und wenn der Papst Jerusalem als »Symbol der Begegnung, der Einheit und des Friedens für die ganze Menschheitsfamilie« bezeichnet. Es wäre vielleicht sinnvoll, wenn der Vatikan in dieser Richtung wirkte und seinen Teil dazu beitrüge, diese gemeinsame Hoffnung zu verwirklichen.

³ dsgl. ebd.

⁴ Vgl. dazu: Ze'ev Falk/Marcel Dubois: Ein Briefwechsel: Die Katholische Kirche und die Juden; s. u. S. 12.

⁵ Vgl. auch o. S. 8–10.

III Clemens Thoma / Simon Lauer, Luzern: Kommentar

Dieses apostolische Schreiben fand in einem Teil der israelischen Presse keinen Beifall. Roman Priester schrieb z. B. im *Ha-'arez* am 27. 4. 1984: »Der Vatikan hält einen juristischen Sonderstatus für Jerusalem und Umgebung für richtig; dieser soll auf internationalen Garantien beruhen. Vergeblich haben sachverständige Kommentatoren irgendeine nähere Ausführung oder Erklärung gesucht: Meint der Papst nur die heiligen Stätten? Was ist »die Umgebung Jerusalems«? Welche Staaten sollen die vorgeschlagene juristische Regelung garantieren? Wie seine Vorgänger auf dem Heiligen Stuhl zieht es auch der »polnische Papst« vor, bei einer verschleierte und unverbindlichen Formel zu bleiben . . . Die Pilger in der Jerusalemer Altstadt wurden mit farbigen Plakaten begrüßt: Johannes Paul II. und Yasir Arafat lächeln auf einer gemeinsamen Photographie und drücken ihre Sehnsucht nach einem gerechteren Frieden im Nahen Osten aus . . . Beamte in Jerusalem betonen mit einer gewissen Befriedigung, dass seit 1974 die giftigen Angriffe aus den Hirtenbriefen ver-

schwunden sind und die Forderung nach Internationalisierung Jerusalems hintangestellt worden ist. Die neue Formel »Sonderstatus« wird in unserem Aussenministerium für milder gehalten. Aber gerade Johannes Paul II. ist der erste Papst, der ausdrücklich die Errichtung eines Palästinenserstaates fordert . . . Der Staat Israel hat noch nie die Art von Anerkennung erhalten, die der Papst den Palästinensern zugewendet hat . . . Zwar führt der Papst einen ständigen Dialog mit den Führern des Weltjudentums und tut viel für die Annäherung der beiden Religionen. Er hat in Spanien erklären können, dass die Inquisition ein Irrtum war; aber irgendeine Erklärung zugunsten der Daseinsberechtigung des Staates Israel war bisher nicht herauszuholen . . .«¹

Diese und andere abweisenden israelischen Reaktionen sind begreiflich. Allzu schwer lastet eine Geschichte des Missverstehens, Blockierens und unbefugten Hineinregie-

¹ Vgl. u. S. 16, II.

rens auf den Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel. Man muss aber beachten, dass der Vatikan keine politische Macht ist, die dem Staat Israel und seiner Hauptstadt Jerusalem etwas in den Weg legen könnte. Auch in Israel weiss man andererseits aus harter Erfahrung, dass besonders das Palästinenserproblem noch ungelöst ist. Ebenso gut weiss man, dass Jerusalem noch nicht als Friedensstadt leuchtet. Der Bürgermeister von Jerusalem und andere israelische Politiker haben sich in letzter Zeit hellhörig gezeigt auf Vorschläge von aussen, die Erleichterungen in diesen Problembereichen anvisieren. Sie wissen ebensogut wie der Papst, dass nichts von heute auf morgen geregelt werden kann und dass noch niemand eine fertige Lösung in der Tasche hat. Rom wurde ja auch nicht an einem Tag gebaut. Es wäre nicht ganz unnützlich, wenn in der Zwischenzeit u. a. auch eine kleine Genugtuung darüber sich breitmachen könnte, dass der Vatikan nicht mehr im selben Ton über Jerusalem redet wie unter *Pius X.*, *Pius XII.* und auch noch unter *Paul VI.* Noch vor

20 Jahren war es fast ein Kunststück, in apostolischen Rundschreiben über Jerusalem und die heiligen Stätten die Auffassung des Heiligen Stuhls zu finden, die Juden seien ein Volk und eine Nation, nicht nur eine Religion. Im Rundschreiben des jetzigen Papstes sind der Volkscharakter und die Nationalität der Juden selbstverständlich. Auch der Ausdruck der Verbundenheit mit den in Israel wohnenden Juden und ihren grossen Traditionen ist heute weit herzlicher und eingehender als bei früheren Päpsten.² Man sollte sich auch nicht allzusehr darüber aufregen, dass der Papst keine detaillierten Vorschläge zum Jerusalem- und Palästinenserproblem macht; er ist dazu nicht befugt. Wenn er die positive Verbundenheit der katholischen Kirche mit Jerusalem und den Israelis in solch beschwörenden Rundschreiben wie diesem ausdrückt, dann ist das zwar noch nicht viel, aber man wird es auch in Israel nicht als schädlich beurteilen können.

² Vgl. auch u. S. 17 f.

4 I Ein Briefwechsel zum Apostolischen Schreiben über die Stadt Jerusalem: Ein Austausch*/**

Von Dr. Ze'ev W. Falk***, Professor für Familien- und Erbrecht*/**, und Marcel J. Dubois****, Professor für griechische und mittelalterliche Philosophie, beide an der Hebräischen Universität Jerusalem

Der in Jerusalem seit 1972 in englischer Sprache erscheinenden Zeitschrift »IMMANUEL« entnehmen wir leicht gekürzt nachstehenden Briefwechsel und bringen ihn in deutscher Übersetzung.** Wegen des thematischen Zusammenhangs mit dem voranstehenden »Apostolischen Schreiben über die Stadt Jerusalem vom 20. 4. 1984« und den sich darauf beziehenden Kommentaren steht dieser »Austausch« in diesem Teil des Freiburger Rundbriefs. Die darin enthaltenen Personennamen sind sowohl dort wie auch im Personenregister IMMANUEL verzeichnet (Die Red. d. FrRu).

An den Herausgeber:

Einer der Gründe, weshalb diese Zeitschrift vor zehn Jahren gegründet wurde, war die Berichterstattung über die vergangenen und die gegenwärtigen jüdisch-christlichen Beziehungen, wie sie sich in der religiösen und theologischen Literatur Israels widerspiegeln. Vielleicht ist die Zeit gekommen, eine von mir die ganze Zeit über zurückgehaltene Empfindung auszusprechen, die ich um der Aufrichtigkeit willen mit meinen christlichen Freunden teilen sollte. Diese Empfindung bezieht sich auf die Weigerung des Vatikans, den Staat Israel anzuerkennen. Ich kann nicht umhin, die Haltung des Heiligen Stuhls als eine Verweigerung des elementaren Rechts auf politische Existenz zu verstehen, die jeder anderen Nation zugestanden wird. Ich sehe diese Weigerung als ein Glied in der Kette der kirchlichen Tradition, die dem nachchristlichen Judentum die Daseinsberechtigung verwehrt und für sich selbst den Anspruch erhebt auf das Erbe Israels. Zudem scheint mir, als mute der eine Dialogpartner dem anderen ungerechtfertigterweise seine Definition des jüdischen Volkes zu, das er als Gruppe von Individuen oder als religiöse Gemeinschaft, nicht aber als Nation oder Staat verstehen will.

Ich war enttäuscht, dass diese Einstellung aus dem 1965 von dem vom Zweiten Vatikanischen Konzil veröffent-

* Originaltitel: »The Catholic Church and the Jews: An Exchange«; in der englischen Ausgabe »IMMANUEL« 17 (Winter 1983/84), S. 98–104.

** Aus dem Englischen übersetzt.

*** Professor Falk ist für den Fachbereich Jüdisch-christliche Beziehungen redaktioneller Mitkoordinator.

**** Professor Dubois, Herausgeber der englischen Ausgabe »IMMANUEL«.
(Ausser den Anmerkungen 12, 14 alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

lichten Dokument¹ spricht. Es drückt eine gönnerhafte Annäherung an »die Juden« als Individuen aus, anstatt sie gemäss ihrem eigenen Selbstverständnis zu definieren. Die Kirche hielt ihren Anspruch, das »Neue Gottesvolk« zu sein, aufrecht und setzte stillschweigend das Substitutionsmodell voraus. Die gleiche Haltung fand ich in der Ansprache des Papstes vom 6. März 1982² anlässlich der Tagung der »vaticanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit den Juden«. Erwähnt wurde die »Organisation der Synagogengemeinde« als eine Quelle, aus der kirchliche Institutionen schöpfen, aber die jüdischen Auffassungen von Volk, Land und Staat, die von gleicher Bedeutung für das Selbstverständnis des Christentums sind, wurden nicht entsprechend erwähnt. Ich sah in diesem Versäumnis ein klares Zeichen katholischer Geringschätzung und Verneinung des jüdischen Rechts auf politische Existenz.

Nach meinen Erfahrungen in der jüdischen Delegation, die Papst Johannes Paul II. zu seiner Wahl beglückwünschte, war ich nicht überrascht, als er im September 1982 Yassir Arafat eine Audienz gewährte.³ Einem Bericht der »Associated Press« vom 12. März 1979 zufolge hatte Arafat dem Präsidenten der Vereinigten Staaten, Carter, und dem Premierminister Israels, Begin, angekündigt, dass »nur Araber in diesem Teil der Welt sein werden . . . Die Araber werden weiterhin die Flamme der Re-

¹ Vgl. FrRu XVII/1966, S. 27–30: Die Erklärung über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen, insbesondere zu den Juden.

² Vgl. FrRu XXXIV/1982, S. 3f.: Papst Johannes Paul II.: Aufforderung zu einer dem Judentum und Christentum entsprechenden Verkündigung und Forschung.

³ Vgl. Johannes Paul II. nach dem Angelusgebet am 10. 10. 1982, in: FrRu XXXIV/1982, US 2.

volution durch Blutvergiessen schüren, bis das ganze besetzte Heimatland befreit sein wird . . . nicht nur ein Teil davon.« Dies stimmte mit dem palästinensischen Schwur überein, dass »ganz Palästina den Arabern gehört . . . bewaffneter Kampf ist der einzige Weg zur Befreiung, und sowohl die Aufteilung Palästinas als auch die Gründung des Staates Israel sind rechtswidrig.« Der Papst bot somit seine Freundschaft einem Mann an, der verantwortlich war für den Mord an Tausenden von Frauen, Kindern und unschuldigen Zivilisten in der ganzen Welt, einschliesslich der Stadt Rom.⁴

Ich kann nicht umhin, die römisch-katholische Haltung gegenüber den Feinden Israels mit dem traditionellen christlichen Antisemitismus in Verbindung zu bringen. Weder das II. Vatikanum noch die verschiedenen neuzeitlichen Päpste haben die antisemitischen Aussagen der Kirchenväter oder der christlichen Theologie verurteilt (obwohl ich hiermit in keiner Weise die historischen Verdienste Papst Johannes XXIII. schmälern will). Weder die jahrhundertelangen christlichen Greuelthaten gegenüber den Juden noch das Schweigen des Papstes während des Holocaust hat man bedauert . . .⁵

Ein Dialog ist dort möglich, wo der Integrität des jeweiligen Partners Vertrauen und Respekt entgegengebracht wird. Ich befürchte, dass die jüdisch-christlichen Beziehungen weder das eine noch das andere kennen. Bei jeder Begegnung dieser beiden Parteien muss deshalb gegenseitige Anerkennung, die Bereitschaft, den anderen gemäss seinem eigenen Selbstverständnis anzunehmen und die Anwendung gleicher Massstäbe für sich selbst wie für den anderen der erste Punkt auf der Tagesordnung sein.

Wir können unter dem gemeinsamen Titel *Immanuel*⁶ zusammenarbeiten, obwohl ihn jeder auf seine Weise interpretiert, wenn wir das Recht eines jeden auf sein eigenes Selbstverständnis achten. Ich für meinen Teil glaube, dass Gott mit dem jüdischen Volk in seinem Leid, sogar in seiner Unvollkommenheit ist und dass Seine Verheissungen in diesem Land verwirklicht werden, unter der Oberherrschaft von Juda und Israel. Ich anerkenne das Recht der Christen, diesem Namen eine geistige Bedeutung in bezug auf Christus zu geben, aber ich bestehe auf einer entsprechenden Haltung seitens der Christen gegenüber der jüdischen Interpretation.

Jerusalem, am Vorabend des Laubhüttenfestes, in Erwartung der Verwirklichung von Sach 14,18⁷.

Ze'ev W. Falk

Lieber Ze'ev!

Als Mitglied der Redaktion »IMMANUEL« wissen Sie, wie sehr wir uns gewünscht haben, dass Leser des »Immanuel« uns ihre Reaktionen, ihre Meinungen, eventuell ihre Kritik mitteilen. Ich bin Ihnen dankbar, dass Sie durch diesen »Brief an den Herausgeber« mit gutem Beispiel vorangegangen sind . . .

Sie stellen eine ernste Frage, denn sie betrifft die Loyalität, die Aufrichtigkeit und die Gegenseitigkeit der Begegnung zwischen Juden und Christen, die das eigentliche Anliegen unserer Zeitschrift waren und sind. Diese Frage erwuchs aus der Verwunderung, ich würde sogar zu sagen wagen aus dem Skandal, den die Haltung des Vatikans gegenüber dem Staat Israel hervorgerufen hat. Die Nichtanerkennung der politischen Existenz Israels und

³ ebd., (s. u. S. 12).

⁵ Vgl. dazu Kardinal Etchegaray, Intervention anlässlich der Bischofssynode »Versöhnung und Busse« vom 4. 10. 1983, s. o. S. 3 f.; und u. S. 6, Anm. 6–11.

⁶ Wörtliche Übersetzung aus dem Hebräischen: »Gott mit uns«.

⁷ Sach 14,18: »Und wenn der Völkerstamm der Ägypter nicht hinaufgeht und nicht kommt, so wird auch sie die Plage treffen, mit der Jahwe die Völker schlägt, die nicht hinaufgehen, um das Laubhüttenfest zu feiern.«

³ S. o. S. 12.

unlängst der Empfang Arafats beim Papst^{3/4} erscheinen Ihnen als Zeichen von Engstirnigkeit, wenn nicht sogar von Feindseligkeit. Auf alle Fälle wird Ihrer Meinung nach dadurch eine Einseitigkeit im Dialog zwischen Juden und Christen bekundet⁸ und die Arbeit, die wir bewerkstelligen wollen, untergraben. Da ich in hohem Masse Ihre Erwartungen und manchmal Ihre Ungeduld teile, werde ich versuchen, Ihnen mitzuteilen, was ich zu mir selbst sage, um meine Geduld zu bewahren und meine Hoffnung zu stärken . . .

Zunächst möchte ich auf Ihre Bemerkungen hinsichtlich Arafats Besuch im Vatikan eingehen.^{3/4} Auf der Ebene der Weltereignisse, die so rasch vorbeiziehen, hat dieses Ereignis schon an Aktualität verloren. Ausserdem gibt das gegenwärtige Schicksal des PLO-Chefs angesichts der lärmenden Raserei in Tripoli eher Anlass, über die Brüchigkeit seines Ansehens nachzudenken. Nichtsdestoweniger verstehe ich, dass dieses Ereignis, so wie es sich abgespielt hat, für die meisten Juden, ob Israelis oder nicht, ja sogar für jene, die zum Christentum übergetreten sind, eine kränkende Beleidigung und eine Wunde war und bleibt. Ich weiss, dass die Antworten aus Rom im März 1983 von den Zuständigen des vatikanischen Staatssekretariats die jüdischen Abgeordneten des Internationalen Verbindungskomitees nicht überzeugen konnten. Ich selbst war tief verletzt durch die Audienz, die Arafat gewährt wurde, und zutiefst betrübt über die Missverständnisse, die sich daraus ergaben. Viele Christen, auch einige im Vatikan, empfanden das gleiche Unbehagen. Gewiss, wenn wir dieses Treffen als Probe betrachten, ja als die einzige Probe im Hinblick auf den Stand der Beziehungen zwischen der Kirche und dem jüdischen Volk, können wir nicht umhin, Ihre Enttäuschung und die unserer jüdischen Freunde zu teilen. Aber steht dies wirklich zur Debatte? In diesem Punkt, wie bei vielen anderen politischen Vorkommnissen im Leben der Kirche, muss man sich den Unterschied zwischen einer Glaubens- und einer Ansichtssache ganz klar machen, den grundlegenden Unterschied zwischen dem Notwendigen und dem Nebensächlichen. In letzterem Fall fühle ich mich absolut frei, da mein Glaube nicht direkt davon betroffen ist. Ich kann die politischen und sogar apostolischen Auswirkungen bestimmter Entscheidungen des Vatikans bedauern . . . Aber es wäre falsch, im Besuch Arafats in Rom eine eindeutige Bekundung der Theologie der katholischen Kirche gegenüber dem Judentum und gegenüber den Juden zu sehen. Diese Theologie ist tiefgründiger als der Stand der politischen Strömungen, in die die menschliche Geschichte der Kirche unausweichlich verwickelt ist. Können wir nicht das gleiche über die verschiedenen Richtungswechsel der israelischen Politik hinsichtlich der komplexen Situation im Nahen Osten sagen? Sie wissen, dass viele jüdische Freunde sich darin nicht wiederfinden. Die wahre Begegnung zwischen Juden und Christen spielt sich auf einer anderen Ebene ab. Auf der glaubwürdigsten Ebene – auf der des Gebets und des gegenseitigen Entdeckens ereignet sich wahrer Fortschritt in aller Stille gerade jetzt . . .

Der Vatikan und der Staat Israel

. . . Sie kennen schon die Antwort auf die Frage, die nicht nur Sie stellen: »Warum hat der Vatikan den Staat Israel noch nicht anerkannt?« Unseren Freunden vom Internationalen Verbindungskomitee gegenüber äusserten die Sprecher des Vatikans, dass, wenn auch noch keine Anerkennung *de jure* erfolgte, doch schon lange eine Anerkennung *de facto* bestehe, da Abba Eban, Golda Meir, Moshe Dayan und Yitzhak Shamir gewiss als Vertreter des Staates Israel im Vatikan empfangen wurden! Als Jurist sind

⁸ Vgl. o. S. 12, Anm. 3.

Sie sicher mit diesen Argumenten nicht zufrieden. Und ich bin sicher, dass Sie skeptisch sind, wenn ich Sie daran erinnere, dass auch die Vereinigten Staaten keinen Botschafter beim Heiligen Stuhl haben, sondern lediglich einen persönlichen Vertreter des Präsidenten, und dass der Vatikan keinen Nuntius in Washington hat, sondern lediglich einen apostolischen Gesandten . . . All diese Nuancen und juristischen Spitzfindigkeiten können die offenkundige Einseitigkeit im speziellen Fall der Beziehungen zum Staat Israel nicht verbergen.

Ich könnte Sie hier an die Gründe erinnern, die im allgemeinen genannt werden, um diese »Nichtanerkennung« Israels von seiten des Vatikans zu rechtfertigen. Zunächst muss die diplomatische Gepflogenheit genannt werden, gemäss der der Vatikan niemals Staaten anerkennt, deren Grenzen noch nicht in einem offiziellen Vertrag mit den Nachbarn festgelegt sind. Leider ist dies die Situation des Staates Israel seit 1948 (jene, die uns zu den »Grenzen von 1967« zurückkehren sehen wollen, scheinen sich dieser Sachlage nicht bewusst zu sein. Grenzen gab es noch nie, sondern nur eine Waffenstillstandslinie!). Ein Beispiel kann zugunsten dieser Argumentation genannt werden: die Aufteilung der Diözesen zwischen Polen und Deutschland entlang der Oder-Neisse-Linie wurde erst 25 Jahre nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges endgültig festgelegt. Aber ich verstehe vollkommen, dass dieses Argument Ihnen kaum hinreichend erscheint.

Es gibt einen anderen, diskreteren, aber doch auf Tatsachen beruhenden Grund, der an zahlreichen Beispielen veranschaulicht werden könnte. Man könnte dies folgendermassen formulieren: Jedes Lächeln oder jede positive Initiative von seiten des Vatikans gegenüber dem Staat Israel trägt das Risiko in sich, dass den christlichen Gemeinschaften in mohammedanischen Ländern Leid zugefügt wird. Dies erklärt vielleicht die zurückhaltende Ängstlichkeit, unter der der Staat Israel in der Nahostpolitik des Vatikans zu leiden hat. Es würde genügen, sich noch einmal die Umstände der Reise Papst Pauls VI. ins Heilige Land im Januar 1964 zu vergegenwärtigen, insbesondere die Einseitigkeit in den Höflichkeitsbekundungen, unter der wir alle litten. So viele arabischen Gefühle mussten berücksichtigt werden!⁹

Welches auch immer der Wert dieser Erklärungen sein mag, es existiert, da gebe ich Ihnen recht, ein tieferer Grund für all diese Zurückhaltung. Hier greife ich auf Ihre eigenen Überlegungen zurück: Es ist klar, dass christliche Theologie noch nicht in der Lage ist, über die Verbindung zwischen dem Volk Israel und seinem Land in ihrer eigenen Begrifflichkeit Aussagen zu machen^{9a}. Dies ist eine Tatsache. Aber theologische Betrachtungen über Judentum und über Israel, vor allem innerhalb der katholischen Kirche, sind weder statisch noch verhärtet noch abgeschlossen. Im Gegenteil, sie sind in einem Entwicklungsprozess, und dies bitte ich Sie zu bedenken.

Sie erinnern uns an die offiziellen Texte der Kirche, an die Erklärung *Nostra aetate* (1965) und an die Rede des Papstes vor den Delegierten der Bischofskonferenz der Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum am 6. März 1982¹⁰, um ihre Grenzen aufzudecken und ihre Mängel zu bedauern. Gewiss, noch nicht alles wurde gesagt, und vieles muss noch durchdacht und offen dargelegt werden. Wenn Sie jedoch die Texte nochmals lesen, in denen die Ergebnisse christlichen Nachdenkens

festgehalten sind, von den Zehn Seelisberger Thesen (1947)¹¹ bis heute, und sie inhaltlich verglichen, werden Sie die Weiterentwicklung der Lehre und die wachsende wohlwollende Einstellung feststellen können. Wie unser Freund, Pater Dupuy, schon gesagt hat, handelt es sich um einen Prozess, der heute nicht rückgängig zu machen ist.

Der ausschlaggebende Punkt der neuen Entwicklung scheint mir die formale Aufforderung an die Christen zu sein, »den Juden so zu verstehen, wie er sich selbst versteht«.¹² Dies war schon eine der wichtigsten Anregungen in der Erklärung, die von der französischen bischöflichen Kommission am Vorabend des Pessach-Festes 1973 veröffentlicht wurde.¹³ Aufgenommen wurde sie in den Vatikanischen Hinweisen und Richtlinien zur Durchführung von *Nostra aetate*, Nr. 4, der Kommission für religiöse Beziehungen zum Judentum am 3. Januar 1975. Ich bitte Sie, sich der Bedeutung des in dieser Weise ausgearbeiteten Grundsatzes bewusst zu sein und auf die Dynamik zu vertrauen, die ihm innewohnt. Gewiss, es wird noch eine Weile dauern, bevor christliche Theologie, die von *innen* her über die Komponenten des jüdischen Bewusstseins – Volk, Thora, Land – nachdenkt, so weit kommt, die enge Verbindung zwischen dem jüdischen Volk und dem Land, mit dem seine Geschichte, seine Tradition, seine Weisheit und sein Gebet für immer verwurzelt sind, zu verstehen und anzuerkennen. Wir können zwanzig Jahrhunderte voller Missverständnisse und tragischen Fehlern nicht innerhalb von zwanzig Jahren korrigieren. Nichtsdestoweniger wurde ein neuer Grundsatz klar festgelegt, ein Grundsatz, der eine Geisteshaltung beinhaltet, ein Grundsatz, der die Basis unserer Hoffnung sein sollte: »den Juden so zu verstehen, wie er sich selbst versteht.«

Drei Phasen des Dialogs

Mein lieber Ze'ev, mehrere Male in der Vergangenheit mussten wir gemeinsam an öffentlichen Gesprächen über jene Themen teilnehmen, die uns im tiefsten Innern berühren. Erlauben Sie mir, Sie hier an die Art und Weise zu erinnern, die ich als den Fortschritt ansehe, der in den letzten dreissig Jahren in der gegenseitigen Anerkennung unserer Identität erzielt wurde. Wollte ich die Bilanz dieser Entwicklung ziehen, würde ich drei Phasen innerhalb eines Entdeckungsprozesses unterscheiden, der immer tiefer ging.

Zunächst haben wir, Juden und Christen, gemeinsam gewiss ein Stadium des Dialogs erreicht, in dem wir zueinander sagen können, nicht nur ohne Hass oder Feindseligkeit, sondern auch ohne Angst und ohne Illusionen: wir akzeptieren, dass wir verschiedener Meinung sind. Wir anerkennen, dass Jesus uns trennt, dass er zwischen uns ein Zeichen der Trennung und ein Stein des Anstosses ist. Als eine pessimistische Feststellung kann dies auf keinen Fall gewertet werden – denn die Tatsache, dass wir so zueinander sprechen können, gerade jetzt, so klar und so offen, ist an sich schon ein beträchtlicher Fortschritt.

Zum zweiten sind wir heute sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite in der Lage, die jüdische Identität Jesu ohne ausweichende Zurückhaltung anzuerkennen. Auch das ist neu. Diese Wahrheit, die wir auf beiden Sei-

¹² »Dass sie (die Christen) versuchen, den Juden zu verstehen, wie er sich selbst versteht, anstatt ihn nach ihren eigenen Denkschemen zu beurteilen«. Aus: Dokumentation über die Erklärung der französischen bischöflichen Kommission für die Beziehungen zum Judentum vom 16. April (zu Pessach) 1973; S. 18 in ebd. XXV, S. 14–20.

¹³ Ebd.: Im besonderen ist es wichtig, dass die Christen die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen suchen und dass sie jene Grundzüge kennenlernen, die für die gelebte religiöse Wirklichkeit der Juden nach ihrem eigenen Verständnis wesentlich sind.

⁹ Vgl.: Die Pilgerfahrt Papst Pauls VI. ins Hl. Land, in: FrRu XV (Januar 1964), S. I–XXII.

^{9a} Vgl. o. S. 12, Anm. 2.

¹⁰ Vgl. s. o. S. 1, Anm. 1 und 2.

¹¹ Vgl. in: FrRu II (8/9), August 1950, S. 3–12; in ebd. XVI/XVII (Juli 1965), S. 54–61.

ten lieber vergassen oder verbargen, weil wir sie für störend oder bedeutungslos hielten, beschämt und ängstigt uns heute nicht mehr. Um die Menschennatur Jesu fassen zu können, um die Wirklichkeit der Menschwerdung zu verstehen, zögern christliche Exegeten und Theologen nicht mehr, Jesus in jener Umwelt und Tradition zu sehen, der er dem Fleische nach entstammte . . . Jesus wird heute bedenkenlos als Sohn des jüdischen Volkes akzeptiert, als Herr und Messias natürlich nicht. Wenn einer unserer Kollegen, den Sie kennen, Professor für Neues Testament an der Hebräischen Universität in Jerusalem, mit mir über Jesus sprechen will, sagt er manchmal einfach: »Mein Lehrer und Ihr Gott.« Diese grossartige Formulierung hat ganz besondere Ausdruckskraft und ist auf jeden Fall Ausdruck eines erstaunlichen Fortschritts, was das gegenseitige Verstehen angeht.

Aber dies ist noch nicht alles. Auf der tieferen und verborgeneren Ebene, auf der stillen Ebene, auf der Juden und Christen im Gebet¹⁴ aufeinander hören, begegnen sie sich im Hinblick auf eine Entdeckung, die gegenseitig, objektiv und loyal ist. So beginnen wir jeder auf seine eigene Weise zu entdecken, dass Jesus, der Sohn Israels, uns gerade in diesem Punkt vereinigt, in dem er uns trennt. Aus diesem Paradoxon gewinnt unsere Begegnung einen absolut einzigartigen Wert. In der Tat sind wir die einzigen, die diese Entzweiung bezeugen und darunter leiden. Viele Menschen guten Willens – Animisten, Fetischisten, Buddhisten, Schintoisten, Hindus, sogar Muslime – haben keinen Grund, sich durch die Existenz Jesu gestört zu fühlen: Sie begegnen ihm nicht in ihrer Geschichte, und Jesus steht in keinem Bezug zu ihrer Tradition. Für einen Juden wird seine Person besonders in unserer Zeit, in der alle möglichen Begegnungen stattfinden können, früher oder später Anlass für Fragen oder sogar zu einem Stein des Anstosses. Wenn wir Christen uns den Bruch zwischen seinem Volk und der Kirche, für die Jesus das Zeichen war, vergegenwärtigen, bleibt uns nur der Schmerz darüber, was der französische Protestant François Lovsky »Kluft durch Abwesenheit« genannt hat. Nun ist diese Kluft aber etwas, was zu uns gehört. Paradoxiertweise vereint sie uns, Juden und Christen, vor der ganzen Welt. Es handelt sich um einen Familienstreit über ein Erbe. Ein Familienstreit! Ich glaube, dass wir mit dieser Formulierung die tragische Geschichte, in die wir jahrhundertlang verwickelt waren, zusammenfassen könnten, wenn wir die zwei Wörter dieser Zusammensetzung jeweils verschieden betonen. Entzweit haben wir uns wegen eines zweitausendjährigen Familienstreits. Langsam entdecken wir, dass wir auf geheimnisvolle Weise in einem Familienstreit vereint sind, da wir auf denselben Gott hören, auf dasselbe Wort vertrauen und dieselbe Zukunftshoffnung teilen. Ein Streit über ein und dieselbe Erbschaft, aber diese Erbschaft ist einzigartig. Es handelt sich um das Wort Gottes an die Menschen, es betrifft ihr Schicksal, und wir müssen gemeinsam dafür Zeugnis ablegen.

So würde ich den Fortschritt zusammenfassen, der seit dem Drama der Todeslager, der Rückkehr des jüdischen Volkes in sein Land und dem Vatikanischen Konzil erzielt wurde: nämlich die gegenseitige Anerkennung unserer jeweiligen Identität. Natürlich weiss ich, dass die religiöse Dimension für einen Juden, anders als für den Christen, die Zugehörigkeit zu einem Volk miteinschliesst und somit eine nationale Identität, die von dieser religiösen Dimension nicht streng zu trennen ist. Als Christ kann ich hier meiner Gewissheit Nachdruck verleihen, dass die Erneuerung einer rein theologischen Auffassung des Judentums und Israels, die wir gegenwärtig erkennen können

und an der wir mitwirken, früher oder später zu einer neuen Auffassung der ganzen jüdischen Wirklichkeit führen wird, einschliesslich des für Sie so zentralen Punktes der engen Verknüpfung von Volk und Land und der sich daraus ergebenden Daseinsberechtigung des Staates Israel. Gewiss, ich verstehe, dass Ihnen dieser Prozess sehr langwierig erscheint. Es bleibt mir nichts anderes, als Sie um jene Geduld zu bitten, in der ich mich selbst zu üben suche. Geduld im zweifachen Sinn des Wortes, gemäss den beiden Bedeutungen, die seltsamerweise sowohl im Lateinischen als auch im Hebräischen in der gleichen Wurzel vereint sind: *patientia, pati; sevel, savlanut*: Geduld und Leiden.

Drei Regeln der Hoffnung und der Geduld

Ich lebe nun [1982] seit einundzwanzig Jahren in Israel. Ich kann schon auf eine lange Erfahrung zurückblicken, auch wenn sie gegenüber dem langen Warten Israels ziemlich kurz erscheint. Während all dieser Jahre habe ich mir ganz allmählich drei Prinzipien zu eigen gemacht – oder besser drei Lebensregeln –, die die Stärke und den Mut zu hoffen während der Geduldsprobe sichern sollen. Ich will nicht sagen, dass ich mich immer daran halte, aber ich bin sicher, dass diese drei Regeln die Quellen speisen, die nötig sind, das feste Vertrauen aufrechtzuerhalten. Erlauben Sie mir, sie Ihnen mitzuteilen.

Die erste betrifft gerade die Schwierigkeit, auf die wir stossen, und das Dunkel, in die sie uns zu treiben drohen. Ich würde es folgendermassen ausdrücken: Wo immer die Sache Gottes mit im Spiel ist, arbeitet der Satan härter als anderswo. Gott weiss, wie vielfältig unsere Aufgabe ist und wie schwierig Geduld ist, ob wir nun über religiöse Gemeinschaften sprechen, die einander gegenüberstehen, über politische Teilungen oder über Interessenskonflikte. Ist Jerusalem nicht die Hauptstadt und das Musterbeispiel für alle Teilungen und Konflikte? Wir erleben dies bei all unseren Bemühungen um die Begegnung zwischen Juden und Christen in Israel. Eigentlich sollten uns paradoxerweise selbst die Schwierigkeiten trösten, da sie so offensichtlich den Stempel des Bösen tragen. Nichts stört und ärgert diesen Stifter der Unruhe, der Zwietracht und der Finsternis mehr als der Erfolg von Gottes Plänen. Da gerade Schwierigkeiten die Feindseligkeiten des Satans enthüllen, offenbaren sie zugleich auch die Bedeutung des Unternehmens. All die Widersprüche und Hindernisse, die unsere Geduld auf die Probe stellen, bestätigen, dass wir an einem göttlichen Werk mitwirken.

Die zweite Regel, die wir anwenden und in die Tat umsetzen müssen, wird von den Erfahrungen der Heiligen während der ganzen Kirchengeschichte gelehrt und bezeugt. Tatsache ist, dass die meisten Heiligen, an die die glorreiche und unerbittliche Berufung erging, in die Kirche einzubringen, was Bergson *Werte der Inspiration* genannt hätte, selbst irgendwann einmal den Widerstand der Institution erfahren mussten. In bezug darauf ergeben sich für all jene besondere Schwierigkeiten, die durch den Heiligen Geist erleuchtet und, auf das Wort Gottes hörend, den Platz Israels im Heilsplan Gottes zu ermitteln und zu überdenken suchen: die Unwissenheit, das Missverständnis und das Misstrauen nämlich, unter denen ihre Beziehungen und ihr Hoffen zu leiden haben. Das Widersprüchliche, das überwunden werden muss, ist die Tatsache, dass wir von jenen, die für das christliche Volk Verantwortung tragen, nicht anerkannt und nicht angehört werden, obwohl wir gleichzeitig fühlen, dass wir uns im Namen der Kirche und für die Kirche für eine Wahrheit einsetzen, die den Kern ihres Lebens und Wesens berührt. Aber wird damit nicht zugleich die Bedeutung des Auftrags bestätigt und zur Heiligkeit eingeladen?

¹⁴ Im englischen Originaltext »oratory or laboratory«.

Die dritte Regel ist einfach eine Anwendung des mehr allgemeinen Gesetzes, das ich oben zum Ausdruck gebracht habe, auf unseren Bereich. Die Erfahrungen der Heiligen, die uns vorangegangen sind und die der Herr berufen hat, auf die Begegnung zwischen Israel und der Kirche hinzuwirken, enthüllen ein geheimnisvolles Gesetz: Der Christ, der das Geheimnis Israels entdeckt hat und der von der Liebe zum jüdischen Volk erfüllt ist, muss bereit sein, innerhalb der Kirche in analoger Weise die Einsamkeit, die Missverständnisse, das fehlende Verständnis, sogar die Verachtung durchzustehen, unter der die Juden in der ganzen Welt ihre ganze Geschichte hindurch zu leiden hatten. Die Begegnung zwischen Israel und der Kirche muss vielleicht durch dieses Mitleiden bezahlt werden, durch einen geheimnisvollen Synchronismus von Geduld und Leid.

Dies sind die Lebensregeln, die uns vorgegeben sind. Sie bringen nichts anderes zum Ausdruck als das Gesetz aller Heiligkeit. Auf jeden Fall werden sie auf dieser Ebene die wahren Partner im Dialog finden. Zu diesem Thema möchte ich Sie an einen Satz von Kardinal Journet erinnern, einem Freund Papst Pauls VI. und des französischen Philosophen Jacques Maritain, der 1947 nach Kriegsende ein wunderbares Buch über *Das Schicksal Israels* schrieb. Eines Tages liess er diese Bemerkung fallen, in der ich sowohl Trost als auch eine Aufforderung finde: »Meine Kinder, die Kirche lebt nicht zuallererst im Vatikan, sie lebt vor allem in den Herzen der Heiligen.« Alles, was ich Ihnen sagen kann, um Ihre Hoffnung aufrechtzuerhalten, ist, dass Sie von Christen, besonders von Ihren Freunden, verlangen können, dass sie Heilige sind! Die offiziellen Erklärungen, die Sie von seiten der Verantwortlichen erwarten, werden nie mehr sein als die Frucht des Lebens in der Tiefe.

Manchmal geschieht es, dass offizielle Erklärungen das langsame Reifwerden der Gedanken zur Sprache bringen, das durch das Gebet innerhalb der Kirche bewirkt wird. Die Intervention Kardinal Etchegarays anlässlich der

jüngsten Römischen Synode am 4. Oktober 1983¹⁵ haben Sie sicher mit Freude begrüsst. Sie werden in dieser Ausgabe des IMMANUEL feststellen, dass in den klaren und mutigen Worten dieser hohen kirchlichen Autorität die in der Stille ausgereiften Gedanken christlicher Herzen zum Ausdruck kommen.

Um diesen Brief nach Art der rabbinischen Predigten mit *divrei nekhama*¹⁶ zu schliessen, möchte ich einfach einige Abschnitte dieses Textes zitieren, die eigentlich Ihre Erwartungen schon erfüllen und Ihnen zur nötigen Geduld verhelfen müssten:

»Nachdem wir festgelegt haben, wieweit unser Auftrag zur Versöhnung mit dem jüdischen Volk geben sollte, müssen wir ihm gegenüber ebensosehr unseren Auftrag zur Busse und Reue für unsere jahrhundertelange Haltung ernst nehmen . . . Dass wir doch verstünden, Verzeihung zu erbitten vom Herrn und von unseren Brüdern, die so oft von »der Lehre der Verachtung« (Jules Isaac) getränkt in das Grauen des Holocausts getaucht worden sind!

Dass wir doch alles ins Werk setzten, damit das wieder gutgemacht werde, was gutgemacht werden muss!

Dass wir uns doch der Propheten und Psalmisten erinnerten sowie aller Armen des Herrn, die in einer langen Folge von Generationen hinführen zu Maria, der Tochter Zions! Aber dass wir uns doch auch ihrer gegenwärtigen Nachkommen erinnerten: derjenigen, die durch ihre fleischliche und geistige Übereinstimmung mit der Schrift, durch ihre Zurückweisung der Götzen und so oft durch ihr Martyrium unseren eigenen Glauben an den dreieiligen Gott stützen!«

»Es ist die Hoffnung, die stärker ist«, mein lieber Ze'ev. Ich möchte mit der Beteuerung des Propheten Jesaja schliessen: »In der Ruhe und im Vertrauen liegt unsere Stärke« (Jes 30, 15). In dieser Haltung will ich mich Ihnen anschliessen.

Marcel J. Dubois

¹⁵ s. o. S. 3-4.

¹⁶ »Worte des Trostes«.

II Johannes Paul II.: Zur diplomatischen Situation zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel*

Im Rahmen einer Privataudienz am 6. Juli 1984 im Vatikan anlässlich eines Empfangs des Exekutivausschusses des Internationalen Rates von Christen und Juden sagte der Papst in Beantwortung der Frage eines katholischen Delegationsmitglieds:

Die Tatsache des Nichtbestehens formeller diplomatischer

Beziehungen zwischen dem Vatikan und dem Staat Israel sollten keineswegs als Nichtanerkennung ausgelegt werden. Er hoffe, dass weltpolitische Erwägungen in Kürze die Formalisierung der Beziehungen ermöglichen würden.

* In: »Das Christliche Leben in Israel« Nr. 13, Jerusalem, Herbst 1984, S. 3.

Den »Israel Nachrichten« Nr. 2947, Tel Aviv, 4. 4. 1983 entnommen:

Johannes Paul II. zum Chefredakteur des »Maariw«**

Rom – »Gott segne Sie«, sagte Papst Johannes Paul II. zum Chefredakteur des »Maariw«, Schmuël Schnitzer, und schüttelte ihm beide Hände, als er hörte, dass der Be-

* deutschsprachige Wochenzeitung.

** 1947 gegründetes (unabhängiges) Abendblatt (*Maariw* = Abend).

sucher aus Israel komme. Die Begegnung ereignete sich auf dem St. Petersplatz in Rom, nach Abschluss eines wöchentlichen allgemeinen Treffens mit Pilgern, an dem der Chefredakteur des »Maariw« und seine Gattin als Sondergäste teilnahmen.

Die »Sondergäste« erhalten bei solchen Gelegenheiten jeweils einen Platz in der ersten Reihe und Gelegenheit zu einem persönlichen Gespräch mit dem Papst.

Johannes Paul II. war überrascht, als er von Frau Malka Schnitzer in fließendem Polnisch angesprochen wurde. Sie erzählte dem Oberhaupt der katholischen Kirche, dass sie in Polen geboren sei.

5 Papst Johannes Paul II.: An die Juden

I Ansprache an die Vorsteher der jüdischen Gemeinde in Spanien: Madrid, 3. November 1982*

Dem im Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit herausgegebenen »Information Service«, Vatikanstadt, 1982/IV, Nr. 50, entnommen:*/**

Meine Herren,
Schalom! Friede sei mit Ihnen und allen Mitgliedern der jüdischen Religionsgemeinschaft in Spanien.
Zunächst möchte ich Ihnen sagen, wie sehr ich Ihre Bereitschaft zu schätzen weiss, dass Sie während meines Pastoralbesuchs mich in diesem Land hier treffen. Diese bemerkenswerte Geste Ihrerseits ist ein Beweis dafür, dass der brüderliche Dialog – der das Kennenlernen und die gegenseitige Wertschätzung zwischen Juden und Katholiken zu verbessern sucht und den das 2. Vatikanische Konzil in seiner Erklärung »Nostra aetate« (Nr. 4) gefördert und wärmstens empfohlen hat – weitergeht und sich mehr

* In: Aus päpstlichen Äusserungen unter der Überschrift: »Papst Johannes Paul II. und die Ökumene«, September/Oktober 1982, ebd. S. 116–118.

** Aus dem Englischen übersetzt.

und mehr ausweitet, ungeachtet unvermeidbarer Schwierigkeiten.

Wir haben ein gemeinsames geistliches Erbe: Das Volk des Neuen Testaments, das heisst mit anderen Worten, die Kirche selbst fühlt sich und ist geistlich verbunden mit dem Stamm Abrahams, »unseres Vaters im Glauben«.

Ich bete zu Gott, dass die auf das Wort Gottes gegründete jüdische und christliche Tradition, die sich der Würde des geschaffenen Menschen »im Bild Gottes« (vgl. Gen 1, 26)*** so tief bewusst ist, uns zu einer inbrünstigen Verehrung und Liebe des einen wahren Gottes führen wird und dass dies im wirksamen Tun zugunsten der Menschen, für jeden einzelnen und für jedermann, eingebracht wird.

Schalom! Möge Gott, der Schöpfer und Erlöser, Sie und Ihre Gemeinde segnen.

*** Vgl. dazu: Die Heilige Schrift, ins Deutsche übertragen von N. H. Tur-Sinai (H. Torczyner), Jerusalem 1954, Bd. 1, Tora, S. 1.

II Christen und Juden sind aufgerufen, Gerechtigkeit und Frieden zu fördern*/**

Ansprache vor Repräsentanten der internationalen »Anti-Defamation League der B'nai B'rith – ADL« im Vatikan am 22. März 1984*

Liebe Freunde,
ich freue mich sehr, Sie hier im Vatikan zu empfangen. Sie sind eine Gruppe nationaler und internationaler Repräsentanten der bekannten jüdischen Organisation, die in den Vereinigten Staaten ihren Sitz hat, aber in vielen Teilen der Welt, auch in Rom, aktiv ist, der »Anti-Defamation League of B'nai B'rith«. Sie stehen auch in engem Kontakt mit der Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum¹, die vor zehn Jahren von Paul VI. gegründet wurde², um auf der Ebene unseres jeweiligen Engagements für den Glauben die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und der jüdischen Gemeinschaft zu pflegen.

Allein schon die Tatsache Ihres Besuches bei mir, für den ich dankbar bin, ist ein Beweis für die beständige Entwicklung und Vertiefung dieser Beziehungen. In der Tat, blickt man zurück auf die Jahre vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit seiner Erklärung Nostra Aetate und versucht man, die seither getane Arbeit zu umreissen, hat man das Gefühl, dass der Herr »Grosses« an uns getan hat (vgl. Lk 1, 49). Deshalb sind wir alle aufgerufen, Gott von ganzem Herzen zu danken. Der Eingangsvers von Psalm 133 sagt treffend: »Seht, wie ist es lieblich und gut, wenn Brüder beisammen wohnen in Eintracht.«

Wie ich es schon oft, meine lieben Freunde, seit Beginn meines pastoralen Dienstes als Nachfolger Petri, des galiläischen Fischers (vgl. Ansprache vom 12. März 1979), ge-

sagt habe³, ist die Begegnung zwischen Katholiken und Juden nicht ein Zusammentreffen zweier alter Religionen, die jede ihren eigenen Weg geht, der nicht selten in vergangenen Zeiten in leidvolle und schmerzhaft Auseinandersetzungen führte. Es ist eine Begegnung zwischen »Brüdern«, ein Dialog, wie ich zu den Repräsentanten der deutsch-jüdischen Gemeinschaft in Mainz (17. November 1980)⁴ sagte: »zwischen dem ersten und dem zweiten Teil der Bibel«. Und so wie die zwei Teile der Bibel voneinander verschieden und doch eng miteinander verwandt sind, so sind es auch das jüdische Volk und die katholische Kirche.

Diese Nähe muss auf viele Weisen bekundet werden. Zuerst durch den tiefen Respekt vor der Identität des anderen. Je besser wir uns kennen, desto besser lernen wir unsere Verschiedenheit schätzen und achten.

Aber weiterhin, und dies ist die grosse Herausforderung, der wir uns stellen müssen: Achtung bedeutet nicht Entfremdung, noch läuft sie auf Gleichgültigkeit hinaus. Im Gegenteil, die Achtung, von der wir sprechen, beruht auf dem geheimnisvollen geistlichen Band (Nostra Aetate, 4), das uns in Abraham eng zusammenbringt, und durch Abraham in Gott, der Israel erwählte und aus Israel die Kirche hervorbrachte.

Dieses »geistliche Band« jedoch bringt eine grosse Verantwortung mit sich. Respektvolle Nähe bedeutet Vertrauen

* In: L'Osservatore Romano, Vatikanstadt, 23. 3. 1984.

** Aus dem Englischen übersetzt.

^{1/2} vgl. Neue Kommissionen für die Kontakte zum Islam u. zum Judentum, 22. 10. 1974. In: FrRu XXVI//1974, S. 74.

³ vgl. Ansprache von Papst Johannes Paul II. an die Repräsentanten jüdischer Organisationen am 12. März 1979, in: FrRu XXX/1978, S. 13 ff.

⁴ vgl. Papst Johannes Paul II. in Mainz: Begegnung mit Repräsentanten der Juden, Mainz, 17. 11. 1980, in: FrRu XXXII/1980, S. 3 f.

und Offenheit und schliesst Misstrauen und Argwohn völlig aus. Sie ruft auch zur brüderlichen Sorge um den anderen und um die Probleme und Schwierigkeiten auf, mit denen sich unsere Religionsgemeinschaften konfrontiert sehen.

Ein sehr grosses Anliegen der jüdischen Glaubensgemeinschaft im allgemeinen und Ihrer Organisation im besonderen sind, wie Ihr Name schon besagt, die alten und neuen Formen der Diskriminierung und der Gewalt gegen Juden und Judentum, die man normalerweise Antisemitismus nennt. Die katholische Kirche hat schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil (vgl. S. Congregatio Sti Ufficii, 3. März 1928; Pius XI. zu einer Gruppe belgischer Rundfunk-Journalisten, 6. September 1938) derartige Ideologien und Praktiken verurteilt, da sie nicht nur dem christlichen Bekenntnis widersprechen, sondern auch der Würde der menschlichen Person, die nach dem Bilde Gottes geschaffen wurde.

Aber wir begegnen uns nicht nur um unserer selbst willen. Gewiss, wir versuchen uns gegenseitig besser kennenzulernen, unsere jeweils eigene Identität und das enge geistliche Band zwischen uns besser zu verstehen. Indem wir uns aber kennenlernen, entdecken wir immer mehr, was

uns in dem tiefen Anliegen um die Menschheit im ganzen zusammenführt: hinsichtlich Bereichen wie Hunger, Armut, Diskriminierung, wo immer sie auftaucht und gegen wen auch immer sie sich richtet, und Not der Flüchtlinge, um nur einige zu nennen. Und gewiss gründet die grosse Aufgabe, Gerechtigkeit und Frieden zu fördern (vgl. Ps 85) – das Zeichen des messianischen Zeitalters sowohl in jüdischer als auch in christlicher Tradition – ihrerseits auf dem grossen prophetischen Erbe. Dieses »geistliche Band« zwischen uns muss uns einfach dazu verhelfen, die grosse Herausforderung anzunehmen, die an jene ergeht, die daran glauben, dass Gott sich um alle Menschen kümmert, die er nach seinem Bilde schuf (vgl. Gen 1,27).

Ich sehe dies zugleich als eine Wirklichkeit und als ein Versprechen in Hinblick auf den Dialog zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum und im Hinblick auf die Beziehungen, die schon zwischen Ihrer Organisation und der Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum und mit anderen Institutionen einiger Ortskirchen bestehen.

Ich danke Ihnen noch einmal für Ihren Besuch und für Ihr Engagement für die Ziele des Dialogs. Lasst uns unserem Gott, dem Vater von uns allen, danken.

A Die Christen und das Judentum

6 Ein Text der Pastorkommission Österreichs*/**

Im folgenden bringen wir den Text der Pastorkommission sowie dazu mit seinem freundlichen Einverständnis den Kommentar von Dr. E. L. Ehrlich¹.

Der Wortlaut

Einleitung

Die »Vatikanischen Richtlinien und Hinweise für die Durchführung der Konzilserklärung »Nostra aetate«, Nr. 4² von 1965« (Erklärung über die nichtchristlichen Religionen) fordern, »dass die Christen danach streben, die grundlegenden Komponenten der religiösen Tradition des Judentums besser zu verstehen«, und weisen darauf hin, dass »die notwendige Information über diese Fragen alle Ebenen der christlichen Lehre und Bildung betrifft«.

Zur Motivation

Drei Gründe veranlassen uns Christen, uns immer wieder mit dem Judentum zu befassen.

1. Juden und Christen haben einen gemeinsamen Grund ihrer Hoffnung: den sich der Menschheit gnädig zuwendenden Gott Israels. Gemeinsam erwarten sie die volle Erfüllung ihrer Hoffnung: die endgültige Herrschaft Gottes. Juden und Christen sind zu gemeinsamem Zeugnis herausgefordert, dass Gott allen Völkern Leben und Zukunft schenken will. Um ein gemeinsames Zeugnis geben zu können, muss man einander aber kennen und achten.

2. Die bessere Kenntnis des Judentums und des gemeinsamen Erbes von Juden und Christen kann helfen, Leben, Werk und Botschaft Jesu von Nazareth, der »dem Fleisch nach geboren ist als Nachkomme Davids« (Röm 1, 3), besser zu verstehen. Die Arbeiten christlicher Theologen

zeigen, wie fruchtbar die Beschäftigung mit der jüdischen Tradition für unser christliches Glaubensverständnis sein kann. In ähnlicher Weise bemühen sich auch jüdische Theologen, in das christliche Glaubensverständnis einzudringen und es ihren Glaubensbrüdern zu vermitteln.

3. Trotz der leidvollen Erfahrungen der jüngsten Geschichte gibt es immer noch Antisemitismus bzw. Antijudaismus. Von diesen beiden Begriffen bezeichnet der erste, der im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit der Rassenideologie entstand, heute verschiedene Spielarten der Judenfeindschaft, auch schon im Altertum und im Mittelalter; gegenwärtig nimmt der Antisemitismus besonders gern die Gestalt des Antizionismus an. Demgegenüber bezeichnet der Begriff Antijudaismus speziell die von christlicher Seite praktizierte Form der Judenfeindschaft, die sich auf manche neutestamentliche Aussagen beruft und auf Vorurteile stützt, die in der seitherigen Geschichte entstanden sind und die das Verhältnis von Judentum und Christentum immer wieder aufs schwerste belastet haben. Angesichts dieser durch 1900 Jahre hindurch währenden Entzweigungsgeschichte können die Kenntnis des gemeinsamen Erbes von Juden und Christen und die Einsicht in die Bedeutsamkeit des Glaubens des anderen für das eigene Glaubensverständnis dazu beitragen, die Vorurteile abzubauen und eine Geschichte in gegenseitiger Toleranz, Hochschätzung und geistig-geistlicher Befruchtung zu beginnen.

Was will dieser Text?

Der folgende Text will mit einigen Grundinformationen aus christlicher Sicht über die Christen und das Judentum einen Anstoss geben

- zu einer Besinnung auf das gemeinsame Erbe von Christen und Juden;
- zu einem besseren Verständnis der Entzweigungsgeschichte;
- zum Abbau von Antisemitismus bzw. Antijudaismus in Gesellschaft und Kirche;
- zur Förderung der Zusammenarbeit und des gemeinsamen Zeugnisses von Juden und Christen;

* Mit freundlicher Zustimmung des Herausgebers – des Österreichischen Pastoralinstituts – nachgedruckt. Ausdrücklich wird noch darauf hingewiesen, dass die Österreichische Bischofskonferenz diesem Text der Pastorkommission Österreichs im Jahr 1982 ihre Zustimmung gegeben hat.

** In: »Diakonia«. Internationale Zeitschrift für die Praxis der Kirche (14/5), Mainz, September 1983, S. 342–349.

¹ s. u. S. 21–27 (Anm. d. Red. d. FrRu).

² vgl. FrRu XXVI/1974, S. 3.

- zur Verhinderung von Haltungen und Handlungen, die sich weder auf den Gott Israels noch auf Jesus von Nazareth berufen können.

A. Das gemeinsame Erbe von Juden und Christen – aus christlicher Sicht

Um ein fruchtbares Gespräch zu führen, muss man sich zunächst auf das gemeinsame Erbe besinnen und dann auch darauf, was Juden und Christen einander heute zu sagen haben. Papst Johannes Paul II. sagt dazu: »Die erste Dimension dieses Dialogs, nämlich die Begegnung zwischen dem Gottesvolk des von Gott nie gekündigten Alten Bundes und dem des Neuen Bundes, ist zugleich ein Dialog innerhalb unserer Kirche, gleichsam zwischen dem ersten und zweiten Teil ihrer Bibel . . . Eine zweite Dimension dieses Dialogs – die eigentliche und zentrale – ist die Begegnung zwischen den heutigen christlichen Kirchen und dem heutigen Volk des mit Mose geschlossenen Bundes.« (Zit. in G. Biemer u. a., Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden, 221.)

1. Die Bibel

Wenn das Neue Testament von der »Schrift« oder den »Schriften« spricht, bezieht sich das auf die Tora (die fünf Bücher Mose) und auf die anderen heiligen Bücher. Diese Schriften bilden zusammen im wesentlichen den von den Christen »Altes Testament« genannten Teil der Heiligen Schrift und sind für Juden und Christen gemeinsame Glaubensquelle, auch wenn das Verständnis dessen, was Heilige Schrift bedeutet, sich teilweise unterscheidet. Gemeinsam ist insbesondere auch der Dekalog. – Jene Schriften, die im wesentlichen vom Leben und Wirken des Jesus von Nazareth, von seinem Tod und seiner Auferstehung berichten (Evangelium) und das Entstehen und Wachsen der christlichen Gemeinden begleiten (Briefe und andere Schriften), werden von den Christen »Neues Testament« genannt. Das Neue Testament bezieht sich immer wieder und grundsätzlich auf das Alte Testament und ist ohne dessen Kenntnis nicht verständlich.

2. Der Glaube an den einen Gott

In der Heiligen Schrift wird Gott als der Eine bezeugt: »Höre, Israel, der Herr, unser Gott, ist ein einziger, einziger Gott! Darum sollst du den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft« (Dtn 6, 4f.). Er ist der Schöpfer der Welt, und der Mensch ist sein »Abbild«. Er ist nicht nur der Gerechte, sondern auch der Gnädige und Barmherzige, der Vater der Seinen. In diesem Glauben sind Juden und Christen eins. – Die Christen verkünden den Gott Israels aber zudem allen Menschen als Vater Jesu Christi, der im Kreuzestod seines Sohnes die Welt mit sich versöhnt hat. Durch die Auferweckung Jesu Christi sehen sie das Heil bereits endgültig verbürgt, das Gott in der Hoffnung Israels allen Menschen bereiten will.

3. Der Bund

Mit Abraham und den Ereignissen am Sinai ist Israel zum auserwählten Partner Gottes geworden (Bundesvolk). Durch das Wirken der Propheten, die immer wieder Bundesverletzungen kritisiert haben, wurde der Bund verinnerlicht. Das Geheimnis der Treue Gottes zu seinem erwählten Volk und zu seinem Bund mit ihm (vgl. Röm 9–11) bildet die Grundlage für die einzigartige Geschichte dieses Volkes. – Dieser Bund fand nach christlichem Glauben durch Jesus Christus seine Erfüllung, indem Gott im Ereignis des Kreuzes den »neuen« und endgültigen Bund mit den Menschen geschlossen hat, der den alten Bund mit seinen Verheissungen erfüllt, wonach auch die Heiden zu Miterben der Verheissungen eingesetzt wer-

den. In Jesus Christus hat Gott sich zu seinem Volk Israel hinzu ein neues Volk berufen, das aus Juden und Heiden besteht, die sich zu diesem Gott des Bundes bekennen. Durch die Aussendung des Heiligen Geistes hat Gott dies besiegelt.

4. Das Liebesgebot

Die Forderung der Nächstenliebe geht zurück auf verschiedene Texte im Alten Testament. »Du sollst ihn (den Fremdling, der bei euch lebt) lieben wie dich selbst, denn ihr seid selbst Fremdlinge im Lande der Ägypter gewesen« (Lev 19, 34). Im Judentum wurde diese Forderung so formuliert: »Was dir nicht lieb ist, das tue auch deinem Nächsten nicht; das ist die ganze Tora, der Rest ist Auslegung« (Hillel; siehe Mt 7, 12). – Das Jesus-Wort Mk 12, 29–31 verbindet Gottes- und Nächstenliebe: »Du sollst Gott lieben aus deinem ganzen Herzen . . . (Dtn 6, 5); du sollst den Nächsten lieben wie dich selbst!« (Lev 19, 18). Jesus fordert nach Joh 13, 34 seine Jünger auf, seinem Beispiel zu folgen und wie er bereit zu sein, im Gehorsam gegenüber Gott sein Leben hinzugeben.

5. Die Erwartung des Gottesreiches

Juden und Christen sind vereint in der gemeinsamen Hoffnung auf die Vollendung des Gottesreiches, des Königums Gottes, wenn Gott alles in allem sein wird, sein Wille in der ganzen Schöpfung und vor allem im Menschen verwirklicht wird. Gott will sein Volk zum Heil führen. Der Weg ist für alle die Umkehr, zu der auch die Propheten immer wieder aufgerufen haben. Diese Hoffnung verbindet sich mit der Sehnsucht nach einer gerechten Welt und nach einem umfassenden Frieden für die ganze Menschheit. – Nach christlicher Überzeugung ist mit Jesus von Nazareth die Zeit schon erfüllt, das Reich Gottes ragt in »diesen Äon« hinein. Nachfolge Jesu bedeutet, sich im Geiste Gottes für Gerechtigkeit und Frieden engagieren zu lassen.

6. Der Gottesdienst

Die Christen haben mit den Juden die Psalmen und zahlreiche andere alttestamentliche Gebete gemeinsam; auch das Vaterunser lebt ganz aus jüdischer Spiritualität (z. B. »dein Reich komme . . .«). Viele christliche Gottesdienstformen gehen auf Gebetstraditionen der Synagoge zurück: angefangen von der Struktur der liturgischen Feier (z. B. des Stundengebetes der Kirche) bis hin zu verschiedenen hebräischen bzw. jüdischen Ausdrücken in unseren Gesang- und Gebetbüchern. Idee und Wirklichkeit des »Gedächtnisses« sind jüdischen Ursprungs; wie die Juden das Paschamahl feiern, so gedenken die Christen in der Eucharistiefeier des Todes und der Auferstehung Jesu Christi. Darüber hinaus hat sich eine reiche christliche Gebetstradition entwickelt.

Wenngleich gemeinsames Beten von Juden und Christen noch seine Schwierigkeiten hat, kann es sich jedenfalls auf eine breite gemeinsame Basis berufen.

Wenn im Vorausgehenden das gemeinsame Erbe betont wurde, so ist es für einen Dialog doch auch wichtig, die Unterschiede zu kennen.

Die wichtigsten Glaubensunterschiede von Juden und Christen

Die Glaubensunterschiede zwischen Juden und Christen gründen und konzentrieren sich im christlichen Glauben an Jesus Christus, den menschengewordenen Sohn Gottes. Dies bedeutet

- für den *Gottesglauben*: Christen bekennen den einen und einzigen Gott Israels als den dreifaltig-einen: Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist;

- für den *Erlösungsglauben*: Nach christlichem Verständnis ist der menschgewordene, gekreuzigte und auferweckte Sohn Gottes der Heilmittler, während das Heil für jüdisches Verständnis nicht an einen Erlöser (ausser Gott) – also auch nicht etwa an eine (stellvertretende) Sühne – gebunden ist;
- für die *Verwirklichung der gläubigen Existenz*: Der Christ sieht sich unter die Forderung der Nachfolge Christi gestellt, der Jude zur Nachahmung Gottes berufen, wie sie ihm die Tora ermöglicht;
- für die *Hoffnung auf Vollendung*: Nach christlichem Glauben hat mit dem Christusereignis die Endzeit bereits definitiv begonnen; allerdings ist das Heil noch nicht in Vollendung da, so dass die Kirche sich in einem Zustand des »Schon – noch nicht«, also in einem Zwischenzustand, befindet. Für den Juden ist dagegen das erwartete Heil, dessen sicheres Kommen ihm durch die Erwählung Abrahams und das grundlegende Geschehen von Exodus/Sinai verbürgt ist, insofern eine zukünftige Grösse, als nach seinem Glaubensverständnis das endgültige Heil nicht von der innerweltlichen Verwirklichung zu trennen ist.

B. Die Entzweigungsgeschichte und ihre Überwindung

Obwohl das Neue Testament über die Juden viele positive Aussagen macht, hat es bis in die jüngste Vergangenheit oft Anlass zu Missverständnissen und zu falscher Einschätzung des Zusammenhangs von Christentum und Judentum gegeben. Der Abbau der Einseitigkeiten und Vorurteile muss also mit einem differenzierteren Verständnis der neutestamentlichen Aussagen über die Juden beginnen.

1. »Die Juden« im Neuen Testament

Jesus selbst war ein gesetzestreuer *Jude*, der sein eigenes Volk geliebt hat und der sich »zu den verlorenen Schafen des Hauses Israels gesandt« wusste (Mt 15, 24). Die Feindschaft gewisser führender mit den Römern zusammenarbeitender Kreise im damaligen Israel zu Jesus, die zur Verhaftung dieses Propheten des anbrechenden Gottesreiches und zu seiner Verurteilung als Messias-König durch den römischen Statthalter Pontius Pilatus führte, setzte sich nach der Darstellung neutestamentlicher Autoren in Auseinandersetzungen urchurchlicher Gemeinden und Missionare mit solchen Juden fort, die den Messias-Jesus-Glauben ablehnten. Die gelegentlich negativ erscheinende Darstellung der Juden und insbesondere der Pharisäer in den Evangelien ist darauf zurückzuführen. Die Spannung wurde freilich vor allem dadurch verschärft, dass Heiden in die christliche Gemeinschaft eintraten, ohne dass sie vorher in das Judentum aufgenommen worden wären.

Mit »Juden« meint das Johannesevangelium nicht die Juden im Gegensatz zu den Heiden, sondern es benützt den Ausdruck als Typos für den Ungläubigen, also für jeden, der Jesus und seine Botschaft vom Reich Gottes trotz Erkenntnis nicht annimmt; der Ausdruck gilt also für schuldhaft Ungläubige auch heute; das Johannesevangelium sollte in diesem Sinne auch interpretiert werden. Die eingangs angeführten Vatikanischen Richtlinien weisen dazu auf die Möglichkeit hin, statt dem missverständlichen Ausdruck »die Juden« je nach Zusammenhang der einzelnen Textstellen »die Führer der Juden« oder »die Feinde Jesu« zu sagen. – Grundsätzlich ist zu beachten, dass Johannes nicht alle Juden in diesem negativen Sinne sieht, sondern die Juden auch als Bundesträger anerkennt: »Das Heil kommt von den Juden« (Joh 4, 22). Zudem ist festzustellen, dass gewisse Führer der Juden auch von der Mehrheit des jüdischen Volkes abgelehnt wurden.

In den Evangelien werden die *Pharisäer* (bzw. »die Schriftgelehrten und Pharisäer«) häufig als die besonderen Gegner Jesu herausgestellt. Demnach entzündet sich die Gegnerschaft an Jesu ganz neuer Art zu lehren und die Menschen in seine Nachfolge hineinzurufen sowie an seiner Kritik an der Gesetzesauslegung der Pharisäer und Schriftgelehrten, die den Menschen unnötige Lasten auferlegt hatten. Dabei haben wir jedoch zu bedenken: »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« (Erklärung der deutschen Bischöfe . . . S. 23). Zudem hatte Jesus in seiner Lehre auch vieles Gemeinsame mit den Pharisäern, so das Doppelgebot der Liebe, die Sabbatheiligung, die Ablehnung der Ehescheidung, den Gedanken an die Auferstehung. Die Pharisäer waren Männer, denen es mit grossem Ernst um die Sache Gottes und um eine treue Erfüllung des Gesetzes ging. Sie waren schon zur Zeit Jesu eine einflussreiche Gruppe; sie hatten aber insbesondere nach der Zerstörung des jüdischen Tempels entscheidenden Anteil an der weiteren jüdischen Geschichte.

Wenngleich in den Evangelien häufiger von den Auseinandersetzungen mit den Pharisäern die Rede ist, waren Jesu Hauptgegner die *Sadduzäer*, die im Synedrium das grösste Gewicht hatten. Sie arbeiteten mit der römischen Besatzungsmacht zusammen, weil sie durch die Römer Frieden und Wohlstand gesichert sahen. Sie lieferten schliesslich Jesus an den römischen Prokurator aus, da sie Angst vor einem politischen Aufstand und dessen Folgen hatten.

»Was sich bei seinem Leiden ereignet hat, kann man weder allen damals lebenden Juden ohne Unterschied noch den heutigen Juden zur Last legen« (Nostra aetate Nr. 4). Dieser Satz der Konzilserklärung ist eine notwendige Feststellung, da es im Laufe der Jahrhunderte immer wieder unter dem Vorwand, die Juden seien *die Schuldigen am Tode* Jesu, Ausschreitungen gegen sie gab. Man stützte sich dabei auf die Evangelienberichte, obwohl dort das Todesurteil gegen Jesus von Pilatus ausgesprochen wurde und von seiten der Juden in erster Linie Führer des Volkes (die Sadduzäer) beteiligt waren. Die Evangelien spielen darauf an, wie leicht eine Menge durch geschickte Führer manipuliert werden kann. Entscheidender ist, dass alle Schriften des Neuen Testaments die eigentliche Schuld an Leiden und Tod Jesu der Sünde zusprechen, in der alle Menschen verhaftet waren und sind.

2. Die Judenfeindschaft

Es ist ein erstaunliches Phänomen, dass Juden seit der ersten und besonders seit der zweiten Zerstörung Jerusalems sich auf die ganze Welt zerstreut haben und Juden geblieben sind. Die Aufnahme der Juden unter den verschiedenen Völkern gestaltete sich sehr unterschiedlich und reicht von gewissen Privilegien über rechtliche Gleichstellung bis zu starken Beschränkungen.

Der *Antijudaismus* hatte verschiedene Gründe: Schon die Heilige Schrift hält das blosse Dasein eines »erwählten Volkes« mit eigenem Religionsgesetz inmitten andersgläubiger Völker für eine gewisse Provokation (vgl. Est 3, 8), da die Juden mit ihrem Glauben die Religionsübung anderer kritisieren (Dan 14, 3ff.); den Juden wurde teilweise (wie auch der frühen Christenheit) »Humanitätsfeindlichkeit« vorgeworfen; verschiedentlich führte die Anhäufung beweglicher Habe zur Enteignung. Antijudaismus war in der Antike gelegentlich auch eine Reak-

tion gegen die Missionsbemühungen der Juden bei den Heiden (Proselytismus).

Für das Verhältnis der christlichen Kirchen zu den Juden wurde die Auffassung mancher Kirchenväter massgeblich, der Bund sei von den Juden auf die Christen übergegangen, der »Neue« Bund habe den »Alten« abgelöst. Diese Meinung wurde insbesondere für die christliche Gesellschaftsordnung in Europa bestimmend, in der die Juden wegen ihres »Unglaubens« den Christen untertan sein sollten (wie Esau dem jüngeren Jakob).

Im frühen Mittelalter gab es zwar Gesetze zum Schutze der Juden, doch die Mehrzahl der Gesetze lief auf eine Zurückdrängung der Juden aus einem grösseren Einflussbereich hinaus. Verfolgungen, Zwangstaufen und Beraubung der wirtschaftlich meist besser situierten Juden (die das schmutzige Geldgeschäft zu besorgen hatten) kamen dann insbesondere in der Zeit der Kreuzzüge auf. Zugleich bemühte man sich, durch kirchliche Gesetze die Juden von den Christen zu unterscheiden und zu trennen, denn die »widerspenstigen und ungläubigen Juden« sollten auch im wirtschaftlichen und sozialen Bereich von ihrer »Verwerfung« Zeugnis ablegen.

Für die Reformation war die Stellung Luthers wichtig. Zunächst hat Luther die Juden aus seinem Verständnis des Evangeliums heraus als Brüder eingeladen. Aufgrund ihrer tragischen Geschichte, in der sie 1500 Jahre lang von den Christen abgelehnt worden waren, konnten die Juden dieser Hoffnung nicht entsprechen. Darum entstand in Luther eine Reaktion, die ihn im Alter zu einem aggressiven Gegner der Juden machte.

Besonders deutliche Beispiele für den religiösen Antijudaismus finden sich in den seit dem Mittelalter bis heute beliebten Passionsspielen, in denen »die Feinde Christi« durchwegs unsympathisch dargestellt werden (die Pharisäer z. B. als Heuchler und Intriganten); ähnlich negativ war auch die Darstellung der Juden auf gotischen Tafelbildern. Ausfluss des religiösen Antijudaismus waren auch die Ritualmord-Vorwürfe, die schon damals selbst von Päpsten und Fürsten als unbegründet zurückgewiesen, von der späteren Forschung (20. Jahrhundert) aber eindeutig als unwahr erkannt und als Versuch verstanden wurden, für verschiedene Katastrophen die Juden verantwortlich zu machen und von eigenem Versagen abzulenken.

Seitdem die Juden im Mittelalter aus den sogenannten »ehrlichen« Berufen in die Rollen der Geldverleiher und verachteten Wanderhändler verdrängt wurden, hielt sich der *wirtschaftlich-soziale Antijudaismus*. Der wirtschaftliche Erfolg der Juden, die Last der Zinsen, die Tatsache, von einem »Ungläubigen« wirtschaftlich abhängig zu sein, führten zu grossen Antipathien. Zudem boten weltliche und kirchliche Machthaber immer wieder ein schlechtes

Beispiel, da sie sich unrechtmässig jüdische Vermögen aneigneten. So dürften wirtschaftliche Interessen noch häufiger für die Judenverfolgung ausschlaggebend gewesen sein als die religiösen Motive.

Die schlimmste und zugleich unsinnigste Form der Judenfeindschaft, nämlich der *rassistisch-biologische Antisemitismus*, war dem 19. Jahrhundert und seine Umsetzung in den Holocaust der »Endlösung« dem 20. Jahrhundert vorbehalten. Der französische Graf Gobineau (1816–1882) schrieb der weissen Rasse schon rein biologisch schöpferische Begabung zu. Für Eugen Dühring (1833–1921) war die Schädlichkeit der Juden eine »physiologische« Frage, weswegen auch die Taufe nichts nütze. Houston Stewart Chamberlain (1855–1927) hielt die Juden für eine Rassenmischung, eine Bastardrasse und den Ausbund aller Verworfenheit.

Diese Theorien wurden durch Hitler und seine Propagandisten weitergeführt und mündeten in den grössten Genozid der Weltgeschichte.

Dieser Antisemitismus wurde von der Kirche immer wieder verurteilt, doch war er gerade auch unter Christen verbreitet, was dazu beigetragen hat, dass Hitlers Rassenwahn von vielen nicht rechtzeitig erkannt und sein Einschreiten gegen die Juden von manchen sogar begrüsst wurde. Zur Zeit der »Endlösung« war dann allerdings das nationalsozialistische Gewaltregime so durchorganisiert und wurde jede Kritik mit KZ bedroht, dass kaum eine Möglichkeit bestand, das Unheil der Vergasung in Auschwitz-Birkenau und den anderen Vernichtungslagern im Osten zu verhindern. Einzelne Christen – Priester wie Laien – haben unter Lebensgefahr ihren jüdischen Brüdern und Schwestern geholfen oder ihnen zu helfen versucht; aber der Grossteil der europäischen Juden musste seinen Leidensweg gehen und mit ihnen auch andere Minderheiten wie die Zigeuner. Dass auch grosse Gruppen von Kriegsgefangenen, Widerstandskämpfern und anderen Angehörigen der durch einige Jahre von der deutschen Wehrmacht besetzten Länder sowie viele politische Gegner des Nationalsozialismus in den Konzentrationslagern ums Leben kamen, dass auch in anderen Zeiten und Ländern Judenverfolgungen, Genozide und Verbrechen gegen die Menschlichkeit geschehen sind und noch geschehen, nimmt diesen schrecklichen Ereignissen nichts von ihrer Ungeheuerlichkeit. Sie sollen wenigstens jetzt zum Umdenken und zur Umkehr führen.

Tatsächlich wirken aber bei einzelnen Menschen und Gruppen immer noch faschistische Ideen nach, und es kann gerade dort, wo es keine Kontakte mehr mit Juden gibt (weil nach dem Krieg keine oder nur kleine jüdische Bevölkerungsteile übriggeblieben sind), daraus um so leichter ein latenter Antisemitismus entstehen.

B Dr. Ernst Ludwig Ehrlich: Zum Text der Pastoralkommission Österreichs über »Die Christen und das Judentum«

Auf Einladung des Christlich-jüdischen Kontaktkreises u. a. hat Dr. Ernst L. Ehrlich in einem Vortrag in Wien im Frühjahr 1983 den vorausgehenden Text der Pastoralkommission Österreichs aus jüdischer Sicht kommentiert. Seine Ausführungen sind für die Bildungsarbeit in den Gemeinden deshalb von besonderem Interesse, weil sie deutlich machen, worauf es unseren jüdischen Gesprächspartnern ankommt. Friede und Versöhnung verlangen, dass man die vorhande-

nen Gemeinsamkeiten deutlich sieht und davon ausgeht und dass man die Unterschiede mit Achtung vor der anderen Seite zur Kenntnis nimmt, ohne sie zu verwischen, und den anderen wie auch sich selbst besser zu verstehen lernt. red

Das Problem der Aneignung kirchlicher Texte
In den letzten dreissig Jahren sind zahlreiche Erklärungen über das Verhältnis von Christen und Juden veröffentlicht

worden. Es sind mehr als fünfzig. Es wäre nachgerade langweilig, eine Aufzählung alles dessen bieten zu wollen, was es auf dem theologischen Markte auf diesem Gebiet gibt. Heute wollen wir uns über einen Text der Pastoralkommission Österreichs unterhalten und versuchen, das Besondere seines Inhalts herauszuarbeiten, um an ihm den Fortschritt in unseren Beziehungen aufzuzeigen. Bevor wir diese Aufgabe miteinander unternehmen, ist jedoch eine Anmerkung notwendig: Diese Texte über unser neues Verhältnis zueinander zeugen von einer Beschäftigung mit dem christlich-jüdischen Verhältnis. Das ist natürlich positiv zu werten und durchaus erfreulich. Andererseits hat uns aber die Erfahrung gelehrt, dass Erklärungen dieser Art bei ihrem Erscheinen in der kirchlichen Presse kurz behandelt, von den direkt Beteiligten erleichtert abgehakt werden. Die kirchlichen Autoritäten haben dann das Gefühl, sie hätten nun auch gegenüber diesem Thema ihre Pflicht getan, eine angemessene Leistung erbracht. Daran ist nichts Beklagenswertes, aber das eigentliche Problem besteht in der Wirkung, in der Aneignung solcher Texte. Und hier beginnen allmählich gewisse Zweifel aufzukommen, ob Papiere dieser Art wirklich die erreichen, die sie dringend notwendig hätten. Dazu kommt, dass die Dokumente, so seriös sie sind, immer auch manches *nicht* enthalten, das man erst zwischen den Zeilen lesen muss, also aus ihnen indirekt zu erschliessen hat. Und dabei fehlt es oft an Interpreten. Im übrigen sollte man sich keine Illusionen machen: Der Kreis, der sich dem christlich-jüdischen Dialog widmet, ist bei Juden, Katholiken und Protestanten verhältnismässig klein, und die Mehrzahl der Theologen hat ganz andere Prioritäten. Worum es hier nämlich geht, ist die Notwendigkeit, Exegese und systematische Theologie mit dem jüdischen Selbstverständnis zu verbinden. Diese Aufgabe erfordert weit mehr als nur eine freundliche Absicht gegenüber Juden und Judentum. Wenn es ein Desiderat auf diesem Gebiet wirklich gibt, so ist es dieses, dass mehr Menschen den christlich-jüdischen Dialog als ihre Priorität betrachten, und nicht nur als eine moralische Pflicht, weil man sich vor mehr als 40 Jahren seiner Juden entledigt hatte, so dass man jetzt die Aufgabe empfindet, ihrer wenigstens geistlich zu gedenken und einen gewissen christlichen Zusammenhang mit dem Judentum aufzuzeigen. Mir scheint, dies genüge nicht. Es braucht, um wirklich zum Kern des Dialoges zu kommen, schon ein persönliches Engagement, das sowohl die menschliche Seite einschliesst als auch die fachliche, so dass man wenigstens weiss, worüber man spricht: über ein authentisches Judentum und über ein authentisches Christentum, ohne Synkretismus und ohne Verkürzungen auf beiden Seiten. Dazu gehört auch eine klare und saubere Terminologie ohne Anleihen aus fremden Bereichen. Das ist wichtig, weil sich unsere Terminologien nicht immer decken, so dass man die Worte jeweils genau befragen muss, um ihnen nicht einen Sinn zu unterschieben, den sie in der entsprechenden Glaubensgemeinschaft gar nicht haben.

Schliesslich kann man natürlich fragen, und diese Frage ist legitim für jede Seite: Welchen Sinn hat ein solcher Dialog?

Antwort: 1. den andern besser kennenzulernen, 2. sich selbst durch die Abgrenzung und durch das Gemeinsame besser zu verstehen, 3. ein neues menschliches Miteinander im für beide Wesentlichen zu ermöglichen, das es früher zwischen Christen und Juden schlechthin nur selten gegeben hat. Wenn früher jüdische und nichtjüdische Menschen zusammenkamen, haben sie sich allzu oft auf dem Boden eines gemeinsamen Nichts getroffen. Unsere leidvolle Vergangenheit hat uns bewiesen, dass diese Basis nicht tragfähig war. Auch auf diesem Hintergrund möch-

ten wir das neue Dokument interpretieren, weil es uns in unserem Dialog tragfähigen Boden unter den Füßen geben soll, und vor allem konkrete Aussagen, die freilich erst anzueignen wären.

Zwei Gefahren

Wir haben als Juden und als Christen zwei verschiedenartige Gefahrenmöglichkeiten. Die Juden wittern in jedem ihnen sich freundlich nähernden Christen, besonders wenn es sich um Theologen handelt, einen verkappten Judenmissionar, der ihnen in Wirklichkeit ihre Identität rauben will. Diese Form jüdischer Paranoia hat ihre Wurzeln in einer jahrhundertalten Geschichte. Juden müssen erst lernen, dass inzwischen bei nicht wenigen Christen ein Wandel eingetreten ist.

Christen wiederum haben angesichts unseres Problems eine eigentümliche Schwierigkeit, und das gilt für Katholiken wie Protestanten in gleicher Weise. Sie pflegen einen scharfen Unterschied zwischen dem sogenannten theologischen Antijudaismus der Kirche und dem modernen biologischen Rassenantisemitismus des 20. Jahrhunderts mit seinen Folgen zu machen. Dieser Bruch zwischen diesen beiden Anti-Phänomenen erscheint uns unerlaubt zu sein, und wir werden zu zeigen haben, in welcher Weise der theologische Antijudaismus der Kirchen in der Form des Rassenantisemitismus der Nazis säkularisiert wurde und insofern einen Wegbereiter dieser Art mörderischer Judenfeindschaft darstellt. Keine Apologetik kann die Verbindung dieser beiden antijüdischen Verhaltensweisen oder Ideologien auseinanderreißen, wie dies oft versucht wird, sehr zum Schaden der Christenheit, weil sie auf diese Weise Verdrängungen vornimmt, die nicht zu ihrem eigenen Heil dienen. Das die Kirche zerstörende Gift wirkt auf diese Weise fort.

Es ist im übrigen erfreulich, dass unser Text bereits im Anfang auf diese verschiedenen Formen der Judenfeindschaft eingeht, ohne sie freilich, was notwendig ist, miteinander zu verbinden. Dem wird auch noch der Antizionismus hinzugefügt, der heute eine besondere Funktion hat: an die Stelle des früheren Antisemitismus zu treten, weil offener Antisemitismus nach Auschwitz vulgär geworden ist. Antizionismus ist der Versuch, die Rolle zu übernehmen, die früher die Judenfeindschaft hatte, wobei natürlich eine Kritik an einer israelischen Regierungspolitik noch kein Antizionismus ist. Ihn kann man eher dadurch definieren, dass man sagt, er bestreite dem Staat Israel das Recht auf Existenz. Im übrigen legen jene Kreise an die Israelis völlig andere Massstäbe an als an jedes andere Volk.

Zur Einleitung des »PKÖ-Textes«

Die Autoren des vorliegenden Textes möchten helfen, Vorurteile abzubauen, eine Besinnung auf das gemeinsame Erbe herbeizuführen, ein besseres Verständnis der Entzweigungsgeschichte zu erreichen, dem Abbau von Antisemitismus bzw. Antijudaismus in Gesellschaft und Kirche zu dienen, die Zusammenarbeit zu fördern, wozu auch ein gemeinsames Zeugnis gehört, schliesslich Haltungen und Handlungen verhindern, die sich weder auf Gott noch auf Jesus berufen können.

Dieser Wunschkatalog ist recht umfassend, und er enthält Beherzigenswertes. Abbau von Antisemitismus und Antijudaismus in Kirche und Gesellschaft erscheint uns dabei die eigentliche Voraussetzung. Johannes Paul II. hat erkannt, dass hebräische Bibel und Neues Testament in einem Dialog miteinander stehen. Nimmt man den paulinischen Gedanken hinzu, den der Papst in seiner Mainzer Rede von 1980 ebenfalls erwähnt, dass niemand den Bund zwischen Gott und Israel je gekündigt hat, so müsste es

eigentlich eine Selbstverständlichkeit sein, dass Juden und Christen miteinander reden, denn die Juden verkörpern schliesslich den einen Teil der Botschaft, der ebenfalls Wesen des christlichen Propriums ist. Das war allerdings in der Vergangenheit der grosse Anstoss: Die Juden hatten die hebräische Bibel, lebten in ihr, mit ihr und durch sie, und die Christen verleibten sich diesen Teil der Offenbarung ein, ohne sich darüber klarzuwerden, dass diese Juden weiterexistierten und ohne Verkürzung ihre jüdische Identität durchzuhalten versuchten. Daher sind die Beziehungen zwischen diesen beiden Religionen so kompliziert, weil beide auf gleichen Quellen basieren, auf sie pochen. Im Jahr des Lutherjubiläums darf daran erinnert werden, dass hier auch die eigentlichen Schwierigkeiten Luthers mit den Juden lagen: Beide haben die gleiche Schrift, die hebräische Bibel, und beide legen diese Quelle der Offenbarung anders aus und pochen dabei auf einen eigenen Wahrheitsanspruch.

Zu A: Das gemeinsame Erbe von Juden und Christen

Für uns, das gilt für Juden wie für Christen, ist es jeweils ein Test für das Verstehen, ob der andere in dem, was über ihn gesagt wird, sich wiedererkennt. Das ist z. B. der Fall, wenn in unserem Text über den *jüdischen Gott* gesprochen wird, übrigens im Zusammenhang mit dem Bibeltext Dt 6, 4 f., der als eine Art von Glaubensbekenntnis des Juden verstanden wird: »Höre Israel, der Herr ist unser Gott, der Herr ist einzig.«

Wenn ein Jude stirbt, legt man ihm diese Worte in den Mund. Es würde hier zu weit führen, einen Vortrag über den jüdischen Gottesbegriff zu halten. Eines sei aber festgehalten: Unser Dokument enthält den Gedanken vom gnädigen Gott, vom *Gott als Vater der Menschen*. Es war immer ein für uns schwer nachvollziehbares Vorurteil christlicher Theologen, dass sie nicht in der Lage waren zu erkennen, dass Juden keinen rachsüchtigen Gewitterjahwe vom Sinai anbeten, sondern den einen Gott, der der Vater aller Menschen ist. Diese Vaternvorstellung Gottes sollte früher den Christen allein vorbehalten werden. Es ist erfreulich und wichtig, dass unser Text mit diesem Vorurteil aufräumt.

Entsprechend Röm 9–11 wird erkannt: *Gottes Bund mit Israel* bleibt, selbst wenn Christen glauben, dieser Bund habe in Jesus eine Erfüllung gefunden, wodurch auch die »Heiden Miterben« der Verheissungen geworden sind. Das ist ein gutes Beispiel christlicher Verkündigung, die einerseits den Juden ihre Heilsgüter bestehen lässt, andererseits aber das Eigene christlichen Glaubens einbringt. In ähnlicher Gesinnung wird auch über das *Liebesgebot* gehandelt, das sich im 3. Buch Mose Kap. 19, 18 findet und entsprechend von Jesus aufgenommen und verarbeitet wird. Das Liebesgebot der hebräischen Bibel wurde also ins Evangelium integriert und bildet die ethische Klammer von Judentum und Christentum. Nur wer in seiner eigenen Christologie schwach ist, hat es nötig, den ethischen Wert des Judentums zu bestreiten oder zu verkleinern.

Einen besonderen Fortschritt dieses Textes sehen wir in dem knappen Abschnitt über das *Gottesreich*, über die Hoffnung und Zukunft. Hier hat man es verstanden, einen Teil des jüdischen Selbstverständnisses mit christlichem Glauben zu vereinen, ohne das Eigene des andern in Frage zu stellen. Worum es uns beiden geht, ist die Hoffnung auf das Reich Gottes. »Diese Hoffnung verbindet sich mit der Sehnsucht nach einer gerechten Welt und nach einem umfassenden Frieden für die ganze Menschheit.«

Eine jüdische Entsprechung: das Alenu-Gebet

Wenn wir sagen, in diesem Text erkennt sich auch der Ju-

de wieder, so können wir dafür einen Beleg aus dem täglichen Gebetbuch heranziehen, denn authentischer vermag man das innere Leben eines jüdischen Menschen religiös nicht zu dokumentieren, als wenn man zeigt, was er täglich betet. Da heisst es im sogenannten Alenu-Gebet: »Darum hoffen wir auf Dich, Herr unser Gott, bald die Herrlichkeit Deiner Macht zu schauen, dass die Greuel von der Erde schwinden, die Götzen vertilgt werden, die Welt gegründet wird auf das Königreich des Allmächtigen, und alle Menschen Deinen Namen anrufen, dass sich Dir zuwenden alle Sünder der Erde. Es mögen erkennen und verstehen alle Erdenbewohner, dass sich vor Dir jedes Knie beugen, jede Zunge schwören soll. Vor Dir, Herr unser Gott, werden sie knien und sich niederwerfen und Dir Ehrfurcht entgegenbringen. Alle nehmen sie die Anerkennung Deines Reiches auf sich. Du regierst bald über sie für immer und ewig. Denn Dein ist das Reich, und in Ewigkeit regierst Du in Ehre . . .« Bemerkenswert an diesem Text aus dem jüdischen Gebetbuch ist die Tatsache, dass hier mit keinem einzigen Wort von Israel gesprochen wird, sondern diese Zukunftshoffnung richtet sich an *alle* Menschen. Universeller kann man es nicht formulieren, wenn man von »allen Menschen« redet, von »allen Bewohnern des Erdballs«. Die Zukunftshoffnung ist hier also national entschränkt.

Gemeinsam für Gerechtigkeit und Frieden

Der Inhalt dieses Gottesreiches ist die vollendete Gerechtigkeit und der vollendete Frieden. Diese Botschaft kehrt bei den Propheten in immer neuen Variationen wieder. Für Christen bedeutet Nachfolge Jesu, sich im Geiste Gottes für Gerechtigkeit und Frieden zu engagieren. In diesem Zusammenhang ist es ein schönes Zeichen von Gemeinsamkeit, wenn in diesen Tagen die amerikanische Bischofskonferenz sich in starken Worten gegen die Nuklearbedrohung der Menschen wendet und die Regierungen der beiden Supermächte auffordert, mit diesem irrsinnigen Wettrüsten aufzuhören, das unsere Welt in den Untergang führt. Fast zu gleicher Zeit hat der Synagogue Council of America, die Dachorganisation der drei religiösen jüdischen Richtungen in den USA, die amerikanische Regierung aufgefordert, sich moralisch gebunden für die Beseitigung der Bedrohung eines nuklearen Krieges zu erklären. Der Synagogue Council hat die Herren Reagan und Andropov ersucht, die totale Einstellung der Produktion von nuklearen Waffen vorzunehmen. In dieser Erklärung heisst es u. a.: »Wir alle sind Überlebende von Hitlers Holocaust, und wir haben einen besonderen Sinn für Verantwortung erfahren gegen das Treiben in einen nuklearen Holocaust. Das nukleare Waffenrennen hat die Mittel von der Schlacht gegen Hunger, Krankheit und Leiden abgezogen. Wir müssen unsere Investitionen zur Steigerung der Lebensqualität benutzen und nicht für überflüssige Instrumente des Todes verschwenden. Es ist der Höhepunkt der Dummheit, immer tödlichere Waffen zu entwickeln in einer wirkungslosen Suche nach unechter Sicherheit. Es ist unsere heilige Pflicht, dass wir uns keine Vertrautheit mit der nuklearen Bedrohung erlauben. Das führt nur zu einer Indifferenz gegen die ständig wachsenden Gefahren eines nuklearen Krieges, der entweder absichtlich oder zufällig ausbrechen kann. *Einseitige* Abrüstung würde zu nuklearer Erpressung einladen oder zu einer Aggression. *Gegenseitiges* Einvernehmen bei beidseitiger Abrüstung und Pläne zur Verringerung stellen einen Schritt für die Aussicht auf Frieden dar. Die amerikanischen und sowjetischen Führer sollten viel kraftvoller für Abkommen arbeiten, welche dafür sorgen, die Verbreitung von Nuklearwaffen zum Stillstand zu bringen.«

Sie mögen fragen, warum ich Ihnen hier im Zusammenhang mit einer Erklärung der katholischen Kirche Österreichs einen Text des Synagogue Council of America zitiere. Meine Assoziation dabei war der Satz aus dem katholischen Dokument: »Nachfolge Jesu bedeutet, sich im Geiste Gottes für Gerechtigkeit und Frieden engagieren zu lassen.« Der Synagogue Council hat versucht, einer solchen Forderung im Geiste des Judentums nachzukommen. Auf diesem Gebiete könnte ein christlich-jüdischer Dialog eine ganz neue Dimension erhalten.

Gemeinsames in Gebet und Gottesdienst

Schliesslich wird als Gemeinsames von Juden und Christen auch auf den Gottesdienst verwiesen, die Psalmen und viele Gebete der hebräischen Bibel, wobei besonders angemerkt wird, dass das Vaterunser »ganz aus jüdischer Spiritualität« lebt. Recht knapp wird in diesem Zusammenhang auf einen Teil des Festkalenders verwiesen: Pessach – das grosse Befreiungsfest des jüdischen Volkes, die Herausholung aus Ägypten, das Nachvollziehen von Gottes Treue mit dem Volke Israel, die von Gott bestätigte Treue zu seinem Bunde mit diesem Volk. Mit Pessach, mit dem Exodus, beginnt eigentlich erst die Geschichte des Volkes Israel, vorher waren es Heilsgeschehnisse mit einzelnen, die sich von Gott ansprechen liessen und angesprochen wurden.

Dem entspricht im Christentum Ostern, als Fest der Auferstehung Jesu die entscheidende Heilstat für den christlichen Glauben. Ähnlich sind die Bezüge bei Pfingsten, der Ausgiessung des Heiligen Geistes, und bei den Juden das Erinnern an jenes Ereignis, welches den geistigen Inhalt des Judentums bedeutet: die Offenbarung am Sinai mit dem Dekalog, den Zehn Geboten, aus denen die Menschheit noch heute lebt und ohne deren Beachtung sie nicht überleben wird.

Zu den wichtigsten Glaubensunterschieden

Das katholische Dokument hat seinen Sinn auch darin, die wichtigsten Glaubensunterschiede präzise und korrekt herauszuarbeiten. Das ist aus mehreren Gründen von Bedeutung: Man muss einem Synkretismus entgegenarbeiten, der für alle total sinnlos ist und der Authentizität des jeweiligen Partners nicht gerecht wird. Man möchte Christen an ihre eigene Lehre erinnern und schliesslich, ohne Judenmission treiben zu wollen, den Juden auch darstellen, was eigentlich Inhalt christlichen Glaubens ist. Heute ist die Situation bei Christen und Juden recht ähnlich: Beide wissen über sich selbst leider nicht allzu viel, und oft fehlt eine Kenntnis von Wesentlichem.

Christen bekennen in der Dreifaltigkeit (Gott-Vater, Sohn und Heiliger Geist) einen für Juden schlechthin nicht nachzuvollziehenden Glauben. Christen sehen ferner im auferstandenen Christus den Heilsmittler. Das Judentum bedarf nicht des Glaubens an einen stellvertretenden Opfertod. Der Nachfolge Gottes, *Imitatio Dei*, im Judentum entspricht die Nachfolge Christi.

Christen glauben, mit Christi Tod und Auferstehung habe die Endzeit definitiv schon begonnen, allerdings ist das Heil noch nicht in Vollendung da. Mit einer Art von vorweggenommener Erlösung vermögen die Juden nichts zu verbinden, sondern sie ist erst eine zukünftige Grösse. Endgültiges Heil ist nicht von innerweltlicher Verwirklichung zu trennen. Diese Unterscheidungen in unserem Text dürften präzise und vor allem fair sein gegenüber beiden Religionen. Gerade eine solche knappe Gegenüberstellung erscheint uns für Laien nützlich.

Zu B: Die Entzweigungsgeschichte und ihre Überwindung

Wenn Sie meinen Ausführungen bisher gefolgt sind und

die Versuche verstanden haben, die tiefen inneren Gemeinsamkeiten zwischen Judentum und Christentum zu begreifen sowie das Trennende, das sich teilweise erst aus dem gemeinsamen Ursprung verstehen lässt, so taucht die Frage auf, woher denn nun eigentlich die jahrhundertalten Konflikte kommen, die zu einer Feindschaft führten, wie sie ärger nicht gedacht werden kann. Es gab ja kaum ein Verbrechen, das man den Juden nicht in die Schuhe schob, wobei wir hier nur zwei erwähnen: Ritualmord und Hostienschändungen. Die Juden wurden so lange gefoltert, bis man wenigstens bei einigen erzwungene Geständnisse bekam. Und selbst noch in der Reformation, das lehrt uns Luther, wird der Jude nicht als Partner anerkannt, sondern als Missionsobjekt begehrt. Luthers Haltung war in dieser Beziehung gradlinig; er war davon getrieben, die Juden zu Christus zu bringen. Einer von vielen Gründen, warum es zu dieser Auseinandersetzung kam, wird in unserem Text richtig angedeutet: Es sind gewisse Stellen im Neuen Testament selbst, die Anlass zu Missdeutungen gaben.

Zu 1: »Die Juden« im Neuen Testament

Es ging hier in Wirklichkeit um eine Art von Familienkonflikt, in dem die werdende Kirche sich gegen das Judentum profilieren musste, und andererseits die Juden aus ihrem Verband ausschieden, was sich in der Urkirche an unjüdischem Geiste entwickelte. Der eigentliche Kampf jedoch ging um die Heiden, und hier stiessen *Missionsbestrebungen von beiden Seiten* zusammen. Der entscheidende Ausgangspunkt für den Konflikt wird in unserem Text korrekt angegeben: »Die Spannung wurde freilich vor allem dadurch verschärft, dass Heiden in die christliche Gemeinschaft eintraten, ohne dass sie vorher in das Judentum aufgenommen worden wären.« In diesen Zusammenhang gehört auch die Polemik gegen die Pharisäer. Diese werden im NT als Feinde Jesu dargestellt, nicht weil sie sich von ihm abgrenzten, sondern weil sie mit ihm viel gemeinsam hatten; mit den Sadduzäern gibt es diese Polemik gerade nicht, hier bestanden nur geringe Übereinstimmungen.

Der betreffende Abschnitt in unserem Text über die Pharisäer sollte gerade in Kreisen der Religionslehrer sorgfältig zur Kenntnis genommen werden, denn hier handelt es sich um ein schier unausrottbares Vorurteil. Im Grunde wäre das Problem viel harmloser, würde nicht das pharisäische Judentum für das integrale Judesein der Spätantike stehen. Hätte man es hier mit einem verquerten Seitenzweig zu tun, brauchte man sich darüber nicht zu ereifern. Das eigentliche Problem liegt darin, dass das *pharisäische Judentum als einzige jüdische Richtung* jener Zeit ziemlich nahtlos in das rabbinische Judentum der jüdischen Tradition, also von Mischna und Gemara, übergang. Sadduzäer und Essener, oder was es damals noch an Richtungen gab, etwa auch die Zeloten, verschwanden nach der Tempelzerstörung des Jahres 70. Aber die Pharisäer bildeten die Urzelle der rabbinischen Tradition. Die perpetuierte Polemik gegen das pharisäische Judentum ist so sinnlos und hat viel Schaden für unsere gegenseitigen Beziehungen angerichtet. Richtig heisst es in unserem Text: »Sie hatten . . . insbesondere nach der Zerstörung des jüdischen Tempels entscheidenden Anteil an der weiteren jüdischen Geschichte.«

Von Jesus trennte sie im Grunde nicht viel. Es waren viel weniger Lehren, die sie miteinander in Konflikt brachten, als das Verhältnis der »Institution« Pharisäer zum »freien Toralehrer« Jesus, der aus einer ihm zugekommenen Vollmacht heraus die Tora frei auslegt. Im Einzelfall ist dann stets zu prüfen, ob wirklich grundlegende Unterschiede bestanden oder ob diese nicht eher das Verhältnis der Ju-

den zur werdenden Urgemeinde widerspiegeln. Dass Jesus mit einigen pharisäischen Lehrern Meinungsverschiedenheiten hatte, ist unbestritten; aber wenn man ein Blatt Talmud aufschlägt, so sind nicht selten die Kontroversen zwischen Rabbinen eher grösser als die, die Jesus mit pharisäischen Lehrern hatte. Das Vorurteil gegen die Pharisäer ist leider bis heute noch nicht beseitigt, wenn man ihre Lehre auf eine *Gesetzes- und Tempeltheologie* reduziert, wie es z. B. unlängst wieder in der katholischen Predigt in St. Ursula in Wien geschah. Als ob z. B. die pharisäische Ethik und Zukunftshoffnung keine Rolle gespielt hätten. Auf diese Weise erhält man nach wie vor ein verzerrtes Bild vom nachbiblischen Judentum sowie eine Frontstellung, die sich zwar für Predigt und Katechese eignet, weil man Gegensätze plastisch herausarbeiten kann; aber der Sache selbst wird man damit nicht gerecht.

Präzis und knapp ist die Schilderung der Sadduzäer in unserem Text: Sie waren eine priesterlich-aristokratische Partei, die mit den Römern zusammenarbeitete, die sich weigerte, die Tora wie die Pharisäer und Jesus der Zeit anzupassen und die auf ihren Vorrechten beharrte. Daher lehnten sie auch den Glauben an die Auferstehung ab, weil dieser erst spät in der hebräischen Bibel verankert wurde. »Sie lieferten schliesslich Jesus an den römischen Prokurator aus, da sie Angst vor einem politischen Aufstand hatten.«

Es zeugt schon von einem Fortschritt im heutigen christlichen Denken, dass unser Dokument sich nur relativ kurz mit der *Passion Jesu* zu beschäftigen braucht. Hier ist durch die Konzilserklärung *Nostra aetate* ein Durchbruch erreicht worden, und im allgemeinen ist eine vorurteilslose Darstellung der Passionsgeschichte heute weiter verbreitet als früher. Im übrigen finden wir ja darüber selbst im Neuen Testament zwei völlig divergierende Auffassungen: eine in den Evangelien, in denen in einer historisierenden Darstellung fast zwei Generationen nach Jesu Tod Schuldzuteilungen an Volksgruppen vorgenommen werden, um auf diese Weise in der aktuellen Situation der Urgemeinde zu dienen, sowie wenige Jahre nach Jesu Tod bei Paulus, der von geschichtlichen Einzelheiten absieht und dem es nur um das zentrale theologische Ereignis geht: Jesu Tod als Heil für die Menschheit, sein Tod und seine Auferstehung. Man könnte sagen, in den Evangelien liege das Gewicht bei Karfreitag, bei Paulus liegt der zentrale Schwerpunkt bei Ostern, wenngleich das natürlich für die Evangelien so auch nicht stimmt. Es ist im übrigen ein interessanter Prozess, wie im Laufe der Zeit immer mehr versucht worden ist, die Schuld am Tode Jesu den Juden zuzuschreiben und gleichzeitig die Römer, also Pilatus, zu entschuldigen; hier zeigt sich auch eine wichtige zeitgeschichtliche Notwendigkeit: Christen mussten im römischen Reich leben und hatten kein Interesse daran, Pilatus als den Mörder ihres Herrn darzustellen – Pilatus, den Repräsentanten Roms in Palästina.

Zu 2: Die Judenfeindschaft

Knapp wird die Judenfeindschaft während des Mittelalters abgehandelt. Besonders interessant in unserem Zusammenhang ist hier die Enterbungstheorie der *Kirchenväter*, welche die Kirche als das Neue Israel verstanden, also alle Verheissungen für Israel allein auf die Kirche übertrugen, die Juden also enterbten. Das ist z. B. auch der Grund, warum früher im christlich-jüdischen Verhältnis Röm 9–11 überhaupt keine positive Wirkung gehabt hat, obwohl der Apostel in diesem Abschnitt das Verhältnis zwischen Christen und Juden in einer ungemein souveränen Weise darlegt und so beiden gerecht wird. Man kann nicht genug rühmen, was es für einen Mann wie Paulus bedeutet, der derart im Konflikt mit den Juden sei-

ner Zeit stand, dass er dem Judentum gleichwohl seine volle Würde beliess. Diese theologische Haltung ist leider schon allzu früh in der Kirche für Christen unerträglich geworden. So wurde Israel schliesslich enterbt. Das aber hatte nun auch ökonomisch und politisch Ungeheueres zur Folge. Juden konnten nur als Wucherer tätig sein, als Geldverleiher, andere Berufe waren ihnen meist versperrt. Sie wurden bis weit hinein in die Neuzeit aus der Gesellschaft ausgestossen, sie bildeten eine diskriminierte Randgruppe. In diesem Zusammenhang wird in unserem Text für die Situation der Juden das Schlüsselwort verwendet, das zunächst einen theologischen Sachverhalt darstellen sollte, sich dann aber rasch auf ihre soziale Situation auswirkte. Es ist das Wort »Verwerfung«. Andere Worte in diesem Zusammenhang lauteten »widerspenstig«, »ungläubig«, etc.

Es ist durchaus im Sinne christlicher Ökumene, wenn unser Text auch auf *die Haltung Luthers* eingeht. Der eine Satz über Luther ist zwar im wesentlichen richtig, gibt aber nicht die volle Tragweite von Luthers Haltung wieder. Sicher hatte Luther die Juden eingeladen, sich zu seiner Form des Christentums zu bekennen; aber bereits von Anfang an, etwa im Kommentar zu einzelnen Psalmen oder vor allem im Kommentar zum Römerbrief, betrachtete Luther theologisch die Juden als »gottlos«, weil sie meinen, sie könnten sich durch das »Gesetz« selbst erlösen, bedürften daher nicht der Gnade Christi (zu Röm 11, 26). Es ist also ein Irrtum, anzunehmen, es gäbe in Luthers theologischer Haltung zu den Juden einen Bruch. Von Anfang an gestand Luther den Juden theologisch gar nichts zu. Er blieb fest in der mittelalterlichen antijüdischen Enterbungstradition verwurzelt. Er war allerdings der Meinung, die Bekehrung der Juden wäre unmöglich, wenn man nicht zugleich ihre soziale Stellung verbesserte; man müsste auch die Feindschaft einstellen. Als seine pädagogische Methode erfolglos blieb, also auch durch ihn keine Bekehrungserfolge aufzuweisen waren, verfiel er in den bekannten groben Stil rabiater Judenfeindschaft. Theologisch hatte sich bei ihm freilich nie etwas geändert. Seine angeblich projüdische Haltung zu Anfang war immer nur ein Mittel zum Zwecke möglicher Bekehrung. Das Aufrichtige an Luthers Haltung war, dass er über alle diese Vorgänge niemanden in Zweifel liess, also jeweils durchaus präzise mitteilte, was er dachte und warum er so handelte, wie er handelte. Wir verfügen über einen Brief an den Judenvorsteher Josel von Rosheim aus dem Jahre 1537, wo es expressis verbis heisst: den Juden würde nur geholfen, »Ihr nehmt denn Euren Vetter und Herren, den lieben gekreuzigten Jesum mit uns Heiden an . . . denn um des gekreuzigten Juden willen, den mir niemand nehmen soll, möchte ich Euch Juden allen gerne das Beste tun, ausgenommen, dass Ihr meine Gunst zu Eurer Verstockung gebrauchen sollt . . .« Auch in Luthers Theologie bleiben die Juden also »verworfen und verstockt«. Man beachte die Terminologie.

Unser Text spricht weiter von den *Passionsspielen*, in denen die Judenfeindschaft zum Ausdruck kommt, ferner von wirtschaftlicher Judenfeindschaft. Es stellt sich natürlich die Frage, in welcher Weise der Antijudaismus mit der wirtschaftlichen Judenfeindschaft zusammenhängt. Es gibt keinen Zweifel darüber, dass die Juden aus pseudotheologischen Gründen aus der Gesellschaft ausgegliedert wurden und als Randgruppe eine Sonderexistenz führten, wobei ihnen vor allem nur das Zinsnehmen erlaubt wurde. Man ging dabei davon aus, dass es sich hier um eine notwendige ökonomische Funktion handelte, die aber Christen verboten war. Da die Juden als Nichtchristen verworfen waren, kam es auf eine Sünde mehr oder weniger ohnehin nicht an. Andererseits benötigte man sie jedoch als

wirtschaftlichen Faktor, aber auch als Ausbeutungsobjekt. Bis weit hinein ins 18. Jahrhundert spielte das Judenregal bei den Landesfürsten und in den Städten eine grosse Rolle. Es war für sie alle eine wesentliche Einnahmequelle und ermöglichte die Rückkehr der Juden nach vorangegangener Vertreibung. Der wirtschaftlich-soziale Antijudaismus hatte jedoch den theologischen Antijudaismus als Voraussetzung.

Damit stehen wir nun an der Schwelle zu unserer Zeit. Es ist hier nun vom *rassistisch-biologischen Antisemitismus* eines Gobineau, Eugen Dühring, Houston Stewart Chamberlain die Rede bis hinein in die NS-Zeit. Es heisst wörtlich dazu: »Dieser Antisemitismus wurde von der Kirche immer wieder verurteilt, doch war er gerade auch unter Christen verbreitet, was dazu beigetragen hat, dass Hitlers Rassenwahn von vielen nicht rechtzeitig erkannt und sein Einschreiten gegen die Juden von manchen sogar begrüsst wurde.« Daran ist nichts falsch. Nur lässt sich der Rassenantisemitismus nicht vom pseudotheologischen Antijudaismus trennen, jener ist nämlich die säkularisierte Form der kirchlichen Judenfeindschaft und seine Fortsetzung. Aus dem theologisch »verworfenen« und »verstockten« Juden wurde dann die auszurottende minderwertige jüdische Rasse.

Erklärungen aus der NS-Zeit

In welcher Weise beide Formen der Judenfeindschaft von der deutschen Kirche, in diesem Fall der evangelischen, verbunden werden konnten, zeigt eine gemeinsame Erklärung der Landeskirchenführer von Hannover, Braunschweig und Kurhessen vom 23. Juni 1939: »Die nationalsozialistische Weltanschauung bekämpft mit aller Unerbittlichkeit den politischen und geistigen Einfluss der jüdischen Rasse auf unser völkisches Leben. Im Gehorsam gegen die göttliche Schöpfungsordnung bejaht die evangelische Kirche die Verantwortung für die Reinerhaltung unseres Volkstums. Darüber hinaus gibt es im Bereich des Glaubens keinen schärferen Gegensatz als den zwischen der Botschaft Jesu Christi und der jüdischen Religion der Gesetzlichkeit und der politischen Messias Hoffnung.« Das ist ein ungemein erhellender Text, denn hier wird der rassistische Juden Hass mit dem pseudo-theologischen harmonisch verbunden. Ähnliches lässt sich auch nach der Einführung des Judensternes zeigen. Damals erliessen 7 evangelisch-lutherische Landeskirchen am 17. Dezember 1941 eine Erklärung, darin heisst es u. a.: »Als Glieder der deutschen Volksgemeinschaft stehen die unterzeichneten deutschen Evangelischen Landeskirchen und Kirchenleiter in der Front dieses historischen Abwehrkampfes, der u. a. die Reichspolizeiverordnung über die Kennzeichnung der Juden als die geborenen Welt- und Reichsfeinde notwendig gemacht hat, wie schon Dr. Martin Luther nach bitteren Erfahrungen die Forderung erhob, schärfste Massnahmen gegen die Juden zu ergreifen und sie aus deutschen Landen auszuweisen. Von der Kreuzigung Christi bis zum heutigen Tage haben die Juden das Christentum bekämpft oder zur Erreichung ihrer eigennützigen Ziele missbraucht oder verfälscht. Durch die christliche Taufe wird an der rassistischen Eigenart eines Juden, seiner Volkszugehörigkeit und seinem biologischen Sein nichts geändert...« Auf katholischer Seite findet man auch in Österreich längst noch vor der NS-Zeit ähnliche Äusserungen, etwa lapidar bei F. Zach¹: »Wir sind Arier und wir sind Christen – darum müssen wir zurück zum christlich-arischen Ideal.«

¹ F. Zach, Auf der Wetterwarte der Zeit, 1919, 204 f. Im übrigen kann ich hier auf das wichtige Buch von Hermann Greive verweisen: Theologie und Ideologie, Katholizismus und Judentum in Deutschland und Österreich, 1918–1935, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1969.

Man sollte sich daher hüten, Rassenantisemitismus vom Antijudaismus aus apologetischen Gründen zu trennen, wie das gerade in jüngster Zeit wieder geschehen ist.

Zu 3: Die wichtigsten Richtungen innerhalb des heutigen Judentums

In unserem Papier werden dann im folgenden die verschiedenen Richtungen im Judentum beschrieben: das orthodoxe, das konservative und das Reformjudentum, die sich alle in ihrer heutigen Form im 19. Jahrhundert entwickelt haben, als es galt, das religiöse Erbe in die bürgerliche Gesellschaft einzubringen, in die die Juden nun allmählich aufgenommen wurden.

Zum Problem »Zionismus«

In diesem Abschnitt wird auch der Zionismus behandelt. Was darüber hier gesagt wird, darf wohl als etwas zu knapp bezeichnet werden: »Von diesen religiös unterschiedlichen Richtungen ist der Zionismus als eine nationale Befreiungsbewegung des Judentums zur Heimkehr der Juden in das Land Israel mit dem Mittelpunkt in Zion (Jerusalem) zu unterscheiden. Die zionistische Weltbewegung entstand im 19. Jahrhundert und führte 1948 zur Gründung des Staates Israel.«

Daran ist gewiss nichts falsch, nur wäre zu bemerken, dass man die politische, religiöse und historische Komponente des Zionismus schon deshalb nicht trennen kann, weil die Dimension des »Landes« und der Stadt Jerusalem in das religiöse Bewusstsein der Juden in zwei Jahrtausenden eingegangen ist. Theodor Herzl wäre zu Ende des 19. Jahrhunderts verlacht worden, wenn er nicht an etwas hätte anknüpfen können, das freilich in anderer Art immer im Bewusstsein des jüdischen Volkes vorhanden und sogar präsent war.

Im Jahre 1973 hatte sich eine bischöfliche Kommission des französischen Episkopats in folgender Weise zu diesem Problem geäussert¹. Mir scheint diese Formulierung recht adäquat zu sein: »Es ist heute schwieriger denn je, ein ausgewogenes theologisches Urteil über die Rückkehrbewegung des jüdischen Volkes in sein Land zu fällen. Angesichts dieser Ereignisse können wir als Christen in allererster Linie nicht vergessen, dass Gott dem Volke Israel einst ein Land gegeben hat, in welchem es berufen ist, sich zu versammeln... Durch diese Rückkehr und ihre Folgen wurde die Gerechtigkeit einer harten Probe unterworfen. Es handelt sich, theologisch gesehen, um ein Aufeinanderprallen mehrerer Forderungen der Gerechtigkeit. Über die legitime Vielfalt der politischen Stellungnahme hinweg kann das Weltgewissen dem jüdischen Volk... das Recht und die Mittel auf eine politische Existenz nicht versagen...« Es ist im übrigen erstaunlich, welche Mühe der Vatikan auch heute noch hat, durch ein blosses Anerkennen von Realitäten dem Staate Israel volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen².

All das bedeutet natürlich nicht, man könne heute mit der Bibel in der Hand moderne politische Grenzen ziehen. Diese müssen auf dem Verhandlungswege mit den Beteiligten ausgehandelt werden. Einen biblischen Rechtsanspruch gibt es auf ein von anderen bewohntes Land nicht. Ein gerechter Ausgleich legitimer Interessen kann daher nur im vollen Einvernehmen mit *allen* Beteiligten erzielt werden.

Zu 4: Konkrete Aufgaben

Das letzte Kapitel unseres Dokumentes hat die konkreten Aufgaben zum Inhalt. Diese folgen aus den vorangegan-

¹ vgl. dazu Erklärung vom 16. 4. 1973 (zu Pessach) in FrRu XXV/1973, S. 14 (Anm. d. Red. d. FrRu).

² vgl. dazu auch F. Mussner, Traktat über die Juden, München 1979, 34.

genen Darlegungen: Man soll sich kennenlernen, einander verstehen, nicht ohne Wissen übereinander reden. Aufklärung auf breiter Basis ist also notwendig. Man möge sich treffen, Juden und Christen sollen miteinander reden und wo es möglich ist, auch miteinander beten. Ein gemeinsames Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit wird gefordert, theologische Vorträge und der Dialog sind anzustreben. Katholiken könnten sogar einen Schritt weitergehen und prüfen, was bei der Neuschöpfung von Gebeten und Gesängen in der Liturgie aus dem jüdischen Gottesdienst oder aus dem jüdischen Erbe übernommen werden kann. Möglichkeiten, sich über das Judentum zu informieren, bilden auch die Vorbereitungsarbeiten zu Reisen nach Israel sowie diese selbst.

Fassen wir zusammen:

Die Pastorkommission hat unter Zustimmung der Österreichischen Bischofskonferenz einen Text vorgelegt, mit dem man arbeiten kann, der sehr viele positive Anregungen enthält, kaum vor einem der aktuellen Probleme ausweicht und für die angeschnittenen Komplexe jeweils honorige Lösungen vorschlägt. Natürlich wird von den Autoren nicht vergessen, dass ein solches Dokument auf dem Hintergrund eines millionenfachen Mordes an Juden erfolgte.

Als ich das Manuskript zu diesem Vortrag schrieb, unterbrach ich für einen Augenblick, um am Fernsehen die Tagesschau anzusehen. Dabei kam ich zufällig dazu, den

Schluss eines Filmes über Oskar Schindler zu sehen, jenes katholischen Menschen, der während der Zeit des Judenmordes wahrscheinlich am meisten Juden gerettet hat, die ein Einzelner vor dem Tode bewahren konnte. Im Film wurde auch sein katholisches Begräbnis in Jerusalem gezeigt³ und dabei auch ein frommer Jude, der mit anderen den Sarg mit dem grossen Kreuz auf der Sargdecke trug. Nach der Beerdigung sagte dieser Jude: Sie mögen mich fragen, warum gerade ich einen Sarg mit einem Kreuz getragen habe. Der Mann, den wir hier zu Grabe trugen, war ein grösserer Mensch als die meisten anderen, Juden oder Christen^{3a}.

Hier hatte ein Jude erkannt, dass das Kreuz, für Christen und Juden gewiss ein Ärgernis auf jeweils verschiedene Weise, auch ein Zeichen mit Bedeutung sein kann, dann nämlich, wenn es Zeichen dafür ist, dass es einem Menschen gelungen ist, wenigstens ein wenig auf dem Wege weiterzukommen, den Juden Nachfolge Gottes nennen und Christen Nachfolge Christi.

³ vgl. »Requiem für Oskar Schindler«, in: FrRu XXVI/1974, S. 85 f. (Anm. d. Red. d. FrRu).

^{3a} Hingewiesen sei auf die *Dokumentation der Ackermann-Gemeinde* zu seinem 10. Todestag am 14. 10. 1984 in Frankfurt/Main. Sie enthält die dort gehaltenen Ansprachen und Erinnerungen an Oskar Schindler. Erhältlich über Ackermann-Gemeinde, Diözese Limburg, Unterweg 10, 6000 Frankfurt/Main 1 (Red. d. FrRu).

7 Theologische Fachtagung in Luzern

Bericht von Dr. Simon Lauer, Luzern

Vom 16. bis 18. Januar 1984 trafen sich im Institut für jüdisch-christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern je sieben katholische und jüdische Wissenschaftler zu einer Tagung über das Thema »Autorität und Interpretation der Heiligen Schrift in Judentum und Christentum«. Die organisatorischen Träger dieses neuartigen Unternehmens sind der American Jewish Congress und das Institut für jüdisch-christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern. Das Vatikanische Einheitssekretariat hat sich verpflichtet, mit diesen beiden Trägern zusammenzuarbeiten, ohne religiösen oder diplomatischen Druck auszuüben. Der Vertreter des Vatikans war nur in seiner Eigenschaft als Alttestamentler anwesend*. Die feste Verankerung aller Teilnehmer in ihrer Glaubensgemeinschaft schuf die innere, die strenge Dis-

ziplin des Rahmens, die äussere Vorbedingung für ein offenes Gespräch.

Im Anschluss an eine besonders eindrückliche Darstellung der Gleichzeitigkeit und Gleichwertigkeit von schriftlicher und mündlicher Tora wurde gefragt, wie nachrabbinische Tradition entsteht und bestimmende Kraft bekommt, so dass sie selber wiederum Gegenstand der Deutung wird. Die Interpretation einzelner Bibelstellen im Lichte der Tradition führte – zusammen mit der Darstellung der heute zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mittel und Methoden – zur Frage nach den theologischen und religiösen Rahmenbedingungen einer wissenschaftlichen Erforschung der Schrift.

Viele Fragen, die kaum schlüssig zu beantworten sind, wurden in aller Offenheit diskutiert, so etwa die Frage nach der genauen Bedeutung von »Inspiration«. Was bedeutet »Tora«, und welches ist ihr Verhältnis zur »Weisheit«? Wie ist der Begriff des »Bundes« in seinen verschiedenen Kontexten zu bestimmen? Auf welche Weise ist der Übergang vom Alten zum Neuen Testament zu sehen, wenn man nicht einen radikalen Bruch zwischen beiden annehmen will? Wie ist der Kanon der Heiligen Schrift entstanden? Ein besonders weites Feld harrt noch der Bearbeitung: Die Geschichte der – auch im Judentum keineswegs monolithischen – Bibelauslegung. Wie könnte eine massgebende »Glaubensregel« formuliert werden? Erwägungen und Resultate dieser Tagung sollen noch in Buchform greifbar werden. Was sich kaum mitteilen lässt, aber deshalb nicht weniger wichtig ist, das ist die menschliche Wärme, die alle und alles durchwaltete.

* Nach Redaktionsschluss: vgl. dazu in dem vom »Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit« herausgegebenen »Information Service« Nr. 56, 1984/IV, S. 119:

»After many – and sometimes difficult – negotiations, it was decided to accept the invitation coming from the Institute of Judaean-Christian research of the Catholic Theological Faculty in Lucerne, to assist them with our advice in the theological exchange they had in programme with the American Jewish Congress. A first meeting took place in Lucerne itself, from Jan 15th to 18th, 1984, on the subject: »The Authority and Interpretation of the Bible in Judaism and Christianity«. The secretary of the Commission took part as a private scholar. This new venture seems promising and has proved already fruitful. A book will be published with the papers presented at Lucerne and other contributions of the participants ...«

8 Im Rückblick: 50 Jahre nach dem 30. Januar 1933

Anlässlich der Einweihung der Gedenktafel am Platz der in Düsseldorf zerstörten Synagoge sagte 1946 *Karl Arnold*, damaliger Ministerpräsident des Landes Nordrhein-Westfalen: »Das Opfer dieser Toten bleibt ein fortwirkendes Manifest an die deutsche Nation und an die Welt . . . Dass die so reagierenden Enkel der damaligen Generation dieses Manifest offensichtlich aufgreifen, ist tröstlich und hoffnungsvoll!.«

Und in seiner bewegenden Ansprache auf dem jüdischen Friedhof in Freiburg im April 1984 fragt *H. H. Altmann*: »Wozu sitzen wir? Wir hoffen auf Heil, und nichts Gutes ist da, auf Zeit der Heilung und siehe da Schrecken. Ja siehe, ich lasse los gegen euch Schlangen und Ottern, für die es keine Beschwörung gibt, und sie werden euch beißen, ist der Spruch des Ewigen.«¹ . . . Deutlich die jüdische Antwort: »Um jene Gebete zu sprechen und zu hören, die Jahrhundert über Jahrhundert Märtyrer des Judentums über die Zeiten verbinden, um sie nicht reißen zu lassen, jene Kette, die mit Blut und Tränen Generationen verbindet . . .«²

Und *Georges Stern* vermerkt: »1983 war es der Hinweis auf den Beginn der NS-Herrschaft vor 50 Jahren, und Jahr für Jahr bieten sich uns neue Anlässe, auf bittere Ereignisse hinzuweisen, um sie nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen?.«

Auch für uns hat sich bei der Verarbeitung im Freiburger Rundbrief viel neues Material angeboten. Der folgende Rückblick versucht, auf einige bedeutsame Aspekte der letzten 50 Jahre hinzuweisen. Gertrud Luckner

¹ Vgl. E. G. Löwenthal in »Das Neue Israel« (31/17), Zürich 1979, S. 333 sowie in FrRu XXX/1978, S. 20 f. – ² s. u. S. 47.

I Im Juni 1933: Anklageschrift gegen Dachauer KZ-Kommandanten Es gab auch solche Staatsanwälte Von Rechtsanwalt Dr. Otto Gritschneider, München*

Heinrich Himmler, damals 32 Jahre alt und kommissarischer Polizeipräsident von München, übergab am Montag, dem 20. März 1933, der Presse folgende Mitteilung:

»Am Mittwoch wird in der Nähe von Dachau das erste Konzentrationslager eröffnet . . . Hier werden die gesamten kommunistischen und – soweit notwendig – Reichsbanner- und marxistischen Funktionäre . . . zusammengezogen . . . Wir haben diese Massnahme ohne jede Rücksicht auf kleinliche Bedenken getroffen in der Überzeugung, damit zur Beruhigung der nationalen Bevölkerung und in ihrem Sinn zu handeln.«

Die NS-Machthaber setzten sich aber nicht nur über »kleinliche Bedenken« hinweg, sie begannen vielmehr schon in diesem ersten NS-Konzentrationslager völlig bedenkenlos mit Folterungen und Morden: In den ersten zehn Monaten fielen dem Terror der SS in Dachau bereits 22 Gefangene zum Opfer.

Einer der ersten Morde an diesen ohne jede richterliche Prüfung und ohne jede Anhörung eingelieferten »Schutzhaftgefangenen« geschah an Louis Schloss, damals 52 Jahre, »israelitischer Religion, verwitweter Kaufmann aus Gunzendorf (Bezirksamt Bamberg), wohnhaft in Nürnberg«. Von ihm meldete der Lagerkommandant Hilmar Wäckerle am 16. Mai 1933, er sei gestorben: »Ableben durch Selbstmord (Erhängen).«

Das Überraschende an dieser Meldung war, dass sie an die Staatsanwaltschaft München II gerichtet war. Offenbar verliess sich Wäckerle darauf, dass die Staatsanwälte den »Selbstmord« ohne weitere Nachprüfung glauben oder wenigstens hinnehmen würden. Das war ein Irrtum, denn in den ersten Wochen nach der sogenannten Machtübernahme Hitlers waren die bayerischen Justizbehörden noch nicht behindert und personell umstrukturiert; erst in den späteren Monaten und Jahren machten die Nazis die Konzentrationslager zu Inseln, zu denen die Justiz keinen Zugang mehr hatte.

* Mit freundlicher Genehmigung des Verfassers. (Die Red. d. FrRu).

Zu Tode geprügelter »Selbstmörder«

Bereits am Abend desselben 16. Mai 1933 begab sich daher auf Antrag der Staatsanwaltschaft eine Gerichtskommission in das Konzentrationslager, »woselbst in der Zelle 4 die Leiche aufgehängt vorgefunden wurde«. Das am nächsten Tag erstellte Leichenöffnungsprotokoll ist das ausführlichste, das ich je gelesen habe. Amtsgerichtsrat Dr. Eduard Guntz vom Amtsgericht Dachau und der um die Aufklärung ganz besonders bemühte energische Landgerichtsarzt Dr. Moritz Flamm haben dort drei Stunden lang untersucht und im Sektionsbericht buchstäblich jeden Körperteil beschrieben. Die neun eng beschriebenen Seiten mit ihren 76 Einzelfeststellungen liessen keinen Zweifel daran, dass Louis Schloss sich nicht erhängt hatte, sondern grausam zu Tode geprügelt worden war. Die dabei im Auftrag der Staatsanwaltschaft von der Polizei gefertigten drei Lichtbilder wurden dem Protokoll beigegeben. Sie zeigen in Grossaufnahme die fürchterlichen Verletzungen des zu Tode Gefolterten; die Originale befinden sich, wie die gesamten umfangreichen Akten dieses Mordfalles, heute im wohllassortierten Archiv der KZ-Gedenkstätte Dachau. Das offizielle Protokoll des 1945 nach der Kapitulation installierten Internationalen Militärgerichts in Nürnberg bringt in Band XXVI eine ganzseitige Reproduktion.

Der Leiter der Staatsanwaltschaft, Oberstaatsanwalt Carl Wintersberger, meldete den Fall (und noch drei weitere) am 22. Mai dem Generalstaatsanwalt, und dieser gab den Bericht an das Bayerische Innenministerium weiter und fügte – warum eigentlich? – an: »Der Oberstaatsanwalt ist angewiesen, die Frage der Weiterbehandlung der Sache mit dem Herrn Polizeikommandeur persönlich zu besprechen.«

Am 1. Juni 1933 mittags besuchte Wintersberger Polizeikommandeur Himmler und berichtete über die Vorkommnisse im Konzentrationslager; er zeigte ihm auch die Lichtbilder der Ermordeten. Er berichtete darüber an den Justizminister:

»Ich habe darauf hingewiesen, dass besonders die

vier genannten Fälle schon nach dem Ergebnis der bisherigen Feststellungen den dringenden Verdacht schwerer strafbarer Handlungen seitens einzelner Angehöriger der Lagerwacht und Lagerbeamten begründen, und dass . . . die Staatsanwaltschaft . . . bei Meidung schwerer Strafdrohungen verpflichtet sei, . . . die strafrechtliche Verfolgung der genannten Vorkommnisse durchzuführen . . .

Auf mein Ersuchen hat Herr Polizeikommandeur Himmler zugesagt, dahin Befehl zu geben, dass mir und dem Untersuchungsrichter bei Vornahme der Erhebungen im Lager Dachau keinerlei Schwierigkeiten in den Weg gelegt werden dürfen . . ., und erklärt, dass er selbstverständlich auch gegen mein übriges Vorhaben hinsichtlich der Untersuchung der einzelnen Fälle nichts einzuwenden habe.«

Himmler hatte gelogen. Was nun folgt, ist die anhand der erhalten gebliebenen Akten genau zu verfolgende Aktenunterdrückung durch die Nazi-Funktionäre. Adolf Wagner, der Gauleiter und Innenminister, antwortete zunächst persönlich der Staatsanwaltschaft, er habe von deren Zuschrift Kenntnis genommen und die innerhalb seines Geschäftsbereichs »erforderlichen Massnahmen veranlasst«. Auch das war gelogen. Etwas indigniert fügte er bei: »Ich gestatte mir, darauf aufmerksam zu machen, dass die Zuschrift mit den in offenem Umschlag befindlichen Lichtbildern durch die Post dem Staatsministerium des Innern zugeht und dort den normalen Geschäftsgang durchlief, bis sie in die Hände des zuständigen Referenten gelangte.«

Hartinger erhebt Anklagen

Die Ergebnisse der staatsanwaltschaftlichen Ermittlungen waren so eindeutig, dass pflichtgemäss Anklage erhoben werden musste.

Diese Anklageerhebung ist ein besonders bemerkenswertes Stück bayerischer Justizgeschichte im Kampf gegen die braunen Machthaber: Die schwierigste Rolle fiel dabei dem damaligen I. Staatsanwalt Josef Hartinger zu. Er war der Referent für solche »politischen« Fälle. Eines Tages teilte er, als er zufällig mit dem Behördenleiter, Oberstaatsanwalt Wintersberger, und Ministerialrat Friedrich Döbig vom Justizministerium eine kurze Strecke Wegs den Münchner Justizpalast entlangging, den beiden Herren mit, dass in den besprochenen Fällen nun genügend Unterlagen vorlägen, um in Kürze Anklage gegen die Funktionäre des Konzentrationslagers Dachau zu erheben. Beide Herren antworteten darauf nichts. Am 1. Juni 1933 traf Hartinger seinen Chef vormittags wieder zufällig, diesmal vor einem Gangfenster im Neuen Justizgebäude. Er kam mit ihm wieder ins Gespräch und teilte mit, dass jetzt Anklage erhoben werden könnte. Zu seinem ausserordentlichen Erstaunen antwortete Wintersberger: »Ich unterschreibe nicht.« Vielleicht fügte er auch noch hinzu, »da müssen Sie schon selbst unterschreiben«, jedenfalls war Hartinger ob der Antwort Wintersbergers, der sonst jeden Brief und jede Verfügung persönlich unterschrieb, so perplex, dass er sich ohne ein weiteres Wort verabschiedete. Wintersberger war dann, wie berichtet, an diesem »Mittag« bei Himmler, Hartinger hingegen, der von diesem Besuch nichts wusste, machte sich unverzüglich an die Fertigung der Anklageschrift. Wie ungewöhnlich er dabei vorgehen musste, hat er selbst nach dem Krieg seinem Vorgesetzten folgendermassen geschildert:

»Da mir einige mittlere und untere Beamte der Staatsanwaltschaft nicht zuverlässig erschienen, hielt ich eine Schreibkraft, die ich als einwandfrei betrachtete, für die Zeit nach Büroschluss am Abend (des

1. Juni 1933) zurück und diktierte ihr meine Anträge. Ich brachte die Akten am nächsten Morgen unter Umgehung des sonst üblichen Weges persönlich dem Untersuchungsrichter, Landgerichtsrat Dr. (Hermann) Kiessner, mit dem ich die Angelegenheit bereits vorher besprochen hatte. Da auf dem gewöhnlichen Weg eine Verhaftung der Angeschuldigten – es befanden sich darunter auch der Lagerkommandant und der Lagerarzt – nicht möglich war, hatte ich daran gedacht, sie mit Hilfe der Mordabteilung der Münchner Polizeidirektion durchführen zu können . . . Dr. Kiessner begab sich alsbald zur Polizeidirektion. Wie er mir hernach mitteilte, lehnte aber die Mordabteilung ihre Mitwirkung ab . . . und verwies ihn an die sogenannte politische Polizei. Er wandte sich noch am gleichen Vormittag an sie, wurde jedoch, wie er mir ebenfalls erzählte, mit einem Lächeln abgewiesen. Noch am gleichen Tage nachmittags um zwei Uhr wurde ich vom Justizministerium anrufen und aufgefordert, die Akten sofort persön-

Ich erhebe die öffentliche Klage gegen unbekannte Täter wegen Verbrechens der Körperverletzung mit Todesfolge nach § 226 RStGB, ferner gegen Wäckerle, H., Lagerkommandant, Dr. Nuernbergk, Lagerarzt, Mutzbauer, Kanzleiobersekretär; sämtliche z. Zt. wohnhaft im Konzentrationslager Dachau, wegen je eines Vergehens der Begünstigung nach § 257 RStGB.

Der Kaufmann Louis Schloss von Nürnberg, der sich im Konzentrationslager Dachau als Gefangener in einer Einzelhaftzelle befand, wurde am 16. Mai 1933 oder schon einige Zeit vorher von bis jetzt unbekanntem Tätern, wahrscheinlich von Personen der Wachmannschaft des Konzentrationslagers Dachau, derart geschlagen, dass er am 16. Mai 1933 an den Folgen verstarb. Zum Zwecke der Vortäuschung eines Selbstmordes wurde Schloss mit einem Hosenträger nachträglich an einem Haken in seiner Zelle aufgehängt.

Obwohl die Beschuldigten Wäckerle, Nuernbergk und Mutzbauer von dem Fall Kenntnis erlangten und über die Todesursache sich klar waren, unternahmen sie unter Missachtung ihrer Pflichten nichts, stellten vielmehr den Fall gegenüber der Staatsanwaltschaft und dem Gericht so hin, als ob es sich um einen einwandfrei festgestellten Selbstmord handle. Mutzbauer erklärte der Gerichtskommission, die im Lager zur Vornahme einer Leichenschau erschienen war, sogar, er sehe nicht ein, warum die Kommission im vorliegenden Fall tätig werden wolle, da Selbstmord ausser Zweifel stehe.

Ich beantrage Eröffnung und Durchführung der gerichtlichen Voruntersuchung und Erlassung eines Haftbefehls gegen die bekannten Beschuldigten wegen dringender Verdunkelungsgefahr.

München, den 1. Juni 1933

Staatsanwaltschaft
des Landgerichts München

Hartinger
I. Staatsanwalt

Anklageschrift vom 1. Juni 1933 gegen KZ-Kommandant Wäckerle. Die von Gauleiter A. Wagner unterschlagenen Akten wurden erst 1946 wiedergefunden.¹

¹ Josef Hartinger, 1933 Ankläger gegen Dachauer KZ-Funktionäre, 1958 bis 1966 Staatssekretär im Bayerischen Justizministerium. Im Herbst des Jahres 1983 feierte er seinen 90. Geburtstag [s. u. S. 32]. Bauer-Oltsch

lich zu bringen . . . Ich bekam sie trotz wiederholten Ansuchens nicht mehr.«

Die Anklageschrift Hartingers im Fall Schloss richtete sich zunächst gegen »unbekannte Täter« wegen Körperverletzung mit Todesfolge, ferner aber gegen den Lagerkommandanten Hilmar Wäckerle, den Lagerarzt Dr. Nuernbergk und den Kanzleiobersekretär Josef Mutzbauer. Den Sachverhalt formulierte Hartinger mit harter Deutlichkeit:

»Der Kaufmann Louis Schloss . . . wurde . . . von bis jetzt unbekanntem Tätern, wahrscheinlich von Personen der Wachmannschaft des Konzentrationslagers Dachau, derart geschlagen, dass er am 16. Mai 1933 an den Folgen verstarb. Zum Zwecke der Vortäuschung eines Selbstmordes wurde Schloss mit einem Hosenträger nachträglich an einem Haken in seiner Zelle aufgehängt.

Obwohl die Beschuldigten von dem Fall Kenntnis erlangten und über die Todesursache sich klar waren, unternahmen sie unter Missachtung ihrer Pflichten nichts, stellten vielmehr den Fall gegenüber der Staatsanwaltschaft und dem Gericht so hin, als ob es sich um einen einwandfreien Selbstmord handelte . . .«

Hartinger hat an jenem Abend noch drei weitere »einschlägige« Anklageschriften gefertigt und unterschrieben:

□ Wegen Mordes gegen den SS-Scharführer Karl Ehmann, der den kommunistischen Parteisekretär und Schutzhaftgefangenen Leonhard Hausmann nicht, wie er behauptete, auf der Flucht, sondern am 17. Mai 1933 mit seiner Dienstpistole aus 30 Zentimeter Entfernung erschossen hatte.

□ Wegen Begünstigung eines Verbrechens des Mordes eine weitere Anklage gegen Wäckerle, Dr. Nuernbergk und Mutzbauer. Der Münchner Kaufmann Sebastian Nefzger war von Angehörigen der Wachmannschaft in der Nacht vom 25. auf 26. Mai 1933 in Dachau ermordet worden, die Angeklagten hatten aber auch bei ihm einen »einwandfreien Selbstmord« vorgetäuscht.

□ Gegen den SS-Mann Johann Kantschuster wegen Ermordung des Rechtsanwalts Dr. Alfred Strauss. Kantschuster hatte einen Fluchtversuch Strauss' vorgetäuscht, ihn in Wirklichkeit aber aus nächster Nähe am 24. Mai 1933 durch zwei Schüsse aus seiner Pistole getötet.

Hartingers Anklagen blieben die einzigen, die während des Dritten Reiches von einem deutschen Staatsanwalt gegen KZ-Funktionäre erhoben wurden.

Hartinger war auch in anderen Fällen aufs äusserste bemüht, Morde in Dachau aufzuklären und vor Gericht zu bringen. Besonders riskant war für ihn der Fall des 23jährigen Kunstgewerblers Hugo Handschuch, der am 6. September 1933 auf dem Friedhof in Dachau beerdigt worden war. Die Leiche war vom Konzentrationslager in einem vernagelten Sarg in das Leichenhaus Dachau übergeführt worden, die SS hatte die Öffnung des Sarges auf das strengste untersagt. Hartinger veranlasste nun auf Anzeige der Mutter des Verstorbenen, ungeachtet des erwähnten Verbotes, die Exhumierung und Leichenöffnung. Diese ergab, dass der Tod durch übermässige Misshandlung verursacht worden war, die Handschuch alsbald nach seiner Festnahme in der Nacht zum 23. August 1933 im Braunen Haus in München zugefügt worden war.

Nun aber zurück zu dem Aktenunterdrückungs-Manöver der braunen Machthaber und dem abenteuerlichen Schicksal der Hartingerschen Anklageschriften:

Die Akten waren also vom Justizministerium an das Innenministerium gelangt. Die Justiz bemühte sich unentwegt, sie wiederzubekommen. Die Vermerke in den Akten geben darüber genauen Aufschluss.

NS-Behörden lassen Akten verschwinden

Am 2. Juli 1933 wurde die Angelegenheit im Beisein der Justizbeamten Franz Ritter von Epp vorgetragen, ehemals Kommandeur des Königlich Bayerischen Infanterie-Leibregiments, damals Reichsstatthalter in Bayern. Dabei lagen die Akten noch vor, die in der Folgezeit nicht mehr zurückgegeben wurden. Am 9. Juli hat der justizministerielle Sachbearbeiter Ministerialrat Friedrich Döbig deswegen persönlich mit Reinhard Heydrich gesprochen, der damals die Geschäfte des politischen Polizeikommandeurs im Bayerischen Innenministerium besorgte. Döbig notiert zu den Akten: »Er (Heydrich) wird sich bemühen, die Akten beizuschaffen.« Am 6. Oktober 1933 hatte Heydrich auf erneute Anfragen des Justizministeriums, und auch das war wieder eine Lüge, an das Justizministerium geschrieben:

»Die vier Ermittlungsakten sind hier nicht in Einlauf gebracht. Trotz eingehender Nachforschungen konnte über den Verbleib der Akten hier nichts ermittelt werden. Ich werde jedoch die Nachforschungen fortsetzen und gegebenenfalls sofort Mitteilung machen.«

Am 10. November 1934 wurde Landgerichtsrat Dr. Stepp (der alsbald Leiter der Geheimen Staatspolizei-Leitstelle in München wurde und unter anderem 1937 die Festnahme von Pater Rupert Mayer anordnete) ersucht, »die Erhebungen fortsetzen zu lassen und über das Ergebnis zu berichten«. Die letzte Aktennotiz des Justizministeriums stammt vom 18. Januar 1935:

»Die Angelegenheit wurde mit dem Oberstaatsanwalt bei dem Landgericht München II besprochen. Er wird erneut versuchen, durch Vermittlung des inzwischen zum Stellvertretenden Leiter der Bayerischen Politischen Polizei bestellten Landgerichtsrates Dr. Stepp die fehlenden vier Akten zurückzuerhalten.«

Damit war es den NS-Machthabern auch in diesem Fall gelungen, die Justiz lahmzulegen und der Gerechtigkeit in den Arm zu fallen.

Das Konzentrationslager – »ein höchst wichtiges Institut«

An das Konzentrationslager Dachau hatte sich das offizielle Deutschland sozusagen gewöhnt, wie dann auch an die übrigen Konzentrationslager. Von Erregung oder Empörung über die nur 18 Kilometer nördlich der Kulturmehropole und »Hauptstadt der Bewegung« Entwürdigten, Gemarterten und Gemordeten war nichts zu vernehmen. Besonders überrascht wird der Zeitbetrachter unserer Tage sein, wenn er erfährt, dass eine beflissene Staatsrechtswissenschaft diese verbrecherischen Unternehmen sogar als »höchst wichtiges Institut« des neuen »Reichsgefüges« bezeichnete, so wörtlich zum Beispiel Theodor Maunz, der als Staatsrechtslehrer noch 1941, als die ermordeten NS-Opfer bereits in die Tausende gingen, allen Ernstes darüber folgendes publizierte:

»Das Gebiet der Staatspolizei . . . teilt heute mit dem Gebiet der Kriminalpolizei die Ausbildung eines höchst wichtigen Instituts, das man als verlängerte Sicherheitsverwahrung bezeichnen kann. Die Befugnis der Strafgerichte zur Anordnung der Sicherheitsverwahrung ist gesetzlich festgelegt . . . Aus diesen naturgemässen Schranken des Strafgerichts folgert die Polizei für sich ein Institut der polizeilichen oder der verlängerten Sicherheitsverwahrung, für das die Einschränkungen der gerichtlichen Sicherheitsverwahrung nicht existierten und für das nach Aufdeckung der Zusammenhänge mit anderen Personen und Vor-

gängen zu prüfen sei, wie sich der Verbrecher nach Verurteilung, Verbüßung oder Begnadigung zur Volksgesamtheit stellen werde. Es handelt sich nicht eigentlich um die ihrer Natur nach vorübergehende Schutzhaft . . ., sondern um eine lang dauernde Ausscheidung einer zu Verbrechen neigenden Person aus dem allgemeinen Zusammenleben der Volksgenossen. Die Berufung der Polizei hierfür wird nicht aus geschriebenem Recht gefolgert, sondern aus dem Auftrag der Staatsführung an die Polizei, »alle zur Verbrechensvorbeugung erforderlichen Massnahmen zu treffen.« (Deutsche Verwaltung, 1941, Seite 95 f.)

Zurück zu Hartingers Anklageschriften gegen die NS-Verbrecher im Konzentrationslager Dachau. Himmler, Heydrich, Adolf Wagner und Epp meinten, die Justiz sei endgültig ausmanövriert und der Fall in einem grossen Haufen braunen Sandes begraben. Sie irrten sich.

Nach gut zehn Jahren, am 31. Dezember 1946 – inzwischen war Hitlers Angriffskrieg von den Angegriffenen erfolgreich abgewehrt, halb Europa lag in Trümmern, – schrieb der Polizeipräsident in München, Franz Xaver Pitzer, an den Oberstaatsanwalt beim Landgericht München II:

»In der Anlage überreiche ich die nicht abgeschlossenen Akten G 851, G 866 und G 917/33 der Staatsanwaltschaft München II zur weiteren strafrechtlichen Behandlung. Die Akten wurden im Schreibtisch des ehemaligen Gauleiters und Innenministers Adolf Wagner aufgefunden.«

Das waren drei der vier Akten, die man seinerzeit unterdrückt hatte, die Akten des Mordes an Rechtsanwalt Dr. Alfred Strauss fehlten, sie fehlen bis heute. Dem Schreiben Pitzers lag eine Notiz eines US-Militärregierungsbeamten bei:

»Es steht auf Grund der Dokumente fest, dass die deutschen Richter damals noch gegen Mörder in SS-Kreisen vorgingen, dass aber ihr Wollen an der Übermächtigkeit der politischen Führerkaste scheiterte. Insoweit dürften diese Unterlagen für den deutschen Richter heute noch ein sehr wertvolles Rechtfertigungsdokument sein . . .«

Die Staatsanwaltschaft München II führte die Ermittlungen weiter; Kommandant Wackerle, Lagerarzt Nuernbergk und Kanzleiobersekretär Mutzbauer waren nicht mehr am Leben. Aber der von Hartinger damals als »Unbekannt« angeklagte Mörder wurde entdeckt – seine geschiedene Frau hatte den Flüchtigen der Polizei gemeldet: Hans Steinbrenner, 1905 in Frankfurt am Main geboren, Mitglied der SS-Wachmannschaft des Konzentrationslagers Dachau und dort Führer der Häftlingskompanie, über 1,80 m gross, schlank, blond, tiefliegende Augen. Die Ermittlungen dauerten an die drei Jahre, weil Dutzende von Zeugen vernommen werden mussten, fast ausschliesslich ehemalige KZ-Gefangene. Sie berichteten mit erschütternder Deutlichkeit die perverstesten Verbrechen der SS-Schergen an den Inhaftierten.

Das Schwurgerichtsurteil gegen Hans Steinbrenner

Am 10. März 1952 sprachen nach viertägiger Hauptverhandlung die neun Mitglieder des Schwurgerichts beim Landgericht München II (die Berufsrichter Dr. Wolfgang Möhl, Dr. Klaus Seibert, Dr. Hermann Schubert und sechs Geschworene) das kurze Zeit darauf rechtskräftig gewordene Urteil gegen Steinbrenner: Lebenslang wegen zweier Verbrechen des Mordes. Das Schwurgericht hielt es allerdings nicht für erwiesen, dass Steinbrenner den »Schutzhäftling« Louis Schloss ermordet hat; er wurde in diesem Fall lediglich wegen eines »Vergehens der Körper-

verletzung im Amt, rechtlich zusammentreffend mit einem gemeinschaftlich begangenen Vergehen der gefährlichen Körperverletzung« zu zwei Jahren Zuchthaus verurteilt. Lebenslang bekam er wegen der Ermordung des dreissigjährigen jüdischen Gerichtsreferendars Wilhelm Aron aus Bamberg. Für die Ermordung des gleichfalls jüdischen Gefangenen Karl Lehrburger bekam Steinbrenner nur zehn Jahre Zuchthaus, weil er insofern unter dem Druck eines ausdrücklichen Befehls des Lagerkommandanten gehandelt habe.

Obwohl es an der Gesamtstrafe »Lebenslänglich« nichts mehr ändern konnte, stellte das Schwurgericht doch ausdrücklich fest, dass Steinbrenner bei den zahlreichen Vernehmungen bei amerikanischen Dienststellen nach dem Krieg wiederholt heftig geschlagen wurde.»Die schwerste Misshandlung erlitt er bei einer CIC-Vernehmung im Jahre 1947. Neben einem Schädelbruch und einer Zerreissung der Trommelfelle wurde ihm auch eine Beschädigung der Wirbelsäule zugefügt. Von diesen Verletzungen, die ihn zunächst in akute Lebensgefahr brachten, hat er sich nicht mehr völlig erholt.«

Am 31. Mai 1963 wurde Steinbrenner aus der Strafanstalt Landsberg am Lech in ein Altersheim nach Berchtesgaden entlassen. Ein Jahr vorher hatte er auf acht eng beschriebenen Schreibmaschinenseiten einen lebensbeichtähnlichen Bericht durch den Vorstand der Strafanstalt Landsberg am Lech an »seinen« ehemaligen Oberstaatsanwalt Hartinger gelangen lassen. Er teilte ihm mit, dass auch er (Hartinger) 1933 beseitigt werden sollte; das habe sich aber »nicht so ohne weiteres« durchführen lassen, denn zu seinem Glück habe Hartinger einen viel zu grossen Kreis bedeutender Menschen des öffentlichen Lebens gekannt. Des Mörders Steinbrenner Bericht endet:

»Auch bin ich mir bewusst, dass all das viele Leid und Unrecht, das in den KZ geschehen ist, nicht unge-sühnt bleiben darf . . ., aber bei genauer Kenntnisse der Verhältnisse dürfte anerkannt werden können, dass der einzelne ohne eigenen Täterwillen schuldig geworden ist, keine kriminellen oder abartigen Gefühle haben den einzelnen schuldig werden lassen, sondern der absolute Glaube an Deutschlands Zukunft, irregeleitet, verhetzt, fanatisiert und ohne enge Bindung an eine Religionsgemeinschaft sind diese Schuldigen die ärmsten Betrogenen, und man sollte heute nicht von ihnen verlangen, dass sie damals eine Konsequenz hätten ziehen sollen, die höhergestellte Personen nicht haben ziehen können.«

Heute, nach 50 Jahren . . .

Im übrigen sieht nun, nach 50 Jahren, diese so nachdenkswerte makabre Szene im Kampf des NS-Unrechtsregimes gegen Würde und Freiheit des Menschen folgendermassen aus:

□ Der damalige Münchner Polizeipräsident und spätere Reichsführer SS Himmler hat sich am 23. Mai 1945 in Lüneburg der Verhaftung entzogen, indem er durch Verschlucken der bereitgehaltenen Zyankali-Kapsel sich selbst gerichtet hat, wie drei Wochen vorher sein »Führer«.

□ Gauleiter Adolf Wagner wurde angesichts seines durch Alkohol und Völlerei ruinierten Kreislaufes 1942 vom Schlag getroffen und starb am 12. April 1944 in Bad Reichenhall.

□ Reinhard Heydrich, Himmlers »rechte Hand« und eigentlicher Leiter der Gestapo, erreichte in Prag am 4. Juni 1942 die tödliche Rache der unter seiner Protektorstherrschaft gequälten Tschechen.

□ Hans Frank, in jenen Jahren bayerischer Justizminister, hatte die Beseitigung der Anklageakten und die Vergewaltigung der Justiz mindestens nicht gehindert. Er wurde

1939 Generalgouverneur in Polen, nach dem Krieg vom Internationalen Militärtribunal in Nürnberg, besonders wegen seiner Grausamkeiten gegen Polen und Juden, zum Tode verurteilt und am 16. Oktober 1946, 46 Jahre alt, gehängt.

□ Hilmar Wäckerle, der einstige Dachauer KZ-Kommandant, kam bei der Beteiligung an Hitlers Angriffskrieg am 2. Juli 1941 bei Słowitz in Russland ums Leben.

□ Über das schreckliche Ende des KZ-Beamten Kanzleiobersekretär Josef Mutzbauer berichtet Steinbrenner in dem erwähnten Brief aus der Strafanstalt Landsberg: »M. hatte sich einem Fahrer der SS gegenüber geäußert, dass er diesen Schwindel nicht mehr mitmachen wollte . . . Natürlich erstattete der Fahrer Meldung, und M. wurde in den Häftlingsbunker gebracht, den er nur als Leiche ver-

lassen hat. Er hatte »sich erhängt«. Nun ist mir freilich unverständlich, wie M. mit seiner Erfahrung und seinem Wissen über die Vorgänge im KZ derartig selbstmörderisch vorgehen konnte.«

□ Der Mörder Steinbrenner hat sich im Altersheim in Berchtesgaden selbst gerichtet und erhängt.

Josef Hartinger aus Pertolzshofen in der Oberpfalz überlebte den Krieg als Richter in Amberg, ging 1954 als Bundesanwalt nach Karlsruhe und wurde 1958 Staatssekretär im Bayerischen Staatsministerium der Justiz, bis er 1966 in den Ruhestand trat. Am 14. September 1983 konnte er, der an jenem 1. Juni 1933 seiner Frau gegenüber geäußert hatte, er habe soeben sein Todesurteil unterschrieben, in München in bester Gesundheit im Kreise seiner Freunde und Mitarbeiter den 90. Geburtstag feiern.

II A Das Warschauer Ghetto

Von Dr. Wladyslaw Bartoszewski, Professor an der Katholischen Universität Lublin¹

Am 16. Februar 1943 entschied Heinrich Himmler, das Warschauer Ghetto zu liquidieren, in dem über 400 000 jüdische Menschen eingeschlossen waren. Am 19. April 1943 begann der Aufstand der Warschauer Juden gegen die Nazitruppen. Dieser hoffnungslose, blutige Aufstand, der von nichtjüdischen Gruppen in Warschau unterstützt, zumindest aber mit Sympathie begleitet wurde, dauerte vier Wochen. 40 Jahre danach berichtete bei einer Abendveranstaltung der Katholischen Akademie in Bayern am 16. Februar 1983 ein Zeuge des damaligen Geschehens: der polnische Historiker und Schriftsteller Prof. Dr. Wladyslaw Bartoszewski, der heute an der Katholischen Universität Lublin lehrt, 1943 aber als Katholik mit den jüdischen Widerstandsgruppen eng zusammenarbeitete.² »Das Warschauer Ghetto 1943 – wie es wirklich war« lautete dieser »Zeugenbericht eines Christen«, den wir auszugsweise veröffentlichten.

Meine Heimat ist Polen und meine Geburtsstadt Warschau. Im Jahre 1939 war jeder zehnte Einwohner Polens und jeder vierte Einwohner Warschaus ein Jude. In Polen fanden auch zahlreiche Flüchtlinge Schutz, die vor den Naziverfolgungen in Deutschland und Österreich in meiner Heimat Zuflucht suchten. Die ersten Bomben der Luftwaffe fielen auf Warschau. Die Stadt wurde am 1. September 1939 bombardiert und nach einigen Tagen bereits von der sie einkreisenden Armee unmittelbar bedroht. Von den Eindrücken jener in Warschau erlebten schweren Tage blieben mir besonders die Opferbereitschaft und die Hingabe, mit welchen die Juden einschliesslich ihrer für gewöhnlich in völliger Isolation von der polnischen Umgebung lebenden orthodoxen Glaubensbrüder Schulter an Schulter mit uns freiwillig Barrikaden errichteten und am Kampf teilnahmen.

Nach der einige Wochen dauernden Belagerung musste Warschau als einer der letzten Orte in Polen, die Widerstand leisteten, kapitulieren. Damals nahmen die tragischen Jahre der Okkupation ihren Anfang, die, wie man gleich wusste, für Polen und Juden gleich schwer sein würde.

Schon in den Herbst- und Wintermonaten 1939/40 fielen die Warschauer Juden zahlreichen Diskriminierungsmassnahmen der Besatzer zum Opfer, die im Laufe der Zeit immer brutaler wurden. Schon damals wurden zahlreiche Menschen, vor allem Vertreter der jüdischen Intelligenz, verhaftet, in Massenhinrichtungen erschossen oder in Konzentrationslager verschleppt.

¹ Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion »zur Debatte« und des Verfassers entnommen aus »zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern« (13/3), München, Mai/Juni 1983, S. 8–10.

² s. u. S. 35–37 sowie u. S. 177–179.

Einen Wendepunkt in der Lage der jüdischen Bevölkerung von Warschau bildete die Schaffung eines »geschlossenen Juden-Wohnbezirks«, des Ghettos. Aufgrund einer Verordnung des Distriktgouverneurs Ludwig Fischer vom 2. Oktober 1940 wurden allen Personen, die im Sinne der nazistischen Nürnberger Gesetze als Juden galten, in dieses Ghetto umgesiedelt. Das Ghetto zählte schon in seinen Anfängen 400 000 Einwohner. Es wurde vom Rest der Stadt durch eine drei Meter hohe Mauer getrennt und am 15. November 1940 von der Aussenwelt völlig abgeschnitten. In den darauffolgenden Jahren wurde das Gebiet des Ghettos mehrmals verringert, und die Lebensbedingungen seiner Bewohner wurden systematisch verschlechtert. Angesichts des unablässigen Zustroms der zwangsweise aus den Kleinstädten und Siedlungen des Distrikts nach Warschau umgesiedelten Juden stieg die Zahl der im Ghetto lebenden jüdischen Bevölkerung auf mindestens 460 000 an. Nur wenige Prozente der Bevölkerung des Ghettos hatten irgendeine ständige Beschäftigung. Der Mangel an Erwerbsquellen in diesem vom Rest der Stadt hermetisch abriegelten Stadtteil, die Lebensmittelknappheit und die unmenschlichen Wohnbedingungen – bis zu 20 Personen in einer Stube – hatte eine allgemeine Auszehrung zur Folge und beschworen die Gefahr von Epidemien herauf. Es ist daher nicht verwunderlich, dass die Sterblichkeit im Ghetto in einem schrecklichen Ausmass zunahm und im Sommer 1941 einen Stand von 5500 bis 5560 Todesfällen pro Monat erreichte, während noch im Januar 1941 die Sterblichkeit kaum 900 Menschen im Monat überstieg. Im Verlauf des dreieinhalbjährigen Bestehens des Ghettos, vom November 1939 bis zum April 1943, starben hier infolge von Hunger und ansteckenden Krankheiten, vor allem Typhus, ca. 100 000 Menschen.

Im Frühsommer 1941 kehrte ich mit einigen hundert anderen aus dem Konzentrationslager Auschwitz freigelassenen Männern nach Warschau zurück. Im Zuge einer Massenaktion, die sich gegen die Intelligenzschichten Warschaus richtete, war ich im Jahre 1940 verhaftet und ins Lager gebracht worden, wo ich als politischer Gefangener Nummer 4427 gehalten wurde. Ich war damals kaum 19 Jahre alt, aber bald sammelte ich über mein Alter hinaus bittere Erfahrungen, obwohl dies eine Zeit war, in der man noch keine Gaskammern und Massentötung, sondern nur den »normalen« Erschöpfungstod durch übermässige, die Kräfte übersteigende Arbeit, unvorstellbaren Hunger und bestialische Schläge kannte. Vor mei-

ner Verhaftung war ich Angestellter des Polnischen Roten Kreuzes im besetzten Warschau. Die Probleme der karitativen Tätigkeit und der Hilfeleistung für durch Kriegshandlungen geschädigte Personen waren mir somit keineswegs fremd. Im Lager, wo ich das tiefste menschliche Elend sah und erlebte, gewann ich die Überzeugung, dass die Probleme der Hilfeleistung an die Geschädigten und Opfer des Naziterrors als die allerwichtigsten zu betrachten wären.

Auf der »arischen« Seite der Mauer lebten in der polnischen Gemeinschaft illegal einige tausend, ja vielleicht mehr als zehntausend Juden, die Tauf- und Geburtsurkunden, auf »arische« Namen lautender gefälschter Arbeits- und Kennkarten, eines Daches über dem Kopf und oft auch finanzieller Hilfe bedurften. Meine erste Berührung mit dem Problem der Hilfeleistung an die im Untergrund Lebenden (es war dies in den Wintermonaten 1941/42) betraf gerade die Beschaffung von Dokumenten für Leute, die ich nicht persönlich, sondern nur von einem Photo kannte, welches auf diese Dokumente geklebt wurde. Die wichtigste Quelle der kostenlosen Beschaffung von Dokumenten war damals für mich mein gleichaltriger Freund, der in einer illegalen Zelle arbeitete, die sich mit der Herstellung von gefälschten Papieren für eine Gruppe der Organisation, Heimatarmee, beschäftigte. Mit der Versorgung der Juden, die sich inner- und ausserhalb von Warschau versteckt hielten, und mit gefälschten Dokumenten beschäftigten sich übrigens damals viele Angehörige der verschiedenen Untergrundorganisationen sowie auch katholische Geistliche. Mitte 1942 kam ich mit zwei im Polen der Vorkriegsperiode geschätzten Damen in Berührung, die in ganz verschiedenen ideologisch-politischen Bereichen tätig waren: Die eine von ihnen, Zofia Kossak, war eine in Europa bekannte katholische Schriftstellerin, die seit Anfang der Naziokkupation illegal in Warschau lebte und wegen ihrer antinazistischen Einstellung vor dem Kriege von der Gestapo gesucht wurde; die zweite, Wanda Kraheńska-Filipowicz, stand während ihrer Studentenjahre sozialistischen Kreisen nahe und verübte als junge Studentin vor dem Ersten Weltkrieg das berühmte Bombenattentat auf den russischen Statthalter von Warschau, General Skallon.

Die beiden führten schon seit vielen Monaten eine geheime Rettungsaktion für die Flüchtlinge aus den Ghettos, vor allem für Frauen und Kinder, durch, die in der Bereitstellung von materiellen Mitteln, Dokumenten und Unterkünften bestand. Ihr grosser Bekanntenkreis und ihre soziale Autorität waren ihnen dabei von grossem Nutzen. Sie widmeten sich mit grosser Hingabe und ganzem Herzen der Sache und begrüssteten mit Freude jeden Menschen, der das Risiko wagte, an dieser Aktion mitzuwirken. Ich traf mit Zofia Kossak sofort ein Übereinkommen und wirkte seither oftmals als Verbindungsmann zwischen ihr und verschiedenen Personen, sowohl Polen als auch Juden, mit denen sie zusammenarbeitete; ich übermittelte Dokumente und Geld und nötigenfalls Warnungen.

Durch Vermittlung von Ewa Raabe-Wasowicz, einer Jüdin, die auf der »arischen« Seite lebte, lernte ich unter anderem Leon Feiner kennen, Doktor der Rechtswissenschaften und Mitglied der Leitung des jüdischen Arbeiterverbandes BUND; mit ihm verband mich später eine nahezu zwei Jahre währende Zusammenarbeit. Die Organisation von Hilfeleistungen beschäftigte mich von Monat zu Monat mehr und wurde bald zu einer meiner Hauptbeschäftigungen.

Die Aktion zur Liquidierung von Ghettos, die in Zentralpolen im Jahre 1942 begann, stellte eine Massnahme dar, die die Menschen guten Willens ganz besonders zum Protest und Widerstand herausforderte. In den Morgenstunden des 22. Juli 1942 übermittelte der Beauftragte für Umsiedlung dem Judenrat die Auflagen für die Umsiedlung nach dem Osten aller in Warschau lebenden Juden ohne Rücksicht auf Alter und Geschlecht. Der Vorsitzende des Judenrates, Adam Czerniakow, verübte am 23. Juli 1942 deshalb Selbstmord aus Protest.

Die Aktion dauerte etwa acht Wochen. In dieser Zeit wurden über 310 000 Männer, Frauen und Kinder aus dem Warschauer Ghetto in das Todeslager Treblinka eingeliefert, sofern man den pedantischen Berichten der nazistischen Polizei Glauben schenken kann. In den Strassen der Ghettos wurden während der Dauer der Umsiedlungsaktion, die in Wirklichkeit eine Mordaktion war^{2a}, 5961 Menschen erschossen. Sie, meist Greise und Kranke, waren den Befehlen nicht schnell genug nachgekommen. Die Ereignisse im Ghetto machten in der Stadt einen erschütternden Eindruck. In der Untergrundpresse wurden zahlreiche Weisungen veröffentlicht, den Flüchtlingen aus dem Ghetto zu Hilfe zu eilen. Auch katholische Kreise haben damals eindeutig Stellung genommen, und gerade die Schriftstellerin Zofia Kossak war es, die geschrieben hat: »... Die Welt schaut auf dieses Verbrechen, das schrecklicher ist als alles, was die Geschichte bisher erlebt hat, und – schweigt.«

Ende September 1942 wurde auf Initiative von Zofia Kossak und Wanda Kraheńska-Filipowicz das sogenannte »Provisorische Konrad-Zegota-Komitee« (eine Tarnbezeichnung) gegründet, das die von mutigen Einzelpersonen begonnene Aktion organisieren, fortsetzen und erweitern sollte. In den ersten Wochen seiner Tätigkeit erfasste das Komitee mit seinen Hilfeleistungen rund 120 Kinder. Etwa die Hälfte von ihnen hielt sich in Warschau versteckt, eine kleine Zahl befand sich in Krakau, der Rest in Kielce, Radom, Lublin, Bialystok und Brest-Litowsk. Ihnen wurde mit Geld, Dokumenten, Bereitstellung von Quartieren und sogar mit Beschaffung legaler Arbeit geholfen. Trotz des ausserordentlich grossen Arbeitsaufwands und des enormen Risikos, das die Mitarbeiter des Komitees auf sich nahmen, stellte deren Tätigkeit anfänglich bloss den sprichwörtlichen Tropfen im Meer dar.

^{2a} vgl. Staatssekretärs-Konferenz am Berliner Wannsee, 20. 1. 1942, in FrRu XXXIV/1982, S. 26–28.

Entnommen dem »MB Wochenzeitung des Irgun Olej Merkas Europa« (51/15), Tel Aviv, 22. 4. 1983*

Johannes Paul II. erinnert an den Aufstand des Warschauer Ghettos

Der Papst erinnerte in einer (polnisch gehaltenen) Ansprache an die »schrecklichen Tage des Aufstandes und der Vernichtung des Warschauer Ghettos vor 40 Jahren. Das war ein verzweifelter Ruf um das Recht auf Leben, auf Freiheit und für die Rettung der Menschenwürde«, erklärte er.

*Die von den Nazitruppen umgebrachten Juden waren »unsere Brüder und Schwestern, die mit uns ... litten«.***

* Das Mitteilungsblatt berichtet u. a.: »... Anlässlich offizieller und inoffizieller Feiern gedenkt Polen des heroischen Kampfes der Juden im Warschauer Ghetto ... vor 40 Jahren ... Zu den Feiern und wissenschaftlichen Konferenzen waren zahlreiche jüdische Gäste aus dem Ausland gekommen ...«

** Hervorhebung durch Red. d. FrRu. Vgl. o. S. 32 (Anm. d. Red. d. FrRu).

Im Dezember 1942 konstituierte sich die neue Organisation formell unter dem Namen »Hilfsrat für Juden« (Rada Pomocy Zydow). Für den laufenden Gebrauch wurde gleichzeitig der Deckname ZEGOTA angenommen, um in der Korrespondenz und den Gesprächen das gefahrenbringende Wort »Juden« zu vermeiden.

Das historische Datum, Dezember 1942, stellte den Beginn der Zusammenarbeit der Polen und Juden zum Zweck der Rettung einer möglichst grossen Zahl von Menschen vor dem über das ganze jüdische Volk vom nationalsozialistischen Deutschland verhängten Todesurteil. Die bemerkenswerte Entwicklung des Hilfsrates für die Juden in den nachfolgenden Kriegsjahren, die Teilnahme von neuen politischen Gruppen, die Schaffung von reibungslos arbeitenden Zweigstellen in Krakau und Lemberg sind Vorfälle, die einer besonderen Würdigung bedürfen. Ebenso verdient der gelungene Versuch, Beweismaterial für das Schwarzbuch über die ungeheuerliche Aktion der Ausrottung der Juden in Polen und für die Alarmierung der Weltmeinung im Herbst 1942 von Polen nach dem Westen zu übermitteln, gesonderte Aufmerksamkeit. Den Versuch unternahm Arbeiter der Untergrundbewegung in Warschau, die der Gruppe jener Funktionäre, die den Hilfsrat geschaffen haben, nahestanden.

In der zweiten Hälfte des Jahres 1942 hatte sich bei den bis dahin geretteten und in geschlossenen Wohngebieten zusammengedrängten Juden deutlich der Entschluss abgezeichnet, im Fall von weiteren Mordaktionen den Nazis Widerstand zu leisten. Die bereits im Sommer 1942 im Warschauer Ghetto bestehende Untergrundkampforganisation wurde mit Unterstützung von Menschen verschiedener Weltanschauung, des rechten und linken Flügels der Zionisten sowie der BUND, umgestaltet. Am 2. Dezember 1942 nahm diese Organisation den offiziellen Namen Jüdische Kampforganisation (ZOB) an, unter welchem sie später ruhmvoll in die Geschichte der europäischen Widerstandsbewegung einging.

Seit Anfang 1943 verband ich zwei Funktionen: die Tätigkeit eines Mitgliedes des Rates, der alle sozialen Organisationen in sich vereinigte, und die Obliegenheiten des Stellvertreters des Repräsentanten der polnischen Regierung für jüdische Fragen. Dies änderte aber nicht viel an meinen Beziehungen zu den Menschen; ich traf weiterhin die Vertreter der polnischen Untergrundbewegung und der Geheimorganisationen, die mit ihm zusammenwirkten. Von diesem Zeitpunkt bis zum Ausbruch des Warschauer Aufstandes gingen durch die Untergrundzelle, in der ich arbeitete, sämtliche Funksprüche und Berichte der jüdischen Untergrundbewegung nach England, den Vereinigten Staaten und nach Palästina, an die Funktionäre des Jüdischen Weltkongresses, an die Zionistische Weltorganisation und an den BUND in der freien Welt sowie auch die Geldbeträge, die von diesen Organisationen für die Juden in Polen überwiesen wurden.

Besonders schwierig gestaltete sich das Problem der Betreuung von Waisen und Kindern, die von ihren Eltern getrennt worden waren. Sowohl der Hilfsrat als auch die jüdischen Untergrundorganisationen schenkten dieser Frage besondere Beachtung. Die Kinder wurden individuell bei willigen polnischen Familien oder in Gruppen in den verschiedensten Heimen, Spitälern, Waisenhäusern und den noch vorhandenen städtischen oder karitativen Institutionen ähnlicher Art untergebracht. Eine grosse Rolle bei der Lösung dieser Frage spielten die katholischen Nonnenklöster³, vor allem die Ursulinerinnen,

³ vgl. u. a. dazu: Janina David: Ein Stück Erde. Ende einer Kindheit. München-Wien 1982, Verlag Hanser, insbes. ebd. S. 36 f. (s. auch FrRu XXXIV/1982, S. 89).

Franziskanerinnen, Karmeliterinnen und Servitinnen. Tatkräftige Hilfe kam auch von den Angestellten der unter Selbstverwaltung stehenden polnischen sozialen Institutionen, die in zahlreichen Fällen schon vor dem Kriege der sozialdemokratischen Bewegung nahestanden.

Im Winter 1942/43 machten wir in einer Versammlung des Hilfsrates für Juden den Vertretern der Untergrundbewegung einen Vorschlag zur Rettung der Ghettos. Wir machten uns erbötig, auf der »arischen« Seite unter der polnischen Bevölkerung Verstecke für die noch am Leben verbliebenen, in kultureller, intellektueller und sozialer Hinsicht aktiv wirkenden Menschen und für die Kinder ausfindig zu machen. Die Jüdische Kampforganisation und die mit ihr verbundenen politischen Faktoren der Untergrundbewegung der Ghettos setzten sich mit diesem Vorschlag auseinander und gaben eine negative Antwort, wobei sie den Standpunkt vertraten, dass sämtliche erwachsene Bewohner des Ghettos an der Selbstverteidigung und am Kampf teilnehmen sollten.

Sie beschlossen, dass nur Kinder und jene Einzelpersonen, die mit Rücksicht auf ihr Alter oder auf ihren Gesundheitszustand bei der Organisierung des Ghettos von keinem Nutzen sein würden, gerettet werden sollten. Eine Haltung unserer Freunde von jenseits der Mauer erweckte in uns die grösste Hochachtung, wenngleich gegen sie sicherlich Einwände erhoben werden konnten. In ebendiesem Zusammenhang hielt ich es wiederholt für richtig, sowohl während des Krieges als auch nach dessen Ende Menschen, die das Problem des Aufstandes des Warschauer Ghettos nicht näher kannten, darauf aufmerksam zu machen, dass man diesen monatelang systematisch vorbereiteten Kampf nicht als einen Akt der Verzweiflung betrachten konnte, der in Ermangelung eines anderen Ausweges gewählt wurde. Im Gegenteil sogar: Die wichtigsten Organisatoren und Führer des Ghettoaufstandes waren Menschen, die jede Möglichkeit hatten, ihr eigenes Leben zu retten, die über sichere Kontakte mit der polnischen Untergrundbewegung verfügten und die besten Aussichten hatten, unter der polnischen Bevölkerung den Krieg zu überleben. Die Führer der damaligen jüdischen Widerstandsbewegung in Warschau fassten den Entschluss eines bewaffneten Kampfes vor allem aus ideellen Rücksichten und bereiteten ihre Schicksalsgenossen in moralischer Hinsicht darauf vor. Anfang April 1943 sandten die Organisationen Hechaluz und Haschomer durch unsere Vermittlung ein Radiogramm folgenden Inhalts nach Tel Aviv: »Die am Leben gebliebenen Anhänger kämpfen um die Ehre des überlebenden Judentums in Polen.«

Der Frühling des Jahres 1943 kam früh, die Apriltage waren freundlich und im allgemeinen warm, auf den Strassen Warschaus herrschte ein verhältnismässig starker Verkehr. Die christlichen Osterfeiertage standen vor der Tür, ebenso das Pessachfest. Am Palmsonntag, den 18. April 1943, verbreiteten sich in Warschau Gerüchte, dass in den nächsten Stunden irgendeine grosse Polizeiaktion im Ghetto erfolgen solle, worauf u. a. eine bedeutende Konzentrierung von kollaborierenden ukrainisch-lettischen Hilfsabteilungen in der Stadt hindeutete. Am Abend, kurz vor der für die Polen verpflichteten Polizeistunde, ging ich in der Nähe der Ghettomauer und bemerkte dort selbst eine verstärkte Bewegung der Polizeipatrouillen. Diese wurde auch sofort von den wachsamsten Erkundungstrupps der Jüdischen Kampforganisation im Ghetto selbst wahrgenommen. Die von ihnen alarmierten Kampfgruppen bezogen noch in der Nacht ihre Stellungen, und der Grossteil der Zivilbevölkerung versteckte sich in den Kellern.

Nach einigen Stunden, im Morgengrauen des 19. April –

am Tage des 14. Nissan, Erew Pessach –, rückten 850 SS-Männer und 16 Offiziere der Waffen-SS unter Bedeckung von Tanks und zwei Panzerwagen in das Ghetto und bewegten sich durch die Nalewkistrasse – die Hauptschlagader des jüdischen »Wohnbezirks« – in der Richtung zum Zentrum des Ghettos. Schon nach Zurücklegung von einigen hundert Metern begegneten sie einem unerwarteten Widerstand: Die Jugendlichen der Jüdischen Kampforganisation warfen Handgranaten und Zündflaschen aus den Fenstern der umliegenden Häuser. Einer der Tanks wurde getroffen und ging in Flammen auf; auf der Strasse fielen zwölf Nazis, und die SS-Kolonie zog sich eiligst aus dem Ghetto zurück. Nach zwei Stunden nahmen die Deutschen die Kampffraktion wieder auf, diesmal mit grösserer Vorsicht und grösserem Kräfteinsatz. Das Kommando übernahm der Generalmajor der Polizei, SS-Brigadeführer Jürgen Stroop.

Am Morgen des 19. April, unmittelbar nachdem ich meine Wohnung verlassen hatte, erfuhr ich von Strassenbahnern von dem Kampf im Ghetto. In der Stadt zirkulierten bereits Gerüchte über von den Juden zerstörte Tanks, und man sprach mit der grössten Genugtuung laut über die Verluste, die den Deutschen von den Verteidigern des Ghettos zugefügt wurden. Ich begab mich sofort in ein Lokal der Untergrundbewegung, das der Sitz des Jüdischen Referats der Delegatur der polnischen Exilregierung war und als einer der ständigen Plätze für unsere Zusammenkünfte mit den Mitarbeitern der jüdischen Untergrundbewegung diente.

Zufälligerweise befand sich gerade dieses Lokal in einer Entfernung von einigen hundert Metern von der drei Meter hohen Mauer des Ghettos nächst der Bonifraterskassasse. Das Ghetto widerhallte vom lärmenden Geknatter der Maschinengewehre, und von Zeit zu Zeit erfolgten laute Explosionen. In der Nähe der Mauer hielten sich in dichten Reihen die SS-Männer, die Polizei und die Hilfstuppen der litauisch-lettischen Kollaborateure auf. Alle Augenblicke fuhren Tanks und Autos mit Nachschub für die Nazis vorüber, während die deutschen Ambulanzwagen in die entgegengesetzte Richtung fuhren. Immer wieder hörten wir neue Detonationen. Diese stammten von

einer Batterie der leichten Artillerie der Wehrmacht, die auf einem Platz in der Nähe des Ghettos aufgestellt genommen hatte und in einer nach allen Regeln der Kriegskunst geführten Aktion gegen die Aufständischen eingesetzt wurde.

Am Abend unternahm eine etwa zwanzigköpfige Abteilung polnischer Soldaten der Heimatarmee – auf Anordnung des Kommandos des Warschauer Kreises der Heimatarmee – einen Angriff auf die Ghettomauer und versuchte, diese mit Explosivstoff zu sprengen. Diese Abteilung stand unter dem Kommando von Pionierhauptmann Josef Pszeny. An der Mauer entbrannte ein erbitterter Kampf zwischen der kleinen Gruppe mit Maschinenpistolen und Granaten bewaffneter Polen und den vielfach stärkeren Formationen der SS und der Polizei. Das Ergebnis war unschwer vorzusehen: Es wurden zwar einige deutsche Polizisten getötet und die Mauer beschädigt, aber zwei Soldaten der polnischen Untergrundbewegung fielen im Kampf, vier wurden schwer verletzt, und der Rest musste sich zurückziehen. Die erste polnische Kampfhandlung an der Ghettomauer hatte also eher moralische als militärische Bedeutung.

Am 13. Mai 1943 nahm sich Szmul Zygielbojm, Funktionär des »Bundes« und ehemaliger Stadtrat von Warschau, in der Emigration in London das Leben, um auf diese tragische Weise gegen das Schweigen und die Untätigkeit der Welt gegenüber Naziverbrechen in Polen zu protestieren.⁴ Zu diesem Zeitpunkt hatte der hoffnungslose Kampf im Warschauer Ghetto schon sein Ende erreicht.

Am 16. Mai 1943 meldete General *Jürgen Stroop* telegrafisch General Krüger in Krakau: . . . *Das ehemalige jüdische Wohnviertel Warschaws besteht nicht mehr.*⁵ Mit der Sprengung der Warschauer Synagoge wurde die Grossaktion um 20.15 Uhr beendet! . . . ! Gesamtzahl der erfassten und nachweislich vernichteten Juden beträgt insgesamt 56 065.«

⁴ vgl. u. a. dazu: Bernard Goldstein: Die Sterne sind Zeugen, Hamburg 1949, S. 209. desgl.: s. FrRu III, 10/11, 1959, S. 34 f.
⁵ Hervorhebung d. Red. d. FrRu.
(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu).

Dem »MB Wochenzeitung des Irgun Olej Merkas Europa« (50/22), Tel Aviv, 11. 6. 1982, entnommen:

Karol Wojtyla und das Judenkind

Die Rettung einer jüdischen Seele durch den Papst, als er noch Karol Wojtyla hiess und Pfarrer in Krakau war, enthüllte der britische Oberrabbiner aufgrund von Informationen, die er im Wiesenthal-Holocaust-Centre in Los Angeles erhalten hatte.

Im Juni 1942 beschloss die von Ausrottung bedrohte Familie *Helen und Moses Hiller*, ihren zweijährigen Jungen zu retten und in die Obhut von Familie *Jachowicz* in einem Dorf bei Krakau zu geben. Helen Hiller schmuggelte das Kind am 15. November 1942 aus dem Ghetto hinaus und übergab ihren christlichen Freunden zwei Kuverts. In dem einen befanden sich alle Wertgegenstände der Familie, im anderen Briefe und ein Testament. Der eine Brief betraute die Familie Jachowicz mit der Sorge für das Kind und bat sie, es als Juden zu erziehen und im Falle des Todes seiner Eltern »wieder in sein Volk zurückzuführen«. Der zweite Brief war an das Kind selbst gerichtet mit einer Erklärung der Umstände, die seine Eltern veranlasst hatten, ihn in Obhut von Christen zu geben, und der Aufforderung, als Erwachsener seinem jüdischen Glauben treu zu bleiben. Ein dritter Brief mit dem Testament war von Frau Hillers Mutter an deren in Washington lebende Schwägerin, eine Frau *Berger*, gerichtet mit der Bitte, sich des Kindes anzunehmen, falls niemand von der Familie in Polen überlebt.

Im März 1943 wurde das Krakauer Ghetto liquidiert. Die Familie Jachowicz erfuhr nach dem Kriege, dass auch die Hillers um-

gekommen waren. Sie wandten sich daher an einen jungen Pfarrer, der im Rufe stand, sehr klug und zuverlässig zu sein und enthüllten ihm das Geheimnis der Identität des Jungen, den sie nunmehr doch als wahren Christen erziehen wollten. Der Pfarrer bedeutete ihnen, es wäre unfair, das Kind taufen zu lassen, solange noch Hoffnung besteht, dass die Verwandten des Jungen ihn bei sich aufnehmen, worauf Frau Jachowicz sich an die Verwandten der Familie Hiller in USA und Kanada wandte. Sie hatte Erfolg. In beiden Ländern erklärten sich die Verwandten zur Aufnahme des Kindes bereit, doch mussten sie erst einen vier Jahre dauernden Streit mit den polnischen Behörden ausfechten. Nach polnischem Gesetz war es polnischen Waisenkindern verboten, das Land zu verlassen. Überdies gab es kein Einreisevisum für den Jungen. Schliesslich gelang es dem Jewish Congress in Kanada, Einreiseerlaubnis für 1210 Waisenkinder aus Europa nach Kanada zu erhalten, und unter ihnen befand sich auch der gerettete *Schachne Hiller*. Ein Jahr lebte er in Montreal, und im Dezember 1950 unterzeichnete Präsident Truman aufgrund intensiver Bemühungen der amerikanischen Verwandten der Hillers ein Sondergesetz, demzufolge die Familie Berger zu Pflegeeltern des Kindes bestellt wurden. Der Junge besuchte dann die Universität und wurde ein erfolgreicher Geschäftsmann und orthodoxer Jude.

Als der *Rabbi von Bluschow, Israel Spira*, die Geschichte hörte, erklärte er: »*Gottes Wege sind unerforschlich. Vielleicht war es die Belohnung für die Rettung einer jüdischen Seele, die dazu geführt hat, dass jener Krakauer Priester Papst wurde?*«¹

¹ Hervorhebung d. Red. d. FrRu.

II B Ein aussergewöhnliches Manifest Aussöhnung zwischen Polen und Juden*

In einem Manifest, das von einigen berühmten Juden und Polen unterzeichnet worden ist, wird für die Annäherung zwischen Polen und Juden plädiert.

Es sei 40 Jahre nach dem Warschauer Ghettoaufstand an der Zeit, gemeinsam der Überzeugung Ausdruck zu verleihen, »dass niemals mehr ein Versuch zur totalen physischen Ausrottung einer Nation unternommen werden« dürfe.

Die jüdischen Unterzeichner des Manifestes sind *Michael Borwicz*, ein Mitglied des leitenden Ausschusses von »*Armia Krajowa*« in London, der während des Zweiten Weltkrieges dem polnischen Untergrund angehörte und früher der Polnischen Jüdischen Historischen Kommission vorstand; Dr. *Joseph Lichten*, der Vertreter der Anti-Defamation-League in Rom, und *Simon Wiesenthal*, der Vorsteher des Jüdischen Dokumentationszentrums in Wien.

Die drei nicht jüdischen polnischen Unterzeichner sind Professor *Jan Karski* von der Universität Washington und Professor *Jerzy Lerski*, Professor an der Universität von San Francisco, sowie *Jan Nowak*, der nach dem Krieg viele Jahre lang Direktor von Radio Freies Europa in München war.

Alle drei waren Kuriere des polnischen Untergrundes, die London unter grössten Schwierigkeiten durch Schweden oder Ungarn erreichten, um den Alliierten über die Massaker in Polen zu berichten.

Wir drucken im folgenden das Manifest im vollen Wortlaut ab:

Vor vierzig Jahren sind auf einem Dach des umkämpften Warschauer Ghettos Seite an Seite zwei Flaggen gehisst worden. Eine war weissblau, die andere weissrot. Die jüdischen Kämpfer hatten nur noch wenige Stunden zu leben, als sie dem polnischen Volk diese Botschaft sandten:

»Wir senden euch aus dem Flammen- und Blutmeer des ermordeten Warschauer Ghettos brüderliche Grüsse ... Der Kampf hier geht um unsere und eure Freiheit. Es geht um die menschliche, gesellschaftliche und nationale Ehre und Würde von uns allen ... Lange lebe die Waffenbrüderschaft und die Blutsbrüderschaft des kämpfenden Polen ...«

Dieser Appell war eine tragische, dennoch aber wunderbare Schlussnote für das fast tausend Jahre dauernde Zusammenleben von Juden und Polen auf polnischem Grund.

Vierzig Jahre nach dem Warschauer Ghettoaufstand, dem Kulminationspunkt der grössten Tragödie in der Geschichte der Menschheit, empfinden wir, die Unterzeichnenden, es als moralische Pflicht, an die Masada des zwanzigsten Jahrhunderts zu erinnern. Drei von uns waren während des Zweiten Weltkrieges Gesandte des polnischen Untergrundes und der polnischen Exilregierung in London. Zwischen den Grenzen und den Schlachtfeldern wurden wir Augenzeugen der Massenvernichtung der Juden, und zusammen mit Beweismaterial über die Vernich-

tung trugen wir die Appelle der sterbenden Juden mit uns, die das Gewissen einer indifferenten Weltöffentlichkeit hätten aufbringen sollen. Die drei anderen von uns sind jüdische Aktivisten aus dem Westen, die alle viele Jahre des Kampfes und des Widerstandes hinter sich haben, dem Erbe und der polnischen Judenheit aufs tiefste verbunden sind. Von der jüdischen Bevölkerung in Polen, die vor dem Krieg rund drei Millionen betragen hatte, sind nur einige tausend übriggeblieben. Die jüdischen Quartiere und die Mauern, die von den Nazis um sie herum errichtet worden sind, wurden inzwischen von einem gemeinsamen Feind geschleift. Und dennoch wird heute eine andere Mauer errichtet, die Polen von den Juden trennen soll, und auf beiden Seiten der Mauer verbreiten gegenseitige Ressentiments und eine gewisse Ungerechtigkeit das Gefühl von Feindschaft und Hass.

Hass ist ein Bumerang, der auf jeden zurückfällt, ob es sich um die schwächere oder die stärkere Partei handelt. Hass wurde von Hitler in die Seele Deutschlands gesät. Die unmenschliche Tyrannei der Sowjetunion ist eine Fortsetzung des Hasses. Polen und Juden sind beide Opfer des Hasses geworden.

Hass und tiefe Ressentiments können entstehen, wenn eine ganze Nation oder eine Gemeinschaft kollektiv für die Verbrechen und die Sünden eines einzelnen oder einer Minderheit verantwortlich gemacht wird, wenn alle Angehörigen einer Nation, einer Religion oder Rasse ohne Unterschied deswegen verurteilt werden. Racheerfüllter Hass ist blind für alles Gute, Schöne und Vornehme, das sich in anderen Menschen oder einer anderen Nation manifestiert. Er sieht nur das Schlimme und das Kriminelle.

Die Juden erinnern sich an den polnischen Antisemitismus, der um die Jahrhundertwende besonders ausgeprägt war, und sie vergessen dabei, dass weite Teile der polnischen Liberalen oder der polnischen Intelligenz sowie die polnische Arbeiterbewegung oder führende Köpfe der polnischen Kultur sich dem Antisemitismus entgegengestellt haben. Stärkste Unterstützung fanden die Juden durch polnische Schriftsteller wie Adam Mickiewicz, Jozef Ignacy Krasicki, Boleslaw Prus, Eliza Orzeszkowa, Maria Konopnicka, Andrzej Strug und andere mehr.

Polnische Antisemiten vergessen gerne – obwohl es nur wenige Fälle von Grausamkeit oder physischem Terror gegeben hat während der Tage der unabhängigen polnischen Republik –, dass sogar Juden, die in der polnischen Sprache und Kultur erzogen worden waren, sich nie als vollwertige Bürger Polens vorkommen konnten. Der Jude musste nicht nur zur Kenntnis nehmen, dass es an Universitäten eigentliche Ghettos gab, sondern er wurde auch mit Skepsis und Misstrauen verfolgt, mit Boykott und Diskriminierung belegt. Dafür gab es im polnischen Recht keine Grundlage. Die gängige Assoziierung von Judentum und Kommunismus stempelte jeden Juden zum potentiellen Landesverräter und Agenten. Die Rolle, die die Juden bei der Kosciuszko-Erhebung des Jahres 1794 oder bei den Aufständen der Jahre 1831 und 1863 spielten, wurde vergessen. Dasselbe Schicksal widerfuhr den jüdischen Freiwilligen, die in der polnischen Legion oder in anderen militärischen Verbänden während des Ersten Weltkrieges Seite an Seite mit anderen Polen für ein un-

* Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnommen aus: »Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz« (83/49), Zürich, 9. 12. 1983, S. 5–7.

abhängiges Polen kämpften. Es brauchte einen britischen Historiker, Norman Davies, ein grosser Freund von Polen, um auf die jüdischen Freiwilligen aufmerksam zu machen, die in den Jahren 1920 bis 1921 im polnisch-russischen Krieg gegen die Bolschewisten kämpfen wollten. Aber sie wurden aus der Armee hinausgeworfen und in Internierungslager gesteckt. Erinnert sich überhaupt jemand daran, dass der berühmte Abschnitt des Petersburger Manifestes vom 27. März 1917, in welchem der Arbeiter- und Soldatenrat die »völlige Unabhängigkeit Polens« verlangte, nicht von den Russen, sondern von einem polnischen Juden stammt, nämlich von Henryk Ehrlich, dem Vorsitzenden des *Bunds*, der Sozialistischen Partei? Kommunistische Propagandisten machen um diesen Paragraphen viel Aufhebens, aber sie erwähnen dabei nicht, dass Ehrlich während des Zweiten Weltkrieges auf Stalins Befehl hin exekutiert wurde.

Die Juden andererseits machen die gesamte polnische Nation für die Handlungen der Szmalcowniks verantwortlich, für kriminelle Elemente, die es in allen besetzten Gebieten gab und die Juden an die Nazimörder auslieferten. Ressentiments liessen sie vergessen, dass die meisten Juden, die ausserhalb der Konzentrationslager den Holocaust überlebten, ihre Rettung dem Heldentum von Polen verdankten, die damit ihr eigenes und das Leben ihrer Familien riskierten. Sie vergessen dabei, dass eine unvollständige Liste 621 Familien umfasst, die ermordet wurden, weil sie Juden versteckt hielten. Sie vergessen auch, dass die Ehrenbücher in Jad Waschem in Israel am meisten polnische Namen tragen und dass eine Anzahl von polnischen Untergrundkämpfern bei der Hilfe für die Kämpfer im Warschauer Ghetto getötet wurde. Ressentiments verführen auch manchen jüdischen Autor, die Tätigkeit des Rates für Judenhilfe im polnischen Untergrund zu vernachlässigen oder zu unterschätzen. Das gleiche gilt für die Anstrengungen der polnischen Behörden im besetzten Polen oder für die Exilregierung in London, die alles in ihrer Macht Stehende unternahmen, um die westlichen Regierungen und die Weltöffentlichkeit auf das Schicksal der sterbenden Juden aufmerksam zu machen. Die Polen fühlen sich völlig missverstanden, wenn sie für Massenmorde verantwortlich gemacht werden, deren Opfer auch sie selber waren. Und die Juden werden auf eine ähnliche Art und Weise verletzt, wenn man sie für die Untaten der stalinistischen Polizei verantwortlich macht, bloss weil einige hohe Stellen in der Terrormaschine dieser Partei von Juden gehalten wurden. Derweil wird von den Polen jüdischer Abstammung keine Kenntnis genommen, die seit 1956 in vorderster Front der Freiheitsbewegung stehen.

Es ist Zeit, das Gespenst des gegenseitigen Misstrauens abzulegen. Es ist für Polen und Juden gleichermaßen schmerzlich – und vor allem schmerzt es jene polnischen Patrioten, die ob ihrer Loyalität zu Polen den jüdischen Wurzeln treu geblieben sind. Die gegenseitige Diskriminierung dient keinem vernünftigen Zweck. Menschen guten Willens, Polen und Juden, möchten einen fruchtbaren Dialog des gegenseitigen Verständnisses aufbauen. Mögen wir diesen Dialog schaffen, um Einendes zwischen Polen und Juden zu finden.

Gemeinsam ist vorab die Überzeugung, dass niemals mehr ein Versuch zur totalen physischen Ausrottung einer Nation unternommen werden darf. Unglücklicherweise leben sowohl Polen als auch Juden mit diesem Damoklesschwert über sich. Die geographische Lage Polens macht es durch die sowjetische Expansion gefährdet. Und der Staat Israel ist von arabischen Staaten umgeben, die danach trachten, den nach zweitausend Jahren so wunder-

bar wiedererstandenen jungen Staat zu vernichten. Nur die Polen, die Augenzeugen des Holocaust und selber Opfer des Naziterrors, können die quälenden Sorgen der jüdischen Überlebenden völlig verstehen, die in das versprochene Land zurückgekehrt sind. Eine grosse Zahl israelischer Bürger stammt aus Polen. Es gibt eine Zeitung, die auf polnisch erscheint. »Kultura«, die polnische Monatszeitschrift, die in Frankreich erscheint, wird wie andere polnische Zeitschriften in Israel häufiger gelesen. Polnische Musik- und Theatervorstellungen werden vor allem von den älteren israelischen Bürgern sehr geschätzt, die damit nostalgische Erinnerungen an das Land ihrer Jugend verbinden, das in der »Kleinen Stadt von Belz« in einem jüdischen Lied verewigt ist. Jede Geste oder jedes Zeichen der Solidarität durch die Polen zu Hause oder in der Fremde für das Schicksal Israels würde mehr zur polnisch-jüdischen Aussöhnung beitragen als unzählige Bände selbstanklägerischer Literatur.

Die Polen und die Juden teilen sich das Unglück, in der Sowjetunion zu den meist verfolgten Minderheiten zu gehören. Beide sind das Opfer von Diskriminierung und Ungerechtigkeit. Wenn die jüdische Diaspora ihren nicht zu unterschätzenden Einfluss in den westlichen Demokratien bezüglich der Ausreiserechte von russischen Juden auch auf andere Minderheiten des Sowjetreiches, die in ihre Heimat zurückkehren wollen, ausdehnen könnte, würde das in Polen sicherlich hoch geschätzt. Wenn wir Polen und Juden näherbringen wollen, so sind wir uns der Risiken voll bewusst, die von Extremisten beider Seiten ausgehen. Aber wir werden von unserem Vorhaben nicht abweichen, weil wir von der Idee der Brüderschaft zwischen Menschen aller Herkunft, aller Nationalitäten, Religionen, Farben oder Rassen überzeugt sind. Wir entsprechen damit den Zehn Geboten, der Quelle unserer Religion und unserer höchsten Werte der Zivilisation. Wir sind überzeugt davon, dass wir auf diese Weise den Polen und Juden am besten dienen.¹

Unterzeichnet:

Michael Borwicz, Jan Karski, Joseph Lichten,
Jerzy Lerski, Simon Wiesenthal, Jan Nowak.

¹ Beim Lesen dieses bewegenden Appells erinnere ich mich: Nach Kriegsausbruch bis zu meiner Verhaftung durch die Gestapo, März 1943, auf der Suche nach Information und Hilfsmöglichkeit, auch für die »displaced persons – DP's« hier und im damaligen »Generalgouvernement« Polen in quälender Ungewissheit, tief betroffen über die dort im Ghetto und in Lagern unvorstellbar herrschende Not, fanden sich einige Kontakte, rückblickend, offenbar auch zu und über jene Kreise der oben beschriebenen weiss-blauen Flagge (s. o. S. 36). Die Botschaft der beiden Flaggen scheint im Rückblick auf die qualvollen Fragen tröstlich: Sie sollte Mahnung und Hoffnung sein, dass der Ruf jener schwerlich an Not zu übertreffenden Situation Hoffnung gibt, dennoch, und dies in einer nach all den Geschehen heute doch noch waffenklirrenden Welt. (Anm. Gertrud Luckner)

Gedanken zu einem Manifest*

Von Samuel Scheps

Das vorstehend veröffentlichte Manuskript (s. o. S. 36 f.) hat allgemein grosse Aufmerksamkeit erregt. Natürlich ist jede Aussöhnung individueller oder kollektiver Natur, zwischen Ländern, die sich bekämpft haben, zwischen verschiedenen sozialen Klassen, die sich feindlich gegenüberstanden, zwischen Individuen, die sich lange im Streit befanden, zwischen den Divergenzen von Staat und Individuum – ein vornehmes Ziel. Grosse Anstrengungen sind notwendig, um sich diesem idealen Ziel zu nähern.

Das genannte Manifest richtet sich zu Recht gegen »Hass und tiefe Ressentiments, wenn eine ganze Nation oder eine Gemeinschaft kollektiv für die Verbrechen und die Sünden eines einzelnen oder einer Minderheit verantwortlich gemacht wird«.

Es kommt darin aber auch zum Ausdruck die Ambivalenz polnisch-jüdischer Beziehungen im Laufe der langen, komplexen Geschichte: einerseits der bisweilen virulente Antisemitismus während verschiedener Geschichtsperioden, andererseits der Philosemitismus der polnischen Romantiker und Positivisten; der Anteil der jüdischen Minderheit an der Entfaltung der polnischen Kultur in all ihren Bereichen; last, but not least die Teilnahme der polnischen Juden an den bewaffneten Aufständen der Jahre 1794, 1831 und 1863. Man kann hier noch erwähnen die Teilnahme der Juden an der polnischen Legion Pilsudskis. Mit Freude begrüsst die Juden die Wiedergeburt des polnischen Staates im Jahre 1918.

Es erscheint mir wichtig, in diesem Zusammenhang einen der grössten polnischen Dichter, den Juden *Julian Tuwim* (1894–1953), zu nennen, dessen dreissigster Todestag in diesen Tagen von Polen und Juden und der intellektuellen Gemeinschaft der Welt in einer Kommunion in Erinnerung gebracht wird. Tuwim war es, der zwischen den beiden Weltkriegen in zornigen Worten gegen den immer stärker sich in Polen verbreitenden Antisemitismus, Faschismus und Hitlerismus gekämpft hat. Sein Gedichtband »Ball in der Oper« (1936 von der polnischen Zensur beschlagnahmt) wuchs zu einer apokalyptischen Prophezeiung der heranziehenden Katastrophe.

Wenn von Aussöhnung zwischen Polen und Juden gesprochen wird, muss man sich folgende Probleme klar vor Augen halten:

1. Welche Polen werden im Manifest visiert? Wohl doch nicht das heutige Regime, welches das polnische Volk in seiner überwältigenden Mehrheit ablehnt (siehe »Solidarnosc«)? Die in Polen verbliebene Restminderheit der polnischen Juden und deren Institutionen (der Bund jüdischer Gemeinden in Polen, die Jüdische Historische Kommission usw.) pflegen mit den Behörden formal-normale Beziehungen. Mit Hilfe jüdischer Organisationen im Ausland (Joint) und der Weltföderation Polnischer Juden werden Fragen der Erhaltung der jüdischen Friedhöfe und der Rückgabe jüdischer Kultus- und Kulturgegenstände diskutiert und nach Möglichkeit geregelt. Mit den polnischen Intellektuellen, Schriftstellern, Dichtern und Musikern sind die zahlreichen jüdisch-polnischen Intel-

lektuellen ausserhalb Polens befreundet und praktisch ausgesöhnt. Zahlreich sind die Publikationen in Polen, die sich mit jüdischem Gedankengut und jüdischen Schriftstellern befassen. Vor wenigen Monaten ist in Polen eine Anthologie jiddischer Dichter in polnischer Übersetzung publiziert worden. Eine antisemitische Bewegung gibt es im heutigen Polen wohl kaum, wenn man von der Splittergruppe »Grunewald« absieht.

2. Es gibt heute in der Welt – in Europa, aber insbesondere in den USA – eine in Millionen gehende polnische Diaspora, die Wesentliches beiträgt zur allgemeinen Kultur: um nur den Philosophen *Leszek Kolakowski* und den Nobelpreisträger *Czeslaw Milosz* zu nennen. Jüdische Themen ziehen Milosz immer wieder an. In den allerletzten Jahren steht Milosz im Banne der Bibel. »Man verbringt nicht jeden Tag straflos mit der Bibel«, sagt er, »sie zieht einen hinein. So bin auch ich hineingezogen worden und begann, Hebräisch zu lernen.« Milosz übersetzte aus dem Hebräischen das Buch Hiob und das Buch der Psalmen. Die Bibelübersetzungen liegen Milosz besonders am Herzen. Er unterhält freundschaftliche Beziehungen zu Juden insbesondere polnischer Herkunft, die an seinen Bibelübersetzungen interessiert sind. – So kann mit Recht von einer engen Kooperation der polnisch-jüdischen Minderheit mit der polnischen Diaspora in der Welt gesprochen werden. Eine Aussöhnung ist ein langer Prozess, und es muss permanent daran gearbeitet werden.

Eine diesbezügliche weitere Dokumentation sollte insbesondere auf die Gemeinsamkeit des Schicksals während der nazistischen Gewaltherrschaft hinweisen:

1. In Polen sind 3 Millionen polnische Juden in individuellen und Massenexekutionen, in den Gettos und in den Konzentrationslagern gewaltsam umgekommen.

2. In der Hitlerschen Vernichtungskampagne hat die europäische und polnische Kultur nicht wiedergutmachende Verluste erlitten. Darunter befanden sich bedeutende Juden, Schöpfer polnischer Kultur, wie z. B. der Jurist *L. Berenson*, der Arzt, Pädagoge und Schriftsteller *Janusz Korczak*, der Kunsthistoriker *A. J. Lauterbach*, der Maler *B. Kramsztyk*, der Schachmeister *D. Przepiorka*, der Mathematiker *S. Sachs*, der Schriftsteller *Bruno Schulc*, der Physiker und Schriftsteller *B. Winawer*, der brillante Historiker Prof. *M. Handelman*. Gleichzeitig sind viele bedeutende Vertreter des jüdischen Geisteslebens umgekommen, wie die Dichter *M. Gebirtig*, *M. Glik* und *J. Kazenelson*, der Rabbiner und Sejm-Abgeordnete *J. Lewin*, die bedeutenden jüdischen Historiker *M. Balaban* und *Emanuel Ringelblum*.

3. Polen christlicher Konfession wie der Literaturhistoriker Prof. *K. Kolbuszewski* ist in Majdanek umgebracht worden für Hilfe, die er jüdischen Studenten zukommen liess; der bedeutende polnische Chirurg Prof. *J. Raszeyka* erlitt das gleiche Schicksal, weil er dem Warschauer Getto ärztliche Hilfe brachte.

4. In der Rettung von Juden waren unmittelbar 300 000 Polen engagiert, darunter der Rat der polnischen Hilfe an Juden »*Zegota*«, der sich in den Jahren 1942 bis 1944 um den Rest der Juden in Warschau kümmerte. Die »*Zegota*« sowie andere konspirative Organisationen haben einen Aufruf erlassen, in dem sie die Todesstrafe für Verräter und solche, welche Juden den Nazis auslieferten, androhten.

5. Auch nach dem Aufstand im Warschauer Getto beteiligten sich zahlreiche Juden an der Partisanenbewegung, oft als Kommandanten.

Eine Hervorhebung des gemeinsamen Schicksals und einer positiven Zusammenarbeit der beiden Völker sind gewiss der beste Einsatz für eine Aussöhnung zwischen Polen und Juden.

* In: »Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz« (84/1), Zürich, 6. 1. 1984, S. 7 f.

III Katholische Kirche und Judentum zur Zeit des Nationalsozialismus – eine geschichtliche Erfahrung und eine Herausforderung an uns

Vortrag auf dem 88. Katholikentag, München, 5. Juni 1984*/**, gehalten von Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Riehen

Dieser Beitrag kann und soll nicht nur eine wissenschaftlich-kritische Aufarbeitung von Quellen sein, sondern ich sehe meine Aufgabe auch darin, aus der Sicht eines Betroffenen und Augenzeugen der Ereignisse, das heisst konkret der Judendeportationen aus Berlin in den Jahren 1941–1943, zu berichten, was ich erlebt habe und wie sich dieses Erleben eines einzelnen in den später veröffentlichten Quellen spiegelt. Dabei möchte ich vermeiden, dass der Eindruck entsteht, diese Ausführungen würden Anklagen enthalten; sie sind der Versuch eines Betroffenen, der mit Ihnen seine Erfahrungen teilt. Mancher wird daher diese Ausführungen als einseitig ansehen. Dieses subjektive Urteil von Menschen aus *anderen* Erfahrungsbereichen habe ich zu akzeptieren, da ich mir nicht anmasse, mehr als einen Baustein oder Denkanstoss anzubieten.

Der entscheidende Wendepunkt im Schicksal der Berliner Juden war der 27. Februar/1. März 1943. An diesen Tagen wurden alle Juden direkt aus den Fabriken, wo sie Zwangsarbeit leisteten, in die Deportationszentren gebracht, um von dort aus nach Auschwitz deportiert zu werden. Viele dieser Juden kamen damals in Auschwitz sofort ins Gas; ihr Eintreffen dort wurde gar nicht erst registriert; man findet daher nur die Tatsache ihrer Deportation verzeichnet, nicht aber Hinweise für ihren Aufenthalt in Auschwitz. Über andere dieser Transporte ist man orientiert, dass sie in Auschwitz zur Arbeit kamen. Ich war Augenzeuge dieser Verschleppungen, denn in jenen Tagen, Ende Februar/Anfang März 1943, fuhr die SS – und man nahm dazu auch Waffen-SS – mit Lastwagen durch Berlin, um die Juden aufzuladen. Ich entging diesem Schicksal, weil ich zu diesem Zeitpunkt nicht mehr in der Fabrik arbeitete, sondern bereits halb illegal lebte. Am 28. 2. 1943 verliess ich die Wohnung, es war morgens um 9 Uhr, als ich sah, wie die SS die Juden in ihrer Arbeitskleidung direkt von den Fabriken holte. Wir wohnten zufällig direkt gegenüber einem der Deportationszentren in der Berliner Levetzowstrasse. Es war dies eine Synagoge, die während des Judenpogroms vom November 1938 nicht angezündet, sondern nur innen demoliert worden war, so dass sie wieder instand gesetzt werden konnte. Das Gebäude ist später durch Bomben zerstört worden, wurde nach dem Kriege abgerissen, heute befindet sich dort ein Kinderspielplatz. Am Katholikentag in Berlin [1980] hatten wir von dort aus einen der Bussgänge begonnen.

Dieses von mir eben berichtete Geschehen spiegelt sich in den Dokumenten wie folgt: Brief des Berliner Bischofs Konrad von Preysing an Papst Pius XII. am 6. März 1943: »Wohl noch bitterer trifft uns hier in Berlin die neue Welle von Judendeportationen, die gerade die Tage vor dem 1. März 1943 eingeleitet worden sind. Es handelt sich um viele Tausende, ihr wahrscheinliches Geschick haben Eure Heiligkeit in der Radiobotschaft von Weihnachten angedeutet. Unter den Deportierten sind auch viele Katholiken. Wäre es nicht möglich, dass Eure Heiligkeit noch einmal versuchten, für die vielen Unglücklichen –

Unschuldigen einzutreten? Es ist dies die letzte Hoffnung so vieler und die innige Bitte aller Gutenkenden.«

Der Wortlaut der Radiobotschaft am Heiligen Abend 1942 von Pius XII., auf den sich Bischof von Preysing bezieht, lautet u. a.: »Ein grosser Teil der Menschheit, und wir stehen nicht an zu sagen, auch nicht wenige von denen, die sich Christen nennen, tragen ihren Teil an der Gesamtverantwortung für die Fehlentwicklung, für die Schäden und für den Mangel an sittlichem Hochstand der heutigen Gesellschaft . . . Was in Friedenszeiten unter der Oberfläche blieb, das drängte nach Kriegsausbruch an den Tag mit einer traurigen Reihe von Taten, die menschlichem und christlichem Geist Hohn sprechen . . .« Der Papst spricht davon, dass alle Gutgesinnten sich zu einem Gelöbnis zusammenfinden müssten, um die menschliche Gemeinschaft zum göttlichen Gesetz zurückzuführen. In diesem Zusammenhang heisst es wörtlich: »Dieses Gelöbnis schuldet die Menschheit den Hunderttausenden, die persönlich schuldlos, bisweilen nur um ihrer Volkszugehörigkeit oder Abstammung willen, dem Tode geweiht oder einer fortschreitenden Verelendung preisgegeben sind.«¹ Wenn hier auch die Juden nicht *expressis verbis* erwähnt sind, so hat zweifellos zumindest der Berliner Bischof *diese* Verfolgten in der Weihnachtsbotschaft des Papstes wiedererkannt und war keineswegs im Zweifel, dass der Papst – so wie der Berliner Bischof auch – um das Schicksal der deportierten Juden weiss, also Kenntnis darüber hat, dass sie umgebracht werden. Aus den inzwischen veröffentlichten Bänden des Vatikans geht hervor, dass in Rom die Tatsache der planmässigen Judenausrottung bekannt war. Der vatikanische Geschäftsträger in Pressburg, Burzio, teilt am 9. 3. 1942 mit, dass die nach Polen Deportierten »dem sicheren Tod« entgegengehen (Nr. 298). Am 17. 7. 1942 meldet der apostolische Visitor aus Zagreb ähnliches (Nr. 431), und am 3. Oktober 1942 teilt die polnische Botschaft beim Vatikan mit, überall in Polen, in Wilna, Warschau, Lublin, würden die Juden in Lager gebracht, um dort ermordet zu werden (Nr. 497).

Wenn wir diesen Problemkreis heute betrachten, so können wir Urteile nicht allein mit unserem heutigen Wissen fällen, sondern müssen uns bemühen, uns in die damalige Zeit und Situation zurückzutasten. Dafür haben sich drei Fragen als hilfreich erwiesen, die sich in einem Buch von Helmut Gollwitzer finden ». . . und führen, wohin du nicht willst«. Diese drei Fragen lauten:

1. Wir haben davon nichts gewusst! – Aber warum haben wir nichts davon gewusst? – Haben wir nichts wissen können oder nichts wissen wollen?
 2. Wir haben es nicht gewollt! – Haben wir es damals alle wirklich von ganzem Herzen nicht gewollt, oder wollen wir es nur heute nicht mehr?
 3. Wir konnten nichts dagegen tun! – Haben wir alles getan, was wir dagegen tun konnten? Haben wir alles an Hilfe für die Verfolgten getan, was wir konnten?
- Gegen Ende erzähle ich eine Szene in einem Urlauberzug 1942, in dem einer von den Judenerschiessungen berichte-

* Mit freundlicher Genehmigung von Dr. Ehrlich veröffentlicht.

** Gehalten auf dem Forum »Aus Geschichte Zukunft gestalten«. Weitere Ausführungen über den Katholikentag im FrRu XXXVII/1985.

(Anmerkungen d. Red. d. FrRu.)

¹ s. u. a. in J. H. Nota: Edith Stein und der Entwurf einer Enzyklika . . ., in: FrRu XXVI/1974, S. 41, sowie in: »Zur Erinnerung an Bernhard Lichtenberg, Predigt von Alfred Kardinal Bengsch, 5. 11. 1973«, in: ebd. XXVI/1974, S. 43.

te und in unser bedrücktes Schweigen hinein sagte: »Wenn es einen Gott gibt, muss sich das ja rächen. Es gibt einen Gott, und es hat sich gerächt . . .«. Ende des Zitats.

Wir haben davon nichts gewusst: Was haben wir wissen können? Ich habe in Berlin gelebt, ich sah mit eigenen Augen am 9. November 1938 die brennenden Synagogen, den Raub jüdischer Geschäfte, nicht nur durch primitive SA-Männer, sondern auch durch gut-bürgerliche Leute, wobei andere Deutsche mehr oder weniger deutlich im Omnibus oder in der Strassenbahn ihren Abscheu darüber aussprachen. Von den Kirchen hat man damals wenig gehört. Irgendein Protest von Bischöfen oder der deutschen Bischofskonferenz angesichts der Verbrennung von Gotteshäusern hat nicht stattgefunden. Wir wissen nur vom Dompropst Bernhard Lichtenberg, der zum Märtyrer wurde. Er sprach am 9. November 1938 sein berühmtes gewordenes Nachtgebet: »Lasst uns beten für die verfolgten nichtarischen Christen und für die Juden. Was gestern war, wissen wir, was morgen ist, wissen wir nicht, aber was heute geschehen ist, haben wir erlebt: Draussen brennt der Tempel – das ist auch ein Gotteshaus.« Und in einer anderen Predigt sagte er über die Juden: »Und sie werden mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen, und wem das nicht passt, mag draussen bleiben.« Das »Hilfswerk beim Bischöflichen Ordinariat Berlin« wurde von Prälat Lichtenberg inspiriert. Auf diese Weise verband er sich mit dem Schicksal der Juden. Es ist bezeichnend, dass ein Mann wie Lichtenberg ein Gefühl für die Juden besass, weil er mit ihnen zu tun hatte, sich für ihr Schicksal interessierte, sich nicht abwandte oder die Augen verschloss. Jeden Abend wiederholte er sein Gebet für die Juden; seine Worte waren in den Ohren der Mitbetenden und in denen, die vorgaben, nichts gewusst zu haben. Öffentlich machte Lichtenberg auf sich aufmerksam, als er am 28. August 1941 einen schriftlichen Protest an den Reichsärztführer Conti wegen der Ermordung der Geisteskranken richtete. Am 23. Oktober 1941 wurde er von zwei BDM-Studentinnen wegen seines täglichen Abendgebets für Verfolgte und Juden denunziert, er war damals 66jährig. Durch eine Gesinnungsänderung hätte er vom Gefängnis in ein Krankenhaus verlegt werden können, aber er weigerte sich. In den Verhören teilte er mit, er wolle das Los der nach dem Osten deportierten Juden teilen, um dort für sie zu beten. Lichtenberg wurde zu zwei Jahren Gefängnis verurteilt. Er überlebte als todkranker Mann diese Haft, wurde aber am Tage seiner sogenannten Entlassung von der Gestapo abgeholt, um in das KZ Dachau verschleppt zu werden. Am 5. November 1943 ist er auf dem Transport dorthin gestorben, nachdem man ihn vorher im Arbeitslager Wuhlheide gequält hatte.

Manchmal frage ich mich, warum Katholiken eigentlich relativ wenig über diesen Dompropst Lichtenberg sprechen, sehr viele gar nicht von ihm wissen. Ich erkläre es mir u. a. so, dass man an seinem Beispiel aufzeigen könnte, was andere Amtsbrüder auch hätten tun können und eben nicht getan haben. Bernhard Lichtenberg ist das Beispiel dafür, dass es damals Christen gab, gerade auch Katholiken, die nicht fortgeschaut haben² und die nicht meinten, es ginge sie eigentlich gar nichts an. In diesem Zusammenhang müssen wir natürlich auch Gertrud Luckner erwähnen, über die ihre Kollegin Dr. Margarete Sommer im Jahre 1960 u. a. das Folgende schrieb: »Unangemeldet, unerwartet standen Sie plötzlich vor mir im Berliner Ordinariat. Entweder teilten Sie uns eiligst in Vorbereitung befindliche, aber von den NS-Stellen noch streng

geheimgehaltene neue Pläne von Verfolgungsmassnahmen mit . . . in der ja nicht unberechtigten Hoffnung, dass unser Berliner Bischof, Graf von Preysing, durch sein . . . unerschrockenes Vorgehen bei Berliner Regierungsstellen vielleicht doch noch drohendes Unheil verhüten könne (ich erinnere an die beabsichtigte Zwangsscheidung der rassistischen Mischehen), oder Sie hatten dringliche Bitten für in Berlin verborgen lebende geflohene Verfolgte; oder Sie suchten in gemeinsamer Überlegung mit uns nach immer neuen Wegen der Hilfe für die armen gehetzten Menschen, besonders für die Juden. So arbeiteten Sie nicht nur mit unserem Berliner Hilfswerk zusammen, sondern eilten von Bistum zu Bistum, von Bischof zu Bischof . . .«. Andererseits weiss ich von einem bedeutenden katholischen Religionsphilosophen, der von zwei Freunden gebeten wurde, angesichts des Novemberpogroms 1938 in der Sonntagspredigt ein Wort zu sagen und der sich abwandte und meinte, dies sei nicht seine Sache.

Wir haben nichts davon gewusst. Dazu möchte ich eine Meldung des evangelischen Divisionspfarrers einer Infanteriedivision vorlesen, vom 21. 8. 1941. Diese Meldung beruht auf dem Bericht eines evangelischen sowie eines katholischen Pfarrers.

»Meldung des evangelischen Divisionspfarrers, Wehrmachtsobersparrer Kornmann, an die 295. Infanterie-Division vom 21. 8. 41. Der 295. Inf. Div. erstatte ich folgende Meldung: Gestern (am 20. 8.), gegen 15 Uhr, kamen 2 Kriegspfarer einer hier liegenden Kriegslazarett-Abteilung zu mir und dem katholischen Kriegspfarer der Division und berichteten, in der Nähe, etwa 500 m entfernt, befänden sich im oberen Stockwerk eines Hauses etwa 80–90 Kinder, vom Säugling bis in das schulpflichtige Alter hinein, die durch ihr Geschrei und ihre Jammern weiterhin zu hören seien und, da sie bereits 24 Stunden dort seien, die Nachtruhe in den Nachbarhäusern einquartierter Soldaten empfindlich gestört hätten. Durch diese Soldaten hatten die beiden Kriegspfarer selbst Kenntnis von der Anwesenheit der Kinder erhalten. – Ich ging mit den beiden Kriegspfarern und meinem katholischen Kollegen in das betr. Haus und sah die Kinder in 2 kleinen Stuben herumliegen und -sitzen – sie lagen z. T. in ihrem eigenen Unrat –, und es fehlte vor allen Dingen jeder Tropfen Trinkwasser, worunter die Kinder bei der Hitze sehr litten. Ein Mann der ukrainischen Miliz stand unten Posten; von ihm war zu erfahren, es handle sich um Judenkinder, deren Eltern erschossen worden seien. – Bei dem Posten stand eine Gruppe deutscher Soldaten, an einer anderen Hausecke stand eine weitere solche Gruppe, und an beiden Stellen wurde z. T. erregt über das, was hier zu sehen bzw. zu hören war, gesprochen. Da ich es für absolut unerwünscht hielt, wenn solche Dinge sich in breiter Öffentlichkeit abspielten, erstattete ich Meldung darüber. Die beiden Kriegspfarer waren von der Kriegslazarett-abt. 4/607 und hiessen Wilczek (evang.) und Tewes (kath.). Kornmann, Wehrmachtsoberspfr.«

Dieser Text ist interessant, weil aus ihm hervorgeht, was Menschen, die im Osten Dienst taten, gewusst haben, davon waren Heerespfarrer nicht ausgenommen.

Das Jahr 1943 ist durch die systematische Ausrottung der Juden im deutschen Machtbereich gekennzeichnet. Es war eine Reihe von mutigen Katholiken, welche ständig Rom wissen liessen, was mit den Juden geschah. An erster Stelle muss hier der vorher erwähnte Vertreter des Vatikans in Bratislava genannt werden, Msgr. Burzio, der bereits 1942 nach Rom gemeldet hatte, die Juden gingen einem sicheren Tod entgegen. Natürlich gab es nicht nur Judenretter in der römischen Kurie. Der tapfere Bischof von Berlin, von Preysing, schrieb Pius XII., was ihm der Nuntius in Berlin, Msgr. Orsenigo, sinngemäss mitgeteilt

² vgl. dazu: u. a. »In memoriam Dr. Margarete Sommer«, in: ebd., XVI/XVII, Juli 1965, S. 68, sowie »Zur Erinnerung an Bernhard Lichtenberg. Predigt von Alfred Kardinal Bengsch, 5. 11. 1973«, in ebd. s. o. S. 39, Anm. 1.

habe: Caritas sei gut und schön, die höchste Caritas sei, der Kirche keine Schwierigkeiten zu machen. Preysing schreibt zu einer derartigen Haltung an den Papst: »Ich befürchte grosse Schädigung der kirchlichen Interessen durch solche Auffassungen und Äusserungen des Vertreters Eurer Heiligkeit.« In den vatikanischen Aktenpublikationen ist vom Todeslager Treblinka die Rede und vom Gas, durch welches die Juden ermordet wurden.

Im Oktoberheft 1980 der »Stimmen der Zeit« behandelt Pater Ludwig Volk unser Thema. Als in München die Judendeportationen vor aller Augen die Bevölkerung beunruhigten, wendet sich Kardinal Faulhaber an den Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Bertram, der antwortet, bei der Virulenz nationalsozialistischen Judenhasse sehe er für Vorstellungen nicht die kleinste Erfolgchance. Der Nuntius Orsenigo hatte bereits Mitte Februar 1942 Kardinal Bertram persönlich Nachrichten über Massenerschiessungen der nach Osten Deportierten gebracht. Wahrscheinlich hatte er diese von Frau Dr. Sommer vom Hilfswerk beim bischöflichen Ordinariat Berlin erhalten. Erst als im November 1942 ein Gesetz drohte, nach welchem sogenannte »rassische Mischehen« zwangsgeschieden werden sollten, protestierte Kardinal Bertram bei den Behörden. Dieser Protest sowie die Belagerung des Berliner Deportationszentrums durch die sogenannten »arischen Frauen«, im März 1943 ein mutiger Widerstandsakt, den man nicht oft genug erwähnen kann, ergaben die Freilassung der bereits inhaftierten jüdischen Männer. Erst am 19. August 1943, als in Deutschland bereits alle greifbaren Juden deportiert waren, entschloss sich die Bischofskonferenz zu einem Hirtenwort über den Dekalog, wo mitgeteilt wurde, dass »Tötung in sich schlecht« ist, »auch wenn sie angeblich im Interesse des Gemeinwohls verübt würde«. In diesem Zusammenhang werden neben den »geistesschwachen« auch »Menschen fremder Rassen und Abstammung« genannt. Das Wort »Jude« ist tabu.

Pater Volk zeigt in seiner Studie auf, dass es dem Berliner Bischof nicht gelang, Kardinal Bertram zu einem Protest in Sachen Judendeportation zu bewegen. »Dass er sich dem zur Enttäuschung der Eingeweihten fürs erste entzog, rückt seine Ablehnungsgründe unter den Verdacht der Ausflucht«, schreibt Pater Volk. Offensichtlich wollte der Kardinal, so meint Volk, mit einem Protest oder einer Eingabe nicht an das innerste Reizzentrum der NS-Ideologie rühren. Erst am 17. 11. 1943 schrieb der Vorsitzende der Bischofskonferenz an Himmler. Aber zu dem Zeitpunkt waren viele der Deportierten gerade auch aus Deutschland bereits ermordet. Am 29. 1. 1944 verurteilt Kardinal Bertram die Aussonderung der Mischlinge, »an deren Ende die Ausmerzung droht«. Obwohl Breslau in Schlesien lag, also in derselben Provinz wie Auschwitz, und der Kardinal von allen Bischöfen örtlich am nächsten wohnte, sucht er nicht, sich in irgendeiner Weise damit zu befassen.

Pater Volk schreibt zu diesem Vorgehen: »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 Euthanasiemorde erst von dem Augenblick an gezeigt, als sie nicht mehr nur intern vorgebracht, sondern in die Öffentlichkeit getragen wurden.«

Richtig ist zunächst, dass wenn Proteste erfolgten, sie in einem internen Briefwechsel geschahen, die Bevölkerung davon also nichts erfuhr. Im übrigen wurde äusserst vorsichtig formuliert und von »Ausrottung der Juden« niemals gesprochen, obwohl Hitler selbst diesen Terminus wiederholt öffentlich in Reden benutzte. Im Jahre 1942, auf dem Höhepunkt der Mordtaten, verwendete er diesen Terminus nicht weniger als fünfmal.

Überhaupt fällt in den kirchlichen Verlautbarungen nicht der Terminus »Jude«. Kardinal Frings spricht am 25. 12. 1943 von denen, die »einer fremden Rasse« angehören, die nicht getötet werden dürfen, und am 13. 2. 1944 heisst es, »dass niemand seiner Güter oder gar seines Lebens beraubt werde, der unschuldig ist, etwa deshalb, weil er einer fremden Rasse angehört. Das kann nur als himmelschreiendes Unrecht bezeichnet werden.« Als der Kölner Erzbischof diese mutigen Worte im Februar 1944 sprach, waren die meisten Juden, zumindest die aus Deutschland deportierten, bereits tot. Als am 9./10. 11. 1938 die Synagogen angezündet wurden und Tausende von jüdischen Menschen in die Konzentrationslager kamen, hat kein Bischof öffentlich von einem »himmelschreienden Unrecht« gesprochen, das hat sich dann später bitter gerächt.

Auch Burkhard van Schewick, Kath. Kirche und nationalsoz. Rassenpolitik (Kirche, Katholiken und Nationalsoz. 1980, S. 83 ff.), kommt zu ähnlichen Urteilen wie Pater Volk. »Wenn sich die Bischöfe auch bezüglich der Zwangssterilisierung exponierten und verschiedentlich die nationalsoz. Rassenlehre öffentlich verurteilten, so blieb der »flammende Protest« gegen die Diskriminierung und Entrechtung der jüdischen Bürger doch aus. Selbst die Nürnberger Rassengesetze, die 1935 eine deutliche Verschärfung der Judenverfolgung einleiteten, haben zunächst zu keinem unmissverständlichen Einspruch geführt« (S. 89). »Auch die Novemberpogrome von 1938 . . ., die zum erstenmal seit 1933 wieder reichsweit offenen Terror gegen Juden brachten, haben zu keiner Änderung dieser Haltung geführt . . .« (S. 91). Ende des Zitats. Van Schewick weist darauf hin, dass man ab Frühjahr 1942 gewusst hat, ein erheblicher Teil der Deportierten würde ausgerottet. In Bischof Bernings Notizen findet sich unter dem 5. 2. 1942 die Vermutung, es bestehe wohl der Plan, »die Juden ganz auszurotten« (S. 97). »Wenn man auf seiten der Kirche auch nicht die ganze Wahrheit kannte, so wusste man doch, dass die Deportation für unzählige Menschen den Tod bedeutete . . . Diese Aussagen zur systematischen Judenermordung blieben jedoch, vergleicht man sie mit dem Einsatz der Bischöfe gegen die »Euthanasie«, vorsichtig und abstrakt« (S. 98). Schewick versucht die Gründe aufzuzählen, die zur Haltung der Bischöfe in der Judenfrage geführt haben: 1. Unsicherheit über das Ausmass der Verbrechen, 2. Furcht, durch energisches Auftreten die Dinge noch zu verschlimmern, 3. Resignation hinsichtlich der Möglichkeit irgendeiner Einflussnahme, 4. Sorge, angesichts der bevorstehenden Niederlage Deutschlands im Kriege, Objekt einer neuen »Dolchstoss-Legende« zu werden. Wir halten diese Argumente subjektiv für richtig, objektiv für nicht stichhaltig. Spätestens im Jahre 1942 hätte man sich durch deutsche Soldaten, die im Urlaub heimkamen oder in Lazaretten lagen, direkt oder indirekt, Kenntnisse vom wahren Geschehen verschaffen können. Offenbar wollte man es nicht allzu genau wissen. Dass die Bischöfe gerade in der Judensache Furcht hatten, ist unbestritten, aber man hätte wohl doch versuchen müssen, nachdem man sich das Wissen vom Massenmord beschafft hatte, alles zu tun, um wenigstens Katholiken davon abzuschrecken, an diesen Verbrechen teilzunehmen. Mit der Resignation der Bischöfe hat die SS offenbar gerechnet. Aber gerade angesichts der Erfolge beim Einstellen der Euthanasiemorde wäre Resignation das letzte gewesen, was die Haltung der Bischöfe hätte bestimmen sollen. Schliesslich, wo es um das Leben von Millionen von Menschen geht, hätten politische Spekulationen wie die von der »Dolchstoss-Legende« zurücktreten müssen. Wir teilen die Meinung von Schewick, dass solche Erwägungen tatsächlich eine Rolle gespielt haben, aber die Juden mussten dafür mit ihrem Leben bezahlen.

Es ist allerdings verständlich, dass die Bischöfe sich im Krieg für die Juden nicht exponiert haben, wenn sie es vorher auch nicht getan hatten, als bereits genug Verbrechen an den Juden verübt worden waren: die systematische Ausplünderung der Juden, ihre Vertreibung, der Pogrom von 1938/39. Das alles hatte man gewusst. Angesichts dieses Schweigens der Kirche konnten die NS-Verbrecher ziemlich sicher sein, dass sie mit den Juden alles tun könnten, ohne dass nennenswerter Widerstand seitens der Kirche erwachsen würde. 30 Jahre später haben Teile der kath. Kirche diesen ganzen Komplex klarsichtig erkannt, wenn es im Würzburger Synoden-Dokument von 1975 wie folgt heisst: »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 dieses verfolgten jüdischen Volkes weiterlebte, deren Blick sich zu stark von der Bedrohung ihrer eigenen Institutionen fixieren liess und die zu den an Juden und Judentum verübten Verbrechen geschwiegen hat. Viele sind dabei aus nackter Lebensangst schuldig geworden...«³ Hinter diese Erklärung sollte man nicht mehr zurückkommen, sie ist von der Synode angenommen worden, wenngleich auch versucht wird, sie zu verdrängen oder durch anderes zu übertünchen oder dagegen zu polemisieren. Diese aufrichtige Erklärung der Synode sollte stehenbleiben, sie ehrt die Kirche.

In diesem Zusammenhang ist nun eine Reihe von Thesen aufgestellt worden: 1. Die Katholiken hätten trotz vorhandener Ressentiments gegen Juden dennoch nicht Hitler und sein Antisemitismusprogramm gewählt. Dieser Satz ist richtig, müsste aber dahingehend modifiziert werden, dass viele Katholiken keinen direkten Anstoss an der Judenfeindschaft der Nazis genommen haben. Man wollte sich zwar das Alte Testament nicht rauben lassen, die zeitgenössischen Juden hingegen blieben ohne Interesse. Zitat: »Damals zerriss der Vorhang im Tempel auf Sion und damit der Bund zwischen dem Herrn und seinem Volk. Die Tochter Sion erhielt den Scheidebrief, und seitdem wandert der Ewige Ahasver ruhelos über die Erde... Diese Bücher sind nicht von Juden verfasst, sie sind vom Geiste Gottes eingegeben und darum Gotteswort und Gottesbücher... Abneigung gegen Juden von heute darf nicht auf die Bücher des vorchristlichen Judentums übertragen werden« (Judentum, Christentum, Germanentum, Adventspredigten von Kardinal Faulhaber 1933, S. 10 ff.). Pater Volk (Stimmen der Zeit, 3. H. 1966, S. 185) bemerkt dazu: »Wenn er seine staatsbürgerliche Ehrenhaftigkeit mit dem Argument verteidigt, nichts zur heutigen Judenfrage in der konkreten Situation, also gegen den nationalsozialistischen Antisemitismus, gesagt zu haben, so enthüllte das den Grad seiner Bereitwilligkeit, das Gebot wohlwollender Neutralität gegenüber der Parteidoktrin im allgemeinen unter die Loyalitätspflichten im weitesten Sinne aufzunehmen.«

Damit hatte man allerdings die zeitgenössischen Juden den Kirchenfeinden preisgegeben, für seine eigene Religion jedoch das AT zu retten gesucht. Kein Wort von der Zusammengehörigkeit von Juden und Christen, sondern es erfolgte die geistliche, die theologische Enterbung des Judentums in einem Augenblick, in welchem die Solidarität mit den Juden christliche Liebespflicht gewesen wäre. Diese alte Pseudotheologie lässt sich so skizzieren: Die Kirche ist das wahre Israel, die Juden haben keine Ge-

schichte mehr, weil sie keine Heilsgeschichte mehr besitzen. Die Geschichte der Juden sei zu Ende. Das sind Bausteine, die der Eliminierung der Juden den Weg bereitet haben, indem die geistigen Abwehrkräfte des katholischen Volkes geschwächt wurden. Wir sind weit davon entfernt, den Rassenhass der Nationalsozialisten mit dem Antijudaismus der spätmittelalterlichen Kirche gleichzusetzen. Dieser hat aber dazu beigetragen, die Solidarität der Verfolgten zu durchbrechen; die Kirche hatte sich ja spätestens seit 1936 als Verfolgte betrachtet.

In diesem Sinne hat die Landessynode der evangelischen Landeskirche in Baden am 3. Mai 1984 folgendes festgestellt: »Durch Jahrhunderte wurde christliche Theologie, kirchliche Predigt, Unterweisung und kirchliches Handeln immer wieder von der Vorstellung belastet, das jüdische Volk sei von Gott verworfen. Dieser christliche Antijudaismus wurde zu einer der Wurzeln des Antisemitismus. Deshalb bekennen wir betroffen die Mitverantwortung und Schuld der Christenheit in Deutschland am Holocaust^{4/5}.«

Ein weiteres Argument lautet: Die antijüdische Mentalität der Katholiken habe allein religiöse und soziale Wurzeln. Gegen Juden sei vor allem polemisiert worden, sofern sie liberale, antichristliche Politik mitgetragen hätten. Genau diese Behauptung wird z. B. durch die erwähnte Äusserung von Kardinal Faulhaber deutlich dementiert, wenn er die theologische Enterbung der Juden weiterhin postuliert. Der Antijudaismus der Kirche ist nicht mit dem Rassismus der Nationalsozialisten identisch, aber der Antijudaismus der Kirche hat eine mögliche Immunisierung gegen die Judenfeindschaft des NS-Regimes verhindert. Es ist hier wenig sinnvoll, Zitate anzuhäufen, in denen deutsche Bischöfe gerade in Zeiten, wo eine Solidarität mit den Juden notwendig gewesen wäre, sich ausdrücklich von ihnen theologisch distanzieren, wenn auch in Form des Antijudaismus: etwa im Hirtenbrief von Erzbischof Gröber 1939 sowie von Bischof Hilfrich von Limburg, ebenfalls 1939. Das jüdische Volk sei des Gottesmordes schuldig und stehe seit dem Tage der Kreuzigung unter einem Fluche. Trotz solcher vereinzelter Entgleisungen hat die katholische Kirche jedoch den Rassedanken verneint, was von den Nationalsozialisten mit Bitterkeit vermerkt wurde. (J. Roth, Die Katholische Kirche und die Judenfrage, Forschung der Judenfrage, Bd. 4, 1940, S. 163 ff.)

Rudolf Lill kommt nach sorgfältiger Analyse (Rengstorff-Kortzfleisch, Kirche und Synagoge II, S. 408) bei der Prüfung der in der Weimarer Zeit neu aufgelegten repräsentativen katholischen Enzyklopädien: Staatslexikon der Görresgesellschaft, Lex. für Theologie und Kirche, Der Grosse Herder, zu folgendem Ergebnis: »Darin kommt die schon früher aufgewiesene Ambivalenz zum Ausdruck, welche die Haltung der Mehrheit der deutschen Katholiken bis ins Dritte Reich bestimmt haben dürfte. Vom radikalen Antisemitismus hielten sie sich fern, den Verständigungswillen einer langsam erstarkenden Minderheit machten sie sich aber nicht zu eigen.« Gleichzeitig ist ständig vom »modern-jüdischen Liberalismus« und seinen »zersetzenden« Wirkungen in Wirtschaft und Kultur die Rede. Ausdrücke wie »Weltplutokratie« und »Weltbolschewismus« werden auf Juden angewendet, und in diesem Zusammenhang ist von den dunklen Zügen »der vom Heimatboden vertriebenen jüdischen Volksseele« die Rede.

⁴ s. o. S. 6 f.

⁵ Erinnert sei auch an das »Gebet für die ermordeten Juden und ihre Verfolger« von den deutschen Bischöfen, 11. 6. 1961 (anlässlich des Eichmannprozesses), in: ebd. XIII (Juni 1961), Nr. 50/52, S. 3 und an »Bussruf der deutschen Bischöfe« am Vorabend des Konzils, 23. 9. 1962, in: ebd. XIV (Nr. 53/56), S. 3, dsgl. in: ebd. XXVII/1975, S. 67.

³ vgl.: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Für ein neues Verhältnis zur Glaubensgeschichte des jüdischen Volkes, in: ebd. XXVII/1975, S. 5.

Man darf, wie erwähnt, Katholiken nicht zu Pionieren des Rassismus stempeln, wird aber sagen müssen, dass der vom Rassismus zu trennende traditionelle Antijudaismus die Abwehrkräfte der Katholiken gegen die nazistische Judenfeindschaft erheblich geschwächt hat. So schreibt der katholische Historiker Victor Conzemius: »Die Ursache dieser Haltung ist nicht, wie man vordergründig gemeint hat, darin zu suchen, dass die Bischöfe auf die Wahrung katholischer Interessen (Schulen, Verbände) bedacht waren. Von grösserer Tragweite war, dass eine formaljuristische Sicht der Vorgänge ausserhalb des kirchlichen Raumes (Aushöhlung des Rechtsstaates, Perversion der Gesetzgebung, staatliche Willkür) den Horizont der Hierarchie einengte. Erst mit zunehmender Verrohung des öffentlichen Lebens weitete sich die Verantwortung auf den bedrohten Mitmenschen, gleich welcher Rasse und Konfession, aus. Im besonderen Fall der Judenverfolgung wirkte ein unter Christen weitverbreiteter Antisemitismus nach; Abwehrreflexe waren nur bei einer kleinen Minderheit entwickelt.«

Juden und Katholiken waren geistig und menschlich zu weit entfernt, als dass sich eine Solidarität angesichts der Judenverfolgung aufdrängte. Die alte Judenfeindschaft hatte innerhalb der Kirche mögliche Abwehrmechanismen geschwächt. Da schon früh die fragwürdige Koexistenz zwischen Kirche und NS-Staat ein Ende nahm und zunehmend mehr kirchliche Institutionen ins Schussfeld der Nationalsozialisten gerieten, wandte sich die kirchliche Abwehr dem Erhalten der eigenen Existenz zu, was im übrigen immer schwieriger wurde, je mehr sich der totalitäre Staat festigen konnte und das politische Klima für alle NS-Gegner rauher wurde. Die anfängliche Anpassung einer Reihe von Katholiken hat sich dabei nicht ausgezahlt, denn der NS-Staat blieb kirchenfeindlich und zeigte diese Haltung auch zunehmend mehr. Trotz dieser kirchenfeindlichen Haltung der NS-Machthaber fand eine Solidarität mit der verfolgten jüdischen Minderheit nicht statt. Dies ist um so bedauerlicher, weil das Kirchenvolk seiner kirchlichen Führung im Weltanschauungskampf um das Wertesystem in der grossen Mehrheit gefolgt ist. Gleichwohl hat die Kirche den Träger der Staatsgewalt auch im totalitären Regime akzeptiert und ihm als legale Obrigkeit gehorcht. Das Ja zum Staat und das Nein zum Regime ist eine der Ursachen für dieses eigentümliche Schwanken: geistige Abwehr nach innen und Gehorsam nach aussen, mit all den tragischen Folgen, die das Wertesystem nicht unberührt liessen. Mit dem Terminus der »Gruppenrason« allein war man dem Phänomen der mangelnden Solidarität mit den Juden nicht gerecht, wenn gleich es gewiss auch eine Rolle gespielt hat. Damit ist gemeint, dass sich Katholiken als geschlossene, eigene Gruppe betrachteten, die durch Eintreten für andere nicht belastet werden sollte. Das war früher nicht immer so: Der bedeutende Zentrumsführer Ludwig Windthorst ist 1880 im Reichstag dem Antisemitismus wie folgt entgegengetreten: »Keine Judenhetze, aber auch keine Christenhetze, und vor allem auch nicht eine Katholikenhetze.« Hier hat der Solidaritätseffekt funktioniert, ohne dass die eigene Gruppe belastet worden wäre, im Gegenteil. Freilich, das haben wir hinzuzufügen, kämpfte Windthorst im Kaiserreich und nicht im totalitären Verbrecherregime.

Die verfolgten katholischen »Nichtarier« liess man allerdings nicht im Stich, 10 350 konnten über den Raphaelsverein, eine katholische Hilfsorganisation, auswandern. Dass es nicht mehr waren, ist nicht die Schuld der katholischen Institutionen, sondern des Auslandes und der NS-Behörden. Selbst die vom Vatikan angeforderten brasilianischen Visa konnten nicht voll ausgegeben werden, um

nur ein Beispiel zu nennen. Das Ausland versperrte sich nicht nur den Juden, sondern auch den Katholiken jüdischer Abstammung. Individuell haben Katholiken so geholfen wie andere, etwa Protestanten, Sozialisten und Kommunisten in Deutschland, jedenfalls kaum mehr als andere. Eine Priorität einer einzigen Gruppe angesichts der Judenhilfe zeigt sich nicht. Ludwig Volk ist zustimmen, wenn er für Kardinal Bertram (und das gilt sicher auch für andere Bischöfe) sagt: »In seinem vom Kulturkampf erlebten geprägten Amtsverständnis hatte die Aufrechterhaltung der Sakramentspendung und die Pfarrseelsorge absoluten Vorrang vor anderen Bischofspflichten, im konkreten Fall dem öffentlichen Eintreten für die personalen Grundrechte . . . Gegen den Meinungsdruck eines Grossteils der Bevölkerung, den die Aufdeckung der Untaten des Regimes allerdings erst hätte hervorbringen müssen, waren die Machthaber keineswegs unempfindlich . . .« (Kleine deutsche Kirchengeschichte, 1980, S. 125). So war also die Haltung angesichts der Judendeportation kleinmütig und furchtsam. Man interessierte sich wenig für die Juden, wollte jedoch Mischehen und Mischlinge nicht gefährden und fürchtete laute Stellungnahmen. Der Dekalog-Hirtenbrief vom Herbst 1943 kam nicht nur zu spät, sondern war auch inhaltlich nicht gerade stark. Auch hier blieb das Wort »Jude« tabu. Es war von den Nationalsozialisten derart negativ belastet und zudem von Hitler in den Jahren seit 1939 immer mit dem Wort »ausrotten« verbunden worden, dass man selbst das Aussprechen des Wortes »Jude« nicht mehr zu wagen schien.

Die Wurzeln allen Unheils war und blieb für Hitler und seine Anhänger das Judentum. Deshalb trafen sein Hass und sein rasender Vernichtungswille zuerst die Juden. Aber je länger, um so mehr trat dahinter das Christentum als eine durch und durch »jüdische Erfindung« auf. So hingen die jüdische und die christliche Frage im NS-Staat viel enger zusammen, als den christlichen Kirchen je bewusst gewesen ist. Nur der Untergang Hitlers hat verhindert, dass den Christen dafür gewaltsam die Augen geöffnet wurden.

Das 2. Vatikanische Konzil hat theologische und menschliche Konsequenzen aus dem Scheitern gezogen. Papst Johannes Paul II. stammt aus Krakau, das nicht weit von Auschwitz entfernt liegt. Er selbst hat daher ein Verständnis gezeigt, das nur jemand haben kann, der nicht apologetisch argumentiert, sondern mit Verfolgten mitleidet. Das kommt zum Ausdruck, wenn er 1980 in Mainz sagte: »Dabei geht es nicht nur um die Berichtigung einer falschen religiösen Sicht des Judentums, welche die Verkennungen und Verfolgungen im Lauf der Geschichte zum Teil mitverursachte, sondern vor allem um den Dialog . . .«⁶ Und an anderer Stelle spricht der Papst mit Bezug auf die Erklärung der deutschen Bischöfe über die gemeinsamen Aufgaben: »Juden und Christen sind als Söhne Abrahams berufen, Segen für die Welt zu sein, indem sie sich gemeinsam für den Frieden und die Gerechtigkeit unter allen Menschen und Völkern einsetzen . . . mit der Bereitschaft zu den Opfern, die dieses hohe Ziel erfordern mag . . .«⁷ Hier klingen neue Töne an. Seit dem Konzil haben Juden und Katholiken miteinander einen guten Weg begonnen, auf dem wir zwar die Last aus der Vergangenheit mittragen, aber diese verwandeln zum Segen für Juden und Christen.

⁶ vgl. Papst Johannes Paul II. in Mainz, in: ebd. XXXII/1980, S. 3f.

⁷ vgl. u. a.: Ansprache von Johannes Paul II. an die Repräsentanten jüdischer Organisationen am 12. 3. 1979, in: ebd. XXX/1978, S. 13–15.

IV »... Wo ist dein Bruder Abel?«

Predigt von Flüchtlingspfarrer Paul Vogt, Zürich, gehalten am 27. Juni 1944 in der evangelisch-reformierten Leonhardskirche in Basel* im Verein der Freunde Israels

Text: 1. Mose 1, 9. 10**

Der Herr sprach zu Kain: Wo ist dein Bruder Abel? Er sprach: Ich weiss nicht. Bin ich denn meines Bruders Hüter? – Er aber sprach: Was hast du getan? Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir empor vom Ackerland.

I.

In unserer Jugendzeit sind die Augen des Vaters forschend und fragend auf Sohn oder Tochter gerichtet gewesen, wenn sie ohne den anvertrauten Bruder aus dem Dorf oder der Stadt zurückgekehrt sind. Scharf hat dann der Vater gefragt: Wo ist dein Bruder?

Gottes Augen sind forschend und fragend auf den Brudermörder Kain gerichtet gewesen. Gottes Frage hat den Brudermörder Kain schneidend scharf gefragt: Wo ist dein Bruder Abel?

Heute sind Gottes Augen forschend und fragend auf uns Christen jetzt und hier gerichtet. Gott fragt uns Christen heute und hier unüberhörbar deutlich seine *Gottesfrage*, die uns Tag und Nacht nachläuft und uns nicht zur Ruhe kommen lassen will: Wo? Wo? Wo?

Du Christ in der verschonten Schweizerheimat, wo ist dein Bruder, der heimatlose Jude?

Du christliche Mutter in verschonter Schweizerheimat, die du deine Kinder lieben, hegen und pflegen darfst: Wo sind heute die heimatlosen Judenkinder?

Ihr christlichen Männer in verschonter Schweizerheimat, wo sind die Witwen, die Waisen, die Hungrigen, die Durstigen, die Fremdlinge aus dem Volk des Heilands, das er glühend liebte und dem auch seine herrliche Heilandseinladung gilt: Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken! Wo sind die Brüder aus dem Volk des Petrus, dem die Augen aufgingen für die einzigartige Herrlichkeit des Gottessohnes im Judensohn Jesus von Nazareth? Wo sind heute die Volksgenossen des Paulus von Tarsus, die er so herzlich liebte, dass er bekannte: »Ich wünschte als ein Verfluchter selber ferne von Christus zu sein zum Besten meiner Brüder?«

Gottes Frage ist immer Frage nach dem Bruder. Heute und hier ganz deutlich Frage nach den Brüdern aus Abrahams Volk: Wo sind sie alle? Ihr Christen, sagt wo?

II.

Kain hat auf die Gottesfrage nach dem Bruder Abel seine *Kainsantwort* gegeben. Es ist die klassische Antwort der achselzuckenden Verantwortungslosigkeit: Ich weiss nicht. Aus dieser Kainsantwort klingt der Trotz der Rebellion: Was geht es dich, Gott, an, wo mein Bruder ist? Und was geht das mich an, wo mein Bruder ist? – Sauber rein gar nichts!

Und die Kainsantwort ist zugleich die klassische Antwort der achselzuckenden Erbarmungslosigkeit und Herzlosigkeit: Bin ich denn meines Bruders Hüter? Das fehlte gerade noch, dass ich Bruderhüter sein müsste!

*/** In: Soll ich meines Bruders Hüter sein? Weitere Dokumente zur Juden- und Flüchtlingsnot unserer Tage. Hrsg. vom Schweizerischen evangelischen Hilfswerk für die bekennende Kirche in Deutschland mit Flüchtlingsdienst. Zollikon-Zürich 1944. Evangelischer Verlag. S. 7–13.

Heute erteilen »Christen« die gleiche, klassische Kainsantwort achselzuckender Verantwortungslosigkeit: Ich weiss nicht, wo der Jude ist. Es geht mich auch sauber rein gar nichts an. Und heute wird von »Christen« dieselbe klassische Kainsantwort achselzuckender Erbarmungslosigkeit und Herzlosigkeit erteilt: Bin ich denn meines Bruders Hüter? Das fehlte gerade noch, dass ich christlicher Judenhüter sein müsste! Angefangen wird diese christliche Kainsantwort bei den Fingerzeigen christlicher Schüler auf Judenkinder. Und fortgesetzt wird sie durch all die billigen Judengeschichtlein, die mit kindlicher Freude in Umlauf gesetzt werden. Und vollendet wird diese Antwort im Höhepunkt der Unmenschlichkeit: Es ist ganz recht, wenn die Juden ausgerottet werden mit Stumpf und Stiel! –

Die Augen Gottes ruhen unerbittlich auf Kain während seiner Kainsantwort. Die Augen Gottes ruhen unerbittlich auf uns Christen während unserer Kainsantworten. Es sind die Augen des Heilands am Kreuz. Es sind die Augen des Hais voll Blut und Wunden. Sie enthalten einen stillen Vorwurf: Ihr Christen, habe ich euch gelehrt, so zu denken, so zu reden, so zu handeln? Habe ich euch in der Seligpreisung gesagt: Selig sind die Hassenden, die das Judenvolk hassen, denn sie werden das Land besitzen?

Selig sind die Menschen, die im Rassenwahn und Rassenhass Gegensätze aufreissen, denn sie werden Söhne Gottes heissen.

Habe ich euch gelehrt: Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen und deinen Nächsten wie dich selbst – ausgenommen die Juden?

Habe ich euch gesagt: Was siehst du den Balken in deines Bruders Auge und wirst nicht gewahr des Splitters in deinem eigenen Auge?

Vergessen wir diese vorwurfsvollen Heilandsaugen bei unseren Kainsantworten nie! –

III.

Hausierer müssen es sich gefallen lassen, an mancher Haustüre kurz abgefertigt zu werden durch billige Ausreden.

Gott lässt sich nie billiger abfertigen durch menschliche Ausreden. Weder an der Tür der Weltgeschichte mit der grossen Politik, noch an der Türe unserer Lebensgeschichte mit der kleinen Politik unseres Umganges mit Menschen.

Gott selber gibt nach Kains Antwort seine *Gottesantwort*. Sie stammt aus seinem untrüglichen Wissen um des Menschen Schuld und Sünde: »Was hast du getan? Horch, das Blut deines Bruders schreit zu mir empor vom Ackerland.« –

Gott gibt uns Christen heute auch seine Gottesantwort. Sie ist ein dicker Strich durch jede billige Ausrede: Ich weiss nicht. Gott entgegnet: Ich aber weiss es!

Gott weiss um das Rudel Judenkinder, dessen Eltern vor Jahresfrist deportiert wurden und die völlig verwahrlost und demoralisiert den Stacheldraht unserer Grenze überklettert haben.

Gott weiss um das Ende ihrer jüdischen Väter und Mütter.

Gott weiss, wie die Ghettos von Polen geleert worden sind.

Gott weiss um das, was heute in Ungarn geschieht an 800 000 jüdischen Menschen.

Gott weiss um den Brief des ungarischen Juden mit seinem Hilfeschrei:

»Aus obigem ersehen Sie, dass das ganze ungarische Judentum zum Tod verurteilt ist. Es gibt keine Ausnahme, es gibt kein Entfliehen, es gibt keine Verbergungsmöglichkeit und wir sehen unserem Schicksal entgegen. Für uns besteht nicht einmal die Möglichkeit, sich in ein benachbartes Land zu flüchten, wohin? Das einzige in Betracht kommende Land ist Rumänien, aber seine Grenzen auf ungarischer Seite sind so bewacht, dass ein Entkommen fast ausgeschlossen ist. Es gibt nur zwei Möglichkeiten: Selbstmord oder sich dem Schicksal überlassen. Bitte unternimmt alles bei allen möglichen Stellen und Menschen mit Herz. Helfet, helfet, helfet!!!«

Gott weiss um Vergasung und Verbrennung von täglich 8000 Judenleibern im Exekutionslager Auschwitz.

Das alles ist Frucht von lieblosem Denken, verantwortungslosem Reden, gottlosem Tun.

So wenig sind wir »Christen« Christen gewesen, dass wir das Grauenhafte verhindern konnten. So wenig Salzkraft, Leuchtkraft, Werbekraft ist von unserem Christentum ausgegangen.

Horch! sagt Gott. Horch! du Christ. Horch, das Blut deines Bruders, des Juden, schreit zu mir empor vom Ackerboden! –

IV.

Kürzlich sagte mir eine alte Christin: »Ich bin bis auf die Knochen erschrocken.« –

Wer über der Gottesantwort bis auf die Knochen erschrickt, der erlebt ein heilsames Erschrecken. Es macht aller falschen, einseitigen Beschuldigung ein radikales Ende. Man kann dann den Juden nicht mehr einfach sagen: Ihr seid die Schuldigen. Ihr habt ja geschrien: Sein Blut komme über uns und unsere Kinder. Die Richtung des Zeigefingers wird um 180 Grad abgeändert und abgebogen. Der Zeigefinger zeigt dann auf uns selber. Er zeigt auf uns, die Mitschuldigen.

Wo das heilsame Erschrecken bis auf die Knochen erlebt wird, da tönt ein zweites: Horch! – Horch, das Evangelium! Horch, was der Heiland sagt, bei der Einsetzung des heiligen Abendmahles: »Das ist mein Blut des Bundes, das für viele vergossen wird zur Vergebung der Sünden!« Horch, was der Jünger Johannes aus dem Judenvolk bezeugt: »Das Blut Jesu, des Sohnes Gottes, reinigt uns von aller Sünde.« –

Horch, was der Verfasser des Hebräerbriefes verkündigt: »Ihr seid gekommen zu dem Mittler des neuen Bundes, Jesus, und zu dem Blut der Besprechung, das mächtiger redet als das des Abel.« –

Diese Juden! rebelliert unser Kainshertz. Auch für sie ist Jesus Christus gestorben und auferstanden, das Lamm, das der Welt Sünde trägt, antwortet das Evangelium. Diese Christen! lautet die Selbstanklage, wenn wir bis auf die Knochen erschrocken sind. Auch für euch ist Jesus Christus gestorben und auferstanden als das Lamm Gottes, das der Welt Sünde trägt, – tröstet der Trost des Evangeliums.

– Wir Christen sind in Jesus Christus mit den Juden die Mitgerichteten. Die Juden sind in Jesus Christus mit uns Christen die Mitgeretteten.

Die Busse der Kirche ist heute der Missionsbefehl Gottes. Busse ist die Wendung um 180 Grad, nicht von Gott weg, sondern zu Gott hin, nicht vom Bruder weg, sondern zum Bruder hin, nicht vom Juden weg, sondern zum Juden hin. –

Ich möchte beide Hände ausstrecken zu Gott empor: Vergib uns Christen, dass wir Christus Schande gemacht haben! Unsere Schuld ist unleugbar offenbar geworden.

Und ich möchte beide Hände ausstrecken zu den Juden hin: Vergebt uns Christen unser christusloses, christusfernes Christsein! –

Busse der Kirche ist Missionsaufgabe Gottes.

Damit aus echter Busse Gemeinde werde, in welcher Gemeinschaft lebendig ist, von der es heisst: Da ist nicht Jude noch Grieche, da ist nicht Knecht noch Freier, da ist nicht Mann und Weib, ihr alle seid einer in Christus Jesus. Busse der Kirche ist Missionsaufgabe Gottes.

Damit aus echter Busse Gemeinde werde, in welcher Liebe lebendig ist, nicht Rechthaberei, nicht Gesetzlichkeit, nicht Selbstgerechtigkeit, sondern Liebe Jesu Christi, die alles trägt, alles glaubt, alles hofft, alles duldet.

Busse der Kirche ist Missionsaufgabe Gottes.

Damit aus echter Busse Gemeinde werde voll lebendiger Hoffnung auf das Kommen des wiederkommenden Messias mit seinem Reich der Gerechtigkeit und des Friedens, zu dem ganz Israel gerettet wird.

Amen.

Gebet:

Heiliger Gott, mit tiefer Beschämung und tiefem Erschrecken kommen wir heute zu Dir. Du hast uns gefragt nach unserem Bruder, dem Juden. Und Du hast uns gesagt, dass Du alles weisst, was mit diesem Bruder gegangen ist und heute geht. O Heiliger Gott, wir sind nicht wert, vor Dir zu stehen, weil wir Christen so wenig geliebt und so wenig geglaubt und so wenig vertraut haben, dass mitten in unserem Christentum die Gottlosigkeit das Volk der Juden ganz ausrotten will und wir es nicht mehr hindern können. O Vater, erbarme Dich, erbarme Dich. Vergib uns unsere grosse Schuld. Hilf uns zu einem neuen Leben in der Nachfolge unseres Herrn und Heilandes. Hilf uns zu seinem Frieden, zu seiner Liebe, zu seiner Barmherzigkeit. Tilge alle unsere Selbstgerechtigkeit. Zeig uns, wie erbärmlich unsere Moralität ist. Deck uns weiterhin den Zustand unserer Herzen auf. Reiss uns heraus aus aller unserer Gleichgültigkeit, allem unserem Kainsdenken und unserer Kainsgesinnung. O hilf, dass Deine Kirche auf Erden wirklich Busse tut in Sack und Asche, Busse tut für alles Vergessen Deines Wortes und Deines Willens, für alle Verachtung Deiner Verheissung und Verharmlosung Deines Evangeliums. Hilf, dass Deine Gemeinde auf Erden wirklich Hort wird für die Rechtlosen und Wehrlosen und Heimatlosen und Hilflosen. Erbarme Dich der verfolgten Juden. Erbarme Dich der sterbenden Juden. Erbarme Dich der leidtragenden Juden. O komm Herr Jesu, komme bald!

Amen.

V Zum Gedenken: In Gurs, in Freiburg und an »Juden in Baden«

A Ansprache von Oberbürgermeister Dr. Rolf Böhme, Freiburg, anlässlich der Gedenkfeier auf dem Deportiertenfriedhof in Gurs (Südfrankreich) am 29. April 1984

Mit freundlicher Genehmigung von Dr. Böhme sowie der Redaktion entnommen dem »Mitteilungsblatt des Oberrates der Israeliten Badens für die angeschlossenen Gemeinden« (37/6), Karlsruhe, Juni 1984.

Am 22. Oktober 1940 wurden auf Anordnung der damaligen deutschen NS-Machthaber aus ganz Baden 5617 Juden innerhalb von wenigen Stunden zu zentralen Sammelslagern in Frankreich und von dort hierher in das Lager Gurs am Nordhang der Pyrenäen verbracht. Es waren Männer, Frauen, Jugendliche, Kinder und alte Menschen. Der älteste Deportierte war ein 98jähriger Greis, Moritz Steiner aus Mannheim.

Ein Grossteil dieser Menschen musste später den Gang in die Vernichtungslager Auschwitz und Majdanek antreten. Über 70 Prozent der nach Gurs Deportierten starben so als Opfer der nationalsozialistischen Gewaltherrschaft.

Das bis dahin blühende Judentum in Baden war damit in kurzer Zeit fast völlig ausgelöscht worden. Vor Beginn der Nazi-Diktatur lebten in ganz Baden über 24 000 Juden. Viele flohen rechtzeitig und entgingen dem Holocaust. Nach der Nazi-Herrschaft und dem Krieg gab es in Baden praktisch keine Juden mehr. Nur wenige Menschen kamen geschunden und erschöpft aus den Lagern zurück. Selbst am Anfang der 60er Jahre, also 15 Jahre nach dem Krieg, gab es in ganz Baden nur wieder rund 650 jüdische Gemeindeglieder.

Diese Zahlen sind Zeugen der Geschichte unserer jüdischen Mitbürger in Baden, einem Land in Deutschland, das am Rhein zwischen Bodensee und Mannheim liegt und das bis zur Nazi-Herrschaft auf seine liberale und demokratische Tradition seit dem 19. Jahrhundert stolz sein konnte. Die Zeit der Verfolgung ab 1933 hat aber auch unser Land schuldig gemacht. Wir gedenken heute dieser dunklen Geschichte, wir beklagen die Opfer und wir erinnern uns unserer jüdischen Mitbürger. Wir empfinden Schmerz und Scham über die Taten des NS-Regimes, und wir trauern um unsere jüdischen Mitbürger, die unsere Nachbarn waren. Wir gedenken zugleich der vielen anderen Millionen Verfolgten, die kein Grab fanden, sondern in den Konzentrationslagern der unerbittlichen und unmenschlichen Maschinerie des Todes der NS-Machthaber zum Opfer fielen. Diese Opfer dürfen nicht vergessen bleiben; denn Unkenntnis der Vergangenheit ist ein Verlust für das Bewusstsein der Gegenwart und der Verantwortung für die Zukunft. Der Faschismus war kein Naturereignis, sondern wurde von damals handelnden Menschen gemacht und durchgesetzt.

Deshalb ist die heutige Gedenkstunde vor allem eine Mahnung an uns Bürger von heute, sich die Geschichte der NS-Herrschaft immer wieder bewusst zu machen und mit unseren Kräften dafür zu sorgen und einzustehen, dass Frieden, Freiheit, Demokratie, Rechtsstaat und Menschlichkeit täglich neu verwirklicht werden müssen. In diesem Sinne spreche ich heute in Gurs als Oberbürgermeister der Stadt Freiburg im Breisgau und zugleich als Vertreter aller badischen Städte, Gemeinden und Landkreise, welche diesen Friedhof und die Mahnstätte in Gurs pflegen, um unseren jüdischen Mitbürgern eine letzte Ehre zu erweisen.

In meiner Heimatstadt Freiburg lebten im Jahre 1925

1400 Juden, im Jahre 1939 800 Juden, Ende 1940 41 Juden, 1942 keine Juden mehr.

Welch menschliche Schicksale verbergen sich hinter diesen Zahlen der Opfer einer einzigen Stadt und wieviel Not, Elend und Verderben hat das dutzendjährige Reich des Faschismus vielen Menschen in Europa und in der ganzen Welt zugefügt!

Unsere Gedanken sind jetzt bei den 1250 Toten, die hier in Gurs auf dem Friedhof ihre letzte Ruhestätte fanden, fernab ihrer badischen Heimat und herausgerissen aus ihrer vertrauten Umgebung. Die Namen und Heimatorte auf den Gedenktafeln berühren uns besonders, weil sie zeigen, dass hier unsere Nachbarn liegen und wir daher nicht abstrakt, sondern konkret und persönlich zur Rechenschaft gefordert sind. Heute sind rund vier Jahrzehnte seit den damaligen Verbrechen vergangen, aber unsere Verantwortung wird nicht geringer. Sicher sind viele Mitbürger, alle jungen Menschen, für das Geschehen der NS-Zeit nicht verantwortlich zu machen. Aber wir alle haben dafür einzustehen, wie die damalige Zeit in unserer Geschichte weiterlebt, und wir alle haben heute die Verantwortung, dass sich dieses dunkle Kapitel unserer Geschichte nie, nie wiederholt.

Können wir sicher sein, dass dieses Gelöbnis für die Gegenwart und Zukunft gehalten wird?

Sehen wir nicht noch heute immer wieder Menschen, die wegen ihrer Herkunft, ihres Glaubens, ihrer Hautfarbe oder wegen ihrer politischen Überzeugung verachtet, verfolgt und misshandelt werden?

Und zweifeln nicht immer mehr Menschen, ob die schleichende Zerstörung unserer natürlichen Umwelt oder die immense Aufrüstung mit furchtbaren Vernichtungswaffen in Ost und West die Welt nicht wieder einer neuen Katastrophe entgegentreiben lässt?

Unsere Jugend und wir selbst stellen immer wieder die quälende und bohrende Frage, wie das Holocaust des Faschismus möglich war. Die Mahnmale hier in Gurs und in ganz Europa, für die der Name Auschwitz zum schrecklichen Symbol eines unmenschlichen und zugleich sinnlosen Terror-Systems wurde, schärfen unser Wissen und Gewissen für die Vergangenheit.

Aber diese Erinnerung darf nicht in Gedenktafeln versteinern und in Stunden wie heute nur zu einer momentanen Mahnung und Betroffenheit führen. Das Schicksal unserer badischen Juden, unserer früheren Mitbürger und Nachbarn, soll uns vielmehr helfen, für die Zukunft aus der Geschichte zu lernen. Die heutige Feierstunde soll daher ein Zeichen setzen, dass wir im Wissen und im Gedenken an 12 Jahre unseliger faschistischer Diktatur eine bessere Gegenwart und Zukunft gestalten wollen für Frieden, Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde.

In Trauer und Ehrerbietung verneige ich mich vor den Toten, die hier in Gurs ihr Leben liessen in Hoffnungslosigkeit, Elend und Verzweiflung – uns Lebenden zur Mahnung und Verpflichtung.

Ich danke Ihnen allen, meine Damen und Herren, für Ihre Verbundenheit in dieser Stunde der Trauer und Besinnung. Ich danke Ihnen allen, die mithelfen, die Gedenkstätte zu erhalten als Mahnmal für uns selbst und für die kommenden Generationen.

B Ansprache von Hans H. Altmann am 29. April 1984, ›Jom Hashoa‹*, auf dem jüdischen Friedhof in Freiburg i. Br.**

Im 8. Kapitel Jeremia lesen wir: »Wozu sitzen wir? Wir hoffen auf Heil und nichts Gutes ist da, auf Zeit der Heilung und siehe da Schrecken. Ja siehe, ich lasse los gegen euch Schlangen und Ottern, für die es keine Beschwörung gibt, und sie werden euch beißen, ist der Spruch des Ewigen.«

Treffender kann man wohl kaum jene dunklen Jahre beschreiben, die jene, die hier sitzen, überleben durften, und die jenen unzähligen, derer wir heute gedenken, das Leben kosteten. Und da kommt nun wieder die Frage: Wozu sitzen wir?

Deutlich die jüdische Antwort: Um jene Gebete zu sprechen und zu hören, die Jahrhundert über Jahrhundert Märtyrer des Judentums über die Zeiten verbinden, um sie nicht reißen zu lassen, jene Kette, die mit Blut und Tränen Generationen verbindet. »Wir hoffen auf Heil und nichts Gutes ist da«, so mit Jeremia sprachen und schrien wir aus allen Ecken der Welt, wohin uns die Vorsehung verschlagen.

Und wie wir damals Kaddisch sagten und das El mole rachamim hörten, so sagen wir heute Kaddisch und hören das El mole rachamim, und wie damals die Schlangen und Ottern, für die es keine Beschwörung gab, gegen uns losgelassen wurden, so beißen sie uns auch heute noch – und Jeremia sagt: das ist der Spruch des Ewigen.

Wir erinnern uns also, wir gedenken, wir verbinden in Gedanken Zeiten, Menschen und weltweite Entfernungen. Wir sinnen nicht auf Rache, aber wir wollen nicht vergessen, wir wollen nicht sühnen, aber wir wollen gedenken. Wozu sitzen wir aber hier? Auf dem guten Ort einer Stadt, die 400 Jahre keine Juden in ihren Mauern duldet und die sie dann, als sie kommen durften, wieder in den Tod schickte?¹ Wozu aber sitzen wir hier?

Ich hoffe, dass jeder einzelne genau weiss, warum er hier sitzt, in einer Stadt und in einem Lande, wo wir einstmals auf Heil hofften, »auf Zeiten der Heilung, siehe da Schrecken«. Ich hoffe – und genau dies ist die Stunde der Wahrheit, meine Freunde –, dass jeder von uns, da die grausigen Bilder des Holocausts sich über die blühenden Felder eines herrlichen Frühlings projizieren wollen, dass

* Erinnerungstag der Jüdischen Welt im Gedenken an alle NS-Opfer.

** Mit freundlicher Genehmigung von H. H. Altmann und der Redaktion des »Mitteilungsblattes des Oberrats der Israeliten Badens« s. o. S. 46.

¹ s. auch o. S. 46. Ansprache von Oberbürgermeister Dr. Böhme auf dem Deportiertenfriedhof in Gurs sowie Ansprache von Georges Stern, S. 46.

(Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

jeder von uns, bevor er sich hier setzte, mit sich zu Rate ging, warum er dies tat, und sollte ihn die Reue ergriffen haben, dass er so handelte, oder noch die Reue ergreifen, ich hoffe, dass jeder von uns dann seinen Entschluss zurücknimmt und nicht da sitzen bleibt, wo er sitzt.

Es *war* einmal richtig – und wieder lesen wir bei Jeremia: »Wir sind sehr zu Schanden, denn wir müssen das Land verlassen, denn sie haben unsere Wohnungen niedergeworfen.« Dies *war*, meine Freunde, und daher meine Frage: Seid ihr mit euch zu Rate gegangen, bevor ihr die Frage stellt: Wozu sitzen wir *hier*? Denn auch das sagt Jeremia: »Wie lange soll das Land trauern und das Gras alles Feldes dorren?« Und auch so sprach er: »Ihr werdet kein Schwert sehen und Hunger wird bei euch nicht sein, sondern dauernden Frieden werd' ich euch geben an diesem Ort.«

So gedenken wir also und tun dies – das muss mit aller Deutlichkeit gesagt werden für die, denen es gefällt, und denen, denen es missfällt – genau von dem Orte aus, von dem wir in die Vernichtung oder in die Ferne geschickt wurden. Das ist des Nachdenkens wert, über den Sinn solchen Handelns sollte man denken und sprechen. Ich meine, hier waltet kein Zufall, hier warten Aufgaben. Hier warten keine Klagen und Beschwerden, denn jeder einzelne könnte es auch anders haben, er ist nicht gezwungen, *hier* zu sitzen.

Tut er es dennoch – ich persönlich halte es für richtig, dass er sich nicht gegen die Vorsehung stemmt –, so muss er vorher mit sich ins reine gekommen sein, er muss wissen, dass er gedenkt, dass er sich erinnert, von wo aus er dies tut und warum er es gerade von diesem Orte in die Wege lenkt. »Hunger wird nicht bei euch sein« – wahrlich, so ist es. »Ihr werdet kein Schwert sehen«, auf den dauernden Frieden wartet die ganze Welt. Die grosse Welt da draussen und die kleine Welt bei uns. Um den dauernden Frieden an diesem Ort haben wir noch sehr zu ringen.

Versuchen wir es mit den Menschen, den Nachbarn, die mit und um uns leben, versuchen wir es unter den Mitgliedern dieser kleinen Gemeinde und gedenken wir immer des grossen Unglücks, neben dem unsere täglichen Missgeschicke noch nicht einmal einem Staubkorn des Universums gleichen.

Vielleicht können wir dann selbst an einem solchen Tage und an einem solchen Orte zu der Auffassung Hillels kommen: »Sondere dich nicht von der Gemeinschaft ab und glaube nicht an dich bis zu deinem Todestag, und richte deinen Nebenmenschen nicht, bis du in seine Lage kommst.«

C Ansprache von Georges Stern anlässlich der Eröffnung der Ausstellung »Juden in Baden 1809–1984: 175 Jahre Oberrat der Israeliten Badens«*/**

Seit dem vergangenen Jahr werden in der deutschen Öffentlichkeit Rückblicke in unser Jahrhundert besonders intensiv angestrengt. 1983 war es der Hinweis auf den Beginn der NS-Herrschaft vor 50 Jahren, und Jahr für Jahr bieten sich uns neue Anlässe, auf bittere Ereignisse

* Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion dem »Mitteilungsblatt der Israeliten Badens« (37/8), Karlsruhe, August 1984, entnommen.

** vgl. u. S. 148.
(D. Red. d. FrRu)

hinzuweisen, um sie nicht der Vergessenheit anheimfallen zu lassen. Uns allen sollten die Stadien bewusst bleiben, die schliesslich nach Auschwitz, Majdanek und Theresienstadt führten. Dadurch wird auch deutlich, dass es sich damals nicht um einen plötzlichen Absturz handelte, als ob gleichsam mit *einem* Schlag die Erde sich geöffnet hätte, um dem Inferno freien Lauf zu lassen. Die Barbarei *entwickelte* sich, wurde von Mal zu Mal immer grausamer. Und diese Entmenschlichung vollzog sich vor aller Augen.

Sosehr Juden und Nichtjuden, sosehr wir alle daran interessiert sein müssen, diese Entwicklung bis hin zu perfekt organisiertem Massenmord wachzuhalten – der Würde der gewaltsam Entwürdigten wegen und weil wir der jungen Generation, den Unbeteiligten, die mit keiner Schuld belastet sind, helfen wollen, frühzeitig Gefahren zu erkennen –, so deutlich müssen wir auch sehen, dass für einen Grossteil der deutschen Bevölkerung das Bild vom Juden fast ausschliesslich der geknechtete und gepeinigte Jude ist.

Der Oberrat der Israeliten Badens, so nennt sich traditionell die Gemeinschaft der Juden im badischen Landesteil, möchte mit dieser Ausstellung den Blick weiten. Sie dokumentiert die vielfältigen kulturellen, wissenschaftlichen und wirtschaftlichen Leistungen überzeugter jüdischer Patrioten, deren leidenschaftliche Verantwortung für ihren Staat, dem sie sich nicht weniger deutlicher zurechneten als andere.

Wir wissen, dass wir an diese Tradition nicht einfach anknüpfen können, um sie heute problemlos und unbekümmert fortzusetzen. Dazu war der Einbruch zu gross und das Martyrium in seinem Ausmass zu schrecklich. Darüber hinaus müssen wir uns verdeutlichen, dass vor der NS-Diktatur in Baden 24 064 Juden lebten. Heute sind es noch 1350, darunter nicht wenige, die jetzt erst beginnen, hier heimisch zu werden. Diese kleine Zahl jüdischer Mitbürger erschwert zwangsläufig die Begegnung mit dem Judentum. Wir sollten versuchen, diese Hürde des Kennenlernens zu überwinden. Denn solange wir zu wenig voneinander wissen, solange vor allem Juden – nicht zu vergessen als Folge der radikalen und unerbittlichen Verfolgung – wegen ihrer Rarität wie Exoten angesehen werden, kann ein Dialog schwerlich entstehen.

Und damit wären also Versuche des Neubeginns eines bewussten und reiferen Miteinanders gescheitert, noch ehe wir ernsthaft den Versuch gewagt haben. Doch wir wollen dieses Risiko nicht unvorbereitet und nicht leichtsinnig auf uns nehmen. Die Erfahrungen in diesem Jahrhundert lassen einen solchen Leichtsinns nicht mehr zu. Aber wir wollen auch die kaum vorstellbare Leistung unserer Väter und Mütter wachhalten, die nach den bitteren zwölf Jahren in einem unfassbaren und blinden Zutrauen hierher zurückkehrten und damit vor sich und wirkungsvoll vor der Welt demonstrierten, dass sie ein anderes Deutsch-

land als das der vernichtenden Barbarei für möglich hielten.

Das Wagnis hat sich gelohnt, wenn wir alle uns auch gestehen müssen, dass wir noch immer am Anfang stehen und in unserer Wachsamkeit nicht nachlassen dürfen.

Nur – um keine Missverständnisse aufkommen zu lassen – diese Wachsamkeit ist nicht die herausragende Rolle der Juden in unserem Land. Die Juden sind nicht die bestellten leidgeprüften und darum besonders aufmerksamen Wachhunde. Diese Aufgabe obliegt allen. Denn am Schluss sind alle betroffen. Wer die Würde dem einzelnen abspricht, spricht sie allen ab – auch und zuerst sich selbst. Mit dieser Ausstellung wollen wir auch ins Gedächtnis zurückerufen, wie eng christlich-abendländischer Geist mit dem Geist des Judentums verwoben ist, weil sich beide über Jahrhunderte hinweg befruchteten. Und wir sollten darüber Rechenschaft abgeben, dass die Geschichte des Abendlandes ohne das Judentum nicht hinreichend erklärt und verstanden werden kann.

Hätte dieses Bewusstsein der Befürchtung vorgeherrscht, wäre es nicht im nationalistischen Wahn krampfhaft unterdrückt worden, dann hätte dieses Jahrhundert vermutlich einen anderen, glücklicheren Verlauf genommen. Christen und Juden sind auf eine gemeinsame Basis verpflichtet; es ist für beide oberstes Gebot. Die Kinder lernen es im Elternhaus und in der Schule. Jedenfalls sollte es so sein. Es heisst einfach: Liebe deinen Nächsten, er ist wie du.

Das ist die Grundlage, auf der wir einander begegnen. Sie muss als Richtschnur unseres Verhaltens dienen. Das ist, wie jeder von uns weiss, eine hohe Anforderung, der wir nur selten gerecht werden. Doch nicht die Erfüllung des Gebotes ist die Richtschnur, sonst müssten wir frühzeitig verzagen, sondern das Bemühen. Darin sollten wir alle miteinander wetteifern.

Erlauben Sie einem Angehörigen der jüngeren Generation, der – nur – seines Alters wegen von der Mühsal und der Verfolgung verschont blieb und bewusster Bürger dieses Landes ist, einen Vorschlag: Nehmen Sie Ihren jüdischen Mitbürger so, wie er ist. Sehen Sie ihm seine Torheiten nach, wie Sie selbst erwarten, dass man Ihnen die Ihren nachsieht, und übersehen Sie dabei nicht, dass er, nur deshalb, weil er Jude ist, mehr Narben auf einer dünner gewordenen Haut trägt als die meisten anderen.

VI Niemals vergessen Zum 20. Juli^{1/1a}

Eine Gedenkrede von Otto Küster, Stuttgart

Verehrte Hinterbliebene, meine Damen und Herren!

Der Landesrat hat mir die Ehre erwiesen, mir heute das Wort zu geben, damit ich zum Gedächtnis der Opfer und Märtyrer spreche. Ich habe das bisher nur ein einziges Mal vor 7 Jahren getan. Wer selbst nicht aus den Reihen der Verfolgten und Widerstandskämpfer stammt, wer nur

einer ihrer beschämten Mitbürger ist, tut gut daran zu wirken, solange er das kann, und im Sachzusammenhang seines Wirkens natürlich auch zu reden, nicht aber zu reden in feierlichen Räumen und in feierlichen Stunden, als könne er diejenigen ehren, deren stummes Zurückfragen, wo er denn damals gewesen sei, ihm, wenn er versteht, den Mund verschliesst.

Eines allerdings kann der Beschämte sagen, was die zu Ehrenden ihm nicht verweisen können: Er kann sagen, dass er sich schämt. Unsere Bundesrepublik hat in all ihrer vitalen Unbussfertigkeit doch auch wieder zu ihrem Oberhaupt einen Mann erwählt, der eben dies für uns alle seinerzeit aussprechen konnte und wollte.

Denken wir aus unserer Nachkriegsgeschichte dieses eine unvermutete Wort von der deutschen Kollektivscham fort, so wäre im Gebraus unseres zeitgenössischen Redens

¹ Diese Rede wurde am 16. 9. 1954 vor den Hinterbliebenen der Opfer des 20. Juli 1944 in München gehalten. Ihr Inhalt ist heute nicht weniger zeitgerecht.

^{1a} Anm. d. Red. d. FrRu: Zum 40. Jahrestag des 20. Juli ist diese Rede auch noch »zeitgerecht«, wenngleich sich einige Beispiele geändert haben mögen. Wir entnehmen den Beitrag dem »Rundbrief« X/1957/58 (Nr. 37/40), S. 3–6.

Zeitgerecht auch ist sie zum Gedenken am 8. Mai 1985: *Der Besiegung »des Bösen, dessen Erscheinung als geschichtliche Macht für eine unauslöschliche Zeitspanne mit dem Namen Deutschland identisch war...«* s. u. S. 51.

überhaupt nichts hörbar geworden, was die moralische Grundsituation des übriggebliebenen Volkes massgebend aussprach. Dieselbe Stimme, in ihrer Autorität neu bestätigt, hat nun zum 10. Jahrestag des 20. Juli so etwas wie ein deutsches Staatsbekenntnis zu diesem Tag und zu den 5000 Märtyrern ausgesprochen, deren Name sich mit diesem Datum verbindet. Es war eine offizielle Rede, aber jeder weiss, dass dieser Redner meint, was er sagte. Nur wer im intimen Kreis Aug in Auge mit der gegnerischen Gesinnung ohne Ausbiegungen dasselbe sagt, leistet hier nach noch etwas, das die Präsidentenrede ergänzt. Ich bin mir also des geringen Zeugniswertes bewusst, wenn ich hier unter Gleichgesinnten und im auch schon fast offiziellen Rahmen dieser Feier sage: Mir, einem privaten Deutschen, der am 20. Juli 1944 in die Normandie marschierte, der bei dem Haufen bis zum Ende blieb, der überzeugt war, dass nichts in der Art des 20. Juli gelingen oder auch nur etwas Greifbares nützen könne, und dass uns Deutschen vor dem Zuendebloten und ohne das Zuendebloten kein Heil mehr werden könne, der aber auch weiss, wie sehr ihn die ernsthafte Aufforderung eines Verschworenen, er solle mitmachen, in tiefster Seele erschreckt haben würde, wie sehr ihn der Jammer um Frau und Kind und das Grauen vor Leiden und Tod in öffentlicher Unehre gepackt haben würden, mir jedenfalls, dessen damalige Situation und Einstellung wohl einigermaßen typisch war, ist es ein Vorwurf, am 20. Juli nicht dabei gewesen zu sein.

Ich glaube an die alten christlichen Grundbegriffe, die ich alle erst kennengelernt habe, nachdem ich eigene Erfahrungen gemacht hatte, für die ich Begriffe suchte. So glaube ich an stellvertretendes Leiden und stellvertretende Genugtuung. Wenn ich mir unter der Zahl der Märtyrer den herausuche, der sozusagen das von mir Unterlassene für mich getan hat, so wäre es Berthold Stauffenberg, der Jurist und stille Bruder des hochgemuten Kopfes der Verschwörung, der Mann, der nicht an das Gelingen der Sache glaubte und sich doch zu ihr hielt und für sie starb, weil eine Sache mit besserem Glückstern in dieser Finsternis sich nicht zeigen wollte und weil es ihm besser erschien, es werde ein hoffnungsloser Einsatz gegen den Mordstaat unternommen als überhaupt keiner. Wir haben seit diesem Jahr das Buch, das die Witwe des sozialistischen Propheten und Blutzengen Julius Leber so sorgsam hat ausreifen lassen und das nun wirklich ein deutsches Martyrologium geworden ist². Es wäre würdig und dienlich, wenn nach alter Art ein jeder von uns Verschonten sich daraus einen Hausheiligen erwählte, zu dem, zu dessen stellvertretendem Leiden er eine konsequente Andacht pflegt. Es ist ein milder Büsserstand, denke ich.

Wenn ich vom Büsserstand spreche, zitiere ich die Rede, die ich vor dem Mahnmal für die ermordeten württembergischen Juden vor 7 Jahren hielt. Heute zögere ich fast vor diesem Zitat, aber nicht zu zögern brauche ich, zu wiederholen, was laut des damals Gesagten auf alle Fälle zu unserem ernst genommenen Büsserstand gehöre, nämlich der Entschluss, gutzumachen, was noch gutzumachen ist, und der Entschluss, dasselbe nicht ein zweites Mal zu begehen oder begehnen zu lassen.

Mit dem ersten Entschluss, gutzumachen, was noch gutzumachen ist, ist es uns seitdem so gegangen, wie man in diesem Kreis weiss. Das fast Unwahrscheinliche ist zustande gekommen: der Sühnevertrag mit Israel. Er hat ein tröstliches Licht und sogar die Farben einer ersinnenden Phantasie in unsere düstere Wiedergutmachungsgeschichte gebracht, und da er ohne Zweifel getreulich erfüllt wer-

den wird, wird die Helligkeit noch wachsen, die von diesem Akt des Sichauffraffens ausgeht. Gelang so das Aussergewöhnliche, so ist uns andererseits das Selbstverständliche fast misslungen: die Wiedergutmachung an den überlebenden Verfolgten als einzelnen. Geben wir uns heute vor den Toten Rechenschaft darüber, so ist einerseits klar, dass für die misslungene Wiedergutmachung sicherlich nicht das Fehlen der Mittel die Ursache bildet. Andererseits ist auch böser Wille nicht das rechte Wort. Schon deshalb nicht, weil zwar das Gute, aber keineswegs das Böse seinen Sitz im Willen zu haben pflegt. Was fehlt sind Kräfte. Zunächst in dem simplen Sinn, dass die Leute nicht zu finden sind, die die schwierige, verfängliche, isolierte Sache anpacken möchten. Aus den Bonner Beratungen von 1953 bleibt der Eindruck unvergesslich, wie sich das Ausschusszimmer leerte, wenn das Wiedergutmachungsgesetz aufgerufen wurde, um sich dann wieder zu füllen, wenn das Gesetz über den Vollstreckungsschutz an die Reihe kam, so gewiss dieses nur eine wenig drängende Ziselierarbeit war, und jenes eine elementare Rechtsaufgabe lösen sollte. Aber die Kräfte fehlen vor allem auch in der Brust des einzelnen, der sich, gern oder nicht, mit der Aufgabe abgibt. Sie ernst zu nehmen ist eine solche Strapaze, dass der Arbeiter auf diesem Feld ernstlich fürchten muss, sein Persönlichkeitsbild dabei zu verändern. Man darf nicht allzusehr mit ihm hadern, wenn ihm das nicht geheimer ist und er vorzieht, sich zu der kühleren Haltung blosser Korrektheit zu stimmen. Hinzu kommt, dass es auch solche Mitwirkende gibt, in deren Gemüt Veränderungskräfte aufstehen und sich ungesehen mit an die Arbeit machen, etwa nach dem Modell: Mir ist es im Dritten Reich bis zum Ende ganz gut gegangen, also kann dieses Reich bis zum Ende keine ganz schlechte Sache gewesen sein, also kann die Wiedergutmachung keine ganz gute Sache sein. Die Folge sind Argumente und Beschlüsse, die auf keinem anderen Feld denkbar wären.

Noch in allerjüngster Zeit bot der Finanzausschuss des Bundesrats zusammen mit den Sprechern der Bundesregierung ein Beispiel dieser plötzlichen Ausschaltung alles gewohnten Denkens, als man sich darauf versteifte, den Verfolgungswaisen, die als Lehrlinge oder Werkstudenten 75 Mark im Monat verdienen, müsse dafür die ganze Waisenrente gestrichen werden, obschon diese mindestens 100 Mark beträgt und bis zum 2½fachen steigen kann. Finanziell handelt es sich um einen Punkt ohne alle Tragweite, aber figurativ um ein neues Mosaiksteinchen, das die Züge des Gesamtbildes verzerrt. So grotesk wie das Ergebnis war die Begründung. Man verwechselte zwei Dinge, die gewiss noch kein deutscher Beamter jemals verwechselt hat: nämlich die Kinderzuschläge, die er zu seinen Lebzeiten bekommt, und die Waisenrenten, die nach seinem Tod seine Kinder erhalten. Diese Fahrigkeit gibt der Wiedergutmachungsarbeit bis heute das Gepräge. Folge einer tief inneren Abgelenktheit, der auch solche unterliegen, die es nicht nötig haben. Es wäre verfehlt, einzelne verantwortlich zu machen, und doch ist der Eindruck vieler Verfolgter verständlich, offenbar sei die deutsche Wiedergutmachung eine Fortsetzung des Nationalsozialismus mit anderen Mitteln. Die zerrüttenden und beirrenden Kräfte, die der Mordgeist von damals zu Diensten hatte, sind mächtig geblieben. Wer unsere Wiedergutmachung miterlebt und noch immer nicht an den Teufel glaubt, den darf man wohl der Ziererei bezichtigen.

In der Präsidentenrede zum 20. Juli war, und das war ein bitterer Tropfen in der Freude, von der praktischen Wiedergutmachung nicht die Rede, namentlich nicht davon, dass endlich eine mit wirklichen Vollmachten versehene, allseitig beschickte Kommission, wie sie für das Gesetz

² Annedore Leber: Das Gewissen steht auf. 64 Lebensbilder aus dem deutschen Widerstand 1933–1945. Berlin/Frankfurt a. M. 1954. Mosaik-Verlag.

über die Hitlerorden erstmals zur Verfügung stand, von höchster Stelle eingesetzt werden solle, um das noch immer verheissene endgültige Wiedergutmachungsgesetz zu schaffen³. Es ist jetzt schon sehr spät damit geworden. Wir, also diejenigen, die wiedergutmachen wollen, aber nicht können, werden gut tun, nun ernstlich mit der Möglichkeit zu rechnen, dass es endgültig zu keiner persönlichen Wiedergutmachung, über die man einmal gerne im deutschen Geschichtsbuch nachliest, kommen wird. Ziemlich wahrscheinlich ist es, dass irgendwann noch ein Anfall von Scham und Bestürzung dazu führen wird, dass eine grosse Summe ungezielt ausgeschüttet wird, nach dem Muster der 5000 Mark, die jetzt schon ein jeder, Mann oder Frau, zu beanspruchen hat, der einmal an der Beendigung irgendeiner Ausbildung verhindert war und diese nicht nachgeholt hat. Diejenigen Opfer unserer schlecht gekonnten Wiedergutmachung, die endgültig leer ausgehen oder sich mit einem Bruchteil ihres Schadens werden begnügen müssen, die trotz dem Satz, dass Unrecht vor Unglück geht, nicht erhalten, was jeder Vertriebene erhält, sie werden sich zu sagen haben, zwar gewiss nicht zu allen Zeiten und gewiss nicht an allen Orten, aber doch immer wieder sei es in der Welt Menschen so ergangen, dass sie nicht gewöhnlichem Unrecht zum Opfer fielen, sondern dass das Böse selbst irgendwo überhand nahm und sie schlug. Für diesen Fall muss der Mensch wohl seinen natürlichen und pflichtmässigen Entschluss, für sein Recht zu kämpfen, modifizieren. Das höchste Unrecht wird dem blossen Unglück, das hinzunehmen ist, wieder ähnlich. Ich bin gewiss, die Opfer werden, wenn es dahin kommt, auch diese Einsicht in guter Art vollziehen und den Tag, wo sie die Akten mit den Unterlagen für ihre Ansprüche versiegeln oder verbrennen, in eigentümlicher Fröhlichkeit verbringen. Denn die Opfer des Bösen, kommen sie nun aus dem Judenvolk mit seinem uralten Beruf zum Leiden oder aus dem deutschen Widerstand, bringen ja in ihrer Grundhaltung zu einem grossen Teil etwas mit, was den Gesprächspartner sehr zu bewegen vermag, einen Leidensanstand, der in den Spitzenfällen fast ein Grussverhältnis mit dem Bösen hat, als vermöchten sie auszudrücken, dass sie Gott in jeder Gestalt wiedererkennen. Ich brauche nicht zu sagen, dass dies Leute sein können, die den Namen Gottes nicht einmal mit dem Herzen kennen. Sie wissen trotzdem, dass es das gibt, was in der Bibel die Macht der Finsternis heisst und wovon dort gesagt ist: Das ist eure Stunde. Sie wissen ja wohl auch, dass es nicht die geringsten Seelen sind, die

³ Mittlerweile erging vom 29. 6. 1956 das Dritte Gesetz zur Änderung des Bundesergänzungsgesetzes zur Entschädigung der Opfer der nationalsozialistischen Verfolgung, drei Durchführungsverordnungen hierzu sowie vom 19. 7. 1957 das Bundesgesetz zur Regelung der rückerstattungsrechtlichen Geldverbindlichkeiten des Deutschen Reichs und gleichgestellter Rechtssträger (BRüG); ferner die elfte Durchführungsverordnung zum Lastenausgleichsgesetz vom 18. 12. 1956; das Bundesgesetz über den Aufruf der Gläubiger der IG.-Farben vom 31. 5. 1957, durch welches den ehemaligen KZ-Häftlingen, die in Buna-Monowitz, Hevdebreck, Fürstengrube und Janinagrube Zwangsarbeit für die IG.-Farbenindustrie geleistet haben, die Durchsetzung ihrer Ansprüche nach Massgabe des mit der IG.-Farbenindustrie geschlossenen Vergleichs ermöglicht werden soll (siehe unten S. 89): das Gesetz betr. Verlängerung der Anmeldefrist für BEG-Ansprüche bis zum 1. 4. 1958. Zu erwarten ist noch der Erlass einer Durchführungsverordnung betr. Erhöhung der BEG-Renten (Anm. d. Red. d. FrRu). – Vgl. dazu u. a.: Rechtsanwalt *Otto Küster*: »Das Minimum der Menschlichkeit. Lehrprozess für unsere Zeit. Plädoyer vor dem OLG Frankfurt/Main i. S. Wollheim/IG Farben, gehalten 1. 3. 1955«. In: FrRu VIII (Nr. 29/32), November 1955. Sonderdruck (*erhältlich als Fotokopie über die Red. d. FrRu*). – Mittlerweile wurden auch eine Reihe anderer gesetzlicher Bestimmungen im Rahmen der sog. »Wiedergutmachung« erlassen. (Vgl. dazu auch das mit dieser Hilfe zum Teil ermöglichte Altenwohnheim in Nahariyya, s. u. S. 98.)

sich das Böse zu seiner Stunde aussucht. Um sie also ist mir nicht einmal so sehr bange. Weniger gut ist mir in bezug auf uns andere zumute, uns, die wir wiedergutmachen wollten und nicht konnten, uns Deutsche im ganzen mit unserer halbbezahlten Rechnung – halbe Leistungen liebt der Himmel ja von jeher besonders. Was birgt der Himmel über Deutschland, unserem wohlgenährten, breitlebenden und Waffenmusik summenden Deutschland? Nahmen und nehmen wir unseren Büsserstand nach der anderen Seite ernst, dass wir alles tun, damit nicht noch einmal geschehen kann, was geschah?

Die Beobachtungen, aus denen man die Beantwortung auf diese Frage gewinnen müsste, sind so zwiespältig, schillernd und verwirrend, dass kein redlich verantwortetes Urteil möglich ist. Sicher ist, dass wir vor 7 Jahren die Frage, ob alles getan sei, mit viel besserem Grund hätten bejahen können, als wir es heute können. Ich will mich heute auch in Hinsicht auf diese zweite Frage beschränken auf unser Verhältnis zu den Opfern und Märtyrern und einen weiteren Aspekt dann nur noch berühren. Unser Verhältnis zu den Opfern und Märtyrern ist ja im Hinblick auf unsere Frage nicht etwa eine entlegene Einzelheit. Gegen die Wiederkehr des Bösen, das uns in seinen Fängen hatte, helfen in erster Linie nicht Waffen, Sicherheitssysteme, Institutionen; sondern alles das kann so oder so wirken, je nachdem der Geist unseres öffentlichen Lebens und die Andacht unseres Herzens beschaffen sind, diese beiden unsichtbaren Dinge, die in so erstaunlicher Kommunikation stehen.

Unser Verhältnis zu den Märtyrern ist nicht wirklich in Ordnung. Gerade dieses Verhältnis ist zwiespältig, ja zweizüngig. Auf Berliner Briefen findet man in diesen Wochen eine Gedenkmarke der deutschen Post in Berlin zum 20. Juli. Aber es liegt nicht einmal ein Gesetzentwurf dafür vor, dass der 20. Juli Nationalfeiertag werde, was doch der 17. Juni so schnell geworden ist. Der Präsident hat sein Staatsbekenntnis zum 20. Juli abgelegt, so wie er auch mitten im Winter nach Bergen-Belsen gewallfahrtet ist. Aber mit seiner Gefolgschaft schon aus dem nächsten Rang der Hierarchie ist es merkwürdig bestellt. Der 20. Juli ist auch der Tag des Falles John geworden, und als bald hörten wir als Fazit aus Ministermund, künftig müsse ein Mann nicht nur rechtfertigen, warum er Nationalsozialist geworden sei, sondern genauso, warum er es nicht geworden sei. Der Ausspruch ist beirrend und stärkt die Frechen, auch wenn man weiss, dass der Urheber als Nationalsozialist in einem wichtigen Bereich späten, aber dann robusten Widerstand geleistet hat. Ehrt diesen Mann immerhin eine gewisse Entschiedenheit, so hat andererseits die Weisheit einer deutschen Landesregierung zum diesjährigen 20. Juli den Beschluss gezeitigt, es erscheine als das Beste, an diesem Tag sich überhaupt still zu verhalten. Es kommt auf dieselbe Weisheit hinaus, wenn die Ordenskanzlei in Bonn ihren Segen unparteiisch für und gegen den Widerstand ausschüttet. Die Erklärung des Gesetzgebers, der Widerstand gegen die Gewaltherrschaft sei ein Verdienst um das Wohl des deutschen Staates und Volkes gewesen, klingt hohl, wenn der lebendige öffentliche Geist sich nicht vollkräftig ebenso vernehmen lässt. Freilich wäre es keine Besserung, wenn man versuchen wollte, mit Strafe und Zwang kalten Respekt und formelhafte Bezeugungen zu erzwingen, wo gewachsene Achtung und Andacht allein etwas bedeuten können. Es soll ruhig der Wortkampf mit denen weitergehen, denen die Verbrechen nur eilige Konzessivsätze entlockten, damit sie dann breit dabei verweisen können, wie man eben doch bei denen, die uns von den Mördern befreien wollten, über die Tatsache des Eidbruchs innerlich nicht hinwegkomme: oder wie bezeichnend es eben doch sei, dass

der Attentäter nicht einfach die Pistole gezogen, sondern mit der unmöglichen Bombe gearbeitet habe, weil er von der Sache doch auch selbst noch etwas haben wollte. Her gang und Motive, und die Gründe des Missgeschicks, müssen ausdiskutiert werden; wo das nüchtern geschieht, pflegt es dem Profil der damals Handelnden zugutezu kommen. Aber freilich ist der Geist, der vom Kleinen statt vom Grossen, vom Zweiten statt vom Ersten, vom Korrekten statt vom Rechten sein Aufheben macht, zu einer wühlenden Gegenmacht geworden.

Halbheiten haben ihre Folgen, und da das Halbe ein Böses ist, bringt es forzeugend Böses hervor. Wir stehen im Begriff, unser grosses Europaprojekt scheitern zu sehen, mit allen Verhängnissen, die das bedeutet; denn wenn unsere Wiederbewaffnung schon unvermeidlich ist, so hätte sie auf europäisch weitaus am ehesten Elemente der Scham in sich aufgenommen, die einiges von dem niedergehalten hätten, wovor uns beim Gedanken an unser Waffentragertum nicht gerade grundlos graut. Aber wie konnten wir hoffen, Europa zu schaffen, wenn wir es ausschlagen, gemeinsame Gräber zu haben?

Die Gräber der Opfer und der Märtyrer hätten gemeinsame Gräber werden können⁴. Gewiss war das, was die Märtyrer betrifft, für uns mit einer Schwierigkeit verbunden. Wenn unser Blick in der Einfahrt eines französischen Hospitals auf die Gedenktafel fällt, die die Résistance der hingerichteten Krankenschwester gesetzt hat – nun, sie mochte hingerichtet worden sein wegen Verbindung mit dem Marquis, dessen Kampfweise bei uns ein anderes Gedächtnis hinterlassen musste als der offene Krieg. Aber Schwierigkeiten dieser Art innerlich durchzuarbeiten und sie in Worten und Gesten zu meistern, das eben wäre Ausdruck eines ernstgenommenen Büsserstandes derer gewesen, in deren Namen das Unrecht entfesselt worden war. Statt dessen geht nun durch die deutschen Hinterstuben die interne Aufklärung, selbst Oradour, nun ja, die Exekution der Männer sei gewiss eine harte Kriegsmassnahme gewesen, aber was die Frauen und Kinder anlange, so wisse man ja jetzt, dass der Brand und die Explosion in der dunklen Kirche die Folge eigener Unvorsichtigkeit gewesen seien. Und wenn das im Dunkeln geflüstert wird, um so öffentlicher beschäftigt uns das Gesetz über die Tragweise der Hitlerorden, und mit keinem Wort setzt sich die Begründung oder irgendeine offizielle Stimme damit auseinander, welche ernstesten Gegengründe hier beiseite gesetzt werden sollen. Die neue deutsche Wehrmacht will wieder in derjenigen Stufung von Ehre und Ruhm antreten, die ihr der Führer gegeben und hinterlassen hat. Es soll darüber hinweggeschritten werden, dass die Wehrmacht Adolf Hitlers die Männer des 20. Juli ausgestossen und auf den Platz der Unehre verwiesen hat. Und es soll darüber hinweggeschritten werden, was diese Wehrmacht durchweg hatte ermöglichen müssen und in nicht auszulöschenden Einzelfällen selbst hatte durchführen müssen: die amtlichen Massenmorde im Osten. Ich kann von dem Gedanken an das Ordensgesetz die Erinnerung an jene Nachtwache im Juni 1943 nicht trennen, als der andere Mann unseres Doppelpostens, von dem die Kompanie wusste, dass es mit seiner plötzlichen Versetzung aus dem Osten eine Bewandnis hatte, mich plötzlich anschrie. *Mensch, erschiess du mal Kinder!*

Unser Ernst, unsere Aufmerksamkeit, unsere innerste Zuwendung sind nicht in Ordnung. Es ist *noch* nichts einge-

⁴ Im Oktober 1957 wird in Oelde/Westf. ein Ehren- und Mahnmal für die Opfer der beiden Weltkriege eingeweiht werden. Neben den Namenstafeln für rund 1000 gefallene und vermisste Soldaten ist auch eine Tafel angebracht für jüdische Mitbürger mit folgender Überschrift: »*Jüdische Mitbürger, die in den Jahren 1933–1945 gewaltsam ums Leben kamen*«. Dann folgen die Namen.

rostet und erstarrt, es ist noch Bewegung, aber zur Furcht ist mehr Grund als zur Hoffnung. Wenn das Innerste in einem Volk nicht in Ordnung ist, wenn es nicht weiss, ob es seine Märtyrer und Helden ehren oder ablehnen soll, folgt unausbleiblich, dass sich auch die weiteren Schichten seines Gesamtlebens missentwickeln. So verfolgt der Beobachter mit grösster Sorge unsere rapide Rückbildung zum autoritären Geheimstaat. Das Geheime steht in vielfältiger Beziehung zum Bösen. Das Böse bekennt sich nicht zu dem, was es im Geheimen tut; aber gern bekennt es, dass es Geheimes tut. Eine Geheime Staatspolizei, die öffentlich so heisst, ist an sich ein Widersinn; aber das Geheime schreckt als das Bekannte, und so ist das Geheime ein Hauptmittel des Bösen. Noch gibt es keine Stätten, von denen niemand wissen und niemand erzählen darf, wie es dort zugeht. Aber schon weiss jedermann, dass er nicht weiss, von wem er überwacht wird. Es schien nach 1945, wir würden ein Staatsgebäude bekommen von Licht und frischer Luft durchflutet. Seitdem sind viele Fenster mit blindem Glas versehen, viele Mauern mit verschlossenen Türen und herabgelassenen Schaltern eingezogen worden. Waren wir bis 1949 ein Land ohne Staatsgeheimnisse, so plagen uns jetzt schon durch ihre Zahl die Verfahren über verratene Staatsgeheimnisse als Staatsgeheimnisse zweiten Grades. Ja es bleibt geheim, *was* überhaupt ein Geheimnis ist; denn die Gesetze definieren das nicht, sondern setzen es voraus, und was die Gerichte aus dem Begriff machen, steht in geheimen Urteilen, so dass keine Öffentlichkeit, auch nicht die juristische Fachöffentlichkeit, über die Entwicklung wachen kann. Es war schon einmal so, in der zweiten Hälfte der Weimarer Republik, als der Widerstand gegen den sich organisierenden Hochverrat zum landesverräterischen Geheimnisverrat gestempelt wurde. Mit den bloss dienstrechtlichen Geheimnissen, deren Lautwerdenlassen den Beamten disziplinar verantwortlich macht, steht es ähnlich; es ist geheim und muss erraten werden, was eigentlich geheim sei. Die Folge ist angstvolle Vorsicht, Anwachsen des Geheimgehaltenen ohne sachlichen Grund, in den oberen Stufen die Höflings-, in den unteren die Lakaienmiene, gezeichnet von der Mitwisserschaft dessen, was nur die Herrschaft angeht. Aber jeder Geheimnisträger ist in Wahrheit ein Bazillus in einer Volksgemeinschaft.

Im Geheimen gedeiht die Verleumdung. Es streicht ein erster Hauch von Inquisition über unser Land, im strikten Sinn jener Verfahren, in denen Anklage und Zeugen vor dem Angeklagten geheimgehalten wurden und in denen sich Verbrechen verfolgen liessen, die nur im Wahn der Verfolger existierten. Als vor 700 Jahren diese Verfahren Europa überzogen, in einem schrecklichen Rückschritt der Rechtsgeschichte, sollen die Ketzer, die ihre ersten Opfer waren, für das Böse viele Namen genannt haben; einer davon, aus der Bibel gezogen, hiess: Est et non. Auf deutsch etwa: So und Nichtso. Ich sage es, habe aber nichts gesagt. Das ist sehr genau das Signum des Unheimlichen, das heute als eine Vorform des Bösen unter uns umgeht und rasch an Macht zunimmt.

Die Märtyrer, die wir heute ehren, sind angetreten gegen den vollendet bösen Staat, der zugleich der vollendete Geheimstaat war. Weil sie von den ruchlosen Geheimnissen jenes Staates das, was sie wussten, beim Namen genannt hatten, starb in dieser Stadt, zum dauernden Ruhm ihrer Universität, eine blühende Jugend. Das Böse, dessen Erscheinung als geschichtliche Macht für eine unauslöschliche Zeitspanne mit dem Namen Deutschland identisch war, ist besiegt worden durch die Waffen der Feinde und unser innerstes Gebet um Sieg derer, gegen die wir äusserlich kämpften. Es ist auf diese Weise nicht mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden. Es blieb regenerationsfähig, es

kann sich wieder zu einem heillos ›gesunden‹ Ganzen auswachsen, das blitzartig zuschlägt und uns übermannt. Bis zu dem Staat der einsam-kontaktlosen Entschlüsse, des obrigkeitlichen Geheimtuertums, der allzuvielen Geheimnisträger, bis zum Staat der nun fast schon permanent gewordenen Halbherzigkeit und Zwiengängigkeit in dem, was den Opfern und Märtyrern entgegengebracht wird, hat sich das deutsche Böse schon regeneriert. Und es ist schön kräftig genug, nach denen zu schlagen, die an seinem Geheimnis zerren; denn das Gute ist in seinem Wesen offenbar, das Böse aber ist ein Geheimnis, wie schon die Bibel sagt, und es ist darauf angewiesen, Geheimnis zu bleiben. Wer kennt sein nächstes Gesicht? Als Ernst Jünger 1940 dem Bösen das Gesicht eines Oberförsters gab, täuschte er nicht nur die Verfolger, sondern gab auch den Mitwissern ein Rätsel auf; denn nach einem Oberförster sah Hitler bei allem gelegentlichen Bemühen um Biederkeit und Volksvatertum doch nicht gerade aus. Aber ob nicht das nächste Böse uns wirklich in vollkommener Biedergestalt einfängt, wer wollte dafür 1954 ein Pfand geben.

Uns, die wir um die Kraft bitten, die Wiederkehr des Entsetzlichen abzuwenden oder andernfalls es doch nicht noch einmal als beschämte Zuschauer zu überleben, uns

erschreckt immer wieder der Gedanke, wieviele und was für Männer und Frauen diesem Volkskörper fehlen, weil sie das Märtyrerschicksal auf sich genommen haben. Wir möchten uns wohl trösten an dem alten Glauben, dass jeder, der dem Bösen getrotzt und bis ans Ende beharrt hat, auch an der Kraft des Bösen gezehrt hat und dass das Blut der Märtyrer der Same echter Menschengemeinschaft ist. Aber wir wissen nichts Verlässliches über die Stärke des Gegners, der nicht von Fleisch und Blut ist. So müssen unsere letzten Entschlüsse, ohne der Hoffnung abzusagen, doch unabhängig von jeder Hoffnung sein. Es können darum doch leuchtende Entschlüsse sein. Ich sehe meinen Hausheiligen Berthold Stauffenberg, der unabhängig von Hoffnungen mittat, über zweieinhalb Jahrtausende hinweg an der Seite der biblischen Männer im Feuerofen. Gott, sagten sie zu dem abgöttischen König, kann uns wohl aus diesem Ofen erretten. Aber wenn er es nicht will, so sollst Du dennoch wissen, dass wir *Deine* Götter *nicht* ehren wollen. Indem wir, in gehärteter Resignation hinsichtlich jeden äusseren Erfolges, dasjenige nicht ehren, was so gebieterisch lockend und drohend geehrt zu werden verlangt, ehren wir die, vor deren unsichtbarem Angesicht wir heute zusammengekommen sind.

9 Jüdisches Erbe in Deutschland als Botschaft und Herausforderung

Ansprache von Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson am 10. März 1984 in der Synagoge in Worms*/**

Über die Opfer spricht das dritte Buch Mose, das wir heute angefangen haben zu lesen, über Opfer und die Stätte, wo sie dargebracht wurden: das Stiftszelt, beziehungsweise später der heilige Tempel zu Jerusalem.

Jerusalem ist öfter das Thema der christlich-jüdischen Gesellschaften gewesen. Wie könnte es auch anders sein? Nicht nur Juden beziehen sich auf die heilige Stadt, indem sie sagen: »Wenn ich dein vergesse, Jerusalem, verdorre meine Rechte!«, sondern auch für Christen ist diese Stadt heilig und verehrenswürdig.

In diesem Jahr jedoch beschäftigen sich die Gesellschaften mit dem jüdischen Erbe in Deutschland als Botschaft und Herausforderung. Und dies paradigmatisch am Beispiel dieser Synagoge, die vor 950 Jahren erbaut wurde. Nach einer Quelle hatte der Bau schon 20 Jahre vorher, im Jahre 1014, angefangen. Denn jüdisches Leben spielte sich immer zwischen Zentrum und Peripherie, oder wie es *Leo Baeck* ausgedrückt hat, in den zwei Brennpunkten, dem Land Israel und der Diaspora ab, und dies schon in biblischen Zeiten. Israel war nicht denkbar ohne die Diaspora und die Diaspora nicht ohne Israel. Was wäre das Judentum ohne die Propheten des Exils, ohne den Babylonischen Talmud, ohne Sura und Pumbeditha, ohne Alexandrien und Fostat, ohne Fez und Cordoba, ohne Toledo und Gerona, ohne Lucca und Venedig, ohne Wilna und Warschau? Und was wäre es ohne Regensburg, Köln, Mainz, Speyer und Worms? Hier, in dieser Stadt wirkten die Grössten unserer Geschichte: Juda ben Baruch, Meir ben Isaak, Jakob ben Jakar, Isaak ben Elasar, Kalonymus ben Schabtai, Menachem ben Jakob, Eleasar Rokeach, Baruch ben Meir und Meir von Rothenburg, Jakob Moellin – der Maharil –, Samuel Bacharach, Samuel Oppen-

heimer, Samson Wertheimer, Elia Loans, Jefta Juspa, Jair Bacharach, der Autor des Chawot Jair, und unzählige andere, die nicht alle aufgezählt werden können, noch viel weniger können wir hier von ihnen berichten. Und vor allem hat Raschi hier studiert und wohl auch einige Zeit gewirkt.

Zur Zeit, als der Tempel in Jerusalem noch bestand, so wird erzählt, kamen die Sendboten aus Jerusalem auch in die Urwälder Germaniens. In der römischen Niederlassung Borbetomagus, die erst in merowingischer Zeit Wormatia wurde, forderten sie die dort lebenden Juden auf, gemäss den Vorschriften der Tora zu den Wallfahrtsfesten im Tempel zu Jerusalem zu erscheinen. Sie erhielten zur Antwort: »Saget den Weisen im Lande unserer Väter, wir haben uns hier, an den Ufern des Rheins, ein neues Jerusalem gegründet.« Ob es sich hier um mehr als eine fromme Sage handelt, ist zweifelhaft. Aber auch das Erzählen dieser Sage ist nicht unwesentlich, deutet sie doch auf eine unzweifelhaft alte Tradition, die aus Gründen der Apologetik ebenfalls behauptet, dass Juden schon vor der Entstehung des Christentums hier ansässig gewesen waren.

Weshalb berichte ich das hier? Nicht nur aus geschichtlichem Interesse, das naturgemäss heute im Mittelpunkt unserer Betrachtungen steht, sondern auch aus geschichtsphilosophischen und theologischen Gründen.

Da ist zunächst das Recht auf *Leben*. Man spricht heute so oft davon, dass die Juden im Staat Israel ein Recht haben zu existieren. Wie grosszügig! Ich kann mich hier einer aufsteigenden Bitterkeit, ja, eines zutiefst traurigen Zynismus nicht erwehren! Wie weit ist die Welt gesunken, dass sie das Lebensrecht eines Volkes besonders betont und erwartet, dass man ihr dafür noch auf die Schultern klopft! Aber nicht nur die Juden in Israel haben ein solches Recht, auch die Juden der Diaspora betonen ihr

* Gehalten anlässlich der Eröffnung der Woche der Brüderlichkeit.

** Mit freundlicher Genehmigung des Autors.

Lebensrecht. Das hat mit doppelter Loyalität überhaupt nichts zu tun. Juden, die in der Diaspora leben, fühlen sich mit den Juden Israels und den Juden in aller Welt verbunden. Dieses Band hat mit einer Staatsangehörigkeit nichts gemeinsam. Keiner hat das so klar erkannt wie *Franz Rosenzweig*. Während er mit aller Entschiedenheit jeder Verwässerung des Judentums als blosser Konfession entgegentrat, schrieb er in dem Aufsatz *Bildung und kein Ende*, dass das »Deutschum sich notwendig abgrenzt gegen andere Volkstümer.« »Das Deutschum des jüdischen Menschen schliesst sein gleichzeitiges Franzosen- oder Engländerum aus.« Die Tatsache, dass man wohl vom jüdischen Menschen, aber schlecht vom deutschen oder französischen Menschen sprechen kann, zeigt, dass das Judesein mit seinem Menschsein identisch ist, dass es einen Totalitätsanspruch hat, denn »als Jude ist er Mensch, als Mensch Jude . . . Das Judesein ist keine Schranke, die den Juden abgrenzt gegen irgend etwas, was sich selber abgrenzt. Nur Begrenztes kann an Begrenztem seine Grenze finden . . . Jeder spürt, dass der Jude nicht ein abgegrenztes Stück in ihm ist . . ., sondern eine . . . Kraft, die sein ganzes Wesen trägt und durchströmt.« Man ist also Jude mit jeder Faser des Seins. Und dieses Judesein ist nicht trennbar, so meine ich, von diesen zwei Brennpunkten der jüdischen Seele: Israel und Diaspora. Und weder hier noch dort kann man dem Juden das Leben streitig machen. Israel und Diaspora ergänzen sich gegenseitig, geben sich Kraft und Stärke, im Religiösen, im Geistigen, im Menschlichen. Es ist kein Entweder-Oder, es ist ein Sowohl-Als-auch.

Die Betonung des Lebens ist daher kein Selbstzweck. Leben allein, so wie es heute die Friedenskämpfer anpreisen, ist religiös bedeutungslos, wenn wir nicht auf die Stufe der geistlosen Kreatur regredieren, zurückweichen wollen, denn auch das Tier will leben. Das *Leben* führt daher in jüdischer Sicht zur *Lehre*. Ohne Tora ist Israel nicht Israel, ist der Jude kein Jude. Und Lehre bedeutet hier zunächst das Studium, *Talmud Tora*. Es ist die Absage an jeden Antiintellektualismus, an jedes sentimentale Schwärmertum. Es ist das Hochhalten des Geistes, die Ehrfurcht vor dem *Talmid Chacham*, der in der Lehre Gottes forscht

bei Tag und bei Nacht, wie es das Buch Josua und der erste Psalm vorschreiben. Es ist die Abgrenzung von blossen Affekten und Emotionen, die immer und immer wieder die Menschen in die Gewalt verantwortungsloser Demagogen gebracht und sie damit schamlos und unter Gefährdung der Allgemeinheit ausgenutzt haben. Leben und Lehre, Lehre und Leben, die Tora ist Baum des Lebens, sie ist Lebenselixier, ohne sie, die Heine das tragbare Vaterland genannt hat, wären wir längst wie die anderen Völker der Antike dem Vergessen und dem Untergang anheimgefallen. Ohne sie, sagt der Midrasch, würde Gott uns nicht kennen, und wir würden uns von keinem anderen Volk unterscheiden. Und diese Lehre war in gleichem Masse Produkt des Landes Israel und der Diaspora. In beiden wurde sie »das Erbe der Gemeinde Jakobs«. Von Zion ging sie aus, und in Worms wurde sie gelesen, kommentiert und beobachtet.

Und das bringt mich zu dem dritten Aspekt, den ich hier erwähnen möchte, dass Tora ohne konkrete Anwendung im Leben, als blosses Studium im Elfenbeinturm, niemals jüdisches Ideal gewesen ist. Mit anderen Worten: zum *Leben*, zur *Lehre* gehört die *Liebe*. Sie ist die Ausführung der Lehre, ihre Konkretion. Sie verhält sich wie die Praxis zur Theorie, wie der Körper zum Geist. Wenn wir auch lesen, dass der Unwissende kein Gerechter sein kann und dass es ohne vorheriges Studium keinen Masstab gibt für das Tun, so bleibt dennoch gültig das Wort unserer Weisen: »Nicht das Studium ist die Hauptsache, sondern das Tun«, oder die Überzeugung der Rabbinen, dass das Studium deshalb von so überragender Bedeutung ist, weil es zum Tun führt. Die Tora ist ein Baum des Lebens denen, die an ihr festhalten, sagt die Schrift, und das bedeutet, denen, die ihre Gebote befolgen. Es steht hier nicht, denen, die sie studieren, sondern es heisst: »die Worte dieser Lehre, die sie tun.«

Jerusalem und Worms erlitten dasselbe Schicksal. Der Altar wurde entweiht, hier und dort, der Tempel verbrannt, das Heiligtum entweiht, hier und dort. Der Aufstand der Heiden zeitigte Früchte. Was die heilige Stadt und insbesondere den Tempel betrifft, so finden wir eine interessante Bemerkung im Midrasch Rabba, der rabbinischen Pre-

Der engagierte Religionskritiker *Heinrich Margulies* schrieb vor kurzem ein 82seitiges Manuskript: »Offene Antwort auf Otto Veit, Christlich-jüdische Koexistenz.« Darin werden jüdisch-deutsche und jüdisch-christliche Probleme sehr engagiert angepackt. Drei besonders schöne Stellen werden hier wiedergegeben:

1. *Sowohl-Als-auch, statt Entweder-Oder: S. 2*

»Was mich betrifft, so kann ich in der Tat nur sagen, dass all mein Denken und Wünschen von je um dieses Phänomen des *Doppelten Antlitzes* kreist. Der Mensch hat es nicht zu bewältigen vermocht. Unfähig, das Nebeneinander zu fassen, fasste er es auf als ein Gegeneinander. Unfähig, das »Sowohl-Als-auch« zu konzipieren, verfiel er sich in der Hoffnungslosigkeit des »aut-aut«. Hierin erkannte ich das Grundübel in der Geschichte des Denkens, den Grundirrtum, von dem den Menschen zu befreien es der messianischen Erlösung bedarf. Nichts hat ihn so grausam in die Irre geführt, nichts hat ihm sein Leben so grausam gemacht, nichts hat so sehr zum grausamen Handeln wie zum Erleiden geführt wie diese Irrlehre vom Dualismus. Ich sah mich in der Weltgeschichte um – hat es niemals lichtere Perioden gegeben, haben nirgends und niemals Menschen gelebt, die gegen sie aufstanden im Protest?«

2. *Indifferenz der Deutschen als ein israelisches Problem: S. 14*

»Die Bereitschaft ist gross, mit allen in Gemeinschaft zu leben, auch mit den Deutschen. Sie wäre Deutschen gegenüber grösser, wenn diese es uns nicht so furchtbar erschweren würden, ihr Verhalten zu verstehen. Wir haben aufgehört, Ankläger zu sein, wir sind auch nicht mehr die Fordernden, und wie Ihr mit Eurer Vergangenheit fertig werdet, geht nur noch Euch an und nicht uns – *aber wir stehen fassungslos vor dem menschlich-unmenschlichen Phänomen der Indifferenz, mit der Ihr es tut.*

3. *Koexistenz zwischen Juden und Nichtjuden: S. 16*

»Koexistenz setzt voraus, dass Christen als Christen und Deutsche als Deutsche ihren Frieden machen mit Gott, auf dass er ihre Herzen erwecke und sie begnade zu dem Wunsch, die Herzen derjenigen verbinden zu dürfen, die sie zerbrachen.«

digst aus talmudischer Zeit, in bezug auf die Zerstörung des Tempels durch den römischen Feldherrn Titus.

Der Midrasch kommentiert den 74. Psalm. Dort lesen wir:

»Es brüllen Deine Bedränger inmitten der Stätte
Deiner Gegenwart . . .
Anzuschauen wie wo einer ausholt nach oben
Im Baumgeflecht mit Äxten.
Dass nun ihr Schnitzwerk insgesamt
Mit Hacke und Beilen sie zerschlagen
In Feuer steckten sie Dein Heiligtum
Sie schändeten zu Boden Deines Namens Stätte.
Sie sprachen in ihrem Herzen:
Lasst uns sie quälen insgesamt,
Verbrennen alle Gottesstätten im Lande.«

Dazu nun der Midrasch: »Sie wollten bis zum Himmel durchbrechen und vermochten es nicht, und weil sie Dir im Himmel nichts anhaben konnten, bekriegten sie Dich hier auf Erden.« Die Zerstörung des Tempels bedeutete nach den Rabbinen nichts anderes als die Rebellion gegen Gott selbst. Ihn suchten sie zu treffen, und sie verbrannten statt dessen seinen heiligen Tempel.

Ähnliches geschah hier in Worms. Und nicht einmal, sondern öfter in der Geschichte der Stadt wurden Juden getötet oder vertrieben. Und so könnte man meinen, es lohne sich nicht, ein Leben auch hier, in dieser Stadt, für Juden zu bejahen. Aber die Tatsache, dass jüdisches Leben

in diesem Lande immer und immer wieder ausgelöscht wurde, berechtigt uns nicht dazu, die Waffen zu strecken. Wir dürfen nicht aufgeben, wir müssen weiterkämpfen, vielleicht nicht nur für uns, sondern auch für eine bessere Zukunft für die Menschen dieses Landes. Denn zur Verantwortung sind wir aufgerufen. Klingt das naiv? Klingt das unrealistisch? So sei es! Mit Realismus allein ist das Leben nicht zu meistern. Wir müssen uns auch weiterhin dem *Leben*, der *Lehre* und der *Liebe* verschreiben.

Wie lesen wir in der Haftara dieses Tages: »Das Volk, das ich mir gebildet, meinen Ruhm sollen sie erzählen.« Unser Leben ist kein Selbstzweck. Es wurde uns gegeben, um Gottes Ruhm zu verkünden. Auch unter Schwierigkeiten, unter Opfern, es gibt keinen anderen Zweck für unser Bestehen. Und ferner ist verheissen: »Nun aber, höre Jakob, mein Knecht, und Israel, den ich erkoren. Also spricht der Ewige, dein Schöpfer und Bildner vom Mutterleibe an, der dir beisteht: Fürchte nicht, mein Knecht Jakob, und Jeschurun, den ich erkoren. Denn ich giesse Wasser auf Lechzendes und Fliessendes auf das Trockene; ich giesse aus meinem Geist auf deinen Samen und meinen Segen auf deine Sprösslinge. Dass sie wachsen wie zwischen Gras, wie Weiden an Wasserbächen« (Jesaja 43). Das ist es! Das ewige Versprechen. Die Zukunft Israels und die Zukunft der Menschheit. Es ist nichts zu fürchten und nichts aufzugeben. Und es wird Segen sein, und Geist, und Leben, Leben durch Lehre und durch Liebe! Amen!

10 Ein Empfang der Katholischen Akademie München 19. Juli 1983, im Schloss Suresnes für Hans Lamm und Schalom Ben-Chorin anlässlich ihres 70. Geburtstages*

»Der jüdische Schriftsteller Schalom Ben-Chorin und der Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde in München, Dr. Hans Lamm, begingen im Jahre 1983 ihren 70. Geburtstag. Aus diesem Anlass dankte die Katholische Akademie in Bayern beiden mit einem Empfang im Schloss Suresnes für ihren jahrzehntelangen Einsatz im Hinblick auf Verständigung und Versöhnung zwischen Juden und Christen, zwischen Deutschen und Israelis. Schalom Ben-Chorin und Dr. Hans Lamm sind in München geboren und seit vielen Jahren der Akademie freundschaftlich verbunden.«*

Es war eine denkwürdige, schöne, besonders dankenswerte Geburtstagsfeier, zu der die Katholische Akademie München eingeladen hatte und mit Hans Lamm und Schalom Ben-Chorin beging, mit auch vielen beglückenden Begegnungen und Wiederbegegnungen: ein hoffnungsfrohes Ereignis.

Dr. Hans Lamm widmete sein Wort der Erinnerung: »Requiem für Babett« bei der Feier wie folgt (s. u.)¹. Von Schalom Ben-Chorin bringen wir ein »Erinnerungsblatt«, die Würdigung einer Novelle von *Manfred Sturm*² – auch einem Weggefährten Ben-Chorins in Jerusalem³ –, die anlässlich des 80. Geburtstages von Manfred Sturm unter dem Titel »Heimkehr in die Wirklichkeit« noch einmal erschienen ist.⁴ Erinnerungen auch enthält ein Briefwechsel der beiden Jubilare: Geburtstagsbrief Schalom Ben-Chorin an Hans Lamm⁵ und Hans Lamm an Schalom Ben-Chorin⁶.
Gertrud Luckner

* Vgl. »zur debatte«. Themen der Katholischen Akademie in Bayern. Mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion entnommen aus: (13/6), München, November/Dezember 1983, S. 8.

¹ s. u.

² s. u. S. 55 f.

³ s. u. ebd.

⁴ Erstmals vorgelegt 1928 in einer Anthologie (s. u. S. 164).

⁵ s. u. S. 56 f.

⁶ s. u. S. 57 f.

I Dr. Hans Lamm s.A.**: Requiem für Babett Gesprochen auf dem Empfang am 19. Juli 1983

In den jüngsten Wochen hatte ich Gelegenheit, in Dankbarkeit meiner Eltern, meines Bruders und meiner Lehrer zu gedenken.*

* Dazu vgl. u. a. auch: In einer Feierstunde der Hebräischen Universität, Jerusalem, wurde der Name von Dr. *Hans Lamm* (München) auf einer Ehrentafel an der Gründermauer (Wall Founder's Wall) der Hebräischen Universität, Jerusalem, angebracht. Durch eine Sammlung unter seinen Freunden anlässlich seines 65. und 70. Geburtstages wurden Mittel für einen Stipendienfonds gesammelt, der den Namen seiner Eltern *Ignaz* und *Martha Lamm* trägt und der alljährlich Stipendien an einen jüdischen und einen arabischen Studenten an der H. U. gegeben wer-

Heute will ich an Babett erinnern, die zur Familie gekommen war irgendwann zwischen dem Geburtsjahr meines Bruders (1908) und dem meinigen (1913). Sie stammte

den. Vizepräsident Bernard Chernik würdigte Lamms Wirken als Historiker und Schriftsteller, als Präsident der Münchner Kultusgemeinde und vieler anderer Organisationen. Dr. Lamm erklärte in seinen Dankesworten, für wie wichtig er Völkerverständigung und die der Religionen, insbesondere in Jerusalem, hält. (In: Israelitisches Wochenblatt [83/49], Zürich, 9.12. 1983, S. 14).

** s. u. S. 197.

aus Unterthürheim im bayerischen Schwaben, einem Dorf in der Nähe von Buttenwiesen, wo mein Vater aufgewachsen war. Sie war bei uns Dienstmädchen, was man heute wohl Hausangestellte nennen würde, wobei der Unterschied weit mehr als ein semantischer ist: Babett lebte in einer winzigen Kammer, hatte Sonntag »Ausgang«, verdiente unfassbar wenig, wovon sie, was noch mehr unfassbar war, Ersparnisse machte, die z. T. der Heidenmission zuflossen, z. T. in eine Bank, die unter einem ungetreuen Priester stand und die ihre Kunden um ihre Sparpfennige brachte; sie waren wohl hauptsächlich Dienstboten wie Babett.

Jener betrügerische Pfarrer (sein Name ist mir noch gut erinnerlich) hat zwar Babett mit Wut erfüllt, aber ihren Glauben so wenig erschüttert, wie Hiob je in seinem wankte.

Babett ging (wenn ich mich recht erinnere: alltäglich) in die Franziskanerkirche gegenüber der St.-Anna-Kirche. Glaubensgespräche fanden zwischen Babett und uns kaum statt: sie lebte in ihrer streng-katholischen Welt, wir in unserer fromm-jüdischen, die Ben-Chorin in seinen Autobiographien geschildert hat.***

Die Sabbat-Gesetze und die Gebräuche an den Feiertagen kannte sie so gut wie wir Kinder. Sie wachte darauf, dass wir am »Schabbes«, wie er bei uns hiess, nicht reisen, nichts ausserhalb des Hauses tragen, kein Geld oder Schreibwerkzeug berühren würden. Wenn am Pessach-Fest (dem Fest der ungesäuerten Brote) mein Vater sie bat, in der benachbarten Wirtschaft »Zum Brüderl« Bier zu holen, dann reagierte sie alljährlich mit gespielter Entsetzen: »Aber, Herr Lamm, Sie dürfen doch jetzt kein Bier trinken«, und wenn wir am Abend des Rosch-ha-Schana-Fests (das mit Silvester nichts gemein hat) vom Gottesdienst in der (am 9. November 1938) zerstörten Synagoge »Ohel Jakob« an der Herzog-Rudolf-Strasse heimkamen, dann entbot sie uns ein »Gutes neues Jahr« mit der Selbstverständlichkeit, mit der wir ihr Weihnachtsgeschenke und -wünsche am Heiligen Abend gaben. Nein, ein Weihnachtsbaum war in unserm Haus nicht zu finden, die Chanukkaleuchter, die Vater und wir Buben entzündeten, genügten ihr anscheinend.

Heilige spielten für sie eine grosse Rolle. Wenn ich etwas verlor, was damals (wie heute) oft vorkam, dann betete sie zum Heiligen Antonius, und wenn ich (wie heute) über die Wirkkraft meine Zweifel äusserte, dann sagte sie liebend-streng: »Hänsle, spötle nicht!«. Sie wusste, dass Spott mir damals (wie heute) fern lag.

Dass sie die »Bayerische Volkspartei« wählte (der bayerische Zweig des katholischen Zentrums im Reich), war ihr *** Vgl. Schalom Ben-Chorin u. a.: Mein Glaube – mein Schicksal (s. u. S. 141).

selbstverständlich, wie auch für meinen Vater, der nie der SPD, die im Landtag für ein Schächtverbot eingetreten war, seine Stimme gegeben hätte. Dass sie gleich ihm dem Königshaus treu ergeben war, war ihr und uns gleich selbstverständlich.

Babett las – was, ich könnte es heute nicht mehr sagen – sicher nicht die von Eltern und Kindern Lamm geschätzten Paul Keller oder Gerhart Hauptmann, Thomas Mann oder Oskar Maria Graf (den sie wahrscheinlich als »unmoralisch« abgelehnt hätte). Sie ass mit uns am Familientisch, und beim Kochen war sie der (1931 verstorbenen) Mutter und der Tante Cilly behilflich: dass die Vorschriften über koscheres Fleisch und Kochen ihr selbstverständlich geworden waren – nun, das war eben ihr und uns selbstverständlich, wie auch, dass sie am Samstag meine Mappe in die Luitpold-Oberrealschule, damals an der Alexandrastrasse, zu tragen hatte.

Ich glaube, dass Babett gern bei uns war. Als 1933 im Frühjahr SA-Leute bei uns eine Haussuchung nach Waffen veranstalteten, schimpfte sie wie ein Rohrspatz, betonte, dass sie über 25 Jahre bei uns war und darum wisse, dass keine Waffen im Haus waren. Ich mahnte sie: »Babett, die Herren tun nur ihre Pflicht«, nicht ahnend, wie Pflichterfüllung später aussehen würde. Sie fand bei uns Geborgenheit und stand uns wohl näher als den Familien-Geschwistern Keller in dem elterlichen Anwesen. Ihre Schwester Margarethe war bei der Familie von Tutschek in Solln tätig und besuchte uns zuweilen. Als ich im Juli 1938 auswanderte, war sie mit Vater und Tante natürlich am Zug, der mich nach Aachen brachte. Wenn ich sagen würde, dass ich mich ihrer Tränen entsänne, würde ich lügen. Doch bin ich gewiss, dass sie für mich betete. Weder sie noch ich konnte auf ein Wiedersehen rechnen. Das Wiedersehen fand 1946 statt, und ich bin froh, dass ich ihr eine Romreise spenden konnte. Meine Hoffnung, dass wir noch ein paar Jahre zusammen verbringen könnten, blieb unerfüllt. Sie verstarb hochbetagt in einem Altersheim.

Sie war eine treue Seele, die sich im Leben für die Kirche, die Lamm und die Armen verzehrte. Weil ich nicht weiss, was Heilige sind, kann ich nur das Wort »heiligmässig«, das sie gern verwandte (natürlich nicht in bezug auf sich), benutzen. Ihre Seele fand im Himmel ihr Plätzchen, wobei ich meine, dass der Zwischenaufenthalt im Fegfeuer recht kurz gewesen sein dürfte. Dass in der Franziskanerkirche an ihrem Namenstag (da ich weder Geburts- noch Sterbetag kenne) eine Messe für sie gelesen wird, mag sie erfreuen.

Heine schrieb einst: »Keine Messe wird man lesen, keinen Kaddosch wird man sagen.« Nun, Babett hat ihre Messen und eine dankbare Erinnerung in meinem Herzen.

II »Heimkehr in die Wirklichkeit«^{*}/1, Novelle von Manfred Sturmann Wiedergegeben von Schalom Ben-Chorin, Jerusalem, für Manfred Sturmann

Der Literaturhistoriker Klaus Täubert bemerkt in seinem Nachwort, dass die Novelle ursprünglich in einer Anthologie jüngster Prosa 1928 vorgelegt wurde. Täubert vermutet, dass innere Gründe zur Veränderung des Titels geführt haben. Dies dürfte aber wohl nicht ausschlaggebend gewesen sein, vielmehr hat Sturmann vor zwanzig Jahren

einen Novellenband »Abschied von Europa« veröffentlicht (Berlin/Stuttgart 1963), so dass eine abermalige Benennung mit dem Originaltitel zu Verwechslungen geführt hätte.

Dennoch traf der ursprüngliche Titel das Anliegen der Erzählung unmittelbar, denn es geht um den Abschied eines jungen europäischen Juden, der sich entschlossen hat, Chaluz zu werden, von Europa, eigentlich Deutschland, vor seiner Alija nach dem Lande Israel, dem damaligen Palästina.

Offenbar von Königsberg, der Geburtsstadt Sturmanns,

* s. u. S. 164.

¹ Erstmals unter dem Titel: »Abschied von Europa« (s. u.).

² Wiedergegeben mit freundlicher Genehmigung von Schalom Ben-Chorin (erschienen in: Israelitisches Wochenblatt für die Schweiz 83/34, Zürich, 26. 8. 1983, S. 47).

reist der Held dieser Ich-Erzählung durch verschneite Landschaften nach Breslau, um dort von einem Freund Abschied zu nehmen, der wohl das eigentliche Selbstporträt Sturmans darstellt, ein junger jüdischer Dichter deutscher Zunge.

Unser Chaluz aber, der unmittelbar vor seiner entscheidenden Palästina-reise steht, stattet auch einer jungen Frau, Madja, einen Abschiedsbesuch ab. Diese Frau ist als der Inbegriff einer überkultivierten, grossbürgerlichen Atmosphäre gezeichnet, unglücklich verheiratet mit einem alternden Mann, der sie, wie Ibsens Nora, in einem Puppenheim hält.

Es kommt, wie es kommen musste, und der Abschied von Europa, Abschied von Breslau, wird zur prägenden Liebesnacht der beiden. Madja hatte sich eigentlich ein Kind von dem scheidenden Freund gewünscht, aber es war ihr glücklicherweise oder unglücklicherweise nicht beschieden, so dass die romantische Idee, dieses Kind dem Vater im Morgenlande zuzuführen, nicht realisiert werden kann.

III Geburtstagsbrief an Hans Lamm und an Schalom Ben-Chorin*/**

a) Schalom Ben-Chorin an Hans Lamm

Zum 8. Juni 1983

Lieber Hans,

wir werden siebzig: Du Anfang Juni; ich Ende Juli. In unserem biblischen Alter spielt das wohl keine Rolle mehr, aber als wir uns vor über sechzig Jahren in der zweiten Klasse der St.-Anna-Schule in München kennenlernten (oder war es schon die dritte Klasse?), da war der sechs Wochen ältere zweifellos der »Grössere«. An unsere gemeinsamen Schultage habe ich nur noch dunkle Erinnerungen, aber im Gedächtnis strahlt mir der erste Sederabend meines Lebens, der feierliche Beginn des Passahfestes – in Deinem traditionellen jüdischen Elternhaus an der Bundesstrasse 12 im Münchner Stadtteil Lehel. Für Dich war diese Feier schon etwas Vertrautes, für mich ein totales Novum. Ich sehe Deinen Vater noch vor mir, wie er ein Stückchen Mazze, das ungesäuerte Passahbrot, in der Hand hält und dazu erklärt, dass dieses Stückchen ungesäuertes Brot unsere Erinnerung stärker wach gehalten hat als die grossartigen Pyramiden Ägyptens.

Du kamst aus dem kleinen, geschlossenen Kreis des orthodoxen Judentums in unserer Heimatstadt München – ich musste mir erst den Rückweg und Heimweg ins Judentum aus einer assimilierten Familie bahnen. Dabei kreuzten sich unsere Wege immer wieder. In der kleinen traulichen Synagoge des Ohel Jaakob, zu der Deine Familie gehörte, ich aber ein Aussenseiter war, begegneten wir einander und im benachbarten jüdischen Jugendheim in gemeinsamer Aktivität.

Mich trieb die Entwicklung zu einem radikalen Zionismus, während Du Dich einer gewissen Neutralität befleisigt hast, die Dir eigentlich bis heute anhaftet und Dich zu dem schweren Amt befähigt, das Du nun seit über einem Jahrzehnt inne hast, Präsident der Israelitischen Kultusgemeinde in München zu sein. Da hast Du nun einen ganz besonderen Stellenwert, wie man heutzutage in der Bundesrepublik sagt: ein jüdischer Gemeindepräsident in seiner eigenen Geburtsstadt.

Schon in jungen Jahren warst Du der geborene Repräsentant und hast solche verantwortliche Ehrenstellung immer

Träume und Erlebnisse, die den jungen Dichter beflügeln, leuchten hier noch einmal auf in einer Sprache, die nicht mehr die unsrige ist (so heisst es etwa immer »Haupt« statt Kopf, die Menschen »erheben sich«, stehen nicht etwa auf, und ein Dienstmädchen öffnet »mit kammerkätzchenhafter Lieblichkeit«). Der deutsche Literaturhistoriker vermutet hier Einflüsse von Stefan Zweig. Mag sein, aber es ist wohl ganz allgemein die Patina der 55 Jahre.

Verleger Mytze ist primär Antiquar, und so reizte es ihn wohl, ein Dokument versunkener Tage noch einmal ans Licht zu heben – und wir freuen uns seines Fundes. Ich aber sehe den 25jährigen Dichter von 1928 noch in seiner strahlenden Jugendlichkeit, wenn er die Ewer-Buchhandlung seines Freundes und Nachbarn Schlojme Monheit in München besuchte und den Blick auf seinen ausgestellten Erstlingswerken ruhen liess.

Ob heutige Leser im heutigen Deutschland diese Erzählung noch nachfühlen können, muss der Erfolg erweisen. Für uns, die Generation Sturmans, ist sie wie ein Erinnerungsblatt, zwar schon ein wenig vergilbt, aber doch den Lavendelduft der Jugend bewahrend.

mit der Existenz eines Bohemiens verbunden. Eine seltsame Mischung, fürwahr, die – soweit ich sehe – der Parallele entbehrt.

Ein gleiches Schicksal, das Los unserer Generation, trieb uns aus unserer Vaterstadt München, wo Du noch 1932 mit dem Studium begonnen hattest. Du hattest noch das Glück, in den Jahren 1937/38 in Berlin an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums die letzten grossen Lehrer des deutschen Judentums, Männer wie *Leo Baeck*, zu Deinen Lehrern zu zählen, dann führte Dich der Weg nach den USA, wohin Dein Bruder Heini (der Arzt Dr. Heinrich Lamm) Dir schon vorangegangen war. Ich war schon 1935 nach Jerusalem ausgewandert, wo wir uns so oft wiedersehen durften, da Du eigentlich, vor allem in den Nachkriegsjahren, immer mehr und mehr eine Art Fernbürger Jerusalems wurdest.

Vor mir liegt das gewichtige Nachschlagewerk »Who's Who in World Jewry« vom Jahre 1955. Da erscheinst Du als »organization executive«, »social worker«, mit so vielen und vielerlei Positionen im jüdischen Leben Amerikas, dass ich sie hier nicht aufzählen kann. In Erinnerung ist mir geblieben, dass Du im American Zionist Emergency Council mit dem bedeutenden zionistischen Führer Amerikas, *Rabbi Abba Hillel Silver*, eng zusammengearbeitet hast.

Es kam das Ende des Krieges und der Zusammenbruch des Dritten Reiches. Du gingst als Mitglied der amerikanischen Streitkräfte nach Deutschland zurück (ich habe ein eindrucksvolles Bild von Dir in Uniform, aber wenig martialisch wirkend). Zu den historischen Aufgaben dieser Zeit gehörte Deine Rolle als Übersetzer Görings im Nürnberger Kriegsverbrecherprozess.

Zu Deinen offiziellen Pflichten zählte wohl die »Reeducation« in Nachkriegsdeutschland, aber bald trieb es Dich zu der innerjüdischen Aufgabe des Wiederaufbaus jüdischer Gemeinden in der Bundesrepublik. Als Kulturreferent des Zentralrats der Juden in Deutschland hast Du von Düsseldorf aus mit die Grundlagen zur Bewältigung einer geschichtlich unabweisbaren Aufgabe gelegt. Auch Deine Studien hast Du noch 1951 in Erlangen durch Deine Dissertation über ein jüdisches Thema bei dem verewigten Professor Hans Joachim Schoeps abgeschlossen,

* Mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion entnommen der »Tribüne« (22/86), 1983, S. 50 sowie u. S. 57 f.

** ebd. S. 51.

dem Du durch alle Fährnisse der Zeit hindurch die Treue bewahrt hast.

Soweit ich sehe, wurdest Du erst in der Zeit nach 1945 zum Schriftsteller und vor allem Herausgeber und zeitweise sogar zum Verleger durch die Gründung des Ner-Tamid-Verlages in München.

In München! Es zog Dich wieder dorthin ... und das kann ich Dir nachfühlen. Ich hatte freilich ein schwereres Gegengewicht auf der Waage des Herzens: Jerusalem. Das spezifische Gewicht von Kansas City und New York kommt dagegen nicht auf.

In München wurdest Du dann Abteilungsleiter der Volkshochschule, konntest so Deine weit gefächerten geistigen Interessen und pädagogischen Begabungen zum Tragen bringen. An Anerkennung hat es nicht gefehlt. Vom J.-E.-Drexel-Preis (1967) für politisch engagierte Publizistik bis zum Bayerischen Verdienstorden, um nur zwei der vielen Auszeichnungen zu nennen, die Dir rechtens zuteil wurden.

Von Deinen vielen Publikationen sind mir drei besonders im Gedächtnis lebendig. Die schöne Schrift über Heine: »Ewiger Zeitgenosse Heine« (1956), die Studie über »Karl Marx und das Judentum« (1969) und die zeitgeschichtlich so bedeutsame Dokumentation über den ersten Präsidenten der Bundesrepublik, Theodor Heuss, »An und über Juden« (1964). Wieviel Fleiss, Kenntnis und Umsicht, Einfühlungsgabe und Akribie gehörten zur Zusammenstellung dieser Anthologie, die eine deutsche Vatergestalt in ihrer Beziehung zu den Juden und Judentum sichtbar macht.

Wenn es in der Verleihung des J.-E.-Drexel-Preises an Dich damals hiess, dass Dr. Lamm »für seine umfangrei-

che und unermüdete Tätigkeit im Dienste christlich-jüdischen Kennenlernens« ausgezeichnet wurde, so gehört neben Deiner Arbeit im »Deutschen Koordinierungsrat für christlich-jüdische Zusammenarbeit« vor allem auch dieses Heuss-Buch zu Deinen Verdiensten auf diesem uns gemeinsamen Gebiet.

Ein unvergängliches Denkmal aber hast Du Dir selbst gesetzt mit dem umfangreichen Buch über jüdische Kultur in München »Vergangene Tage« (1982), eine erweiterte und neu durchgesehene Ausgabe des 1958 erschienenen Bandes »Von Juden in München – Ein Gedenkbuch¹.« Diese reiche Dokumentation wird lange bleiben, ist ein über 550 Seiten umfassendes Standardwerk, das am Beispiel unserer Heimatgemeinde München Aufstieg und Untergang des deutschen Judentums darstellt. In diesem Bande wird ausführlich des letzten Vorsitzenden der Israelitischen Kultusgemeinde in München, Oberlandesgerichtsrat Alfred Neumeyer (1867–1944), gedacht, der zwanzig Jahre lang, bis zu seiner Auswanderung nach Argentinien 1940, in schwerster Zeit an der Spitze unserer Gemeinde stand. Wer hätte damals ahnen können, dass Du sein Erbe antreten würdest?

Noblesse oblige: Du hast das immer gewusst und es verstanden, eine heute äusserst heterogene Gemeinde zusammenzuhalten und nach aussen zu repräsentieren.

Repräsentant und Bohemien – Du warst es und bist es geblieben und sollst es weiter bleiben, solange uns ein Bleiben auf diesem problematischen Planeten vergönnt ist.

Es grüsst Dich aus Jerusalem Dein alter

Schalom Ben-Chorin

(vormals Fritz Rosenthal)

¹ s. u. S. 150.

b) Hans Lamm an Schalom Ben-Chorin*/** Zum 20. Juli 1983

Lieber Fritz,

... vor mir liegt ein Stoss von Büchern und Aufsätzen aus Deiner Hand: von der »Seltsamen Gemeinde« und dem »Messiaspiel«, die noch vor 1933 erschienen sind, bis zu »Germania Hebraica« (1982), dem bisher jüngsten Werk. Darüber hinaus haben wir uns in jüngsten Monaten besonders oft gesprochen und reminisziert, uns an Ereignisse unserer Jugend, an Verwandte und Bekannte erinnert und Dinge berührt, die z. T. auch Lesern Deiner Autobiographien »Ich lebe in Jerusalem« (1972) und »Jugend an der Isar« (1974) neu wären ...

Vermutlich hast Du Dich selbst gelegentlich gefragt, welche Persönlichkeiten, ausser Deinen Eltern und Deiner 1972 so tragisch verstorbenen Schwester Jeanne, Dich geprägt haben.

Meiner Überzeugung nach waren die zwei für Dich massgeblichen Gestalten Max Brod und Martin Buber ...

In einem Gedenkbuch für Max Brod, erschienen 1969 in Tel Aviv, trafen sich über 50 Autoren zu einer Huldigung für ihn, darunter auch Du (und ich). Du hast darin den »Dichter und Philosophen des neuen Judentums« auf 24 Seiten gewürdigt. Und die Frage, die Brod über Kafka aufgeworfen hatte, darf man heute, am Vorabend Deines 70. Geburtstages, über Dich stellen, da Du an Vielfalt Deiner Schaffensaspekte Brod kaum nachstehst:

Wo anfangen? Es ist einerlei. Denn zu dem Besonderen dieser Erscheinung gehört es, dass man von jeder Seite her zu demselben Ergebnis kommt ...

Fest steht, dass der Dichter, zu dem Du in den frühen

dreissiger Jahren Dich zu entwickeln schienst, weitgehend zurückgetreten ist hinter dem Religionsphilosophen und demjenigen, der, vielleicht primär für Christen, die Brücke geschlagen hat zwischen dem Volk des Alten Bundes (den Juden) und dem des Neuen (den Christen) ...

»Im jüdisch-christlichen Gespräch« erschienen 1962 und 1979 »Die Tafeln des Bundes« – nicht zufällig der Theologischen Fakultät der (katholischen) Dormition-Abtei auf dem Zion in Jerusalem gewidmet –, im gleichen Jahr Deine Tübinger Vorlesungen unter dem Titel »Jüdischer Glaube« und 1980 Deine Münchener Vorlesungen, gewidmet der Evangelisch-Theologischen Fakultät Deiner (und meiner) Münchener Alma mater.

»Den Christen zu predigen« – natürlich nicht in einem uns fremden Missionarismus – war und ist Dir weit mehr als Deinem Lehrer Brod zum Anliegen geworden: Sein Bekenntnisbuch »Heidentum. Christentum. Judentum« von 1921 war Dir, ja unserer Generation, von fundamentaler Bedeutung. Dort schrieb er, und das würdest Du mit grundlegender Überzeugung von der Mutter-und-Tochter-Religion sagen: »Aber meiner tiefsten Überzeugung nach sind diese beiden Gebiete gar nicht so abgetrennt voneinander, wie sie in einer nüchternen Begriffsentscheidung scheinen mögen. Unterirdische Gänge führen von einem Feld zum anderen, unterirdische Ströme durchrauschen in einheitlichem Strome ihre Fundamente.« In jenem Sinn hast Du unter anderem populär gewordene Schriften über Jesus¹, Maria² und Paulus geschrieben und

¹ Ben-Chorin, Schalom: Bruder Jesus, in: FrRu XXIV/1972, S. 99; Jesus im Judentum, in: ebd. XXIII/1971, S. 144.

² vgl. ders.: Mutter Miriam, Maria in jüdischer Sicht, ebd. S. 145; XXIV, 102; XXV, 158.

*/** s. o. S. 56, entnommen und gekürzt mit freundlicher Genehmigung ihrer Redaktion der »Tribüne« (22/86), S. 351.

damit Deinen Ruhm bei einem weiten christlichen Publikum begründet und gefestigt.

Die tragische und zur Katastrophe führende Zeit, als Du jene Worte über Brod schriebst, die Zeit, in der Brod seine »Distanzliebe« zum Deutschum fixierte (1934), war noch kaum angebrochen und von keinem von uns voll erahnt: auch nicht von Brod oder Buber, welch letzterer in aufrüttelnden Aufsätzen ab 1933 die Juden Deutschlands ansprach.

Buber wurde Dir immer mehr zum Mentor, dem Du kurz nach seinem Tod im Jahr 1965 das Büchlein »Zwiesprache mit Martin Buber« nachgesandt hast, ein Werk, in dem das Wort »Zwiesprache« jene doppelte Bedeutung hat wie bei Deinem Meister. Das Wort »Zwiesprache« wählten Rose Heller, Du und ich zum Titel einer »Zeitschrift jüdischer Jugend«, deren erste und letzte Nummer am 15. Januar 1933 erschienen und in der Bayerischen Staatsbibliothek noch erhalten ist. Als wir drei (Rose Heller, nun Harburger, ging gleich Dir nach Jerusalem, während ich nach München heimgekehrt bin) Zwiesprache herbeiführen wollten, dachten wir primär an innerjüdische, ob schon wir noch Kontakte mit christlichen Mitschülern und Kollegen hatten. Auch wir wussten und erwarteten nicht, dass uns sehr bald der Weg zum christlichen Nachbarn erschwert, ja verwehrt werden würde. Nach Deiner vorübergehenden Verhaftung am 1. April 1933 zogst Du die Konsequenzen für die »Alija« (Aufstieg) nach Jerusalem . . .

Du hast den Weg angetreten, den Du in den beiden autobiographischen Bänden »Ich lebe in Jerusalem« und »Jugend an der Isar« (Neuaufgaben 1972 und 1974) geschildert hast . . .

Die Grösse Deiner Lehrer liegt in ihrer wesensverschiedenen Individualität. Bubers weltweite Bedeutung wurde an seinem 100. Geburtstag 1978 gerade in Deutschland klar, u. a. in der Gedenkausstellung in Worms, die von jener in seinem Alterssitz Jerusalem beeinflusst wurde. Unter Hinweis auf die Nähe von Heppenheim (seinem Wohnort bis 1938) und Worms hat er über Judentum und Christentum reflektiert. Vom Religionsstifter Jesus sprach er oft, und für Dich wie ihn blieb sein Bekenntnis »Jesus habe ich von Jugend auf als meinen grossen Bruder empfunden« zum

religionsphilosophischen Ausgangspunkt und Kernstück. Deine führende Rolle in diesem Glaubensgespräch wurde immer wieder anerkannt: 1959 durch den Leo-Baeck-Preis des Zentralrats der Juden in Deutschland und 1982 in Aachen durch die Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit.³ Bei dieser Gelegenheit habe ich im dortigen Kirchenblatt über Deine lebendige und lebensspendende Brückenfunktion schreiben dürfen.⁴ Der Bundespräsident zeichnete Dich durch das Bundesverdienstkreuz aus und Israel durch den Küstermeier-Preis.

Dass Du all diese Ehrungen (und auch die durch die Universitäten in Tübingen und München) verdient hast, hat Deine kleine Gemeinde in Jerusalem und Deine viel grössere in der alten unvergessenen Heimat ehrlich erfreut. In »Geschäftsführung ohne Auftrag« gratuliere ich Dir zu Deinem 70. Geburtstag unpathetisch und doch sehr von einem in Verbundenheit schlagenden Herzen motiviert – als Freund von über sechs Jahrzehnten. Freund, der innig hofft, dass Dir (»bis zu 120 Jahren«, wie wir unter Anspielung auf den biblischen Moses zu sagen pflegen) noch recht viele Jahre der Gesundheit und des schöpferischen Wirkens beschieden sein mögen.

Irgendwann mal – sei es vor oder nach der Jahrtausendwende – wird auch Dir der Tod (von dem Dein väterlicher Freund Buber meinte, dass er ihn nicht fürchte, sondern nur das Sterben) die Feder aus der Hand nehmen, und dann wirst Du sie gelassen niederlegen, das uralte Gebet »Sch'ma Israel« auf der Lippe und mit dem guten Bewusstsein, dass Du ein reiches Leben geführt hast, gefüllt durch den Dienst am Glauben des Judentums und dem an den christlichen Brüdern.

Aus München grüsst Dich als alter Jugendfreund, dessen Lebensweg anders verlief und sich immer wieder mit Dir und dem Deinen getroffen hat, sei es in Jerusalem oder an der Isar, Dein

Hans Lamm

³ Vgl. Exodus und Exil. Zur Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an Schalom Ben-Chorin, in: FrRu XXXIV/1982, S. 54–56.

⁴ Vgl. ebd., S. 55. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

11 »Martin Luther und die Juden«

Ansprache von Ministerpräsident Johannes Rau, Düsseldorf, vor den Teilnehmern eines wissenschaftlichen Symposions in Mülheim/Ruhr am 23. Februar 1983

Das Jahr 1983 ist ein Jahr der Jubiläen: Martin Luther, Karl Marx, Richard Wagner – das sind deutsche Gestalten in der Geistesgeschichte der Welt. Man sagt bei solchen Jubiläen meist kaum etwas Kritisches über den Mann, dem das Gedenken gilt. Das ist in diesem Jahre – ich denke, vor allem bei uns Deutschen – etwas anders. Denn es gibt ja auch noch ein anderes Jubiläum, das nichts mit Freude, nichts mit Festlichem und nichts mit Jubel zu tun hat: die Erinnerung an den 30. Januar 1933.

Ich schicke das voraus, weil es diesen 30. Januar gibt und weil es gestern die Erinnerung an die Auflehnung und an den Tod der *Geschwister Scholl* gegeben hat, weil es auch den 23. März gibt, den Tag, an dem das Ermächtigungsgesetz verabschiedet wurde.

Solche Überlegungen sind wohl angebracht, wenn man sich gedenkend und nachdenkend Martin Luther zuwen-

det, um dessen Verhältnis zu den Juden es bei dieser Tagung geht.

Ich glaube, dass der, der zu diesem Thema spricht, daran gemessen wird, ob er die unangenehmen Seiten, die für uns unangenehme Seiten des Themas, nicht unter den Teppich kehrt.

Ganz gewiss werden wir nicht nur an diesem Tagungsort darin übereinstimmen, dass es bei Marx und bei Wagner und auch bei Luther zu differenzieren gilt; aber man muss auch darauf hinweisen, dass es im sogenannten Lutherjahr wie in den Jahrzehnten nach dem Zweiten Weltkrieg nicht an apologetischen Versuchen gemangelt hat.

Manche Luther-Ausgaben nach dem Zweiten Weltkrieg haben unser Thema ausgelassen. Es gibt viele offizielle Entlastungsversuche bei offiziellen Worten zum Lutherjahr. Wir sollten sie sorgfältig prüfen und manches davon

doch in Frage stellen, wie zum Beispiel die gängige Trennung zwischen dem jungen und dem alten Luther.

Ich meine nicht, dass von einer Wende in Luthers Stellung zu den Juden die Rede sein kann, sondern ich glaube, dass Luther, verhaftet im Geist seiner Zeit, die Juden als das ungehorsame Israel angesehen hat, das sich vom wahren Israel, der Kirche, getrennt hat.

Sie werden sich in diesen Tagen mit den Zitaten beschäftigen: mit den Psalmenvorlesungen der Jahre 1513 bis 15, mit der Schrift »Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei« aus dem Jahre 1523 und auch mit der späten Schrift »Von den Juden und ihren Lügen« aus dem Jahre 1543.

Ich lasse die Zitate weg, weil Sie sie in diesen Tagen hier hören, und ich denke, dass es gerecht ist, darauf hinzuweisen: Luther hat nicht allein so gedacht, der Humanismus mit Erasmus, Reuchlin, Eck stimmte darin überein. So bemühen sich viele, »Luther in seiner Zeit« oder »aus seiner Zeit« zu verstehen. Es werden Zusammenhänge gesehen von Augustin über Thomas von Aquin bis zu Martin Buber.

Heute müssen wir sagen:

Es bleibt nach Auschwitz für immer unerträglich, dass Auschwitz eine christliche Vorgeschichte hat. Wir können nicht anders als bei Auschwitz mitbedenken, dass Juden nicht nur an Giftgasen in den Gaskammern gestorben sind, sondern auch an der jahrhundertealten antisemitischen Giftwolke.

Wer die Quellen kennt, wer an dieses Gift vieler Jahrhunderte denkt, der findet Entlastungsversuche peinlich. Und da hilft auch nicht der Hinweis auf das »Gespür für die Sprache des Grobianismus und ihre Nuancen«.

Natürlich wissen wir, wer Luther war und wie Luther war. *Stefan Zweig* sagt: »Luther war und blieb zeitlebens eine kämpferische Natur, ein geborener Raufbold mit Gott, Mensch und Teufel . . .«

Stefan Zweig zitiert auch *Martin Buber*, der geschrieben hat: »Fast tödlich durchschauert's mich, wenn ich an die Wut denke, die in dem Manne kocht, sobald er mit einem Gegner zu schaffen hat.«

Auch wenn wir Verständnis für Zeitgeist und Sprache des 16. Jahrhunderts haben, muss uns das doppelte Erinnerungsjahr, von dem ich am Anfang gesprochen habe, dazu veranlassen, nicht Luther zu verdammen, sondern seine Wirkungsgeschichte aufzuarbeiten, denn auch 1933 war ein Luther-Jahr . . .

Und wer den sogenannten »starken Tobak« von Kirchenvätern oder Zeitgenossen Luthers zitiert und ihn damit entschuldigt, der muss bedenken, dass das Judenbild Luthers wegen der Ausstrahlungskraft, die Luther gehabt hat – *Friedrich Engels* hat ihn einen »Riesen an Denkkraft« genannt –, viel folgenschwerer ist: Dass Luther missbraucht wurde in den Jahren von 1933 bis 1945 ist deutlich auszusprechen. Das war nicht nur beiläufig, wie manche versucht haben, der Politik des NS-Staates eine reformatorische Approbation zu geben.

Der junge Luther wurde zum Kronzeugen für eine eigenständige judenchristliche Kirche aufgerufen. *Walter Rehm* hat damals gesagt: »Was Gott getrennt geschaffen hat, das haben wir zu vermischen nicht das Recht.«

Nun wird hier freilich auch deutlich, dass wir *Martin Luther* seine Wirkungsgeschichte nicht anlasten können. Vielmehr müssen sich die Christen fragen, ob sie vielleicht zu sehr auf die Autorität *Martin Luthers* geblickt haben, statt sich der von Luther empfohlenen, alleinigen Autorität von Glaube, Gnade und Schrift zuzuwenden.

Gerade wenn wir *Martin Luthers* Erkenntnis ernst nehmen, dass die Heilige Schrift die einzige Quelle der Offenbarung ist, das einzige Medium, durch das Gott sich fortwährend bekundet, dann waren und dann sind die

Christen zu keiner Zeit unter Berufung auf Luther aus ihrer Verantwortung entlassen, nach dem »sola scriptura« zu entscheiden, was zu tun ist.

Von *Dietrich Bonhoeffer* haben wir gehört: »Nie kann das Gestern für mein sittliches Handeln heute entscheidend werden. Vielmehr muss immer von neuem die unmittelbare Beziehung zu Gottes Willen aufgesucht werden, und nicht, weil mir gestern etwas gut schien, tue ich es heute wieder, sondern weil mich auch heute der Wille Gottes in diese Bahn weist. Das ist die grosse sittliche Erneuerung durch Jesus, das Abtun der Prinzipien, der Grundsätze . . .«

Wenn wir also das ernst nehmen, was Luther uns empfohlen und was *Dietrich Bonhoeffer* uns als die Freiheit geschildert hat, dann sollten wir uns nicht so sehr mit den Entlastungen beschäftigen.

Deshalb meine ich, es erübrigt sich, dann noch nach jenen Zitaten Ausschau zu halten, die etwa Luthers »Juden-Freundlichkeit« beweisen sollen. Das könnte man mit den Römerbriefvorlesungen der Jahre 1515/16, mit dem verdeutschten und ausgelegten »Magnificat« 1521 und auch mit Sätzen aus der Schrift »Dass Jesus Christus ein geborener Jude sei«.

Wir kommen allemal um diesen Satz nicht herum: »Wenn Gott mir keinen anderen Messias geben wollte, denn, wie die Juden begehren und hoffen . . .«

Es geht also nicht um Entehrung und es geht nicht um Ehrenrettung. Wir setzen Luther nicht auf die Anklagebank der Geschichte und schliessen uns selber von der Kritik aus.

Es geht um persönliche Stellungnahme und es geht darum, ob die »ecclesia semper reformanda« sich bewährt. Dazu gehört nach wie vor Mut. Wenn wir daran denken, dass vor gut drei Jahren die Synode der Evangelischen Kirche im Rheinland die Thesen zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden beschlossen hat¹, dann kommen wir auch um das Echo auf der diesjährigen Synode nicht herum, das so beschrieben wird: »Wir haben Anlass, mit grosser Sorge danach zu fragen, wie es mit dieser Umkehr und Erneuerung bestellt ist, in unserer Kirche und in unserem Lande«.

Es gibt also Anlass, in diesem Jubiläumsjahr über beide Aussagen nachzudenken und die Stimmen zu hören, die als Folge dieser Initiative der Rheinischen Synode laut geworden sind, etwa: Dass doch »die Juden Christus verworfen haben« oder: Man hat uns Enterbungslehren vorgestellt unter dem Stichwort »an die Stelle des alten Bundesvolkes tritt die Kirche«. Es gibt da auch eine Art Heilschauvinismus des dritten Jahrhunderts, frei nach *Cyprian*: »Kein Heil ausserhalb der Kirche«.

Wir dürfen uns nichts vormachen:

Im jüdisch-christlichen Dialog haben wir noch einen langen Weg vor uns, bis sich die Erkenntnis durchgesetzt hat, die *Karl Barth* in der Kirchlichen Dogmatik niedergeschrieben hat: »Der durch so viele Kalamitäten seiner Geschichte hindurch – man muss schon sagen: wunderbar – bewahrte Jude ist als solcher bis auf diesen Tag das natürlich-geschichtliche Monument der Liebe und Treue Gottes, in konkreter Gestalt der Inbegriff des frei gewählten und begnadeten Menschen, als lebendiger Kommentar zum Alten Testament der einzige, dafür schlagende ausserbiblische Gottesbeweis. Was hätten wir ihn zu lehren, was er nicht schon wüsste, was wir nicht vielmehr bei ihm zu lernen hätten?«

Wir sollten uns also lieber an die Empfehlung, die *Karl Heinz Stahl* in der Wochenzeitung »Das Parlament« uns mit auf den Weg gegeben hat, halten. Wir sollten keine Denkmalspflege mit *Martin Luther* betreiben, sondern, so

¹ vgl. FrRu XXXI/1979, S. 15 ff. (Anm. d. Red. d. FrRu)

sagt er, »ihm einen, seinen Sitz im Leben, in unserem Leben einräumen«, einen, den er als »Madensack«, wie er sich selber nannte, zu seiner Zeit ebenfalls innehatte. Wenn wir den jüdisch-christlichen Dialog intensiv fortführen, dann entfernen wir uns von der Denkmalpflege. Wir befreien den Reformator auch von der »Gloriole der Überlebensgrösse«.

Das wäre wohl ein notwendiger Akt nicht nur des Gedenkens, sondern des Vorausdenkens im Luther-Jahr. Und da wir beim Vorausdenken sind, will ich mit einem Ausblick schliessen, mit einem Zitat, das nicht von Luther stammt, sondern vom Psalmisten, aber das er formuliert hat. Es

könnte ein gemeinsames Zeugnis sein. Es steht im Psalm 126 und heisst: »Wenn der Herr die Gefangenen Zions erlösen wird, so werden wir sein wie die Träumenden. Dann wird unser Mund voll Lachens und unsere Zunge voll Ruhmens sein. Da wird man sagen unter den Heiden: Der Herr hat Grosses an ihnen getan. Der Herr hat Grosses an uns getan; des sind wir frohlich. Herr, bringe wieder unsere Gefangenen, wie du die Bäche wiederbringst im Mittagslande. Die mit Tränen säen, werden mit Freuden ernten. Sie gehen hin und weinen und tragen edlen Samen, und kommen mit Freuden und bringen ihre Gaben.«

12 Die Forschungen von Lavoslav Glesinger über jüdische Familiennamen

Bearbeitet von Nelly Weiss, Chambéry (Genf)

Wir bringen den folgenden Beitrag, um auf die Bedeutung der jüdischen Familienforschung aufmerksam zu machen. Zudem möchten wir den bekannten jüdischen Arzt Professor Dr. med. Lavoslav Glesinger (Zagreb) ehren, der seine Freizeit diesem Themenbereich gewidmet hat.

Wir danken Professor Dr. Glesinger und Frau Nelly Weiss, dass sie uns diese bedeutsame Arbeit zur Verfügung stellen. (D. Red. d. FrRu)

1. Biographie

Lavoslav (= Leopold) Glesinger wurde am 6. Februar 1901 in Zagreb geboren. Er ist jüdischer Herkunft und Mitglied der Zagreber jüdischen Gemeinde. Seine Vorfahren wohnten im 16. Jh. in Teschen, österreichisches Schlesien, und hiessen ursprünglich Singer. Da sie aber eine Glasgiesserei betrieben, wurden sie die Glas-Singer genannt. Daraus wurde schliesslich Glesinger. 1925 promovierte er an der Medizinischen Fakultät der Universität Wien zum Doktor der gesamten Heilkunde. 1927–28 spezialisierte er sich im Zagreber Stiftungsspital in Neuro-psychiatrie. Bei Ausbruch des Zweiten Weltkriegs wurde er als Reserveoffizier in die jugoslawische Armee eingezogen und geriet 1941–45 in deutsche Kriegsgefangenschaft. 1945–1948 war er Neurologe bei der jugoslawischen Armee.

Nach weiteren Studien und mehreren Veröffentlichungen wurde er 1960 Professor und Dr. scientiae medicae an der medizinischen Fakultät von Zagreb; 1970 ordentlicher Professor. 1971 Emeritierung.

2. Kontakte wegen Familiennamen-Forschung

Seit 1935 beschäftigte sich Professor Glesinger in seiner Freizeit unter anderem mit der Erforschung jüdischer Familiennamen. Da ich mich ebenfalls als Hobby für jüdische Familiennamen im Bereich des Habsburgerreiches des 18./19. Jahrhunderts interessierte, ergab sich eine Begegnung mit Glesinger im Juni 1983 in Zagreb. Er zeigte mir die Ergebnisse seiner jahrzehntelangen Forschung. Bei einer folgenden Begegnung übergab er mir 61 Blätter, die das Ergebnis seiner jüdischen Familiennamenforschung enthalten und im folgenden »Zusammenfassung« genannt werden. Sie tragen keinen Titel, beinhalten aber Entstehung, Bedeutung und Schicksal der jüdischen Familiennamen vor allem im deutschsprachigen Europa des 19. und frühen 20. Jahrhunderts.

Auf meine Zusicherung hin, dass diese Ergebnisse dem Institut für jüdisch-christliche Forschung an der Theologischen Fakultät Luzern, das unter der Leitung von Prof. Dr. Clemens Thoma steht, übergeben würden, händigte er

mir diese Dokumente aus. Professor Thoma half mir, sie zu interpretieren. Ich bin überzeugt, dass die Forschungsergebnisse von Lavoslav Glesinger für die Familiennamen-Forschung bedeutsam sind.

3. Bemerkungen zur jüdischen Familiennamen-Forschung

LEOPOLD ZUNZ (1794–1886), der Altmeister jüdischer Familiennamen-Forschung, schrieb im Vorwort zu seinem Buch »Namen der Juden«: »Den Lebenshauch empfängt der Name von der Sprache, aber die Bedeutsamkeit von der Geschichte, von der Sitte den Reiz. Darum bergen jene Namen eine geheime Geschichte, es sind Annalen in Chiffer-Schrift, zu welcher geistige Forschung den Schlüssel gibt.«¹

Die jüdische Familiennamen-Forschung stand also von allem Anfang an im Dienste der Geschichte des jüdischen Volkes. Die Familiennamen sind ein hervorragender Reflex des jüdischen Schicksals. In der Zeit zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg schrieb u. a. Erwin M. Dreifuss über jüdische Familiennamen².

Nach dem Zweiten Weltkrieg nahm das Interesse für jüdische Familiennamen besondere Ausmasse an. Die Gründe dafür waren die Vernichtungen in Auschwitz und die Abwanderungen der restlichen europäischen Juden vor allem in die USA, nach Israel, England, Canada und Südamerika. Die Anzahl der Familiennamen hatte sich verändert. Sie wurde für die Zeit vor Hitler auf 75 000 geschätzt. Nach dem Zusammenbruch des Nazireiches war die Anzahl wesentlich geringer. Ausserdem änderten viele Familien nun ihre Namen entweder durch Anglisierung oder Hebraisierung. Zum Beispiel nannten sich die Vertreter der in Deutschland ehemals hochangesehenen Rabbiner- und Gelehrtenfamilie Bamberger nun »Bar Giora«. Mit der Identifizierung mit dem jüdischen Freiheitshelden Bar Giora, der im ersten jüdischen Aufstand gegen Rom (60–70/73 n. Chr.) als messianischer Prätendent aufgetreten war, wollte die Bamberger-Familie ihre bewusste Distanzierung von ihrer deutschen Vergangenheit dokumentieren.³

¹ Leopold Zunz, *Namen der Juden*, Eine geschichtliche Untersuchung, Leipzig 1837, Nachdr. Hildesheim 1871, lf. Eine zweite, leicht veränderte Auflage dieses Werkes erschien 1876 in Berlin in den »Gesammelten Schriften von Dr. Zunz«, hg. vom Curatorium der Zunzstiftung.

² Erwin M. Dreifuss, *Die Familiennamen der Juden*, Frankfurt a. M. 1927.

³ vgl. *The Bamberger Family, The Descendants of Rabbi Seligmann Bär Bamberger, The »Würzburger Rav« (1807–1878)*, Jerusalem ²1979 (published by the Bamberger Family).

Wichtige Veröffentlichungen zur jüdischen Familiennamen-Forschung verdanken wir Michel Roblin, Ernest Maass, Zvonko R. Rode und Benzion C. Kaganoff.⁴

LAVOSLAV GLESINGER stand vor allem mit Michel Roblin, mit dem er während des Zweiten Weltkrieges in deutscher Kriegsgefangenschaft gewesen war, in brieflichem Kontakt und wissenschaftlichem Austausch. Mit welcher guter Beobachtungs- und Kombinationsgabe und mit welcher wissenschaftlichen Erfahrung er ausgestattet ist, zeigt seine Reminiszenz an die Kriegsgefangenschaft und die dort vorgekommene Namensänderung für Mitgefangene.

In seiner »Zusammenfassung« heisst es S. 48–50: »Während des letzten Krieges befand ich mich vier Jahre lang in deutscher Kriegsgefangenschaft und verbrachte eine längere Zeit im jugoslawischen Offizierslager (Oflag) in Osnabrück, wo sich eine grössere Anzahl jugoslawischer Offiziere befand, darunter auch zahlreiche Juden, die in eigenen, abgesonderten Baracken untergebracht waren. Unter diesen befanden sich auch drei kriegsgefangene Offiziere Namens »Fuchs«. Wohl unterschieden sie sich voneinander durch ihre Vornamen, aber wozu sich die Mühe geben, diese Vornamen im Gedächtnis zu behalten, wenn die drei »Füchse« auf einfachere Art unterschieden werden konnten. Der eine von ihnen, der früh ergraut war und dessen Haar einen silbernen Schimmer hatte, wurde einfach »Silberfuchs« genannt. Der zweite, dessen rotes Haar schon von weitem auffiel und ihn von allen übrigen Gefangenen unterschied, bekam den Spitznamen »Rotfuchs«. Der dritte hatte wohl normales brünettes Haar und hätte gar keine nähere Bezeichnung nötig, sondern hätte, zum Unterschied von den beiden andern, einfach »Fuchs« genannt werden können. Aber in Anlehnung an die damals modernen Blaufüchse, deren blauer Schein nur dem Kenner auffällt, wurde er »Blaufuchs« genannt. So gab es im Osnabrücker Oflag also einen Silberfuchs, einen Rotfuchs und einen Blaufuchs, und bald verbreiteten sich diese Namen im ganzen Gefangenenlager, und jedermann konnte die drei auf diese Weise unterscheiden. Noch heute, fast zwanzig Jahre nach Kriegsschluss, werden sie so genannt, und zwar nicht nur im Kreise ehemaliger Kameraden aus der Gefangenschaft, sondern auch in weiteren Kreisen.

Auf eben dieselbe Weise, wie diese drei Spitznamen entstanden sind, entstand eine grosse Anzahl von Familiennamen. Fast alle Völker pflegten Menschen nach ihren körperlichen und geistigen Eigenschaften zu benennen, und diese Benennungen wurden im Laufe der Zeit zu Familiennamen. Immer hat es Menschen gegeben, die sich durch solche Eigenschaften voneinander unterschieden: es gab grosse und kleine, helle und dunkle, dicke und magere, fröhliche und ernste, arme und reiche, junge und alte Menschen, und diese Eigenschaften fanden in den Familiennamen ihren Niederschlag.

Dass besonders bei den jüdischen Familiennamen eine ganz besonders grosse Anzahl solcher Namen zu finden ist, hat seine besonderen Gründe. Als nämlich im 18. Jahrhundert die Juden gezwungen wurden, Familiennamen anzunehmen, war es für die Namenskommissionen wohl am einfachsten, ohne viel zu fragen, die äussere Erschei-

nung als Grundlage für den zu bestimmenden Namen zu nehmen. Da nun aber viele Kandidaten auch durch ihre geistigen, sowohl intellektuellen als auch moralischen, Eigenschaften und ihr Temperament bekannt waren, griff die Kommission auch auf solche Eigenschaften zurück und verwandelte sie in Familiennamen.

Viele auf diese Weise entstandenen Namen behielten ihre adjektivische Form (Gross, Klein, Schwarz, Weiss etc.). Eine Anzahl wurde jedoch mit dem Wort »Mann« verbunden, und so entstanden Zusammensetzungen wie Grossmann, Kleinmann usw.«

4. Die wichtigsten Passagen von Glesingers »Zusammenfassung«

4.1. Metamorphosen jüdischer Familiennamen: S. 1–8

»Vor der gesetzlichen Regelung der jüdischen Familiennamen⁵ kam es bei Juden nicht selten vor, dass Vater und Sohn verschiedene Familiennamen trugen, ja dass einzelne ihren Familiennamen willkürlich änderten oder sich mehrerer Familiennamen bedienten. Dass dies zu den verzwicktesten Situationen führte, lässt sich wohl denken. Einige Beispiele mögen dies illustrieren.

Der jüdische Familienname Aschkenasi⁶ wurde im Mittelalter solchen jüdischen Familien gegeben, die in Aschkenas (= Deutschland) siedelten. Solange *Zewi Aschkenasi* (1656–1718), Sohn des Jakob Aschkenasi, Rabbiner in Altona war, hatte er diesen Familiennamen. Als er später den Rabbinerposten in Amsterdam angetreten hatte, nannte er sich *Chacham Zewi* (der Rabbiner der sefardischen Gemeinde in Amsterdam führte den Titel »Chacham«).

Sein Sohn Jakob nannte sich sowohl *Jakob Aschkenasi*, als auch *Jakob Emden*, aber auch *Jakob Emden Aschkenasi* und *Jakob ben Zewi* oder abgekürzt *Jabez*. Amtlich wurde er jedoch Jakob Hirschel genannt (ben Zewi: Sohn des Hirsches, kleiner Hirsch, Hirschel). Nach einer Krankheit hat er dazu noch den Namen *Israel* angenommen.

In Varasdin (Kroatien, heute Jugoslawien) hatte den Rabbinerposten um die Mitte des vorigen Jahrhunderts ein *R. Sissl Hirschenstein* inne. Auf hebräischen Schriftstücken unterschrieb er sich *R. Jekutiel Ewen-Zewi*, eine wörtliche Übersetzung seines amtlich geführten Namens. Da er jedoch aus der ungarischen Stadt Gyönk (zu deutsch: Jünk) stammte, nannte er sich manchmal auch *Simon Jünker*, ja er übersetzte auch diesen Namen ins Hebräische und unterschrieb sich gelegentlich *R. Simeon Hajenaki*.

Interessant ist die Entstehung und das Schicksal des Familiennamens *Katzenellenbogen*. Der Uneingeweihte wird diesen Namen wohl für einen der zahlreichen jüdischen zusammengesetzten Namen halten, die der Phantasie eines der Mitglieder der Namensgebungskommissionen entsprungen sind. Das ist jedoch ganz falsch! Dieser Name hat weder etwas mit der Katze noch mit dem Ellenbogen zu tun, sondern stammt von der Grafschaft und vom Orte Katzenelnbogen in Hessen. Um die Entstehung dieses Ortsnamens zu erklären, müssen wir weit zurückgehen.

Die uralte Ansiedlung Katzenelnbogen war eine Ansiedlung der Katten, eines germanischen Volkes, von dem die Hessen abstammen behaupten. Zur Zeit der Römer hiess diese Ansiedlung *Cattimelibocus* (d. h. *Melibocus der Katten*). Später, zur Zeit als dieses Gebiet eine Grafschaft wurde, wurde der Name *Cattimelibocus* in *Katzenelnbogen* umgewandelt. In dieser Grafschaft lag auch das gleichnamige Dorf, das noch heute als Marktflecken besteht.

⁵ Glesinger denkt hier an das Toleranzedikt vom 2. Januar 1782 und an das Namendekret vom 5. Juli 1787, die der österreichische Kaiser Joseph II. (1782–1792) herausgab.

⁶ Oft auch *Ashkenasi*, *Askenasi* u. ä. geschrieben.

⁴ vgl. Michel Roblin, *Sur les Noms de famille des Juifs en Europe Orientale*, Revue Internationale d'Onomastique, 2 (1950) 291–297, ders.: *La Démographie historique du Judaïsme Italien et l'Anthroponymie*, Revue Anthropologique 1955; Ernest Maass, *Integration and Name Changing among Jewish Refugees from Central Europe and in the United States*, *Names*, 6 (1958) 129–171; Zvonko R. Rode, *The Origin of Jewish Family Names*, *Names* 24 (1976) 165–179; Benzion C. Kaganoff, *A Dictionary of Jewish Names and their History*, London 1978.

Aus diesem Orte stammte *Meir Katzenellenbogen*⁷, der im 16. Jahrhundert in Padua Rabbiner war. Unter diesem Namen, aber auch unter dem Namen *Meir von Padua* gelangte er zu grossem Ansehen. Seine Nachkommen führten die verschiedensten Familiennamen; einige von ihnen nannten sich *Katzenellenbogen*. Wegen der ungewöhnlichen Länge dieses Namens (20 Buchstaben) wurde gelegentlich eine Kürzung vorgenommen, und so entstand der Name *Katzenelson* oder *Katznelson* (der gerechte Priester) und nach weiterer Kürzung *Nelson*. Aber man bediente sich auch anderer Kürzungsverfahren, und so entstand einerseits der Name *Bogensohn*, andererseits *Elbogen* und *Ellenbogen*.

Durch weitere Kürzung entstand schliesslich der Name *Bogen* (italienisch: *Boghen*). Allerdings muss der Familienname *Elbogen* bzw. *Ellenbogen* nicht unbedingt auf eine Abstammung aus *Katzenelbogen* hinweisen. In einigen Fällen weist dieser Name auf eine Abstammung aus der nordböhmischen Stadt *Elbogen* (tschechisch *Loket*) hin. Einige von den Nachkommen des R. Meir Katzenellenbogen führten auch andere Familiennamen. Die in der polnischen Stadt *Wallstein* lebenden Nachkommen nannten sich *Wallstein* oder *Wallsteiner*, wieder andere *Jablonski* usw.

Ein Enkel des Meir Katzenellenbogen wurde *Saul Wahl* (oder *Wohl*) genannt und diesen Namen behielten auch seine Nachkommen. Um ihn flicht sich folgende Legende, die auch seinen Namen erklärt: der um 1545 in Padua geborene *Saul*, Sohn des *Samuel Juda Katzenellenbogen*, kam in seiner Jugend nach Polen, wo er durch seine Weisheit und Güte grosses Ansehen bei Juden und Nichtjuden erwarb. Nach dem Tode des Königs *Stephan Bathory* (1586) soll nun während des Interregnums *Saul Katzenellenbogen* für einen Tag und eine Nacht, bis zur Wahl *Sigmunds III.*, geherrscht haben, nachdem er angeblich als weisester und gütigster Mann in ganz Polen zum Eintagskönig erwählt worden war. Diese Wahl zum König bestimmte den Familiennamen *Wahl* oder *Wohl*, den *Saul* bis zu seinem 1617 in *Brest-Litovsk* erfolgten Tode trug und den auch seine Nachkommen trugen.

Diese historisch nicht erwiesene Legende soll die Entstehung des Namens *Wahl* (*Wohl*) erklären. Andere Erklärungsversuche bringen ihn mit dem polnischen Wort »*Wlach*« (der Fremde) oder »*Wol*« (der Ochse) in Verbindung. Mit Rücksicht auf *Sauls* italienische Abkunft ist der Zusammenhang mit »*Wlach*« nicht von der Hand zu weisen.

Vielfach umstritten ist die Entstehung des Namens *Dreyfus* (*Dreifuss*). Im allgemeinen wird dieser in Frankreich vorkommende Familienname von dem Ortsnamen *Trier*, französisch *Trèves*, abgeleitet. Daneben kommt auch manchmal die Form *Treves* vor. Einer der bedeutendsten jüdischen Historiker, *Heinrich Grätz* (1817–1891), zitiert in seiner »*Geschichte der Juden*«, Bd. 8, S. 9, den »überzeugenden Nachweis« *N. Brülls*, dass die Familiennamen *Treves* und *Trives* von dem Ortsnamen *Troyes* abgeleitet sind, und zwar von der Schreibung »*Trivus*« im Hebräischen. Er fügt hinzu, dass der Name auch verdorben ausgesprochen würde als *Dreifuss* und *Trefousse*. Man hat den Namen *Dreyfus* auch auf den französischen Ortsnamen *Trévoux* zurückgeführt, jedoch gleichfalls ohne Begründung. Die einzige heute wissenschaftlich anerkannte Erklärung des Namens *Dreyfus* ist seine Ableitung von dem Ortsnamen *Trier* (*Trèves*)! Ganz falsch ist die Ableitung des Namens *Trebitsch* von *Trier*. Dieser Name stammt

⁷ Glesinger macht in einer Anmerkung darauf aufmerksam, dass der Wortteil *Katz-* sonst auch eine Abkürzung vom hebräischen *Kohen zedeq* (der gerechte Priester) sein kann. Bei den *Katzenellenbogen-Familien* ist dies jedoch nicht der Fall.

von der Mährischen Stadt *Trebitsch*! Beachte auch den Familienname *Trier*!

Manche jüdische Familiennamen lassen sich nicht anders deuten als durch die Annahme eines Schreibfehlers, der in der Folgezeit zur festen Form geworden ist. In der Umgebung von *Zagreb* kommt der sonst ganz unbekannt Name *Deucht* vor. Stellen wir uns vor, dass jemand seinen Familiennamen *Deutsch* einem der deutschen Sprache nicht mächtigen Schreiber in irgendeinem Amt buchstabierte. Die ersten drei Buchstaben gehen noch glatt, aber als das *t-s-c-h-* beginnt, verschreibt sich der Schreiber und statt »*Deutsch*« schreibt er »*Deucht*«. Da es sich um ein wichtiges Dokument handelt, ist die dort niedergeschriebene Namensform verpflichtend und unabänderlich.

Ebenso dürfte der in *Ungarn* vorkommende Name *Iritz* durch falsches Abschreiben zu erklären sein. Der ursprüngliche Name lautete vermutlich *Fritz*, und das undeutlich oder verschnörkelte *F* mag mit einem *I* Ähnlichkeit gehabt haben. Auch der Name *Lin*, der gar nichts bedeutet, entstand durch einen Schreibfehler aus dem Namen *Lion* (*Löwe*). Der Schreiber hat den Buchstaben »*o*« einfach ausgelassen. (Ob nicht vielleicht auch der Name *Axelrad* durch einen Schreibfehler aus *Alexander* entstanden ist? *Axel* = Kurzform für *Alexander*.)

Eine merkwürdige Wandlung vollzog sich gelegentlich mit dem Namen *Pollak*. Dieser häufige Familienname, der auf eine polnische Herkunft deutet (»*Polak*« heisst im Tschechischen und Polnischen »*Pole*«), kommt auch in der Form des Tschechischen Diminutivs *Polaček* (*Pollatschek*) vor. Um aber ihre polnische Herkunft zu verbergen, strichen einige den Buchstaben »*o*« einfach durch und nannten sich *Pláček* (*Placzek*, *Platschek*). Damit war aber der Umwandlungsprozess noch nicht beendet. In den slavischen Sprachen bedeutet nämlich *Platschek* soviel wie »ein Weinender«, und so wurde dieser Name als *Weiner* ins Deutsche übersetzt. Zahlreiche Träger dieses Namens lebten in *Wien*, und manche von ihnen fanden es unlogisch, *Wiener* zu sein und *Weiner* zu heissen. Daher stellten sie einfach zwei Buchstaben um und nannten sich *Wiener*. So entstand auf langen Umwegen aus dem Namen *Pollak* der Name *Wiener*. Immerhin eine ganz merkwürdige Metamorphose!«

4.2. Berufe: S. 9–14

»Eine grosse Anzahl jüdischer Familiennamen bezeichnet die verschiedenartigsten Berufe und Beschäftigungen ihrer Träger. Es ist erstaunlich, welche Beschäftigungen da vertreten sind: abgesehen von den religiösen Funktionen, die wir in einer eigenen Gruppe umfassen wollen, gibt es da eine fast unübersehbare Menge von intellektuellen und manuellen Tätigkeiten, die in dieser Gruppe von Familiennamen als Namen erscheinen.

Besonders zahlreich sind natürlich die askenasischen Familiennamen, die von den Berufen und Beschäftigungen abgeleitet wurden. Aber auch unter den sefardischen Juden finden sich solche Namen, immerhin in bedeutend geringerer Anzahl. Sie sind entweder hebräisch oder arabisch oder aber spanisch und italienisch.

Hier einige sefardische Namen: *Abulafia* (Vater der Gesundheit = Arzt), *Albahari* (Pfeffermann), *Alfandari* (Lehrer), *Astrologo* (Astrologe), *Chalfan* (Wechsler), *Chajat* (Schneider), *del Banco* (Bankier), *del Medigo* (Arzt), *della Seta* (Seidenspinner oder -händler), *Funaro* (Seiler), *Fornari* (Bäcker), *Maestro* (Lehrer), *Melamed* (Lehrer), *Merkadi* *Merkado* (Kaufmann), *Orefice* (Goldschmied), *Pasta* (Teigwarenerzeuger), *Procaccia* (Makler), *Sabbah* (Färber).

Unter den askenasischen Namen, die einen Beruf anzeigen, gibt es allerdings auch solche, die nicht den Beruf

selbst, sondern das Produkt einer Tätigkeit oder das Material, womit diese Tätigkeit ausgeübt wird, bezeichnet wird. Die Namen *Nadel, Zwirn, Fingerhut, Mantel* usw. weisen auf den Schneiderberuf hin, der Name *Huth* auf den Beruf des Hutmachers, die Namen *Zucker, Zuckerkandl, Kandl, Honig, Zuckertort, Zwieback, Mandelbrot* auf den Zuckerbäckerberuf⁸, die Namen *Holz, Stein, Schloss, Feder, Stiefel, Fischbein, Milstein* (Mühlstein) auf die entsprechenden Berufe.

Doch gibt es Berufe bzw. Beschäftigungen, die unter den jüdischen Familiennamen nicht vorkommen oder aber ausserordentlich selten sind. Selten sind die Namen *Jäger, Koch und Schmied*, dagegen kommen die Namen *Förster, Zimmermann und Wagner* bei Juden nicht vor, wenigstens konnte ich nicht einen einzigen jüdischen Träger eines dieser Namen feststellen. Auch für die folgenden Berufe fand ich keine entsprechenden jüdischen Familiennamen: Abdecker (Schinder), Advokat (Rechtsanwalt), Beamter, Briefträger, Dachdecker, Diener, Friseur (Barbier), Gärtner, Hirt, Ingenieur, Korbflechter, Mechaniker, Offizier, Optiker, Polizist, Schlosser, Schornsteinfeger, Schauspieler, Selcher, Steinmetz, Strassenkehrer, Uhrmacher usw., obwohl einige von diesen Berufen (Optiker, Uhrmacher u. a.) zweifellos von Juden häufig ausgeübt wurden. Aber die Tatsache, dass ich diese Namen nicht finden konnte, bedeutet nicht, dass sie nicht hin und wieder vorkommen.

Wir wollen nun eine Anzahl von Berufsamen anführen, und zwar nach den einzelnen Gruppen menschlicher Betätigung.

Intellektuelle Berufe: Melammed, Lehrer, Lerner, Doktor, Rofe, Arzt, del Medigo, Aptejker, Rokeach, Apotheker, Schreiber, Maestro, Schulmann, Gelehrter, Sofer. *Künstler:* Künstler (holl. Kunstenaar), Pfeiffer, Fiedler, Maler, Geiger, Trompeter (Trumpeter), Spieler, Spielmann, Zymbalist, Tänzer. *Bekleidungsfach:* Tandler (Altkleiderhändler), Weber, Färber, Kürschner, Posamentier, Knopfmacher (Knöpfelmacher), Bleicher, Schneider (Chait, Chaitkin, Keith), Nadel, Faden, Zwirn, Fingerhut, Stricker, Wollner, Käßpler. *Landwirtschaft:* Schäfer, Ackermann, Graber, Baumgärtner, Landmann, Bauer, Drescher, Fischer, Strohmenger. *Gastgewerbe und Lebensmittelfach:* Fleischmann, Fleischhacker, Beinhacker, Hacker, Bräuer (Breyer), Zuckermann, Brenner, Pfeffermann, Zuckerbäcker, Bronfenbrenner, Bronfmann⁹, Metzger, Koch, Schenk, Baech(er), Beck, Salzer, Salzmann, Müller, Mahler, Backofen, Biermann.

Lederwaren: Lederer, Gerber, Schuster, Sandler (von hebr. Sandelar), Ledermann, Pergamenter, Sattler. *Verkehr:* Schiffer, Schiffmann, Fuhrmann, Kutscher. *Kunstgewerbe:* Steinschneider, Goldschmied, Golder, Goldner, Goldzieher, Silberer, Formstecher, Schnitzler, Schnitzer. *Holzbearbeitung:* Holz, Holzer, Sessler, Kestner (Kästner), Holzmann, Brettler, Drechsler, Schreiner.

Glaswaren: Glaser, Spiegler, Schaiber, Scheibner. *Metallbearbeitung:* Klemperer, Schmied (Schmiedel), Klopfer, Eisner, Löffler, Sieglar.

Öffentlicher Dienst: Mautner, Quittner.¹⁰

Handel und Verwaltung: Buchhalter, Kramer (Krämer,

⁸ In einer Anmerkung weist Glesinger noch auf die askenasischen Berufsamen Schneider, Zuckerbäcker und Köppler hin. Zu ergänzen zu Glesingers Angaben wäre z. B. auch der Name Flusser. Es handelt sich um eine Familie, die im Habsburgerreich mit der Beaufsichtigung eines Herstellungsvorganges bei der Glasgewinnung beauftragt war. Sie musste aufpassen, dass die heisse Glasmasse richtig »floss«.

⁹ Bronf- = Branntwein; also: Schnapsbrenner, Schnapsmann.

¹⁰ An Grenzorten erhob der eine die Maut (= Wegzoll), der andere stellte die Quittung aus. Daraus entstanden Mautner und Quittner.

Kreimer), Kaufmann, Händler (Handler), Kassier (Cassier, Kassirskij), Merkadi (Mercado), Wechsler (hebr. Chalfan). *Baufach:* Baumann, Ziegler, Maler, Laqueur, Hafner. *Tierhandel:* Schimmelburg, Rossdeutscher (= Rosstäuscher), Metzger, Fleischhacker, Fleischmann, Beinhacker, Rosskamm (Spotname für Pferdehändler). *Verschiedenes:* Binder (Bürsten-, Fass-), Flexner (Flachs), Bergmann, Kriegsmann, Warmann, Schomer (hebr. f. Wächter), Dragoner, Seifensieder, Buchbinder, Drucker, Bader, Kleiber (Klauber, Kleber), Wassermann, Arbeitsmann, Hafner.«

4.3. *Hausschilder:* S. 15–16

»Während des 30jährigen Krieges entstanden in Frankfurt am Main strenge Verordnungen gegen die Juden. Nicht nur, dass sie an ihren Kleidern besondere Abzeichen tragen mussten, die sie auf den ersten Blick als Juden kenntlich machten, sondern sie mussten auch an ihren Häusern besondere Schilder anbringen, damit diese Häuser für jedermann erkenntlich seien. Auf diesen Schildern waren die absonderlichsten Gegenstände und Tiere abgebildet, manchmal jedoch waren sie nur durch eine besondere Farbe bezeichnet. Nach diesen Schildern waren nicht nur die Häuser benannt (es gab ja damals keine Strassenbezeichnungen und Hausnummern), sondern auch die Bewohner der einzelnen Häuser. So entstanden die Bezeichnungen: »Der Jude Samuel zum Drachen«, »Der Jude Mose zum Esel«, »Der Jude David zum grünen (roten, weissen, schwarzen usw.) Schild«.

Aus dieser Schilderbezeichnung entstand eine Anzahl von Familiennamen: *Schild, Rotschild, Schwarzschild, Stern, Blum, Buchsbaum, Schiff, Traube, Stiefel, Weinstock, Ochse, Weintraub, Nussbaum, Flesch (Flasche)* u. dgl.

Da auf diesen Schildern häufig Fabeltiere dargestellt waren, entstanden auch solche Familiennamen wie *Eichhorn, Drach, Greif* u. a. Auch eine Anzahl anderer Tiernamen mag ihren Ursprung in solchen Hausschildern haben, aber auch viele andere Namen, die einzelne Gegenstände bezeichnen. Allerdings ist bei der Deutung solcher Namen grosse Vorsicht geboten, denn sie können auch auf andere Weise entstanden sein . . .¹¹

4.4. *Patronyme, Matronyme:* S. 17–20

»Innerhalb einer kleinen Menschengruppe war es einfach, einzelne Menschen durch einen Namen zu unterscheiden. Aber in grösseren Menschenversammlungen genügte die Anzahl der vorhandenen Namen nicht mehr, um jedem einzelnen einen spezifischen Namen zu geben. Es war unvermeidbar, dass zwei oder mehrere Menschen den gleichen Namen führten, und da entstand die Frage: Wie können mehrere Träger des gleichen Namens voneinander unterschieden werden?

Man ging nun in der ungefähr gleichen Art vor, wie dies viele Jahrhunderte später der grosse Naturforscher Karl von Linné tat, in dem er 1753 in der Botanik und 1758 in der Zoologie die binäre Nomenklatur einführte. Dieses System der Bezeichnung von Menschen durch doppelte Namen kam schon im Altertum zur Anwendung und erwies sich als sehr nützlich. Zehn verschiedene Vornamen ermöglichen die genau unterscheidbare Bezeichnung von zehn Personen. Zehn Vornamen und zehn Zunamen dagegen reichen für hundert Personen aus, ohne dass auch nur einer von diesen Doppelnamen wiederholt wird. Bei zunehmender Anzahl der Vor- und Zunamen wächst die Anzahl der Kombinationen in geometrischer Progression.«

»Jeder Jude hatte nun seinen eigenen Vornamen, den er anlässlich seiner Beschneidung erhielt. Diesem Namen

¹¹ Vgl. ähnlich Zvonko R. Rode, op. cit. (Anm. 4) 172.

wird bei der Ausübung religiöser Funktionen der Name des Vaters hinzugefügt, so z. B. beim Aufruf zur Tora, beim Totengebet usw. So entstanden die Formen Mosche Ben Jaakov (Moses, Sohn des Jakob), David Ben Zewi (David, Sohn des Zewi) u. a. Handelte es sich um einen Proselyten, also um einen zum Judentum übergetretenen Nichtjuden, dann wurde seinem Namen nicht der Name seines nichtjüdischen Vaters, sondern des Stammvaters aller Juden, des Patriarchen Abraham, hinzugefügt. Man nannte ihn also z. B. »Josef Ben Avraham Avinu« d. h. »Josef, Sohn unseres Vaters Abraham«.

Diese Art der Namengebung ist bei vielen Völkern, nicht nur bei den Juden verbreitet. Schon die alten Griechen bedienten sich solcher Patronyme, die sie einzelnen Namen hinzufügten. Homer nennt z. B. die Brüder Menelaos und Agamemnon »Atreides«, d. h. Söhne des Atreus. Auch Alexander der Grosse wurde »Alexandros ho Philippus« d. h. Alexander Sohn des Philippus, genannt. Bei den Arabern wurde der Sohn ebenfalls nach dem Vater benannt, und zwar durch Hinzufügung des Wortes »ibn« (Sohn). Weit verbreitet ist der Gebrauch der Patronyme bei den germanischen und besonders bei den slawischen Völkern. So entstanden die Formen Peterson (Sohn des Peter), Johnson (Sohn des John) u. dgl. Aber dem gleichen Zwecke diente auch die einfache Bildung des Genitivs: »Jacobi« (Sohn des Jakob), »Peters« (Sohn des Peter), »Pauli« (Sohn des Paul) usw.«

Bei den Slawen wird dem Vornamen des Vaters die Endung »-owitsch« bzw. »-ewitsch« hinzugefügt. So entstehen die russischen Patronyme »Petrowitsch« (Sohn des Peter), »Dimitrijewitsch« (Sohn des Demetrius), die polnischen Patronyme »Kasprowitz« (Sohn des Kaspar), die serbokroatischen Patronyme »Ivanović«, »Martinović«, »Petrović«, »Mosković« usw. Die Bulgaren fügen an den Namen des Vaters einfach die Endung »-ov« oder »-ev« an (Petrov, . . .). Die Russen haben neben diesen Patronymen noch regelrechte Familiennamen, doch wird das Patronym regelmässig neben dem Vornamen als Rufname gebraucht. So wird z. B. Sergej Petrović Kuznetzow einfach »Sergej Petrović« angesprochen.

Wir haben über die Bildung und Verbreitung der Patronyme etwas ausführlich gesprochen, da dieser Art der Bildung von Familiennamen bei den Juden eine ganz besondere Bedeutung zukommt. Es sei noch bemerkt, dass die Patronyme in dem Augenblick, da sie nicht nur dem Namen der unmittelbaren Nachkommen hinzugefügt werden, zum Familiennamen werden. Dies gilt sowohl für die bei den Juden gebräuchlichen Patronyme als auch für diejenigen, deren sich andere Völker bedienen.

Es ist jedoch nicht nur der Name des Vaters, der dem Namen des Sohnes zwecks näherer Bezeichnung hinzugefügt wird, sondern hin und wieder auch der Name der Mutter. Solche Matronyme sind allerdings bedeutend seltener als Patronyme. Auf diese Weise entstand z. B. der russische Name »Susanin« (Sohn der Susanne).¹² Eine Anzahl jüdischer Familiennamen ist auf diese Weise entstanden.«

4.5. Länder- und Ortsnamen: S. 21–47

. . . »Besonders charakteristisch sind diejenigen jüdischen Familiennamen, die auf die Herkunft aus einem bestimmten Ort oder Land hinweisen, z. B. Lemberger, Wiener, Frankfurter, Sachs, Holländer, Pollak usw.

Wohl gibt es auch unter den nichtjüdischen Familiennamen vereinzelte Namen, die auf diese Weise entstanden

¹² Der Titel der ältesten russischen Oper »Ivan Susanin« von Michail Glinka (russischer Komponist 1804–1857), uraufgeführt ca. 1830, zeigt, dass Susanin schon damals als Familienname aufgefasst wurde.

sind (Türk, Schweizer, Böhm, Hamburger, Padovani, Mantuani). Bei den Juden sind solche Familiennamen jedoch viel häufiger, weil in sehr seltenen Fällen eine jüdische Familie an einem Ort sesshaft war, sondern ständig gezwungen war, ihren Wohnsitz zu wechseln. So wanderten Juden massenhaft aus Deutschland nach Polen aus, aus Spanien nach der Türkei, aus Böhmen nach Deutschland usw., und selbst im selben Lande waren Änderungen des Wohnortes sehr häufig. Diese Erscheinung sehen wir bei andern Völkern kaum, es sei denn, dass Angehörige einzelner europäischer Völker nach den Vereinigten Staaten oder nach anderen Überseeländern auswandern, wobei es sich immer nur um einzelne Personen oder Familien, fast niemals aber um ganze Bevölkerungsgruppen handelt.

Diese Gruppe von Familiennamen ist ganz besonders wichtig, weil wir aus ihnen nicht nur Schlüsse auf den Ursprung einzelner Familien ziehen können, sondern in zahlreichen Fällen den ganzen Migrationsprozess verfolgen können.«

Seite 24–47 (s. u.) stehen verschiedene Listen jüdischer Familiennamen, die mit Ländern, Städten und Dörfern zusammenhängen. Seite 24 (s. u.) erwähnt Glesinger die Möglichkeiten, die zu derlei Wortbildungen führten:

- a) Einfach, ohne Endung (z. B. Moravia, Oistrach, Böhm, Sachs)
- b) mit der Endung -er (z. B. Nassauer, Spanier),
- c) mit der Endung -ski -sky (z. B. Holländersky),
- d) mit der Endung -o (z. B. Persico, Tedesco),
- e) Diminutiv (z. B. Hessel, Saxl, Türkel),
- f) Adjektivisch (z. B. Deutsch).

Seite 26 macht Glesinger darauf aufmerksam, dass bisweilen aschkenasische Juden Namen von solchen Ländern führen, die von sefardischen Juden bewohnt werden (z. B. Spanien). Ebenso führen u. a. sefardische Juden Namen von Ländern oder Städten, in denen aschkenasische Juden siedeln (z. B. Tedesco, Russo). Eigentlich sind das nicht Sefarden ihrer Abkunft nach, sondern bloss dem religiösen Ritus nach, den sie in ihrer neuen Umgebung angenommen haben.

4.6. Körpereigenschaften: S. 50–52

»Da sind vor allem die Namen, die eine Farbe bezeichnen und die zum grössten Teil fast spezifisch jüdisch sind. Am häufigsten sind die Namen *Schwarz* und *Weiss* (auch bei Nichtjuden vorkommend!), die sich entweder auf die Haarfarbe oder auf das Hautkolorit beziehen. Dann folgen (nach ihrer Häufigkeit) die Namen Rot, Blau, Braun, Gelb, Grün, Grau. Auch diese Namen bezeichnen zum Teil die Haarfarbe, zum Teil die Hautfarbe. Sie kommen alle in verschiedenen Kombinationen, Abarten und Übersetzungen vor.

Dann folgen die Namen, die andere Körpereigenschaften bezeichnen, auch körperliche Fehler und sichtbare Eigenschaften. Hier eine Anzahl dieser Namen:

Schwarz, Schwarzer, Schwarzmann, Tschorny, Czerny, Negro, Fekete, Schwarzkopf, Schwarzbart. Weiss, Weissmann, Bialik, Blank, Bianco, Fehér, Weisskopf. Rot, Roth, Rotmann, Rotter, de Rossi, Adumim, Rotbart. Blau, Braun, Brauner, Bräuner, Pardo. Gelb, Gelber, Geller, Geller, Gelbart, Hellebard. Grün, Grüner. Grau, Grauer, Graumann, Graubard. Goldfarb. Blass. Gross, Grossmann, Riese, Nagy.

Klein, Kleiner, Kleinmann, Kiss, Petit. Lang. Kurz. Dickmann, Dicker. Stark, Schlang. Kabler. Kraus, Kraushaar. Alt, Alter, Altmann. Jung, Jungmann, de Jonge. Schön, Jaffe, Joffe, Jaffa, Szép. Rein, Reiner. Schmutzer, Blindermann, Tauber, Taubmann. Schwitzer. Zitterer. Laufer, Frisch. Nick. Grossepeis.«

4.7. Charaktereigenschaften: S. 53–54

»Noch zahlreicher sind die Namen, welche geistige und charakterologische Eigenschaften bezeichnen. Dabei wäre zu bemerken, dass sich die überwiegende Mehrzahl auf positive Eigenschaften bezieht, während negative Eigenschaften sehr selten vorkommen.

In diese Gruppe gehören folgende Namen: Aufrichtig, Butterweich, Biedermann, Ehrlich, Ehrenfest, Ehrenfreund, Ehrenwert, Ernst, Ehrmann, Fein (auch in Zusammensetzungen), Fröhlich, Fleissig, Freundlich, Fromm (vielleicht von Avrohom?), Frommer, Gutmann, Gutermann, Gelehrter, Gerngross, Geduldig, Glücklich, Glückselig, Höflich, Hitzig, Klug, Klugmann, Kligermann, Lustig (auch Vessely und Wessely, obwohl letzteres auch von »Wesel«!), Mühsam,¹³ Nobel, Neumann (von Neeman = glaubwürdig), Neu, Neander, Redlich, Reich, Reichmann, Spieler (?), Sorger, Sauer, Sinnreich, Stolz, Springer, Steinhardt, Steinherz, Süß, Tänzer (?), Tugendhaft, Treulich, Wohlmuth, Weiner, Wahrhaftig, Weiser, Zaghaft, Zauderer, Zierer, Zirner (? Zürner) usw.

4.8. Namen aus Abkürzungen: S. 55–56

Eine Anzahl jüdischer Familiennamen ist aus Abbriviaturen entstanden. So wie die Namen *Raschi* aus *Rabbi* Schemo Jizchaki und *Rambam* aus *Rabbi* Mosche ben Maimon entstanden sind, so entstanden unter anderen auch die folgenden Familiennamen aus Abkürzungen:

Asch, *Aschner* = Eisenstadt, *Altschul*, *Amsterdam*. *Back*, *Baek* = *Ben Akiba*. *Badt* = *Ben David*. *Bardach* = *Ben Rabbi David Chasan*. *Basch* = *Ben Schimon*. *Baum* = *Ben Meir*. *Block* = *Ben Löb Kohen*. *Bock* = *Ben Akiba*. *Braun* = *Ben Rabbi Nathan*. *Brasch*, *Brosch*, *Brisch* = *Ben Rabbi Schimon*. *Bradt*, *Barth* = *Ben Rabbi David*. *Bruck*, *Brock*, *Broch*, *Brackl* = *Ben Rabbi Abraham Kohen*. *Bry* = *Ben Rabbi Israel*. *Brill* = *Ben Rabbi Jehuda Löw*. *Bud*, *Budewig* = *Ben David*. *Katz* = *Kohen Zedek*, *Nasch*, *Naschitz* = *Nikolsburg*. *Pasch* = *Freistadt* (P=F !). *Popper* = *Frankfurter* (P=F !). *Pops* = *Frankfurt*. *Propper* = *Frankfurter*. *Sack*, *Sackheim* = *Sera Kodesch* (Nachkommen von Märtyrern!). *Schalit* = *Schejichje Leorech Jomim To-wim*. *Schatz*, *Schatzky* = *Schaliach Zibbur*. *Schick* = *Schem Jisrael Kadosch*. *Segal* (Siegel?) = *Segan Levija*.

4.9. Anpassungen an andere Sprachen: S. 57–61

»In den Vereinigten Staaten haben die meisten Juden ihre deutschen Familiennamen ins Englische übersetzt, aber auch andere Namen wurden vielfach der englischen Schreibweise angepasst. So entstanden neue Namen, denen man trotzdem ihren jüdischen Ursprung anmerkt. Blumenfeld – Bloomfield. Davidsohn – Davidson, Davies u. a. Feld – Field. Freimann – Freeman. Goldstein – Goldstone. Grünfeld – Greenfield. Grünwald – Greenwood. Gutmann – Goodman. Hirschfeld – Hershfield. Isaaksohn – Isaacs. Levi – Lewis, Lewit, Leawitt, Löwy, Lowy. Mayer – Myer. Müller – Miller. Katzenellenbogensohn – Nelson. Preuss – Price, Rabinowicz (= Rabbinsohn) – Robinson. Rosenblüth, Rosen. Silberstein – Silverstone. Weiss – White. Zuckermann – Sugarman usw.«

Auf ähnliche Weise ging man in manchen anderen Ländern mit den deutschen jüdischen Familiennamen vor.

¹³ Der Jude Pinkus Seligmann Pappenheim hatte mit grosser Mühe bei Leuthen einen preussischen Offizier gerettet. 1784 empfing er persönlich von Friedrich II. den Namen »Mühsam«.

Man übersetzte sie entweder in die Landessprache oder transkribierte sie im Sinne der betreffenden Orthographie. Besonders geschah dies in slawischen Ländern (Russland, Polen, Böhmen, Südslawien), aber auch in Italien und besonders in Ungarn wurden jüdische Familiennamen vielfach abgeändert und bis zur Unkenntlichkeit entstellt.

Die ungarischen Familiennamen der Juden entstanden auf dreierlei Art:

1. *Durch einfache Übersetzung ins Ungarische*: Wolf – Farkas, Schwarz – Fekete. Bader – Furedi. Hirsch – Szarvas (i). Klein – Kiss. Gross – Nagy. Pollak – Lengyel. Neuhaus – Ujhazi.

2. *Nach dem Herkunftsort des Betreffenden*: Czegledi (aus Czegled). Bonyhadi (aus Bonyhad). Körmendi (aus Körmend). Kanizsai (aus Nagy Kanizsa). Kaposi (aus Kaposvar).

3. *Nach der Assonanz*: Frankl – Fraknoi. Bamberger – Vambéri. Kohn – Keményi, Kohn – Kaposi, Kohn – Kardos, Kohn – Karpati, Kohn, Kertenyi, Kohn – Körosi, Kohn – Kordes. Schwarz – Szilagy. Weiss – Vazsonyi, Weiss – Virivai. Roth – Revesz, Deutsch – Doményi. Dux – Doczi. Grünbaum – Gara. Fürst – Furedi. Apfelbaum – Almasi. Hirschl – Horvath. Richter – Remenyi usw.

Auch in Böhmen und Mähren wurden deutsche Familiennamen der Juden vielfach ins Tschechische übersetzt. So entstanden: Hirsch – Jellin, Yellin, Hirschl – Jellinek. Hahn – Kohout. Adler – Orlik. Tauber – Holub. Lustig oder Fröhlich – Vessely, Glücklich – Stiassny.

5. Abschliessende Bemerkungen

Lavoslav Glesinger hat in unermüdlicher Kleinarbeit einen Teil der faszinierenden jüdischen Onomastik bearbeitet. Er vermag uns zu sagen, wie jüdische Familiennamen umgewandelt und neuen Sprachgefühlen angepasst wurden, auf welche jüdischen Berufe und Wohnorte ihre Familiennamen schliessen lassen. Wir erfahren von ihm auch einiges über das jüdische familiäre Gefüge und jüdische Charaktereigenschaften, soweit dies in jüdischen Familiennamen aufscheint. Zu Hilfe für diese Analysen kamen ihm vor allem seine reichen Sprachkenntnisse: Deutsch, Französisch, Italienisch, Englisch, Kroatisch, Tschechisch, Ungarisch und Hebräisch. Ausserdem ist sein Wohnort Zagreb seit der beginnenden Neuzeit ein wichtiger Kreuzungspunkt jüdischer Wanderungen und Vermischungen. Seine »Zusammenfassung« ist dementsprechend einerseits eine sprachvergleichende Arbeit, andererseits eine Frucht reicher Beobachtung und vieler Kontakte.

Die Grenzen von Glesingers »Zusammenfassung« liegen in historischen Fragestellungen. Nur in wenigen Fällen gelang es ihm, die Geschichte jüdischer Familien historisch exakt aufzuhellen. Nur der grosse Rahmen wird deutlich: Es handelt sich um jüdische Familien, wie sie onomastisch seit der Aufklärungszeit bekannt sind. Diesen Mangel kann man Glesinger aber nicht zum Vorwurf machen. Die historische Familienforschung bleibt bis auf weiteres ein teilweise unerforschbares Feld. Glesingers sprach-, berufs- und sozialvergleichende Arbeit kann aber zu einem günstigen Ausgangspunkt auch für historisch orientierte Familiennamen-Forschungen werden. Hierin liegt ihr unentbehrlicher Wert.

Es dürfte für den 83jährigen jüdischen Arzt und Familiennamen-Forscher Glesinger, dessen Augen ihren Dienst nur noch schwach tun, eine grosse Genugtuung sein, wenn andere sein begonnenes Werk weiterführen.

13 Ökumenischer Rat der Kirchen

Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien

Ökumenische Erwägungen zum jüdisch-christlichen Dialog*, Genf, 16. Juli 1982

Geschichtlicher Rückblick

Die »Konsultation Kirche und Jüdisches Volk« (CCJP) des ÖRK begann 1975 einen Denkprozess, dessen Ergebnisse jetzt in diesen »ökumenischen Erwägungen zum jüdisch-christlichen Dialog« vorliegen. Zunächst wurde damals aus verschiedenen Regionen, die Erfahrungen mit dem jüdisch-christlichen Dialog hatten, Vorbereitungsmaterial erhoben. Als der Zentralkomitee 1979 die »Leitlinien zum Dialog« angenommen hatte, begann die Ausarbeitung spezifischer Überlegungen zum jüdisch-christlichen Dialog. Mehrere Entwürfe wurden erarbeitet und verworfen, bis schliesslich dem »Internationalen Jüdischen Komitee für Interreligiöse Konsultationen« (IJCIC), dem jüdischen Gesprächspartner von CCJP, ein Entwurf zur Stellungnahme unterbreitet werden konnte. Nach Erörterung in der DFI-Arbeitsgruppe wurde der so entstandene Entwurf an Interessenten in den Kirchen versandt, die um Stellungnahmen gebeten waren. Zahlreiche ausführliche und wichtige Stellungnahmen und Vorschläge sind eingegangen.

Im Juni 1981 erarbeitete CCJP in London-Colney den endgültigen Text und legte ihn der DFI-Arbeitsgruppe vor, die diesen Text am 2. Januar 1982 auf ihrer Tagung in Bali/Indonesien mit nur wenigen Änderungen beschloss. Gemäss einem Vorschlag des Exekutiv Ausschusses vom Februar 1982 wurden daraufhin noch mehrere besonders betroffene Mitgliedskirchen sowie eine Reihe von CCJP-Mitgliedern konsultiert, um den Text erneut zu prüfen. Das Ergebnis dieses ganzen Prozesses, die »Ökumenischen Erwägungen zum jüdisch-christlichen Dialog«, wurde vom Exekutiv Ausschuss des ÖRK am 16. Juli 1982 in Genf entgegengenommen und den Kirchen zu Studium und Anwendung empfohlen.

Als der Zentralkomitee 1979 die »Leitlinien zum Dialog« annahm, empfahl er diese den Mitgliedskirchen »zur Prüfung und Diskussion, zur Erprobung und Auswertung sowie zur konkreten Anwendung und Weiterentwicklung in der je spezifischen Situation«. Die vorliegenden »ökumenischen Erwägungen zum jüdisch-christlichen Dialog« stellen eine solche Weiterentwicklung dar für den Dialog mit Menschen eines bestimmten Glaubens. Es ist abzusehen, dass auch andere Dialoge, mit Muslimen, Buddhisten, Hindus, Marxisten etwa, zur Formulierung weiterer »ökumenischer Erwägungen« führen werden, die für diese Dialoge mit Menschen anderer Religionen und Weltanschauungen gelten. Solche »ökumenischen Erwägungen« sind stets als Schritte auf einem Weg zu verstehen, die in dem Masse fortgeschrieben und präzisiert werden müssen, in dem ein umfassenderer, gründlicherer Dialog grössere und vertiefte Einsichten in die Beziehungen zwischen den verschiedenen Glaubensvölkern auf Gottes einer Erde ermöglicht.

I. Einleitung

1.1. »Der Dialog hat unter anderem die Funktion, den Partnern die Möglichkeit zu geben, ihren Glauben mit ih-

* Vgl.: Leitlinien zum christlich-jüdischen Dialog. Verabschiedet in London-Colney, 26. 6. 1981. In: FrRu XXXIV/1982, S. 9–12. (Anm. d. Red. d. FrRu)

ren eigenen Worten und Begriffen zu beschreiben und zu bezeugen. Dies ist von elementarer Wichtigkeit, denn Beschreibungen des Glaubens anderer im Selbstbedienungsverfahren sind eine der Wurzeln für Vorurteile, Klischees und Herablassung. Grösste Aufmerksamkeit für das Selbstverständnis ihrer Nachbarn macht die Christen fähig, das Gebot besser zu erfüllen: »Du sollst kein falsch Zeugnis reden wider deinen Nächsten.« Dabei ist es gleichgültig, ob dieser Nächste einer seit langem bestehenden religiösen, kulturellen oder ideologischen Tradition oder einer neu gebildeten religiösen Gruppe angehört. Partner im Dialog müssen anerkennen, dass das Selbstverständnis jeder Religion oder Ideologie, die einen universalen Anspruch erhebt, auch spezifische Vorstellungen von anderen Religionen und Ideologien mit einschliesst. Der Dialog bietet die Gelegenheit, das Selbstverständnis der Dialogpartner und ihre Ansichten voneinander kritisch zu durchleuchten. Ein sinnvoller Dialog entsteht aus der gegenseitigen Bereitschaft, einander zuzuhören und voneinander zu lernen.« (ÖRK, Leitlinien zum Dialog von 1979, III. 4)

1.2. Mit diesen, für jeden Dialog gültigen Leitlinien wendet sich der ÖRK in erster Linie an seine Mitgliedskirchen, wenn er Notwendigkeit und Ergebnisse des Dialogs beschreibt. Menschen anderer Religionen müssen ihr jeweiliges Dialogverständnis selbst definieren und ihre Erwartungen dahingehend beschreiben, wie weit der Dialog mit Christen ihre eigenen Traditionen und Einstellungen verändern und zu einem besseren Verständnis des Christentums führen kann. Das gegenseitige Fragen nach dem Selbstverständnis des Partners sowie nach der Sicht des je anderen wird nur fruchtbar, wo eine Bereitschaft zum Dialog wirklich vorhanden ist. Die Leitlinien des ÖRK enthalten keine Vorhersage darüber, was die Dialogpartner voneinander sowie über ihre eigene Geschichte und Probleme lernen können. Sie bleiben innerkirchlich, denn sie sprechen von Einstellungen, Handlungsweisen und Problemen von Christen.

1.3. In allen Dialogen gilt es, die jeweilige Asymmetrie zwischen zwei Glaubensgemeinschaften zu respektieren. Schon Begriffe wie Glaube, Theologie, Religion, Schrift, Volk usw. sind weder unbelastet noch neutral. Zu Recht stellen die Dialogpartner oft schon die Sprache in Frage, in der andere über religiöse Dinge denken.

1.4. Im Fall des Dialogs zwischen Juden und Christen liegt eine spezifische historische und theologische Asymmetrie auf der Hand. Während ein Verständnis des Judentums der neutestamentlichen Zeit integraler und unabdingbarer Bestandteil jeder christlichen Theologie ist, ist für Juden ein »theologisches« Verständnis des Christentums von weniger grundsätzlicher oder integraler Bedeutung. Dennoch hat sich keine der beiden Glaubensgemeinschaften ohne das Wissen um die Existenz der anderen entwickelt.

1.5. Die Beziehungen zwischen Juden und Christen sind deswegen einzigartig, weil das Christentum geschichtlich aus dem Judentum hervorgegangen ist. Die christliche Sicht dieses Vorgangs ist ein unverzichtbarer Teil des Dia-

logs und macht ihn notwendig. Als das Christentum seine Identität im Gegenüber zum Judentum definierte, entwickelte die Kirche auch ihre Sicht, ihre eigenen Definitionen und Begriffe für das, was sie aus der jüdischen Überlieferung übernahm, und auch für das, was sie in der Juden und Christen gemeinsamen Schrift las. Im Verlauf dieses Prozesses der Selbstfindung bildete sich in der Kirche ein bestimmtes Bild vom Judentum heraus; den Juden wurden feste Rollen im Verständnis der Kirche vom Heilshandeln Gottes zugeschrieben. Es ist deshalb nicht verwunderlich, dass Juden solchen christlichen Theologien, die ihnen als Volk eine negative Rolle zuschreiben, ablehnend gegenüberstehen. Tragischerweise haben solche Vorstellungen im Christentum oft zu unverhüllter Verachtung, zu direkter Verfolgung und Schlimmerem geführt.

1.6. Bibelfeste gläubige Christen meinen oft, dass sie »das« Judentum kennen, weil sie das Alte Testament, die Streitgespräche Jesu mit jüdischen Lehrern sowie die frühchristliche Darstellung des Judentums der damaligen Zeit kennen. Keine andere Religion ist jemals so gründlich von den Predigern und Lehrern der Kirche »definiert« worden wie das Judentum. Diese Einstellung wird oft noch dadurch verstärkt, dass man über die Geschichte jüdischen Lebens und Denkens in den 1900 Jahren seit der Trennung der Wege von Judentum und Christentum nichts weiss.

1.7. Aus diesen Gründen ist es besonders wichtig, dass die Christen im Dialog aufmerksam darauf hören, wie Juden ihre Geschichte und ihre Überlieferungen, ihren Glauben und ihren Gottesdienst »mit eigenen Worten« beschreiben. Ein gegenseitiges Hören, wie der je andere vom Partner wahrgenommen wird, kann dazu beitragen, die Verletzungen zu verstehen, die Ängste abzubauen und die Missverständnisse zu korrigieren, die durch gegenseitige Abkapselung entstanden sind.

1.8. Judentum wie Christentum enthalten vielfältige Überzeugungen, Entscheidungsmöglichkeiten, Theologien und Formen des Lebens und Dienstes der Gläubigen. Weil Verallgemeinerungen Stereotypen erzeugen, ist der jüdisch-christliche Dialog vor allem dann wichtig, wenn die Meinungsvielfalt in beiden Glaubensgemeinschaften möglichst vollständig repräsentiert ist.

2. Wege zu einem christlichen Verständnis von Juden und Judentum

2.1. Durch den Dialog mit Juden haben viele Christen den Reichtum und die Lebendigkeit jüdischen Glaubens und Lebens im Gottesbund schätzen gelernt und sind in ihrer eigenen Gotteserfahrung sowie in ihrer Erkenntnis des Willen Gottes für seine Schöpfung bereichert worden.

2.2. Im Dialog mit Juden haben Christen gelernt, dass die reale Geschichte des jüdischen Glaubens und des jüdischen Lebens nicht mit den Vorstellungen übereinstimmt, die eine lange Tradition christlichen Lehrens und Lernens geprägt haben, Vorstellungen, die durch die abendländische Kultur und Literatur auch in andere Teile der Welt gebracht worden sind.

2.3. Einer klassischen christlichen Tradition zufolge ist die Kirche als Volk Gottes an die Stelle Israels getreten, und die Zerstörung des Zweiten Tempels in Jerusalem legitimiert diesen Anspruch. Der Bund Gottes mit dem Volk Israel sei demnach lediglich eine Vorbereitung auf das Kommen Christi gewesen, danach sei er aufgehoben worden.

2.4. Diese theologische Sicht sollte verhängnisvolle Folgen haben. Je mehr die Kirche sich an die Stelle der Juden als Volk Gottes setzte, um so mehr wurde das weiterexistierende Judentum als erstarrte Gesetzesreligion angesehen.

Diese Sicht wird auch heute noch von manchen Wissenschaftlern vertreten, die behaupten, keinerlei »theologische« Interessen zu verfolgen. Das Judentum der ersten Jahrhunderte vor und nach der Geburt Jesu wurde so als »Spätjudentum« bezeichnet; die Pharisäer galten als Ausbund von Gesetzesformalismus; Juden und jüdische Gruppen waren negative Beispiele; die Wahrheit und Schönheit des christlichen Glaubens wollte man dadurch hervorheben, dass man das Judentum als falsch und hässlich darstellte.

2.5. Durch eine neue Beschäftigung mit dem Judentum und im Dialog mit Juden lernen Christen, dass das Judentum zur Zeit Christi am Anfang einer langen Entwicklung stand. Unter der Führung der Pharisäer begann im jüdischen Volk eine geistige und geistliche Erneuerung von gewaltiger Kraft, die es dem jüdischen Volk ermöglichte, die Katastrophe zu überleben, die die Zerstörung des Zweiten Tempels bedeutete. Diese Erneuerung führte zum rabbinischen Judentum, das Mischna und Talmud schuf und das die Grundlagen für ein kraftvolles, schöpferisches Leben durch die Jahrhunderte hindurch legte.

2.6. Jesus wurde als Jude in diese Tradition hineingeboren. Er wuchs auf mit der Hebräischen Schrift, die für ihn höchste Autorität hatte und der er durch sein Leben und seine Lehre eine neue Auslegung gab. Vor diesem Hintergrund verkündigte Jesus, dass das Reich Gottes nahe sei; in seiner Auferstehung sahen seine Anhänger die Bestätigung dafür, dass er der Herr und Messias war.

2.7. Christen sollten nicht vergessen, dass viele der Kontroversen zwischen Jesus und den »Schriftgelehrten und Pharisäern«, die im Neuen Testament überliefert sind, ihre Parallelen innerhalb des pharisäischen und des daraus entstandenen rabbinischen Judentums haben. Diese Kontroversen fanden in einem jüdischen Kontext statt; als jedoch die Worte Jesu von Christen benutzt wurden, die sich nicht mehr wie er mit dem jüdischen Volk identifizierten, wurden seine Worte oft zu Waffen in antijüdischer Polemik, und so wurde ihre ursprüngliche Absicht auf tragische Weise verzerrt.

Gegenwärtig befinden wir uns in einer innerchristlichen Auseinandersetzung über die Frage, wie die Abschnitte im Neuen Testament, die antijüdische Aussagen zu enthalten scheinen, zu verstehen sind.

2.8. Das Judentum entwickelte aus seiner reichen geistigen und geistlichen Überlieferung im Talmud den massgebenden Leitfaden für jüdisches Leben als dankbare Antwort auf die Gnade des Bundes Gottes mit Israel. Im Laufe der Jahrhunderte sind wichtige Kommentare, gründliche philosophische Arbeiten und tief religiöse Dichtungen dazugekommen. Der Talmud steht im Zentrum des Judentums, er gilt dort als höchste Autorität. Das Judentum ist deshalb mehr als die Religion nur der Heiligen Schrift Israels. Das, was Christen als Altes Testament bezeichnen, hat im Talmud und in späteren Schriften eine Auslegung gefunden, die für die jüdische Tradition die gleiche Autorität besitzen wie Moses.

2.9. Für die Christen gilt, dass der Bibel des Alten und Neuen Testaments ebenfalls Auslegungstraditionen folgten, die von den Kirchenvätern bis in die Gegenwart reichen. Juden wie Christen leben so in der Kontinuität je ihrer Schrift und Tradition.

2.10. Christen wie Juden lesen in der Hebräischen Bibel die Geschichte, die Israels heilige Erinnerung an Gottes Erwählung und Bund mit seinem Volk überliefert. Für Juden ist dies ihre eigene Geschichte, die sich bis in die Gegenwart hinein fortsetzt. Die Christen, seit den Anfängen der Kirche meist nichtjüdischer Herkunft, sehen sich als

Erben eben dieser Geschichte durch die Gnade in Jesus Christus. Die Beziehung zwischen den beiden Glaubensgemeinschaften, die beide den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs anbeten, ist eine geschichtliche Tatsache. Wie diese jedoch theologisch zu deuten sei, ist Gegenstand einer innerchristlichen Diskussion, die durch den Dialog mit Juden allerdings bereichert werden kann.

2.11. Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen beiden Religionen müssen sorgfältig untersucht werden. Die christliche Kirche sieht in den Schriften des Alten und Neuen Testaments die für die Botschaft von der Erlösung ausreichende Autorität; sie teilt Israels Glauben an den einen Gott, den sie im Geist als Gott und Vater des Herrn Jesus Christus kennt. Für Christen ist Jesus Christus der eingeborene Sohn des Vaters, durch den Millionen Menschen an der Liebe Gottes Anteil erhalten haben und den sie anbeten, den Gott, der zuerst den Bund mit dem Volk Israel schloss. Weil die Christen den einen Gott in Jesus Christus durch den Geist kennen, beten sie zu diesem Gott mit einem trinitarischen Bekenntnis zu Gott, Gott der Schöpfung, der Fleischwerdung und des Pfingstgeschehens. Von daher betet die Kirche Gott in einer Sprache an, die dem jüdischen Gottesdienst und Empfinden fremd ist, die für Christen aber angemessen ist.

2.12. Christen wie Juden glauben, dass Gott Mann und Frau als Krone der Schöpfung geschaffen und sie berufen hat, heilig zu sein, in Verantwortung vor ihm die Haushalter der Schöpfung zu sein. Schrift und Tradition lehren Juden wie Christen, dass sie verantwortlich sind für ihre Nächsten, vor allem für die Schwachen, die Armen, die Unterdrückten. Auf verschiedene Weise erwarten Christen und Juden den Tag, an dem Gott die Schöpfung erlösen wird. Im Dialog mit Juden haben viele Christen eine tiefere Einsicht in die Exodushoffnung auf Befreiung erfahren, so beten und arbeiten sie für Gerechtigkeit und Frieden auf Erden.

2.13. Im Dialog mit Juden lernen Christen, dass für das Judentum das Überleben des jüdischen Volkes untrennbar zusammenhängt mit seinem Gehorsam gegenüber Gott und seinem Bund.

2.14. Lange Zeit, vor wie nach dem Aufkommen des Christentums, haben Juden Wege gefunden, gemäss der Tora zu leben und ihre Berufung zum besonderen Volk inmitten der Völker durchzuhalten und ihr zu entsprechen. Es hat im Lauf der Geschichte Zeiten und Orte gegeben, wo Juden ihr Leben führen durften und von der Gesellschaft, in deren Mitte sie sich niedergelassen hatten, respektiert und akzeptiert wurden: wo auch ihre eigene Kultur blühte und wo sie ihren spezifischen Beitrag zur Kultur ihrer christlichen und muslimischen Mitmenschen leisten konnten. Oft waren es die nicht von Christen beherrschten Länder, die für das Leben in der jüdischen Diaspora die besten Voraussetzungen boten. Es hat auch Zeiten gegeben, in denen jüdische Gelehrte »aus der Not eine Tugend machten« und das Leben in der Diaspora als angemessene Besonderheit jüdischer Existenz bezeichneten.

2.15. Es gab jedoch keine Epoche, in der die Erinnerung an das Land Israel und an den Zion, die Stadt Jerusalem, nicht im Zentrum des Gottesdienstes und der Hoffnung des jüdischen Volkes gestanden hätte. »Nächstes Jahr in Jerusalem« ist von jeher Bestandteil des jüdischen Gottesdienstes der Diaspora gewesen. Und die ständige Präsenz von Juden im Land und in Jerusalem hat immer mehr bedeutet, als dass sie hier lediglich einen Wohnort unter all den anderen gehabt hätten.

2.16. Die Juden sind sich in ihrem Verständnis des Staates Israel sowie seiner religiösen und/oder säkularen Bedeutung nicht einig. Dieser Staat ist für sie ein Teil des Rin-

gens um das Überleben des Volkes, das zu allen Zeiten im Mittelpunkt des Judentums stand. Heute sollte ebenfalls das Streben der – christlichen und muslimischen – Palästinenser nach einem eigenen Staat, Teil ihres Ringens um ein Überleben als Volk in jenem Land, volle Beachtung finden.

2.17. Von Anfang an haben Juden, Christen und Muslime im Lande gelebt. Während »das Heilige Land« in erster Linie eine christliche Bezeichnung ist, ist doch das Land allen drei Religionen heilig. Zwar mag die Heiligkeit jeweils anders verstanden werden, aber man kann nicht sagen, dass es dem einen »heiliger« wäre als dem anderen.

2.18. Dialog ist heute wichtiger denn je. Wenn er unter Belastungen stattfindet, wird er auf die Probe gestellt. Ist Dialog lediglich etwas wie Diskussion oder Verhandlungen oder gründet er in dem Glauben, dass Gottes Wille für die Welt ein gesicherter Frieden ist, der Gerechtigkeit und Mitmenschlichkeit einschliesst?

3. Judenfeindschaft und Judenverfolgung – eine andauernde Bedrohung

3.1. Christen können keinen Dialog mit Juden beginnen, ohne zu wissen und sich dieser Tatsache bewusst zu sein, dass Judenfeindschaft und Judenverfolgungen eine lange und andauernde Geschichte haben, besonders in den Ländern, wo Juden als Minorität unter Christen lebten. Zur tragischen Geschichte der Judenverfolgungen gehören Massaker in Europa und im Nahen Osten, wie die Kreuzzüge, die Inquisition, Pogrome und der Holocaust. Die Erste Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen erklärte 1948 in Amsterdam: »Wir rufen alle von uns vertretenen Kirchen dazu auf, den Antisemitismus, gleichviel welchen Ursprungs, als schlechterdings mit christlichem Bekenntnis und Leben unvereinbar zu verwerfen. Der Antisemitismus ist eine Sünde gegen Gott und Menschen.« Dieser Aufruf ist häufig wiederholt worden. Diejenigen, die dort leben, wo Hassausbrüche gegen Juden erfolgt sind, können der ganzen Kirche einen Dienst erweisen, wenn sie die immer gegenwärtige Gefahr aufzeigen, die sie erkannt haben.

3.2. Die Verachtung von Juden und Judentum, die in bestimmten christlichen Traditionen gelehrt worden ist, hat den Boden für den nationalsozialistischen Holocaust bereitet. Die Kirche muss lernen, das Evangelium so zu predigen und zu lehren, dass es nicht zur Verachtung von Judentum und jüdischem Volk missbraucht werden kann. Eine weitere Antwort der Christen auf den Holocaust, die auch von ihren jüdischen Partnern gegeben wird, ist der feste Entschluss, derartiges nie wieder an Juden oder an einem anderen Volk geschehen zu lassen.

3.3. Diskriminierung und Verfolgung von Juden haben tiefsitzende sozio-ökonomische und politische Gründe. Religiöse Unterschiede werden übermässig betont, um ethnischen Hass zu rechtfertigen, der nur den eigenen Interessen dient. Mit ähnlichen Phänomenen haben wir es auch bei vielen rassischen Konflikten zu tun. Christen sollten alle religiösen Vorurteile bekämpfen, durch die Menschen zu Sündenböcken gemacht werden, d. h. für die Fehler und Probleme von gesellschaftlichen und politischen Systemen verantwortlich gemacht werden.

3.4. Christen, die in den Regionen der Welt leben, in denen es keine oder kaum Judenverfolgungen gegeben hat, dürfen nicht durch die begründeten Schuldgefühle anderer Christen vorherbestimmt werden. Sie sollen vielmehr selbst entdecken, welche Bedeutung die jüdisch-christlichen Beziehungen von den Anfängen bis heute für ihr Leben und Zeugnis haben.

4. Authentisches christliches Zeugnis

4.1. Christen sind berufen, ihren Glauben in Wort und Tat zu bezeugen. Die Kirche hat eine Mission, ohne die sie nicht Kirche wäre. Sie kann sich diese Mission nicht aussuchen.

4.2. Christen haben ihr Zeugnis oft dadurch verfälscht, dass sie – bewusst oder unbewusst, offen oder versteckt – unter Anwendung von Zwang Proselytismus betrieben haben. Die Gemeinsame Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen erklärte zum Proselytismus zwischen christlichen Kirchen: »Proselytismus ist alles, was das Recht eines Menschen – er sei Christ oder Nichtchrist – berührt, in religiösen Angelegenheiten frei von äusserem Zwang zu sein« (Ecumenical Review 1/1971, Seite 11).

4.3. Diese Absage an den Proselytismus und die Ermahnung zur Achtung vor der Integrität und Identität aller Menschen und Glaubensgemeinschaften ist in den Beziehungen zu Juden und besonders zu den Juden, die als Minderheit unter Christen leben, ganz besonders wichtig. Bemühungen, jede Art von Zwang zu vermeiden, sind von grosser Bedeutung. Im Dialog sollten Wege gefunden werden, einander Sorgen und Beobachtungen in dieser Hinsicht mitzuteilen und zu erörtern, wie gegebenenfalls Abhilfe geschaffen werden kann.

4.4. Während alle Christen sich darin einig sind, dass es keinen wie auch immer gearteten Zwang geben darf, sind sie sich, aufgrund ihres jeweiligen Bibelverständnisses, nicht einig darüber, welches authentische Formen von Mission sind. In dieser Frage gehen die Meinungen weit auseinander: Von denen, die in der faktischen Präsenz von Kirche in der Welt bereits das Zeugnis sehen, zu dem sie berufen sind, bis zu denen, die unter Mission die ausdrückliche, organisierte Verkündigung des Evangeliums an alle verstehen, die Jesus (noch) nicht als Heiland angenommen haben.

4.5. Diese Vielfalt an Meinungen in der Frage nach der Mission allgemein gilt auch für die Frage, wie authentisches Zeugnis unter den Juden auszusehen habe. Hier einige der von Christen vertretenen Ansichten: Es gibt Christen, die der Mission unter Juden eine besondere heilsgeschichtliche Bedeutung zumessen; es gibt andere, die

glauben, dass die Bekehrung der Juden das eschatologische Ereignis sein wird, das die Geschichte der Welt zu ihrem Ende bringen wird. Wieder andere Christen räumen der Mission unter Juden keine besondere Bedeutung ein, sie schliessen sie aber in die Mission an all denen ein, die Christus nicht als ihren Heiland angenommen haben. Und es gibt noch andere, die davon ausgehen, dass Mission unter Juden nicht zum authentischen christlichen Zeugnis gehört, weil das jüdische Volk seine Erfüllung in der Treue zum alten Gottesbund findet.

4.6. Dialog kann zutreffend als wechselseitiges Zeugnis beschrieben werden, allerdings nur dann, wenn er in der Absicht geführt wird, auf den anderen zu hören, um dessen Glauben, Hoffnungen, Erkenntnisse und Anliegen besser verstehen zu können und um den eigenen Glauben nach bestem Wissen darzulegen. Der Geist des Dialogs besteht darin, in aller menschlichen Verletzlichkeit ohne Einschränkung für den anderen ganz offen und präsent zu sein.

4.7. Nach rabbinischem Recht werden Juden, die Jesus als Messias anerkennen, als Abtrünnige angesehen. Für viele Christen jüdischer Herkunft ist jedoch ihre Identifikation mit dem jüdischen Volk eine wichtige geistliche Realität, der sie auf verschiedene Weise Ausdruck geben: einige, indem sie Teile der jüdischen Tradition in Gottesdienst und Lebensweise übernehmen, viele, indem sie sich dem Wohlergehen des jüdischen Volkes sowie einer gesicherten und friedlichen Zukunft des Staates Israel besonders verpflichtet fühlen. Bei den Christen jüdischer Herkunft findet sich eine ebenso grosse Vielfalt an Meinungen in der Missionsfrage wie bei anderen Christen, und es gelten für sie dieselben Kriterien für den Dialog wie auch für jede Ablehnung von Zwang wie für alle anderen.

4.8. Wenn Christen verschiedener Traditionen auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene in den Dialog mit Juden eintreten, werden sie ihr Verständnis des Judentums in einer anderen Sprache, auf andere Art und Weise ausdrücken, als dies im Rahmen der hier vorliegenden Ökumenischen Erwägungen geschehen ist. Diese verschiedenen Ausdrucksformen müssen unter den verschiedenen Kirchen ausgetauscht werden – zum grösseren Reichtum aller.

(Autorisierte Übersetzung aus dem Englischen: Ulrike Berger)

14 Beten, Sprechen und Denken in »jüdischen Kategorien«

Von Dr. Franz Mussner, Professor emer. für neutestamentliche Exegese, Universität Regensburg

I. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher hat in seinen hermeneutischen Entwürfen bemerkt: »Das Christentum hat Sprache gemacht. Es ist ein potenzierender Sprachgeist von Anfang an gewesen und noch¹«. Gewiss hat das Christentum »Sprache gemacht«, es hat die Sprachen der missionierten Völker ausserordentlich beeinflusst, ihr Lexikon vermehrt und semantisch angereichert. Daran ist nicht zu zweifeln, aber was man dabei nicht übersehen darf, ist dies, dass der eigentlich »potenzierende Sprachgeist«, von dem Jesus, Paulus und die Männer der Urkirche lebten, das vorchristliche Judentum war. Diese Männer waren ja selber grossenteils Juden, oder sie lebten und

schrieben sehr stark aus dem Geist der Bibel, die ihnen vertraut war, in die sie sich hineingelesen hatten, deren Sprache und Stil sie bewusst nachahmten. Die Männer der Urkirche dachten, sprachen, schrieben und beteten in »jüdischen Kategorien«: eine Formulierung, die ich von dem grossen jüdischen Gelehrten, dem besten Kenner der jüdischen Mystik, Gershom Scholem, übernommen habe².

II. Beginnen wir mit Jesus und den Evangelien. Soweit wir sehen, gibt es kaum ein Lexem oder Syntagma in der Sprache Jesu, das nicht aus der Sprachtradition seines Volkes, aus dem er hervorgegangen ist, stammen würde. Ich nenne zunächst exemplarisch zwei Grundbegriffe der

¹ F. D. E. Schleiermacher, Hermeneutik. Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle (Abh. der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, philos.-hist. Kl. 1959/2. Abh.), (Heidelberg 1974), 38.

² G. Scholem, Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft (Frankfurt 1975), 211.

synoptischen Predigt Jesu: »Umkehr« und »Königtum (Reich) Gottes« bzw. – so vor allem im Mt-Evangelium – »Reich der Himmel«. Ich nenne ferner einen Grundbegriff, der vor allem im Mund des johanneischen Christus sich findet: »Leben« bzw. »ewiges Leben«³. Ich nenne weiter die Gottesanrede Jesu 'Abbā (»Vater«) bzw. die Gottesprädikation »der (unser) Vater im Himmel«. Ich nenne schliesslich den in allen Schichten der evangelischen Tradition im Mund Jesu vorkommenden Begriff »Menschensohn«. G. Dalman hat in seinem berühmten Werk »Die Worte Jesu«⁴ darüber hinaus eine Menge von Begriffen und Redeweisen zusammengestellt, die sich im Mund Jesu bzw. in den Evangelien finden und die ausnahmslos aus der jüdischen Sprachtradition stammen, etwa die Gottesbezeichnungen »der Höchste«, »der Gepriesene« (»gepriesen sei er«), »die Kraft«, »der Heilige«, »der Barmherzige« bzw. die damit verbundenen Ideen wie die, dass Gott der Heilige, der Barmherzige ist. Oder die sogenannten vorsichtigen Redeweisen von Gott, wie: »die Stimme«, »Schwur beim Himmel«, »Lohn, Schätze im Himmel«, »eingeschrieben im Himmel«, »vor den Engeln«, »vor Gott«, »im Himmel gebunden« bzw. »gelöst«, »der Himmel«, »vom Himmel«, »Hosanna in der Höhe«, »von der Höhe«, »Amen«, »das Wohnen«, »die Herrlichkeit«, »das Reden«, »der Ort«, das Passivum Theologicum. Dazu die christologischen Würdetitel »der Sohn Gottes«, »der Messias«, »Sohn Davids«, »der Herr«⁵, »der Meister«⁶.

Ich wende mich einem zentralen Text der Jesusüberlieferung zu, nämlich den eucharistischen Einsetzungserzählungen, die uns bekanntlich im Neuen Testament in vierfacher Gestalt vorliegen (in Mk, Mt, Lk und 1 Kor). Es ist in der Exegese umstritten, welche Überlieferungsform, traditionskritisch gesehen, die älteste ist. Ich wähle für meinen Argumentationsgang die Mk-Erzählung (Mk 14, 22–25): »Und während sie assen, nahm (Jesus) Brot, sprach die Preisung, brach (es) und gab (es) ihnen und sagte: »Nehmt; dies ist mein Leib«. Und er nahm einen Kelch, sprach die Danksagung und reichte (ihn) ihnen, und sie tranken aus ihm alle. Und er sagte zu ihnen: »Dies ist mein Bundesblut, das vergossen wird für viele. Wahrlich, ich sage euch: Auf keinen Fall werde ich trinken vom Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tag, da ich es neu trinken werde im Reich Gottes.«.

Abgesehen davon, ob Jesu letztes Mahl im Rahmen des jüdischen Pessachmahles stattgefunden hat, wofür zuletzt wieder R. Pesch in seinem grossen Markuskommentar entschieden plädiert hat⁷, untersuchen wir im Rahmen unseres Themas diesen Text auf das Vorkommen »jüdischer Kategorien« hin. Es fallen vor allem folgende ins Auge: »Brotbrechen« (entsprechend dem Eröffnungsritus des jüdischen Mahls, in der christlichen Gemeinde nach Ausweis der Apg dann geradezu Terminus technicus der Eucharistiefeyer); »Preisung« (berakha), hier bezogen auf den Preisspruch über das Brot; »Bundesblut«, eindeutige Anspielung auf Ex 24, 8, wo Mose das Volk mit dem Opferblut besprengt, verbunden mit dem Deutewort: »Siehe,

das Blut des Bundes!«, wobei besonders der Gedanke des »Bundes« hervorzuheben ist, den Jesus aus der Tradition seines Volkes übernahm; mein Blut, das »vergossen wird«: auch dies Übernahme einer hebräischen Wendung (vgl. Gen 9, 6; Ez 18, 10 u. ö.). Die Präpositionalphrase »für viele« ist orientiert an Jes 53, 12 (grosses Gottesknechtslied), und die »vielen« meint, wie vor allem das Qumranschriftum jetzt zeigt, die Gesamtheit, d. h. also »alle«⁸. Hinter der Heilsansage Jesu »mein Bundesblut, vergossen für viele«, steht die dem Judentum geläufige Idee vom stellvertretenden Sühnopfer⁹. Das zu Beginn des V. 25 stehende »Amen« stammt aus der liturgischen Sprache seines Volkes, wenn auch von Jesus im Sinn einer Beteuerungsformel an den Beginn einer Aussage gestellt. »Gewächs des Weinstocks« ist Hebraismus, der einfach den Wein meint. »Reich Gottes« stammt aus der Sprachwelt des Judentums.

Ich habe in einem Aufsatz »Der Jude Jesus«¹⁰ auf folgende Tatbestände hingewiesen, die sich aus den Evangelien erheben lassen:

- Der Gott Jesus ist der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Gott Israels.
- Jesus ruft wie die Propheten Israels den Menschen radikal unter den Willen Gottes.
- Jesus vertritt den alttestamentlich-jüdischen Schöpfungsgedanken.
- Jesus vertritt die alttestamentlich-jüdische Stellvertretungs- und Sühneidee.
- Jesus vertritt den Bundesgedanken.
- Jesus ist entschiedener Vertreter der »Armenfrömmigkeit«, wie sie in Israel entwickelt worden ist.
- Jesus tritt für eine bessere Gerechtigkeit ein.
- Jesus ist Ansager der Zukunft Gottes.
- Jesus ist Vertreter der Emunā.
- Jesus ist Gesetzeslehrer – und gerade für viele Sätze seiner Halacha gibt es ähnliche Sätze in der pharisäisch-rabbinischen Halacha, wie uns die jüdische Leben-Jesu-Forschung sehen liess, auch wenn Jesus harte Kritik an der konkreten Torapraxis der Schriftgelehrten und Pharisäer seiner Zeit geübt hat.
- Die Gebete Israels waren auch die Gebete Jesu, die er von klein auf in seiner Familie betete¹¹. Die Psalmen waren ihm vertraut¹². Als »bar mizwa« machte er zum ersten Mal die Wallfahrt zum Pessachfest nach Jerusalem mit (Lk 2, 41–51).

Es ist gerade ein Anliegen des Lukas, die Gesetzestreue und die Gesetzesfrömmigkeit der Eltern und der Verwandtschaft Jesu hervorzuheben. Sie tun das, was in der »Tora des Herrn« geschrieben steht (vgl. z. B. 2, 23f.), »wie es Sitte war« (2, 41). Schaut man auf die beiden berühmten Cantica in der lukanischen Kindheitsgeschichte, das »Benediktus« und das »Magnifikat«, so sieht man, dass beide weithin ein Konglomerat – freilich ein wohlgeordnetes – aus alttestamentlichen Zitaten darstellen, ähnlich wie die Loblieder der Qumranessener, freilich geschöpft aus dem freudigen Bewusstsein des *jetzt* anbrechenden messianischen Heils und, was speziell das Ma-

³ Dazu F. Mussner, ZQH. Die Anschauung vom »Leben« im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe (München 1952).

⁴ Leipzig 1930. Vgl. auch J. Molitor, Grundbegriffe der Jesusüberlieferung im Lichte ihrer orientalischen Sprachgeschichte (Düsseldorf 1968).

⁵ Vgl. auch F. Mussner, Art. Kyrios, in: LThK 1961, VI/713–715; J. A. Fitzmyer, Der semitische Hintergrund des ntl. Kyriositels, in: Jesus Christus in Historie und Theologie (FS f. H. Conzelmann), (Tübingen 1975), 267–298.

⁶ Vgl. E. Lobse, in: ThWbNT VI, 962–966.

⁷ R. Pesch, Das Markusevangelium. II. Teil (Freiburg/Basel/Wien 1980), 323–328.

⁸ Vgl. dazu J. Jeremias, in: ThWbNT VI, 536–545.

⁹ Vgl. dazu besonders E. Lobse, Märtyrer und Gottesknecht. Untersuchungen zur urchristlichen Verkündigung vom Sühnetod Jesu Christi (Göttingen 1955), 9–110.

¹⁰ Freiburger Rundbrief XXIII (1971), 3–7; vgl. auch L. Volken, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum (Düsseldorf 1983).

¹¹ Vgl. auch R. Aron, Die verborgenen Jahre Jesu (Frankfurt 1962).

¹² Vgl. auch A. George, Jésus et les Psaumes, in: A la rencontre de Dieu (Memorial A. Gelin), (Le Puy 1961), 297–308.

gnifikat angeht, gestaltet nach dem Vorbild des Danklieds der Hanna (vgl. 1 Sam 2, 1–10)¹³.

Was die christologische und soteriologische Interpretation des »Jesusphänomens« angeht, so griff die Urkirche dabei auf die im Judentum vorgegebenen Würdetitel und Ideen zurück, vor allem auf die Idee der stellvertretenden Sühne, des Sterbens »für viele«, für andere, mit deren Hilfe sie im Anschluss an Jesus seinen Kreuzestod theologisch deutete, wie schon das »Urcredo« in 1 Kor 15, 3–5 beweist, dessen 1. Glied lautet: »Christus starb für unsere Sünden.«

Auch der Mann, von dem man im besonderen sagt, er habe die Kirche aus dem Judentum herausgeführt, der Apostel Paulus, sprach, dachte und schrieb vielfach in den »jüdischen Kategorien«, gerade auch in der von ihm vorgebrachten Rechtfertigungslehre, auch wenn ihre Grundthese, dass der Mensch »nicht aus Werken des Gesetzes, sondern durch den Glauben an Jesus Christus gerechtfertigt werde« (vgl. etwa Gal 2, 16), unjüdisch ist. Aber die sprachlichen »Kategorien«, die verwendeten Lexeme stammen aus der jüdischen Sprachtradition. Auch für das sola-gratia-Prinzip gibt es jetzt frappierende Parallelen im Qumranschrifttum. Dafür nur einige Beispiele aus den vielen, die genannt werden könnten¹⁴: »Wenn ich aber wanke, sind Gottes Gnadenerweise mir Hilfe für immer. Komme ich zu Fall durch mein sündiges Fleisch, wird meine Rechtfertigung durch Gottes Gerechtigkeit ewig bestehen . . . durch sein Erbarmen hat er mich nahegebracht, und durch seine Gnadenerweise kommt meine Rechtfertigung. Durch die Gerechtigkeit seiner Wahrheit hat er mich gerichtet (gerecht gemacht), und durch die Fülle seiner Güte wird er sühnen alle meine Sünden, und durch seine Gerechtigkeit reinigt er mich von menschlichem Schmutz« (1 QS XI, 12–15). »Und ich weiss, dass der Mensch nicht Gerechtigkeit hat . . . bei dem höchsten Gott sind alle gerechten Werke« (1 QHod IV, 30f.). Man vgl. ferner Esra-Apk 8, 36: »Denn dadurch wird deine Gerechtigkeit und Güte, Herr, offenbar, dass du dich derer erbarmst, die keinen Schatz von guten Werken haben.« Freilich verband sich in Qumran solche Überzeugung von der Rechtfertigung »allein aus Gnade« mit strenger Torarömmigkeit. Wie U. Wilckens in einem Vortrag auf einer jüdisch-christlichen Tagung in Hamburg gezeigt hat, fällt Paulus auch mit seinem Glaubensbegriff nicht aus dem Rahmen des Judentums¹⁵. Der »Glaubensbegriff« des Paulus meint genau das, was der Jude unter »emunā« versteht: Gott »trauen« und ihm »vertrauen«. »Glauben im Sinne des Paulus ist . . . als solches gar nichts Neues . . . Das Neue besteht nicht im Glauben als solchem, sondern einzig in der neuen Heilssetzung des Gottes Israels im Sühnetod Christi, aufgrund dessen Sünden nun an Gott glauben dürfen«¹⁶, d. h. sich ihm ganz anvertrauen und ihm vertrauen dürfen. Oder mit einer anderen Formulierung Wilckens': »Das Christentum hat sich keineswegs als eine neue Glaubensreligion der jüdischen Gesetzesreligion gegenüber etabliert, sondern christlicher Glaube ist alttestamentlich-jüdischer Glaube in neuer heilsgeschichtlicher Situation . . . Christlicher

Glaube wird immer in der Struktur jüdischen Glaubens Glaube sein¹⁷.«

Ich breche damit meine Ausführungen zu der These ab, dass Jesus und die Urkirche weithin in »jüdischen Kategorien« beteten, dachten, sprachen und schrieben. Ich frage aber nun abschliessend weiter: Welche Konsequenzen ergaben sich daraus, wenn Jesus und die Urkirche – und mit ihnen die Kirche bis heute – weithin in »jüdischen Kategorien« beteten, dachten, sprachen und schrieben?

III. Konsequenzen aus der These

1. Zweifellos hat Schleiermacher mit seinem Satz recht: »Das Christentum hat Sprache gemacht«, weil es die Sprachen der missionierten Völker ausserordentlich beeinflusst hat, ihr Lexikon vermehrt und semantisch angereichert hat. Aber der eigentliche »potenzierende Sprachgeist« war das Judentum, weil die Kirche in ihrer Verkündigung, Theologie und Liturgie bis heute weithin in »jüdischen Kategorien« redet, denkt und betet. Wir können gar nicht genuin christlich reden, denken und beten, wenn wir es nicht in den übernommenen »jüdischen Kategorien« tun. Jesus war seiner menschlichen Natur nach Jude (vgl. Mt 1, 1 ff.; Röm 9, 5, Gal 4, 4 d). Er dachte, sprach und betete selber in den »jüdischen Kategorien«; er lebte aus der Sprachwelt seines Volkes. Die christliche Sprachwelt, die wir gern als genuin christlich empfinden, d. h. als »Produkt« Jesu und der Kirche, stammt weithin aus dem Judentum, wenn auch naturgemäss durch das »Christusereignis« die jüdischen Lexeme z. T. semantisch transformiert wurden. Aber der Sprachboden blieb erhalten. In der Mission der Kirche werden bis zum heutigen Tag die Völker der Welt mit den »jüdischen Kategorien« »infiziert«; sie lernen auf diese Weise »jüdisch« denken. Missionierung ist auch ein Sprachprozess! Dies sollte deutlich und deutlicher gesehen werden.

2. Die Ekklesiologie spricht von »notae ecclesiae«, von »Merkmalen der Kirche«. Sie zählt deren vier auf: Die Kirche ist »eine«, ist »heilig«, ist »katholisch«, ist »apostolisch«. Sie müsste eigentlich, belehrt vom Römerbrief, noch eine fünfte »nota« nennen: die Kirche ist »Mittehaber an der Wurzel« (11, 17). Wer ist mit der »Wurzel« gemeint, an der die Kirche teilhat? Aus dem Kontext von Röm 11, 17 ergibt sich, dass damit Israel gemeint ist, nicht etwa nur seine »Väter«, die Patriarchen. Denn da ist ja nicht bloss von der »Wurzel« die Rede, sondern von dem »fetten Ölbaum« und seinen »Zweigen«. Diese Metaphern vermitteln ein »Ganzheitsbild«, das sich auf Israel bezieht. Dass der Apostel dabei die »Wurzel« so stark herzustellen – viermal ist in 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 »gegen die Natur« in den edlen Ölbaum von Gott »eingepfropft« worden (11, 20) und wurde so durch die Gnade Gottes »Mittehaber an der Wurzel« und »an der Fettigkeit des Ölbaums« (11, 17). Die Konsequenz aus dem Metaphernzusammenhang, den der Apostel aufbaut, ist die, dass die Kirche ohne die Wurzel, die Israel heisst, gar nicht existieren könnte; sie hätte dann (trotz Christus) keine »Wurzel«. Paulus ruft das der Kirche ermahrend ins Bewusstsein: »Nicht du trägst die Wurzel, sondern die Wurzel trägt dich!« (11, 18). Das heisst doch: Israel »trägt« die Kirche, nicht umgekehrt! Hat das aber die Kirche in ihrer Theologie jemals realisiert? Hätte sie das getan, wäre sie nicht dem folgenschweren und fatalen Antijudaismus verfallen, der die christliche Theologie bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil weithin beherrscht hat – und leider z. T. heute noch beherrscht. Was wir vor-

¹³ Vgl. dazu etwa auch J. Gnllka, Der Hymnus des Zacharias, in: BZ, NF 6 (1962), 215–238; J. T. Forestell, Old Testament Background of the Magnificat, in: Marian Studies 12 (Washington 1961), 205–244; W. Keuck, Maria und die Bibel Israels. Sie hörte, glaubte, betete die Bibel Israels (Freiburg/Schw. 1978).

¹⁴ Vgl. dazu F. Mussner, Der Galaterbrief (Freiburg/Basel/Wien 1981), 168f. (mit der einschlägigen Literatur).

¹⁵ U. Wilckens, Glaube nach urchristlichem und frühjüdischem Verständnis, in: P. Lapide/F. Mussner/U. Wilckens, Was Juden und Christen voneinander denken. Bausteine zum Brückenschlag (Freiburg/Basel/Wien 1978), 72–96.

¹⁶ Ebd. 95.

¹⁷ Ebd. 96.

her über die Rezeption der »jüdischen Kategorien« ausgeführt haben, hat nun gerade auch mit der »Wurzel«-Funktion Israels zu tun. Denn Israel, das Judentum, ist auch in sprachlicher und hermeneutischer Hinsicht die »Wurzel« der Kirche geworden, wie wir gesehen haben. Die Bedeutung dieser Erkenntnis sei kurz an zwei Beispielen demonstriert.

3. Dies sei zuerst an der Kategorie »Schöpfung«, die zu den Grundkategorien alttestamentlich-jüdischen Denkens gehört, demonstriert¹⁸. Die Idee, dass die Welt von Gott erschaffen ist, kommt in klassischer Prägnanz gleich im ersten Vers der Bibel zum Ausdruck: »Im Anfang erschuf Gott den Himmel und die Erde« (Gen 1, 1). Mag man diese Aussage auch als eine Art von »Überschrift« über die folgende Schöpfungsgeschichte betrachten, so enthält sie doch bereits ein theologisches Programm von grosser Tragweite für die ganze Menschheit, die ohnehin den Horizont der »Urgeschichte« von Gen 1–11 abgibt. Der Vers stellt programmatisch fest, dass creator und creatura, Schöpfer und Geschöpf, nicht identisch, austauschbar und verwechselbar sind. Im ersten Vers der Bibel wird so »die ontologische Differenz« zwischen Gott und der Welt von vornherein und für immer ausgesprochen. Kosmogonie ist nicht Theogonie, wie in den altorientalischen Schöpfungsmymen. »Kein Wort gibt es in den Kosmogonien anderer Völker, das diesem ersten Wort der Bibel gleichkäme«, hat einst H. Gunkel bemerkt.

»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« (so die deutschen Bischöfe in ihrer am 28. April 1980 verabschiedeten »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum«, S. 7, Nr. 3). Die Welt als creatura zu sehen, hält das Denken der Menschheit gesund. Dann wird die Welt in ihrer wahren Qualität gesehen und ein sachgemässes Reden über Gott und die Welt selber erst möglich. Der erste Vers der Bibel verhindert eine Vergöttlichung der Schöpfung.

Eine zweite »Kategorie« alten jüdischen Denkens sei noch genannt, die von besonderer Aktualität gerade für unsere Zeit ist, vor allem im Hinblick auf die Menschenrechtsdiskussion. Ich meine die Kategorie »Abbild« im Zusammenhang der Lehre des alten Israel, dass der Mensch das Abbild Gottes ist. »Dann sprach Gott: Lass 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 Kriech-

¹⁸ Vgl. dazu auch F. Mussner, Traktat über die Juden (München 1979), 92–99.

tiere auf dem Land. Gott schuf also den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn« (Gen 1, 26 f.). »Gott hat den Menschen zur Unvergänglichkeit erschaffen und ihn zum Abbild seines eigenen Wesens gemacht« (Weish 2, 23).

Die deutschen Bischöfe bemerken dazu (a. a. O. 7, Nr. 4): »Die Lehre von der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott impliziert die unantastbare Würde des Menschen und damit auch das, was man »die Menschenrechte« nennt. Nach der Lehre des Judentums vermindert der Mörder die Gottebenbildlichkeit¹⁹. Man darf den Nächsten nicht verachten, weil er nach Gottes Bild geschaffen ist²⁰. Der Herr schuf mit eigenen Händen einen Menschen und machte ihn seinem eigenen Antlitz ähnlich . . . Wer des Menschen Antlitz verachtet, verachtet das Antlitz des Herrn²¹! 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).«

Solche Überzeugungen und »Kategorien« gehören zum grossen geistlichen Erbe Israels, vermittelt durch Jesus und die Kirche in die Völkerwelt hinein. So gesehen ist Israel paradigmatisch für die Völker geworden, die ohne Beachtung dieser Überzeugungen aus der Welt ein Konzentrationslager machen, wie die Erfahrung der Geschichte immer mehr zeigt. Damit sind wir beim letzten Punkt. 4. Dolf Sternberger veröffentlichte bald nach dem Zweiten Weltkrieg ein Buch mit dem Titel »Wörterbuch des Unmenschen«. Auffällig am »Wörterbuch des Unmenschen«, wie er sich speziell in den atheistischen Grossdikturen unseres Jahrhunderts manifestiert, ist der Umstand, dass die »jüdischen Kategorien« aus diesem Wörterbuch verschwinden oder einer semantischen Verdrehung unterworfen werden. Zum Geschäft des vom Neuen Testament angesagten »Antichrist« wird nicht bloss dies gehören, »Jesus aufzulösen« (nach einer bedeutenden Lesart zu 1 Joh 4, 3) und die Kirche zu vernichten, sondern auch die: die »jüdischen Kategorien« aus der Denkgeschichte und dem bisherigen Wörterbuch des Menschen auszumerzen. Das wird vor allem dazu führen, dass an die Stelle der Sprache der Liebe jene der nackten Macht treten wird. Dann wird die Welt nicht mehr Heimat des Menschen sein, sondern ein Gross-KZ, in dessen »Sprachlabor« das »Wörterbuch des Unmenschen« zur Perfektion gebracht werden wird.

¹⁹ Mekilta Bachodesch 8, 72 f.

²⁰ Ebd. 20, 26.

²¹ Slav. Henoch 44, 1.

15 Laudatio auf Franz Böhm

Gehalten von Dr. Rainer Barzel anlässlich der Errichtung des Franz-Böhm-Lehrstuhls für Wirtschaftswissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem am 15. Juli 1982 im Saal der Israelitischen Kultusgemeinde in München

I

»Es liegt eine edle und unbeugsame Standhaftigkeit in dem lauterem Wahrheitsgefühl und in dem Pflichtbewusstsein solcher Kinderseelen. Sie sind weich und hart zugleich; aber ihre Härte ist nicht Rohheit und Gewalt-samkeit, sondern die feine Härte des Diamanten.«

Diese beiden Sätze aus der Rede Franz Böhms zu Ehren Pestalozzis (1946) treffen ebenso auf Franz Böhm selbst zu. Sie sind – wie Mestmäcker meinte – »die Summe sei-

nes Lebens«. Franz Böhm kannte ich aus der wissenschaftlichen Lektüre und aus den Zeitungen. Im Herbst 1957 begegneten wir uns erstmals von Mensch zu Mensch. Wir waren Kollegen im Deutschen Bundestag, in der Fraktion der CDU/CSU und als Mitglieder im Wirtschaftsausschuss. Ich hatte ihn vorher nicht zu Gesicht bekommen. Meine Neugier auf diesen Heroen des Geistes und der Moral war so stark wie meine Überraschung, als ich ihn bei gemeinsamer Arbeit mehr und mehr kennenlernte.

Dieser überragende Geist, der wortgewaltige Schreiber und Redner, der kraftvolle Widerständler, zähe Unterhändler – alles das wusste ich über ihn –, der wirkte nun so ganz anders; auf mich und für mich so ganz anders: Zurückhaltend und fast schüchtern; liebenswürdig, hilfsbereit, manchmal wie ein noch unbeholfener Junge; taktvoll; immer von nebenan, nie von oben herab; dabei von unübersehbarer Würde, die von selbst und aus dem Inneren strahlte, sie auch dem Jüngeren zuerkannte. Von bedächtiger Sprache war er, und seine Bewegungen schienen mehr um Verständnis und Nachsicht zu bitten als etwas zu fordern. Zart wirkte er und überaus göttig; sensibel die Hände, der Mund und der Blick wissend, tiefgehend und ohne Um- oder Abschweif geradeaus.

Nach landläufiger Vorstellung trat da wohl eher ein Künstler oder ein Professor in Erscheinung als ein homo politicus, der seine Zeit herausforderte, der unbequeme Wege wies und vorausging, der durch nichts von seiner Erkenntnis abzubringen war, der scharfsinnig, zäh und tapfer herbeizuführen oder zu widerstehen, der auch mit List und Witz zu kämpfen wusste.

Ja, ja – da lebte und wirkte einer, den »edle und unbeugsame Standhaftigkeit«, »lauteres Wahrheitsgefühl«, »Pflichtbewusstsein« und die geduldige, unbeugsame »feine Härte des Diamanten« auszeichneten.

Nicht der Schlag mit der Faust – der stete Tropfen höhlt den Stein. Franz Böhm wusste und lebte das.

1950 schrieb Böhm über Walter Eucken: Der sei mehr gewesen als ein grosser Gelehrter – ein geistiger Ermutiger. Franz Böhm war mehr als das beides: ein Herausforderer, Durchsetzer, Beweger und Bezwingler.

II

Nicht ohne Zögern habe ich den Ruf, diese Laudatio zu halten, angenommen. Ich habe gezaudert, weil es Berufener gibt; auch, weil über Franz Böhm zutreffend so viel Gutes – zu seinen Geburtstagen, anlässlich seiner Erfolge und Ehrungen, zu seinem Tode – gesagt und geschrieben wurde, dass mich die Sorge überkam, ich könne heute nur noch einmal das aufnehmen, was schon gesagt ist.

Böhms Beitrag zu Konzept und Realität der sozialen Marktwirtschaft ragt heraus wie der zur deutschen Wiedergutmachung an den Juden¹ und zum Beginn eines konstruktiven Verhältnisses zwischen Deutschland und Israel; wie der zum Wiederaufbau unseres Vaterlandes und seiner Universitäten; wie sein durch tapferen, gefährlichen, zivilen Widerstand gelebter Beitrag zum Glauben an das andere, bessere Deutschland in der finstersten Zeit unserer Geschichte. Das alles ist unverwechselbare, beispielhafte Lebensleistung und verpflichtet uns.

III

Nochmals habe ich von und über Böhm gelesen, was nur erreichbar war. Da wuchs in mir die Neigung, aus der Distanz der Jahre eine Deutung und Würdigung aus dem Werk Franz Böhms selbst zu wagen – nicht aus seinem Herkommen, nicht aus seinem Lebensweg, sondern aus dem, was offenbar seinen Geist so beschäftigte, dass er es vortrug und niederschrieb. Ich wage das, weil ich erlebte, dass er und wie er aus dem Geist lebte und für den Geist wirkte. Zudem halte ich es für richtig und angemessen, mehr den zu Ehrenden selbst zu Wort kommen zu lassen. Böhm braucht keinen Interpreten. Er ist – bis heute – selbst faszinierend.

¹ Vgl. u. a. dazu: Franz Böhm: Der Wiedergutmachungsvertrag und die arabischen Staaten. Rundfunksendung vom 18. 11. 1952; in: FrRu V, 19/20 (Januar 1953), S. 11 ff. – Ders.: Eine Weltverpflichtung/Israels Recht auf Existenz, ebd. IX, 33/36 (Oktober 1956), S. 4. – Moshe Tavor: Der Architekt der Versöhnung. Erinnerungen an Franz Böhm, ebd. XXIX/1977, S. 54. – Geboren 1895, verstorben am 26. 9. 1977. (Anmerkung d. Red. d. FrRu)

Die berühmte Rede, die Böhm im Jahre 1949 als Rektor der Frankfurter Universität aus Anlass der Eröffnung des Internationalen Gelehrten-Kongresses in Frankfurt am Main hielt, enthält eine Passage, die ich oftmals nachgelesen habe – nicht nur, weil sie brillant ist, sondern weil sie ahnen lässt, wo der Kern der Böhmschen Gedanken wohl zu finden ist. Ich zitiere:

»Ich glaube, die geschichtliche Erfahrung hat gelehrt, dass die Welt der persönlichen Kultur auf die Dauer keinen Bestand haben kann, wenn sie nicht die Kraft hat, eine ihr entsprechende Welt der politischen und sozialen Kultur aus sich heraus zu erzeugen.«

»Der geschichtliche Kampf zwischen Freiheit und Macht muss notwendig auf dem Boden der Macht und mit den Mitteln der Macht ausgetragen werden.«

»Nicht wenigen Deutschen ist es tatsächlich gelungen, in der Zeit der Hitlerherrschaft ihre eigene Seele zu retten und ihre Hand rein zu halten von Mord, Raub, Terror, Erpressung, Denunziation, Machtgier, Stellenjägerei, Niedertracht und Gemeinheit. Aber ihr Volk vor der Überwältigung zu retten, das ist ihnen nicht gelungen . . .«

»Wenn ein böser, unreiner Geist in einem Volk Gestalt wird, unter ihm als Person lebt, im weiteren Umkreis alles um sich schart, . . . mit hartem Willen die Zügel der Gewalt ergreift, . . . eine bestimmte Seite . . . der menschlichen Natur in einer eindeutigen Fratze plastisch werden lässt, die Nation in Schande, Frevel und Wahn verstrickt . . ., dann wird sich dieses Volk wie ein Verzweifelter wehren, wenn die erbitterte Welt den Versuch macht, ihm diesen Menschen zuzurechnen, ihm zu sagen: die Schuld dieses Menschen ist deine Schuld, dieser Mensch ist dein Spiegelbild, er würde nicht Gewalt über dich gewonnen haben, wenn du nicht wärest wie er.«

Für mich sind diese Sätze der Wegweiser zu dem Schlüssel, welcher die Türe zu Böhms Gedankengebäude öffnet. Denn, so ist doch wohl zu fragen, wie kommt so einer – Jurist, Humanist, gelehrt, belesen, bürgerlich – wie kommt ausgerechnet so einer dazu, sich dem Problem der privaten und öffentlichen Macht zu stellen? Auf diese Frage eine Antwort zu wagen? So weit zu wagen, dass Franz Böhm uns so hintergründig zublitzelt wie apodiktisch verkündet: »Der Wettbewerb ist das genialste Entmachtungsinstrument der Geschichte.«

Nachdem uns so der Schlüssel die Türe geöffnet hat, treten wir ins Zimmer. Wir nähern uns, wie ich glaube, dem Zentrum, wenn wir diesen Satz lesen: »Der Anspruch der Tyrannei ist nicht Bosheit, er ist Menschennatur.« Das ist, so meine ich, Böhms Schlüsselsatz. Mit meinen Worten: Das Dämonische ist in uns.

Böhm sagt es besser: »Wir müssen uns . . . zu der Erkenntnis durchringen, dass der Geist der Inhumanität und der Gewaltsamkeit eine durchaus eigenständige Macht ist, die keiner weiteren Erklärung bedarf als der Feststellung, dass Inhumanität und Gewaltsamkeit menschliche Urtriebe sind, die das Verhalten zwischen Mensch und Mensch und weit mehr noch, das Verhalten zwischen Gruppe und Gruppe zu bestimmen trachten.«

Böhm beschreibt nicht nur, was er erkennt. Für ihn ist Wissenschaft »eine die geschichtlichen Tatsachen mitgestaltende geistige Macht« – nicht, so seine Worte – ein lediglich registrierender, prognostizierender, glorifizierender Hausadvokat und Lakai der Geschichte. Böhm will aus geistiger Erkenntnis gestalten.

Also will Böhm vor diesem Urtrieb, vor dieser urtümlichen Macht nicht resignieren, sich nicht skeptisch mit ihr arrangieren, sondern er will sie, soweit menschenmöglich, zurückdrängen – durch Verfassungsgrundsätze, Wettbe-

werb und Haltung besiegen; in den Griff bekommen, würde man heute in unserer flacher und technischer gewordenen Sprache wohl sagen.

In seiner herausragenden Arbeit über »Die verantwortliche Gesellschaft« (1957) greift Böhm auf ein Gleichnis des Neuen Testaments zurück, auf das vom barmherzigen Samariter. Böhm betont, der Samariter habe aus Nächstenliebe »vernünftig, zweckmässig, unter sinnvoller und ordnungskonformer Inanspruchnahme aller erreichbaren Mittel« geholfen. Er änderte und verbesserte die Lage des fast Erschlagenen. Konkret, durch situatives Handeln, politisch ausgedrückt: durch Zuständereform.

Von diesem Ansatz her behandelt Böhme die verantwortliche Gesellschaft! Aus der Erkenntnis über das Vorhandensein des Bösen im Menschen fordert er, das Gute in der Konkurrenz des Bösen konkret zu fördern, zu pflegen, zu entfalten. Auf diese Weise das Böse zu überwinden.

So wird, mit meinen Worten, Politik zur Sache der Reform des Bestehenden, der Entfaltung realer Freiheit.

Leider kannte ich diese Schrift noch nicht, als wir zusammenarbeiteten. Ich hätte mich ihm sonst noch mehr genähert. Denn dieses biblische Gleichnis, das seinen zentralen Ansatz ausdrückt, war auch mein politischer Ausgangspunkt. Erstaunlich, dass ein Liberaler von da herkam!

So nimmt es nicht Wunder, dass Böhm auch einem anderen Begriff neben der Freiheit zentralen Rang einräumt: Der sozialen Gerechtigkeit: »Aufgabe der Wirtschaftsverfassung ist es«, so lehrte Böhm, »die bestmöglichen Voraussetzungen dafür zu schaffen, dass die am Wirtschaftshergang beteiligten Rechtsgenossen sinnvoll zusammenwirken und dass das Ergebnis ihres Zusammenwirkens nach einem Schlüssel verteilt wird, der sich vor dem Richterstuhl der sozialen Gerechtigkeit verantworten lässt.«

Diesen Grund-Satz können Liberale wie Christlich-Soziale und Sozialisten unterschreiben. Das erklärt zugleich, warum der Respekt für Böhm nicht an parteiischen Grenzen Halt machte.

IV

Schon 1946 meldete sich Franz Böhm in der verfassungspolitischen Debatte – kritisch gegen Adolf Arndt – zu Wort. Dabei liess er weder das Problem der Macht noch die Frage nach der realen Freiheit ausser acht. Ich zitiere: »Ohne gerechte Wirtschaftsordnung keine Demokratie. Denn solange die Menschen in Angelegenheiten ihrer Bedarfsversorgung, ihres Einkommens und ihrer beruflichen Beschäftigung von der Willkür eines Teils ihrer Mitmenschen abhängen, solange sie sich im wirtschaftlichen Alltag dem Machtwillen von Privatpersonen, Privatgesellschaften und Privatverbänden beugen müssen, solange nützt es ihnen nicht viel, wenn sie als Wähler oder Gewählte an der Staatsgewalt teilnehmen dürfen . . . Wir verlangen von der Staatsgewalt nicht nur, dass sie ihre eigenen Machtgelüste bändigt und sich . . . an feste Grenzen und Grundsätze bindet, sondern auch, dass sie wildgewachsene (private) Machtballungen entweder zerstört oder aber im Zaum hält.«

1965 schrieb Franz Böhm »Zur Humanitätsfrage«. Er blieb seinem Ansatz wie seinem roten Faden treu; ich zitiere: »Überhaupt handelt es sich bei der Humanität nicht um verzärtelte Umgangsformen, sondern um das gegenseitige Geltenlassen . . . Verhängnisvoller als andere Ursachen, die in unserem Jahrhundert eine Epoche beispielloser Inhumanität heraufgeführt haben, war die Beseitigung aller rechtsstaatlichen und demokratischen Machtbegrenzungen und die Aufrichtung einer schrankenlosen

und totalitären politischen Gewalt. . . . Doch schon lange, bevor sich im Volk diese Demokratiefindlichkeit und Machtversuchung ausbreiteten, hatten eine Reihe geistiger Avantgardisten Humanität und Rechtsstaat, Demokratie und Parlamentarismus in geschliffener Sprache mit vernichtender Kritik überschüttet und die kalte menschenverachtende Gewalt, den Tatumenschen ohne Gewissen und Mitleid, die mörderische Leidenschaft des vitalen Barbaren gepriesen und verklärt. . . . Verfassungsmässige Begrenzungen und Kontrollen der politischen Gewalt sind der einzig wirklich wirksame Schutz der Humanität.« Franz Böhm hielt die »individuellen Tugenden nicht für ausreichend, um den Gefahren der wirtschaftlichen und politischen Macht zu entgehen« (Mestmäcker). Verfassungsgrundsätze müssten das soziale und politische Zusammenleben beherrschen. »Nur diese könnten ein Volk gegen das Überhandnehmen von Macht, Gewalt, Unterdrückung und Ausbeutung schützen.«

V

Freiheit und Ordnung prägen nach Franz Böhm die Soziale Marktwirtschaft. Er begründet diese Ordnung aber nicht ökonomisch oder sozial, sondern ganz zuerst – wir kennen den Grund – anthropologisch und politisch: Die Steuerung des marktwirtschaftlichen Systems durch die Marktpreise garantiere nicht nur eine optimale volkswirtschaftliche Produktivität, sondern ein Höchstmass an rechtsstaatlicher und politischer Freiheit des Menschen. Die Individuen lenkten durch ihre alltäglichen Kaufentscheidungen über den Markt die Wirtschaft. Das sei eine täglich und stündlich wiederholte Volksabstimmung. So beschränke diese Ordnung der Freiheit nicht nur die Staatsaufgaben, sondern sie räume den Bürgern ein Optimum von konsumtiver und produktiver Planungsordnung ein.

Diese Ordnung füge sich vollkommen in die politische Demokratie ein und sei selbst ein demokratischer Vorgang. In dieser demokratischen Wettbewerbsordnung sei jeder von allen, aber keiner von einem bestimmten anderen abhängig. Diese Ordnung erhalte die Freiheit durch Machtbegrenzung und Verhinderung von Ausbeutung. Sie sei die höchste kulturelle Leistung.

Kurt Biedenkopf berichtet, Böhm habe gewünscht, »seinen Studenten vor Augen zu führen, wie man die Unvollkommenheit des Menschen zum Nutzen des Menschen einsetzen« könne und müsse.

VI

In einem Brief begründete Franz Böhm die Notwendigkeit, nationalsozialistisches Unrecht wiedergutzumachen. So wie im einzelnen auch das Tyrannische angelegt sei, gäbe es eben im Staat und im Volk auch gut und böse.

Böhm sagte es mit diesen Worten, die mich in ihrer schlichten und geraden Aufrichtigkeit anrühren; die ich zugleich einem anderen wohl kaum abgenommen hätte:

»Wenn die Bösen ans Regiment kommen und ihrem Staat und Volk zur Unehre gereichen, so ist es die Pflicht der Guten, die Ehre ihres Staats und Volkes dadurch wiederherzustellen, dass sie Gutes tun und Wunden heilen, wenn sie ihrerseits wieder ans Regiment kommen . . .«

»Es lässt sich nicht vermeiden, dass die Guten für die Taten der Schlechten mit aufkommen, wenn die Guten so unvorsichtig oder so unvermögend waren, dass sie es nicht verhindern konnten, dass sich die Schlechten des Steuerruders in ihrem Staat bemächtigen . . .«

»Als Mensch fühle ich mich nicht schuldig an dem, was sich in Auschwitz ereignet hat. Aber als Deutscher fühle ich mich haftbar für die Folgen.«

VII

Bitte erlauben Sie mir, diese Würdigung abzuschliessen mit einer Erkenntnis und einer Forderung Franz Böhms:

Die Erkenntnis:

»Ich betone noch einmal: Die schwerste Gefahr, die uns heute bedroht, ist nicht die Gefahr der Atombombe, sondern die Gefahr des totalitären Staates, der heute die einzige Ursache davon ist, dass wir vor der Gefahr der Atombombe zittern müssen.« (1957)

Die Forderung:

»... dass der Erfolg nicht den Burgfrieden zwischen den Bekennern der Freiheit und den Lauen erfordert, sondern den unablässigen Angriff der Bekennenden auf die Lauen.« (In: »Licht aus altem Grauen«)

Wo dieser Geist wirkt, da lebt Freiheit, lebt Würde, lebt Toleranz. Da lebt auch die Entschlossenheit zum Kampf für diese Werte, für eine Ordnung aus und nach diesen Werten. Wo das lebt und wirkt, ist Zukunft und Hoffnung. Es liegt an uns, weiterzugeben, was wir – dankbar – empfangen.

Ich hoffe und wünsche, dass der Lehrstuhl für Franz Böhm an der Hebräischen Universität zu Jerusalem nicht nur den Kommenden sagt: Ja, wir haben gesündigt. Nicht nur: Seht her, es ist den Edelsten gelungen, dem entgegenzutreten und tapfer den Weg zu neuen Ufern zu weisen und zu gehen. Nicht nur: Israelis und Deutsche, Christen und Juden haben gelernt, was sie verbindet. Sondern auch dies: Auf den Menschen kommt es an. Auf die, auf den, auf dich.

Franz Böhm war und ist aktuell, ein Wegweiser der Humanität und der Freiheit. Ihm gelang das Höchste: Der zu werden, der er sein sollte.

So ragt und mahnt sein Bild, gewinnt bleibende Gestalt, wirkt über den Tod hinaus, nimmt uns in die Pflicht und wird den Nachkommenden zum Wegkreuz.

Wir werden dieser Pflicht nur gerecht werden, wenn wir der prinzipiellen und zentralen Forderung Franz Böhms entsprechen: Ich sage es mit seinen Worten: »Die doppelte Moral im persönlich-kulturellen und im politischen Bereich aus dem Geist und aus der Wahrheit zu überwinden.«

Aus dem Geist und aus der Wahrheit, nicht den »konstitutiven Gegensatz von Macht und Geist« (Max Scheler) als gegeben hinnehmen, nicht nur erkennen, beschreiben, fordern, sondern handeln, siegen, eben: überwinden – auch das Tyrannische in uns, wie den in Deutschland verbreiteten Gegensatz von Macht und Geist, überwinden. Das ist es.

VIII

Wenn an dem Lehrstuhl nun aus diesem Geist gelehrt und die Macht überwindend gehandelt wird, dann wird dieser Lehrstuhl zum Samariter unserer Zeit, zum unbestechlichen Mahner der Würde des Menschen, die er nur in konkreter, realer, alltagswirksamer, sozial gesicherter Freiheit erlebt.

Wenn es so wird, wenn so Kraft entsteht und wirkt, dann sind wir heute Zeugen eines geistigen Starts, der eher als alle Raketen des Materialismus Berge versetzen, Hoffnungen begründen, Zustände reformieren und den Menschen helfen kann, ihre Würde zu finden und zu erleben. Der Entschluss, diesem Lehrstuhl den Namen Franz Böhms zu geben, rührt mich als einen Deutschen als ein Zeugnis dieses Geistes an: Ein Zeichen der Hoffnung und der Ermutigung.

16 Israel: Berichte

I Die Wahlen in Israel zur 11. Knesset, am 13. September 1984 vereidigt*

a) Israels neue Einheitsregierung

Schimon Peres, Premierminister (bis auf weiteres auch Innen- und Religionsminister) (Arbeiterpartei)

Jizchak Schamir, stellvertretender Premier und Aussenminister (Likud)

Jizchak Navon (Vizepremier, Erziehung und Kultur) (Arbeiterpartei)

David Levy (Vizepremier; Wohnbauministerium) (Likud)

Minister der Arbeiterpartei:

Jizchak Rabin (Verteidigung)

Gad Jakobi (Wirtschaftsplanung)

Mordechai Gur (Gesundheit)

Mosche Schachal (Energie)

Chaim Bar-Lew (Polizei)

Jakow Zur (Einwanderung)

Arie Nechemkin (Landwirtschaft)

Amnon Rubinstein (Kommunikation), Schinuj-Partei

Eser Weizman (Minister im Büro des Premiers), Jachad-Partei

Minister des Likud (Cherut/Liberale):

Jizchak Moda'i (Finanzen)

Ariel Scharon (Industrie und Handel)

Chaim Corfu (Transport)

Mosche Kazaw (Arbeit und Soziales)

Mosche Nissim (Justiz)

Awraham Scharir (Tourismus)

Gideon Patt (Wissenschaft und Entwicklung)

Minister ohne Portefeuille:

Jizchak Perez (Schass, Orthodoxe)

Jigal Hurwitz (Omez)

Joseph Burg (Mafdal, Nationalreligiöse)

Mosche Arens (Likud)

Joseph Schapira (Morascha/kein Abgeordneter!)

* In: Israelitisches Wochenblatt (84/38), Zürich, 21. 9. 1984, S. 1, 13.

b) Israel hat eine neue Regierung

Von Dr. Roland Gradwohl, Jerusalem

Schimon Peres ist am Ziel. Nach der Unterzeichnung des umfangreichen Koalitionsabkommens zwischen der Arbeiterpartei und dem Likud von Jizchak Schamir, dem bisherigen Ministerpräsidenten, wurde die bisher grösste Regierung Israels mit ihren 25 Abgeordneten am 13. September gegen Mitternacht vereidigt.

Weil keiner mit einer derart grossen Zahl von Ministern kurzfristig Beschlüsse fassen kann, wird Wesentliches in einer »kleinen Regierung« besprochen und entschieden. Das Mammutkabinett ist letztlich nichts anderes als ein reduziertes Parlament. Über 90 Knessetmitglieder stützen die Regierung, knapp dreissig bilden die Opposition im 120köpfigen Haus. Die prominente Schulamit Aloni von der Raz-Partei, der »Bürgerrechtsbewegung«, die sich gegen die nationale Einheitsregierung wendet, erklärte bereits, eine solche Opposition verdiene ihren Namen nicht. Peres müsse seinen Gegnern eine ausgedehnte Redezeit zubilligen und damit ihre numerische Unterlegenheit wettmachen. Andernfalls werde es zu Protesten und Demonstrationen kommen. Eine »Diktatur der Mehrheit« werde nicht schweigend hingenommen.

In einer staatsmännischen Rede stellte Schimon Peres sein Kabinett vor. Der Mann, der als brillanter Schüler David Ben Gurions gilt und seit über dreissig Jahren die Geschichte der Arbeiterpartei mitbestimmt, erklärte, angesichts der internen Gegensätze im Einheitskabinett müsse man beweisen, dass »regieren soviel bedeute wie überzeugen«. Programmatisch tritt er für eine rasche Sanierung der Wirtschaftsmisere ein. »Intensives Handeln ist notwendig, um die stürmische Wirtschaft zu beruhigen und zu stabilisieren, Israels ökonomisches Wachstum zu erneuern, die Inflation zu reduzieren, die Handelsbilanz zu verbessern, die Arbeitslosigkeit zu verhindern, die Produktivität zu erhöhen und ein faires Einkommen für jeden Berufstätigen zu bewahren.« Peres zeigt sich optimistisch, weil »unser Land mit menschlicher Fähigkeit reich beschenkt ist«. Daher sei es zweifellos möglich, »Israel in die vorderste Linie der fortschrittlichen Staaten zu bringen, und zwar auf den Gebieten der Wissenschaft, Technologie, Erziehung, Industrie, Landwirtschaft und des Tourismus«.

Neben dem Wirtschaftsproblem will Schimon Peres dem Sicherheitsproblem seine grösste Aufmerksamkeit zuwenden. »Unsere Hauptaufgabe besteht in der Garantierung der Sicherheit der galiläischen Ortschaften und in der Rückbringung unserer Soldaten (aus dem Libanon).« Zudem wird er alles tun, um den Friedensprozess in Gang zu halten. Er appelliert an die arabischen Nachbarstaaten, in »seriösen Verhandlungen die Streitigkeiten mit Israel beizulegen«, und ruft König Hussein von Jordanien zu bilateralen Gesprächen auf. »Wir sind bereit, mit Jordanien jeden Vorschlag, den es vorbringt, zu diskutieren, in der Annahme, dass es Vorschläge von unserer Seite anzuhören bereit ist.« Auch mit Ägypten will der neue israelische Premier die Kontakte »verbessern und verstärken«. Moskau fordert er auf, die diplomatischen Beziehungen, die »es in einem Augenblick des Zorns abgebrochen hat«, wieder aufzunehmen. Nur zwei Dinge würden von den Sowjets erwartet: das Eintreten in einen Dialog und die Öffnung der Tore für die Juden der Sowjetunion. Mit warmen Worten würdigt Peres die »Freundschaft des amerikanischen Volkes«. »Wir schätzen seine politische Unterstützung, seine Verteidigungshilfe, seinen wirtschaftlichen Beistand.« Mit den USA teile Israel die Überzeugung, »dass die Demokratie nicht nur die beste, sondern auch die stärkste aller Regierungsformen ist«.

Schimon Peres besitzt das überwältigende Vertrauen des Parlaments. Dem Politiker »mit den starken Nerven« wird ein gerüttelt Mass an Goodwill und Vertrauen geschenkt. Er wird es brauchen und während der ersten »hundert Tage der Gnade« alles daransetzen, um seine höchst heterogene Regierung auf Trab zu bringen. Peres ist ein harter Arbeiter, aber kein Supermensch und kein Mann, der über eine sonderliche charismatische Ausstrahlung verfügt.

Wenn seine ideologischen Gegner im Kabinett ihm keine Hürden in den Weg stellen und die Bevölkerung die jetzt mit Sicherheit zu erwartenden wirtschaftlichen Notstandsmassnahmen nicht sabotiert, steigen die Chancen für Peres. Keiner weiss, wie lang die »Durststrecke« sein wird, lang wird sie jedenfalls sein.

II Fünf Jahre nach dem Abkommen von Camp David (26. März 1979)*

Mit freundlicher Genehmigung der Redaktion des »Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz« (84/14), Zürich, 6. 4. 1984, S. 11–14, entnommen dem Beitrag mit dem Titel: »Schalom – Salam! – Fünf Jahre Frieden«.

Schalom – Salam! – Fünf Jahre Frieden

Von den drei Politikern, die am 26. März 1979 den israelisch-ägyptischen Friedensvertrag auf dem Rasen vor dem Weissen Haus in Washington unterzeichnet haben, sitzt keiner mehr am Schalthebel der Macht. Der ägyptische Staatspräsident Anwar as-Sadat wurde am 6. 10. 1981, während einer Militärparade in Erinnerung an den Jom-Kippur-Krieg 1973, von fanatischen moslemischen Fundamentalisten in Kairo ermordet. Menachem Begin, Israels Premier, trat letztes Jahr in einer Phase der seelischen Depression zurück. Die verlustreiche Verstrickung in Libanon und die wirtschaftliche Misere des Staates Is-

* Vgl. FrRu Dokumente zum Abkommen von Camp David, in: FrRu XXXI/1979 S. 68–75. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

rael liessen ihn diesen Schritt tun. US-Präsident Jimmy Carter verlor die letzten Präsidentschaftswahlen gegen Ronald Reagan und ist seither aus dem öffentlichen Leben ausgeschieden.

Fünf Jahre nach dem historischen Ereignis, das einen über drei Jahrzehnte dauernden Kriegszustand formell beendet hat, stellt sich die Frage nach der Bewährung des Vertragswerks. Sind dessen einzelne Klauseln erfüllt, ist der Friede zwischen Israel und Ägypten Wirklichkeit geworden? Die Antwort kann nicht mit einem einfachen Ja oder Nein gegeben werden, sondern bedarf der genaueren Erörterung.

1. Zunächst verpflichteten sich beide Parteien, auf jegliche Kriegshandlung gegen den anderen Staat inskünftig zu verzichten. Die Tatsachen zeigen, dass seit den letzten fünf Jahren die »militärische Option« nicht mehr besteht. Die MFO, die multinationale Kontrollmacht, die im Sinai die Ruhe zu festigen hat, bescheinigt beiden Ländern die vorzügliche Beachtung der Verpflichtung.

2. Israel hat sich zur Rückgabe der Sinaihalbinsel an Ägypten bereit erklärt. Am 25. April 1982 wurde das gesamte Territorium mit seinen teilweise von Israel erschlossenen Erdölfeldern, touristischen Schönheiten und – in strategischer Hinsicht – wichtigen Übungsfeldern und Militärflugplätzen aufgegeben. Die Stadt Jamit und zwölf ländliche Siedlungen wurden von israelischen Bulldozern zerstört. Das »Trauma von Jamit« ist auch heute in Israel nicht überwunden. Die Ereignisse des Libanonkriegs haben es nur überdeckt.

3. Der Sinai darf nicht mehr als Aufmarschgebiet gegen Israel verwendet werden. Als Prophylaxe gegen alle Eventualitäten – ein politischer Umsturz ist auch im relativ stabilen Ägypten nie auszuschliessen – ist die Anzahl der im Sinai zugelassenen Truppenverbände beschränkt. Die »Verdünnung« in genau bestimmten Regionen wird von der Kairoer Regierung in der Regel strikte beobachtet. Gelegentliche »Versehen« sind auf israelischen Protest hin berichtet worden.

4. Der Friedensvertrag hat Ägypten in die Lage versetzt, das einst aufgeblasene Budget des Kriegsministeriums zu reduzieren. Anstelle eines Kriegsministeriums sorgt sich heute ein Verteidigungsministerium um die Ausrüstung der Armee mit Waffen. Die Umpolung auf Verteidigung ist nicht zuletzt auch von grosser psychologischer Bedeutung. Der einstige Erzfeind ist zum Nachbarn geworden, vor dem man sich nicht mehr zu fürchten braucht (selbst wenn man sich faktisch auch früher nicht hätte zu fürchten brauchen!). Die Einsparung wichtiger und ohnehin nur spärlicher Geldmittel angesichts einer rasant steigenden Bevölkerungszunahme wird ergänzt durch die massive US-Auslandhilfe von jährlich über einer Milliarde Dollar. Der Tourismus hat gewaltig zugenommen, die Durchfahrt grosser Öltanker und anderer Schiffe durch den Suezkanal funktioniert reibungslos, der Erdölexport des gleichen. Israel bezieht von Ägyptens Erdölfeldern jährlich zweihundert Millionen Tonnen des schwarzen Golds. Aussenminister Kamal Hassan Ali hat unlängst erklärt, dank dem wirtschaftlichen Aufschwung habe sich der Lebensstandard des Ägypters seit 1979 um fünfzig Prozent erhöht. Selbst wenn Alis Aussage nicht als bare Münze genommen werden darf, so ist – trotz der noch immer angespannten Wirtschaftslage des Landes – eine effektive Verbesserung des Lebensstandards nicht zu übersehen.

Den ermutigenden Tatsachen stehen die negativen Punkte gegenüber. Ägypten hat sich nicht zur Aufnahme intensiver wirtschaftlicher Verbindungen entschlossen, obschon es von dem in Camp David ausgearbeiteten Vertrag her dazu aufgerufen war. An die achtzig Wirtschafts- und Kulturvereinbarungen wurden zwischen den beiden Staaten unterschrieben. Sie blieben – bisher – auf dem Papier stehen. Das Handelsvolumen betrug – vom Erdölhandel abgesehen – 1981 15 Millionen Dollar, 1982 25 Millionen, 1983 nur 12 Millionen. Der Kulturaustausch existiert praktisch nicht, der Tourismus geht nur in eine Richtung. Etwa fünftausend Israelis reisen jeden Monat ins »Pharaonenland«. Nur tropfenweise erfolgt die Einreise von der anderen Seite der Grenze her. Das liegt teilweise am geringen Einkommen der Ägypter, die sich grosse Sprünge nicht zu leisten vermögen. Es liegt aber insbesondere an den bewusst aufgetürmten administrativen Hindernissen der Kairoer Regierung, die einen regeren Touristenaustausch zu unterbinden sucht.

Sadats Nachfolger Hosni Mubarak bekennt sich zwar zum Friedensvertrag mit Israel und erklärt immer wieder, der Friedensprozess sei nicht reversibel. In Tat und Wahrheit hält er diesen Vertrag jedoch auf Sparflamme und unternimmt alles, dass sich der »kalte Friede« nicht erwärmt. Sadats mutiger Schritt, der mit Tabus brach, hatte zur

Isolierung Ägyptens in der arabischen Welt geführt. Mubarak will sein Land aus dem Abseits in die Mitte, wenn nicht gar an die Spitze der Araber zurückführen. Die Preisgabe vieler seiner Verpflichtungen Israel gegenüber scheint ihm als Entgelt für das Rapprochement an seine »Brüder« klein zu sein. Der formale Wiedereintritt in das Gremium der arabischen Länder – die Arabische Liga – ist ihm bisher nicht geglückt. Inoffizielle und selbst offizielle Kontakte zu den gemässigten Regimes sind indessen aufgenommen worden, und die Organisation Islamischer Staaten hat den Bann über das »verräterische« Ägypten gelöst und ihm erneuten Zutritt gewährt.

Besonders gravierend erscheint auf der Sollseite die Unterbrechung der Autonomieverhandlungen über die Zukunft der Araber in Judäa, Samaria und dem Gazastreifen durch die Mubarak-Regierung. Der Friedensvertrag sieht – nach der Wahl einer Autonomiebehörde durch die arabischen Bewohner des Gebiets – eine fünfjährige Übergangsperiode vor. Danach soll eine definitive Regelung über den zukünftigen Status der Bewohner (und des Territoriums) getroffen werden. Bisher ist noch nicht einmal die Behörde gewählt worden. Ägypten fordert die Wahlbeteiligung der Ostjerusalemer Einwohner, Israel widersetzt sich, weil ganz Jerusalem zu Israel gehöre und nicht zur einst jordanischen »Westbank«. Mubaraks Weigerung zur Fortsetzung der Gespräche hat die Lösung des Palästinenserproblems auf die lange Bank geschoben. Dies um so mehr, als für Israel die Errichtung eines Palästinenserstaats auf der »Westbank« nie in Frage kommen wird, Mubarak einen solchen autonomen oder mit Jordanien verbundenen Staat jedoch bereits während der Fünfjahresperiode proklamiert sehen will. Nach den von christlichen Phalangisten in den palästinensischen Flüchtlingslagern Beiruts im Herbst 1982 verübten Massenerschiessungen berief Mubarak seinen Botschafter aus Tel Aviv zurück. Die Tatsache, dass Israel den Mord nicht verhindert hatte, diente ihm als Vorwand für ein weiteres Einfrieren der vertraglichen Verbindungen. Bisher ist Botschafter Saad Mortada nicht auf seinen Posten zurückgekehrt. Trotz amerikanischer Intervention in Kairo, trotz der Bestrafung der Schuldigen in Israel nach dem Bericht der Kahan-Untersuchungskommission.

Wie sieht die Bilanz eines fünfjährigen Friedensvertrags aus? Neben den Plus- stehen die Minuspunkte. Der Gesamteindruck ist nicht sonderlich erfreulich. Allzuviel ist nicht erfüllt worden, als dass man über die Entwicklung der Beziehungen zwischen den einstigen Feinden erfreut sein dürfte. Aus Kairo tönen viele Missstöne – auch virulent antisemitische Töne, die in den Massenmedien laut werden – nach Israel hinüber. Mubaraks Taktik mag sich in bezug auf seine Annäherung an die arabische Welt bezahlt machen. Dem Verhältnis zu Israel ist sie in höchstem Masse schädlich.

Doch trotz der Enttäuschung über die Stagnation eines einst dynamischen Prozesses bleibt der Trost – und er ist nicht als Kleinigkeit beiseite zu schieben –, dass die Waffen schweigen. Israelis und Ägypter lernen sich kennen und verstehen. Der Friede muss langsam gedeihen; er kann nicht über Nacht geschaffen werden, in keinem Teil der Welt. Im Nahen Osten am allerwenigsten. Botschafter Mortada weilt nicht in Tel Aviv, doch die ägyptische Botschaft ist offen, und in Elat gibt es ein ägyptisches Konsulat. Der Handel ist minimal, aber er hat nicht aufgehört, auch nach dem Libanonkrieg nicht. Und in Kairo arbeitet Israels Botschafter Sasson. Anders als vor fünf Jahren weht in der ägyptischen Hauptstadt Israels Fahne. Vieles ist bisher ausgeblieben. Das Erreichte berechtigt indessen zur Hoffnung auf eine langsame, doch sicher eintretende Normalisierung.

IIIa Das israelisch-libanesische Abkommen – 17. Mai 1983*/**

Das israelisch-libanesische Abkommen vom 17. Mai 1983 wurde am 5. März 1984 von der libanesischen Regierung gekündigt. Kennzeichnend ist der syrische Einfluss, da Syrien keinen Frieden mit Israel erlaubt. Der Vertrag war durch die freie libanesische Regierung angenommen, aber dann nicht mehr ratifiziert worden. Dies zeigt, dass ein Friedensvertrag möglich war. Syrien ist nicht an einer unabhängigen libanesischen Politik interessiert, da es Libanon als integralen Teil von Gross-Syrien betrachtet. Der beste Beweis dafür ist, dass es noch nie eine syrische Botschaft im Libanon gegeben hat, da man doch im eigenen Land eine Botschaft nicht nötig hat. (Red. d. FrRu)

Das israelisch-libanesische Abkommen, das von Syrien sogleich abgelehnt worden war, wurde späterhin unter syrischem Druck auch von dem Präsidenten des Libanon, Amin Gemayel, zurückgewiesen. Seither halten grosse syrische Truppen weiterhin den Osten und Norden des Libanon besetzt. Solange sie nicht abziehen, kann sich Israel aus dem Süd-Libanon nicht zurückziehen, zum einen aus offensichtlich militärischen Gründen, zum andern, weil man darin übereingekommen war, dass der Rückzug aller ausländischen Streitkräfte Voraussetzung dafür sei.

Es folgt eine Zusammenfassung der 12 Artikel des Abkommens.

– Artikel 1.

a. Beide Länder verpflichten sich, gegenseitig die Souveränität, die politische Unabhängigkeit und die territoriale Integrität zu respektieren.

b. Der Kriegszustand zwischen beiden Ländern wird aufgehoben.

c. In Anbetracht der zwei vorangehenden Paragraphen erklärt sich Israel bereit, seine Streitkräfte aus dem Libanon zurückzuziehen.

– Artikel 2.

Beide Länder verpflichten sich, ihre Kontroversen mit Hilfe friedlicher Mittel beizulegen.

– Artikel 3.

Beide Länder werden Sicherheitsvorkehrungen treffen.

– Artikel 4.

a. Libanon und Israel werden ein jeder verhindern, dass ihr Territorium als Ausgangsbasis für feindliche und terroristische Aktivitäten gegen den anderen benutzt wird.

b. Jedes Land wird terroristische Organisationen daran hindern, auf eigenem Territorium Fuss zu fassen.

c. Jedes Land wird von Kriegsdrohungen oder -handlungen gegen den anderen absehen, ebenso wie von der Benutzung des anderen Staatsgebietes zur Durchführung eines militärischen Angriffs auf einen dritten Staat und von der gegenseitigen Einmischung in innere und äussere Angelegenheiten.

d. Beide Länder werden gegen jede Person und jede Organisation einschreiten, die gegen die vorangehenden Paragraphen verstossen.

– Artikel 5.

Beide Länder werden von feindlicher Propaganda gegen den anderen absehen.

– Artikel 6.

Beide Länder werden die Benutzung ihres Territoriums durch militärische Streitkräfte eines Staates, der einem der beiden feindlich gesinnt ist, verhindern.

– Artikel 7.

Internationale Truppen, die von der libanesischen Regierung erwünscht und akzeptiert sind, dürfen auf libanesischem Gebiet eingesetzt werden.

– Artikel 8.

Ein Gemeinsames Verbindungskomitee wird von Israel, dem Libanon und den Vereinigten Staaten eingerichtet, um die Einhaltung des Abkommens zu überwachen.

– Artikel 9.

Beide Länder werden innerhalb eines Jahres alle Verträge und Gesetze, die im Widerspruch zu diesem Abkommen stehen, ausser Kraft setzen und werden keine neuen annehmen, die dazu im Widerspruch stehen.

– Artikel 10.

Das Abkommen tritt mit seiner Ratifizierung in Kraft, es wird alle früheren Abkommen zwischen den beiden Ländern ablösen und darf in gegenseitigem Einvernehmen geändert oder abgelöst werden.

– Artikel 11.

Kontroversen zwischen den beiden Ländern werden durch Verhandlungen im Gemeinsamen Verbindungskomitee beigelegt.

– Artikel 12.

Das Abkommen wird dem Sekretariat der Vereinten Nationen zur Registrierung übermittelt.

Man sollte zur Kenntnis nehmen, dass dieses Abkommen ausgesprochen fair und vernünftig war. Es hätte ein sehr wichtiger Beitrag zum Frieden in der ganzen Region sein können. Das Abkommen hatte die volle Unterstützung der USA. Natürlich wurde es von der Sowjetunion abgelehnt, die reges Interesse daran hat, den Krisenherd im Nahen Osten weiterhin zu schüren.

Bedauerlicherweise versäumten die europäischen Mächte, dem Abkommen wirksame Unterstützung oder uneingeschränkte Anerkennung zuteil werden zu lassen. Viele Pressestimmen der westlichen Welt vertraten den negativen und wenig konstruktiven Standpunkt, dass Syrien nicht hätte übergangen werden sollen. Zu einer positiven Annäherung wäre es dann gekommen, wenn darauf gedrängt worden wäre, dass zwischen Syrien und dem Libanon ein paralleles Abkommen abgeschlossen werde, um auf diese Weise die syrischen Interessen zu schützen. Auf diesen Gedanken scheinen westliche Zeitungen und Regierungen nicht gekommen zu sein. Das Ergebnis ist die fortdauernde Besetzung des Libanons durch syrische und israelische Streitkräfte und einige Kampfseinheiten der PLO. Dafür muss noch einmal die europäische Diplomatie eine schwere Last an Verantwortung tragen.

*

In Konsequenz der weiteren Entwicklung entschied die israelische Regierung, einen Rückzug ihrer Verteidigungstreitkräfte (IDF) auf die israelisch-libanesische Grenzlinie durchzuführen.

* Original: The Israel-Lebanon Agreement – May 17, 1983, in: Britain & Israel, Commentary No. 156, July/August 1984, Israel: The Essential Documents – 2, S. 1.

** Aus dem Englischen übersetzt.

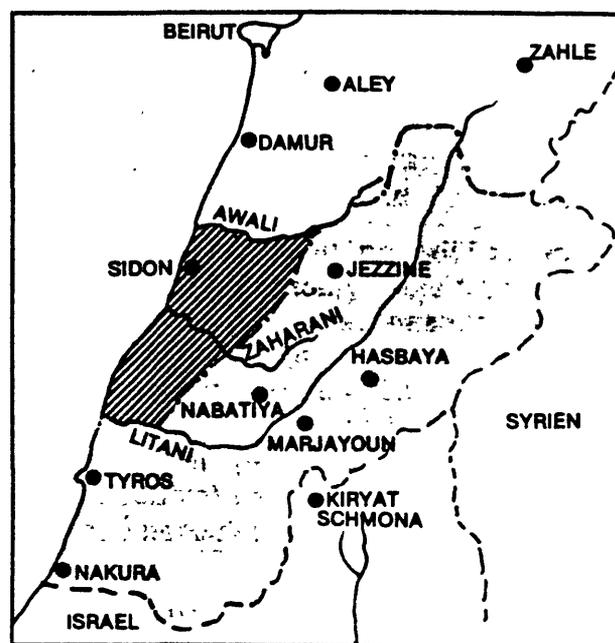
IIIb Kommuniké des israelischen Kabinetts zum Rückzug*

Auf seiner Sondersitzung am 13. Januar 1985 beschloss das Kabinett folgendes:

- a) Die Israelischen Verteidigungstreitkräfte (IDF) werden an der Nordgrenze Israels neu formiert. Die Regierung wird alles tun, um die Sicherheit Galiläas zu garantieren.
- b) Der Abzug wird in drei Hauptphasen durchgeführt:
Phase 1 – Im westlichen Libanon werden die IDF aus dem Gebiet von Sidon abgezogen und in der Region Litani/Nabatiya stationiert.
Phase 2 – Im Ostteil des Libanon werden die IDF in der Hasbaya-Region stationiert.
Phase 3 – Die IDF werden entlang der internationalen israelisch-libanesischen Grenze stationiert, während gleichzeitig in einer Zone im Südlibanon örtliche Truppen (SLA) mit israelischer Unterstützung dort operieren.
- c) Die erste Phase wird innerhalb von fünf Wochen durchgeführt. Der libanesischen Regierung und dem Sekretariat der Vereinten Nationen wird vorher der Zeitplan bekanntgegeben, um ihnen die Organisation und Stationierung von Truppen in dem Gebiet zu ermöglichen, das die IDF räumen werden.

In allen Phasen wird vom Kabinett über die Zeitpläne für

jede weitere Phase entschieden; die Bemühungen, diplomatische Vereinbarungen zu treffen, werden fortgesetzt.



* Aus: Israels Rückzug aus dem Libanon. In: »Zur Sache«, Dokumentationsblätter. Botschaft des Staates Israel. Presse- und Informationsabteilung, Februar 1985. (Anm. d. Red. d. FrRu: nach Redaktionsschluss)

--- Grenzlinien

▨ 1. Rückzugsphase

... israelische Streitkräfte nach der 1. Rückzugsphase

IV Johannes Paul II. zum Nahen Osten anlässlich eines Gesprächs im Vatikan mit dem neuen libanesischen Gesandten Nasri Salhab, 9. Januar 1983*/**

Es war ein bedeutsamer Austausch eines Gesprächs, als der neue libanesischer Gesandte im Vatikan, *Nasri Salhab*, am 9. Januar 1983 sein Beglaubigungsschreiben überbrachte. Der Gesandte sagte:

»Unsere Gedanken und Herzen richten sich auf Jerusalem, die dreifach gesegnete Stadt. Unsere Hoffnungen für diese sind derart, wie Sie, Heiliger Vater, selbst dies vorschlugen: Sie möge das gemeinsame Erbe der drei offenbaren Religionen bleiben, der Ort, wo das Menschliche und das Göttliche sich begegnen und miteinander verschmelzen: der Hüter einer universalen Tradition, die eigennützige Exklusivität verabscheut.

Nie haben die Libanesen, gleich ob Christen oder Moslems, Feindseligkeit oder Verachtung gegenüber dem jüdischen Volk empfunden. Im Gegenteil, alle Juden, wo immer sie leben, und besonders unsere Landsleute haben stets unsere Achtung und unsere Zuneigung gefunden. Wir respektieren ihren Glauben und ihre Traditionen. Wir teilen das unermessliche bedeutsame Erbe der Bibel. Stets haben wir für den Frieden in Würde gearbeitet. Beständig und durch unveräusserliche Grundsätze inspiriert, denen wir leidenschaftlich anhängen, verurteilen wir jetzt und künftig jede Ungerechtigkeit, sei es eine solche gegenüber Menschen oder Völkern, denen ihr ihnen vom Schöpfer gewährte Naturrechte entzogen werden.«

Auf diese Erklärung erwiderte *Papst Johannes Paul II.* wie folgt:

»Mit tiefster Genugtuung habe ich Ihren Worten entnommen, wie die Libanesen, ob Christen oder Moslems, leben wollen. Die laufenden Gespräche werden zu einer Lösung der damit verknüpften empfindlichen Probleme führen, ohne dabei die Masse der palästinensischen Familien zu vergessen, die so viel gelitten haben. In der heutigen Welt, so wie sie ist, die sich im Besitz schrecklichster Zerstörungskräfte befindet, ist die Fähigkeit, sich in einen Dialog zu begeben, eine absolute Notwendigkeit, auf die ich erneut am 15. September im vergangenen Jahr und erst kürzlich wieder anlässlich der Weltfriedenstag hingewiesen habe. Er ist der einzige Weg, der den Leitern von Nationen würdig ist. Dies ist der Weg, den unsere Leiter ihre Völker lehren müssen.

Zum Abschluss: Der Nahe Osten, gemeinsam mit vielen anderen Regionen der Welt, braucht dringend Versöhnung. Und ist es notwendig, Eure Exzellenz auf die Tatsache aufmerksam zu machen, dass Versöhnung nicht eine bloße Angelegenheit guten Willens der Protagonisten ist? Die davon Betroffenen müssen oft lange und mühsame Anstrengungen unternehmen, um den Standpunkt des anderen, seine Geschichte, seine Lebensinteressen, seine Kultur und seine Sicherheitsbedürfnisse zu erkennen und zu verstehen. Leider liefert uns die jüngste und die vergangene Geschichte Beispiele falscher Versöhnung, sowohl innerhalb als auch ausserhalb der Grenzen von Nationen.«

* In »La Documentation Catholique«, 19. 3. 1983.

** Aus dem Französischen übersetzt.

17 Schreiben des Apostolischen Nuntius, Erzbischof Guido Del Mestri, betreffs Empfang des Papstes für PLO-Chef Arafat*

Auf unsere im Brief vom 18. 9. 1983 an den Apostolischen Nuntius zum Ausdruck gebrachte tiefe Bestürzung über den vorgesehenen Empfang des Papstes für PLO-Chef Arafat¹ erhielten wir eine Antwort mit auch nachstehendem Schreiben:

Der Apostolische Nuntius Guido Del Mestri, Bonn, 29. Oktober 1983:

»In Erfüllung seines Hirtenamtes empfängt der Heilige Vater viele Audienzbesucher bekanntlich auch in der Absicht, sein Interesse am Wohl der Völker zu bekunden, das Anliegen des Friedens voranzubringen und zur Verständigung zwischen den Nationen beizutragen. Auch ist zu betonen, dass die Gewährung einer Audienz nicht die Übereinstimmung mit den Ideen und Einstellungen, die dem Betreffenden zugeschrieben werden, bedeutet.

Wie die Pressestelle des Heiligen Stuhles nach dem Besuch Herrn Arafats in ihrem Kommuniqué eindeutig feststellte, ging es dem Heiligen Vater vor allem um eine Geste »des Wohlwollens gegenüber dem palästinensischen

^{*/1} s. FrRu XXXIV/1982, Umschlagseite 2.

² Nach dem damaligen ruchlosen Attentat in Rom hielt Johannes Paul II. nach dem Angelus am 10. Oktober 1983 eine Ansprache, in der er der jüdischen Gemeinde in Rom sein Beileid zu den Folgen des Attentats und seine tiefempfundene Solidarität mit der jüdischen Gemeinde aussprach.

Volk und der Teilnahme an seinem langen Leiden«. Dabei hat es Papst Johannes Paul auch nicht versäumt, seinem Gesprächspartner gegenüber dem Wunsch Ausdruck zu geben, »dass man sobald als möglich zu einer gerechten und dauerhaften Lösung des Konflikts im Nahen Osten komme«, zu einer Lösung, welche »den Einsatz von Waffen und die Anwendung von Gewalt in jeder Form, besonders von Terrorismus und Erpressung, ausschliesse« und »zur Anerkennung der Rechte aller Völker führen muss, besonders zur Anerkennung des Rechtes des palästinensischen Volkes auf ein Vaterland und Israels auf seine Sicherheit«. Mit dieser letzten Bemerkung wollte der Heilige Vater zu verstehen geben, dass die Anerkennung Israels von arabischer Seite eine Grundbedingung für einen Beitrag auf dem Weg zum Frieden ist.³

Es ist zu hoffen, dass die beschriebene Motivierung und Bedeutung der Audienz verstanden werden; sie verbieten eine Deutung zum Nachteil Israels und des jüdischen Volkes in aller Welt und sprechen vielmehr zu deren Gunsten, insofern sie zum Dialog und zu Schritten des Friedens im Nahen Osten ermutigen.«

³ s. dazu: Ze'ev Falk/Marcel Dubois OP: Ein Briefwechsel: Die Katholische Kirche und die Juden: ein Austausch, o. S. 12–16.

18 Der Kardinal, der Esel und die Juden*

Es geschieht nicht häufig, dass ein Erzbischof, ja ein Kardinal verkündet: »Ich komme wie ein Esel voran . . .«¹ Wer ist dieser Roger Etchegaray, der sich mit dem Esel vergleicht, der am Palmsonntag Jesus trug, »ein kräftiges Tier, das einen sicheren Tritt, aber auch seine Fehler hat: die Sturheit und die Faulheit«?

Besuchen Sie in Marseille die eine oder andere der zwanzig Synagogen, das israelische Konsulat oder die zionistischen Organisationen, wird man Ihnen dort antworten, dass »Monseigneur« ein Freund ist, ein grosser Freund. Man beglückwünscht ihn zu seiner Ernennung im Vatikan, doch man hätte ihn lieber bei uns, »unter uns« behalten. Ich habe den Eindruck, dass Roger Etchegaray im jüdischen Milieu von Marseille den Zugang zum Volk genauso unvoreingenommen wie sein Kollege, der Oberrabbiner, gefunden hätte, ohne natürlich die Unterschiede zu verwischen, aber mit ganz ähnlichem Elan.

Sowohl im Rahmen meiner zionistischen Tätigkeit als auch meiner Aktivitäten an der Universität habe ich des öfteren Roger Etchegaray in seinem ein bisschen altmodischen Büro getroffen, das zugleich Bibliothek und Empfangszimmer ist. Einmal war es, um die Verleihung eines »diplôme K. K. L.« an eine ortsansässige jüdische Persönlichkeit in der Synagoge vorzubereiten. Ein anderes Mal war es, um den Stand der jüdisch-christlichen Beziehungen, ihre Probleme und ihre Perspektiven zu diskutieren. Freundlich, herzlich, eher dem humorvollen als dem lehrhaften Stil zugetan, macht es Roger Etchegaray seinem

Besucher leicht, und man versteht schnell die grosse Tragweite der »verbindlichen Rede über die Juden«, die er in schweren Zeiten für die Christen von Marseille verfasst hat.

Anlässlich des Jom-Kippur-Krieges hat er verkündet (hier spricht ein katholischer Prälat und kein angesehener Zionist): »Dieser brudermörderische Kampf muss der letzte sein, und es muss endlich Frieden geben durch die gegenseitige und totale Anerkennung aller Völker des Nahen Ostens. Mit den arabischen und jüdischen Einwohnern von Marseille beten wir zum Gott Abrahams: dass der Friede ohne Zögern wieder über das Land der Propheten und das Land Christi komme!«

Im Jahre 1979, dem Jahr, in dem er auch Kardinal wird, besteht er gegenüber seinen Schäflein darauf, dass sie sich den Film »Holocaust« ansehen und darüber nachdenken. Bei jeder Gelegenheit erinnert er daran, dass, da »es in seiner guten Stadt Marseille 80 000 Moslems und 80 000 Juden gibt, die in bester Eintracht leben«, er durchaus dazu berechtigt ist, im Gebet zu wünschen, dass es so überall sei, »mit gutem Willen« . . .

Auf Seite 101 seines Buches lesen wir: »Der Antisemitismus muss für sich allein analysiert werden; er darf nicht abgeschwächt werden, indem man ihn unter die anderen Formen des Rassismus oder des Völkermordes zählt. Denn seine Wurzeln sind spezifischer Art, nämlich religiöser Natur. Zweifelsohne kam der Antisemitismus vor dem Christentum auf, aber man muss zugestehen, dass er im christlichen Klima durch pseudoreligiöse Argumente verstärkt wurde.« Etchegaray fügt hinzu: »Wir erliegen noch sehr leicht der Versuchung, den Juden zu karrizieren, um die Identität des Christen zum Ausdruck zu bringen, den Wert des Alten Testaments zu schmälern, um

* Original: »Le Cardinal l'âne et les Juifs«, in: Réalités d'Israël, Tel-Aviv, 5 au 11 juillet 1984. Aus dem Französischen übersetzt.

¹ Roger Etchegaray, »J'avance comme un âne«, Ed. Fayard, Paris 1984.

den des Neuen zu steigern, das Judentum als Religion der Furcht zu betrachten gegenüber dem Christentum, der Religion der Liebe. Der Weg des Schreckens, der hinunter nach Auschwitz führt, liegt immer vor uns, er beginnt mit kleinen Schwächen: einem Scherz, Wandschmiereien, einer Tür, die sich schliesst, ein Gerücht, das leichtfertig in die Welt gesetzt wird.« Und zum Schluss: »Solange das Judentum unserer Theologie und unserer Geschichte fremd bleibt, werden wir im Keime Antisemiten sein!«

Bei der Bischofssynode, die in Rom im Oktober 1983 zusammenkam, hat Kardinal Etchegaray eine Intervention² eingebracht, die bedauerlicherweise in Israel sehr wenig bekannt ist. Einige Sätze seien daraus zitiert: »Wir müssen eingestehen, unsere jüdische Wurzel, die heilig bleibt, allzuoft vergessen zu haben, denn »die Gnade und Berufung Gottes sind unwiderruflich«. Ohne etwas von ihrer Originalität zu verlieren, wird die Kirche sich infolge des Zweiten Vatikanischen Konzils allmählich bewusst, dass sie um so mehr erblüht, als sie aus ihrer jüdischen Wurzel lebt: der dauernde Fortbestand des jüdischen Volkes bedingt für die Kirche nicht nur ein Problem bezüglich der zu verbessernden äusseren Beziehung, sondern auch ein inneres Problem, das ihr eigenes Selbstverständnis berührt.« Über diesen »Auftrag« sagt Roger Etchegaray: »Dass wir doch verstünden, Verzeihung zu erbitten vom Herrn und von unseren Brüdern, die so oft von »der Lehre der Verachtung« getränkt in das Grauen des Holocaust getaucht worden sind. Dass wir doch alles ins Werk setzten, damit das wieder gutgemacht werde, was gutgemacht werden muss! Aber dass wir uns doch auch ihrer gegenwärtigen Nachkommen erinnern: derjenigen, die durch ihre fleischliche und geistige Übereinstimmung mit der Schrift, durch ihre Zurückweisung der Götzen und so oft durch ihr Martyrium unseren eigenen Glauben an Gott stützen!« Dieser 63jährige Baske hat also eine spitze Zunge, manchmal ohne dass man es erwartet. Hier schreibt er an den Propheten Elija (ja wirklich!): »Du, der du Elischa deinen »Geist« übertragen hast, als du ihm deinen Mantel überwarfst, bedecke mich mit deinem Mantel, und ich werde den Weg unter der brennenden Sonne wieder aufnehmen. Antworte mir nicht. Schicke mir einfach deinen Mantel als Expressgut. Vielen Dank im voraus! . . .«

Als Anhänger, ja sogar als Fan der Fussballer der »l'Olympique de Marseille« schreibt unser Bischof am Tag nach einer bitteren Niederlage: »Unsere Zeitungen auf der Canebière zeigen halbmast an. Man wirft den letzten Rettungsring: dass doch der Erzbischof – der neue Mose – mit ausgestreckten Armen die »Bonne Mère« bitte! Nun, O. M., hilf dir selbst und die »Bonne Mère« wird dir helfen, – ob du ihr nun eine grosse Kerze anzündest oder nicht!« Ohne Zweifel, dank dieser – diskreten – Interven-

tion Mgr. Etchegarays »dort oben« ist der O. M. soeben in die nationale Liga aufgestiegen, wie ja jeder weiss. Er ist erhört worden: ist das nicht »belohnter Glaubenseifer«?

Nur: Roger Etchegaray hat Marseille verlassen! Johannes Paul II. hat ihn nach Rom berufen, wo er jetzt – einer der Grossen der Kurie – der Kommission Justitia et Pax vorsteht und damit beauftragt ist, für die Einhaltung der Menschenrechte in der ganzen Welt zu sorgen, sowie dem Rat Cor Unum, der die caritativen Aktivitäten des Vatikans koordiniert.

Vor ungefähr zwei Jahren war Roger Etchegaray wieder einmal in Jerusalem: »Ich bin mit einer Pilgergruppe Marseille entflohen, und ich habe sie an diesem Abend selbst überlassen, um mit meinen Freunden der »l'Association Interconfessionnelle« zu Abend zu essen.« Müde, aber glücklich drückte uns Mgr. Etchegaray seine Freude aus, in Israel zu sein, und wir alle um den langen Tisch herum waren darüber traurig, dass es uns nicht immer gelingt, diese doch so wichtigen und anregenden Begegnungen gebührend nachklingen zu lassen.

Eine Frage wird Kardinal Etchegaray wahrscheinlich niemals gestellt werden. Und zwar: Wenn ein Bischofsstuhl frei wird, schlägt die Bischofskonferenz des Landes dem Papst drei mögliche Kandidaten vor, unter denen er auswählt. Nach dem Ausscheiden des Kardinals Marty musste das Erzbistum Paris mit einem neuen Amtsträger besetzt werden. Als Vorsitzender der französischen Bischofskonferenz hat nun Mgr. Etchegaray mit seinen Kollegen dem Vatikan drei Namen vorgelegt, unter denen der des Bischofs von Orléans war, der Jean-Marie Lustiger hiess . . . Man wird niemals wissen, an welcher Stelle dieser unter den dreien erschien, auch nicht nach welchen Kriterien er bevorzugt wurde. Aber Mgr. Etchegaray ist sicherlich für diese Nominierung zumindest mitverantwortlich und wird sich wohl kaum darüber beklagen . . .

Roger Etchegaray, ein Virtuose des Dialogs dank seiner freundlichen und rückhaltslosen Aufrichtigkeit, weiss natürlich, dass es gemäss dem Dominikaner Yves Congar »das Wahrheitsgesetz des Dialogs ist, bereit zu sein, an sich selbst etwas zu ändern, dank dessen, was »der andere« mit einbringt, genauer gesagt: jeder andere«. Er wird seine Fähigkeiten als immer aktiver Redner und als bereitwilliger und anspruchsvoller Zuhörer in seinem neuen Amt brauchen können, das zweifellos politisch ist – was auch immer man in Rom darüber sagt – und das ihn mehr als einmal in direkten Kontakt mit dem Judentum und mit Israel bringen wird.

Seine israelischen Freunde schliessen sich den Juden in der Provence an, um diesem mit dem Herzen sehenden Kardinal ihre guten Wünsche mit auf den Weg zu geben und wünschen, dass er – »indem er wie ein Esel vorankommt« – dieses Bündel an Wissen über die Juden und Freundschaft gegenüber Israel nach Rom trägt, was wir auch dort gut gebrauchen können. Yehoshua Rash

² s. o. S. 3 f.

19 Rundschau

1 Juden und Christen auf dem 87. Deutschen Katholikentag, Düsseldorf, 1.–5. September 1982, und auf dem 20. Deutschen Evangelischen Kirchentag, Hannover, 8.–12. Juni 1983

I Auf dem 87. Deutschen Katholikentag

Wie der erste Nachkriegskatholikentag 1948 in Mainz in die ersten Septembertage, 1. bis 5. 9., fiel, so waren diese auch für den Düsseldorfer Katholikentag 1982 bestimmt. Mit dem Leitwort dieses Katholikentages »Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt« verbinden sich auch Assoziationen des Katholikentages von 1948, als der »Rundbrief« das Licht der Welt erblickte und erstmals erschien¹. Mit dem Katholikentagssignet 1982 – »eine aus kleinen Segmenten bestehende Kreisform, die bei aller Geschlossenheit Dynamik andeutet und die Regenbogenfarben des Alten Bundes und das Kreuz als Symbol des Neuen Bundes darstellt – warb das Leitwort als »Markenzeichen« für das Düsseldorfer Katholikentreffen« und in besonderer Weise damit auch für die Anliegen des Freiburger Rundbriefs.

Im folgenden bringen wir aus dem reichhaltigen Programm² den Wortlaut der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier: »Umkehr – Glaube – Erneuerung«, den liturgischen Text der Gemeinschaftsfeier und Ansprachen von *Weihbischof Flügel* und *Landesrabbiner Dr. N. P. Levinson* (Maleachi 3, 7 und Mose 30, 11–14, 19–20a) sowie die Ansprache von *Dr. Bernhard Servatius*, Vizepräsident des ZdK, im Leo-Baeck-Saal und ein Grusswort von *Weihbischof Flügel*. Ferner von *Rabbiner Dr. Jacob Posen*, Zürich, »Meditation am Beispiel des Jona«, dazu aus der Dialogrunde zum christlich-jüdischen Gespräch sowie die *Ansprache* bei der Abschlussfeier des Katholikentages von *Jean-Marie Kardinal Lustiger*.

Der »*Freiburger Rundbrief*« war auch auf diesem Katholikentag mit einem Informationsstand vertreten (s. u. S. 199).

Gertrud Luckner

¹ Vgl. dazu »Rundbrief« Nr. 2/3 (1949), S. 1 f.; ebd. XXXIII/1981, S. 5 f.

² Vgl. den Berichtsband »Kehrt um und glaubt – erneuert die Welt«, hg. vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken (ZdK), s. auch u. S. 192.

A Die christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier: »Umkehr – Glaube – Erneuerung« Donnerstag, 2. 9. 1982, Robert-Schumann-Saal

Von der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier bringen wir den vollen Wortlaut der Liturgie sowie auch den vollen Wortlaut der dabei gehaltenen und von den Liturgen uns gütigerweise zur Verfügung gestellten Ansprachen. Es sprachen *Weihbischof Karl Flügel*, Regensburg, zur Begrüssung und *Landesrabbiner Nathan Peter Levinson*, Heidelberg. Weitere Mitwirkende waren: Kantor: *Gerald Rosenfeld*, Mannheim, Vorsänger: *Thomas Bergenthal*, Bonn, an der Orgel *Dr. Wolfgang Bretschneider*, Bonn.

a) Der liturgische Text der Gemeinschaftsfeier

Eröffnung: Orgelspiel

Gesang des Kantors: Ma towu (Komp. L. Lewandowski)

Wie schön sind deine Zelte, Jakob, deine Wohnstätten, Israel! Durch die Fülle deiner Gnade darf ich in dein Haus kommen, mich vor deiner heiligen Stätte bücken in Furcht vor dir! Ewiger, ich liebe die Stätte deines Hauses, den Ort, wo deine Ehre thront. Ich bücke mich, werfe mich nieder und knie vor dem ewigen, meinem Schöpfer. Ich richte mein Gebet zu dir, Ewiger, zur

Zeit des Wohlgefallens, Gott, in der Fülle deiner Gnade erhöere mich mit deiner treuen Hilfe.

מִדְּמַנּוּ אֱהִיָּה יְעֻקֵּב. מִשְׁכְּנוֹתֶיךָ יִשְׂרָאֵל:
וְאֲנִי בְּרַב חַסְדֶּיךָ אָבָא בִּיחָה. אֲשַׁחֲתֶיךָ אֶל-
הַיָּבֵל קִרְשֶׁךָ בִּירְאָתֶיךָ: יְיָ אֱהִיָּה לִּי מֵעַן
בִּיחָה. וּמְקוֹם מִשְׁכַּן כְּבוֹדֶיךָ: וְאֲנִי אֲשַׁחֲתֶיךָ
וְאֶבְרָעָה. אֶבְרָכָה לְפָנֶיךָ עֲשֵׂי: וְאֲנִי תִפְלְחִי
לְךָ יְיָ עַתָּה רִצּוֹן אֱלֹהִים בְּרַב-חַסְדֶּיךָ. עֲנֵנִי

Begrüssung und Einführung: Weihbischof Karl Flügel (s. u. S. 84 f.)

Psalm 130: Aus tiefer Not

(abwechselnd zwischen Vorsänger und Gemeinde)



Beim Herrn ist Barmherzigkeit und reiche Er-lö-sung

Psalm 130: Aus tiefer Not



1. Aus der Tiefe rufe ich, Herr, zu dir:
Herr, höre meine Stimme!
2. Wende dein Ohr mir zu,
achte auf mein lautes Flehen!
3. Würdest du, Herr, unsere Sünden beachten,
Herr, wer könnte bestehen?
4. Doch bei dir ist Vergebung,
damit man in Ehrfurcht dir dient. –
5. Ich hoffe auf den Herrn, es hofft meine Seele,
ich warte voll Vertrauen auf sein Wort.
6. Meine Seele wartet auf den Herrn
mehr als die Wächter auf den Morgen.
7. Mehr als die Wächter auf den Morgen
soll Israel harren auf den Herrn! –
8. Denn beim Herrn ist die Huld,
bei ihm ist Erlösung in Fülle.
9. Ja, er wird Israel erlösen
von all seinen Sünden. –

Jüdische Gebete und Meditationen

Bischof:

Gott wird zu uns zurückkehren, wenn wir bereit sind, Ihn einzulassen – in unsere Banken und Fabriken, in unser Parlament und unsere Vereine, in unsere Gerichtssäle und Untersuchungsausschüsse, in unsere Häuser und Theater. Denn Gott ist in allen Orten oder nirgendwo, der Vater aller Menschen oder keines einzigen, um alles besorgt oder um gar nichts. Nur in seiner Gegenwart lernen wir, dass der Ruhm des Menschen nicht in seinem Willen zur Macht besteht, sondern in seiner Kraft zum Mitleid. Entweder ist der Mensch das Spiegelbild Seiner Gegenwart, oder er ist ein Tier. (Abraham J. Heschel)

Gemeinde: Suchet Ihn, da er sich finden lässt!

Rufet ihn an, da er nah ist!

Der Frevler verlasse seinen Weg,

der Mann des Bösen sein Vorhaben,

er kehre um zu Ihm

und er wird sich sein erbarmen,

zu unserem Gott,

denn er ist gross im Verzeihen.

(Jesaja 55, 6–7)

Rabbiner:

Ist nicht das Lauschen auf den Pulsschlag des Wunders wert, dass man schweigt und aufhört, sich selbst zu bestätigen? Wir leben am Rande des Mysteriums und wollen es nicht wahrhaben, verlieren unsere Seele und gefährden unseren Anteil an der Welt Gottes. (Abraham J. Heschel)

Gemeinde: Lasse uns umkehren, Herr, zu dir, erneuere unsere Tage zum Guten. (Klagelieder 5, 21)

Stilles Gebet

Übergang: leises Orgelspiel

Gemeinde: (betet stehend aus der Liturgie des Versöhnungstages)

Wir wollen unsere Wege prüfen und umkehren zu dir, denn deine Hand ist ausgestreckt dem, der den Weg sucht.

Unser Gott und Gott unserer Eltern, wir bekennen unser Irren, ja, wir haben gesündigt:

- wir waren arrogant, beleidigend, charakterlos, destruktiv, egoistisch, fremdenfeindlich, grössenwahnsinnig und haltlos
- wir waren irreführend, jähzornig, kleinmütig, launisch, mutlos, neidisch, oberflächlich und präntentios
- wir waren querulant, rechthaberisch, stur, treulos, unehrlich, verräterisch, wankelmütig und zerstörerisch.

Nun aber wollen wir vom Weg des Frevels lassen.

Schicke uns nicht leer von dir hinweg.

Höre unsere Stimme,

Ewiger, unser Gott,

erbarme dich unser.

Der du die Fallenden stüttest, hilf uns um deines Namens willen.

Zeige uns gnadenvoll die Wege zum Leben.

Wir wollen hören und tun,

denn du bist unser Licht und unser Retter.

Gib deinen Segen allen, die dir vertrauen.

Friedensfülle gib deinem Volk.

Gepriesen bist du, der uns segnet mit Schalom.

(Wer mit dem Gebet fertig ist, setzt sich)

Leises Orgelspiel

1. Lesung: 5. Mose 30, 11–14; 19–20a

Dieses Gebot, auf das ich dich heute verpflichte, geht nicht über deine Kraft und ist nicht fern von dir. Es ist nicht im Himmel, so dass du sagen müsstest: Wer steigt für uns in den Himmel hinauf, holt es herunter und verkündet es uns, damit wir es halten können? Es ist auch nicht jenseits des Meeres, so dass du sagen müsstest: Wer fährt für uns über das Meer, holt es herüber und verkündet es uns, damit wir es halten können? Nein, das Wort ist ganz nah bei dir, es ist in deinem Mund und in deinem Herzen, du kannst es halten.

Den Himmel und die Erde rufe ich heute als Zeugen gegen euch an. Leben und Tod lege ich dir vor, Segen und Fluch. Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen. Liebe den Herrn, deinen Gott, hör auf seine Stimme, und halte dich an ihm fest; denn er ist dein Leben.

Psalm 103: der gütige und verzeihende Gott (abwechselnd zwischen Vorsänger und Gemeinde)

Der Herr ver - gibt die Schuld
und ret - tet un - ser Le - ben.

1. Lobe den Herrn, meine Seele, und alles in mir seinen heiligen Namen!
2. Lobe den Herrn, meine Seele, und vergiss nicht, was er dir Gutes getan hat:
3. der dir alle deine Schuld vergibt und alle deine Gebrechen heilt,
4. der dein Leben vor dem Untergang rettet und dich mit Huld und Erbarmen krönt;
5. der dich dein Leben lang mit seinen Gaben sättigt; wie dem Adler wird dir die Jugend erneuert. –
6. Der Herr vollbringt Taten des Heiles, Recht verschafft er allen Bedrängten.
7. Er hat Mose seine Wege kundgetan, den Kindern Israels seine Werke.
8. Der Herr ist barmherzig und gnädig langmütig und reich an Güte.
9. Er wird nicht immer zürnen, nicht ewig im Groll verharren.
10. Er handelt an uns nicht nach unsern Sünden und vergilt uns nicht nach unserer Schuld.
11. Denn so hoch der Himmel über der Erde ist, so hoch ist seine Huld über denen, die ihn fürchten.
12. So weit der Aufgang entfernt ist vom Untergang, so weit entfernt er die Schuld von uns.
13. Wie ein Vater sich seiner Kinder erbarmt, so erbarmt sich der Herr über alle, die ihn fürchten. –
14. Denn er weiss, was wir für Gebilde sind, er denkt daran: Wir sind nur Staub.
15. Des Menschen Tage sind wie Gras, er blüht wie die Blume des Feldes.
16. Fährt der Wind darüber, ist sie dahin; der Ort, wo sie stand, weiss von ihr nichts mehr.
17. Doch die Huld des Herrn währt immer und ewig für alle, die ihn fürchten und ehren;
18. sein Heil erfahren noch Kinder und Enkel; alle, die seinen Bund bewahren, an seine Gebote denken und danach handeln. –
19. Der Herr hat seinen Thron errichtet im Himmel, seine königliche Macht beherrscht das All.
20. Lobt den Herrn, ihr seine Engel, ihr starken Helden, die seine Befehle vollstrecken, seinen Worten gehorsam!
21. Lobt den Herrn, all seine Scharen, seine Diener, die seinen Willen vollziehen!
22. Lobt den Herrn all seine Werke, an jedem Ort seiner Herrschaft! Lobe den Herrn, meine Seele! –

2. Lesung: Jesaja 58, 6–12

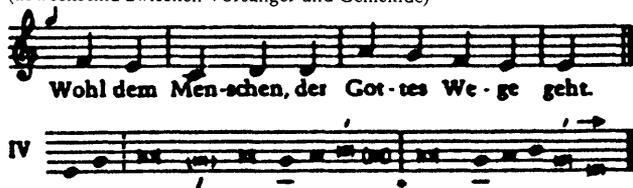
Nein, das ist ein Fasten, wie ich es liebe: die Fesseln des Unrechts zu lösen, die Stricke des Jochs zu entfernen, die Versklavten freizulassen, jedes Joch zu zerbrechen, an die Hungrigen dein Brot auszuteilen, die obdachlosen Armen ins Haus aufzunehmen, wenn du einen Nackten siehst, ihn zu bekleiden und dich deinen Verwandten nicht zu entziehen. Dann wird dein Licht hervorbrechen wie die Morgenröte, und deine Wunden werden schnell vernarben. Deine Gerechtigkeit geht dir voran, die Herrlichkeit des Herrn folgt dir nach. Wenn du dann rufst, wird der Herr dir Antwort geben, und wenn du um Hilfe schreist, wird er sagen: Hier bin ich. Wenn du der Unterdrückung bei dir ein Ende machst, auf keinen mit dem Finger zeigst und niemand verleumdest, dem Hungrigen dein Brot reichst und den Darbenden satt machst, dann geht im Dunkel dein Licht auf, und deine Finsternis wird hell wie der Mittag. Der Herr wird dich immer führen, auch im dürren Land macht er dich satt und stärkt deine Glieder. Du gleichst einem bewässerten Garten, einer Quelle, deren Wasser niemals versiegt. Deine Leute bauen die uralten Trümmerstätten wieder auf, die Grundmauern aus der Zeit vergangener Generationen stellst du wieder her. Man nennt dich den Maurer, der die Risse ausbessert, den, der die Ruinen wieder bewohnbar macht.

Kantor: Uwenucho Jomar (Komp. L. Lewandowski)

וּבְנָחָה יֹאמֵר שׁוֹבָה יי רַבְבוֹת אֱלֹהֵי
יִשְׂרָאֵל: קוֹמָה יי לְמִנוּחֶיךָ אֶתָּה וְאֶרְצוֹן
עֲזָדָה: בְּחִינָה יִלְבְּשׁוּ צָרָק וְחִסְדֶיךָ יִרְגְּנוּ:
בְּעֵבֹר דָּוִד עֲבָדְךָ אֵל תֵּשֵׁב פְּנֵי מְשִׁיחֶךָ:
כִּי לָקַח טוֹב גָּתְהִי לָכֶם הוֹרְתִי אֶל־תֵּעֲזוּבוּ:
עֲצֵחַיִים הִיא לְמַחְזִיקִים בָּהּ וְתִמְכֶינָה מֵאֲשֶׁר:
דְּרָקָה דְרָכֵי־נָעָם וְקַל־נְתִיבוֹתֶיהָ שְׁלוֹם:
הִשְׁיִבְנוּ יי אֱלֹהֵיךָ וְנִשׁוּבָה חֲדָשׁ יִמְיָנו כְּקִדְמָה:

Ansprache: Landesrabbiner Dr. Nathan P. Levinson (s. u. S.86):

Psalm 112: Segen der Gottesfurcht
(abwechselnd zwischen Vorsänger und Gemeinde)



1. Wohl dem Mann, der den Herrn fürchtet und ehrt und sich herzlich freut an seinen Geboten.
2. Seine Nachkommen werden mächtig im Land, das Geschlecht der Redlichen wird gesegnet.
3. Wohlstand und Reichtum füllen sein Haus. sein Heil hat Bestand für immer.
4. Den Redlichen erstrahlt im Finstern ein Licht: der Gnädige, Barmherzige und Gerechte. –
5. Wohl dem Mann, der gütig und zum Helfen bereit ist, der das Seine ordnet, wie es recht ist.
6. Niemals gerät er ins Wanken, ewig denkt man an den Gerechten.
7. Er fürchtet sich nicht vor Verleumdung, sein Herz ist fest, er vertraut auf den Herrn.
8. Sein Herz ist getrost, er fürchtet sich nie, denn bald wird er herabschauen auf seine Bedränger.
9. Reichlich gibt er den Armen, sein Heil hat Bestand für immer, er ist mächtig und hochgeehrt.
10. Voll Verdruss sieht er der Frevler, er knirscht mit den Zähnen und geht zugrunde. Zunichte werden die Wünsche der Frevler. –

Bischof: Vater unser im Himmel,

Gemeinde: geheiligt werde Dein Name. Dein Reich komme. Dein Wille geschehe, wie im Himmel so auf Erden. Unser tägliches Brot gib uns heute. Und vergib uns unsere Schuld, wie auch wir vergeben unseren Schuldigern. Und führe uns nicht in Versuchung, sondern erlöse uns von dem Übel. Denn Dein ist das Reich und die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit. Amen.

Rabbiner: An uns ist es, zu preisen den Herrn des Alls, zu künden von der Größe des Weltenschöpfers. Er hat uns zu seinem Dienst erwählt, ewiges Leben in uns gepflanzt. Ihm beugen wir anbetend die Knie. Er hat den Himmel ausgespannt und die Erde gegründet. Seine Glorie erfüllt die Himmelshöhen. Und so leben wir voller Hoffnung, dass bald aller Götzendienst verschwindet und die Welt in Deinem Reich vollendet wird. Da werden alle Menschen ihre Bosheit lassen und Dich allein anbeten, mittun am Werk Deines Reiches. Denn Dein ist das Reich und die Herrlichkeit auf alle Zeit. Amen.

Kantor: Adon Olam (Komp. Sholom Secunda)

Der Herr der Welt, er hat regiert, eh' ein Gebild geschaffen war, Zur Zeit, da durch seinen Willen das All entstand, da wurde sein Name König genannt, Und nachdem das All aufhören wird, wird er allein, der Ehrfurchtbare, regieren. Er war, er ist, und er wird sein in Herrlichkeit.

Er ist einzig, und kein Zweiter ist da, ihm zu vergleichen, zuzugesellen.

Er ist ohne Anfang, ohne Ende, ihm ist die Macht und die Herrschaft.

Er ist mein Gott, und mein Erlöser lebt, der Fels meines Anteils zur Zeit der Not.

Er ist mein Panier und Zuflucht mir, der den Kelch mir reicht am Tage, da ich rufe.

In seine Hand empfehle ich meinen Geist zur Zeit, da ich schlafe und erwache.

Und mit meinem Geist auch meinen Leib, Gott ist mit mir, ich fürchte mich nicht.

אֶרְצוֹן עוֹלָם אֲשֶׁר מְלֶךְ. בְּטָרָם כְּלִי צִיר נִבְרָא:
לַעֲתָה נַעֲשֶׂה בְּחֶסֶדְךָ כָּל. אֲנִי מְלֶךְ שְׁטוֹ נִבְרָא:
וְאַחֲרֵי כִּבְלוֹת הַבַּל. לְבָדוֹ יִמְלֹךְ תָּרָא:
וְהוּא הָיָה וְהוּא הוֹה. וְהוּא יְהִיָּה בְּחֶסֶדְךָ:
וְהוּא אֲחִי וְאִין שְׁנִי. לְהַמְשִׁיל לּוֹ לְהַחֲבִירָה:
כָּלִי רֵאשִׁית כָּלִי תְּכָלִית. וְלוֹ הָעֵז וְהַמְשָׁרָה:
וְהוּא אֱלֹהֵי וְחֵי נִבְרָא. וְצוֹר תְּכָלִי בְּעַת צָרָה:
וְהוּא נָסִי וְנִינּוֹם לִי. מְנַחַח כּוֹסֵי בַיּוֹם אֶקְנֵא:
כִּידוֹ אֶפְקִיד רוּחִי. בְּעַת אִישׁוֹן וְאַעֲרִירָה:
וְעַסְרוּחֵי נְוִחֵי. יי לִי וְלֹא אֶרְאָה:

Gemeinsamer Segen von Bischof und Rabbiner (hebr. u. deutsch):

Der Herr segne euch und behüte euch, er lasse sein Angesicht leuchten über euch und sei euch gnädig. Der Herr hebe sein Angesicht über euch und gebe euch Frieden. Amen. Orgelspiel

b) Ansprachen

1 Weihbischof Karl Flügel, Regensburg: Begrüssung

Papst Johannes Paul II. kam in seinem Weltrundschreiben, das mit den Worten »Redemptor Hominis – Der Erlöser des Menschen« beginnt, auf den von der Kirche gewünschten Dialog der Kirche mit den nichtchristlichen Religionen zu sprechen. Er wirft die Frage auf:

»Geschieht es nicht manchmal, dass die starken religiösen Überzeugungen der Anhänger der nichtchristlichen Religionen ... die Christen beschämen, die ihrerseits oft so leichtfertig die von Gott geoffenbarten und von der Kirche verkündeten Wahrheiten in Zweifel ziehen und so sehr dazu neigen, die Grundsätze der Moral aufzuweichen ...?«¹

Nach dieser Frage an das Gewissen eines jeden Christen stellt der Heilige Vater fest: »Es ist edel, bereit zu sein, jeden Menschen zu verstehen ... und ... anzuerkennen«².

Für uns Christen ist es heute eine Freude und zugleich eine Ehre, dass wir mit Juden, die wie wir als Bürger in der Bundesrepublik Deutschland leben, zum gemeinsamen Gebet, das die Höchstform eines Dialogs zwischen Religionen ist, zusammenkommen dürfen. Dass diese Begegnung für uns eine Freude und Ehre ist, verstehen wir sicher, wenn wir über einen Satz, den Herr Werner Nachmann, der Vorsitzende des Direktoriums des Zentralrates der Juden in Deutschland am 17. November 1980 in Mainz vor dem Heiligen Vater ausgesprochen hat, nachsinnen: »Unsere jüdischen Brüder und Schwestern ... 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

¹ Johannes Paul II., Enz. Redemptor Hominis, n. 6. – ² ebd.

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»³.

Diese Hoffnung, die unsere jüdischen Mitbürger in uns setzen, dieses Vertrauen, das sie uns entgegenbringen, freut und ehrt uns. Es verpflichtet uns aber auch. Denn »die konkreten brüderlichen Beziehungen zwischen Juden und Katholiken in Deutschland bekommen«, wie der Papst in Mainz sagte, »einen ganz besonderen Wert vor dem dunklen Hintergrund der Verfolgung und versuchten Ausrottung des Judentums in diesem Land«⁴.

Es hat also diese christlich-jüdische Gemeinschaftsfeier »einen ganz besonderen Wert«.

Wir Katholiken werden uns dieses Wortes vielleicht am besten bewusst, wenn wir zu Beginn dieser Begegnung zweier Religionen ein Gebet aus unserer Liturgie der Osternacht, die uns ja so eng mit Juden, die ihr Pascha-Fest feiern, verbindet, bedenken: »Gott, deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen . . . Gib, dass alle Menschen Kinder Abrahams werden und zur Würde des auserwählten Volkes gelangen.«

»Gott, deine uralten Wunder leuchten noch in unseren Tagen.« Rabbinsche 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 Allmächtige bei dir«⁵. Er, der Unaussprechliche, möge uns allen in dieser geheiligten Stunde die Gnade schenken, dass die Gottesherrlichkeit bei einem jeden von uns, ob Jude oder Christ, steht.

Uns Christen möge aus Gottes Herrlichkeit die Kraft zufließen, die Würde des auserwählten Volkes mit unseren Herzen wahrzunehmen.

Was gibt jedem Menschen wie jedem Volk Würde?

Auf Gottes Weisung hören und sie befolgen.

Gott, den einen und einzigen preisen.

Für den Glauben an Gott und für das treue Zusammenstehen mit jedem Menschen, diesem Ebenbild Gottes, auch unter Opfern, Zeugnis ablegen.

Diese Würde des auserwählten Volkes, die wir beim bereiten Hinhören auf das Beten und Reden unserer jüdischen Mitbürger gerade bei einer solchen Gemeinschaftsfeier wahrnehmen können, wollen wir bleibend anerkennen. Der Papst sagt ja: »Es ist edel, bereit zu sein, jeden Menschen zu verstehen . . . und anzuerkennen.«

Die Würde des auserwählten Volkes anerkennen ist biblisches Denken. Das darf ich, indem ich Ihnen allen die herzlichen Grüsse der deutschen Bischöfe überbringe, im Anschluss an deren »Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum« feststellen.

In der bischöflichen Erklärung wird nämlich jenes Paulus-Wort aus dem Römerbrief über die Juden zitiert: »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.).

³ Ansprache an den Heiligen Vater bei der Begegnung mit Vertretern der Juden im Dommuseum in Mainz am 17. November 1980, dokumentiert in: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25 A, Papst Johannes Paul II. in Deutschland (Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) 100; vgl. FrRu XXXII/1980, S. 5.

⁴ Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in Mainz am 18. November 1980, a. a. O. 103.

⁵ s. dazu Kurt Hruby, Die Synagoge, geschichtliche Entwicklung einer Institution (Zürich 1971), 75 f.

Die Bischöfe bemerken zu diesem Schriftwort: »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«⁶.

Der Papst sagt dazu: »Es ist mein dringender Wunsch, dass diese Erklärung geistiges Gut aller Katholiken in Deutschland werde!«⁷ und bestärkt uns so, die Würde des auserwählten Volkes, die biblisch begründet ist, stets anzuerkennen.

Wenn Paulus von seinen jüdischen Brüdern und Schwestern auch den »Gottesdienst« als eines ihrer Privilegien, das sie haben, herausstellt, verweist er uns auf den kostbaren Gebetsschatz des alten Bundesvolkes. Diese Kostbarkeit hat Jesus Christus selbst, wie die deutschen Bischöfe dartun, als »ein reiches Erbe aus den religiösen Überlieferungen seines Volkes in die christliche Völkerwelt mit eingebracht, so dass der Christ »mit dem Stamme Abrahams geistlich verbunden« und dauernd auch aus diesem Erbe schöpft«⁸.

Wir zu dieser Gemeinschaftsfeier im Heiligen Geist zusammengerufenen Christen dürfen nun mit unseren jüdischen Mitbürgern, die – wie uns der Glaube sagt – vom gleichen Geist gerufen sind, aus dem reichen geistlichen Erbe des jüdischen Volkes schöpfen.

Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz danke ich unseren jüdischen Mitbürgern, dass sie »mit jener »Öffnung und Weitung des Geistes«, mit jenem »Takt« und mit jener »Behutsamkeit« . . ., die uns Katholiken von den (päpstlichen) Richtlinien (für den Dialog mit den Juden) ans Herz gelegt werden«⁹, sich jetzt zur Hochform jeglichen Dialoges, zum Gebet mit uns vereinigen.

Ich sage ein herzliches Vergelt's Gott den Vertretern des Judentums, die sich im Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken gemüht haben, diese Stunde des Gebetes vorauszudenken. Dieses Vergelt's Gott gilt besonders dem Herrn Landesrabbiner Dr. Nathan Peter Levinson, mit dem ich gerne diese Liturgie gemeinsam feiere. Mit herzlicher Dankbarkeit begrüsse ich dazu Herrn Kantor Gerald Rosenfeld und mit ihm alle, die, je auf ihre Art, als Mitgestalter dieser christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier liebend wirken.

»An uns ist es, den Herrn zur preisen . . .

Er ist unser Gott, keiner sonst . . .

wie geschrieben steht in der Tora: »König bleibt er in Weltzeit und Ewigkeit.«¹⁰

Unseren Lobpreis möge Gott gnädig annehmen und anerkennen. Wir bitten, dass so in unseren Herzen das als Frucht des Geistes heranreift, was dieser 87. Deutsche Katholikentag insgesamt erlehen möchte:

Die Umkehr der Herzen – den Glauben in allen Herzen – die Erneuerung der Welt durch unsere Herzen.

Es möge uns Gott dazu seinen Segen geben.

»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!«¹¹

⁶ Die deutschen Bischöfe 26, Erklärung über das Verhältnis der Kirche zum Judentum vom 28. April 1980 (Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) III. 1.

⁷ a. a. O. 105.

⁸ o. a. Erklärung der deutschen Bischöfe III. 1. c.

⁹ Johannes Paul II. a. a. O. 104.

¹⁰ Gebet Alenu, zitiert nach Robert Raphael Geis, Vom unbekanntem Judentum (Freiburg 1977 [1961]) 20 f.

¹¹ Johannes Paul II. a. a. O. 105.

2 Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson:
Predigt: Umkehr, Glaube, Erneuerung
(Maleachi 3, 7 und 5 Mose 30, 11–14; 19–20a)

Umkehr, Glaube und Erneuerung sind uns aufgegeben. Aber schon hier stellt sich uns die Frage: Aus welcher gegenwärtigen Situation sollen wir den Rückzug antreten? Und weiter: Was und an wen können wir glauben? Und schliesslich: Wie sieht diese Erneuerung aus, und wie können wir sie vollziehen? Das sind die drei Fragen, die uns heute beschäftigen. Als erster Schriftvers diene uns das Wort des Propheten Maleachi (3, 7): »Führe uns zurück zu Dir, Ewiger, denn wir wollen zurückfinden, erneuere unsere Tage wie in früheren Zeiten.«

Wo stehen wir heute? Die Frage ist identisch mit jener, die einst Gott an Adam stellte, an den ersten Menschen, als er ihn fragte: »Wo bist du?« Natürlich wusste Gott, der Allwissende, wo sich Adam befand. Aber unsere Rabbinen erklären, Gott befragte Adam nach seinem Standort. Wo bist du Mensch in deiner Welt, und was hast du heute getan?

Der in Wien geborene jüdische Schriftsteller Jakov Lind, der heute in England und den USA lebt, hat soeben einen vielbeachteten satirischen Roman geschrieben: *Reise zu den Enu*. Die Enu sind eine Art Menschen auf einer Südseeinsel, auf die der Held des Romans, ein moderner Gulliver, nach einer aufregenden Reise verschlagen wird. Sie leiden hauptsächlich an Langeweile. Arbeit ist ein Statussymbol und nur für die reichen Leute da, die sie sich leisten können. Literatur gibt es nicht, denn Bücher werden gegessen. So übrigens auch die Fäkalien, die in einem Prozess des »recycling« wiederaufbereitet werden. Logik ist Sünde und Krieg der einzige Ausweg. Nur gewinnen will man nicht so gern, denn dann müsste man den Besiegten seinen Willen aufzwingen, und einen Willen hat man nicht. Nicht einmal zum Leben. Man stirbt mit derselben Selbstverständlichkeit, mit der man zum Zahnarzt geht. Wahrlich, der Albtraum einer Utopie, von der ein Kritiker sagte, dass seit Orwell keiner so wahr über unsere Befindlichkeit geschrieben hätte.

Wenn wir versuchen, dies alles auf einen Nenner zu bringen, dann bedeutet es doch, dass diese Hominiden Lindscher Erfindung ihr Menschentum verloren haben – übrigens wachsen ihnen Klauen, wenn nötig, und auch ihr Aussehen ähnelt zu Zeiten dem verschiedener Tierarten. Dass die Männer Vogelnester auf ihren Köpfen tragen, sollte hier noch ergänzt werden. Denn Vögel verschiedener Gattungen dienen als Überich und sind daher die wahren Herrscher des Inselreiches. Das, was den Menschen zum Menschen macht, ist seine Fähigkeit, Sinn zu erfahren, und das ist hier unwiederbringlich verloren. Der Enu erfährt keine wirkliche Freude, und er erlebt keinen Schmerz. Er existiert, mechanisch, oberflächlich, ohne Gefühl und ohne Kultur. Und er hasst seine jungen Männer, weil sie die älteren überleben. Und deshalb schickt er sie in den Krieg, mit der Hoffnung, dass sie umkommen. Erkennen wir uns in diesem Bild? Es ist hautnah, wir müssen es nicht ausbuchstabieren. Das ist unser Domizil. Das ist unser Standort. Hier befinden wir uns. Und auf die Frage »Wo bist du?« können wir mit einem Blick auf unsere Zeit und unsere Lage nur sagen: »Am Abgrund!«

»Führe uns zurück zu Dir, Ewiger!« Zu Gott sollen wir zurückfinden. Und das ist doch das zweite Thema, das uns gestellt wird: der Glaube, der uns emporträgt aus dem Nihilismus, der Verlorenheit, der Sinnlosigkeit, der Absurdität unseres Daseins. Und Glaube bedeutet nicht, wie Martin Buber uns gelehrt hat, das Fürwahrhalten von Glaubenssätzen, sondern das gläubige Vertrauen, das immer miteinschliesst den Glauben an Gott, den Glauben an

den Nebenmenschen und den Glauben an uns selbst. Deshalb stehen auch jene grossen Gebote der Gottesliebe, der Menschenliebe und der recht verstandenen Eigenliebe in einem einzigartigen Verhältnis zueinander: »Du sollst den Ewigen, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen, mit deiner ganzen Seele und mit deiner ganzen Kraft.« »Und du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« (5 Mose 6, 5; 3 Mose 19, 18; vgl. Matth 22, 37 ff.; Markus 12, 29 ff.; Lukas 10, 27). Dieser Glaube, dieses Vertrauen in seiner dreifachen Form ist unteilbar. Das eine ist nicht denkbar ohne das andere. Wenn wir den Glauben in den Urgrund unseres Seins und damit in den Sinn des Lebens wieder für uns erworben haben, wenn wir den Nächsten lieben und uns selbst wieder respektieren und lieben können, dann werden wir den entscheidenden Schritt auf dem Wege der Umkehr vollzogen haben.

Aber die Umkehr soll auch Erneuerung sein. Erneuerung ist kein vollkommen neuer Anfang, ist keine Modetorheit. Sie ist Rückkehr zu den Werten unserer Geschichte – »wie in früheren Zeiten«. Sie bedeutet nicht Versteinigung oder das Schmoren im eigenen Saft, sondern die Verpersönlichung der Werte der Vergangenheit durch unser eigenes Leben und für den heutigen Tag. Im 18. Kapitel des Propheten Ezechiel lesen wir von der Umkehr und dass sie von einem neuen Geist und einem neuen Herzen abhängt. Das meint doch, dass wir von neuem mit Geist und Herz erfüllt sein mögen, dass der Weg, auf dem wir gegangen sind, in die Leere führte. Wir sind die Generation der Gewalt, der Drogen und der Langeweile. Und weil wir ohne wahre Bindungen waren, fehlten die Liebe, das Vertrauen und die Geborgenheit. Diese, die wahren Werte, sollen wir wieder für uns zurückgewinnen – »wie in früheren Zeiten«.

Die Arbeit können wir nicht Gott allein überlassen. Sie ist uns aufgegeben. »Führe uns zurück, Ewiger« heisst, dass Gott uns leiten und uns helfen möge, aber die Anstrengung und der Wille, sie sind unser – nicht wie die Enu, die nicht einmal mehr den Willen zum Leben hatten, denn das Leben war fade und schal, und es bedeutete ihnen nichts mehr.

Es soll sich keiner hinter seiner Kreatürlichkeit verstecken. Minderwertigkeitsgefühle sind hier nicht gefragt. Wir sind Partner Gottes, nur etwas geringer als die Engel, sagt der Psalmist. Und das Wort ist nicht zu wunderbar für uns – es ist nicht im Himmel, und es ist nicht jenseits des Meeres, sondern »sehr nahe ist dir das Wort, in deinem Munde und in deinem Herzen, dass du es tust«.

Der Prophet, der das neue Herz und den neuen Geist fordert, spricht es klar aus: Gott sagt, er habe kein Wohlgefallen am Tode dessen, der sich dem Tode verschrieben hat, dessen Todestrieb ihn dazu bringt, sich selbst zu zerstören, sondern dass er umkehre und lebe! »Führe uns zurück zu Dir, Ewiger, wir wollen ja zurückkehren, erneuere unsere Tage wie in früheren Zeiten!«

B Die jüdisch-christliche Begegnung im Leo-Baeck-Saal

1 Ansprache Dr. Bernhard Servatius,
Vizepräsident des Zentralkomitees der Deutschen
Katholiken, anlässlich der christlich-jüdischen
Begegnung am 2. September 1982, 19.30 Uhr

Exzellenzen! Vor allem: Hochwürdigster Herr Erzbischof von Paris, Msgr. Lustiger! Ehrwürdige Rabbiner! Herr Staatsminister! Herr Botschafter! Hochverehrter Herr Nachmann! Verehrte Mitglieder des Vorstandes der Jüdischen Gemeinde Düsseldorf! Meine Damen und Herren! Liebe Freunde!

Als Vizepräsident des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken habe ich dem Vorstand der Jüdischen Gemeinde Düsseldorf ein Wort aufrichtigen Dankes zu sagen. Ich empfinde die an die Teilnehmer des Katholikentages gerichtete Einladung zu einer Begegnung mit der Jüdischen Gemeinde in Düsseldorf als ein Zeichen besonderer Aufmerksamkeit und als eine so tiefe Geste, als dass ich mich mit meiner Antwort auf Höflichkeiten oder darauf beschränken dürfte, in dieser – um mit Kardinal *Höffner* zu sprechen – eleganten Stadt lediglich gute Manieren vorzuzeigen. Mir wäre sehr danach, mit Frohsinn auf den fröhlichen Gesang Ihres reizenden Kinderchors zu reagieren*. Jedoch: Wenn Juden und Christen, gläubige Christen, einander begegnen, schulden sie sich mehr.* (Dadurch, und durch das anschließende Wort von Exzellenz Flügel¹ erfahren Sie dann gleichzeitig etwas über die katholische Kirche in Deutschland, nämlich über die feinsinnige Unterscheidung zwischen der Zuständigkeit des kirchlichen Amtes, vertreten durch die Deutsche Bischofskonferenz, und den Aufgaben des Zentralkomitees: Die Bischöfe sagen uns das wegweisende »geistliche Wort«, wir versuchen uns dann als gesellschaftliche Strukturen der Kirche in der Übersetzung dieser Wegweisung in die gesellschaftliche und politische Wirklichkeit; ich möchte diesen »Weltdienst des Laien« hier ausdrücklich in Anspruch nehmen.)

Im Schott, der offiziellen benediktinischen deutschen Ausgabe des neuen römischen Messbuchs, lesen wir am Schluss der Karfreitagssliturgie als Antwort auf die Frage »schuldig?« folgende Betrachtung: »Wir heutigen Christen dürfen wirklich keinen Stein auf die Zeitgenossen Jesu in Israel werfen. Wir brauchen nur zu betrachten, was wir aus dem Christentum machen, um uns zu sagen: das ist schlimmer, als was sie mit Jesus taten. Wenn man bedenkt, dass die Welt durch die christliche Wahrheit erhellt werden sollte, und dann sieht, wie wir ihr Bild verfinstern, dann muss man schon vollkommen verdreht sein, um sich auch nur einen Augenblick für weniger schuldig zu halten als Kajafas oder Judas.«

Wie anders war doch das Bild, das durch Jahrhunderte, fast zwei Jahrtausende die Beziehungen zwischen Christen und Juden bestimmte; und wie verheerend waren die Folgen, die nicht zuletzt durch jenes andere Bild ausgelöst wurden. Die Christen sind hierdurch in zweifach tragischer Weise mit der Geschichte der Juden verbunden; jedenfalls wir deutschen Christen. Unter Ihnen, liebe Freunde – darf ich das schon sagen? – gibt es heute noch kaum eine Familie, der nicht durch Verbrechen, die Deutsche im Namen Deutschlands verübt haben, unsagbares Leid zugefügt wurde. Hier stellt sich nicht die Frage persönlich zurechenbarer Schuld; die meisten heute lebenden Deutschen waren 1945 noch Kinder oder nicht einmal geboren. Es gilt aber zu erkennen, dass wir uns aus unserer Geschichte nicht davonestehlen können, * und den durch unsere Geschichte Betroffenen zu beweisen, dass wir das auch nicht wollen, dass wir unsere Verantwortung sehen. Vielleicht haben wir unsere Lektion gelernt. Vielleicht ist es keine Heuchelei, wenn wir uns mit den Worten anreden: »In Gott, in dem einen Gott geliebte Brüder!« Schlimm wäre es, liebten wir – mit der Scham als Wurzel – nur die toten Juden. Wir müssen die lebenden Juden lieben. Wer nur die toten Juden liebt, der steht in dem Verdacht, seine Liebe könnte in Wahrheit nur Vergangenheitsbewältigung sein.

* Anmerkung: Ca. 1000 Teilnehmer, 90 % junge Menschen [vgl. u.]. An keiner Stelle gab es auch nur die geringste negative Reaktion, an den mit * gekennzeichneten Stellen hingegen starken, anhaltenden Beifall!

¹ s. u. S. 88.

Ich gehe einen Schritt weiter. Wir müssen auch Israel lieben, im biblischen und im gegenwärtigen Sinne: als Heimstatt der lebenden Juden. Wir tragen Mitverantwortung für das, was – unter anderem durch die Judenverfolgung ausgelöst – im Nahen Osten heute als Heimstatt des jüdischen Volkes gewachsen ist. Diese so verstandene Verantwortung verbindet uns auch mit dem heutigen Staat der Juden.

Zwei grosse Männer haben das sehr früh begriffen: Adenauer und Ben Gurion. Wir beklagen in diesen Tagen den Tod eines Mannes, der das Werk dieser beiden Männer vorbereitete: Nahum Goldmann. Auch wir Christen gedenken seiner und übermitteln Ihnen den Ausdruck unseres aufrichtigen Mitempfindens. Was weitblickende Politiker und Regierungen einleiteten, wollen wir je einzeln nachvollziehen, damit es ein Werk der Völker werde.* Wir haben heute zwei Männer unter uns, die uns dabei frühzeitig an die Hand nahmen. Ich meine den ersten Botschafter Israels in Deutschland, Asher Ben Nathan, den ich als eine Person der deutschen Zeitgeschichte grüsse, und Werner Nachmann, dem mein ebenso herzlicher Gruss gilt. Gestern haben Sie Dr. Isidor Evian zu Grabe getragen; wir verneigen uns auch vor ihm als einem der vielen, die im stillen wirkten.

In dem von mir soeben skizzierten Bewusstsein der Mitverantwortung für das Schicksal des jüdischen Volkes heute stattete das Präsidium des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, begleitet von einigen Mitgliedern des Gesprächskreises Juden und Christen des Zentralkomitees, im vergangenen Jahr Israel einen offiziellen Besuch ab. Unvergessen sind uns die Begegnungen mit der Hebrew University, dem Interfaith Committee, dessen Sprecher Joseph Emanuel ich hier begrüße, mit Repräsentanten des israelischen Staates und der Stadt Jerusalem, da vor allem die mit dem unvergleichlichen Teddy Kollek. Jerusalem ist der Ort Ihrer tausendjährigen Sehnsucht, zugleich Heimstatt auch der beiden anderen monotheistischen Weltreligionen. Der Status von Jerusalem ist international noch nicht gesichert. Gleichwohl gibt es heute in Jerusalem ein Mass an tolerantem Mit- und Nebeneinander der verschiedensten Volksgruppen und Religionsgemeinschaften wie nie zuvor in der Geschichte jener Region. Ich würde mir wünschen, dass Jerusalem alsbald die völkerrechtlichen Regelungen erhalte, die es für eine friedliche Entwicklung braucht und wenigstens der Hl. Stuhl sich als der Partner erwiese, dessen wir zur Fortentwicklung einer Friedensordnung in Jerusalem bedürfen. Die freie Religionsausübung für alle ist heute eine garantierte Selbstverständlichkeit, so wenig wir die Probleme der Christen übersehen, die Bürger des Staates Israel sein wollen und jüdischer Volkszugehörigkeit sind. Jerusalem ist heute nicht nur eine moderne Grossstadt geworden, ein auch international bedeutsames Zentrum von Wissenschaft und Kunst, Jerusalem ist eine Stätte vielfältiger Frömmigkeit geblieben. Wie deutlich stand Ihr Jerusalem, unser Jerusalem*, das Jerusalem von heute auch, vor mir, als ich vorhin in der christlich-jüdischen Gemeinschaftsfeier das Eingangsglied des Kantors hörte: »Wie schön sind Deine Zelte, Jakob, Deine Wohnstätten, Israel!«

Irre ich, wenn ich Israel auch als Chance der Christen im Nahen Osten sehe? Für uns Christen ging von Jerusalem eine Botschaft des Friedens aus. Wir hoffen und wünschen, dass von Jerusalem sich die Wirklichkeit des Friedens ausbreite. Ist es erlaubt, einer Vision wie dieser nachzugehen? Wer glaubt, kann das. Ich rufe Ihnen zu: »Wenn Ihr es nur wollt, wird es geschehen!«

Mit diesen Gedanken, meine Freunde, weist unsere Begegnung nicht in die Vergangenheit, sondern in die Zukunft! Shalom! Shalom!*

2 Grusswort Weihbischof Flügel

zur Begegnung der Katholikentagsteilnehmer
mit der jüdischen Gemeinde Düsseldorf,
2. September 1982

Von Gott geliebte Schwestern und Brüder,
es sei mir gestattet, Ihnen allen diesen biblischen Gruss zu
entbieten.

Mit dem Zuspruch »von Gott Geliebte« darf ich zuerst
auf die jüdische Gemeinde Düsseldorf und deren Freunde
zugehen.

Auch von Ihnen gilt, was im Brief des Apostels Paulus an
die Römer geschrieben steht und was wir Christen uns ge-
rade bei dieser Begegnung neu ins Herz sagen lassen wol-
len: »Von ihrer Erwählung her gesehen sind sie (die Ju-
den) von Gott geliebt, und das um der Väter willen. Denn
unwiderrüflich sind Gnade und Berufung, die Gott ge-
währt« (Röm 11, 28f.).

Von Herzen sage ich im Auftrag und Namen der deut-
schen Bischöfe der jüdischen Gemeinde der diesjährigen
Katholikentagsstadt Vergelt's Gott für die Einladung zu
dieser Stunde der Begegnung. Mit dem einem Bayern
kostbaren Dankeswort »Vergelt's Gott« spreche ich Ihnen
ein kleines, herzhaftes Gebet zu. Es ist ganz im Sinn des
grossen Gebetes Salomos gemeint. Er wusste sein Volk Is-
rael von der rettenden Macht der Weisheit umwaltet und
sagte deshalb: Die Weisheit »gab den Heiligen den Lohn
ihrer Mühen und geleitete sie auf wunderbarem Weg«
(Weish 10, 17).

Gott möge Ihnen für die Mühen bei der Vorbereitung
und Gestaltung dieses Beisammenseins seinen Lohn geben
und Sie allzeit »auf wunderbarem Weg« geleiten.

Auch uns Christen sagt Paulus: »Ihr seid von Gott ge-
liebt« (Kol 3, 12).

Er fügt, damit wir dieser hohen Auszeichnung nicht verlu-
stig werden, einige Mahnungen hinzu, so auch diese:
»Seid dankbar!« (Kol 3, 15).

Wie herzlich hat doch unser Heiliger Vater dafür ge-
dankt, als er in Mainz mit Vertretern der Juden zusam-
menkommen konnte. Er gab seinen Dank mit dem schö-
nen Wort: »Diese Begegnung war mir ein Herzensanlie-
gen«¹ Ausdruck und wünschte: »Möge Gottes Segen über
dieser Stunde stehen!«²

Gleiche Dankbarkeit bewegt auch alle Ihre Gäste, verehr-
te Damen und Herren der hiesigen jüdischen Gemeinde,
in dieser Stunde. Sie haben uns eingeladen, um bei Ihnen,
wie Martin Buber und Franz Rosenzweig in ihrer gemein-
samen Übersetzung der »Fünf Bücher der Weisung« es
ausdrücken, »Gastassen«³ zu sein. Unseren geziemenden
Dank für diese Aufmerksamkeit möchte ich mit dem
Gebetswort aus dem Buch der Reden erstatten: »Er,
dein Gott segne dich in allem Tun deiner Hände, das du
tust.«⁴

Wir Christen wollen dankbar dafür sein, dass wir mit ei-
ner jüdischen Gemeinde und mit gewählten Vertretern
mancher jüdischen Gemeinden in Deutschland nach unse-
rem gemeinsamen Beten jetzt in gelöster Art beisammen
sein dürfen.

Johannes Paul II. hat in seiner Ansprache an Vertreter des
Judentums am 12. März 1979 gesagt: »Wir erkennen mit
höchster Klarheit, dass der Weg, den wir mit der jüdi-

schen Religionsgemeinschaft weitergehen sollten, der des
brüderlichen Dialogs und der fruchtbaren Zusammenar-
beit ist.«⁵ Durch unsere Begegnung heute wird gewisser-
massen der theologische Dialog, der schon seit einiger
Zeit vor allem im Gesprächskreis »Juden und Christen«
beim Zentralkomitee der Deutschen Katholiken geführt
und in einer Reihe von Podiumsgesprächen dieses Katho-
likentages erneut thematisiert wird, wie von selbst zu dem
vom Papst gewünschten »brüderlichen Dialog«. Dafür
sind wir dankbar.

Dankbar sind wir, Ihre Gäste, sehr verehrte Damen und
Herren der jüdischen Gemeinde, dass uns dieser brüder-
liche Dialog die Möglichkeit bietet, Gedanken zu den ge-
meinsamen Aufgaben auszutauschen, die in der »Erklä-
rung der deutschen Bischöfe über das Verhältnis der Kir-
che zum Judentum« angesprochen sind. Diese gemeinsa-
men Aufgaben, die Sie genauso sehen wie wir, lassen sich
kurz so artikulieren:

Verwirklichung des Willen Gottes in der Welt – »Die
Weisungen der Tora und die Weisungen Jesu betref-
fen den Willen Gottes«⁶;

Teilnahme am prophetischen Protest gegen bestehen-
des Unrecht im wirtschaftlichen und sozialen Bereich
und gegen alle ideologische Unterdrückung;

Friedensarbeit in der Welt; denn »Shalom« ist (erst)
dann in der Welt Wirklichkeit, wenn alle Beziehungen
untereinander endlich in Ordnung sind, die Beziehun-
gen zwischen Gott und Mensch und von Mensch zu
Mensch«⁷;

Bekundung unserer Erwartung eines »neuen Himmels
und einer neuen Erde«, des endgültigen Heiles für die
Welt, in das nur Gott führen kann.

In der Öffentlichkeit aller Welt bezeugen, dass wir ge-
meinsam gegen allen Materialismus, Nihilismus und
Pessimismus »die Auferstehung der Toten und das Le-
ben der kommenden Welt«⁸ erwarten.

Ich bin sicher, dass unsere heutige Begegnung, zu der Sie
freundlicherweise eingeladen haben, selbst schon Aus-
druck des brüderlichen Dialogs und fruchtbarer Zusam-
menarbeit ist. Sie möge ein fester Schritt in Richtung auf
jenes volle gegenseitige Verständnis sein, das zu erreichen
wir vom Herrn der Geschichte aufgerufen sind. »Bei der
Verfolgung dieses Zieles sind wir uns alle dessen sicher,
dass wir in Treue und Gehorsam gegenüber dem Willen
Gottes, des Gottes der Patriarchen und Propheten, han-
deln.«⁹

Als Zeichen des bereits erreichten Verständnisses und der
brüderlichen Liebe möchte ich noch einmal Ihnen, von
Gott geliebte Schwestern und Brüder, im Namen und
Auftrag aller deutschen Bischöfe mein herzliches Vergelt's
Gott für diese von Gott gewirkten und von Gott ge-
schenkten Stunden sagen. Friede sei mit Euch! Shalom!
Friede sei allen Ihren Glaubensbrüdern in jedem Land, in
dem sie leben und ihren Glauben an den Gott Abrahams,
Isaaks und Jakobs bekennen! Shalom!

⁵ dokumentiert in: L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in
deutscher Sprache, 10. März 1979/Nr. 13,4 (vgl. FrRu XXX/
1978, S. 13).

⁶ Erklärung der deutschen Bischöfe vom 28. April 1980, doku-
mentiert in: Die deutschen Bischöfe 26 (Herausgeber: Sekretariat
der Deutschen Bischofskonferenz) VI.1 [s. FrRu XXXII/1980
S. 7–17].

⁷ ebd. VI.3.

⁸ s. zum Ganzen: Erklärung der deutschen Bischöfe a. a. O. In-
haltsangabe und S. 26 ff.

⁹ Johannes Paul II. in seiner Ansprache vom 12. März 1979
a. a. O.

¹ Ansprache an die Vertreter der Juden im Dommuseum in
Mainz am 17. November 1980, dokumentiert in: Verlautbarun-
gen des Apostolischen Stuhls 25 A, Papst Johannes Paul II. in
Deutschland (Herausgeber: Sekretariat der Deutschen Bischofs-
konferenz) 102 (vgl. FrRu XXXII/1980 S. 3 f.).

² ebd.

³ Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1976, 516.

⁴ ebd.

C Glauben heisst umkehren!

1 Rabbiner Dr. Jacob Posen, Zürich: Meditation: Umkehr am Beispiel des Jona

Aus dem vom Zentralkomitee der Deutschen Katholiken herausgegebenen Dokumentenband (s. o. S. 82 Anm. 2*) zu dem hier im vollen Wortlaut wiedergegebenen folgenden Beitrag:

Dialog: Prof. Dr. Wilhelm Breuning, Bonn; Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel – Podiumsdiskussion mit: Asher Ben Nathan, Tel Aviv; Klaus Dorn, Veitshöchheim; Werner Nachmann, Karlsruhe; Gabriela Pagener, Düsseldorf; Ministerpräsident Dr. Bernhard Vogel, Mainz – Anwalt des Publikums: Michael Huhn, Münster – Jüdische Lieder: Aviva Semadar, Tel Aviv – Leitung: Prof. Dr. Clemens Thoma, Luzern.

Alle Schwierigkeiten, die Gott mit dem Propheten Jona ausstehen musste, hat er nach Auffassung von Rabbiner Dr. Jacob Posen auch mit den heutigen Menschen. In seiner Meditation »Umkehr am Beispiel des Jona« stellte er die Frage, ob es wirklich so schwer sei, im Propheten Jona »uns selbst« wiederzufinden? Jona habe eine begrenzte, räumliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht gehabt. Er glaubte, dass Gottes Machtbereich sich nur auf den Boden des Landes Israel erstreckte, aber ausserhalb dieses Territoriums unwirksam bliebe. Posen nannte diese Auffassung »kindisch und modern« zugleich. Solange Jona seine konventionelle Ansicht von Gott behalten durfte, wäre er mit Gott und sich selbst zufrieden gewesen. Aber sobald er herausgefunden habe, wie gross und umfassend die Allmacht Gottes war, habe er versucht, ihr mit allen Mitteln zu entfliehen.

Rabbiner Dr. Jacob Posen:

Beim Lesen biblischer Erzählungen kann man sich manchmal des Eindrucks nicht erwehren, dass Gott oft Menschen als Träger seiner Botschaft auswählt, deren Charaktereigenschaften ganz offensichtlich mit vielen Fehlern behaftet sind. Ein solcher Künder eines Gotteswortes war der Prophet Jona. Aber wir dürfen nicht vergessen: Alle Schwierigkeiten, die Gott mit Jona auszustehen hatte, hat er auch mit uns. Man erkennt dies nicht sofort auf den ersten Blick, weil damalige Zeiten mit ihren Vorstellungen und Symbolen uns Heutigen nicht vertraut sind und mitunter fremd vorkommen. Hier nun einige wesentliche Punkte des Jona-Buches.

Jona ben Amitai erhält den göttlichen Auftrag, zur Stadt Ninive zu gehen und ihre Vernichtung wegen ihrer Sündhaftigkeit anzukündigen. Jona weigert sich, dies zu tun und sucht zu entfliehen. Er schiff sich nach Übersee ein. Ein Sturm bedroht das Schiff und seine Besatzung, die durch das Los feststellt, dass Jonas Anwesenheit auf dem Schiff den Sturm veranlasste, weil er vor seinem Gotte floh. Auf seinen eigenen Vorschlag hin wird Jona ins Meer geworfen. Der Sturm lässt nach, und die Seeleute danken dem Gotte Jonas für ihre Errettung.

Jona selbst wird von einem grossen Fisch verschlungen, der ihn nach drei Tagen aufs trockene Land ausspeit. Dann ergeht ein zweites Mal Gottes Wort an Jona, die ihm aufgetragene Botschaft in Ninive zu verkünden. Dieses Mal erfüllt er seinen Auftrag und muss feststellen, dass die Drohung »In vierzig Tagen wird Ninive zerstört« bewirkt, dass die Bewohner der Stadt und die Regierung sich ihrer Sünden bewusst werden und durch Fasten, Beten und reumütiges Verhalten zu Gott zurückfinden. Wegen dieser Reue wird die sündhafte Stadt nicht bestraft. Nur Jona ist mit dem Ablauf der Dinge unzufrieden. Er fühlt sich durch das Erbarmen Gottes über die Stadt und ihre Bewohner desavouiert und als »falscher Prophet« gebrandmarkt. Hatte er nicht schon von Anfang an geahnt,

dass Gott letzten Endes die Sünder verschonen würde? Er hat keine Lust mehr weiterzuleben. Da erhält Jona eine ganz persönliche Lehre: Eine schattenspendende Staude wächst über Nacht und schützt den Propheten vor der Glut der Sonne. Doch schon am nächsten Tag verwelkt die Pflanze, weil ein Wurm die Wurzel abnagte, so dass Jona schutzlos den Sonnenstrahlen ausgesetzt ist. Jetzt möchte er am liebsten sterben, doch dann erfährt er die ironische göttliche Mahnung »Dir tut es leid um die Staude, um die du dich nie bemüht und die du nicht grossgezogen hast, die als Kind einer Nacht entstand und als Kind einer Nacht verschwand. Mir aber sollte es nicht leid tun um Ninive, die grosse Stadt, darin es mehr als 12 Myriaden Menschen gibt, die zwischen rechts und links nicht unterscheiden können und auch noch an Tieren die Menge?!«

Ist es wirklich so schwer, in diesem Jona uns selbst wiederzufinden? Jona hatte eine begrenzte räumliche Vorstellung von der göttlichen Allmacht. Er glaubte, dass Gottes Machtbereich sich nur auf den Boden des Landes Israel erstreckte, aber ausserhalb dieses Territoriums unwirksam bleibe. Wie kindisch und dennoch wie modern ist diese Einstellung. Gott wird auf ein bestimmtes Gebiet eingeschränkt, sowohl örtlich wie auch was den Wirkungskreis anbetrifft. Für Jona war Gott ein nationaler Gott, den man in Jerusalem anbeten konnte und dessen Gnade und Barmherzigkeit seinem Volke vorbehalten bleiben sollte. Solange Jona seine konventionelle Ansicht von Gott behalten durfte, war er mit ihm und mit sich selbst recht zufrieden. Aber sobald er herausfand, wie gross und umfassend die Allmacht Gottes wirklich ist, da war es unerträglich für ihn, und Jona versucht, mit allen Mitteln der Gegenwart Gottes zu entfliehen; einem Gott, der sich weigert, auf ein Volk allein ausgerichtet zu sein, dessen Erbarmen selbst Ninive, die Verkörperung des Erzfeindes des alten Israel einschliesst. Dort in Ninive, wo die Schalthebel der politischen Macht zu finden waren, in Ninive, einem blühenden Zentrum von Gewerbe und Handel, einer Millionenstadt, wo Reichtum und Armut eng beieinander hausten, dort das Wort Gottes zu verkünden, das bringt auch unsere modernen Jonasse dazu, zu resignieren, sich davor zu drücken, für die Wahrheit der göttlichen Lehre auch ausserhalb organisierter Religionsbereiche einzustehen.

Es gibt niemanden, der fehlerfrei durchs Leben gehen kann. »Irren ist menschlich«, auch der gläubige Mensch kann nicht vermeiden, sich immer wieder aufs neue mit Schuld zu beladen, aber der gläubige Mensch hat eine Möglichkeit, sich von Schuld zu befreien, wenn er echtes, uneingeschränktes Vertrauen zu seinem Gott hat. Aufs Vertrauen kommt es in erster Linie an. Es gibt ein Wort, das sowohl im christlichen wie im jüdischen Gottesdienst einen hohen Stellenwert hat. Es ist das Schlusswort vieler Gebete, AMEN. Es beinhaltet soviel wie etwa »so ist es – so soll es sein« und entstammt der gleichen Wurzel wie das hebräische Wort EMUNA, das sowohl Glauben als auch Treue und Vertrauen bedeutet. Für eine Interessengemeinschaft mag als bloss vertragliche Beziehung auch ein beschränktes Vertrauen als Basis ausreichen, aber der Glaube an Gott und Seine Lehre verlangt ein unbegrenztes, uneingeschränktes Vertrauen. Wenn unser AMEN, unser »so ist es« mehr als ein blosses Lippenbekenntnis sein soll, dann muss es uns anspornen, unserem Glauben nicht nur in konventionellen Bereichen nachzuleben, sondern ihn auch dort zu verwirklichen, wo wir mit neuen Erkenntnissen konfrontiert werden, wo wir – wie der erschreckte, einsame Jona – uns einer fremden, ja manchmal feindlichen Welt gegenübersehen – und das heisst notfalls *umkehren* – zurück vom bisher eingeschlagenen Weg.

* Der im Dokumentenband wiedergegebene Text (vgl. ebd. S. 413–416) ist leicht gekürzt (Anm. d. Red. d. FrRu).

Ninive ist nicht nur das Produkt des Fehlverhaltens anderer Menschen. Hat unser eigenes Verhalten – so müssen wir uns fragen – nicht auch ein gerüttelt Mass dazu beigetragen, dass wir mit ängstlichen Blicken täglich in die Zukunft starren, verunsichert und ohne rechte Hoffnung auf eine bessere Wendung im persönlichen und gesellschaftlichen Leben?

Da wird Gott gebeten: »Unser täglich Brot gibt uns heute!« Aber fühlen wir uns auch verantwortlich dafür, dass wenigstens ein Bruchteil von dem, was wir im Überfluss verzehren können, den Hungernden in der Dritten Welt zugute kommt? Sind wir nicht wie Jona, der sich seiner Verantwortung durch die Flucht entziehen möchte und versucht, während der Stürme, die die Welt durchbrausen, in seiner gefährdeten Kajüte zu schlafen? Und wie Jona werden auch wir eines Tages aus dem Schlaf gerissen und gezwungen, auf dem bisher eingeschlagenen Weg einzuhalten und – umzukehren!

Ach, sagen viele, wenn das nur so leicht zu machen wäre, denn welchen Einfluss haben meine persönlichen Überzeugungen auf eine Umgebung, die sich so völlig anders verhält?

Der Verfasser des Jona-Buches ist da ganz anderer Meinung. Er weiss, dass der Prophet, nachdem er die Sinnlosigkeit seiner Flucht eingesehen hatte und sich nun voll zu seinem Gotte bekennt, auch seine nächste Umgebung – die Seeleute – überzeugen konnte, die nach ihrer Rettung Gott danken und Ihm Opfergaben darbringen.

Doch es gibt noch andere Einwände. Zugegeben, dass ein standhafter, religiöser Mensch auch seinen nächsten Bekanntenkreis, besonders unter dramatischen Umständen, beeinflussen kann, aber das bleibt doch ohne Wirkung auf diejenigen, die die Zügel der Weltpolitik in den Händen halten und mit ihren Aufrüstungs- oder Nachrüstungsanstrengungen, ja auch Kriegen, Sanktionen und sonstigen Drohgebärden immer wieder neue Unruhen hervorrufen. Werden diejenigen, die warnend ausrufen »Kehret um und lebet«, nicht als Utopisten verschrien, weil ihr Ruf ungehört verhallt und nicht in die Wandelgänge der Mächtigen eindringen kann? Schön wäre es, wenn – wie in Ninive, wo der Gesinnungswandel im Volke sich bis zum König hinauf durchsetzte – auch bei uns der Gedanke an Umkehr von Fehlverhalten von der Basis her sich bis zu den Trägern der Macht durchsetzen könnte. Ich glaube nicht, dass man *Vox populi* mit *Vox dei* – die Stimme des Volkes mit der Stimme Gottes – gleichsetzen darf. Nur zu oft wird die Stimme des Volkes manipuliert, aber in Zeiten der existenziellen Not kann die Stimme des auf Gott vertrauenden Menschen sich auch in der Menge Gehör verschaffen und sein Beispiel zum Lichtpunkt in einer verunsicherten Welt werden. Ich weiss von Menschen, die selbst unter unsäglichen körperlichen und seelischen Leiden in den Vernichtungslagern anderen Mut und Hoffnung einflössen, weil sie im uneingeschränkten Vertrauen auf Gott selbst in dieser von Menschen geschaffenen Hölle mit dem Dulder Hiob sagen konnten: »Ich weiss, dass mein Erlöser lebt«.

Aber »Kehrt um und lebet« darf nur einer sprechen, der nicht nur an Gott glaubt, sondern auch an das Gute in seinen Mitmenschen. Denn Gott ist für alle da. Seine Liebe und Gnade beschränken sich keineswegs auf einige wenige Auserwählte. Das hatte Jona zu lernen, und weil sein Erfahrungsbericht mit allen Einzelheiten seiner seelischen Entwicklung im Buch der Bücher, der Bibel, Aufnahme fand, ist anzunehmen, dass er seine Lektion gelernt hat. Aber haben wir sie gelernt? Sind wir nicht allzusehr bereit, auch von unserem Glauben her nur denjenigen als unseren Nächsten anzusehen, mit dem wir verwandtschaftlich, religiös, beruflich und politisch enger verbun-

den sind, aber gegenüber allen anderen die Augen zu verschliessen?

Glauben heisst umkehren. Und jeder kehre vor seiner eigenen Türe, sei es in punkto Ausländerfeindlichkeit, sei es, was die moderne Geissel der Arbeitslosigkeit anbetrifft, sei es in unserem Verhalten zur heranwachsenden Generation, der wir oft mit Unverständnis gegenüber treten, sei es wegen unserer Gefühlskälte gegenüber der wachsenden Einsamkeit von betagten und auch behinderten Menschen. Dürfen wir weiter tatenlos zusehen, wie sich die Situation im gesellschaftlichen Zusammenleben immer mehr verschlechtert? Nicht nur *Noblesse oblige* – Adel verpflichtet –, ein geflügeltes Wort aus früheren Zeiten, auch Glauben verpflichtet zur aktiven Mitarbeit, und vor allem unser eigenes Wort, unser AMEN »so soll es sein«, wenn wir Gott um Beistand für friedliche Koexistenz bitten. *Glauben heisst umkehren.* Unter Umständen heisst das aber auch Abkehr von vielen liebgewordenen Gewohnheiten, die uns bis dahin Stütze, ja Wegweiser auf dem Lebenspfad waren. Wir mögen zwar einsehen, dass wir uns falsch verhalten haben, aber ist der neue Weg, den wir jetzt einschlagen sollen, garantiert fehlerfrei und richtig? Schaffen wir nicht mitunter neue Probleme, wenn wir neue Wege einschlagen, die neue Gefahren in sich bergen können?

Religiöser Glaube ist kein passives Verhalten. Im Gegenteil: Echter, allumfassender Glaube ist und muss dynamisch sein, weil er sich in immer neuen Situationen zu bewähren hat. Ohne Rückorientierung auf Gott bleibt unser menschliches Bemühen nur Stückwerk. Doch unser Glaube macht uns zum Mitarbeiter Gottes, weil die anzustrebende Harmonie von Gott – Mensch – Natur ohne menschliche Mitarbeit unvollkommen bleiben muss. Es ist richtig: Neue Fragen werden immer wieder auftauchen, aber das darf uns nicht daran hindern, alte Verhaltensweisen, die früher einmal wirksam waren, kritisch unter die Lupe zu nehmen.

Unsere Glaubenskraft schöpfen wir aus einer Rückbesinnung und Rückkehr zu unseren religiösen Quellen. Wer zu den Quellen zurückfinden will, darf sich aber nicht vom Strom treiben lassen, sondern muss notfalls gegen den Strom der öffentlichen Meinung schwimmen und sich fortbewegen.

Im Hebräischen heisst das Wort für Umkehr »Teschuwa«. Aber es beinhaltet auch den Weg der Umkehr, nämlich Reue und Busse. Gott vermag vieles zu tun, doch Reue und Umkehr muss zunächst vom Menschen ausgehen. Den ersten Schritt muss er selber tun, dann wird ihm weitergeholfen. Umkehr ist ein Sprung des Glaubens ins Ungewisse. Aber neugefestigter Glaube mit Umkehr kann von Schuld früheren Fehlverhaltens befreien und zu einem Neubeginn verhelfen. Doch wie kann der Mensch Gewissheit verlangen, dass die frühere Schuld gesühnt ist und Gott ihm verziehen hat?

Eine chassidische Geschichte schildert, wie eines Tages ein schuldbeladener Mann seine Sünden einem Rabbi anvertraute. Dieser sagte ihm: »Bereue, was du getan hast, und Gott wird dir verzeihen.« Im nächsten Jahr kam dieser Mann wieder zum Rabbi und fragte ihn: »Wie kann ich sicher sein, dass Gott mir verzeihen hat?« Und der Rabbi gab ihm die Antwort: »Wenn du nochmals in die gleiche Situation gerätst, in der du ursprünglich gesündigt hast, diesmal aber der Versuchung widerstehen kannst, dann sei gewiss, dass Gott dir verzeihen hat.«

Es ist nicht leicht, den Entschluss zur Umkehr zu fassen, auch wenn man vor sich selbst ein Fehlverhalten eingestehen muss. Denn Umkehr isoliert zunächst in erhöhtem Masse, da sie oft Entfremdung von der bisherigen Umgebung und deren Lebensweise mit sich bringt. Der Mensch

ist keine Insel, fähig, für sich allein seinen Lebensweg zu bestimmen und zu verfolgen. Er braucht den Mitmenschen, auch den unvollkommenen, den schuldbeladenen, selbst wenn dieser ihm drohend und feindlich gegenübersteht. Und dies auch auf dem Weg der Umkehr, der zu einem neuen Leben führen soll. Der Weg der Umkehr soll nicht weg vom Mitmenschen, sondern zu ihm in seiner vollen irdischen Menschlichkeit führen. Wird uns dieser Weg nicht auch durch die göttliche Botschaft an Jona vorgezeichnet, wenn er die Worte zu hören bekommt: »Mir sollte es nicht leid tun um Ninive, die grosse Stadt, darin es mehr als 12 Myriaden Menschen gibt, die nicht unterscheiden können zwischen rechts und links?«

Ein Mann, der sich von dieser Botschaft hat leiten lassen und der sich seiner Mitverantwortlichkeit auch für den sündigen Mitmenschen voll bewusst war, war Martin Buber. Mit einem Zitat aus einem Brief an seinen Kollegen Louis Massignon vom 13. September 1953 möchte ich schliessen. Er schreibt:

»Ihr Brief, in dem Sie zu mir im Namen von Toten sprechen, hat mir viel gesagt . . . Der jüdische Versöhnungstag, Jom Kippur, fällt in diesem Jahr in den Monat September. Wenn Sie es wünschen, werde ich mit Ihnen für Israel und seine Gegner fasten, indem ich die einen mit den andern in meinem Fasten und meinem Gebet vereine und indem ich die grosse Vergebung ihres gemeinsamen Vaters für ihre Missetaten erlebe – ich möchte fast wagen, zu sagen für ihre gemeinsamen Missetaten. Ich werde wie immer mit mir selbst anfangen, dem einzigen, dessen Böses ich ganz kenne, dann werde ich für mein Volk und weiter für seine Nachbarn Fürbitte tun, die vereint sind durch die gemeinsame Aufgabe und die gemeinsame Schuld; die Schuld, die Aufgabe, die ihnen anvertraut ist, verkannt zu haben und weiter zu verkennen. Der Barmherzige möge Ihr Gebet, wie das meine, erhören, als ob sie ein einziges Gebet für das unglückselige Volk des Adam-würden.«

2 Aus der Dialogrunde zum christlich-jüdischen Gespräch

In der sich anschliessenden Dialogrunde zum jüdisch-christlichen Gespräch erinnerten sowohl der katholische Dogmatiker Prof. Dr. *Wilhelm Breuning* als auch der jüdische Theologe Dr. *Ernst Ludwig Ehrlich* an die Begegnung mit Papst Johannes Paul II. in Mainz. Breuning verwies auf das Wort Johannes Pauls II., dass die eigentliche und zentrale Dimension des Dialogs die Begegnung zwischen heutigen Christen und heutigen Juden sein müsse. Ehrlich meinte, das Problem in der Vergangenheit sei gewesen, dass die Juden als Volk des Alten Testaments galten und somit für einen Christen keine rechte Bedeutung mehr gehabt hätten. Was Johannes Paul II. seinen Glaubensgenossen sagen wollte, könnte man mit dem Begriff »Zeitgenossenschaft« umschreiben. Der Papst habe auf den ungekündigten Bund zwischen Gott und Israel hingewiesen, der von den Christen 2000 Jahre lang ignoriert worden sei.

Die gegenwärtige Situation im Nahen Osten war zum überwiegenden Teil Bestandteil der Fragen, die der »Anwalt des Publikums« an Ministerpräsident *Bernhard Vogel*, *Asher Ben Natan*, den ersten israelischen Botschafter in der Bundesrepublik, *Werner Nachmann* vom Zentralrat der Juden in Deutschland, die Journalistin *Gabriele Pagener* und den wissenschaftlichen Assistenten *Klaus Dorn* weitergab. *Ben Natan* betonte, manches, was in der Bundesrepublik über den Libanonkrieg geschrieben worden sei, habe in Israel viel Kritik und Beklemmung ausgelöst. Er habe den Eindruck, das Geschehen im Libanon diene

der eigenen Vergangenheitsbewältigung. Der Zwang zu einer friedlichen Lösung im Nahen Osten sei gegeben, allerdings nur mit denen, die die historischen und De-facto-Rechte Israels anerkennen würden. Auch müsse der Libanon zu einem neutralen Staat werden, der nach Abzug aller fremden Truppen seine Probleme in eigener Verantwortung lösen müsse. *Werner Nachmann* betonte, die Juden in der Bundesrepublik wären dankbar für die Begegnungen mit christlichen Gemeinden. Man sei 1945 nach Deutschland zurückgekommen, um mit der deutschen Jugend eine Demokratie aufzubauen. Dieser Jugend, auf die sich die Hoffnungen der Juden richteten, habe man nie eine Schuld an Holocaust zugeschoben. Ministerpräsident Vogel warnte davor, den jüdisch-christlichen Dialog mit den Auseinandersetzungen der Politik zu identifizieren. Kritik an Begin belaste den Dialog nicht. *Klaus Dorn* wies darauf hin, dass der Holocaust eine Wende in den Beziehungen zwischen Juden und Christen herbeigeführt habe. Von der Jugend könne aber in dieser Frage kein Schuldbekenntnis erwartet werden. Zur Darstellung der christlich-jüdischen Beziehungen nahm die Journalistin *Gabriele Pagener* Stellung. Das Gespräch werde vor allem durch das Fernsehen mit Spielfilmen, Reportagen gefördert. Sie meinte aber, man solle nicht so sehr Vergangenheitsbewältigung, sondern mehr Gegenwartsbewältigung betreiben¹.

¹ In: Kehret um . . . Dokumentationsband, hrsg. v. Z d K, S. 416 (s. o. S. 82, Anm. 2).

D Erzbischof Jean-Marie Lustiger*, Paris:

Ansprache bei der Abschlussfeier
des 87. Katholikentages
am 5. September 1982

Was ich hier gesehen, gehört, erlebt habe, ist für mich eine Überraschung: Ich habe eine neue Jugend gesehen. In meinem Inneren dünkte ich, dass Deutschland wie auch die anderen westlichen Länder, wie auch Frankreich, ein altes Land, ein zu altes Land sei. Alt und müde. Alt und geistig erschöpft. Alt und reich.

Völker, die so leben, können nicht mehr lieben. Völker, die nicht mehr lieben, werden nie mehr an die Liebe der anderen Völker glauben.

Können solche Völker noch christlich sein? Unser Westen hat die Säkularisation erfunden und den Tod Gottes. Er hat die Kirche als veraltetes Hindernis beiseite geschoben, das den Fortschritt eines guten, bequemen, reichen Lebens erschwerte. Aber was für ein Leben? Das fragen seit Jahrzehnten die jüngeren Generationen. Und weil die ältere schwieg, haben die jüngeren keinen anderen Weg gefunden als den Nihilismus, der alles zerstört, der alles Leben verachtet.

Die jüngere Generation, Erbe aller Reichtümer, erbt in Wirklichkeit nur Verzweiflung. Heutzutage wird Friedrich Nietzsche in Taschenbüchern im Supermarkt verkauft. Jeder kann ihn konsumieren.

Aber in diesen Tagen habe ich hier eine andere Jugend gesehen und gehört, die neugierig, frei, unbeschwert der Kirche alle Fragen stellt.

Eine Generation, die jenseits des Nihilismus ist. Diese Generation, die ausserhalb von Gut und Böse geboren wurde, will nun wissen, wo das Gute ist. In dieser Generation haben schon viele Christus als den, der das Gute zeigt, wiedergefunden. In dieser Generation erheben sich neue Jünger, die noch nicht viel von ihrem Meister wissen, die

* Mittlerweile: Jean-Marie Kardinal Lustiger.

nur am Anfang des Weges sind. Diese neue Generation findet die Reichtümer des Himmelreiches, die Talente wieder, die wir vergraben hatten.

Aber jetzt muss ich zu Euch sagen, Ihr Jungen: Lasst Eure Talente Frucht bringen! Denn Euch muss nun gelingen, was uns vielleicht misslungen ist.

Ihr habt nicht mehr die Welt zu entdecken, aber Ihr habt sie zu vereinen.

Die westlichen Nationen hatten die Welt erobert, Ihr müsst die Menschen sich selbst zurückgeben, Ihr müsst sie Gott zurückgeben.

Wir waren Eroberer, Ihr müsst Apostel sein.

Wir wollten die Reichtümer der Welt besitzen, Ihr müsst die Reichtümer Gottes weitergeben.

Wir suchten Kunden, Ihr müsst Brüder aufnehmen.

Ihr kommt zu historischer Stunde. Und wir freuen uns darüber. Die Welt, die wir aufgebaut haben, entgleitet unseren Händen, und Ihr kommt zur rechten Zeit, um ihr das Wort Christi des Erlösers zu bringen.

Aber hört mir gut zu! Ihr habt noch nicht alle Quellen entdeckt, um den vielfältigen Durst der Welt zu löschen. Ihr müsst ANBETEN – ob in Freude oder in Trauer –, um zu bezeugen, dass der Mensch nicht allein vom Brot lebt, sondern von jedem Wort, das aus dem Munde Gottes kommt.

Ihr müsst Gott lieben wie Christus und in Christus, um nicht vom Besitz der Reiche dieser Erde gefesselt zu sein, denn nur so könnt Ihr die Brüder lieben bis zum Ende, wie Christus uns geliebt hat.

Ihr müsst dafür danken, dass Ihr von Gott auserwählt wurdet, um die Kirche seines Sohnes zu sein. Liebt diese Kirche. Liebt das Leben, das Gott Euch anvertraut hat. – Dann seid Ihr fähig, in Euren Händen die Hoffnung der Welt zu tragen.

II Juden und Christen auf dem 20. Deutschen Evangelischen Kirchentag, 8.–12. Juni 1983

Wie bereits 1949 und 1967 hatte die Evangelisch-Lutherische Landeskirche Hannover den Kirchentag abermals eingeladen.¹ Das Kirchentagstaschenbuch schreibt:

»In einer Zeit des Unfriedens und des Kriegsgeschreis, der Aggressionen und der Verzweiflung, in einer Zeit, in der es wenig Hoffnung auf die Zukunft zu geben scheint, kamen über 150 000 Menschen nach Hannover, meist junge Menschen, um sich zu informieren, um miteinander zu reden und gemeinsam zu beten . . . Es waren kundige und mündige Christenmenschen, die einander vom 8. bis 12. Juni 1983 in Hannover unter der Losung »Umkehr zum Leben« trafen. Sie argumentierten aus Überzeugung und auf der Basis eines soliden Wissens, aber sie hörten auch jenen, die eine andere Meinung vertraten, zu, sprachen miteinander und lernten voneinander. Die Toleranz war gross, aber auch das Bedürfnis, zwischendurch still zu werden, innezuhalten, nachdenken zu können, in der Halle der Stille, bei Meditation und Gebet, in den Gottesdiensten und bei den Bibelarbeiten.«

Aus der Vielzahl von Veranstaltungen, die Zahl betrug mehr als 2000, bot die Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen das folgende Programm an: »Juden und Christen, Begegnung mit dem Islam«, Libanon Sommer 1982, Hintergründe eines komplexen Konflikts: Podiumsgespräch Arnold Hottinger, Paul Löffler, Friedrich-Wilhelm Marquardt, unter der Leitung von Klaus von Bismarck, sowie den wiedergegebenen folgenden Vortrag:

¹ Vgl. Deutscher Evangelischer Kirchentag Hannover 1983. Dokumente, S. 5; s. auch u. S. 192.

² Kirchentagstaschenbuch Hannover '83, Innenseite der US (s. auch ebd.).

1 Dr. Pinchas Lapide, Frankfurt: Wie liebt man seine Feinde? Mit einem Juden die Bergpredigt lesen¹

Zu den wichtigen Fragen des Grundverständnisses der Bergpredigt hat Pinchas Lapide einen klärenden Beitrag geliefert, dessen sachlich-entscheidende Teile hier wiedergegeben werden. Zwischen völlig utopischem Vollkommenheitsstreben einerseits und einem resignierenden Unerfüllbarkeitsverständnis andererseits sieht Lapide, im möglichst präzisen Rückgriff auf Urtext und ursprüngliche Situierung der Berglehre, reale Ansatzmöglichkeiten zu einem wirklichkeitsgerechten Verstehen dieses neutestamentlich-jesuanischen Stückes. Dazu führt er aus:

. . . Die Aufgabe, die uns konfrontiert, ist also vorerst sprachlicher Natur: Es gilt jesuanischen Weizen von hellenistischer Spreu zu trennen. Anders gesagt: Die Redaktion des Matthäus von der Tradition der Apostel abzuschälen, um dem Wortlaut Jesu so nahe zu kommen, wie es nur menschenmöglich ist.

Ich gehe daher von der Voraussetzung aus, dass es sich bei diesen drei Kapiteln im Matthäusevangelium nicht um eine »Bergpredigt« handelt, sondern um das Herzstück von Jesu Lehre.

Denn so steht es ja dreimal im Text. Am Anfang heisst es: »Als er sich gesetzt hatte, traten seine Jünger zu ihm, und er öffnete seinen Mund und *lebte sie*« (Mt 5, 1–2). Und am Ende lesen wir: »Als Jesus diese Worte beendet hatte, waren die Volksscharen ganz betroffen über seine *Lehre*. Denn er *lebte sie* wie einer, der Macht hat, und nicht wie die Schriftgelehrten« (Mt 7, 28–29).

Von Predigt ist hier nirgends die Rede. Es geht hier also weder um endzeitliche Voraussagen noch um unerreichbare Idealziele, sondern um etwas Menschlich-Machbares, wie Jesus selbst es ja auch zum Schluss betont:

»Jeder, der diese meine Rede hört und sie *befolgt*, gleicht einem klugen Mann, der sein Haus auf Felsen baut . . . doch jeder, der diese meine Worte hört und sie nicht befolgt, gleicht einem törichtem Mann, der sein Haus auf den Sand gebaut hat« (Mt 7, 24–26).

Es ist keine Wortklauberei, wenn ich mich weigere, diese Mitte der Botschaft Jesu zu einer zu-nichts-verpflichtenden »Bergpredigt« zu reduzieren, sondern sie in seinem Sinne zur *Berglehre* erheben will, die alles Wesentliche seiner Ethik umfasst. Sicherlich will Jesus keine Parteiprogramme entwerfen, noch eine neue Aussenpolitik, wohl aber die Richtschnur für eine Theo-Politik des Friedens und einen Wegweiser für das wache Gewissen aller Zeiten.

Eine jüdische Lesung dieser Berglehre ergibt daher eine andere Deutung, die man als das Theo-politische Programm eines real denkenden Idealisten bezeichnen kann: Was noch nicht ist, das muss zuerst »heraufgeträumt« werden, so sagt der Nazarener zwischen den Zeilen, wenn ich ihn richtig lese, aber durchgeführt werden sollte es mittels machbarer Methoden, die keinen nüchtern denkenden Menschen als Mitarbeiter Gottes überfordern. Denn letzten Endes geht es hier ja um Einladung in das werdende Reich Gottes, die nicht erzwungen, sondern erlungen werden will – nicht schlagartig, noch über Nacht, sondern Schritt für sorgfältigen Schritt. Das gilt für alle Forderungen dieser Berglehre, die sowohl die Genialität ihres Verfassers als auch seine konsequente Auslegung seiner Hebräischen Bibel bezeugen.

Aus Zeitmangel wollen wir uns heute auf die Kernpassage zu Ende des fünften Kapitels des Mt beschränken.

Es geht vor allem um jene Spitzenaussage jesuanischer Ethik, die als die *Feindesliebe* bekannt geworden ist. Hier heisst es: »Ihr habt gehört, dass gesagt ist: Liebe deinen

¹ vgl. o., Anm. 1, ebd. S. 626–640.

Nächsten und hasse deinen Feind! Ich aber sage euch: Liebet eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet« (Mt 5, 43 ff.).

Nehmen wir diesen Absatz einmal unter die jüdische Lupe: Der erste Teil dieser wohlbekanntesten Stelle enthält ein Zitat aus dem 3. Buche Moses: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst«, das Jesus auch als »das vornehmste« oder »das erste Gebot« betont – gefolgt von einer Unwahrheit, die unmöglich von Jesus selbst stammen kann, nämlich: Hasse deinen Feind! Auch die katholische »Jerusalem-Bibel« muss betreffs des angeblich gebotenen Feindeshasses zugeben: »Der zweite Teil dieses Gebotes steht ... nicht im Alten Gesetz, kann hierin auch nicht stehen« (Herder 1968, S. 21).

Noch klarer ist Ethelbert Stauffer, der evangelische Theologe, der dank seiner berühmten »Entjudung« Jesu und seiner aktiven Mitgliedschaft in der Nazi-Partei über jeden Verdacht des Philosemitismus erhaben ist. Auch er bezeugt: »Mit Recht hat die Synagoge seit jeher gegen Mt 5, 43 protestiert. Es gibt kein Gesetz, das den Feindeshass vorschreibt, weder im Alten Testament noch in der rabbinischen Literatur« (Die Botschaft Jesu, Bern 1959, S. 126).

Das Gegenteil des Feindeshasses liegt dem Judentum viel näher: »Wenn dein Feind zu Fall kommt, freue dich nicht, und wenn er stürzt, frohlocke nicht dein Herz!« (Sprüche 24, 17), und gleich auf der nächsten Seite heisst es: »Wenn dein Feind hungert, so speise ihn mit Brot. Wenn er durstet, so tränke ihn mit Wasser« (Spr 25, 21).

Im Testament Gad 6 aus dem 1. vorchristlichen Jahrhundert lesen wir: »Sage nicht: Die mich lieben, liebe ich, und die mich hassen, hasse ich; sondern liebe alle! Denn: Wer seinen Nächsten hasst, der gehört zu denen, die Blut vergossen.«

Und ein berühmter Torameister lehrte seine Jünger zu Jesu Zeiten im Anschluss an das Nachtgebet zu bitten: »Vergebung sei einem jeden gewährt, der mir heute Leid oder Unrecht angetan hat.«

Über die Praxis dieser Einstellung berichtet Josephus Flavius, ein Veteran der Kriege gegen Rom im 1. Jahrhundert: »Auch den besiegten Feind haben wir mit Güte behandelt.« Kurzum: Schadenfreude, Feindeshass und Vergeltung des Bösen mit Bösem sind im Judentum ausdrücklich verboten, während Grossmut und Liebesdienste für den Feind in der Not geboten werden – aber »Feindesliebe« als moralisches Prinzip scheint doch über alles normale Menschentum erhaben.

Mit Recht stellt daher Leonhard Ragaz die Frage der Erfüllbarkeit: »Ist das nicht zuviel verlangt? Kann man das halten? Kann man diejenigen lieben, die uns hassen und Böses antun? Ist das nicht eine Illusion?« (Die Bergpredigt Jesu, 1979, S. 92).

Die Antwort auf diese berechtigten Fragen, die erst bei der Rückübersetzung ins Hebräische zutage tritt, besagt klipp und klar: Hier wird weder Sympathie für Feinde noch Sentimentalismus gefordert und schon gar nicht eine Selbstpreisgabe, denn weder Gefühle noch das Martyrium können befohlen werden – wohl aber »das Tun« – das häufigste Zeitwort im jesuanischen Sprachschatz. Und in der Tat steht im Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18) nicht: Liebe deinen Nächsten im Akkusativ, sondern im Dativus Ethicus. Worum geht es hier? In der Muttersprache Jesu gibt es nämlich zwei Arten zu lieben:

»Du sollst den Herrn deinen Gott lieben mit ganzem Herzen und aller Seele und all deiner Macht« (Dt 6, 4).

Hier ist Gott sozusagen der Gegenstand deiner Liebe; der Herr, der dich geschaffen hat und deine ganze Liebe will,

mit allen Fasern deines Wesens. Grammatisch kommt das mit dem Akkusativ, dem vierten Fall, zum Ausdruck.

Anders ist die Liebe von Mensch zu Mitmensch, wo keine Gefühle befohlen werden, noch die totale Selbsthingabe, wohl aber Liebestaten, die deinem Nächsten helfen, sein Menschsein voller zu entfalten: eine Liebe der Augen, die die Not deines Bruders wahrnehmen; eine Liebe der Füsse, die zu ihm hineilen, um zu helfen, und eine Liebe der Hände, die flinken Beistand leisten, wo es der Liebesdienste bedarf. Diese Tatenliebe kommt im Hebräischen mittels des Dativus Ethicus zum Ausdruck, der auf deutsch nicht übersetzt und nur hinkend umschrieben werden kann. Wie etwa: Erweis ihm Liebe, durch Handwerk, nicht durch Mundwerk; wende dich ihm liebend zu; oder: Tu ihm Liebe an! Oder: Leb ihm zu Liebe nicht zum Leid! Was besagen will, dass nicht eine Herzensregung noch emotionelles Empfinden befohlen werden – was so gut wie unmöglich ist – und schon gar nicht fadenscheinige Liebeserklärungen, denen kein Gegner Gehör, geschweige denn Glauben schenken würde, sondern um praktische Liebeserweise geht es hier, wie etwa der Verzicht auf ein Stück deines eigenen Rechts, das Ernstnehmen des anderen als Bruder unter Gott, Krankenbesuche, das heimliche Geben von Almosen, das Trösten der Trauernden, Brot für die Hungernden – mit einem Wort: all die tausend wirksamen Wohltätigkeiten, die Vertrauen schaffen, Feindseligkeiten abbauen und die Liebe fördern.

Da Jesus in parallelen Kontrastpaaren zu lehren liebte, muss daher auch die Steigerung »liebet eure Feinde!« im ursprünglich semitischen Wortlaut diesen Dativus Ethicus beinhaltet haben, der keineswegs zur platonischen Feindesliebe auffordert, sondern zum veröhnlichen Umgang mit dem Gegner, der seine Entfeindung bezweckt. Das deutet Jesus schon dadurch an, dass er ihn nicht »Feind« nennt, sondern »Hasser«, wie die Parallelstelle in Lukas 6, 27 nahelegt. Was ist der Unterschied? Gewaltig für die Hellhörigen! Denn die Vokabel »Feind« klingt im Hebräischen, im Griechischen und im Deutschen wie ein vollamtlicher Beruf. So z. B.: Die Deutschen waren fast 1000 Jahre lang die Erzfeinde der Franzosen, oder: Die Polen sind seit den drei Teilungen ihres Landes die Feinde der Russen. Nicht so »der Hasser«. Denn hier geht es um ein hauptwörtlich gebrauchtes Zeitwort, dem, wie alle Zeitwörter, die Zeitweiligkeit innewohnt. Anders gesagt: Ein Hasser ist ein Mensch, der dich heute hasst und morgen auch noch hassen mag, der dich aber übermorgen keineswegs zu hassen braucht, wenn du nur den Weg zu seinem Herzen findest. Jesu Angebot zielt also darauf, dass der Feind aufhört, ein Feind zu sein – was auch für das Beten für die eigenen Verfolger gilt, wie eine sinnverwandte Parallele aus dem Talmud bezeugt. Dort heisst es: »Einige zügellose Gesellen wohnten in der Nachbarschaft von Rabbi Meir, die ihm arg zusetzten. Rabbi Meir betete gegen sie, auf dass sie stürben. Da sprach seine Frau zu ihm: Was kommt dir in den Sinn?! Etwa weil geschrieben steht: Es mögen die Sünder verschwinden! (Ps. 104, 35). Steht denn wirklich geschrieben: Sünder? Keineswegs! Denn wir können ja dasselbe Wort auch als »Sünden« lesen – wie es die vokallose Orthographie im Hebräischen erlaubt. Ausserdem verfolge doch den Vers bis zum Ende! »Dann wird der Frevler keiner mehr sein.« Sobald also die Sünden verschwinden, wird es auch keine Frevler mehr geben. Bete also für sie, damit sie in Reue umkehren! Dann wird der Übeltäter ein Wohltäter werden. Da betete er für seine Verfolger um Erbarmen, und in der Tat, sie kehrten in Reue um« (Ber 10a).

So weit die Lebensweisheit des Talmuds, der das Böse bekämpft, aber den, der es tut, zu gewinnen bemüht ist. Dass es Jesus um eben diese Entfeindung durch tatkräfti-

ge Versöhnlichkeit geht, keineswegs um schwärmerische Selbstaufgabe, bezeugt der Vers kurz zuvor: »Wer dich nötigt, eine Meile weit zu gehen, mit dem gehe zwei!« (Mt 5, 41) . . .

Diese Entfeindungsmethode hebt Jesus mit Recht als konkrete Theopolitik zur Schrumpfung von Konflikten hervor, indem er lehrt: »Erweist euren Hassern Liebesdienste« – wie es richtig zu übersetzen wäre – »und betet für die, die euch verfolgen, damit ihr Söhne eures Vaters im Himmel werdet!« (Mt 5, 44–45).

Jesus sagt ausdrücklich: »Werdet!« Nicht: Seid! Denn, ungleich der griechischen Gottessohnschaft, die mit der Geburt beginnt, kann man im Judentum ein Sohn Gottes werden, indem man dem Vater im Himmel Nachfolge leistet, alle Schranken der Liebe aufhebt und sogar den Feind durch Zuvorkommenheit entwaffnet, um ihn zum Freund zu machen. Wer so den *Schalom* zu fördern vermag, durch eine beharrliche Praktik der kleinen Schritte, wie etwa Konflikt-Entschärfung, Prestige-Entsagung, Rechtsverzicht, Nachgiebigkeit und alle tausend und ein Wege geduldiger Ameisenarbeit, der zählt auf hebräisch, wie Jesus sagt, zu den Söhnen Gottes, wie es auch in der siebenten Seligpreisung heisst: »Selig sind die Friedenschöpfer, denn sie werden Gottessöhne heissen« (Mt 5, 9) . . .

Was also ist die Entfeindungs Liebe, wie Jesus sie uns nahelegt? Sie beruht vor allem auf Realismus, der die Übel dieser Welt als Tatsachen akzeptiert – auch die Feindseligkeit, aber: als Herausforderung, um sie aus der Welt zu schaffen.

Feindschaft gibt es wohl – aber es muss sie nicht immer geben, denn der Mensch hat es in sich, das Böse in ihm und rings um ihn zum Guten umzuwandeln, wenn er nur fest genug dazu entschlossen ist.

Daher zielt die Entfeindungs Liebe auf die Vermenschlichung beider Parteien: des Gehassten als Zielscheibe meiner ungebändigten Aggression, die aus ihm einen Sündenbock oder einen Prügelknaben macht, auf den ich all meine Fehler, Schwächen und Schattenseiten projiziere, bis er zuletzt entmenschet und verteufelt wird. Indem ich mit dieser Falschmünzerei Schluss mache und meinen Gegner einen guten Mann sein lasse, wird er in meinem Hinterkopf ein Mensch wie ich; und zugleich werde ich das ätzende Gift des Hasses los, um wieder liebesfähig und menschenfreundlich zu werden. Kurzum, die Entfeindung bekämpft die Feindschaft – aber nicht den Feind. Ihr Leitsatz stammt, wie Jesus sagt, aus dem 3. Buch Moses, wo es heisst: »Liebe deinen Nächsten wie dich selbst!« (Lev 19, 18) – eine Satzung, die als Doppelgebot verstanden werden will. Denn hier wird sowohl die Nächstenliebe befohlen als auch die Selbstliebe gutgeheissen . . .

Zu klären bleibt noch der Sinn des scheinbar selbstmörderischen Auftrags Jesu zur passiven Selbstaufgabe an das Böse: »Ihr habt gehört, dass gesagt wird: Aug um Aug, Zahn um Zahn. Ich aber sage euch: Widersteht dem Bösen nicht!« (Mt 5, 38f.). So weit der Text, nun zur Analyse: Der erste Satz bringt ein Rumpf-Zitat aus der Bibel Jesu (Ex 21, 24), aus dem der Evangelist den Kopf – nämlich das Zeitwort – weggelassen hat, so dass der falsche Eindruck entsteht, es sei ein Freibrief für den Geschädigten, sich selbst zu rächen, indem er Böses mit Bösem vergilt. Anders gesagt: Jeder christliche Leser setzt unwillkürlich das Wort »nimm« voran: Nimm Aug' um Aug': nimm Zahn um Zahn! Im hebräischen Urtext steht jedoch ausdrücklich: »Gib Aug' anstelle von Aug', Zahn anstelle von Zahn!« – was eindeutig an den Schädiger adressiert ist, der vor dem Richter Wiedergutmachung in Form einer Abgeltung durch Schadenersatz leisten muss. Mit anderen Worten: Die humanitäre Universalregel

»Mass für Mass«, die auch Jesus dreimal im Neuen Testament empfiehlt (Mt 7, 2; Mk 4, 24; Lk 6, 38), wird zum Rechtsprinzip der Geldentschädigung und des Schmerzensgeldes in allen Fällen von Körperverletzung erhoben. Das Resultat liegt auf der Hand: In der Hebräischen Bibel Jesu steht haargenau das Gegenteil von dem, was hier auf Griechisch mittels Zerstückelung eines Bibelzitats suggeriert werden soll. Deshalb wurde ja das Zeitwort ausgelassen, da dieses ansonsten die Tendenz des griechischen Evangelisten entlarvt und entkräftet hätte.

Da Jesus aber seine Bibel mit Sicherheit besser kannte als Matthäus, ist diese Entstellung wohl dem letzteren zuzuschreiben, der offensichtlich auch den zweiten Satz in der Aussage Jesu missverstanden hat, nämlich: Widersteht dem Bösen nicht! . . .

Vier Gründe sprechen gegen diesen Wortlaut:

1. Weder im hebräischen noch im aramäischen Sprachschatz des 1. Jahrhunderts findet sich ein Äquivalent zur griechischen Vokabel »widerstehen«. Man kann also diesen Auftrag gar nicht in die Muttersprache Jesu zurück übersetzen, was, gelinde gesagt, stutzig machen muss.

2. Jesu Auftrag an seine Jünger hiess: Klug wie die Schlangen und zugleich sanft wie die Tauben zu sein – also: eine Kombination von Friedfertigkeit und gesundem Menschenverstand . . .

3. Verzicht auf Gewalt ist keineswegs identisch mit Verzicht auf Widerstand, der ja den Nächsten, dem Unrecht geschieht, im Stich lässt und so zum Unrecht-Tun beiträgt und den Leidtragenden zur Gegengewalt ermutigt . . .

4. Verzicht auf Widerstand hilft aber auch »dem Bösen« nicht, der Gewalt übt – noch entfeindet es ihn. Ganz im Gegenteil: Es bekräftigt ihn in seiner Feindseligkeit und lädt ihn ein, ungestraft weitere Gewalttaten zu begehen . . .

Auf der Suche nach Jesu ursprünglichem Wortlaut fällt der 3. Vers in Psalm 37 auf, aus dem nicht weniger als fünf andere Verse in der Berglehre anklingen (Verse 9, 11, 21, 22 und 29): »Wetteifert nicht im Unrecht-Tun!«, so heisst es dort in poetischer Bibelsprache, wobei das letzte Zeitwort »leharea« vom griechischen Übersetzer offensichtlich als »dem Bösen« missverstanden worden ist – ein häufiger Fehler der Evangelisten, der der Vokallosigkeit der hebräischen Orthographie zuzuschreiben ist. Ursprünglich gemeint war: Ausbruch aus dem Teufelskreis von Unrecht-Tun, das immer neues Unrecht heraufbeschwört; ein Durchbruch durch die unheilvolle Eskalation von gegenseitiger Vergeltung, die immer schlimmere Folgen mit sich bringt; Sprengung der angeblichen Sachzwänge, die Angst, Verdacht und Misstrauen durch Gewalt bekämpfen zu wollen – indem du den Mut aufbringst, dem Übel in den Arm zu fallen und den Gegner durch Klugheit und Güte entwaffnest. Anders gesagt: Hier ergeht eine Aufforderung, diese Welt nicht den Übeltätern zu überlassen, um den Sieg des Guten ins Jenseits zu verschieben. Es gilt bereits hier auf Erden für Recht und Gerechtigkeit einzutreten, indem man dem Bösen möglichst gewaltlos widersteht!

Es bedeutet keineswegs Nachgiebigkeit gegen das Böse, sondern den Sieg über das Böse, dem du nicht auf seinem eigenen Boden entgegentrittst, sondern ihm überlegen bleibst, indem du Unrecht mit Recht, Lüge mit Wahrheit und Gewalt mit Geist bekämpfst – soweit das mit Nächstenliebe vereinbar ist. Mit einem Wort: Du sollst grösser sein als das Böse – und die Bösen –, um beide zu überwinden, aber auch um zu überleben. Denn mit deinem Dahingemordetwerden ist niemandem auf Erden gedient – auch dem Lebendigen Gott nicht, der ein Gott des Lebens und nicht des Todes ist.

Besser als Matthäus, sicherlich früher als alle vier Evange-

listen, hat der Hebräisch-kundige Paulus den Sinn der jesuanischen Ethik verstanden. Derselbe Heidenapostel, der sogar seinem Mitchristen Petrus öffentlich ins Angesicht »widerstanden hat« (Gal 2, 11 ff.) – wie er sich im Galaterbrief rühmt. Er hätte sich wohl kaum seines Widerstandes gerühmt, hätte ihn sein Herr verboten.

Von der schöpferischen, streitbaren Liebe, die den aufgezungenen Kampf nicht scheut, schreibt der Heidenapostel im 12. Kapitel seines Römerbriefes, wo er eine Kurzfassung der Berglehre bringt:

»Wenn möglich, so viel an euch liegt, lebet mit allen Menschen in Frieden!« (Röm 12, 18). Wobei die ersten sechs Worte ganz unzweideutig sowohl gegen passive Unterwerfung als auch gegen ein Sichheraushalten aus unvermeidlichen Konflikten plädieren. Ein sachlich und moralisch einwandfreier Vorschlag, der sowohl mit Jesu Entfeindungs- und Friedensliebe als auch mit dem gewaltlosen Widerstand der zweiten Backen-Praxis übereinstimmt – ohne auf Menschenwürde, auf Notwehr und auf Friedfertigkeit zu verzichten . . .

2 I Kardinal Willebrands: Zur Bischofssynode, Oktober 1983*

Das Konzil beabsichtigte mit seiner Erklärung *Nostra Aetate* (Nr. 4) auch, den Weg für einen wirklichen Dialog mit dem jüdischen Volk zu bereiten, mit dem wir so tiefe gemeinsame Wurzeln haben. Dieses Bemühen, sich kennenzulernen, steht auch unter dem Zeichen der Erneuerung und Versöhnung. Eine lange Geschichte der Trennung, der Feindseligkeit, des Missverstehens, manchmal sogar der Verfolgung muss überwunden und geläutert werden. Dies ist die Aufgabe der Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum, die unserem Sekretariat angeschlossen ist, sich aber von ihm unterscheidet. Die Kommission tut beides durch ihre Beziehungen mit den Bischofskonferenzen und ihre regelmässigen Kontakte mit Vertretern des Judentums. Wir sind schon ein gutes Stück vorangekommen, aber wir müssen diesen Weg noch weiter gehen, wie es der Heilige Vater von den Delegierten der Bischofskonferenzen und anderen Experten anlässlich einer Audienz gefordert hat, die er ihnen am 6. März 1982 während ihrer Tagung¹ in Rom gewährte.

* Aus »Die Tätigkeit des Sekretariats: Schriftlicher Bericht von Kardinal Willebrands für die Bischofssynode 1983«, in: ebd. s. o. S. 1 f., Anm. */**, S. 19.

¹ ebd. s. o. Anm. 1.

Dem vom »Sekretariat zur Förderung christlicher Einheit« herausgegebenen »Information Service«* entnehmen wir folgende Beiträge:

II Die Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum**

Seit der letzten Vollversammlung (November 1981) hat ein besonderes Ereignis das Leben und Wirken der Kommission geprägt. Erstmals fand eine Tagung statt über die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum, an der die Delegierten der Bischofskonferenz und der Synoden der orientalischen Kirchen sowie andere Experten teilnahmen.¹ Fünf weitere Behörden der Römi-

* »Information Service«, Nr. 51, 1983/I–II, S. 35 f.

** Aus dem Englischen übersetzt.

¹ Vgl. dazu den Bericht über die »Tagung bischöflicher Delegierter und anderer Experten für die Beziehungen zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum, 2.–5. 3. 1982«, in: FrRu XXXIV/1982, S. 50 f.

sehen Kurie waren vertreten: der Rat für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche, die Kongregation für den Klerus (Internationaler Rat für die Katechese), die Kongregation für das katholische Bildungswesen, das Sekretariat für die Nichtchristen und die Vatikanische Kommission »Justitia et Pax«. Auch andere Kirchen oder kirchliche Gemeinschaften, die mit dem Judentum in Verbindung stehen, hatte man gebeten, Vertreter zu entsenden. Vertreten waren: die anglikanische Gemeinschaft, der Lutherische Weltbund, der Weltrat der Kirchen (Kommission für die Kirche und das jüdische Volk) und die orthodoxen Kirchen. Auf diese Weise wurde die Tagung selbst zu einem wichtigen ökumenischen Ereignis, und sie stellte erneut unter Beweis, wie wichtig die katholisch-jüdischen Beziehungen für die Wiederherstellung der Einheit der Christen sind.

Die Tagung fand vom 2.–5. März 1982 in den Räumen des Sekretariats statt. Das Programm umfasste drei Punkte: Zunächst wurde ein Überblick über die Arbeit der Kommission in ihrer Bedeutung innerhalb und ausserhalb der Kirche gegeben. Diese Darstellung wurde dann von den Teilnehmern um wesentliche Informationen über ihre eigenen Länder und Regionen bereichert. Ein zweiter Teil der Tagung war den biblischen und theologischen Grundlagen der katholisch-jüdischen Beziehungen und den sich daraus ergebenden Problemen gewidmet. In diesem Zusammenhang wurde ein Papier über die Tragweite der Politik und der politischen Situation des Judentums – vor allem in bezug auf den Staat Israel – innerhalb des gegenwärtigen Dialogs verlesen. Schliesslich wurde den Anwesenden ein erster Entwurf eines Dokuments vorgelegt über Richtlinien zur Darstellung der Juden und des Judentums in der katholischen Katechese, der eingehend diskutiert wurde. Am 6. März [1982] empfing der Heilige Vater die Teilnehmer und hielt eine gewichtige Ansprache² über die Bedeutung, den Hauptbeweggrund und die Ausrichtung des katholisch-jüdischen Dialogs. Diese Ansprache fand eine sehr grosse Zuhörerschaft und wurde in der ganzen Welt kommentiert.

Etwa 30 Teilnehmer aus 17 Ländern nahmen an der Tagung teil. Ein aufschlussreicher Ergebnisbericht (in drei Sprachen) wurde veröffentlicht, um die Bischofskonferenzen und die Synoden der orientalischen Kirchen über den Inhalt und die Ergebnisse der Tagung zu unterrichten (vgl. »Information Service« Nr. 49, 1982/II–III, S. 63–64 und S. 37–39).

² Papst Johannes Paul II.: Aufforderung zu einer dem Judentum und Christentum entsprechenden Verkündigung und Forschung. Ansprache an die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen zum Judentum, 6. 3. 1982; s. o. Anm. 1, ebd.

a) Die 10. Tagung des Internationalen Verbindungskomitees zwischen der katholischen Kirche und dem Judentum, Mailand, 6.–7. September 1982*/**

Das Hauptthema dieser Tagung war: »Die Heiligkeit und der Sinn des menschlichen Lebens in der gegenwärtigen Situation der Gewalt«. Über die biblischen Aspekte des Themas wurden fünf grosse Vorträge gehalten, drei von jüdischer, zwei von katholischer Seite. In grossen Bereichen fand man zu weitgehender Übereinstimmung. Im Verlauf des Jahres 1983 steht eine kleine theologische Fachtagung einiger katholischer Bibelwissenschaftler sowie einiger jüdischer Sachverständiger auf dem Programm.¹

*/** ebd. s. o., Anm. */**.

¹ Diese Tagung fand im Januar 1984 statt. Hierzu s. o. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

b) Die 11. Tagung des internationalen katholisch-jüdischen Verbindungskomitees*, Amsterdam, 27.–29. März 1984

Die 11. Tagung des internationalen Verbindungskomitees zwischen der katholischen Kirche und Vertretern des Judentums aus vielen Teilen der Welt fand vom 27. bis 29. März 1984 in Amsterdam, Niederlande, statt. Von katholischer Seite wird die Tagung getragen von der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum¹, von jüdischer Seite von dem internationalen jüdischen Komitee für interreligiöse Beratungen (IJCIC), das sich aus dem World Jewish Congress, dem Synagogue Council of America, dem American Jewish Committee, der B'nai B'rith Anti Defamation League und dem Israel Jewish Council for Interreligious Consultations zusammensetzt. Teilgenommen hatten auch Vertreter der Beneluxländer (Belgien, Niederlande, Luxemburg) sowie Rabbiner René Sirat, Oberrabbiner von Frankreich, und Dr. Norman Solomon, der den Oberrabbiner des britischen Commonwealth vertrat.

Der Tagungsort Amsterdam wurde von jüdischer Seite besonders zu Ehren der positiven Geschichte der holländisch-christlich-jüdischen Beziehungen und zu Ehren Seiner Eminenz Johannes Kardinal Willebrands gewählt. Als massgebliche Persönlichkeit des Zweiten Vatikanischen Konzils unter Augustin Kardinal Bea und als der ihm folgende Präsident der Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum war Kardinal Willebrands eine Schlüsselfigur in der internationalen Bewegung zur Förderung der katholisch-jüdischen Beziehungen. Kardinal Willebrands war bei der Tagung anwesend und nahm die ganze Zeit hindurch daran teil. Den Vorsitz der Sitzungen führten abwechselnd Dr. Gerhard M. Riegner, Mitvorsitzender des Vorstandes des »World Jewish Congress« und des IJCIC, und Rev. Pierre Duprey, Vizepräsident der vatikanischen Kommission.

Das Thema der Tagung war »Jugend und Glaube und die Reaktion der Jugend auf die sozialen Probleme unserer Zeit«. Professor Riccardo Tonelli, S.D.B., Rom, formulierte die Frage, wie sie in katholischen Kirchengemeinden auftritt unter der Überschrift »Eine Herausforderung zwischen Hoffnungen und Schwierigkeiten«. Als Ausgangspunkt wählte er die Verbindung von Glaube und Kultur; seine Darlegungen, die auf umfangreichen Studien über die italienische Jugend beruhen, brachten das Zerbrechen des Glaubens zum Vorschein, bedingt von der zeitgenössischen Desillusionierung durch Technologie und Rationalismus als Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Tonelli hielt jedoch fest, dass er inmitten dieser Krise des Glaubens viele Zeichen der Hoffnung gesehen habe. Die Suche nach dem Sinn an sich schon geschieht aus tief religiöser Motivation. Die traditionelle Glaubenserfahrung, die »Botschaft« unserer Religionen muss heute neu formuliert werden in Anbetracht der persönlichen und gemeinschaftlichen Erfahrungen der heutigen Generation.

Professor Gordon Tucker vom »Jewish Theological Seminary in New York« definierte Glauben als einen Prozess, in dem Frauen und Männer ihre Lebenserfahrungen in umfassender Weise mit Sinn füllen. Glaube, so argumentierte er, sei deshalb von Natur aus wechselseitig wirksam und von sozialer Natur und spiegle den Stil der Gemeinschaft wider, die sich zu ihm bekennt. Er hielt fest, dass vom amerikanischen Standpunkt aus die Gefahr, die die Jugend bedroht, weniger ein Mangel an Weitblick als viel-

mehr eine unkritische Übernahme der überzogenen Forderungen und des autoritären Stils der verschiedenen religiösen Gruppen und der »weltlichen Religionen« sei. Juden und Christen, so schlug er vor, sollten sich der Herausforderung stellen, den Glauben innerhalb jener Gemeinschaften zu pflegen, die eigentlich auf intellektueller und moralischer Autonomie, auf Toleranz und Respekt anderen gegenüber und auf Bescheidenheit, gepaart mit Achtung vor der Wirklichkeit Gottes, beruhen.

Vier junge Leute, zwei Juden und zwei Katholiken, nahmen dann dazu Stellung. Avraham Burg aus Jerusalem zeigte drei grosse Spannungsfelder auf, denen sich die israelische Jugend ausgeliefert sieht: 1. das *soziale*, d. h.: kann ein äusserst pluralistisches Israel ohne den »gemeinsamen Nenner« des traditionellen jüdischen Brauchtums überleben, das seine disparaten Elemente miteinander verknüpft? 2. das *existentielle*, d. h.: wie kann zu ein und derselben Zeit sowohl die Diaspora als auch das Sammeln der Juden im »Eretz Israel« gerechtfertigt werden; und 3. das *ideologische*, d. h.: das zweifache Problem des Friedens und der Gewalt aus der Sicht der jüdischen Ethik. Er stellt die Frage, ob es im Namen der seit zwei Jahrtausenden ersten jüdischen Generation, die innerhalb eines jüdischen Staates aufwächst, zu einer wahren Synthese zwischen Zionismus und Judentum kommen kann.

Claudio Betti von der Gemeinschaft St. Egidio in Rom und Marloes Arendsen aus Amsterdam wiesen besonders auf den Materialismus, den Individualismus und den Mangel an sozialer Motivation bei einem grossen Teil der heutigen Jugend hin und stellten dies in Gegensatz zum Idealismus der sechziger Jahre. Als sie auf ihre eigenen Erfahrungen zu sprechen kamen, konnten sie auch Zeichen der Hoffnung aufzeigen, vor allem der gelebte Glaube in der Gemeinschaft. David Kessler aus Paris ging besonders auf die speziellen Probleme der jüngeren Generation heute ein, wiederum im Vergleich zu jener der sechziger Jahre. Die gegenwärtigen Auflösungserscheinungen, die Folgen der Shoah (nationalsozialistischer Völkermord), der Zusammenbruch aller revolutionären Modelle sowie die nukleare Bedrohung schaffen Probleme für den Glauben, die auch eine ernsthafte Herausforderung darstellen. Kessler betonte die Verantwortung der Erzieher, die es den Studenten ermöglichen sollten, die richtigen Fragen zu stellen, die sowohl auf Universalismus als auch auf dem Streben nach der eigenen Identität innerhalb der Gemeinschaft beruhen.

Beendet wurde die Tagung mit einem Informationsaustausch über Themen von gegenseitigem Interesse sowie über den gegenwärtigen Stand vorangegangener Diskussionen. Diese umfassten die jüngsten Bemühungen der katholischen Kirche, qualitätsmässig die Aussagen über Juden und Judentum innerhalb ihrer Lehre zu verbessern; ein Weiterführen der weltweiten Untersuchung des Antisemitismus; ein Rückblick auf die jüngsten Erklärungen des Papstes und der Bischofskonferenzen; Bemühungen um die Erneuerung der Ausbildung an katholischen wie jüdischen Bildungsstätten; die positive Änderung der Einstellung der katholischen Kirche in Polen den Juden und dem Judentum gegenüber; und Schritte, die in Israel unternommen wurden, um Angriffe auf religiöse Institutionen abzuwehren. Der jüngsten Intervention Roger Kardinal Etchegarays von Marseille bei der Bischofssynode in Rom am 4. Oktober 1983² wurde rege und dankbare Aufmerksamkeit zuteil.

Die Tagungsteilnehmer statteten der im 17. Jahrhundert erbauten portugiesischen Synagoge und dem Anne-Frank-Haus einen Besuch ab, der sie tief bewegte. In der

* ebd.: Nr. 54, 1984/I, S. 21 f.

¹ vgl. o.

² s. o. S. 3 f.

»Israëlietisch Kerkgenootschap« (dem jüdischen Gemeindezentrum), in der die Tagung stattfand, gaben die katholischen, protestantischen und jüdischen Gemeinden der Niederlande (OJEC) zu Ehren der Gruppe einen Empfang.

Der Vorschlag wurde angenommen, dass der 20. Jahrestag der Erklärung über die Juden, Nostra aetate Nr. 4, des Zweiten Vatikanischen Konzils gefeiert wird, um den seither erzielten Fortschritt zu würdigen und für die Zukunft zu planen.

Es folgt eine Liste der offiziellen Delegierten und der eingeladenen Teilnehmer von beiden Seiten.

Jüdische Teilnehmer:

Vertreter des IJCIC: Dr. Gerhart M. Riegner (Genf); Fritz Becker (Rom); Dr. Ernst Ludwig Ehrlich (Basel); Theodore Freeman (New York); Prof. Jean Halpérin (Genf); Rabbiner Wolfe Kelman (New York); Dr. Joseph Lichten (Rom); Rabbiner Marc A. Tannenbaum (New York); Dr. Geoffrey Wigoder (Jerusalem); Rabbiner Walter S. Wurzbürger (New York).

Auf besondere Einladung: Oberrabbiner René Samuel Sirat (Paris); Rabbiner Jordan Peralson (Toronto); Rabbiner Norman Solomon (Birmingham).

Sprecher: Prof. Gordon Tucker (New York); Avraham Burg (Jerusalem); David Kessler (Paris).

Vertreter der jüdischen Gemeinden in den Beneluxländern: Oberrabbiner Emmanuel Bulz (Luxemburg); Robert Groszman (Brüssel); Dr. E. M. Wikler (Amsterdam); Rabbiner L. B. van de Kamp (Den Haag); Rabbiner A. Soetendorp (Den Haag).

Katholische Teilnehmer:

Kardinal J. Willebrands (Präsident des CRRJ); P. P. Duprey (Vizepräsident des CRRJ); Msgr. Jorge Mejia (Sekretär des CRRJ); Dr. Claudio Mario Betti (Italien); Dr. Eugene J. Fisher (USA); Most. Revd. Francis J. Mugavero (Bischof von Brooklyn); Abbot O'Hamels (Belgien); Revd. B. Dupuy OP (Frankreich); Rev. Prof. Riccardo Tonelli (Rom); Ms. Marloes Arendsen (Amsterdam); Deken Joseph Keet (Amsterdam).

3 Zum Gedenktag des Holocaust

(6. Mai 1984):

Die »halbjüdischen« Kinder von Berlin im NS-Deutschland*

Die Liste der antijüdischen Gesetze und Verordnungen im Nazi-Deutschland war endlos.^{1, 2}

Schon 1920 proklamierten die Nazis in ihrem Parteiprogramm, dass alle deutschen Juden Ausländer wären. Fünfzehn Jahre später folgten dann die sogenannten Nürnberger Gesetze, die den deutschen Juden die Bürgerrechte nahmen und sie zu Menschen zweiter Klasse degradierten.

Durch zahllose neue Verordnungen, verstärkt durch »spontane« Ausbrüche von Gewalttaten und Pogromen, wurden die Juden ihres Eigentums beraubt, aus dem bürgerlichen Leben ausgeschlossen, und das Recht zu arbeiten wurde ihnen verwehrt! Zu Tausenden schickte man sie in Arbeits- und Konzentrationslager und schliesslich zur Vernichtung. Deutsche Juden wurden nicht in Ghettos getrieben, aber aus den besseren Wohnvierteln ver-

bannt. Es war ihnen verboten, Theater oder Konzerte oder öffentliche Parks zu besuchen, und sie wurden gezwungen, den gelben Davidstern ab dem 6. Lebensjahr zu tragen. Sie wurden konsequent von der deutschen Bevölkerung isoliert. Sie lebten in ewiger Angst vor brutalen Haussuchungen sowie Verhaftungen durch die »Schnapper« (= spezielle Polizeipatrouillen), die Haus für Haus die Strassen nach Deserteuren, Spionen und Untergrundkämpfern durchsuchten.

Jüdische Kinder und Jugendliche wurden dort hart getroffen, wo es am meisten schmerzte – ihn ihrem Recht auf Bildung. 1942 wurden alle Sonderschulen für jüdische Kinder geschlossen und die Jungen ab 12. Lebensjahr gezwungen, in Fabriken, auf den Feldern usw. zu arbeiten. Und so geschah es, dass 200 Berliner Jungen und Mädchen dem Weissenseer Friedhof zugewiesen wurden. Unter ihnen befand sich eine 13jährige, Lieselotte M., einziges Kind einer Mischehe, eines jüdischen Vaters und einer deutschen Mutter. Ihr Leben zu Hause und ihre Erfahrungen auf dem Weissenseer Friedhof von 1942 bis fast Ende des Jahres 1944, beschrieben in ihren schriftlichen Aussagen, fallen in zwei kurze, aber unterschiedliche Zeitspannen vor und nach der grossen Aktion vom März 1943 (der infamen Judenrein-Aktion in Berlin).

Der jüdische Friedhof in Weissensee, im Norden von Berlin, 1880 eingeweiht, erstreckte sich über ein Gebiet von vielen Quadratkilometern, und mit seinen Ahorn- und Lindenbäumen, hohen Pappeln, gewaltigen Evergreen, blühenden Hecken, Blumenbeeten und gut gepflegten Rasen gliederte er mehr einem immensen Privatbesitz als einem Friedhof. Viele bekannte jüdische Gelehrte, Männer der Wissenschaft und Literatur, Künstler und bekannte Rabbiner, unter ihnen Hermann Cohen, M. J. Berdichevski und Joseph Spier, fanden ihre ewige Ruhe dort. In den Jahren vor der Durchführung der antijüdischen Gesetze, als die Zahl der Berliner Juden die Höchstzahl von 165 000 erreichte (immerhin ein Drittel der gesamten jüdischen Bevölkerung des Landes), wurden die prächtigen Anlagen und die Tausende von Gräbern mit ihren beeindruckenden Grabsteinen von einer Anzahl Gärtner, Totengräber und Pfleger gehegt. Selbst bei Beginn des Zweiten Weltkrieges mit einem jüdischen Bevölkerungsrückgang bis auf 95 000, der sich rasch mit jeder Deportation bis auf 27 280 dezimierte, behielt der Weissenseer Friedhof bis März 1943 ziemliche Ähnlichkeit mit seiner einst gewohnten Schönheit.

Die Gräber wurden durch einen stark reduzierten Stab in Ordnung gehalten, sie wurden noch besucht von Verwandten und Freunden, Beerdigungen wurden noch in derselben stillen, würdevollen Form abgehalten, und einer der Blumenläden beim Eingang war für den Verkauf geöffnet.

Für die 200 jüdischen Jungen, dem Friedhof zugeteilt, wurde der Ort eine Insel des Friedens und der Sicherheit inmitten einer See des tödlichen Hasses und der Deportationsüberfälle. Eines der Paradoxa des Naziregimes war, dass kein Gestapo- noch SS-Mann je den Friedhof betrat, weder vor noch nach der grossen Aktion. Die jungen Knaben und Mädchen, vereint durch ihr Elendsabzeichen, den gelben Stern, und geschützt durch die grünen Grenzen den ganzen Tag lang, arbeiteten, indem sie den Gärtnern bei der Blumenpflege, der Pflanzung und Umpflanzung der Saat und der Gräberpflege halfen.

Lieselottes Erzählungen

Der ganze Ort bedeutete für uns keinerlei Entsetzen. Auf dem Friedhof waren wir glücklich, unseren Ängsten und Sorgen entfliehen zu können, welche uns draussen in jedem Moment unseres Lebens begleiteten.

* Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnehmen wir folgenden Beitrag dem »Das Neue Israel«, Jg. 36, Nr. 11, 12, 13, Zürich, Mai (S. 12–13), Juni und Juli 1984, s. u. S. 98 f.

^{1, 2} vgl. dazu u. a.: *Joseph Walk*: Das Sonderrecht für die Juden im NS-Staat, in: *FrRu XXXIV/1982*, S. 101 f., sowie *Zeittafel der Hitlerzeit*, ebd. Sonderdruck aus *XXV/1973*, S. 3–15.

Hier konnten wir die angespannten Gesichter unserer Eltern vergessen und ihr qualvolles Ringen um die Existenz. Hier konnten wir unseren Hunger vergessen. Wir wuchsen schnell, und Hunger war unser ständiger Begleiter. Sicher, Mutter tat ihr Bestes, alles zusammenzukratzen, um einige Lebensmittel zu erhalten, aber alles, was unsere Familie zum Mittagessen hatte, waren schwedische Rüben und dazu ein paar Kartoffeln; unsere tägliche Brotration reichte niemals bis zum Abend.

»Gewehre machen uns stark, Butter macht uns dick«, donnerte der fette Reichsmarschall H. Göring (Radiosendung von 1936). Wie auch immer, nach einigen Jahren des »siegreichen Krieges« wurden die Deutschen mit der Lebensmittelrationierung konfrontiert. Wie auch bei den Juden wurden ihre Essensrationen auf das Mindestmass reduziert. Die Rationskarten für Juden waren durch ein rotes J (= für Jude) gekennzeichnet.

Die grosse Aktion

Die grosse Aktion fand zu einer Zeit statt, als eine Stadt nach der anderen in den besetzten Gebieten, beginnend mit Polen, entweder für judenrein erklärt wurde oder sich im Prozess der Judenreinigung befand. Als Folge dieser Judenrein-Aktion arbeiteten die Gaskammern und Krematorien von Auschwitz, Maidanek, Treblinka und der anderen Vernichtungslager auf vollen Touren. Der Schriftauszug von »Hitlers 10-Jahres-Krieg gegen die Juden« des Instituts für jüdische Angelegenheiten, vom amerikanischen jüdischen Kongress, New York 1943, S. 30/31, liest sich folgendermassen: »Bei einer Ansprache im Sportpalast im Februar 1943 machte Propagandaminister Goebbels einen bedeutenden Zungenausrutscher, der für einen Augenblick enthüllte, dass noch jener Vorhang der Heuchelei aufrechterhalten bleiben sollte. »Wir möchten die Juden ausrotten«, sagte er, um dann schnell »ausrotten« in »ausschalten« umzuwandeln. Am vorhergehenden Tag, dem 17. Februar, wurde den Deutschen zum erstenmal durchs Radio bekanntgegeben, dass die Massenausrottung der Juden durch die deutsche Besatzung in Osteuropa ausgeführt wurde. Die Deutschen waren im Bilde, dass Berlin Ende März 1943 judenrein sein würde.«

Lieselotte: »An jenem Morgen umstellte die Gestapo in einer gut organisierten Aktion Hunderte von Berliner Juden und verfrachtete sie von den Munitionsfabriken und anderen Werken, wo sie abgeschirmt arbeiteten und leicht durch ihren gelben Stern auszumachen waren, in verstreut liegende Sammellager der Stadt. Mein Vater, der als Ausbesserungsarbeiter bei der Reichsbahn beschäftigt war (er war Schriftsteller) und 32 Reichspfennig pro Stunde abzüglich der Judentaxe von 15% verdiente, kam auch nicht mehr nach Hause zurück.

Einem glücklichen Zufall zufolge befand sich Lieselotte am ersten Tag dieser Aktion mit einer Erkältung im Bett. Als ihre Mutter den Vorgesetzten von einer Telefonzelle aus anrief, um ihm Lieselottes Krankheit zu melden, wurde ihr gesagt: »Gott sei Dank, behalten Sie das Mädchen zu Hause. Etwas Schreckliches ist im Gange.« Und dann war die Leitung tot. Im gleichen Augenblick sah Frau M. den berüchtigten Möbelwagen Silberstein, der nahe bei ihrem Hause hielt. Der Häscher war zu einer falschen Adresse gesandt worden, und es wurde ihm von den Mietern erklärt, dass dort keine Familie M. wohne. Niemand gab freiwillig die Auskunft, dass die Familie M. im nächsten Haus lebte. Eine Ironie des Schicksals, dass der berühmte Lieferwagen Silberstein, der von einem bekannten jüdischen Umzugsgeschäft beschlagnahmt worden war und für die Abholung der Berliner Juden benützt wurde, auf folgenden Slogan lautete: »Zieh aus, zieh ein, mit Sil-

berstein.« Er galt als Reklame für Hunderte von deutschen Kunden.

Lieselotte: »Am nächsten Morgen hatte der Jüdische Mundfunk (Weg, auf dem die Nachrichten überall durchsickerten) die meisten der festgehaltenen Juden lokalisiert und benachrichtigte die Verwandten, wo man sie finden konnte. Der jüdische Mundfunk, dieser erstaunliche Verbindungsweg, der schnell und akkurat wie ein Messstab jede Neuigkeit aufzeichnete, die es gab, befähigte die Juden, die des Telefons und des Radios beraubt waren, untereinander in Verbindung zu bleiben. (Es war verboten, öffentliche Beförderungsmittel zu benutzen, ausser zu oder von der Arbeit.)³

Am Abend des 2. Tages sahen deutsche Passanten in verschiedenen Stadtteilen Schwärme von weinenden Frauen, die nichtjüdischen Ehefrauen und meine Mutter unter ihnen, die verzweifelt versuchten, ihre Ehemänner zu sehen oder wenigstens etwas Essen, saubere Wäsche oder Rasierzeug zu ihnen einzuschmuggeln. Die Polizei griff ein, um die Frauen zu zerstreuen, aber diese kamen immer und immer wieder. Schliesslich wurden die Pakete angenommen, aber sie erreichten ihre Empfänger nie.«

Mischehen

Das Gelübde, bis Ende März 1943 Berlin von den Juden zu säubern, war nicht ganz eingehalten worden. Von den 27 280 Juden bei Beginn der grossen Aktion verblieben bis Ende März 1942 etwa 18 513 (Anmerkung durch Yad Vashem). Da gab es einige Schlupflöcher in dieser sorgsam geplanten und unbarmherzig durchgeführten »Judenrein«-Operation: die Mischehen. Diese Ehen, bei denen es sich in der Mehrheit um jüdische Männer, verheiratet mit deutschen Frauen, handelte, bereiteten denjenigen Kopfschmerzen, die mit der Endlösung des jüdischen Problems betraut waren, speziell in Berlin.

Es war hier, wo die Assimilierung der deutschen Juden ihren Höhepunkt erreichte, und Mischehen waren in allen Sozialschichten zu finden. Viele der Nazi-Würdenträger und viele der führenden hohen Gestapo-Offiziere hatten ein Familiengeheimnis in ihren Safes – eine jüdische Ehefrau, einen Schwager, einen Neffen usw. Selbst viele nichtjüdische Partner lehnten es ab, sich von ihren jüdischen Ehepartnern scheiden zu lassen, und ignorierten die »freundliche Empfehlung« der Gestapo, so dass die letzteren entschieden, die Mischehen für die nächste Zeit in Ruhe zu lassen.

Da gab es möglicherweise andere Gründe für das milde Vorgehen gegenüber den Mischehen. Bei einer Gelegenheit, in einem Fall, kam Herr M. nach einer Woche Haft in einem Sammellager nach Hause. Er war zu einem weitabgelegenen, weniger gefährlichen Arbeitsplatz als bei der Reichsbahn versetzt worden. Man wies ihn zusammen mit ein paar anderen Juden an, die Archive der jüdischen Gemeinde zu sortieren und zu verpacken. Ihre Arbeitserlaubnis und Strassenbahnбилетте trugen den Gestapo-Stempel, den bestmöglichen Schutz und zur selben Zeit ein Beweis der völligen Ungereimtheit, Juden bei der Gestapo zu beschäftigen.

Nach der grossen Aktion

Bis zur grossen Aktion hielt man die Aktivitäten der jüdischen Gemeinde aufrecht, wenn auch in verringerter Form. Jetzt, auf einen Schlag, wurden das Personal der Gemeindeinstitution deportiert, die Gebäude von der Gestapo beschlagnahmt – ausgenommen davon blieben das alte Gemeindehaus mit seinen Archiven und das jüdische Krankenhaus, wo man kranke Juden pflegte, bis sie ge-

³ ebd., Juni, S. 13.

stärkt genug waren, um deportiert zu werden, sowie der Weissenseer Friedhof. Was von der einst blühenden jüdischen Gemeinde verblieb, war symbolisch genug – die Erinnerung an das Vergangene, die Krankheit und der Tod. Lieselotte: »Noch teilweise betäubt und benommen von den Ereignissen der letzten paar Tage, erfuhr ich einen weiteren Schock bei der Rückkehr auf den Friedhof. Die weite Anlage war plötzlich tot. Als ich sie vor einer Woche verliess, wimmelte sie von Arbeitern, jetzt war sie leer; nur acht Männer und zwei Jungen liefen verloren über das Gelände. Es war unglaublich und kaum wahr: Die Büroräume, die Telefonvermittlung, die Wohnung des freundlichen Rabbiners Levy im Anbau, alles war verlassen. Die Pflanzschule mit ihren Gewächshäusern und Blumenbeeten war vom Friedhof abgetrennt worden. Die Deutschen versuchten dort Gemüse anzubauen. Mit meinem 14jährigen Verstand kam mir zum erstenmal die volle Bedeutung der Welt um mich herum zum Bewusstsein. Und dennoch, die Arbeit musste weitergehen. Wenn es Tote gab, hatten wir sie zur Verbrennung vorzubereiten. Manchmal fertigten wir selbst Särge, überzogen sie mit Teer, gruben Gräber und kümmerten uns um ihren Schmuck. Bis Ende des Jahres 1944 wurden die Toten auf dem Weissenseer Friedhof noch mit Anstand begraben. Die Beisetzung der Urnen war eine zusätzliche Aufgabe, die man vom Friedhofspersonal verlangte. Die Urnen, die von solchen Orten wie Dachau, Sachsenhausen und anderen Konzentrationslagern geschickt wurden, bestanden aus Pappdeckelkartons, verpackt in Holzbehälter. Man nahm an, dass sie die Asche von Gefangenen beherbergten, welche, mit nichtjüdischen Partnern verheiratet, entweder aus Versehen deportiert oder inhaftiert worden waren, weil sie gültige Gesetze und Massnahmen verletzt hatten. Der Friedhof hatte die nächste Verwandtschaft zu benachrichtigen und die Urnen in einem Feld beizusetzen, welches zu diesem Zwecke bereitstand. Wenn keine Beisetzungen stattfanden, beschäftigte man uns damit, alles in Ordnung zu halten, die Gebethalle und ein oder zwei kleine Gebäude zu reinigen und uns um die Anlagen zu kümmern.«⁴

Seltsames Tun

Auf dem Weissenseer Friedhof waren Dinge im Gange, die kein Gestapomann jemals geträumt hätte. Lieselotte: »An Rosh Hashana und Yom Kippur wurden heimliche Gottesdienste in einem der kleinen Gebäude vom Rabbi M. R. abgehalten, an denen Berliner Juden unter Lebensgefahr teilnahmen. Weissensee lag weit weg im Norden, und beides, Fahren (für Juden verboten) sowohl als Laufen, gebrandmarkt mit dem gelben Stern, war gleichermaßen gefährlich. An Sukkot fertigten wir, drei Jugendliche, eine Sukkah, gut verborgen hinter einer dicken Hekke.

Die acht Männer, einschliesslich des Rabbis, alle mit nichtjüdischen Frauen verheiratet, und die drei halb-jüdischen Jugendlichen waren in gewisser Hinsicht die Hüter der jüdischen Traditionen in jenem verlassenen Friedhof. Gerade der viele Hader war es tatsächlich, dass der Weissenseer Friedhof ein Bewahrer (Hüter) von Hunderten von Torarollen wurde (von der Polizei dort hingeworfen).« Für die zwei Jungen und Lieselotte, die niemals eine Gelegenheit gehabt hatten, eine Sefer Torah vom geschlossenen Bezirk aus zu sehen, war dies ein unvergessliches Erlebnis.

Das Leben zu Hause

Lieselotte: »Wir hatten in dem gleichen Appartement von

16 Etagenwohnungen 20 Jahre lang gelebt. Das unserige war die einzige Etage mit dem Davidstern an der Eingangstür, aber wir hatten ausserordentliches Glück mit unseren Nachbarn. Es gab nur ein eingeschworenes Mitglied der Nazi-Partei, eine ältere Frau, aber selbst sie entschied sich, uns zu ignorieren. Einige der Nachbarn drehten die Köpfe weg, wenn sie uns begegneten auf den Treppen, andere schauten uns mit verhüllter Sympathie an. Ich erinnere mich an zwei kleine Mädchen, von zwei verschiedenen Familien, die häufig bei uns klingelten und ohne ein Wort mir ein Stück Brot gaben, das sie in ihren Händen hielten – und dann wegliefen. Selbst der Hausmeister, offiziell ein Luftschutzwart und inoffiziell ein Spion der Partei, tat uns niemals etwas.

Unsere treue Freundin jedoch war Frau B., die Nachbarin der angrenzenden Tür. Sie war im Alter meiner Mutter, eine Dame mit einer scharfen Zunge und dem wärmsten Herzen. Es waren viele Stunden, die meine Mutter und ich in ihrer Wohnung verbrachten, Radio hörten, mit ihrer kleinen Tochter spielten, richtigen Kaffee tranken und immer etwas zu essen bekamen und etwas zum Nachhausemitnehmen für meinen Vater. (Vater verliess die Wohnung nie, nachdem er von der Arbeit heimkam.) Hier war der einzige Ort, an dem Mutter ausspannen konnte, ihr Leid ausschüttete und es auch für eine Weile vergass. Frau B. schwankte nie in ihrer Freundschaft zu uns: selbst nicht, als die Partei schreckliche Konsequenzen androhte, weil sie mit »unerwünschten Elementen« befreundet war. Der Abend zu Hause war kurz. Ich blieb auf dem Friedhof solange als möglich. Die meiste Zeit zu Hause verbrachte ich Bücher lesend. Mutter, eine »Arierin«, konnte sich frei in der Stadt bewegen. Sie war mein Bücherlieferant. Die Bücherwelt bedeutete für mich ein liebes, sicheres, fernegelegenes Land. Mit Beginn der Nacht jedoch mussten wir uns an uns selbst festhalten, der Luftangriffe wegen. Wir hatten niemals einen ununterbrochenen Nachtschlaf.

Wir, »die Feinde im eigenen Land«, waren in der seltsamen Lage, uns über die immer mehr zunehmende Gewalt des Bombardements zu freuen, wenn wir auch die Gefahr zusätzlich zu unseren eigenen Judenschwierigkeiten ertragen mussten. Bis 1944 machte ich noch einige Besuche bei ehemaligen Klassenkameradinnen. Mehrere Male schlich ich mich fort ins Kino – natürlich legte ich meinen gelben Stern ab – und suchte die Plätze auf, die weit weg von zu Hause und vom Friedhof lagen. Wenn jemand während so langer Zeit in ständiger Gefahr lebt, wird er nachlässig und sicher, dass nichts passieren würde. Einmal wurde ich beinahe geschnappt. Es wurde ein neuer Film mit Zarah Leander gegeben, und ich musste Zarah in ihrer neuen Rolle sehen. Sobald ich sass, hörte ich eine Mädchenstimme hinter mir: »Schau, hier ist das jüdische Mädchen vom Friedhof.« Ich geriet nicht in Panik, noch versuchte ich fortzulaufen. Ich blieb während der ganzen Aufführung sitzen und genoss sie sogar. Erst als die Lichter wieder angingen, kehrte ich zur Wirklichkeit zurück. Ich hetzte zum Ausgang, stiess die Tür auf und sprang in eine vorbeifahrende Strassenbahn. Ich sah keinen anderen Film mehr bis nach dem Krieg.

Die Luftangriffe nahmen an Stärke und Häufigkeit zu, die Engländer bombardierten bei Tag und die Amerikaner bei Nacht. Am Anfang wogen die Bomben nur 20 bis 40 kg, aber 1944 kamen die Luftminen, deren Druck die Häuser bis auf den Umkreis von mehreren hundert Metern zerstörte. Die Brandbomben wurden ab 1943 Phosphorbomben, die Feuer innerhalb einer breitgefächerten Fläche entfachten und Phosphor ausspien⁵.

⁴ ebd., Juni, S. 13.

⁵ ebd., Juli, S. 36–37.

Das Bündnis mit dem Tod

Es schien, als ob die Amerikaner und Engländer ein Abkommen mit der Hölle geschlossen hatten und ein Bündnis mit dem Tod. Niemand, der morgens zu Hause wachging, wusste, ob er eine Familie bei der Rückkehr am Abend haben oder ob er sein Haus noch stehend vorfinden würde. Die zunehmenden weiteren Luftangriffe waren gleichzustellen mit der antisemitischen wütenden Propaganda. Goebbels getreu Hitlers Grundsatz, dass grosse Massen leichter auf grosse Lügen hereinfallen als auf kleine, scheute vor keiner grausamen Geschichte noch Unwahrheit zurück, obgleich es kaum noch irgendwelche Juden in Berlin gab, gegenüber denen sie benutzt werden konnten. Jedesmal, wenn ein Luftangriff eine andere deutsche Stadt in Asche legte oder ein anderer Berliner Bezirk in die Luft flog, war dies natürlich das Resultat (die Folge) eines jüdischenglischen imperialistischen Angriffs der Alliierten, den verlorenen Krieg zu gewinnen, in dem sie unschuldige Frauen und Kinder ermordeten. Den Davidstern zu tragen wurde so gefährlich wie eine Dynamitbombe in seiner Tasche herumzutragen.«

Lieselotte: »Eines Tages, nach einem besonders heftigen Angriff, führte mein Heimweg durch die brennenden Strassen und Häuser, und ich lief an Hunderten von Berlinern vorbei, die von der Arbeit zurückkehrten. Ich war erstaunt, wie die Deutschen es handhabten, nach dem schwersten Luftangriff mittels Umwegen und Notbehelfen die Verbindung untereinander wiederherzustellen. Plötzlich sammelte sich eine Gruppe wütender Leute um mich herum: »Schaut, da ist eine von ihnen . . . seht sie an!« Und bevor ich begriff, was gemeint war, flogen die Steine. Ich begann zu rennen. Als ich einen geraumen Abstand zwischen mich und meine Verfolger gelegt hatte, riss ich den gelben Stern von meiner Jacke und beschloss, ihn nie und nimmer mehr zu tragen. Ich zog eine Deportation einer Steinigung vor. Mein Vater, der immer irgendein Gesetz befolgte, um dadurch von den Nazis als braver Mann belohnt zu werden, stimmte mir diesmal zu. Wir trugen unsere Sterne in unseren Taschen für alle Fälle, aber keine Schnapper hielten uns an.«

Ich bin daran interessiert, das tragikomische Ende von Lieselottes Geschichte aufzuzeichnen. Als die Russen im April 1945 in Berlin einmarschierten und die Zivilbevölkerung in verschiedenen Stadtteilen noch Schutz vor umherschwirrenden Kugeln suchte, betrat eine kleine Gruppe von russischen Soldaten den Luftschutzkeller von Lieselottes Haus. Sie waren auf der Suche nach deutschen Soldaten. Herr M. stieg bereitwillig voran und erklärte, dass er Jude sei – und wurde brutal zum Ausgang getrieben von einem russischen Korporal. Den Russen war gesagt worden, dass keine Juden mehr in Berlin leben würden. Nur die Intervention und die Aussagen der deutschen Nachbarn sowie der Beweis des gelben Sterns an der Tür der Familie von Herrn M.s Wohnung retteten Herrn M. vor dem Zorn des russischen Korporals.

Was Lieselotte anbetrifft: Sie liess sich kurz nach dem Krieg in Israel nieder und nahm ihre deutsche Mutter mit sich.

4 Erklärung des Zentralrats der Juden in Deutschland zum 9. November 1984

Wir erinnern an die Pogromnacht 1938. Sie ist der sicherste Nachweis dafür, daß die Diskriminierung und Verfolgung der deutschen Juden vor aller Augen geschah. Darum ist die Diskussion, ob die Judenverfolgung und damit die Missachtung der Menschenrechte abseits der Öffent-

lichkeit geschah, längst hinfällig. Die Akteure und Brandstifter von damals haben sich selbst überlebt. Sie haben mitgeholfen, Europa an den Rand des Abgrundes zu bringen.

Eine neue Generation hat die Verantwortung im Staat und in der Gesellschaft übernommen. Sie hat die Pflicht, aus den Erfahrungen zu lernen und Bedingungen zu schaffen, die verhindern, dass Gotteshäuser niedergebrannt und Menschen vertrieben, gedemütigt und getötet werden, nur weil sie so sind, wie sie sind.

Mit der Missachtung der Person beginnt der Verfall der Humanität, und damit geht die Grundlage für die Demokratie verloren. Auch darum bekennen wir uns zur Humanität. Wir haben mit unserer Rückkehr nach der NS-Diktatur am Aufbau und der Entwicklung der Demokratie in der Bundesrepublik mitgewirkt. Wir haben Gemeinden und Synagogen wieder aufgebaut und gründen neue. Unseren Weg, den wir mit der Wiederbelebung jüdischen Lebens in der Bundesrepublik begannen, wollen wir konsequent fortsetzen. Voraussetzung dafür ist die Sicherung der Grundrechte und ein Klima der Toleranz und Freiheit in der Bevölkerung.

Es entspricht jüdischer Tradition, anstelle der Trümmer neue Synagogen zu errichten. Sie sind das Zentrum unserer jüdischen Gemeinschaft. Sie waren und bleiben die sicherste Garantie jüdischer Zukunft. Darum ist die Besinnung auf den 9. November 1938 ein Tag der Erinnerung und Mahnung an unsere Umwelt und eine Verpflichtung für uns selbst.

In: Allgemeine jüdische Wochenzeitung (XXXIX/45), Düsseldorf, 9. 11. 1984.

5 Ehrung für Dr. E. L. Ehrlich, Rabbiner Prof. Jakob J. Petuchowski und Dr. Gerhart Riegner

I Für Dr. E. L. Ehrlich*:

Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Religionsphilosoph, Schriftsteller und langjähriger Mitarbeiter der ALLGEMEINEN, wurde am 29. Mai 1984 vom Bundespräsidenten Prof. Karl Carstens für seine Verdienste um Versöhnung mit dem Bundesverdienstkreuz Erster Klasse geehrt. Er erhielt den Orden durch den deutschen Botschafter in Bern, Siegfried Fischer. Dr. Ehrlich ist gebürtiger Berliner, in der Schweiz ansässig und hauptamtlich Direktor des 19. europäischen Distrikts der B'nai B'rith.

* Vgl.: Allgemeine jüdische Wochenzeitung (XXXIX/23), Düsseldorf, 8. 6. 1984.

II Für Rabbiner Professor Jakob J. Petuchowski*:

Dr. Jakob J. Petuchowski, Forschungsprofessor für Jüdisch-Christliche Studien¹ am Hebrew Union College in Cincinnati, Ohio, wurde von Bundespräsident Carstens in Anerkennung seiner Verdienste um die Förderung jüdisch-christlicher Studien an deutschen Universitäten und seiner Bemühungen um eine engere Zusammenarbeit zwischen Juden und Christen in der Bundesrepublik Deutschland mit dem Bundesverdienstkreuz I. Klasse ausgezeichnet. Prof. Petuchowski ist in Berlin geboren. 1978 erhielt Prof. Petuchowski die Ehrendoktorwürde der Philosophischen Fakultät der Universität Köln als Anerkennung für seinen Rat und seine Hilfe bei der Errichtung eines Lehrstuhls für Jüdische Studien an der Universität. Der Bundesverdienstorden wurde Prof. Petuchowski am 11. Juli 1984 in Cincinnati von Generalkonsul Dr. Deutz, Detroit, überreicht.

* vgl. ebd. (XXXIX/29), 20. 7. 1984.

¹ s. u. a. u. S. 130, 154.

III Vom »Hebrew Union College«, Cincinnati*, für Dr. Gerhart M. Riegner

Dr. Dr. h. c. Gerhart M. Riegner, der sich einen auch international besonderen Namen gemacht hat, weil er als Direktor im Jüdischen Weltkongress in Genf 1942 als erster, durch Weitergabe dieser Mitteilung, die westliche Öffentlichkeit, die allgemeine wie die jüdische, von der von den Nazis beschlossenen »Endlösung« unterrichtet, wird mit dem »Roger-E.-Joseph-Preis« des »Hebrew Union College Jewish Institute of Religion« ausgezeichnet. Der mit 10 000 Dollar dotierte Preis wird am 27. Mai im Rahmen der diesjährigen Rabbiner-Ernennungszeremonie im Temple Emanu-El in New York überreicht werden. [– Dr. Riegner sandte dann ein Telegramm mit dieser Nachricht an Rabbiner Stephen S. Wise, den damaligen Präsidenten des Jüdischen Weltkongresses].

1911 in Berlin geboren, studierte Riegner in Deutschland, Frankreich und der Schweiz Rechtswissenschaft und trat 1936 in die Dienste des Weltkongresses. Jahrzehntlang Rechtsberater und Generalsekretär dieser Organisation, wurde er im Vorjahr zum Mitvorsitzenden des Weltkongresses ernannt. Im Laufe der vergangenen 50 Jahre hat er seine Position zu einer Schlüsselstellung im internationalen und jüdisch-internationalen Leben ausgebaut.

Der Präsident des College, Rabbi Dr. Alfred Gottschalk, der den Namen des diesjährigen Preisträgers bekanntgab, hob Dr. Riegners Verdienste u. a. um die Gründung des Staates Israel, das Schicksal der Juden in der Sowjetunion und in den arabischen Ländern, um die Förderung und den Schutz der Menschenrechte, auch um das Zustandekommen der Wiedergutmachungsverträge und um die Bestrafung der Kriegsverbrecher hervor.

E. G. L.

* In: MB Wochenzeitung des Irgun Oleg Merkas Europa (52/22), Tel Aviv, 1. 6. 1984 sowie in: »Annual Report 1984«, »Hebrew Union College«, S. 27¹. (Anm. d. Red. d. FrRu)

6 I Israelisch-arabische Begegnung

Das Beth Hagefen in Haifa*

Aktive jüdisch-arabische Zusammenarbeit

Von Eva Kimor und Mosche Ben Josef

Beth Hagefen in Haifa ist als »Jüdisch-arabisches Freundschaftszentrum« weit bekannt, und dieser Name ist sicherlich treffender und aufschlussreicher als die offizielle Bezeichnung »Kulturzentrum für Jugend und Gemeinschaft«. Es gibt ja eine Menge Gemeinschafts- und Jugendzentren in Israel, aber Beth Hagefen unterscheidet sich von anderen darin, dass es sich schon zwei Jahrzehnte lang um die Förderung der jüdisch-arabischen Zusammenarbeit bemüht. Es erhebt sich die Frage, ob echte freundschaftliche Beziehungen, die frei von Misstrauen und Hass sind, zwischen Juden und Arabern überhaupt erzielt werden können. Zvi Israel, der das Zentrum seit seiner Errichtung leitet, ist fest überzeugt, dass Angehörige beider Völker friedlich und einträchtig zusammenleben können. Beth Hagefen beweist, dass er recht hat, wenn man sich mit dem komplizierten Problem richtig befasst, nicht rhetorisch, sondern praktisch, durch Beispiel und Vorbild.

Ausgewähltes Publikum

Es stimmt, dass die 6000 eingeschriebenen Mitglieder des Zentrums (60 % Araber, 40 % Juden) von vornherein der Grundkonzeption von einem auf Gleichheit beruhenden gegenseitigen Verhältnis positiv und mit Sympathie gegenüberstanden. Viele der Mitglieder glauben fest an die Idee der arabisch-jüdischen Verständigung und Brüder-

* Mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion entnommen aus »Das Neue Israel« (37/2), Zürich, August 1984, S. 7–8.

lichkeit und arbeiten aktiv für ihre Verwirklichung. In dieser Hinsicht muss man das Publikum von Beth Hagefen als nicht durchschnittlich, sondern speziell und ausgewählt bezeichnen. Die arabischen Mitglieder, Bürger Israels, sind sich voll der Tatsache bewusst, dass sie einer israelischen Institution angehören, in der Loyalität zum Staate als selbstverständliche Voraussetzung angesehen wird, ebenso wie das Konzept der Gleichberechtigung aller Bürger ohne Unterschied, Araber nicht weniger als Juden. Der Direktor von Beth Hagefen erinnert sich nur an eine einzige Ausnahme in der Geschichte der Anstalt, in welcher diese Voraussetzungen nicht erfüllt wurden: Der Redakteur einer arabischen kommunistischen Zeitung, der vor 17 Jahren an einem von Beth Hagefen veranstalteten Zirkel für arabische Literatur teilnahm, schloss sich der PLO an und ging ins Ausland.

»Es gibt in Haifa wohl kein einziges jüdisches oder arabisches Schulkind, das nicht an irgendeiner von Beth Hagefen abgehaltenen Veranstaltung teilgenommen hätte, wie sportlichen Wettkämpfen, Sommerschulen, Klassentreffen und dergleichen«, sagt Herr Israel. Lehrer und Jugendleiter, die sich an Zusammenkünfte zwischen Juden und Arabern erinnern können, an denen sie selbst teilgenommen haben, als sie jung waren, lassen es sich jetzt angelegen sein, den ihnen anvertrauten Kindern und Jugendlichen eine ähnliche positive Erfahrung zu vermitteln. In der Schulzeit angebahnte freundliche jüdisch-arabische Beziehungen entwickelten sich dann weiter in späteren Jahren im Zuge eines natürlichen Prozesses. Das ist auch die richtige Methode zur Verbesserung der Arbeitsverhältnisse und Förderung der Verständigung zwischen Juden und Arabern. Zvi Israel ist überzeugt, dass die Annäherung zu Hause beginnen soll und altersmässig je früher, desto besser.

Die Vision Abba Khuschis

Beth Hagefen wurde im Februar 1963 als Verwirklichung einer Idee des damaligen Bürgermeisters von Haifa, Aba Khuschi, errichtet. Er war bestrebt, für die Befriedigung der gesellschaftlichen und kulturellen Bedürfnisse der arabischen Bevölkerung Haifas und überhaupt der Araber im Norden des Landes etwas zu tun. Im Norden lebt ja die Mehrzahl der Araber Israels (60 bis 70 %), und Haifa ist eines ihrer Zentren. Beth Hagefen war als Einrichtung sowohl für Araber als auch Juden gedacht mit dem Zweck, beide Sektoren der Bevölkerung einander näherzubringen. Es ist einzigartig darin, dass es seine Ziele immer weiter steckte und seine Tätigkeit ausdehnen konnte, während kein anderes Gemeinschaftszentrum im Land Aktivitäten dieser Art und in dieser Vielfalt entwickelte. Das Theater und das Puppentheater von Beth Hagefen spielen nicht nur für den Norden des Landes, sondern haben Gastspiele im ganzen Land. Seit 1970 hat das Theater von Beth Hagefen, die einzige professionelle arabische Bühne in Israel, zahllose Aufführungen für Erwachsene und Kinder veranstaltet, wobei es zweimal im Jahre an Orten ausserhalb des nördlichen Bezirkes spielt. Das letzte Stück, genannt »Das Leben für eine Nacht«, befasst sich mit den Problemen palästinensischer Flüchtlinge. Das Puppentheater ist jüngerer Datums; gegenwärtig bereitet es Aufführungen von drei dramatisierten arabischen und jüdischen Volksmärchen vor. Alle fünf Stücke werden sowohl in einer arabischen als auch in einer hebräischen Fassung aufgeführt werden, je nach dem Publikum, und der Zweck ist, eine Art jüdisch-arabischen Kulturaustausch zu bewerkstelligen.

Bücher, Lieder, Tänze

Auch eine andere wichtige Veranstaltung, die jährliche »Woche des arabischen Buches«, erstreckt sich auf das

ganze Land. Sie wird im Beth Hagefen in Haifa abgehalten und soll dem arabisch lesenden Publikum Bücher, die sowohl in Israel als auch ausserhalb, wie z. B. in Ägypten, Jordanien, Libanon usw., erschienen sind, zugänglich machen. Es kommen Tausende von Besuchern ins Beth Hagefen, um die Bücher zu sehen, zu lesen und auch zu kaufen. Aus diesem Anlass wurden auch Treffen mit Dichtern und Schriftstellern organisiert sowie eine Bühne für arabische Theatervorführungen, Volkslieder und Volkstänze. Die letzte Woche dieser Art wurde im Oktober 1983 in der Gegenwart des israelischen Staatspräsidenten Chaim Herzog eröffnet. Ein Jahr vorher wurde die Eröffnungszereemonie vom ägyptischen Botschafter in Israel, Sa'ad Mortada, eingeleitet.

Die arabisch-jüdische Gruppe für Volkstänze ist ein schönes Beispiel kultureller Zusammenarbeit. Sie tritt sowohl bei verschiedenen Veranstaltungen in Israel als auch auf jährlichen Gastspielen im Ausland auf. Bisher besuchte sie die Schweiz und die Bundesrepublik, Kanada, Spanien, Frankreich und Griechenland. Israel kann wohl kaum bessere Botschafter in fremde Länder senden.

Vielfährige Tätigkeit

Es wäre schwer, sämtliche Aktivitäten des Beth Hagefen aufzuzählen oder zu entscheiden, welche davon die wichtigsten sind. Eine »Bibliothek auf Rädern« bringt Bücher in Dörfer, deren Bewohner sonst kaum dazu kämen, ein Buch zu lesen. In der im Haus Beth Hagefen in Haifa befindlichen Bücherei gibt es eine grosse Anzahl von arabischen Büchern, abgesehen von solchen in hebräischer, englischer und französischer Sprache. Ein grosser Leseaal mit Lehrbüchern und einer Spielecke ist für Schulkinder aus armen und kinderreichen Familien bestimmt, die zu Hause keinen Platz und keine Gelegenheit haben, ihre Hausaufgaben ungestört zu machen. Ausser diesem Platz stellt ihnen Beth Hagefen Lehrkräfte zur Verfügung, die, wenn nötig, Nachhilfe und Anweisung geben. Erwähnenswert sind auch Kurse für Erwachsenenbildung, kreative Arbeitsgemeinschaften wie künstlerische Vorführungen. Der Direktor des Beth Hagefen, Zvi Israel, legt besonderen Nachdruck auf das gesellschaftliche Beisammensein von jüdischen und arabischen Mittelschülern. Solche Treffen finden viermal im Jahr statt. Sie werden sorgfältig geplant, und Instruktoren des Beth Hagefen besuchen die betreffenden Schulen, um dort Lehrer und Schüler heranzuziehen und vorzubereiten. Diese Treffen fördern den jüdisch-arabischen Dialog auf allen Ebenen und Gebieten. Schulklassen statten sich gegenseitig Besuche ab, Schüler werden in Familien der anderen Nationalität eingeladen, Diskussionen werden abgehalten, und man macht gemeinsame Ausflüge¹. Vier solche bescheidene Veranstaltungen im Jahr tragen wahrscheinlich mehr dazu bei, dass sich Angehörige der beiden Völker besser kennen- und verstehen lernen, als vierhundert grosse Reden über die Notwendigkeit einer solchen Verständigung¹.

Einzigartiger Beitrag

Es ist kein Zufall, dass Beth Hagefen im Dezember 1983 einen der vom Knesset-Vorsitzenden verliehenen Preise für »Lebensqualität« erhielt als Anerkennung seines Beitrages zur Förderung der jüdisch-arabischen Beziehungen. Viele sprechen über jüdisch-arabische Zusammenarbeit, und noch mehr Menschen möchten, dass sie überall dort besteht, wo Juden und Araber nebeneinander leben. Beth Hagefen setzt diese Idee in die Wirklichkeit, die Theorie in die Praxis um¹.

¹ Vgl. dazu auch: »Ein jüdisch-arabischer Semesterausflug, Juni 1969«: »Es ist für mich auch heute noch ein »unvergesslicher Se-

mesterausflug«, an dem ich damals, am 15. Juni 1969, als Gast teilnehmen durfte^{**}. Es war, wie üblich, der in jedem Semester stattfindende Ausflug im Rahmen der Hebräischen Universität mit der mit dieser verbundenen »Zentralstelle für Erwachsenenbildung«. Gerade anwesend in Haifa, stiess ich um die Mittagszeit zu der Gruppe mit Haifaer Freunden des Hauses Hagefen. Die etwa 50 Teilnehmer der Gruppe bestanden überwiegend aus erwachsenen jüdischen, christlichen sowie christlich- und moslemisch-arabischen Kursteilnehmern, ferner beteiligten sich einige Geistliche und Ordensschwester. Es waren evangelische und katholische Geistliche, auch aus verschiedenen Ordensgemeinschaften und Riten, unter anderem ein äthiopischer Priester. Evangelischerseits waren auch Mitarbeiter der in der Altstadt gelegenen »Erlöser-Kirche« dabei. Die für den Ausflug Verantwortlichen waren Dr. Kalman Yaron, der Leiter der Zentralstelle für Erwachsenenbildung der Hebräischen Universität, und Yizchak Cohen, ein Sozialarbeiter der »Hadassah« Organisation. Nach dem Mittagessen fuhr eine frohe gemischte Gesellschaft: Araber aus Israel, aus der Altstadt und Umgebung (Moslems, Christen, Armenier), Juden, nichtarabische Christen vieler Schattierungen – zur Besichtigung prägnanter Sehenswürdigkeiten Haifas... Weitere Gespräche ergaben sich an dem fast bis Mitternacht währenden Abend. Ein geselliges Zusammensein, zu dem sich auch dem Haus Hagefen Nahestehende aus Haifa einfanden, vereinte eine frohe Gesellschaft. Weit gespannte orientalische Folklore sowie Musik vieler orientalischer Länder im Wechsel mit israelischer füllte den Abend, dessen Harmonie die Wirklichkeit der doch so nahe liegenden Fronten – an denen die Waffen sprechen – Lügen zu strafen schien. Aber dieser Eindruck ist keine Ausnahme. Trotz der ständigen Spannungen geht das Leben in Israel ungehindert weiter. Dabei gibt es gewiss – gerade oft auch in der Stille – auch im bisher nicht israelischen Gebiet so manche Versuche mit dem »Kleinen Frieden«...^{***}

Gertrud Luckner«

^{**} in: FrRu XXI/1969, S. 138 f.

^{***} s. ebd. S. 137 f.: »Ein Versuch mit dem »Kleinen Frieden«.

II Arabisch-israelisches Schülerinnentreffen

Vor kurzem organisierte das israelische Erziehungsministerium den ersten Besuch einer arabischen Schülerinnengruppe vom Westufer in einer israelischen Schule. 50 Mädchen, die soeben an der Beit-Sahur-Schule ihr Abitur gemacht hatten, waren Gäste der Hadassa-Seligtsberg-Gesamtberufsschule und wurden auf das herzlichste begrüsst. Die gemeinsame Sprache war Englisch. Die 50 jüdischen Schülerinnen begrüsst ihre arabischen Kolleginnen mit Blumen und Tänzen. Danach tanzte man im Kreise miteinander, und schliesslich wurde daraus ein »Happening« im besten Sinne. Dina Epstein, Leiterin der Seligsberg-Schule, sagte: »Wir haben so viel gemeinsam, ich hoffe, dass wir eine neue Beziehung zueinander aufbauen können.« In ihrer Antwort sagte Fifi Farami, Rektorin der Beit-Sahur-Schule: »Danke für alles. Wir hoffen, dass auch Ihr bald unsere Schule besucht, damit wir auf ähnliche Weise zusammensein können.«

Die Gäste aus Beit Sahur unternahmen einen Rundgang durch die verschiedenen Abteilungen der Seligsberg-Schule, in der akademische Fächer ebenso gelehrt werden wie Handels- und Berufsschulfächer. Der Abschied war bewegend, die Mädchen umarmten einander und versprachen, in Verbindung zu bleiben. (IK)

(In: Allgemeine jüdische Wochenzeitung XXXIX/40, Düsseldorf, 7. 10. 1984.)

7 Lehrstuhl für Holocaust-Geschichte an der Bar-Ilan-Universität (Tel Aviv)

Simone Veil, frühere Präsidentin des Europa-Parlaments, kam zur Einweihung eines Lehrstuhls über Holocaust-Geschichte an der Bar-Ilan-Universität nach Israel. Der nach ihr benannte Lehrstuhl wird, wie sie in ihrer Anspra-

che erklärte, nicht nur von literarischer Bedeutung sein, um die Rolle der europäischen Widerstandsbewegungen in der Literatur aufzuzeigen, sondern wird auch den Überlebenden der Katastrophenzeit dazu verhelfen, die Erinnerung wachzuhalten. »Der Überlebende führt ein schizophrenes Leben«, erklärte sie, »einerseits ist er aktiv hier und jetzt, andererseits bedrängen ihn Alpträume und Erinnerungen, so dass er sich oftmals fragt: Was mache ich eigentlich hier?« Simone Veil meint, es sei Zeit für die Historiker, in systematischerer Weise als bisher sich mit dem Holocaust zu befassen und alle Einzelheiten aufzudecken. Man dürfe nicht auf diejenigen hören, die erklären, sie seien all der Greuelgeschichten überdrüssig, sowie denen nicht glauben, die erklären, sie seien nicht mitschuldig.

In: MB. Mitteilungsblatt des Irgun Olej Merkaz Europa [52/28], Tel Aviv, 13. 7. 1984, S. 5.

8 Christliche Ereignisse und Nachrichten aus Israel

Benediktinerabtei der Dormitio auf dem Zion beteiligt sich an Israel-Festival*

Als im Jahre 1982 die Benediktinerabtei der Dormitio auf dem Berg Zion eine Konzert-Pfeifenorgel installierte, hatten die Väter vorgehabt, zwei bis drei öffentliche Konzerte pro Jahr zu veranstalten. »Ich weiss nicht, wie es dazu kam«, sagt Fr. Immanuel Jacobs, »aber allein im gegenwärtigen Jahr werden wir hier in der Kirche etwa 100 Konzerte haben.«

Die Erklärung für die Art und Weise, wie die Abtei dazu kam, in das diesjährige Israel-Festival (19. Mai bis 16. Juni [1984]) miteinbezogen zu werden, kann auf einen Sonntagnachmittag im vergangenen Jahr zurückgeführt werden, als der künstlerische Leiter Avital Mossinson anfragte, ob die Abtei vielleicht willens sei, sich am Festival zu beteiligen. Er schlug einige Orgel-Rezitale vor . . . Bis zum Schluss des vierwöchigen Festivals diente die Abteikirche ausserdem als Standort für Abendkonzerte des Tölzer Knabenchors, des Brigham-Young-Universitätschors und für Rezitale sephardischer Gesänge aus dem 15. Jahrhundert, vorgetragen durch Victoria de Los Angeles. Fr. Jacobs misst besondere Bedeutung der Tatsache bei, dass ein Mormonenchor einen hebräischen Gesang in einer katholischen Kirche in Jerusalem vortrug. »Eines unserer Hauptanliegen ist es, Menschen zusammenzubringen. Unsere Kirche steht neben dem, was 20 Jahre hindurch ein »Niemandland« innerhalb der geteilten Stadt war. Dass wir heute eine Brücke zwischen Völkern, Konfessionen und Gemeinden darstellen können, bereitet uns grosse Freude.«

* In: »Das Christliche Leben in Israel«. Nachrichten und Ereignisse. Nr. 12 (Jerusalem, Sommer 1984).

9 Zum Oberammergauer Passionsspiel 1984

Im folgenden bringen wir zwei Beiträge von Pfarrer *Wilm Sanders*, kirchlich (kath.) Beauftragter für Hörfunk (NDR) sowie von Dr. *Hans Lamm*, Präsident der Israelitischen Kultusgemeinden in Bayern, und von *Schalom Ben-Chorin*, Jerusalem, und stellen von Professor Dr. *Franz Mussner* einige, ebenfalls zum Thema erschienene grundsätzliche Betrachtungen voran.

Anlässlich der 1984 – mittlerweile nun stattgefundenen – Jubiläumsaufführungen der Passionsspiele veröffentlichte Professor *Franz Mussner* u. a. im Passauer Bistumsblatt

(49/20) vom 13. Mai 1984: »Jeder erkenne sich selbst schuldig an diesem Geschehen.« Das Oberammergauer Passionsspiel und wir Christen¹.«

Franz Mussner: »Man hat dem Oberammergauer Passionsspiel sowohl von jüdischer als auch von christlicher Seite den Vorwurf gemacht, Text und Regie des Spiels enthielten Antijudaismen, die entfernt werden sollten. Text und Regie geben in der Tat Anlass zu solchem Vorwurf und zu dieser Forderung. Unterdessen ist erfreulicherweise manches geschehen, um den Text so zu gestalten, dass die Gefühle der Juden durch ihn nicht verletzt werden.

Es könnte sicher noch mehr getan werden. Doch sollte sowohl den Juden als auch den Christen im Bewusstsein bleiben, dass es sich bei jedem Passionsspiel, wo es auch aufgeführt werden mag, um eine Dramatisierung jener Erzählungen der Evangelien handelt, nach denen von der damaligen politisch-geistlichen Behörde der Juden, »Hoher Rat« genannt, gegen Jesus von Nazareth ein Prozess angestrengt wurde, der am Ende durch den römischen Gouverneur Pontius Pilatus zur Kreuzigung Jesu führte . . .

Der Hohe Rat konnte gar nicht zu einem anderen Urteil kommen . . . Das »Credo« Israels, das nach Deuteronomium 6,4 lautet: »Höre, Israel, unser Gott, Jahwe ist einzig!«, duldet keinen »Sohn Gottes« neben Jahwe! Wir Christen glauben an den einen Gott in drei Personen . . .

Der Hohe Rat war der Überzeugung, das Judentum würde durch diesen Jesus seine Identität und den Väterglauben verlieren! Die Mitglieder des Hohen Rates haben auf die Kreuzigung Jesu bei Pontius Pilatus gedrängt, weil sie ihn aufgrund ihrer Glaubensüberzeugungen für einen Gotteslästerer hielten, nicht weil sie blinde und fanatische »Charakterkrüppel« waren.

Dies gibt nun auch einem Passionsspiel seinen unerbittlichen Ernst, Text und Regie müssen den Zuschauern ins Bewusstsein bringen: Hier steht Glaubensüberzeugung gegen Glaubensüberzeugung! Erkennt man dies, so sieht man auch, dass sowohl das Passionsspiel wie auch die Erzählungen der Evangelien über den Prozess Jesu von der Sache her nichts mit »Antijudaismus« zu tun haben. Doch können durch verkehrte Texte und eine verkehrte Regie eines Passionsspiels im Zuschauer antijudaistische Gefühle geweckt werden, besonders nach den furchtbaren Erfahrungen, die mit »Auschwitz« zusammenhängen . . .

. . . Wir Christen müssen uns zudem erinnern, was Jesus selbst über den Sinn seines Kreuzestodes gesagt hat: Sein Tod ist ein Tod »für uns«, für uns Sünder. Sein Tod ist ein stellvertretender Sühnetod für alle Welt, Israel eingeschlossen! Das II. Vatikanische Konzil lehrt in seinem Dekret »Nostra Aetate« (Nr. 4), in dem es auch um das Verhältnis der Kirche zum Judentum geht, ausdrücklich: »Auch hat Christus . . . in Freiheit um der Sünden aller Menschen willen sein Leiden und seinen Tod aus unendlicher Liebe auf sich genommen, damit alle das Heil erlangen^{1a}.« . . .

Auch im Prolog des Oberammergauer Passionsspiels ruft der Sprecher in den Zuschauerraum hinein: »Gegrüsst seid auch ihr, Brüder und Schwestern des Volkes, aus dem der Erlöser hervorging. Fern sei jedes Bemühen, die Schuld bei anderen zu suchen: Jeder erkenne sich selbst als schuldig in diesem Geschehen!.«

¹ s. u. S. 107.

^{1a} vgl. in FrRu XVI/XVII (Juli 1965), S. 7. (Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

I Eindrücke vom Oberammergauer Jubiläumsspiel 1984

Von Pfarrer Wilm Sanders, Hamburg

Dem »Informationsdienst der KNA – Katholische Nachrichten-Agentur«, Nr. 54, Bonn, 23. 8. 1984, entnehmen wir folgende Zeilen und stellen sie den nachstehenden »Eindrücken« voran:

»Auf Dauer muss es nach Ansicht von Pfarrer Wilm Sanders zu einem völlig veränderten Passionsspiel in Oberammergau kommen. Pfarrer Sanders, der für den Gesprächskreis »Juden und Christen« beim Zentralkomitee der deutschen Katholiken die diesjährigen Passionsspiele besuchte, vertrat die Auffassung, dass die Spiele in Oberammergau nicht noch mehr zur Folklore werden dürfen. Vielmehr müsse dort wieder glaubwürdige Verkündigung geschehen. . . Es sei zu prüfen, ob die »Passio nova« von Pater Ferdinand Rosner die geeignete Grundlage für die nächsten Passionsspiele sein könne.«

Vor 350 Jahren gelobte die Gemeinde von Oberammergau zum Ende einer Pestepidemie, alle zehn Jahre die Passion Jesu zu spielen. Anlässlich dieses Jubiläums finden in diesem Jahr Passionsspiele ausser der Reihe statt; ich konnte die Aufführung am Samstag, dem 7. Juli 1984, besuchen.

P. Dr. Stephan Schaller OSB aus Ettal, dessen Neufassung des Passionsspieltextes im Jahre 1970 von der Gemeinde Oberammergau nicht akzeptiert wurde¹, hat für den diesjährigen offiziellen Bildband eine sachkundige Einführung geschrieben: »Rückblick auf 350 Jahre«. (Vgl.

¹ Vgl.: Stephan Schaller: »Nie wieder: Verfluchte Synagoge! Die Rolle des Judentums in der Geschichte des Oberammergauer Passionsspiels.« In: FrRu XXXII/1980, S. 77–81.

»Statt Reformpassion ein Versöhnungsspiel. Oberammergauer Passionsspiel nun doch revidiert.« in: ebd. XXIX/1977, S. 103 f.

³ ebd. XXI/1969, S. 79: Das Passionsspiel in Oberammergau: Dr. Schaller mit Neufassung von Kardinal Döpfner beauftragt, stösst auf harten Widerstand in Oberammergau. »American Jewish Congress« hatte sich für Revision eingesetzt.

Eine Pressemitteilung der *Ordinariats-Korrespondenz*, München Nr. 20, 7. 6. 1984, berichtet über ein Gespräch zwischen einer jüdischen Delegation der »Anti-Defamation-League of B'nai B'rith«, New York, eine der grössten jüdischen Organisationen, der katholischen Kirche und der Gemeinde Oberammergau im Münchner Erzbischöflichen Ordinariat am 24. 5. 1984. Das Gespräch kam auf Wunsch der jüdischen Organisation zustande. Katholische Gesprächspartner waren Weihbischof Flügel, Regensburg, Weihbischof Franz Schwarzenböck, München, Prof. Mussner, Passau, und Josef Georg Ziegler, Mainz. Die Gemeinde Oberammergau war vertreten durch den Ortspfarrer Josef Forstmayr, dem ersten Bürgermeister Klement Fendt und dem Spielleiter Hans Maier. Das Gespräch wurde von allen Teilnehmern als offen und freimütig charakterisiert. Es wurde vereinbart, Publikationen, in dem das Oberammergauer Passionsspiel behandelt wird, auszutauschen und sich nach Möglichkeit auch gegenseitig über neue Entwicklungen zu informieren. Seitens der jüdischen Delegation wurde ausdrücklich betont, man wolle weder das Oberammergauer Passionsspiel noch die Glaubenshaltung katholischer Christen antasten, auch wolle man über mögliche unterschiedliche Meinungen nicht über die Öffentlichkeit, sondern mit den dafür verantwortlichen Personen sachlich sprechen. Die Vertreter der Gemeinde erklärten ihre grundsätzliche Bereitschaft, solche Gespräche weiterzuführen, äusserten allerdings den Wunsch, die jüdische Seite möge nun mit einer Stimme sprechen, damit solche Gespräche zu einem von beiden Seiten annehmbaren Ergebnis kommen können. Die Delegation sagte zu, sich um eine Einigung unterschiedlicher jüdischer Standpunkte zu bemühen.

Im Anschluss an die Unterredung im Ordinariat wurden die Gesprächspartner auch vom Erzbischof von München und Freising, Dr. Friedrich Wetter, empfangen. Dabei äusserte der Erzbischof Verständnis dafür, dass es auf jüdischer Seite eine in den schrecklichen Erfahrungen der jüngsten Vergangenheit begründete berechtigte Empfindsamkeit gebe. Der Erzbischof erneuerte allerdings auch seine bereits bei der Eröffnung der Passionsspiele vortragene Ansicht, dass das Spiel weder einen Vorwurf noch eine Anklage gegen das Judentum erhebe und dass die Frage nach der Schuld am Tod Jesu auch nicht auf die Juden abzuwälzen sei. Der Erzbischof sagte: »In den Menschen, die Christus ans Kreuz gebracht haben, sehen wir uns selbst.« (vgl. u. S. 107) Anm. FrRu

auch seinen Artikel: »Die ersten 100 Jahre des Oberammergauer Passionsspiels – Neues zum Beginn und zur Textgestalt« im »Jahrbuch für Volkskunde« 1982). Der geschichtliche Durchblick macht deutlich, wie oft in der Vergangenheit der Passionsspieltext geändert wurde, und eröffnet somit die Hoffnung, dass auch in unserer Zeit ein Text entstehen wird, der die Passion Jesu als glaubwürdiges Verkündigungsspiel auf die Bühne bringt. Dies kann man ja leider von der Textfassung des Pfarrers Joseph Alois Daisenberger aus dem Jahre 1860 nicht mehr behaupten. Ich wiederhole aus meinen »Impressionen« von 1980: »Homiletiker und Katecheten werden darin übereinstimmen: so wie es in Oberammergau geschieht, kann man heute nicht mehr predigen und lehren.« Auch das Passionsspiel 1984 hat vom Erzbischöflichen Ordinariat in München keine Missio canonica, keine kirchliche Lehrbeauftragung, erhalten.

Rückblickend erweist es sich als doppelt tragisch, dass der von der Reformpartei der Probenaufführung von Rosners »Passio nova« aus dem Jahre 1977 angebotene Kompromiss im Dorf nicht angenommen wurde: auch die Anhänger der Reformpartei hätten bei der Daisenberger-Passion 1980 mitgewirkt, wenn man sich für 1984 – also für das Jubiläumsspiel ausser der Reihe – für die Rosner-Passion entschieden hätte. Leider wurde den Verantwortlichen für die Rosner-Probe keine Chance gegeben, ihre eigenen kritischen Erkenntnisse nach der ersten Erfahrung mit den Anregungen der Kritiker von aussen zu verbinden, danach das Spiel auszufeilen und zu perfektionieren, was ja eigentlich Sinn einer Probe ist. Es muss jedenfalls gerade wegen der menschlich-familiären Situation in Oberammergau nochmals darauf hingewiesen werden, dass der Impuls zur »Passio nova« gerade vom Gedanken einer glaubwürdigen Verkündigung für unsere Zeit entstanden ist, dass dieser Impuls von kirchlicher Seite begrüsst und ermutigt wurde (*Kardinal Döpfner, Regionalbischof Schwarzenböck, Ökumenereferent Prälat Dr. Michael Höck* u. a.), dass schliesslich erst ein Beschluss des Gemeinderates und des Passionsspielkomitees das Reformspiel von 1977 ermöglichte³, wozu es einen Aufruf des inzwischen verstorbenen Bürgermeisters *Ernst Zwink* gab, alle Oberammergauer sollten bei diesem Versuch mitwirken. Die »Arbeitsgemeinschaft Passion« der Reform (mit heute immer noch über 300 beitragszahlenden Mitgliedern) hat im Jahre 1982 nochmals versucht, die Rosner-Fassung für 1984 zu realisieren, ist aber an den Mehrheitsverhältnissen im Dorf gescheitert.

So unterscheidet sich das Passionsspiel 1984 unter dem gleichen Spielleiter *Hans Maier* kaum von dem des Jahres 1980^{4/5}. Hier meine Beobachtungen im Blick auf den christlich-jüdischen Dialog:

1. Zum Text des Passionsspiels

Das Textbuch des diesjährigen Spiels enthält auf der Titelseite die Zeile: »erneut überarbeitet durch die Gemeinde Oberammergau im Jahre 1984«. Diese Überarbeitung besteht aber überwiegend nur aus kleinen kosmetischen Veränderungen und zusätzlichen Kürzungen, die zwar in sich alle begrüssenswert sind, aber den Gesamteindruck kaum beeinflussen.

In der I. Vorstellung, 3. Auftritt, endet die Szene nicht mehr mit dem Ruf der Volksmenge: »Ja! Er gehe zugrunde!« Statt dessen bekräftigt das Volk: »Ja! Moses ist unser Prophet!« (S. 24)

In der V. Vorstellung, 3. Auftritt, fehlt nach dem Satz des Kaiphas: »Es ist besser, dass ein Mensch stirbt, als

^{4/5} vgl. dazu: Das Oberammergauer Passionsspiel: ed. by L. Swidler with G. S. Sloyan, veröffentlicht von Anti-Defamation League of B'nai B'rith, New York 1980, in: ebd. XXXII/1980, S. 109.

dass das ganze Volk zugrunde geht!« die unbiblische Erweiterung: »Solange er lebt, ist kein Friede in Israel, keine Sicherheit für das Gesetz des Moses, keine ruhige Stunde für uns!« Und anschliessend unterlässt der Rabbi den Satz: »Nur durch den Tod des Galiläers kann das Volk Israel gerettet werden!« (S. 53)

In der VIII. Vorstellung, 2. Auftritt, unterlässt Kaiphas die Begründung seiner Ungeduld: »Um den Feind unserer Religion dem verdienten Tode zuzuführen.« (S. 71) Und beim Verhör Jesu beginnt Kaiphas (im 3. Auftritt) nicht mehr mit dem Satz: »Du bist also derjenige, der unserer Religion und dem Gesetz des Moses den Untergang bereiten wollte.« (S. 72). Annas beschliesst diese Szene laut Textbuch mit dem Satz: »Gott gebe, dass bald die Zeit kommt, die uns für immer von ihm befreit«, wo es früher hiess: »Von unserem Feinde.« (S. 74)

Und schliesslich unterlässt die Volksmenge bei ihren Rufen auf dem Kreuzweg (XII. Vorstellung, 3. Auftritt) den Satz: »Heil Israel! Dein Feind ist überwunden!« (S. 109)

Leider halten sich die Spieler, vor allem oft die Hohenpriester Kaiphas und Annas, nicht an diese Kürzungen, die ja in der Tat die dramaturgische Wirkung beeinträchtigen. So setzt sich gegen das Textbuch gelegentlich die Macht der Gewohnheit durch oder neue Formulierungen werden eingeführt, die nicht im Textbuch stehen. So rief die Volksmenge etwa bei der letztgenannten Szene (S. 109) zusätzlich: »Tod dem Verräter!« oder im 10. Auftritt der X. Vorstellung schloss Annas mit dem Satz: »Er (Pilatus) höre den vielstimmigen Ruf des Volkes!«.

Eine bemerkenswerte Änderung und Verbesserung hat der Passionsspieltext bei der Abendmahlsszene erfahren; denn dort sind bei den Deuteworten über Brot und Wein die originalen Beraka-Sprüche der jüdischen Liturgie aufgenommen. Über das Brot sagt Jesus zunächst: »Gepriesen bist du unser Gott, König der Welt, der du die Frucht der Erde erschaffen hast« (S. 44) und über den Kelch: »Gelobet seist du unser Gott, König der Welt, der du die Frucht des Weinstockes erschaffen hast.« (S. 45) Für katholische Christen wird hier eine Verbindung hergestellt zu den nach dem II. Vatikanischen Konzil neu geschaffenen Gebeten zur Darbringung von Brot und Wein bei der Gabenbereitung, die ebenfalls nach dem Vorbild jüdischer Beraka-Sprüche formuliert wurden.

Trotzdem rechtfertigen diese Textänderungen und -verbesserungen noch nicht die Berufung auf die Zustimmung der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz für Fragen des Judentums oder gar auf die Ansprache von Papst *Johannes Paul II.* bei der Generalaudienz vom 16. März 1983, an der eine Oberammergauer Pilgergruppe zur Vorbereitung des Jubiläumsjahres teilnahm⁶, wie es Pfarrer *Forstmayr* von Oberammergau im Vorwort zum Textbuch des diesjährigen Passionsspiels versucht, als ob nun alles in Ordnung sei. Auch der Hinweis von P. Dr. *Stephan Schaller* in dem schon genannten »Rückblick auf 350 Jahre« auf *Kardinal Ratzinger* scheint hier verfehlt, wenn es heisst: »Seine Billigung hat an Gewicht gewonnen, seit er als Präfekt der Glaubenskongregation an die Kurie in Rom berufen wurde.« Mit allen diesen Formulierungen können sich die Oberammergauer der bleibenden Aufgabe einer Reform nicht entziehen, wollen sie auf Dauer glaubhafte Verkündigung spielen.

⁶ s. u. S. 108, Abs. 2 und 3.

In diesem Zusammenhang sei auch noch einmal der Wunsch ausgesprochen, für die Schreibweise der biblischen Namen und Orte möchte die ökumenische Übereinkunft berücksichtigt werden.

2. Zur Inszenierung

Auch in diesem Jahr wirkt die Aufführung weithin blass, ja stellenweise langweilig. (Der schlagendste Beweis dafür ist mir, was ich in früheren Jahren so nicht erlebt habe, dass pausenlos irgendwelche Zuschauer aufstehen, um zur Toilette zu gehen, dann bei der Rückkehr natürlich nochmals auf gleiche Weise stören. Letztlich ist es aber doch ein Ausdruck dafür, dass sie von der Darbietung nicht gefesselt werden.)

- Entsprechend der grösseren Einwohnerzahl wirken bei den Massenszenen diesmal erheblich mehr Menschen mit: Statt wie früher ca. 600 sind es jetzt zwischen 800 und 900. Natürlich ist das zunächst choreographisch eine beachtenswerte Leistung. Allerdings spricht es auch für die Situation im Dorf, dass der Spielleiter nie weiss, wieviele Dorfbewohner zu den Massenszenen wirklich kommen. Anscheinend machen viele ihre Mitwirkung hier sehr vom Wetter abhängig, auch wenn ihnen die Aufwandsentschädigung dann entgeht. Somit scheint der religiöse Elan, mit dem das Dorf die Passion erlebt, schwächer geworden zu sein.

Die sehr erhöhte Beteiligung von Mitspielern bei der sog. »Empörung«, bei der Verurteilung Jesu durch Pilatus, mag vor allem zu dem Eindruck der amerikanischen Juden beigetragen haben⁷. Laut Presseberichten haben ja Mitglieder des American Jewish Committee die »demagogische Anstachelung« angegriffen⁷, die nicht mehr vom Text, sondern von der »überwältigenden Kraft der szenischen Darstellung« ausgehe. Jedenfalls ist die Differenzierung der Volksmenge, wenn die Anhänger Jesu als kleines Grüppchen rufen sollen: »Gib ihn frei, er ist ohne Schuld« genauso misslungen wie 1980².

Durch die grössere Zahl der Mitwirkenden dauern die Auf- und Abtritte länger. Deshalb mussten die Rufe der empörten Volksmenge gegenüber dem Textbuch verdoppelt, teils verdreifacht werden. Natürlich verschärfen diese vervielfachten Rufe: »Ans Kreuz mit ihm!« (dreimal) – »Er sterbe!« (zweimal) – »Ans Kreuz mit ihm!« (zweimal) (S. 99) – »Er sterbe!« (S. 100 zweimal) und nach den Worten: »Der falsche Messias! Der Betrüger!« nochmals hinzugefügt: »Er sterbe!« den Eindruck der empört agierenden Volksmenge.

⁷ Dazu schreibt die *Allgemeine Jüdische Wochenzeitung* (XXXIX/22), Düsseldorf, 1. 6. 1984: »Amerikanische Juden verurteilen Passionsspiele scharf:

Auch die wiederholt überarbeitete Fassung der Oberammergauer Passionsspiele stösst bei amerikanischen Juden auf scharfe Ablehnung. Brutalität und Hass auf die Juden zeigten sich in dem Spiel immer noch in einer Form, die nach Auschwitz und Dachau Angst mache, erklärten Vertreter einer Delegation des *American Jewish Committee* in München⁵. Trotz der Bemühungen in Oberammergau, antisemitische Passagen aus dem Text zu entfernen, bleibe das Spiel auch in seiner äusseren Darbietung »durch eine tiefe und durchdringende antijüdische Ausrichtung beeinträchtigt«. Die Delegation bestand aus Führungskräften des seit 1906 bestehenden Komitees, der zweitgrössten jüdischen Organisation in der Welt, und zwei prominenten christlichen Wissenschaftlern⁴. Sie rief dazu auf, »Verleumdungen von Juden und des Judentums« bis zu den nächsten regulären Passionsspielen im Jahre 1990 endgültig zu beseitigen. Ein Aufruf zu Beginn des Dramas, jeder einzelne möge seine Schuld erkennen, werde vom Spiel selbst widerlegt, kritisierte Rabbi *A. James Rudin*, Direktor für überkonfessionelle Angelegenheiten des in den USA 60 000 Mitglieder zählenden Komitees. Das Passionsspiel konzentriere sich auf die Mächenschaften der Juden, ignoriere grösstenteils die Unterdrückung durch die Römer und wasche Pontius Pilatus von jeder Schuld frei.«

- Der unbiblische Taubenhändler Dathan spielt seine Rolle wie eh und je. Bereits 1979 hatte ich angefragt, ob man seine Rolle nicht auf zwei Personen verteilen könnte.
- Nach wie vor gibt es die merkwürdige Rolle des »Rabbi« ohne Namen. Rabbiner gehören bekanntlich zum pharisäischen Judentum; schon deshalb ist ein solcher Rabbi als Ratgeber der Sadduzäer-Tempelpartei unhistorisch. Auch vergisst das Passionsspiel, wie oft Jesus in den Evangelien als »Rabbi« (= mein Lehrer) angesprochen wird.
- Unbefriedigend bleibt weiterhin die Rolle des Pilatus. Wenn früher kritisiert wurde, er werde als zu mitleidig dargestellt, so versucht das diesjährige Textbuch dies an zwei Stellen zu korrigieren. Bei der XI. Vorstellung beginnt der Prologsprecher mit den Worten:

»Eine Jammergestalt steht der Erlöser da.
Von Grauen erfasst, stellt ihn Pilatus vor.«

Wo es früher hiess: »Von Mitleid erfasst«. Der Bass-Solo nimmt den Gedanken auf und soll singen:

»Pilatus ruft voll Grauen aus:
seht welch ein Mensch!«

Auch hier hiess es früher: »Voll Mitleid«. Schon bei der Durchsicht des Textbuches wollte ich anfragen, ob diese Korrekturen auf den Seiten 95 und 96 so viel einbrächten, wenn es dann im Text auf Seite 99 unverändert aus dem Munde des Pilatus klingt:

»Kann selbst dieser Anblick
euren Herzen kein Mitleid abgewinnen?«

Aber dann erlebte ich bei der Aufführung am 7. Juli, dass der Bass-Sänger bedauerlicherweise den alten Text vortrug: Pilatus blieb »voll Mitleid« und das charakterisiert am besten die milde und freundliche Pilatus-Darstellung im gesamten Spiel.
- Die Kostüme der Spieler blieben unverändert und müssen alle früher geäußerte Kritik weiterhin erfahren, vor allem die völlig unterschiedliche Kleidung der Jünger Jesu (römische Togen) und seiner Gegner (orientalische Burnusse).
Auch wenn Nikodemus nicht mehr wie noch 1970 seinen Hut auf der Bühne abnimmt, ehe er bei der Kreuzabnahme von Jesu Leichnam hilft, so erscheinen doch Joseph von Arimathäa und Nikodemus auf Golgotha barhäuptig, was sie nun eindeutig als Freunde Jesu ausweist, während sie vordem den Judenhut trugen.

3. Die lebenden Bilder

- Lebende Bilder aus der Bibel des Volkes Israel als Ausdeutung des Passionsgeschehens gibt es wie 1980 insgesamt 15, obwohl ein Bild neu wiederaufgenommen wurde. Dafür wird nun das Manna-Wunder und die Kundschafter mit den Trauben als ein Bild vorgestellt.
- Wiederaufgenommen wurde das Bild von der Erhöhung der Ehernen Schlange. In der Tat ist dieses Bild die Urform aller Vorbilder und fusst auf dem Jesuswort von Joh 3, 14. Deshalb war es sehr verwunderlich, dass es seinerzeit der Kürzung zum Opfer fiel, zumal es im christlich-jüdischen Dialog nie kritisiert worden war.
 - Besonderen Anstoss hatte bekanntlich im herkömmlichen Passionsspiel das Esther-Bild erregt, wo das Volk Israel wie die heidnische Königin Vasthi als verstossen vorgestellt wurde. Nun hatten gerade die dazu vorgebrachten Gesänge ihre besonders eindringliche Melodie von Rochus Dedler. Der Spielleiter Hans Maier hat deshalb diese Melodien wieder ins Passionsspiel aufgenommen und mit neuen, längeren Texten im Prolog zum letzten Gang nach Jerusalem (III. Vorstellung) unterlegt.

- Erhalten sind nach wie vor die beiden problematischen Bilder von der Verurteilung des Naboth und vom Sündenbock. Die alttestamentliche Naboth-Parallele enthält in sich die Behauptung, bei der Gerichtsverhandlung gegen Jesus vor dem Hohen Rat handle es sich um einen beabsichtigten Justizmord. Dem »Sündenbock«, dem die Sünden des Volkes aufgeladen werden, müsste das »Lamm Gottes, das die Sünde der Welt trägt«, gegenübergestellt werden und nicht Barabbas. (Vgl. die ausführlichen Begründungen von Hans-H. Mallau in EMUNA-Horizonte, Nr. 4/1970, S. 235 ff.)

4. Zur Eröffnungspredigt von Erzbischof Dr. Wetter

Leider hat auch *Erzbischof Dr. Friedrich Wetter* in seiner Predigt beim Eröffnungsgottesdienst der Passionsspiele in Oberammergau am 19. Mai 1984 (wie Kardinal Ratzinger 1980) nicht auf die Predigt von Kardinal Döpfner im Jahre 1970 Bezug genommen. *Kardinal Döpfner* sagte damals:

»Wir sind uns alle darin einig, dass der Text des Passionsspieles auch in unserer Zeit einer Neufassung bedürfte. An Bemühungen in dieser Hinsicht hat es nicht gefehlt. Da aber noch keine allseits befriedigende Lösung gefunden wurde, hat man mit gewissen Änderungen wieder den Daisenberger-Text des vorigen Jahrhunderts als Grundlage benützt. Es wird das Bemühen der Verantwortlichen bleiben müssen, um eine Neufassung bestrebt zu sein, die in Sprache und Auffassung dazu beiträgt, dass das Passionsspiel auch für unsere Zeit eine besondere Form der Verkündigung von Kreuz und Auferstehung bleibt.«

So ist die Predigt von Erzbischof Wetter, wie schon die von Kardinal Ratzinger 1980, Wasser auf die Mühlen der konservativen Kräfte im Dorf. Bedauerlicherweise wurde das religiöse Engagement der Reformpartei für eine glaubwürdigere Verkündigung in unserer Zeit nicht mit einer Zeile gewürdigt, so dass sich hier viele, gerade auch jüngere Leute, von der Kirche alleingelassen fühlen.

Erzbischof Dr. Wetter hob in seiner Predigt sehr stark darauf ab, das Passionsspiel sei vor allem anderen ein Spiel vor Gott. So hatte auch *Kardinal Ratzinger* bereits 1980 formuliert, die Passionsspiele müssten ihrem Kern nach Gebet sein, inneres Eingehen auf den Weg Jesu Christi und in den Weg Jesu Christi. Für das Passionsspiel hat diese Art der Argumentation die unglückliche Folge, dass die schauspielerische Leistung der einzelnen Mitwirkenden sinkt. Wenn es hier mehr um die Erfüllung des Gelübdes als einer Art Gottesdienst geht und weniger um das Spiel der Verkündigung, kann die Leistung des einzelnen nicht wie im Theater üblich eingefordert werden. Wahrscheinlich hat die langweiligere Form der Darbietung in dieser Sicht des Passionsspieles, die auch der jetzige Spielleiter teilt, ihren Hauptgrund.

Die Frage von Erzbischof Dr. Wetter an die Oberammergauer, ob sie die Passion auch dann spielen würden, wenn niemand von auswärts käme, stellten wir als Ökumenische Studiengruppe im Auftrag der Arbeitsgemeinschaft Ökumenischer Kreis in Deutschland (AÖK) und in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Koordinierungsrat der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit bereits 1970. Sie wird im Dorf jeweils umgehend bejaht, besitzt aber eine ziemliche Realitätsferne, da die Mitwirkenden sich ihre Aufwandsentschädigung für die einzelnen Rollengenau ausrechnen. Zum christlich-jüdischen Dialog hat *Erzbischof Dr. Wetter* wichtige Sätze gesagt, die deshalb hier in vollem Wortlaut wiedergegeben seien:

»Wollte jemand im Passionsspiel antisemitische Tendenzen sehen, so würde er an der Sache völlig vorbeigehen. Dieses Spiel erhebt weder einen Vorwurf noch eine Anklage gegen das Judentum. Sind doch Jesus selbst und seine Mutter Maria und alle Apostel Juden, Angehörige des Volkes, dem Gott die Verheissungen unseres Heiles gegeben hat und dem sich die Kirche seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in brüderlicher Aufmerksamkeit zuwendet. Wenn die Frage der Schuld an Jesu Tod aufkommt, wälzen wir diese Schuld nicht auf die Juden ab. Wir alle haben an die Brust zu schlagen. Denn Jesus ist unserer Sünden wegen gestorben. Hier macht keiner eine Ausnahme. Denn »wir alle haben gesündigt«, sagt der Apostel (Röm 5, 12). Wir alle haben ihn ans Kreuz gebracht. So bekennen wir es im Lied: »Was du, Herr, hast erduldet, ist alles meine Last, ich, ich hab es verschuldet, was du getragen hast.« In den Menschen, die Jesus ans Kreuz gebracht haben, sehen wir uns selbst* (s. o. S. 103, Anm. 1).

Grösser jedoch als unsere Schuld ist die Liebe Gottes, die am Kreuz offenbar wird. »So sehr hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen einzigen Sohn dahingab, damit jeder, der an ihn glaubt, nicht zugrunde gehe, sondern das ewige Leben hat« (Joh 3, 16). Diese grössere Liebe Gottes verkünden Sie im Passionsspiel heute, denn sie gilt auch den Menschen von heute. Damit verkünden Sie auch den österlichen Sieg Gottes über Sünde und Tod, den Sieg, den Gottes Liebe für uns errungen hat.«

- Angesichts der Situation in Oberammergau wirken diese Sätze aber als Rechtfertigung für die Konservativen und erschweren den Reformern die Weiterarbeit an einer Neufassung.

In diesem Zusammenhang seien auch die beiden folgenden Erfahrungen aus Oberammergau mitgeteilt:

Die Predigt von *Kardinal Ratzinger* von 1980 gilt im Dorf nach wie vor als Rechtfertigung der Daisenberger-Passion und als Absage an die Rosner-Passion. Zusätzlich wird dabei auf sein jetziges Amt als Präfekt der Glaubenskongregation Bezug genommen.

Von der Predigt *Kardinal Döpfners* 1970 geht inzwischen das Gerücht, sie entspräche gar nicht seiner eigenen Meinung. Der Kardinal habe damals in der nachkonziliaren Zeit mit vielen Romreisen und in der Vorbereitung der Synode der deutschen Bistümer so viel zu tun gehabt, dass er sich mit der Problematik von Oberammergau nicht genug habe beschäftigen können. So habe er eine von Prälat Dr. Höck ausgearbeitete Predigt vorgetragen, ohne ihr innerlich zuzustimmen.

5. Abschluss

Dass es auf die Dauer zu einem völlig veränderten Passionsspiel kommen müsste, sollte weiterhin öffentlich gewünscht und gefordert werden.

Es ist dies notwendig aus christlicher Sicht, damit das Spiel nicht (noch mehr) zur Folklore wird (viele empfinden heute schon nichts anderes), sondern wirklich wieder glaubwürdige Verkündigung geschieht.

Es ist dies notwendig im Blick auf den christlich-jüdischen Dialog: das Passionsspiel 1984 erregt wie das von 1980 keinen grösseren Anstoss, weil es nach wie vor um eine Stunde gekürzt und von allen beanstandeten jüdenfeindlichen Textstellen gereinigt ist.

Dennoch wiederhole ich, was ich schon nach dem Spiel 1980 zum Ausdruck brachte: durch Weglassen kann man nicht verkündigen! Oberammergau begibt sich der Chance, auf seine Weise das gewandelte Verständnis

von Kirche und Judentum seinem grossen Zuschauerkreis nahezubringen.

Dies wird sicher auch im neuen Gemeinderat zu diskutieren sein. Die Wahlen vom April brachten eine völlig veränderte Zusammensetzung. Auf Anhieb wurde eine neu gegründete Wählerliste »Dorfpolitik – neu überdacht« unter der Leitung von Klement Fendt mit sieben Vertretern zur stärksten Fraktion im Gemeinderat. Seit 1. Mai 1984 ist Klement Fendt auf sechs Jahre Bürgermeister von Oberammergau. Zu seiner Liste und zu seinen Wählern gehören zahlreiche Anhänger des Reformspiels. Jedenfalls hat der jetzt gewählte Gemeinderat die Verantwortung dafür, was 1990 gespielt wird. Ob innerhalb von sechs Jahren ein völlig neuer Passionsspieltext vorhanden sein kann, mag man füglich bezweifeln. Deshalb sollte man sich nach den Spielen dieses Jubiläumsjahres noch einmal friedlich zusammensetzen und prüfen, ob nicht doch der künstlerisch beste Passionsspieltext, den Oberammergau je hatte, nämlich die Passio nova des P. Ferdinand Rosner, die geeignete Grundlage für die nächsten Spiele ist.

Die vorliegenden EINDRÜCKE verstehen sich als Ergänzung zu den früheren Publikationen:

Antisemitismus bei den Christen? – Gedanken zur christlichen Judenfeindschaft am Beispiel der Oberammergauer Passionsspiele, Johannes-Verlag, Leutesdorf a. Rh. 1970

Aus den Interviews der Ökumenischen Studiengruppe in Oberammergau, EMUNA-Horizonte, Nr. 4/1970

Was man auch sehen muss beim Passionsspiel in Oberammergau – EMUNA-Horizonte, Nr. 4/1970

Oberammergau und die Katechese über die Juden – Katechetische Blätter, Nr. 11/1970

Ökumene und Juden – Gedanken zu einer Katechese (mit Annetarie Weiss), Katechetische Blätter, Nr. 6/1971

Das Blut Jesu und die Juden – Una Sancta, Nr. 3–4/1972

Wilm Sanders: Die Karfreitagsfürbitte für die Juden vom Missale Pius' V. zum Missale Pauls VI. Freiburger Rundbrief, Jahrgang XXIV/1972, S. 26–30, abgedruckt auch in: Liturgisches Jahrbuch Nr. 4/1974

Buchbesprechung: Schaller/Eckert/Limbeck/Thomas/Schubert/Oesterreicher: Passionsspiele heute? – EMUNA-Horizonte, Nr. 1/1974

Auf dem Weg der Versöhnung – Ausführungsbestimmungen der Judenerklärung zum Heiligen Jahr – KNA – Katholische Korrespondenz, 14. 1. 1975

Oberammergau 1977 – Stellungnahme zur Rosner-Passion – EMUNA-Israelforum, Nr. 4/1977

Bemerkungen zum vorläufigen Textbuch der Oberammergauer Passionsspiele 1980 (Manuskript Juli 1979)

Impressionen von Oberammergau 1980 (Manuskript Juli 1980)

Franz Mussner: »Jeder erkenne sich selbst schuldig an diesem Geschehn«. Das Oberammergauer Passionsspiel und wir Christen. Passauer Bistumsblatt, 49/20, 13. Mai 1984. (s. o. S. 103, Anm. 1).

II Und wieder: Traditionsreiches Oberammergau . . .

Neuer Bürgermeister und neuer Geist?*

Als Münchner bin ich in gewissem Sinn mit Oberammergau aufgewachsen; wenn ich mich nicht irre, besuchte ich von 1930 an fünf verschiedene Aufführungen. Dieses Halbhundert schliesst nicht ein die heute fast totesgeschwiegene von 1934, bei der »der Führer und Reichskanzler« Hitler Ehrengast war und daraufhin in Lobeshymnen auf die Passionsspiele ausbrach, als ob sie eine Bestätigung seines rassistischen Antisemitismus wären, hanebüchener Unsinn, denn unter den über 1700 Gestaltern gibt es nur eine Handvoll Nicht-Semiten, und zwar Pilatus, den römischen Hauptmann Longinus und sechs Soldaten, d. h. ein gutes Dutzend Römer unter 1700 Juden, die laut Pro-

* Der »Münchner Jüdischen Gemeindezeitung« Nr. 28, Juni 1984, entnommen mit freundlicher Genehmigung des Verfassers, Dr. Hans Lamm, Präsident der israelitischen Kultusgemeinden in Bayern s. A., und der Redaktion. (Die Red. d. FrRu)

gramm in Apostel, Freunde des Herrn, Priester, Pharisäer, Händler und Zeugen zerfielen.

Die fünf Aufführungen und Studium der Literatur zum Thema von 1950 an erlaubt mir eine Wertung der Entwicklung und Wandlung, die 1984 einen Höhepunkt (jedoch wohl keinen Endpunkt) erreicht hat.

1983 war für das Passionsspieldorf – von der Weltöffentlichkeit fast unbemerkt – ein Jahr positiver Errungenschaft. Bei einem Empfang im Vatikan am 16. März des Vorjahrs sagte Papst Johannes Paul II. zu einer Pilgergruppe aus Oberammergau, angeführt vom langjährigen Spielleiter Hans Maier sen., u. a.: »... ein würdiger Auftakt zur 350-Jahr-Feier Eurer Passionsspiele, auf die Ihr Euch für das Jahr 1984 vorbereitet. Eure Treue zum Schwur Eurer Vorfahren sei nicht nur verantwortungsbewusste Pflege eines kostbaren geschichtlichen Erbes, sondern stets auch Bekenntnis Eures christlichen Glaubens...«¹. Dies waren nicht Unverbindlichkeiten eines freundlichen älteren Herrn, sondern die wohlüberlegten Worte eines Papstes – des ersten in diesem Jahrhundert! – für das Oberammergauer Passionsspiel. Johannes Paul II. formulierte diese Absolution auf dem Wissen dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil am 28. Oktober 1965 erklärt hatte:

»Obgleich die jüdischen Obrigkeiten mit ihren Anhängern auf den Tod Christi gedrungen hatten, 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.«^{1a}

Diese spät errungenen Einsichten sind von Rom über Bischöfe zu Pfarrern, z. B. dem Geistlichen Rat Josef Forstmayr nicht gelangt und haben damit (unheilige) Traditionen fundamental gewandelt: solche Einsichten hätten den Kreuzzügen ein anderes Gesicht gegeben. Der Pater Dr. Stephan Schaller OSB vom benachbarten Kloster Ettal schrieb bereits 1980 aufatmend und befreit: »Nie wieder, Verfluchte Synagoge!«², und der damalige Münchner Kardinalerzbischof Professor Dr. Joseph Ratzinger sah dazu, dass Oberammergau die Stimme des Vaticanums vernahm und verwirklichte. Jetzt ist er bekanntlich Präfekt der Glaubenskongregation der Kurie in Rom. Er wird vom Münchner Katholikentag im Juli sicher den Weg zu einer der 99 Aufführungen in Oberammergau finden...

Am 5. Mai 1983, kurz nach der Romreise der Oberammergauer, trafen sich in München Vertreter der Gemeinde mit der für Fragen des Judentums zuständigen Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz – Prälat Josef G. Ziegler, Weihbischof Karl Flügel, Professor Franz Mussner und als Bischofsvertreter Weihbischof Schwarzenböck; sie billigten einstimmig das für 1984 vorliegende – eben jetzt erst im Druck erschienene – Textbuch, das gegenüber dem Text von 1980 neue Verbessernde Veränderungen enthält.

Im Prolog lesen und hören wir:

»Gegrüßt seid auch ihr,
Brüder und Schwestern des Volkes,
aus dem der Erlöser hervorging.
Fern sei jedes Bemühen, die Schuld bei andern zu
suchen;
jeder erkenne sich selbst
als schuldig an diesem Geschehn.«

Töne, undenkbar noch 1950, 1960 oder 1970!

^{1/1a} »Nostra aetate« Nr. 4 in: FrRu XVIII/1966, S. 28 f.

² s. o. S. 104, Anm. 2.

Am 1. Mai 1984 trat der im Vormonat gewählte neue Bürgermeister Klement Fendt sein Amt an, nachdem der 28jährige seinen 59jährigen Vorgänger Frank Hofmann mit 56 Prozent der Wählerstimmen geschlagen hatte. Der junge Bürgermeister empfing mich freundlicherweise am 2. Mai zu seinem ersten Interview. Er hatte die Wählerliste »Dorfpolitik – neu überdacht« angeführt und repräsentiert eine neue Generation gegenüber den Männern (Frauen spielen in der Oberammergauer Gemeindepolitik noch keine registrierbare Rolle!), die von 1950 bis 1980 Politik auch im Festspielgeschehen bestimmt hatten. Ob und wie sich dies 1990 auswirkt, ist heute zu früh zu ahnen. Änderungen wird es geben, wie sie sich von Jahrzehnt zu Jahrzehnt eingeschlichen hatten...

Wenn man fragt, ob sich etwas positiv in Oberammergau seit 1945 und insbesondere seit dem Vaticanum II geändert habe, dann wird jeder redlich Denkende zu einem »Ja« kommen, wobei der eine meinen wird, dass noch nicht genug erreicht und dass vielleicht doch der uralte Barocktext Ferdinand Rosners (1749) oder gar ein ganz neuer besser gewesen sei, während andere den Fortschritt des letzten Halbjahrhunderts anerkennen und glauben, dass fast das Optimum annähernd erreicht wurde. In jenem Sinn hat selbst der ebenso kritische wie sensitive Rabbi M. H. Tanenbaum schon im Oktober 1979 anerkannt, dass die Textänderungen für 1980 »zum Teil unseren Beanstandungen entsprechen« und er konzedierte, dass der »überarbeitete Text seine bedeutenden Verbesserungen gegenüber früheren Fassungen« enthalte. (Zitiert in Mussners Buch von 1980, Seiten 162 und 180/181).

Die Crux ist und bleibt, ob die anti-jüdischen Tendenzen der Evangelien Markus und Matthäus getilgt werden können.

Die überwältigende Mehrheit der Oberammergauer hat den Vorwurf des »Antisemitismus« nie begriffen und stets gutgläubig erwidert, dass sie nur das Neue Testament dramatisierten.

Eines haben (gläubige) Juden und (gläubige) Oberammergauer gemeinsam: ihren Konservatismus, der das Judentum an die zwei Jahrtausende lebendig erhielt und der die Oberammergauer in diesem Jahr 350 des auf einem Gelübde von 1634 beruhenden Passionsspiels dankbar feiern lässt.

Ein kluger Freund, der ein begeisterter Freund von »Anatevka« ist, wies mich darauf hin, mit welchem Nachdruck der durch Shmuel Rodenski so herrlich porträtierte »Held« immer wieder »Tradition – Tradition« hervorhebt. Bei den Oberammergauer Gemeindevahlen im März 1984 gab es zehn Wahlvorschläge, von denen zwei »Tradition« im Kennwort hatten. In Bayern gehen bekanntlich die Uhren anders als anderswo: In dieser Hinsicht waren die Oberammergauer bisher doppelt »anders« als andere und doppelt »konservativ«. Deswegen ist der Vergleich mit dem Konservatismus des Tewje in »Anatevka« sinnvoll und erhellend. Der Lernprozess ist im Passionsspieldorf doppelt behutsam, jedoch nicht entmutigend für denjenigen, der seit 1950 mit dem Problem befasst ist.

»Wir heissen Euch hoffen« mahnt ein verjüngtes Oberammergau, und gerade der sturmerprobte Spielleiter Hans Maier sen. betonte mir gegenüber überzeugend, wie fremd seinen 4700 Mitbürgern Gefühle des Hasses seien, die sie durch Liebe und Versöhnung zu ersetzen bestrebt sind. Die Oberammergauer wussten jahrhundertlang nur über »Ökonomie« Bescheid; die jüngeren, an ihrer Spitze Bürgermeister Klement Fendt, können sich genauso sachkundig über »Ökologie« äussern. Tradition und Fortschritt, selbst in Oberammergau Anno 1984.

Hans Lamm, München

III Von Jerusalem nach Jerusalem

Besuch in Oberammergau

Von Schalom Ben-Chorin, Jerusalem*

Vor fünfzig Jahren, als ich noch ein Schüler des Münchner Theaterprofessors Arthur Kutscher war, bildete sich in seinem Seminar eine Kabarettistische Bühne, deren führender Geist Helmut Käutner war, der ein vielgesungenes Liedchen dichtete:

Die ganze Welt ist eine Einbahnstrasse,
Die führt zu einem kleinen Nest.
Das lebt in ungeheurer Masse
Seit 1634 von der Pest.
You must go
To Oberammergau
To see the Passion Play.
Judas mit dem roten Bart,
Magdalena blond behaart,
Es kräht der Hahn, der Dollar rollt,
Der liebe Gott hat's so gewollt.
Let us go
To Oberammergau.

Ein halbes Jahrhundert später konnte ich diesen kategorischen Imperativ erfüllen. Mitte September 1984 sah ich das Oberammergauer Passionsspiel, anlässlich des 350. Jubiläumsjahres 1984.

Neubearbeitung

Dem diesjährigen Spiel liegt eine Neubearbeitung durch die Gemeinde Oberammergau 1984 zugrunde, die sich wesentlich von der Fassung von 1960 unterscheidet, vor allem was gewisse antijüdische Affekte anlangt.

Das kommt schon in dem neuen Prolog zum Ausdruck, in welchem es heisst:

»Gegrüsst seid auch ihr, Brüder und Schwestern des Volkes, aus dem der Erlöser hervorging. Fern sei jedes Bemühen, die Schuld bei andern zu suchen; jeder erkenne sich selbst als schuldig in diesem Geschehn.«¹

Im Prolog von 1960 war davon noch nicht die Rede, auch schrie dort das unschuldig vergossene Blut Jesu noch um Rache; heute schreit es zum Himmel.

Hinter diesen Revisionen stehen zwei ganz verschiedene Elemente: Innerkatholisch – die Beschlüsse des Zweiten Vatikanums in bezug auf das Judentum, die eine Wende um 180 Grad darstellen.²

Amerikanisch-jüdisch: starke Proteste des American Jewish Committee und der Anti-Defamation League des Ordens B'nai B'rith.³

Amerikanisch-jüdische Proteste ernst genommen

Bei einem gemeinsamen Mittagessen (nach den ersten drei Stunden des Passionsspiels in regnerischer Septemberkühle) mit dem jungen dynamischen Bürgermeister von Oberammergau, dem Spielleiter Hans Maier, und der Pressesprecherin der Passionsspiele, Frau Neumüller, wurde es mir klar, dass die amerikanisch-jüdischen Proteste von den Oberammergauern sehr ernst genommen werden. Oberammergau ist ja ein amerikanisches Wallfahrtsziel geworden. Alle Aufschriften in diesem oberbayerischen Gebirgsdorf sind zweisprachig, deutsch und englisch. Amerikanisch-jüdische Organisationen haben Einfluss auf

die amerikanische Öffentlichkeit, und das will berücksichtigt werden.

Frau Neumüller berichtet mir, dass Besucher aus Israel sich keineswegs so kritisch und sensibel verhalten wie amerikanische Juden. Das erklärt sich meiner Ansicht nach daraus, dass der amerikanische Jude als Mitglied einer Minderheit sehr genau darauf achtet, wie ein derartiges Spiel auf den christlichen Nachbarn wirken könnte. Man fürchtet, dass hier schlafende Hunde geweckt werden, ein latenter Antisemitismus quasi religiösen Auftrieb erleben könnte. Der Israeli hingegen hat diese Galut-Mentalität des Diaspora-Juden nicht. Er ist nicht auf das Wohlwollen eines christlichen Nachbarn angewiesen, den es meistens gar nicht gibt.

Diesen Gesichtspunkt brachte ich auch in der Fernsehsendung des Bayerischen Rundfunks zum Ausdruck, die der Anlass meines Besuches war: der Reise von Jerusalem, meinem Wohnort seit fast einem halben Jahrhundert, in das Traum-Jerusalem der Festspielbühne von Oberammergau.

Verfängliche Frage

Besonders angeregt war die Unterhaltung mit Spielleiter Hans Maier. Ich stellte ihm die verfängliche Frage: »Welche Art Brot benutzen sie beim Letzten Abendmahl?«

In gutem Bayrisch antwortete er: »Ja, da nehmen wir ein ganz einfaches Schwarzbrot...«

Gerade das sollte er nicht tun, denn es war natürlich das ungesäuerte Brot der Mazza, das Jesus mit den Seinen beim letzten Passahmahl brach.

Die realistische Frau Neumüller wies darauf hin, dass man Mazza in jedem Supermarkt bekomme und sie gerne »koschere Gäste« damit bewirte.

Jüdisches Brauchtum ist in Oberammergau naturgemäss weithin unbekannt. Es gab nur, vor 1938, einen jüdischen Bürger, auch er hiess Maier, in Oberammergau. Nach 1945 kam er wieder zu Besuch, aber ob er nun praktische Judentumskunde vermitteln konnte, bleibe dahingestellt. Weder Jesus noch die Jünger tragen eine Kopfbedeckung, obwohl die Barhäuptigkeit zur Zeit Jesu als ein Zeichen des Leichtsinns galt. Vor allem aber fehlen beim Passahmahl jene Polster, die vorgeschrieben waren und in Mk 14, 15 und Lk 22, 12 ausdrücklich erwähnt werden.

Unerfindlich

Unerfindlich bleibt es, warum die Hohepriester (eigentlich gab es ja immer nur einen) gewaltige Hörner auf dem Kopfe haben. Niemand konnte mir das erklären, auch nicht der gelehrte Pater Dr. Stephan Schaller OSB von der benachbarten Abtei Ettal, der beste Kenner deutscher Passionsspiele.

Sollen die Hörner die Macht oder doch das teuflische Element symbolisieren? Die Frage bleibt offen.

Ich habe keinen antisemitischen Affekt in dem Spiel feststellen können. Nur eine Szene scheint mir unter diesen Gesichtspunkten problematisch. Im Spiel wird Jesu zunächst von der jüdischen Tempelwache, den Knechten des Hohepriesters, verhöhnt, während es im Neuen Testament ausschliesslich die römische Soldateska ist (vgl. Mt 27, 27–30; Mk 15, 16–18; Joh 19, 1–5).

Mohrenwäsche des Pilatus

Diese Umstellung hängt mit der Mohrenwäsche des Pilatus zusammen, der hier als vergewaltigter Edelmann erscheint, der wider seinen Willen den jüdischen Hetzern erliegt. Bedenkt man aber, dass die Grausamkeit des Pilatus bereits im Neuen Testament angedeutet wird, durch die auf seinen Befehl erfolgte Niedermachung galiläischer Festpilger (Lk 13, 1), so wird man sich der tendenziösen Darstellung bewusst. Das entsprach dem Geschmacke

* Wir bringen diesen Beitrag mit freundlicher Genehmigung von Schalom Ben-Chorin (erschieden auch in: »Israel Nachrichten«, Nr. 3367, Tel Aviv, 5. 10. 1984).

¹ vgl. o. S. 108: Prolog sowie dazu: Johannes Paul II.: Hinweis auf »Nostra aetate«, Nr. 4.

² s. o. S. 103.

³ ebd.: diese Proteste.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

Adolf Hitlers, der 1934 die Festspiele besuchte und zu bemerken hatte, dass Pilatus als der edle Arier den jüdischen Untermenschen gegenübergestellt werde. Wozu er dann den Juden Jesus rechnete, konnte ich nicht erfahren.

Das Spiel ist nicht nur ein christliches, es ist ein katholisches, trotzdem nimmt neuerdings auch der evangelische Ortpfarrer am Festspielkomitee teil. Das Katholische zeigt sich vor allem in der ganz unbiblischen Sicht Mariens. Im Neuen Testament ist das gespannte Verhältnis Jesu zu seiner Mutter unverkennbar: »Weib, was habe ich mit dir zu schaffen?« (Joh 2, 4).

Hier aber, auf der katholischen Festspielbühne von Oberammergau, ist die liebliche Madonna (sie darf anachronistisch nie älter als 35 Jahre sein) Jesu Herzensmütterchen, in deren Schoss, nach dem Vorbild der Pietà-Darstellungen kirchlicher Kunst, der tote Christus ruht. Diese Szene bildet sogar das Umschlagfoto des prachtvollen Bildbandes, den mir der Bürgermeister und der Spielleiter in der Mittagspause mit freundlicher Widmung überreichten.

In dieser Pause war auch ein Gang hinter die Bühne möglich, wobei mir in der Garderobe Christi auffiel, dass sie nicht nach seinem Wort: »Wenn du zwei Röcke hast, gib einen den Armen hin« gestaltet wird; die Kostüme sind in doppelter Grösse vorhanden, da die Rollen zweifach besetzt werden müssen.

Aussergewöhnlicher Erfolg

Das Spiel ist ein aussergewöhnlicher Erfolg. Die Festspielhalle fasst nahezu genauso viele Plätze, wie Oberammergau Einwohner hat. 4700 Personen folgen durchschnittlich Freitag, Samstag, Sonntag, Montag und Mittwoch den Passionsspielen, die von Ende Mai bis Ende September (bei jeder Witterung) durchgeführt werden ... und dies seit 350 Jahren. Die Zuschauer sitzen zwar unter dem Dach der Festspielhalle, aber die Freilichtbühne ist dem Wechsel der Witterung ausgesetzt.

Ich habe gefroren, und wie die Jünger in Gethsemane bin ich auch zuweilen eingenickt, denn »der Geist ist willig, doch das Fleisch ist schwach«.

Trotz aller Überarbeitungen bleibt der dramatische Text, insbesondere in den gereimten Teilen, recht fragwürdig. Das dialogische Element kommt zu kurz. Es ist eine Aneinanderreihung von Monologen, die in larmoyanter Pathetik rezitiert werden.

Am schönsten ist die Musik. Sie stammt aus dem Jahre 1810 und wurde vom Dorfschullehrer Rochus Dedler komponiert und 1950 von Professor Eugen Papst bearbeitet.

Debatte im Fernsehen

Zwei Tage nach dem Besuch in Oberammergau fand die Debatte im Bayerischen Fernsehen statt. Die katholische Seite wurde von Pater Dr. Stephan Schaller OSB und Prof. J. G. Ziegler von der Universität Mainz vertreten, die jüdische Seite durch den Historiker Prof. Michael Wolffsohn und mich, den Gast aus Jerusalem. Geleitet wurde dieser christlich-jüdische Dialog um Oberammergau von dem Moderator Fink vom Bayerischen Rundfunk. Vieles klärte sich im Dialog, noch mehr bleibt weiteren Auseinandersetzungen offen.

Wolffsohn sagte es deutlich: Das Image von Oberammergau ist problematischer als die Realität. Die Oberammergauer sind viel besser als ihr Ruf. Sie erwiesen sich als Menschen guten Willens. In den lebenden Bildern des Spiels werden stets alttestamentliche Präfigurationen des Passionsgeschehens gezeigt – etwa beim Verrat des Judas, der Verkauf Josephs durch seine Brüder; beim Gang nach Golgatha, der Weg Isaaks nach Moria usw. –, so dass die enge Rückverbindung zum Tenach, zur hebräischen Bi-

bel, dem christlichen Alten Testament, erlebt wird. Diese lebenden Bilder sind besonders schön, erinnern an Dore und Schnorr von Karolsfeld.

Echte Volkskunst

Oberammergau bietet echte Volkskunst. Manchem Kritiker ist es heute bereits zuwenig Volk und noch nicht genügend Kunst. Ich schliesse mich diesem Urteil nicht an. Sicher kann man Oberammergau nicht mit Salzburg vergleichen, aber die Intention ist eine andere. Vor 350 Jahren haben die Oberammergauer nach der Errettung von der Pest diese Spiele als Zeichen des Dankes und der Besinnung gelobt – und sie haben ihr Wort gehalten. Die Frage, ob man die Heilsgeschichte auf die Bühne bringen kann, ohne dass der Teufel durch die Pforte des Kitschs hereinschlüpft (das tat er auch in Lourdes, wie schon Huismans, der Zeitgenosse Zolas, bemerkte), haben sich die Oberammergauer nie gestellt. Deshalb wollen auch wir sie nicht stellen. Eine junge Historikerin stellt die Frage, ob die Oberammergauer auch ohne einen Zuschauer spielen würden? Die Frage ist müssig, denn die Spiele sind ausverkauft – und das spricht für die Aktualität des nie veraltenden Geschehens, das hier szenisch gestaltet wird.

10 I Wie sehen wir einander: Judentum, Christentum, Islam?

Bericht über das dritte religionswissenschaftliche Symposium der drei Weltreligionen in der Staatlichen Akademie für Lehrerfortbildung Donaueschingen vom 12. bis 15. Januar 1982

Auch dieses 3. Symposium stand unter der Leitung des Direktors der Akademie, Professor *Lothar Mattheiss* †¹. Über die Veranstaltung hatte, wie schon über die beiden vorausgegangenen von 1978² und 1979³ das Ministerium für Kultus und Sport Baden-Württemberg das Protektorat übernommen und ihre Bedeutung durch die Teilnahme seiner Referentin, Frau Regierungsdirektorin *Kaschuba*, unterstrichen. – Der Mitträger des Symposions war der Internationale Studienkreis Baden-Württemberg (ISK) unter Leitung von *Dr. F. Bran*, Calw.

Referenten und Vertreter der beiden christlichen Konfessionen, Professor *A. Wasserstein* von der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg, Professor *Peter Fiedler*, der gemeinsam mit Professor *Dr. G. Biemer* das Forschungsprojekt »Judentum im katholischen Religionsunterricht« am Seminar für Pädagogik und Katechetik der Universität Freiburg leitete⁴, sowie der Imam von Hamburg, Herr *Razvi*, und eine Anzahl im südlichen Baden-Württemberg ansässiger Muslime setzten sich in den drei Tagen mit einer Reihe von Problemen auseinander, die das Zusammenleben von Angehörigen der drei Weltreligionen auf dem Boden der Bundesrepublik und Baden-Württemberg mit sich bringt. Die Probleme konnten freilich nur anskizziert, keineswegs geklärt werden.

War in den vorausgegangenen Symposien die gegenseitige Kenntnisnahme in mehr theoretisch-wissenschaftlicher Weise erfolgt, indem man das gemeinsame Erbe des Glaubens von Abraham heraushob, oder sich mit dem zentralen Thema der Tora (Gesetz-Weisung) in der Bibel und im Koran beschäftigte, so hat man auf der dritten Tagung untersucht, welches das Erscheinungsbild ist, das Christen, Juden und Muslime sich gegenseitig bieten, m. a. W. was vorgeht, wenn die nach Hunderttausenden zählenden ausländischen Mitbürger ihre in der Religion und Kultur andersartigen inländischen Mitbürger erleben und umgekehrt. Insbesondere war die Lebensweise in freiheitlich-

¹ s. u. S. 118.

² s. XXX/1978, S. 138–152.

³ s. u. S. 116.

⁴ s. ebd. XXX/1978, S. 3–8, S. 15.

demokratischer Gesinnung und das Leben nach Grundsätzen der Verfassung unseres Bundeslandes und unserer Bundesrepublik überhaupt ins Gespräch zu bringen, und ganz konkret war zu fragen, wie solches Gedankengut und solche Grundwerte den nichtdeutschen bzw. nichtchristlichen Schülern vermittelt werden, obgleich für diese die Grundsätze an unseren Schulen und in unseren Städten und Dörfern schon längst mehr oder weniger praktisch in Übung sind oder sein sollten.

Von vornherein war das Ziel des Symposions dahin gesteckt, zu Einsichten und Ergebnissen zu kommen, die in den Religionsunterricht, den Ethikunterricht und den Unterricht der übrigen tangierten Fächer an der Staatsschule zu übernehmen sind.

Es versteht sich von selbst, dass zu einer derart aufgefächerten Fragestellung eine Vielzahl von Arbeiten gehört, u. a. Milieu-Studien, Untersuchungen und Analysen, grundsätzlichere Beiträge im engen und weiteren Anschluss an die Tagungsthematik, insbesondere aber der Austausch von Experten-Meinungen. Nachfolgend sind die auf zwei Feldern angesiedelten Beiträge, d. h. Aussagen zur Lehre (Theorie) und Aussagen zum Theorie-Praxis-Bezug abgedruckt bzw. zusammengefasst.

Es handelt sich um die Beiträge von Prof. Dr. Wasserstein, Heidelberg, von Imam Razvi, Hamburg und von Direktor G. Martin, Pädagogisch-Theologisches Zentrum der Evangelischen Landeskirche Württemberg.

Die Einleitung zum jeweiligen Beitrag unternimmt es, ihn entsprechend der Tagungsplanung einzuordnen.

Ein weiterer Beitrag sichert das Ergebnis einer Gesprächsrunde und eines Meinungsaustausches, das sich im Anschluss an einen vorangestellten thematischen Beitrag oder überhaupt aus der Gesamtproblematik des Gesprächs unter Vertretern der drei Weltreligionen ergab. Protokollant war Studienleiter Kurt Bätz vom Religionspädagogischen Institut der Evangelischen Landeskirche in Baden.

Dr. Alwin Renker, Freiburg

Vorbemerkung zum Beitrag von Prof. Wasserstein

In einem Dialog zwischen Juden und Christen erscheint grundsätzliche Übereinstimmung möglich über den geschichtlichen Charakter der Offenbarung, worunter das Wort Gottes in Schrift und Tradition verstanden ist.

Das Thema »Das Wort Gottes in der rabbinischen Tradition«, das Prof. Dr. A. Wasserstein behandelt, zeigt einen erstaunlich dynamischen Offenbarungsbegriff; vor allem wird die Frage beantwortet, wer nun – nach christlichem Verständnis – die Lehrautorität in der rabbinischen Tradition und damit die letzte Verbindlichkeit der Aussage darstellt. Den muslimischen Gesprächsteilnehmer dürfte diese Lösung des Problems, wie Rechtgläubigkeit bewahrt und gleichzeitig den geschichtlich sich ändernden Verhältnissen Rechnung getragen wird, als Problemanzeige ihre volle Aufmerksamkeit abverlangen und sie einladen, ihre eigenen Theorien der Anpassung der Autorität des Korans (etwa an die modernen Verhältnisse einer westlichen Zivilisation) zu überdenken.

Zum Standort der Ausführungen von Prof. Wasserstein innerhalb der Gesamthematik des Symposions ist zu sagen, dass sie die Entwicklungsfähigkeit und die Notwendigkeit biblischen wie christlichen Weltverständnisses dar- tun, ihnen somit grundlegende Bedeutung zukommt.

Prof. A. Wasserstein, Heidelberg/Jerusalem:

Das Wort Gottes in der rabbinischen Tradition

Das Wort Gottes wird in der jüdischen wie auch in der christlichen Tradition als mit schöpferischer Kraft begabt betrachtet. *Gott sprach, und die Welt wurde.* Es ist aber nicht über das Wort Gottes in diesem Sinne, dass ich hier

sprechen will. Vielmehr geht es mir um etwas ganz anderes: Es geht mir um Gottes Wort, durch das Er sich Seinem Volke und der Menschheit offenbart und durch das Er Seinen Willen und Sein Wesen kundgetan hat. Dieses Wort Gottes, diese Worte Gottes sind in der Bibel niedergeschrieben, so wie sie offenbart wurden. Und so, wie sie niedergeschrieben sind, haben sie für immer Anspruch auf Gültigkeit.

Die Bibel, in deren Worten sich das Wesen und der Wille Gottes offenbart, ist aber in menschlicher Sprache geschrieben. In menschlicher Sprache: das heisst auch, in einer Sprache, deren Ausdrucksmöglichkeiten und deren Verständlichkeit genau so beschränkt sind wie das menschliche Auffassungsvermögen, das menschliche Wissen, die menschliche Vernunft. Daher bedarf die Bibel der Erklärung, hinter der dieselbe Autorität steht, auf die das geschriebene Wort sich beruft. Es ist eine der Grundlagen des jüdischen Glaubens, so wie wir ihn von unseren Vorfahren überliefert bekommen haben, dass zusammen mit der geschriebenen Lehre, der Thora, zusammen mit dem Gesetz, wie die Christen das hebräische Wort Thora (Lehre, Weisung) übersetzen, auch eine »mündliche« mit-offenbart wurde, und dass diese, zusammen mit der geschriebenen Thora, vom Berge Sinai her, in einer ungebrochenen Traditionskette, die mit Moses beginnt, durch die Kontinuität aller Generationen Israels bis zu den Schriftgelehrten der zwei oder drei Jahrhunderte vor der christlichen Zeitrechnung und bis ins dritte Jahrhundert nach Christus überliefert wurde, von Moses an Josua, von Josua an die Ältesten und so weiter bis zu den Schriftgelehrten, die wir unsere Weisen nennen, die *Chachamim*. Es ist hier übrigens interessant, dass in der Traditionsgeschichte der »mündlichen Lehre« die Priester als solche nicht erwähnt werden. (Mischna Aboth 1, 1.)

Diese Traditionsgeschichte, die im Talmud und überhaupt in der rabbinischen Literatur enthalten ist, kann man die Gründungsurkunde des rabbinischen, also des ganzen heute bestehenden Judentums nennen. Auf sie stützt sich der Autoritätsanspruch der Rabbinen innerhalb des Judentums, von ihr hängt auch das Überleben des Judentums als einer offenbarten Religion ab.

Die offenbarte Bibel bedarf nämlich der Auslegung, und zwar der befugten, qualifizierten, autorisierten Auslegung durch jene, die nicht nur den Auftrag dazu erhalten haben, sondern auch die Belehrung, d. h. durch jene, die die Grundsätze der Bibelauslegung und des Bibelstudiums in einer ungebrochenen Tradition von altersher empfangen haben.

Das Magisterium der Rabbinen, die Lehrfähigkeit und die Lehrbefugnis der Rabbinen, ist uns Juden dogmatisch genau so wichtig und grundlegend wie das Magisterium der Kirche für die Christen.

Um diese Autorität der Rabbinen zu gründen und zu begründen, zu bekräftigen, zu erhalten und zu bekunden, hat man schon im Altertum zu den stärksten Mitteln gegriffen, sowohl in der theologischen Propaganda wie auch in der Rechtsprechung.

Ich wies oben darauf hin, dass in der niedergeschriebenen Traditionsgeschichte der jüdischen Lehre die Priester, als solche, nicht erwähnt werden. Die Rabbinen gehen aber noch viel weiter. So lesen wir im Talmud z. B. den Satz *Chacham adif mi-navi*, DER WEISE HAT VORRANG VOR DEM PROPHETEN (B.B. 12b). Oder in einem anderen Text lesen wir, dass ein *Mamser*, ein in Blutschande Geborener, d. h. ein sozial sehr niedrigstehender Mensch, der ohne Platz in der Gesellschaft ist, wenn er ein *Weiser* ist, Vorrang hat sogar vor dem Hohenpriester, wenn dieser nicht ein *Weiser* ist (Horajot 13a). In einem anderen Zusammenhang, nämlich wenn man sich nur den

radikal zugespitzten Stil dieser Formulierungen anschaut, würde man von stoisch gefärbten Paradoxen sprechen. Was uns hier aber interessiert, ist der Autoritätsanspruch der Weisen, der Schriftgelehrten, der sich hier ausdrückt. Dieser Anspruch wird immer wieder in verschiedenster Form betont. So zum Beispiel: Die Worte der Ältesten (hier eine andere Bezeichnung für die Schriftgelehrten) sind schwerwiegender als die Worte der Propheten (P. T. Berakhot I.5).

Und: »Die Worte der Schriftgelehrten sind wichtiger (eigentlich ›lieber‹) als die Worte der Thora selbst« (Midrasch Rabba z. Psalmen cap. I.).

Hier ist eine etwas längere Stelle, die ich Ihnen vorlesen möchte. Es handelt sich da um eine für uns hier an sich nicht wichtige, nur rituelle Frage von Reinheit und Unreinheit. In der Diskussion stellte es sich heraus, dass die Weisen geteilter Meinung waren. Einer von ihnen, R. Elieser b. Hyrkanos, urteilte, dass ein gewisser Backofen nicht rituell verunreinigungsfähig sei, die anderen Rabbinen aber waren entgegengesetzter Meinung. Und jetzt möchte ich Ihnen den Text vorlesen (Übers. v. L. Goldschmidt mit kleinen unwesentlichen Änderungen):

»Es wird gelehrt: An jenem Tage machte R. Elieser alle Einwendungen (zur Verteidigung der von ihm vertretenen Ansicht) der Welt, man nahm sie aber von ihm nicht an. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha (Gesetzesentscheidung) wie ich ist, so mag dies dieser Baum beweisen! Da rückte der Baum hundert Ellen von seinem Orte fort. Die anderen Weisen aber erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Baume. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha wie ich ist, so mag dies dieser Wasserarm beweisen! Da trat der Wasserarm zurück. Sie aber erwiderten: Man bringt keinen Beweis von einem Wasserarme. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha wie ich ist, so mögen dies die Wände des Lehrhauses beweisen! Da neigten sich die Wände des Lehrhauses und drohten einzustürzen. Da schrie sie Rabbi Joschua an und sprach zu ihnen: Wenn die Gelehrten einander in der Halakha bekämpfen, was geht dies euch an! Sie stürzten hierauf nicht ein, wegen der Ehre Rabbi Joschuas, und richteten sich auch nicht gerade auf, wegen der Ehre Rabbi Eliesers; sie stehen jetzt noch geneigt. Hierauf sprach er: Wenn die Halakha wie ich ist, so möge dies der Himmel beweisen! Da erscholl eine Stimme aus dem Himmel und sprach: Was habt Ihr gegen R. Elieser; die Halakha ist stets wie er. Da stand R. Joschua auf und sprach: Sie ist nicht im Himmel (nämlich die Thora; siehe Deut 30, 12) – Was heisst das: sie ist nicht im Himmel? R. Jirmeja erwiderte: Die Thora ist bereits vom Berge Sinai her verliehen worden (und das heisst, sie ist nicht mehr im Himmel). Wir achten nicht auf die Himmelsstimme, denn bereits hast du am Berge Sinai in die Thora geschrieben: nach der Mehrheit zu entscheiden (Ex 23, 2). R. Nathan traf den Propheten Elija und fragte ihn, was Gott in dieser Stunde tat. Dieser erwiderte: Er schmunzelte und sprach: Meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt (B.M. 59b)«.

Nun lesen Sie in Ex 23, 2 nach, was da wirklich steht. Was dort wirklich steht, ist dem Sinne nach ganz klar, und zwar, dass man *nicht* der Menge nachgehen soll, nämlich im Abweichen vom rechten Wege. Die *Worte* aber, »der Menge nachgehen«, »nach der Mehrheit entscheiden«, *acharei rabim lehatot*, kommen da vor, und sie werden hier, unter anderem, zum Anlass genommen, um das Majoritätsprinzip in der Rechtsprechung zu begründen. Wichtiger aber, und interessanter sogar, als dieser souveräne Umgang mit dem Text der Bibel, und von historisch-geistesgeschichtlich grösster Bedeutung, ist der Autoritätsanspruch, der Souveränitätsanspruch der Rabbinen, der sich hier ausdrückt. Die Thora ist nicht mehr im

Himmel, sie ist uns Menschen gegeben, und wir haben jetzt, in eigener Verantwortung, nach Regeln natürlich, und nach der Autorität der Tradition, und kraft des rabbinischen Magisteriums, zu entscheiden. Wenn Gott hier in dieser Aggada als lächelnd dargestellt wird über das, was Er da von Erden her aus dem Munde der Rabbinen zu hören bekommt, so ist das nicht nur eine naiv erbauliche Geschichte, sondern eine Bestätigung des rabbinischen Magisteriums. Wenn Gott dort zitiert wird: »meine Kinder haben mich besiegt«, so bedeutet das die Anerkennung (oder besser: den Anspruch auf Anerkennung) der Autorität der Rabbinen zur Auslegung der Lehre und zur Festsetzung und *Weiterentwicklung* (!) des Gesetzes. Nichts nämlich ist dem traditionellen, gesetzestreu, uns seit der Zeit der Pharisäer von unseren Vätern überlieferten Judentum fremder als versteinertes Festhalten an alten Formen. Was dem Juden heilig ist, ist das offenbarte Wort Gottes. Ebenso heilig aber ist ihm der offenbarte Auftrag Gottes, dieses Wort, dieses unveränderliche Wort, die Heilige Schrift in jeder Generation den Umständen gemäss, dem gewachsenen Verständnis gemäss, der immer wachsenden Gotteserkenntnis gemäss, der immer sich *neu entfaltenden* Offenbarung gemäss, neu, mit grösserer Sicherheit, mit grösserem Vertrauen, auch Selbstvertrauen, der zum Lehren Befugten, zu erklären, auszulegen und unserem Verständnis näherzubringen.

Diesen Auftrag haben unsere Rabbinen von Generation zu Generation, ohne Unterbrechung, weitergegeben. In dieser Kontinuität der Tradition zeichnet sich eine gewisse Ähnlichkeit ab mit dem Magisterium der Kirche, das sich ja auch auf die Kontinuität der apostolischen Nachfolge stützt. Nur darf man hier einen wichtigen Unterschied nicht vergessen: die Kontinuität der apostolischen Nachfolge in der Kirche sichert für den Christen die Reinheit und Gültigkeit der von der Kirche gelehrteten Doktrin – ebenso aber auch die Gültigkeit der Sakramente. Dies ist bei uns Juden anders: bei uns hatten die Rabbinen im Altertum und haben die Rabbiner bis heute *keine* sakramentale Funktion. Sie haben *eine* Aufgabe: die Lehre, d. h. die *Auslegung* des Wortes Gottes. Ein jüdischer Schriftgelehrter des Altertums hat von der unbedingten, verbindlichen Notwendigkeit dieser Auslegung der *geschriebenen* Lehre gewusst, und dieses Wissen hat er, in etwas polemischer Weise, so formuliert: Der Buchstabe tötet, der Geist macht lebendig (2 Kor 3, 6). Dieser jüdische Schriftgelehrte, Paul von Tarsus, hat den Satz, den ich gerade zitiert habe, etwas anders gemeint, als die Pharisäer seiner Zeit, die geistigen Vorfahren des überlieferten Judentums. Aber: so wie der Satz formuliert ist, hätte er von jedem, von irgendeinem Pharisäer auch formuliert werden können – und das war auch der Fall: denn Paul war ja selbst ein Pharisäer und Schüler eines pharisäischen Schriftgelehrten, und er verstand daher sehr gut, seiner Ausbildung nach, und den ihm von seinen pharisäischen Lehrern überlieferten Lehrgehalten nach, dass das geschriebene Wort Gottes der Auslegung bedarf, *berufener*, befugter Auslegung bedarf und dass es ohne diese Auslegung unfruchtbar bleibt, anstatt Leben zu spenden.

Vorbemerkung zum Beitrag von Imam Razvi

Nach dem gewöhnlichen Verständnis, wie es im westeuropäischen Kulturraum anzutreffen ist, gilt die Lehre des Koran (Qur'an) als fundamentalistisch, d. h. zu keiner Entwicklung und Anpassung an moderne Gegebenheiten fähig. Es muss daher als besondere Schwierigkeit in einem Dialog zwischen Juden und Christen auf der einen Seite und Muslimen auf der anderen Seite gelten, sich über diese echte oder vermeintliche Starrheit in den Auffassungen

über das Wort Gottes auszutauschen bzw. eine eventuelle Verständigungsbasis zu finden.

Es ist denkbar, dass man sich möglicherweise unter christlichen und jüdischen Theologen einerseits und Koran-Gelehrten und gebildeten Muslimen andererseits verständigen kann. Der in der Bundesrepublik Deutschland lebende fromme, einfache Moslem wird seinen Glauben in der ihm fremden Arbeitswelt und in der fremden religiösen Umgebung gerade durch besondere Treue und Anhänglichkeit an die überkommenen Traditionen und Formen bewahren wollen. Der Unterschied zwischen der Generation, die ins Gastland einwanderte, und der Generation der hier Geborenen bedeutet eine weitere erhebliche Verschärfung der Problematik, da der Jugend das stützende selbstverständliche Beispiel in einer aner kennenden Öffentlichkeit fehlt und sie unsicher wird.

Imam Razvi aus Hamburg eröffnet mit seiner klaren und prägnanten Beschreibung, auf welche Weise das Wort Gottes im Islam gilt, den Problemhorizont und zeigt auch zum Schluss, welchen Stellenwert primäre und sekundäre Erkenntnisquellen bei der Auslegung des Koran haben.

Imam Razvi, Hamburg:

Das Verständnis des Wort Gottes im Islam

Es ist nicht möglich, in einer kurzen Erklärung wie dieser, alle Aspekte unseres wichtigen Themas zufriedenstellend darzulegen. Eine weitere Schwierigkeit besteht darin, dass viele der Begriffe und Ausdrücke, die in unseren drei abrahamitischen Religionen, nämlich Judentum, Christentum und Islam, zu dem gemeinsamen theologischen Wortschatz gehören, in den betreffenden Religionen und auch von den einzelnen Gelehrten in voneinander stark abweichendem Sinne gebraucht werden. Daher erscheint es mir besser, mich bei dieser Betrachtung an den Heiligen Qur'an selbst zu wenden.

Das Sprechen ist eines der wichtigsten Attribute Gottes und Ausgang seines schöpferischen Wirkens. Der Heilige Qur'an lehrt uns, dass wenn Gott etwas beschliesst, er nur zu sprechen braucht, und es wird (2:117).

In der islamischen Theologie wird der Begriff Wort Gottes (Kalām Allah) in seinem engeren Sinne für die göttliche Offenbarung (Wahiy) in der Form von prophetischen Schriften und himmlischen Büchern (Zuhuf al Anbiya wa Kutub as Samawiya) gebraucht. Der Islam lehrt uns, dass seit die Menschen auf dieser Erde weilen, Gott für ihre Führung und Leitung unter ihnen Propheten und Gesandte erweckt und sein Wort in ihren Mund legt. Ein Muslim ist dazu aufgefordert, an alle Propheten und Gesandten Gottes zu glauben.

»Der Gesandte (Gottes) glaubt an das, was von seinem Herrn (als Offenbarung) zu ihm herabgesandt worden ist, und (mit ihm) die Gläubigen. Alle glauben an Gott, an seine Engel, an seine Schriften und an seine Gesandten – wobei wir bei keinem von seinen Gesandten (dem anderen gegenüber) einen Unterschied machen. Und sie sagen: Wir hören und gehorchen. (Schenk uns) Deine Vergebung, Herr! Bei dir wird es (schliesslich alles) enden« (2:285).

Die Prophetie und die Offenbarung ist nach islamischem Glauben nicht allein auf die Kinder Abrahams beschränkt, sondern alle Völker der Erde sind in die unbeschränkte Gnade der göttlichen Barmherzigkeit einbezogen.

»Und wir haben doch Noah und Abraham (als unsere Boten) gesandt und in ihrer Nachkommenschaft die Prophetie und die Schrift (heimisch) gemacht« (57:26).

Die Struktur dieses arabischen Satzes mit dem Gebrauch der 3. Person Plural unterstreicht den universalen Charakter der göttlichen Offenbarung. Hierauf würde u. a. auch in der Sure 42:13 hingewiesen.

»Er hat euch als Religion verordnet, was er seinerzeit dem Noah anbefohlen hat und was wir (nun mehr) dir (als Offenbarung) eingegeben und was wir (vor dir) dem Abraham, Moses und Jesus anempfohlen haben (mit der Aufforderung): Haltet die (Vorschriften der) Religion, und teilt euch nicht (in verschiedene Gruppen)!«

Aus diesem Vers lernen wir, dass alle Propheten Gottes dieselbe Religion gelehrt haben und alle Offenbarungen dieselben Worte, Ideale, ethische und moralische Vorschriften, dasselbe universale Gesetz vermittelt haben. Daher finden wir, dass wenn im Heiligen Qur'an von der Thora und dem Evangelium geredet wird, die identischen Worte und Formulierungen benutzt werden, um die Wesensgleichheit der drei Offenbarungen darzustellen, z. B. in Sure 5:44 wird über die Thora gesprochen:

»Wir hatten die Thora hinabgesandt, in der Führung und Licht war. Damit haben die Propheten, die gehorsam (Muslim) waren, den Juden Recht gesprochen, und so auch die Rabbinen und die Gelehrten, denn ihnen wurde aufgetragen, das Buch Allahs zu bewahren, und sie waren ihre Hüter . . .«

und dann über das Evangelium in Vers 46:

»Und wir liessen Jesus, den Sohn der Maria, in ihren Spuren folgen, zur Erfüllung dessen, was schon vor ihm in der Thora war, und wir gaben ihm das Evangelium, worin Führung und Licht war, zur Erfüllung dessen, was schon vor ihm in der Thora war, eine Führung und Ermahnung für die Gottesfürchtigen.«

Und dann schliesslich über den Qur'an in Vers 48:

»Und wir haben dir das Buch hinabgesandt mit der Wahrheit, als Erfüllung dessen, was schon in dem Buche war, und als Wächter darüber. Richte darum zwischen ihnen nach dem, was Allah hinabgesandt hat, und folge nicht ihren bösen Neigungen gegen die Wahrheit, die zu dir gekommen ist. Einem jeden von euch haben wir eine klare Satzung und einen deutlichen Weg vorgeschrieben. Und hätte Allah gewollt, Er hätte auch alle zu einer einzigen Gemeinde gemacht, doch er wünscht euch auf die Probe zu stellen durch das, was er euch gegeben. Wetteifert darum miteinander in guten Werken. Zu Allah ist euer aller Heimkehr; dann wird er euch aufklären über das, worüber ihr uneinig wart.«

Diese Verse machen uns deutlich, dass in dem Heiligen Qur'an der Begriff »Islam« in zwei verschiedenen Bedeutungen benutzt wird. Einmal als die Ur-Religion der Menschheit, die alle Propheten verkündet haben, und einmal in engerem historischen Sinne, wie es von dem letzten Gesandten und Propheten Gottes Muhammad verkündet und verwirklicht wurde. Ähnlicherweise werden auch die Begriffe »Wort Gottes« oder »Schrift Gottes« in einem transzendentalen (fi lauh mahfuzin in einer himmlischen Tafel aufbewahrt) und in einem immanenten Sinn (Thora, Evangelium, Qur'an) verwendet.

Der heilige Qur'an ist für uns Muslime die letzte Schrift Gottes und bleibt bis zum Ende der Welt bindend und massgebend. Entsprechend dem göttlichen Gebot (3:79) ist es die Aufgabe der gottergebenen Gelehrten, dieses Buch zu studieren, zu erforschen und auszulegen. Dafür haben sie im Laufe der Jahrhunderte methodologische Prinzipien und Techniken erarbeitet, wobei der Heilige Qur'an und die Sunna des Propheten die primären und die Vernunft und der Konsens die sekundären Quellen bilden.

Vorbemerkung zum Beitrag von Direktor G. Martin

Ein Bereich, an dem unser Staat und die jeweilige Religionsgemeinschaft teilhaben, ist das Erziehungswesen, näherhin der schulische Unterricht und der religiöse Unterricht; in der Bundesrepublik Deutschland besteht

die Einrichtung eines staatlich getragenen Religionsunterrichts. Gleichwohl wird der Inhalt, die Lehre und Praxis des Religionsunterrichts nicht vom Staat, sondern von den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften bestimmt (Art. 7 GG).

Diesen Grundsätzen ist zur Auflage gemacht, dass sie mit dem Ziel des Unterrichts, der an der Staatsschule erteilt wird, übereinstimmen. Der Beitrag des *Direktors des Pädagogisch-Theologischen Zentrums* der Evangelischen Landeskirche in Württemberg, *Gerhard Martin*, Stuttgart, untersucht die Erfordernisse, die sich aus dem verfassungsrechtlichen Erziehungsauftrag gegenüber jüdischen und muslimischen Schülern, die unsere staatlichen Schulen besuchen, ergeben. Abgesehen vom Verfassungsauftrag wird an den Charakter und die Qualität eines islamischen Religionsunterrichts, der an staatlichen Schulen einzurichten ist, eine Reihe von Anforderungen zu stellen sein bzw. wird ein wie auch immer gearteter Religionsunterricht, dem christlich-konfessionellen Religionsunterricht vergleichbar, bestimmten Mindestanforderungen zu genügen haben. Ob die Konzeption und die Verwirklichung eines muslimischen Religionsunterrichts an der Staatsschule eine realisierbare Möglichkeit darstellen, wird in diesem behutsam abwägenden und die vielen Schwierigkeiten – etwa Bewahrung der muslimischen Identität – aufzeigenden Statement angefragt.

Direktor Gerhard Martin, Stuttgart:

Islamischer Religionsunterricht in der Schule?

Vorbemerkung:

In der Bundesrepublik Deutschland gehört noch immer die weitaus überwiegende Mehrheit einer der christlichen Kirchen an, die alle auf derselben Grundlage stehen und gemeinsame Glaubensbekenntnisse haben. Dennoch gibt es keinen christlichen, sondern einen evangelischen Religionsunterricht, einen katholischen Religionsunterricht. Das deutet darauf hin, dass neben der Zugehörigkeit zu einer Religion die konkrete Ausbildung der Lehre, die Glaubensverkündigung und vor allem die unterschiedlichen Traditionen von Bedeutung sind. Auf diesem Hintergrund sind die Verfassungsregelungen zu sehen, wonach Religionsunterricht nicht auf eine Religion oder auf eine Wissenschaft bezogen ist, sondern auf eine verfasste Religionsgemeinschaft.

Zu beachten ist der Unterschied des grundgesetzlich abgesicherten Religionsunterrichts zu einer »Religionskunde« und zu einem Unterricht, wie er in England in Form von »Religious education« üblich ist.

Aufgrund der historischen Entwicklung spielt bei uns nicht nur das Verhältnis der Religionen zueinander eine Rolle, sondern in Sachen Religionsunterricht vor allem das Verhältnis Staat – Religionsgemeinschaften.

Das Ziel dieses Statements ist es nicht, Schwierigkeiten zu machen, sondern auf vorhandene Schwierigkeiten hinzuweisen, damit nicht Bemühungen unternommen werden, die einer Fehleinschätzung der wirklichen Lage entstammen. (Den Teilnehmern des Symposions wurde der Beitrag des Verfassers aus der Zeitschrift »ru« 2/81 samt der Replik von Doedens in der Nr. 4/81 und der Gegenreplik des Verfassers in Nr. 1/82 ausgehändigt.)

These 1: *Es gibt Schwierigkeiten, einen islamischen Religionsunterricht einzurichten*

1.1 Unser Staat ist religiös-weltanschaulich neutral, deshalb braucht er für den Religionsunterricht eine Religionsgemeinschaft als Partner. Vgl. Art. 7 GG. Danach ist RU »in Übereinstimmung mit den Grundsätzen der Religionsgemeinschaften« zu erteilen.

Frage: Welches ist die Religionsgemeinschaft, die als Partner des Staates tätig wird? Welches sind die Grundsätze, auf die diese Religionsgemeinschaft verweisen kann? (Institutioneller Aspekt.)

1.2 Der Religionsunterricht ist ordentliches Lehrfach. Über die Teilnahme am Religionsunterricht entscheiden die Erziehungsberechtigten; ab 14 Jahre entscheidet der Junge oder das Mädchen selbst. Nicht einmal eine Information, geschweige denn eine Erlaubnis der Eltern ist gesetzlich vorgeschrieben. In das Verfahren der Abmeldung vom Religionsunterricht sind dagegen pädagogische Sicherungen eingebaut. D. h.: Die Einrichtung von Religionsunterricht gewährleistet noch nicht, dass an ihm auch teilgenommen wird. (Individueller Aspekt.)

1.3 Religionsunterricht muss qualifiziert unterrichtet werden; dazu ist ein Lehrplan und sind Lehrer mit vergleichbaren Qualifikationen zu der übrigen Lehrerschaft erforderlich.

1.4 Religionsunterricht muss sich in das Bildungsgefüge der Schule einfügen; das betrifft die Ziele und Inhalte, die im Lehrplan stehen. Das betrifft aber auch den Unterrichtsstil bzw. das Lehrerverhalten (z. B. Strafen).

Das allgemeine Aufsichtsrecht und die Aufsichtspflicht des Staates müssen gewährleistet sein, wenn gleich die inhaltliche Verantwortung der Religionsgemeinschaften nicht ausser acht bleiben darf. Das bedeutet z. B., dass die Unterrichtssprache Deutsch sein müsste und die Zuständigkeit für die Lehrereinstellung bei der deutschen Schulaufsichtsbehörde läge.

These 2: *Jeder Religionsunterricht hat nur begrenzte Möglichkeiten, die man genau bedenken muss; u. U. schafft der Religionsunterricht auch neue Probleme. Dafür liegen im evangelischen und katholischen Religionsunterricht Erfahrungen vor, die übertragbar sind.*

2.1 Das religiöse Leben findet in Gemeinde und Familie statt; der Religionsunterricht kann dieses Leben nicht ersetzen, er kann eigentlich nur ergänzen, reflektieren, vertiefen. Wo ein Verlust an Erfahrung bei der Mehrheit der Schüler vorliegt, wird der Religionsunterricht fraglich. Wie weit er dazu motivieren kann, sich am religiösen Leben ausserhalb der Schule zu beteiligen, ist schwer zu kontrollieren.

2.2 Zwischen Religionsunterricht und religiöser Praxis der Familie besteht häufig eine Differenz. Ist die Familie gleichgültig, so wird der Religionsunterricht nicht sehr effektiv sein; aber immerhin legitimiert er die Religion als gesellschaftlich wichtiges Phänomen. Wenn konservative Eltern erleben, dass ihre Kinder einen »progressiven« Religionsunterricht bekommen, führt das häufig zu Spannungen. Soll für die Kinder ein innerer Zwiespalt vermieden werden, bleibt nur die Möglichkeit der Abmeldung. Eine positive Verstärkung bringt der Religionsunterricht dann, wenn er ungefähr mit der familiären Erziehung übereinstimmt und nur bescheidene Korrekturen vornimmt.

These 3: *Vermutlich gibt es einige spezielle Schwierigkeiten für einen islamischen Religionsunterricht; diese kann ich jedoch nur in Form von Fragen ansprechen, da mir eine zureichende Kompetenz fehlt.*

3.1 Gibt es überhaupt den islamischen Religionsunterricht? Müsste man evtl. auf konfessionelle Unterschiede (Schiiten, Sunniten) oder auf nationale Unterschiede achten? Ganz besonders erhebt sich die Frage, was

die Einrichtung eines islamischen Religionsunterrichts durch aufgeklärte Muslime bei türkischen Kindern aus sehr einfachen Familienverhältnissen bewirken würde. Wird hier nicht die Furcht vor einer systematischen Entfremdung der Kinder die Abneigung gegen die Schule weiter fördern?

- 3.2 Wie kommt der Islam mit der Stellung der Frau bei uns zurecht? (Praxis der Elternhäuser im Blick auf die Mädchen und im Blick auf das Verhalten der Buben gegenüber Lehrerinnen usw.)
- 3.3 Das Problem der muslimischen Identität wird durch islamischen Religionsunterricht nicht gelöst, wenn es nicht gesellschaftlich gelöst wird; die Schule allein wäre mit der Aufgabe der Integration überfordert; noch viel mehr wäre ein islamischer Religionsunterricht damit allein überfordert. Wie sich aber Integration in die deutsche Gesellschaft mit einer muslimischen Identität überhaupt verbinden lässt, das ist ja die Grundfrage. Hier ist mit einer doppelten Zielsetzung (sowohl Integration als auch Bewahrung der ursprünglichen Identität) nicht beizukommen.
- 3.4 Welche Möglichkeiten gibt es, Islam, Religion und Politik zu unterscheiden? Lässt sich eine islamische Lehre denken, die mit dem Geist und den Inhalten des Grundgesetzes versöhnt ist?

Schlussbemerkung:

Eine Hilfestellung kann auch im Aufzeigen von Schwierigkeiten liegen; dies ist die Absicht dieser Ausführungen.

Studienleiter Kurt Bätz, Karlsruhe

Protokoll-Notiz zu der Diskussion über G. Martins Vortrag am 14./15. 1. 1982 in der Staatlichen Akademie Donaueschingen

Besprochen wurden folgende fünf Themenkreise:

- (1) Islam-Unterricht für muslimische Kinder
- (2) Muslime im Kindergarten
- (3) Islam als Thema im Ersatzfach
- (4) Islam als Thema im christlichen Religionsunterricht
- (5) Darstellung von Islam und Christentum aus der Sicht der jeweils anderen Religion

- (1) Islam-Unterricht für muslimische Kinder

Das Problem ist gekennzeichnet durch die Notwendigkeit der muslimischen Kinder,

- sich mit unserer Kultur vertraut zu machen,
- ihre Identität als Muslime zu wahren.

Von daher ist die Frage, welche schulischen und vor- bzw. ausserschulischen Massnahmen möglich, sinnvoll und erstrebenswert sind, um die obengenannten Ziele zu erreichen. Auf muslimischer Seite tendierten die Teilnehmer dazu, den Staat zur Errichtung von islamischem Religionsunterricht analog zu christlichem zu bewegen.

a) Um dies möglich zu machen, sind die Rahmenbedingungen von Grundgesetz und Landesverfassung zu beachten. Dabei stellt sich vom Grundgesetz her die Aufgabe, den Islam in Baden-Württemberg als »Religionsgemeinschaft« zu konstituieren. Wichtigstes Problem hier: Gründung einer rechtlich zureichenden Organisationsform aller in Baden-Württemberg betroffenen Muslime, die als Partner für den Staat in Frage kommen; dabei ist die hohe Anzahl der türkischen Muslime zu beachten. Sie müssen diese neu zu gründende Organisation als Sprecher in Sachen Islam anerkennen. Welche Organisationsform zu wählen ist, war offen, eine juristische Abklärung durch einen muslimischen Juristen wäre sinnvoll. Ein erster Schritt ist etwa die Gründung eines eingeschriebenen Vereins.

b) Die Landesverfassung sieht die Schule als christliche Gemeinschaftsschule. Inwieweit an einer solchen Schule muslimischer Religionsunterricht eingerichtet werden kann, bleibt offen: Ist die Verfassung zu ändern? Rechts-hermeneutisch dürfte von Belang sein, dass die Väter der Landesverfassung mit ihrer Entscheidung für eine christliche Gemeinschaftsschule sich gegen die Konfessionsschule aussprachen. Die Frage der Einbeziehung von Unterricht für nicht-christliche Kinder stellte sich ihnen nicht. – Weiter ist zu sehen, dass das Judentum – wenngleich nicht als Regelfall – Religionsunterricht in Baden-Württemberg erteilt. Die hier offenen Rechtsfragen sind abzuklären. Gegebenenfalls ist eine politische Willensbildung im Blick auf die Einrichtung von islamischem Religionsunterricht auf muslimischer Seite zu betreiben.

c) Wie weit der Staat von sich aus diese Fragen im Auge hat, stellte ein weiteres Problem dar. Seine Neutralität im Blick auf Religion und Weltanschauung macht eine Initiative für islamischen Religionsunterricht von Staatsseite her unmöglich. – Die Berücksichtigung der Begegnung zweier Kulturen durch das Miteinander der christlichen und muslimischen Schüler ist ihm in doppelter Weise aufgetragen und wird auch wahrgenommen:

- muslimische Kinder in Deutschland müssen die Möglichkeit erhalten, sich mit unserer Kultur und Religion vertraut zu machen, und
- deutsche Kinder brauchen eine sachgemässe Einführung in den Islam im Geiste der Toleranz.

Sollte verfassungsrechtlich die Einrichtung islamischen Religionsunterrichts möglich sein, so stellen sich zwei weitere Probleme:

- die Erstellung von Lehrplänen über islamischen Religionsunterricht und
- die Berufung von geeigneten Religionslehrern.

d) Im Blick auf die Lehrpläne stellt sich die Frage nach den Verfassern und nach den Inhalten. Voraussetzung ist, dass ein inhaltlicher Konsens für die in Baden-Württemberg lebenden Muslime gefunden werden kann. Da hier unterschiedliche muslimische Rechtsschulen betroffen sind, dürfte diese Aufgabe schwierig werden. Orientieren könnte man sich an den Lehrplänen und Lehrbüchern muslimischer Länder (die meisten Türken sind Hanafiten, z. B. Pakistan).

e) Als Religionslehrer könnten z. B. türkische Lehrer in Betracht kommen (kultureller Austausch?)

Als besonderes Problem wurde generell angesprochen, dass in Baden-Württemberg Türken die grösste muslimische Gruppe darstellen, sie aber auf dem Symposium nicht vertreten waren: für sie ist eine nicht unproblematische Ineinssetzung von radikal-politischen Ansichten und islamischen Grundsätzen festzustellen. Gerade diese problematische Verquickung könnte nach Meinung einiger muslimischer Teilnehmer durch qualifizierten Religionsunterricht aufgebrochen werden. Die Muslime baten die Kirchen um Hilfestellung bei den auf sie zukommenden organisatorischen und sachlichen Aufgaben.

- (2) Muslime im Kindergarten

Ausgehen ist von der Tatsache, dass in zahlreichen Fällen ein nicht-christlicher Kindergarten nicht zur Verfügung steht. Für die Entwicklung zumal der Sprachfähigkeit gerade ausländischer Kinder ist aber der Aufenthalt im Kindergarten eine grosse Hilfe. Im Blick auf die konfessionellen Kindergärten zeichnet sich ein Dilemma ab:

- einerseits das berechtigte Interesse an christlicher Erziehung mit konfessioneller Prägung (wobei altersbedingt operatives Vorgehen unerlässlich ist) und

– andererseits das ebenfalls berechnete Interesse muslimischer Eltern, speziell christlich-religiöse Vollzüge bei ihren Kindern zu unterlassen.

Innerhalb der Kirchen sind diese Fragen diskutiert und kontrovers; gemeinsam wird freilich betont, dass Zurückhaltung bei Gruppen mit muslimischen Kindern notwendig ist und intensive Elternkontakte gepflegt werden sollten. Zwischen den Kirchen und Muslimen gibt es auf verschiedenen Ebenen intensive Gespräche, deren Ergebnisse abzuwarten sind.

(3) »Ersatzfach« Ethik

Verwiesen wurde auf den durch die Landesverfassung und ihr folgend das Schulgesetz vorgezeichneten Konflikt zwischen der christlich-abendländischen Kultur und den sie prägenden Werten und der muslimischen Kultur und ihrer Werte.

Da Ethik-Unterricht einerseits von dem Weltanschauungspluralismus in der Bundesrepublik Deutschland ausgeht und andererseits das persönliche Engagement des Lehrers in Fragen der Wertvermittlung voraussetzt, ist die Behandlung des Islam unter vordringlicher Berücksichtigung seiner Selbstsicht unerlässlich. Dabei käme es wesentlich auf die Förderung eines gegenseitigen Verständnisses an.

(4) und (5): Diese Fragen wurden nur kurz gestreift, nicht aber ausführlich in der Diskussion behandelt.

Ergänzend zu dem Dargestellten führt Schuldekan Dr. Wagner aus:

Wenn man islamischen Religionsunterricht will, müssten die Muslime folgende Schritte unternehmen:

Bildung von Elterngemeinschaften, beides als Vorstufen
Gründung von Elternvereinen,
Islamische Vereine
Dachverband Baden-Württemberg (wegen Kulturhoheit
der Länder)

Dann müssten die Zielvorstellungen geklärt werden:

Will man türkischen Religionsunterricht, d. h. Religionsunterricht in türkischer Sprache oder einen islamischen Religionsunterricht in deutscher Sprache?

Bei Einführung eines islamischen Religionsunterrichts wäre eigentlich nur das letztere möglich, weil der Unterricht an deutschen Schulen von deutscher Seite aus kontrollierbar bleiben muss.

Ein Muslim meinte, die arabische Sprache sei für einen Muslim von grosser Bedeutung, und deshalb sei zu fragen, weshalb nicht für Muslime Arabisch an die Stelle von Latein treten könne.

Imam Razvi von Hamburg gibt eine Art von Prioritätenliste an, die er sich für einen islamischen Religionsunterricht vorstellen könnte:

1. Ethik
2. Dogmatik
3. Ritual.

Auf die Rolle der Politik befragt, meint der Imam: Politik ist ein Teil der menschlichen Existenz, nicht das Ganze. Religion ist das Ganze.

Es wird zugegeben: Auch bei uns im Christentum gab es die Verquickung von Staat und Kirche.

Es wird dann noch die Frage des Ethikunterrichts (Ersatzfach) angesprochen. Herr Epting gibt einen Überblick über die Themen der Klassen 8–10. Klasse 11 ist in Vorbereitung. Die Muslime sind befriedigt darüber, dass der Ethikunterricht nicht von Religionslehrern erteilt werden soll.

II Gottes Weisungen in den drei Weltreligionen: Christentum, Judentum und Islam

Bericht von Professor Dr. Alwin Renker über das zweite Symposium für Religionslehrer an der Staatlichen Akademie für Lehrerfortbildung, Donaueschingen, 3.–6. März 1979*

Das zweite religionswissenschaftliche Symposium für Religionslehrer an der neugestalteten gymnasialen Oberstufe, das auch dieses Mal unter der Leitung von Direktor Prof. L. Mattheis stattfand, diente der weiteren gegenseitigen sachlichen Information und der persönlichen Begegnung von Juden, Christen und Muslimen. Vertreten waren eine jüdische Gruppe mit 7 Teilnehmern, eine katholische Gruppe mit 11 Teilnehmern, eine evangelische Gruppe mit 14 Teilnehmern und eine islamische Gruppe mit 11 Teilnehmern.

Im nachfolgenden Kurzbericht können nur die Referate in einem Überblick bzw. nur in ihrer Zielsetzung angeführt werden. Die jeweils an die Referate sich anschliessenden Aussprachen boten die einzigartige Gelegenheit, die eigenen Auffassungen über Gesetz, Weisung und Rechtsleitung jeweils im Verhältnis zur anderen Religion bzw. Konfession zu artikulieren; eine Aufgabe, zu der normalerweise niemand gezwungen ist, solange er sich in seiner eigenen Glaubensgemeinschaft bewegt. Tatsächlich leben die drei Weltreligionen aber nicht nebeneinander her, sondern begegnen sich tagtäglich in vielen Berührungspunkten. Die Vorträge wie die Gespräche, nicht zuletzt die praktische Frömmigkeit in den Gebetsgottesdiensten zeigten, dass das Verständnis füreinander bei allen gewachsenen Unterschieden sich auch auf fundamentale Gemeinsamkeiten stützen kann.

Die Abfolge der Referate ist thematisch geordnet, d. h. sie beginnt mit dem Alten Testament (Dr. A. Renker), setzt sich fort im nachbiblischen Judentum (Dr. E. L. Ehrlich) und im Islam (M. Rassoul) und greift die historisch gesehen jüngste umfassende neue Sicht der Dinge in der Reformation durch Martin Luther auf (H. Schmogro). Dr. Alwin Renker, Freiburg

Gymnasialprofessor Dr. A. Renker, Freiburg:

Die Bedeutungsgeschichte von Tora im Alten Testament

Weisung (Tora) und Wegweisung sind in der Geschichte des altbundlichen Gottesvolkes in einem Atemzug mit dem Dekalog, dem Zehngebot (Ex 34, 28) zu nennen. »Was stund auf den Tafeln des Bunds?«, so frug der junge Goethe und antwortete: »Wie gehörig lesen wir also die Gesetze darauf, die sie (= die Israeliten) vor allen Völkern auszeichnen . . . Wie gerne wirft man den beschwerlichen alten Irrthum weg: es habe der partikularste Bund auf Universalverbindlichkeiten (denn das sind doch die meisten der zehen Gebote) gegründet werden können« (Zwei wichtige bisher unerörterte Fragen zum ersten Mal gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben – Titel einer anonymen Schrift Goethes, datiert vom 6. 2. 1773). Auf den Tafeln des Bunds, die Mose erneuert fertigt, standen nach Goethes Auffassung alle Weisungen von Ex 20 bis 34.

Mit dem Stichwort »Bund« (Bundestafeln) ist die zu »Weisung« komplementäre Kategorie genannt. Von einer bestimmten Entwicklungsstufe ab hat Israel sich im Bund mit Gott gewusst als, wie es später heisst, dessen segullah (Eigentumsvolk). Damit hat die »Weisung« die ihr vorausgehende (und folgende) Motivierung offengelegt bekommen.

Bei der »Bedeutung« von Tora handelt es sich um die Wiederentdeckung, die die Forschung am Alten Testament machte, als sie auf das eigentümlich begründete Gottesrecht (Tora) stiess. A. Alt und seine Leipziger Schule bezeichneten dieses Gottesrecht als »volksgebunden israelitisch« und »gottgebunden jahwistisch« (Kleine Schrif-

* Vgl. Bericht über ein Symposium für Religionslehrer: »Abraham, Vater des Glaubens im Judentum, Christentum und Islam, in: FrRu XXX/1978, S. 138–152.

ten I, S. 323), und damit war das apodiktische Recht, das von kasuistischem Recht im Ursprung (Alt, 1934) zu scheiden ist, wiederentdeckt.

Wenn man es unternimmt, die Bedeutungsgeschichte von Tora (Weisung) im Alten Testament anhand der Forschungsergebnisse der letzten 40 Jahre freizulegen, dann kann man das nicht als ein nur wissenschaftlich interessantes Ergebnis bezeichnen.

Die Ergebnisse der Forschung zeigen, dass – ähnlich wie in der modernen Naturwissenschaft – der Betrachter- oder Beobachterstandpunkt, seine insbesondere geistig-sittliche Fragehaltung, in das beobachtete Objekt eingegangen ist. Wir hätten vieles nicht sehen können, wenn uns nicht die bis zur Stunde herrschenden Verhältnisse in Kirche und Gesellschaft (Staat) gelehrt, ja gezwungen hätten, hier gründlicher nachzusehen. Erinnert sei nur an die derzeitige Grundwertediskussion. Denn Weisung (Tora) im Alten Testament ist nicht lediglich ein Geschäft von Priestern, die in einer für uns vergangenen Opfer- und Ritualreligion den Fragen nachgingen, was »rein« bzw. »unrein«, »heilig« bzw. »unheilig« sei. Überraschend frisch und ein unausgeschöpftes Reservoir sind vielmehr die Vorstellungen vom Gottesrecht (Tora) bei den Propheten, wie es in ihrer Sozialkritik aufleuchtet. Diese Massstäbe taugen auch heute noch ohne weiteres zur Beschreibung und Erfassung gesellschaftlicher Zustände (Missstände). Dabei – dies ist das wichtigste Ergebnis des Referats – waren die Propheten nicht, wie J. Wellhausen (Israelitische und jüdische Geschichte S. 108) wollte, die Schöpfer des ethischen Monismus. Und nicht sie haben die Ethik in den Dekalog eingeführt, sondern die Priester. Priester-Tora ist zu allen Zeiten mehr als Opfer-Tora gewesen. Die Frage, was das alles für den Dialog zwischen den Religionen und insbesondere für den schulischen Religionsunterricht abwirft, möchte der Referent mit Gegenfragen zu beantworten suchen. Sind wir bei dem Ungenügen von Tora als Gesetz (vgl. den Nomos bei Paulus) zu reden nicht verunsichert? Sind Abwehrgefühl, ja Auflehnung gegen (Gottes-)Recht und Ordnung am Ende doch nur deswegen so heftig, weil diejenigen, denen Gottes Wegweisung zu erteilen anvertraut ist, diese gar zu dürftig kennen bzw. kaum aus der Hl. Schrift erheben und mitteilen können?

Dr. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel:

Die Bedeutung der Tora im nachbiblischen Judentum

Tora, ursprünglich durch die Priester erteilte Weisung (Jer 18, 18; Hag 2, 11; Ez 7, 26) ist auch der Begriff für die Unterweisung in der Familie (Spr 1, 8; 6, 20). Erst in der jüdisch-hellenistischen Kulturwelt wurde Tora mit nomos übersetzt, was einem verengenden Bedeutungsgelände von Tora gleichkommt. Paulus und Philo hatten Schwierigkeiten mit dieser Tora-Auffassung, und Philo von Alexandrien versichert, dass die Weisung Tora, gemäss der die Patriarchen Gott wohlgefällig lebten, durch »Naturgesetze«, also in der »Natur« eines gottgefälligen Lebenswandels der Patriarchen begründet ist. Die nachbiblisch-halachitische Literatur hat das Toragesetz nicht unverändert gelassen, sondern es stets novelliert, daher kann keineswegs von einer legalistischen Sicht der Dinge gesprochen werden. Der Begriff Tora ist dann wie der Begriff Mizwa zu einer Totalität des Überlieferungsguts geworden, so schon die Bedeutung von Tora in Ps 1. Tora ist darüber hinaus die dem Kosmos zugrunde liegende Idee und die Garantie seiner Ordnung. Tora schafft die Verbindung zwischen Mensch und Gott. Zur schriftlichen Tora ist die mündliche Tora hinzuzunehmen; die letztgenannte ist implizit in der geschriebenen Tora enthalten.

Mündliche Tora bringt eine Dynamisierung der bereits Mose auf dem Sinai gegebenen Tora, insofern sie ebenfalls Bestandteil der Tora ist und doch auch ihre neue Gestalt darstellt, wobei der eigentliche Schriftbeweis für Mischna und Gemara durch den Gedanken der Tradition abgestützt wird. Tora jedenfalls umgreift Mischna, Halachot und Haggadot (Sifre Dtn 32, 3 § 306). Bei der Rede, dass »etwas bereits dem Mose am Sinai gesagt worden war«, handelt es sich nicht um historische Darlegungen, sondern um »dogma-ähnliche Sätze« über Traditionsbildung bzw. über die Einheit der Offenbarung. Das Legitimitätszeichen einer Halacha, die nicht aus der schriftlichen Tora abgeleitet ist, ist ihre Herkunft aus einer anerkannten Traditionskette, an deren Spitze Mose steht.

Alle Halachot haben als Bestandteil der Tora die Verbindlichkeit der Tora. Als »Preis« für diese Absicherung der novellierten Tora ist die grosse Autorität der Rabbinen zu betrachten (Dtn 17, 11). Das Verbot der Seefahrt am Sabbat, das Verbot der Kriegführung wie überhaupt das Verbot einer Verteidigungshandlung am Sabbat waren durch den Druck der Verhältnisse in den Grundsatz verwandelt worden, dass bei Lebensgefahr jede Verteidigung erlaubt sei (Erub 45a). Eine solche Dynamisierung der Tora reicht von Beginn der nachexilischen Periode bis in die ersten Jahrhunderte n. Chr. In diesem Sinn zielt alle Beschäftigung mit der Tora darauf hin, den Willen Gottes in dieser Welt zu verwirklichen. Die Tradition kommt damit zur Offenbarung hinzu, und auf diese Weise werden Lehrer zu Trägern des Heiligen Geistes.

Beschäftigung mit der Tora und Verwirklichung der Liebe gehen direkt ineinander über: »Als sie alle vor dem Berg Sinai standen, die Tora zu empfangen, waren sie alle gleichgestimmt, die Herrschaft Gottes besimcha (in Freude) zu empfangen.« Natürlich ist die Tora Israel gegeben als Zeichen der Erwählung, als Bedingung für den Bund; andererseits besitzt Tora auch ein universalistisches Element, »das sich von Israel gelöst hat«: Tora ist (weil sie Israel nicht im eigenen Land gegeben worden war) für alle Menschen, die in die Welt kommen (le chol ba'e ha'alam). Wenn der biblische Text nicht mehr dem religiösen Bewusstsein einer späteren Zeit entsprach, musste er adaptiert werden (was wohl gerade seinen Sinn und seine Geltung wiederherstellt, A. R.), wie der Midrasch zu Ps 112, 1 zeigt: »Beglückt der Mann, der sich an Seinen (= Gottes) Geboten erfreut, aber nicht am Lohn Seiner Gebote.« In den Reihen der Pharisäer (ihre Geschichte muss hier im einzelnen unberücksichtigt bleiben) war die Tradition der Tora bewahrt. Die »Versammlung der Chassidim«, die zusammen mit der Makkabäer-Revolution gegen die Syrer aufstand, mit den Hasmonäern gemeinsame Sache machte, hat sich dann aber auch zurückgezogen, um sich der »Lehre des Höchsten« zu widmen, nach der Weisheit der Alten zu suchen und über den Sinn der Prophetien nachzudenken (Ben Sira, 39, 1 ff.). Die pharisäische Tradition arrangierte sich mit dem Tempel, der Priesterschaft, dem Sanhedrin nach der Maxime Hillels, dass Pharisäer friedliebende, den Nächsten liebende Schüler Aarons sind. Hier ist nicht von Priestern, d. h. leiblichen Söhnen Aarons die Rede, sondern von denen, die die Menschen zur Tora bringen.

(Zusammenfassung durch Dr. A. Renker)

Mohamed Ahmed Rassoul, M. A., 1. Vorsitzender des Islamischen Zentrums Köln:

Gottesweisung im Islam

Unter Gottesweisung (Schari' a, Schar') im Islam versteht man die Gesamtheit aller Gebiete des islamischen Rechts,

die einen integralen Bestandteil des Aufbaus der islamischen Lehre darstellen.

Die Quellen der Gottesweisung sind nicht nur der Koran allein, der das reine Gotteswort enthält, sondern vielmehr die Weisung des Propheten Muhammad (Sunna), der Konsensus der islamischen Nation (umma) und die Analogie (qias).

Gottesweisung hat das Ziel, die fünf Grundwerte durch Sanktionen zu schützen, nämlich: den Glauben, das Leben, das Eigentum, die Familie samt Abstammung und die Vernunft. Die Unterteilung dieser Gebiete hat eine grosse Reichweite, so dass sich der Mensch nach genauen einzelnen Details in seinem Leben nach Gottesweisung richten kann.

Empfänger der Gottesweisung ist zunächst Muhammad selbst, der Empfänger der göttlichen Botschaft und letzter aller Propheten und Gesandten; sowohl ihm, als auch allen Menschen zu allen Orten und Zeiten gilt die Anrede Allahs (Chitabul-lah). Die Menschen sind verpflichtet (mukallafun), Gottesweisung bis zum Jüngsten Gericht durchzuführen. Der einzelne Mensch, als Mukallaf (verpflichtet) und als Muchatab (angesprochen), ist zwecks Ausführung der Gottesweisung mit einer Dhimma ausgestattet, d. i. im Regelfall ein Komplex von zwei Fähigkeiten: die Rechtsfähigkeit (Ahliyat al-wudschub) und die Geschäftsfähigkeit (Ahliyat al-ada').

Gottesweisung soll nur dem Menschen und der Gesellschaft zugute kommen, denn aufgrund Seiner Vollkommenheit nützt Gott weder Gehorsam noch schadet Ihm Ungehorsam des Menschen.

Die Bid'a (Erneuerung) wird aufgrund ihrer Gefahr für Gottesweisung, die vollkommen und abgeschlossen ist, bekämpft.

Die Störungen, die den Menschen von der Ausführung der Gottesweisung beeinflussen, sind verschiedener Natur und Herkunft: Sie kommen zustande entweder aus natürlichen oder aus unnatürlichen und erworbenen Gründen. Einteilung der Rechtsfolge (hukm) der Gottesweisungen in kultischen und rechtsgeschäftlichen Handlungen steht im Zusammenhang mit der Teilung des Rechts im Recht Gottes (haqqul-lah) und im Recht des Menschen (haqqul-lbad). Die ständigen Merkmale der Gottesweisung bestehen darin, dass diese von Menschenhand nicht aufgehoben bzw. geändert werden darf und dass das Leben der Gesellschaft danach ausgerichtet werden muss, aber nicht umgekehrt.

Gymnasialprofessor H. Schmogro, Esslingen:

Das religionswissenschaftliche Symposium in der Staatlichen Akademie Donaueschingen versteht sich als eine Möglichkeit der Begegnung für Lehrer aus den drei Weltreligionen. Im Religionsunterricht der Oberstufe spielen Judentum und Islam sowohl im biblischen Unterricht als auch bei der Darstellung der Wirkungsgeschichte des Evangeliums in der Kirchengeschichte und bei ethischen Fragestellungen eine nicht geringe Rolle. Jedoch hat der Religionslehrer selten die Möglichkeit, das Selbstverständnis, die Positionen und Problemstellungen der anderen Religionen aus erster Hand zu erfahren und zu studieren.

Die Konzentration auf *ein* theologie- und kulturgeschichtlich bedeutsames Thema hat sich schon beim ersten religionswissenschaftlichen Symposium 1978 als ein Weg erwiesen, um die typischen Formen des jeweiligen Gottes- und Weltverständnisses darzustellen.

Im Mittelpunkt der letztjährigen Tagung stand die Abrahamgestalt. Ebenso konstitutiv, wie die Abrahamfigur für die drei Weltreligionen bis heute geblieben ist, so zentral

und kontrovers ist das Thema der Weisungen und der Gebote Gottes zwischen den Weltreligionen.

Die Verheissung Gottes und das Gebot Gottes als das *eine* Wort Gottes an den Menschen ist seit der Reformation das beherrschende Thema der evangelischen Theologie gewesen. Das zentrale Thema von Gesetz und Evangelium in der Gestalt der Rechtfertigungslehre Luthers und in der Form des theologischen Prinzips der »Zwei-Reiche-Lehre« hat die Frömmigkeit, das Menschenbild und das protestantische Staatsverständnis über Jahrhunderte geprägt.

Der evangelische Beitrag reflektiert das Thema »Gesetz und Evangelium« in der Perspektive und Fragestellung unserer heutigen Zeit auf dem unmittelbaren Hintergrund der Theologie Luthers.

Vorbemerkung zum Lichtbildervortrag von Oberstudienrat Dr. Karsten Weber, Karlsruhe:

Da bei diesem zweiten Symposium (vgl. auch o. S. 110) der überwiegende Teil der Gesprächspartner aus evangelischen und katholischen Religionslehrern bestand, war es zweckdienlich, durch Dr. Weber als Medienfachmann die Umsetzungschancen für die auf dem Symposium gewonnenen Erkenntnisse in den Religionsunterricht zu sondieren bzw. auf Konkurrenz (»geheime Miterzieher«) hingewiesen zu werden.

Dr. Weber demonstrierte in seinem Lichtbildervortrag, wie seit der Aufklärung bis heute Kommunikationsmittel und Informationen in ihren geheimen Weisungen von den Autoren und den verantwortlichen Medienpolitikern als »Lenkung« gehandhabt werden.

Dr. Weber stellt auch eine Rückwirkung auf den Medieneinsatz in der Religionspädagogik fest.

Nachfolgend eine Übersicht ohne Kommentar über den Vortrag von Oberstudienrat Dr. Karsten Weber, Landesbildstelle Karlsruhe. Dr. Alwin Renker

Orientierungshilfe zum Vortrag:

Die geheimen Weisungen der Massenmedien

Oberstudienrat Dr. Karsten Weber, Karlsruhe

1. Sekundäre Systeme:
Hegel, Marx, Freyer Bilder 1–6
Jochen Geilen, DIE ZEIT, 9. 2. 79
2. Visuelle und auditive Kommunikation – historisch:
Encyclopédie Française, Bilder 7, 8
Kirchenlieder der Reformation, Rock-Messen
3. Zur Rhetorik der audiovisuellen Medien:
Das Ego und sein massenmedialer Spiegel:
Bonanza Bilder 9, 10
Politische Klischees
Persönlichkeit als Skandal
politisch-religiöse Heiligenscheine Bilder 11–17
4. Exkurs: Rückwirkungen der Comic-Ästhetik
in die Medien der Religionspädagogik
Maria als Rührfigur
Jesus als Raumfahrer Bilder 18–23
Josef als Prinz Eisenherz
Ausnahme: Reinhardt Hermanns Illustrationen
der Elementarbibel Bilder 24–27
Petrus auf dem Meer Bilder 28–32
5. Weisungen der Werbung:
Freiheit, Sex, Technik, Elite, Macht Bilder 33–39
6. Verwandlung von Mitteilungen des Fernsehens
in der Plakatrhetorik der Studenten Frankreich 1968
Gruppenmedien und Intellektualität Bilder 40–44
Massenmedium und Trivialität Bilder 45–48
7. Die Generalweisung der mobilen Gesellschaft:
Kommunikations-Unverhalten. Status quo und
religiöse Orientierung

20 Literaturhinweise

MATTHIAS AUGUSTIN / JÜRGEN KEGLER (Hrsg.): Das AT als geistige Heimat. Festgabe für H. W. Wolff zum 70. Geburtstag (EHS Reihe XXIII, Bd. 77). Frankfurt/Bern 1982. Verlag Peter Lang. 135 Seiten.

Neben der »grossen« Festschrift für den bekannten Heidelberger Alttestamentler (Die Botschaft und die Boten, 1981) vereint dieser Band Arbeiten jüngerer Schüler, die sich, dem Beispiel ihres Lehrers folgend, sowohl wissenschaftlichen Studien als auch gemeindedienlicher Bibelpredigt gewidmet haben. Die vier abgedruckten Predigten (Chr. Wolff zum Volkstrauertag und zu Jes 30, 15-17; H.-J. Abromeit über Gen 3; J. Stockmeier zu Mt 21, 14-17) bewahrheiten an den Schülern: »H. W. Wolff redet nicht über, sondern aufgrund und aus der Wirklichkeit Gottes« (H.-J. Abromeit).

M. Ogushi hat über den »Tadel Jahwes im AT« geschrieben und damit einen Aspekt seiner bibeltheologischen Dissertation von 1978 (»Der Tadel im AT«) weiter vertieft. Tadel ist kein Gerichtswort und will auch keinen blinden Gehorsam erzwingen: Mit dem Eingreifen Jahwes und seiner Kritik soll der Getadelte zum hoffnungsvollen Nachdenken unter der liebevollen Geduld Jahwes finden.

M. Mach, Assistant Teacher für jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv, geht in seiner Studie »Tora-Verleihung durch Engel« von Gal 3, 19 aus und warnt die christlichen Kommentatoren, hier eine allgemein-jüdische Tradition zu vermuten, wonach die Tora unter Mitwirkung der Engel gegeben worden sei. Weder rabbinische noch apokalyptische Quellen noch Apg 7, 38.53 liessen sich als Zeugen anführen. Vielmehr sieht er eine spezifisch paulinische Traditionsbildung, die anti-angelologisch verstanden werden müsse (vgl. dagegen: P. Schäfer, Rivalität zwischen Engeln und Menschen, Berlin 1975!).

M. Augustin untersucht die chronistische Umgestaltung der deuteronomistischen Königschroniken. Ergebnis: »Hinter den mit den Augen des Chronisten und seiner Zeit gesehenen jüdischen Königen schimmert so die Gestalt des Hohenpriesters durch, und es gewinnen Kriterien der kultischen Makellosigkeit an Bedeutung, die im dtg Geschichtswerk keineswegs diese Relevanz hatten« (42).

Bernd Feininger, Freiburg

KARLMANN BEYSCHLAG: Grundriss der Dogmengeschichte. Bd. I: Gott und Welt. Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. XVIII, 248 Seiten.

Der protestantische Autor, seit 1971 Ordinarius für Historische Theologie in Erlangen, widmet sein Buch dem Andenken der Erlanger Dogmenhistoriker Gottfried Thomasius und Werner Elert und versteht dies als ein Bekenntnis zu dem »genius loci«, dem er sich als Theologe verpflichtet weiss. In seinem dogmenhistorischen Aufbau schliesst das Werk an die immer noch »klassischen« Lehrbücher von Harnack, Seeberg und Loofs an. Deutlich erkennbar spielt Harnacks Ansatz mit, doch so, dass dessen subjektiv verfärbter Denkhorizont kritisch beleuchtet wird, damit die objektiven Geschehnisse christlicher Glaubensgeschichte als solche wahrheitsgemässer zum Vorschein kommen können. K. Beyschlag versteht Dogmengeschichte wesentlich als »Normgeschichte des christlichen Glaubens«. Dabei wird die Bedeutung des *Normativen* mit dem rechten theologischen Spürsinn gesehen: auf dem Spiel steht die *Heilsfrage*, deren Beantwortung nicht einfach dem subjektiven Ermessen oder der weltanschaulichen Beliebbarkeit überlassen werden könne (2).

Das – wie eigens vermerkt – für »katholische und evange-

lische Benutzer«, für Studierende und Dozierende geschriebene Buch beginnt mit einer »Dogmengeschichtlichen Prinzipienlehre«. Bemerkenswert ist neben der auch sonst in protestantischen Lehrbüchern referierten, hier aber durch kritische Griffigkeit gefallenden kurzen »Geschichte der Dogmengeschichte« vor allem ein Überblick zur katholischen Theorie der Dogmenentwicklung. Im weiteren Aufbau behandelt dieser 1. Band (»Gott und Welt«) die »vordogmatische Epoche« der Dogmengeschichte bis zur Konstitution der doppelteiligen Bibel, danach den ersten Teil der »ökumenischen Epoche« bis zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Band II (»Gott und Mensch«) wird den »christologischen« Teil der »ökumenischen Epoche« sowie den gesamten Zeitraum der »abendländischen Epoche« von Augustin bis zu den reformatorischen und nachreformatorischen Glaubensnormen umfassen.

In dem die vordogmatische Epoche einleitenden Kapitel über den »jüdischen Glauben« kommt ein Grundproblem der Dogmengeschichtsschreibung zur Sprache, nämlich die Frage nach dem Ansatz- bzw. Anknüpfungspunkt. Mit Recht wird gesagt, dass es eine geistige Aneignung und Verarbeitung der urchristlichen Verkündigung durch ihre ältesten Vermittler und Empfänger gab. In diesem Kontext wird Beachtliches über das hellenistische Judentum gesagt. Zu in Dogmengeschichten bekannten Themenkreisen – wie z. B. das nachapostolische Zeitalter, die Apologeten des 2. Jahrhunderts, der häretische Gnostizismus, die Entstehung des Schriftkanons – ist das Material brauchbar gesichtet und geordnet. Das Spezifische des Christentums auf seinem Weg durch die Geschichte hätte von mehreren Seiten her tödlich verwundet werden können. Dass und wie es sich dabei durchgesetzt und behauptet hat, wird durch die gesamte Darstellung gut erhellt. Gefährdet war im besonderen die christliche Sicht des Verhältnisses von Gott und Welt, sei es im Sinne einer Kosmologisierung Gottes und damit einer Verschattung der Transzendenz oder eines solchen Bruches, dass dem einen Gott seine Schöpfertätigkeit abgesprochen wurde. Damit war jedesmal das Verständnis und die Realität der christlichen Soteriologie gefährdet. Die Überwindung geschah wesentlich im treuen Festhalten am geschichtlichen Ereignis der Menschwerdung des göttlichen Logos-Sohnes.

Es ist kein einfaches Unternehmen, eine Dogmengeschichte zu schreiben, die nicht nur eine Kompilation von schon Bearbeitetem ist, sondern auf dem Stande schon geleisteter Forschung schon Geschriebenes und Beschriebenes kritisch beleuchtet und Verstehens- und Glaubenshilfen zu bringen versucht. Dies und das Vorhaben des Autors, »das Schwierige verständlich zu sagen, das Weitläufige übersichtlich zusammenzufassen« (XI), ist vor allem im letzten Teil des Buches über die ökumenische Epoche gut geglückt.

Ludwig Hauser, Mödling

MARTIN BUBER: Das Buch der Preisungen. Verdeutschung von *Martin Buber*. Mit einer elfseitigen Beilage: Zur Verdeutschung der Preisungen. 9., durchgesehene Auflage der neubearbeiteten Ausgabe von 1958. Heidelberg 1982. Verlag Lambert Schneider. 172 Seiten.

»Wir können als Urteilende nicht mehr die Stufe preisgeben, die mit Schleiermacher und Humboldt erreicht war. Der Begriff der Übersetzungskunst müsste literarästhetisch geschützt werden.« Mit diesen Worten schloss der Freiburger Romanist *Hugo Friedrich* seine Schrift »Zur

Frage der Übersetzungskunst« (Rede zur Aufnahme in die Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 1965; publiziert bei Carl Winter im nämlichen Jahr, Zitat daselbst S. 21), in der er in gewohnter meisterhafter Präzision und Kürze einen Überblick über die Geschichte des Übersetzens und die darin sich entwickelnden Tendenzen, Anschauungen, Wertmassstäbe und Ziele eröffnete.

An diese Stadien der Entwicklung der Kunst des Übersetzens (und des Über-setzens im Sinne Herders) wird man zumal bei einer Übertragung des grossen dichterischen Werkes der Bibel, genannt Psalmen, erinnert. Buber nennt es denn auch eine *Verdeutschung*, was er da vorgelegt hat: ein Versuch, *ur-kundlich* zu verdeutlichen (wie ich es einmal genannt habe), was nur die Ur-Sprache in Ur-Sprachlichkeit auszusagen vermag. Von dem Eigentlichen, dem Letzten, dem Unverfügbaren eine ganz ur-sprüngliche Kunde zu geben, das ist und bleibt das Ziel. Buber muss dabei (zusätzlich zu anderen Schwierigkeiten) unserer Sprachvereinseitigung und Sprachverarmung entgegenwirken, und jedes »hörbereite« Lesen (wie Buber selbst es nennt) wird dies sogleich festzustellen vermögen. Es mag, um nur einen kleinen Hinweis zu geben, daran erinnert sein, wie schwer es allein schon sein kann, ein in unglaublich vielfältigen Facetten sich darbietendes alemannisches Sprachgut in angemessener Weise in Hochsprache zu setzen; ähnlich finden sich – und Buber verweist darauf in dem kleinen Beiheft »Zur Verdeutschung der Preisungen« – zahlreiche hebräische Wortdifferenzierungen, für die es nicht einfach ein ebenfalls differenziertes deutsches Wort (Grundwort, Stamm usw.) gibt. Wenn Buber also, gerade hier, sehr wortschöpferisch tätig ist, vor allem etwa zahlreiche Tätigkeitswörter aus anderen Wörtern ableitet oder neu bildet, welche zunächst äusserst ungewohnt oder eigenwillig erscheinen, so ist dies keineswegs ein Versuch, aus dem vorliegenden Text etwas Neues und Eigenes zu machen, sondern vielmehr und im Gegenteil ein Eingehen auf eine Notwendigkeit des Textes selbst und ein Bemühen, eben diesem im Sinne urkundlichen Verdeutlichens so weit als eben möglich zu entsprechen. Die kurzgefasste Beilage bietet dazu wertvolle Hinweise.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

MARTIN BUBER: Das Problem des Menschen (Reihe: Lambert Schneider Taschenbücher). 5., verbesserte Aufl. Heidelberg 1982. Verlag Lambert Schneider. 172 Seiten. *Ders.*: Ich und Du. (Reihe: Sammlung Weltliteratur im Verlag Lambert Schneider). 11., durchgesehene Auflage. Heidelberg 1983. Verlag Lambert Schneider. 163 Seiten.

Schon in seiner Einleitung, überschrieben »Die Fragen Kants« (S. 9–21), stellt Buber die Frage nach dem Menschen als Problemfrage heraus. Er lässt dies an zwei Beispielen deutlich werden, die er vorführt: Da ist einmal der *Rabbi Bunam von Przysucha*, einer der grossen chassidischen Lehrer, der ein Buch mit dem Titel »Adam« schreiben wollte: »es sollte darin stehen der ganze Mensch.« Doch er kam darauf, dass er ein solches Buch gar nicht schreiben könne. – Und da ist zum anderen der *Oratorianer Malebranche* († 1715), der feststellt, dass seltsamerweise Wissenschaft und Allgemeinheit der Menschen sich gleichermaßen wenig mit dem Menschen als solchem zu beschäftigen scheinen; Buber pflichtet ihm bei, stellt aber abschliessend fest: »... eine Lehre vom Wesen des Menschen hat auch er nicht begründet.«

Das kleine Buch mit dem Titel »Das Problem des Menschen« führt also an eben dieses Problem heran. Und Buber tut dies, indem er in grossen Schritten durch die Geschichte geht. Der erste Teil des Büchleins steht denn auch unter dem Titel »Der Weg des Problems«, in dem eine Übersicht gegeben wird, welche von Aristoteles bis zu

Nietzsche reicht. Ein zweiter Teil präsentiert sich unter der Überschrift »Versuche unserer Zeit«; sie beinhaltet nicht nur die mit eigenen Abschnitten bedachte »Lehre« von Heidegger und Scheler, sondern auch deren philosophiegeschichtliches Vor- und Umfeld.

Was es mit dem Menschen für Buber auf sich hat, haben kann und sollte, entfaltet er in der zweiten der hier zur Besprechung anstehenden Publikationen. Für den heutigen Leser legt es sich fast nahe, »Das Problem des Menschen« als eine philosophische Einleitung zu »*Ich und Du*« zu lesen, denn das Konzept Bubers über die genannte Problemfrage Mensch kommt ohne Zweifel hier zur Ausführung. Dass das zweite Buch etwa fünfzehn Jahre vor dem erstgenannten erschien, sei vermerkt, es ändert aber für Darstellung und Nachvollzug des Denkwegs nichts; es lässt im Gegenteil die Konsequenz des Verstehensweges von Buber um so deutlicher werden.

Und damit sind wir beim Kern. Bedeutende Philosophen und Denker haben ihre Konzeption, ihre Sicht: sowohl des Menschen wie der Sachverhalte. Und sie sind vorab Interpreten ihres Denkens – ihres eigenen. Buber ist also in der Darstellung anderer Denkwege nicht ein Historiker der Philosophie, sondern selbst ein Philosoph. Nur so lässt sich in kurzen dürren Worten Wert, Eigenheit und Grenze seiner Darlegungen andeuten. Beachtet man aber dies, so wird einem der unerschöpfliche Reichtum des Denkens von Martin Buber ungeschmälert zuteil werden können.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

MARTIN BUBER: Das dialogische Prinzip (Reihe: Lambert Schneider Taschenbücher). 5., durchgesehene Auflage. Heidelberg 1984. Verlag Lambert Schneider. 324 Seiten.

Mit dieser Publikation wird ein Sammelband neu vorgelegt, welcher aus dem im Jahre 1954 erschienenen Band mit dem Titel »Die Schriften über das dialogische Prinzip« erwachsen ist. Im einzelnen enthält der Band folgende Beiträge: Ich und Du (einschliesslich des Nachworts von 1957); Zwiesprache; Die Frage an den Einzelnen; Elemente des Zwischenmenschlichen; schliesslich, als Nachwort: Zur Geschichte des dialogischen Prinzips. Angeschlossen sind ein Namenverzeichnis und eine editorische Anmerkung.

Wie ersichtlich, bietet dieser Sammelband – als Taschenbuch in sehr handlicher Form und trotzdem, wie bei Lambert Schneider nicht anders zu erwarten, in bester Ausstattung – die wichtigen Veröffentlichungen Bubers zu jenen Bereichen, die wir als die des »Individuellen« und des »Sozialen« zu bezeichnen (und zu trennen) gewohnt sind. Bubers Sicht vereint. Die Einheit wird aber weder erzwungen noch sonst künstlich hergestellt, sie kommt also nicht von aussen her über andere; sie ereignet sich von innen her, sie erschliesst sich von innen heraus. Das ist im Grunde eben das Geheimnis des Dialogischen in der Verstehensweise Bubers; es lässt sich nicht eigentlich verobjektivierend darstellen – und es will das vor allem gar nicht: der Nachvollzug lässt erleben (was natürlich bedeutet: erkennend leben), was es damit auf sich hat.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

ALFONS DEISSLER: Zwölf Propheten. Hosea, Joël, Amos (Die Neue Echter Bibel, Lieferung 4). Würzburg 1981. Echter Verlag. 136 Seiten.

Auf dem Platz, den der Text der Einheitsübersetzung noch übriglässt, bringt Deissler eine erstaunliche Fülle von Kommentardetails unter, hält sich meisterhaft an den Klappentext (»präzise und knapp«). Der Band enthält Einleitungen (mit Literaturangaben) zum Zwölfprophetenbuch und zu den einzelnen Propheten (Zeithinter-

grund, Botschaft, Buch-Redaktion) sowie eine fortlaufende Kommentierung des Schrifttextes. Diese umfasst text- und literarkritische Diskussionen, Beobachtungen zur Form (lautliche Formung, Aufbaustrukturen, Kompositionen, Redaktion), zur geprägten Sprache (Formel, Schema), zum Horizont (über die Randstellen der Einheitsübersetzung hinaus werden viele wichtige Bezüge gesehen), zur Echtheitsfrage, zur Hermeneutik; sie vermittelt Realienwissen, soweit es für das Textverständnis wichtig ist; schliesslich ist sie bibeltheologisch ausgerichtet.

Der Standpunkt Deisslers sei in einigen Punkten umrissen: Der Grundbestand des Hos-Buches (vom Propheten und seinen Schülern) lag 722 bereits vor, er wurde in den Süden gebracht und jüdisch überarbeitet und erweitert (u. a. 1,1.7; 3,5; 4,15; 5,5; 6,11). In nachexilischer Zeit kam 14,10 dazu. Nicht alle Heiltexte sind dem Propheten abzuerkennen (bei 2,1–3 ergeben sich am meisten Zweifel an der Echtheit). In Gomer sieht Deissler eine Frau, die sich dem orgiastischen Baalsdienst verschrieben hat (Opfer der Jungfrauschaft oder Kultdirnen-Dienst). Auch in Hos 3 ist Gomer gemeint; sie war ihrem Mann entlaufen und in ein Abhängigkeitsverhältnis geraten. Hos 1 und Hos 3 stammen von verschiedenen Händen. Das Joel-Buch ist im grossen und ganzen eine Einheit (aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts). Die Einheitlichkeit ergibt sich aus der »Doppelbödigkeit« von Joel 2 (die erneute Heuschreckenplage wird auf den Tag YHWHs hin transparent gemacht). Nachträge sind 4,4–8; 4,21 und eventuell 4,18–20.

Die Hauptmasse des Am-Buches geht auf die Predigt des Propheten zurück und ist von der Jüngerschaft nur leicht retuschiert worden. Aus späterer Zeit stammen 1,2.9–10.11–12; 2,4–5; 4,13; 5,8; 8,11–14; 9,5–6.11–15. Beachtlich ist die literarkritische Diskussion zu Am 9,11–15: Die Vorentscheidung, »die Unheilsprophetie des 8. Jh. schliesse Heilsworte aus«, kann kein literarkritisches Argument sein (S. 136). Die Leser des Freiburger Rundbriefs werden sich besonders über die Ausblicke ins Neue Testament freuen. Hier wird das Verhältnis der Testamente in erfreulicher Vielfalt gesehen und nicht auf simplifizierende Formeln gebracht. Das Alte Testament wird als (auch für Christen) verbindliches Gotteswort ernstgenommen. Durch die neutestamentliche Erfüllung ist es nicht abgetan. Es ist von bleibender Bedeutung; es ist unerlässliche Prämisse, tragendes Fundament des Neuen Testaments (vgl. nur S. 36, 49, 60, 82, 130). Auch Christen kann die Kultkritik des Amos voll treffen (S. 118 f.). Und vor allem können Christen vom Alten Testament her das Neue besser verstehen (vgl. nur S. 15).

Wer wie Deissler eine Fülle von Details präsentiert, bietet natürlich eine Fülle konkreter Ansatzpunkte für die Kritik. Ich bin beispielsweise nicht davon überzeugt, dass die Grundeinheit des Joel-Buches das Jona-Buch voraussetzt (S. 66). Doch ist hier nicht die Fachdiskussion zu eröffnen. Der Faszikel erfüllt das Programm, das der Klappentext für die Kommentarreihe formuliert: er »dient allen, die das Alte Testament besser kennenlernen möchten«.

Als Schönheitsfehler sind die inkonsequente Anwendung der Loccumer Abkürzungen (vgl. S. 5, 28 f., 65 f., 84) und die sonderbare Transliteration des Hebräischen zu notieren (Letzteres geht wohl nicht zu Lasten des Autors). S. 51 (Z. 17–19 rechts) erschwert ein falsch plaziertes Komma das Verständnis.

Gottfried Vanoni SVD, Mödling bei Wien

PAUL DESELAERS: Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition und Theologie (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 43). Freiburg/Göttingen 1982. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 534 Seiten.

Die Arbeit wurde 1981 als Dissertation des Münsteraner Kath.-Theol. Fachbereiches angenommen. Zur Wahl des Themas stellt der Verf. gleich zu Anfang fest, dass das Interesse am Buch Tobit mehr als gering ist. Als Randphänomen in der Exegese enthält das Buch Tobit gleichwohl einige neuralgische Punkte und ungelöste Fragen. Deselaers konzentriert sich vor allem auf die literaturkritische Analyse und Deutung, wobei er mit gleichbleibender Ausdauer sowohl die Grunderzählung wie die verschiedenen Erweiterungsschichten des Buches untersucht. Denn bei der literaturkritischen Analyse stellt der Verf. fest, dass im Buch Tobit eine Grunderzählung (die ca. 47 % des Textbestandes ausmacht) in dreifacher Abstufung bearbeitet worden ist. Die Grunderzählung realisiert sich in entscheidenden Ansätzen in der literarischen Form des Romans und weist einen überraschenden Beziehungsreichtum zu biblischen Traditionen auf. Das Märchen von der Braut des Unholdes gibt dabei die Basisstruktur des Tobitromans ab. Dem Jahweglauben sperrige Elemente des Märchens werden gleichzeitig überformt und integriert. Auch vielfältige Elemente der alttestamentlichen Traditionen (bes. Gen 24) hat die Tobiterzählung in einer neuen Form gesammelt und verarbeitet.

Die theologische Intention der Grunderzählung wird transparent durch den »Leitwortstil« (eine Reihung der Begriffe weist einen inneren Zusammenhang auf), der einen hohen Grad der Entsprechung zwischen Gott und Mensch aufweist. Das solidarische Handeln ist die Summa für ein Leben, das sich als Ganzes an Jahwe und der von ihm gesetzten Ordnung orientiert. Als Adressaten sieht Deselaers die Oberschicht der jüdischen Immigranten in Alexandria.

Die Bearbeitungsschichten sind verschiedenen Weisheitsschulen zu verdanken, die jetzt nicht mehr aus ihrer Anonymität zu holen sind. Sie tragen ihrerseits zielstrebig Akzente ein und eröffnen neue Horizonte, indem sie die Tobiterzählung durch Theologisierung, Aktualisierung und »Orthodoxierung« mehr und mehr in die kanonische Literatur einbinden. In dem Rahmen ist die stärkere Ausrichtung nach Jerusalem zu sehen.

Der Arbeit ist eine vollständige Übersetzung des Buches beigegeben, bei der die verschiedenen Drucktypen die Entstehungsgeschichte des Tobitbuches transparent machen wollen. Mit seiner Arbeit hat Deselaers eine schwere Lücke in der alttestamentlichen Forschung geschlossen. Seine Analysen sind bahnbrechend, und es wird schwer sein, seine Ergebnisse zu überholen.

Dirk Kinet, Augsburg

MONICA DORNEICH (Hrsg.): Vaterunser-Bibliographie. Jubiläumsausgabe der Stiftung »Oratio Dominica«. Freiburg i. Br. 1982. Verlag Herder. 240 Seiten.

Die unter dem Titel »Vaterunser-Bibliographie« erschienene Schrift enthält bei näherem Zusehen vier Teile: 1. einen Forschungsbericht von *Eleonore Jahnke*. »Die mehrstimmige Vertonung des lateinischen Vaterunser in der Zeit von 1500–1700. Überlegungen zum liturgischen Ort des Gebetes und der Vertonung« (Seiten 9–20); sodann 2. die Bibliographie des Vaterunser in zwei Teilen: einmal Bücher und Zeitschriftenaufsätze umfassend (Seiten 21–161), bearbeitet von *Monica Dornreich*; zum anderen, wieder von *Eleonore Jahnke* besorgt, eine diesbezügliche Musikbibliographie und Diskographie seit 1945 (Seiten 163–214); es schliesst sich an 3. ein »Arbeitsbericht der Stiftung »Oratio Dominica«, Abteilung »Weltgespräch« und Ökumene von 1965–1984 (Seiten 215–234) aus der Feder von *Walter Strolz*; und abschliessend werden die Veröffentlichungen, welche vom Religionskundlichen Institut der Stiftung veranlasst, betreut bzw. herausgegeben

wurden, genannt (Seiten 235–240). – Man wird der überaus fleissigen, mühsamen und präzisen Arbeit von *Monica Dorneich* und *Eleonore Jabnke* ebenso Dank wissen, wie man, anlässlich vorliegender Jubiläumsausgabe, dem durch seine eigenen Bücher und Aufsätze ebenso wie durch seine Institutstätigkeit in Gesprächen und Publikationen international bekannten Chef der »Oratio Dominica«, *Dr. Walter Strolz*, zu den weitreichenden Erfolgen seiner Arbeit gratulieren darf.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

KARL MARTIN FISCHER: Das Ostergeschehen. Zweite Auflage. Göttingen 1980. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 124 Seiten.

Diese Auflage ist als Lizenzausgabe der Evangelischen Verlagsanstalt Berlin (1978) erschienen. Bei dem Buch handelt es sich um eine Vorlesung (an der Leipziger Karl-Marx-Universität gehalten). Dementsprechend sind die Erörterungen wissenschaftlicher Positionen knapp und gezielt ausgefallen; das erhöht die Flüssigkeit der Darstellung. Das Thema wird in vier grossen Blöcken (mit jeweils zahlreichen Untergliederungen) behandelt: »Die Möglichkeit und Grenze der historischen Frage nach dem Ostergeschehen« (11–31); »Die Quellen und ihre Rede-weise« (32–40); »Was ist das Ostergeschehen?« (41–44); »Die historische Analyse der Ostertraditionen« (45–109). In diesem letzten Block bilden abschliessende »Überlegungen zur Osterpredigt« die Brücke zu drei anhangsweise abgedruckten Predigten (110–118). Einzelne Punkte reizen zum Widerspruch. So etwa, wenn zum »Charakter der Ostererscheinungen« einleitend mit Recht festgestellt wird: »von keinem Zeugen haben wir einen Bericht, der uns den Inhalt und die Art der Erscheinung deutlich machen würde«, Paulus eingeschlossen (73), und wenn dann doch »als historisch gesichert« angenommen werden soll, »dass der Inhalt der Ostervisionen eine Vision Jesu als himmlischer Gestalt in Herrlichkeit war« (97). Oder wenn »die Erhöhung Jesu unmittelbar vom Kreuz aus« als »Interpretament des Ostergeschehens« älter sein soll als dasjenige der Auferstehung (100, vgl. 91–105) – die durchaus einleuchtend begründete »Vermutung . . ., dass Jesus ohne ordentliches Begräbnis zusammen mit anderen Gehenkten vergraben wurde« (68), erfordert keineswegs, die Bekenntnisaussage der Auferweckung derart zurückzusetzen. Schliesslich wird der Vf. seinen eigenen Kriterien nicht gerecht, wenn er in einer Predigt feststellen zu können meint, dass sich über Jesu »Beseitigung sowohl die frommen Juden wie der heidnische Pilatus plötzlich einig« gewesen seien (114). Davon abgesehen, bietet das Buch eine umsichtige Erörterung der neutestamentlichen Osterbotschaft. Die historisch-kritische Methode ist dabei nicht Selbstzweck, sondern dient dazu, den jeweiligen theologischen Gehalt präzise zu erfassen und auf seine aktuelle Bedeutung für das christliche Glaubensleben abzuheben.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

DAVID FLUSSER: Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüdischer Sicht. Bericht über neueste Forschungsergebnisse (Engl. Ausgabe 1980). Stuttgart 1982. Calwer Verlag. 163 Seiten.

An einem Symposium über die Ereignisse der Karwoche nahmen ausser D. Flusser und R. Lindsay, seinem Gewährsmann für die Abhängigkeitsverhältnisse der Evangelien, M. Avi-Yonah und Sh. Safrai teil. Das durch zahlreiche Bilder sehr ansprechend gestaltete Buch stellt »eine redigierte Zusammenfassung« (14) des bereits einige Zeit zurückliegenden Gesprächs dar. Ausserdem enthält es einen Beitrag von B. Mazar, »Neue archäologische Entdeckungen in Jerusalem« (143–148); darin geht es hauptsächlich um die »Königliche Säulenhalle« in Verbindung mit

Jesu – angeblicher – Reinigung des Tempelvorhofs. Schliesslich behandelt D. Flusser »Das Testimonium Flavianum. Die Neuentdeckung der Worte des Josephus über Jesus« (155–163); er bezieht sich dabei auf die von Sh. Pines in einer alten arabischen Übersetzung identifizierte Originalfassung. Das Gespräch selbst orientierte sich bereiflicherweise an Flussers bekannten Positionen aus seinem Jesus-Buch. Immerhin sind durch die Gesprächspartner differierende Gesichtspunkte eingebracht. Aufs ganze gesehen, führt zwar die Überschätzung der lukianischen Darstellung immer wieder dazu, dass man sich bei der Auswertung von Evangelienperikopen unnötigerweise auf recht zweifelhafte Auswege einlässt. Doch wird davon das Verdienst des Buches nicht geschmälert, das darin besteht, dass christliche Leser aus beruflichem Mund jüdischer Experten vor allzu grossem Zutrauen in die historische Zuverlässigkeit der neutestamentlichen Passionsüberlieferungen gewarnt werden.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

HUBERT FRANKEMÖLLE: Jahwe-Bund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditions-geschichte des »Evangelium« nach Matthäus (Neutestamentliche Abhandlungen, N. F. 10). 2. Aufl. Münster 1984. Verlag Aschendorff. XX u. 420 Seiten.

Gemäss den weithin angenommenen Ergebnissen neutestamentlicher Exegese ist das Mt-Evang. hier als Redaktion gegen Ende des 1. Jh. verstanden, in dem Überlieferung aus der Spruchquelle Q, dem Mk-Evang. und anderes »Sondergut« in überlegter literarischer und theologischer Reflexion zu einer Einheit verbunden sind. Der Abschluss um das Jahr 100 bedeutet, dass das Evangelium in der schon bestehenden Trennung von Synagoge und Kirche Ort und Zeit hat und dies expliziert. Evangelium und Kirche sind Erfüllung des AT und der Berufung Israels. Die Gegenwart der Kirche ist heidenchristlich universal. Israel ist im AT das immerwährende »Mitsein« Jahwes (= Ich bin der Daseiende) zugesagt. Wie oft früher, so muss auch nun über Israel Gottes Klage ergehen (Mt 17, 14–21; 23, 32–39). Die theologische Leitidee des Mt-Evang. ist das »Mitsein« Jesu, des »Emmanuel« (Mt 1, 23). Das Mitsein Jesu wird konkret in der Jüngerschaft. Gott ist der Vater und die Jünger sind mit Jesus, dem Sohn Gottes, Gottes Söhne und miteinander »Brüder«, wie sich ja auch Israel als grosse Familie gewusst hat. Wohl sind die Zwölf zuerst nur zu Israel gesandt (Mt 10, 5f.). Jedoch ist Mt 10 keine historische Situation im Leben Jesu, sondern eine »kunstvolle Komposition«. Wie Jesus sich zu den Heiden gesandt weiss und zu ihnen geht (Mt 8 u. 15, 21–28), so sind nun auch die Völker berufen (Mt 24, 9; 25, 32; 28, 19). Israels Geschichte ist erfüllt im neuen »Evangelium«, zusammengefasst zwischen Prolog (Mt 1–2) und Epilog (Mt 28). Wie Israel Gottes »Volk« und berufene Gemeinde (= Ekklesia) war, so ist nun die Kirche neue Gemeinde (Mt 16, 18; 18, 17) und Gottes Volk (22, 28; 28, 16–20). Die Kirche verwirklicht auch die verheissene »Königsherrschaft Gottes« (Parabeltrilogie, Mt 21, 28–22, 14). In ihr wird das »Gesetz« befolgt, wobei Mt ebenso konservativ wie radikal fortschrittlich ist, indem er das Gesetz auf das Liebesgebot konzentriert (Mt 5, 16; 22, 36–40). »Der Evangelist ist ein durch und durch kirchlicher Theologe«. Als Sohn Davids ist Christus gesandt zu Israel; als Sohn Abrahams erfüllt er die Verheissung für alle Völker. Die zahlreichen Reflexionszitate des Mt zeigen die Erfüllung des AT an.

Das Vorwort zur 2. Auflage ergänzt die Literatur aus den Neuerscheinungen. Dazu erklärt es weiter Anlage und Absicht des Buches, insbesondere auf das akute jüdisch-christliche Gespräch hin.

Als Israel Ägypten verliess, nahm es die Schätze der Ägypten

ter mit. Als die Kirche Israel verliess, nahm sie dessen Schätze mit. Ein grosser Schatz ist das Alte Testament in seiner Fülle.

K. H. Schelkle, Tübingen

WOLFGANG HARNISCH (Hrsg.): Gleichnisse Jesu, Positionen der Auslegung von Adolf Jülicher bis zur Formgeschichte (Wege der Forschung, 366). Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 457 Seiten.

Dieses Buch¹ erweist sich bei fortschreitender Lektüre als recht neuzeitlich hermeneutisch orientiert. Wie es sich geziemt, eröffnet ein sonst kaum zugänglicher Artikel Adolf Jülicher den Band. *Jülicher* lässt zunächst die Evangelisten »das den Gleichnissen gemeinsame Grundmoment in ihrer bildlichen, metaphorischen Eigenart« erkennen, verwirft aber bald diese Erkenntnis als unhistorisch; beim Gleichnis handle es sich vielmehr um einen »erweiterten Vergleich«, im Fall der Stücke in Lk 15–19 »haargenau« um Fabeln. *Johannes Weiss'* Bewunderung für die Tragfähigkeit von Jülicher »musterhafte(r) Methode« hindert ihn freilich nicht daran, in einzelnen Fragen anders zu denken; das betrifft nicht zuletzt die Einleitungsformel der Gleichnisse: Weiss will von diesen Formeln ganz absehen. Mit seinen energischen Hinweisen auf die rabbinische Literatur hat sich *Paul Fiebig* bleibende Verdienste erworben. Allerdings sind bei Fiebig Widersprüche gegen Jülicher und Übereinstimmung mit ihm ineinander verschränkt – wohl aufgrund einer gemeinsamen allgemeinen Bildungstradition; *Eberhard Jüngel* widmet Fiebig in seiner umsichtigen und höchst informativen »Problematik der Gleichnisse Jesu« eine ausführliche Anmerkung (S. 291 ff.). Es ist daher zu begrüssen, dass Fiebig in diesem Band zweimal zu Worte kommt, auch wenn wir heute Fiebigs Anfänge noch ganz erheblich zu erweitern und zu vertiefen haben. Jesus, die Apostel und die Evangelisten (so Fiebig, S. 76 dieses Buches) waren Semiten und sprachen und dachten anders als Griechen oder Lateiner; das habe Jülicher zu wenig bedacht. Die Radikalität seines Kampfes gegen alle allegorisierenden Momente wäre durch die am Einzelnen und Konkreten haftende jüdische Denkweise gemildert worden. »Die inhaltliche Originalität der Gleichnisse Jesu liegt darin, dass 1. viele Gleichnisse Jesu eschatologisch-messianischen Charakter haben, was bei der Richtung des rabbinischen Denkens völlig zurücktritt; 2. darin, dass Jesu Denken nicht in *dem* Masse wie das Denken der Rabbinen der Schriftauslegung dient; 3. darin, dass bei Jesus die grossen religiösen Themata und Grundgedanken wesentlich mehr in den Vordergrund treten als in den rabbinischen Gleichnissen« (S. 78). Das am Einzelnen und Konkreten Haften des jüdischen Denkens ist auch verantwortlich für die »Inkonzinnität in dem Anfang vieler Gleichnisse Jesu« (S. 80). Jülicher hat sich zu wenig vergegenwärtigt, dass es »bei vielen Gleichnissen psychologisch sehr naheliegt, von einzelnen Metaphern auszugehen . . ., und dann ergeben sich sehr leicht Mischformen zwischen reinen, ausgeklügelten Allegorien und reinen Gleichnissen. Jülicher perhorresziert Mischformen« (S. 81).

Für *Denis Buzy* (1916) sind die Gleichnisse der Evangelien »eine Zwischengattung zwischen der Geschichtserzählung und der einfachen Fiktion« (S. 85). Letztlich sei das Gleichnis nichts anderes als ein entwickelter Vergleich, dessen Hauptlehre sich aus dem augenfälligen Grundzug der Erzählung und aus dem Kontext ergebe. Aufgrund des Studiums rabbinischer Gleichnisse kommt Buzy zum Schluss, dass Undeutlichkeit der Analogie zwischen den beiden Gleichnisgliedern (Bild- und Sachhälfte) durchaus möglich und keineswegs ein Indiz der Unechtheit ist. Die

literarischen Details tragen – im Gegensatz zu den parabolischen und allegorischen bzw. metaphorischen – zur Deutung nichts bei. Metapher und Allegorie setzt Buzy einander gleich; alle besonderen Züge eines Gleichnisses seien »parabolische Elemente«. *Iver K. Madsen* sucht »einen ungebrochenen psychologischen Zusammenhang durch die ganze Parabel hindurch, teils durch die Berührungsassoziationen, teils durch die Ähnlichkeitsassoziationsformen« (S. 109), kann aber m. E. nicht ganz überzeugen, weil die eigentlich philologische Grundlage der Gleichnisforschung doch zu wenig zur Geltung kommt. Ähnlich wie Buzy, aber nun mit der Berücksichtigung Bultmannscher Begriffe, geht *C. H. Dodd* an die Auslegung der Gleichnisse heran. Zugrunde legt er den Begriff der »Metapher bzw. des Vergleichs« und deren Ausgestaltung zu einer Erzählung (S. 121). Er stellt fest, dass es in allen Schichten der Evangelien Gleichnisse mit Anwendungen neben solchen ohne Anwendungen gegeben hat (S. 132 f.). Jülicher Methode müsse ergänzt werden »durch einen ernsthaften Versuch, die Gleichnisse auf ihren besonderen ›Sitz‹ innerhalb der Krise zu beziehen, die Jesu Wirken hervorrief« (S. 135 f.).

Einen eindringlichen Forschungsbericht bietet *Eberhard Jüngel*, »Die Problematik der Gleichnisrede Jesu«. Zunächst legt Jüngel dar, wie Jülicher nicht nur Aristoteles' Rhetorik, sondern ebenso sehr seiner Logik und Ontologie verpflichtet ist. Den Konsequenzen von Jülicher Auffassung stellt Jüngel seine Bedenken gegenüber (S. 290 f.); für Jüngel gehorchen die Gleichnisse Jesu einer anderen Gesetzlichkeit als der aristotelischen Satzlogik. Im weiteren entdeckt Jüngel einige »glückliche Inkonsistenzen Jülicher« (S. 298 f.), die für die Revision seiner Anschauungen von Bedeutung sind. Vor allem aber wirft Jüngel Jülicher vor, den eschatologischen Charakter der Gleichnisse Jesu ex radice verkannt zu haben (S. 299). Bultmann, der »mit seinem Ansatz sachlich in der Nähe Jülicher bleibt«, geht bei seiner formgeschichtlichen Analyse vom »unliterarischen Charakter des Überlieferungstoffes« aus, so dass es unerheblich ist, ob die Tradition mündlich oder schriftlich sei (S. 300). Die »eschatologische Stimmung« ist wohl ein Echtheitskriterium, hilft aber nicht dem Verständnis der Gleichnisse als solcher (S. 304). Ein Entmythologisierungsprogramm verfolgt auch *C. H. Dodd* in seinem Buch über die Gleichnisse vom Reich Gottes. Aus der von Albert Schweitzer geforderten konsequenten Eschatologie wird nun aber eine »realized eschatology«, deren begriffliche Widersprüchlichkeit von Jüngel scharf herausgestellt wird. Die Suche nach dem »Sitz im Leben Jesu« führt dann dazu, dass die Gleichnisse »zu biographischen Illustrationen des eschatologischen Wirkens Jesu« werden. Dodds einseitigen Basileia-Begriff samt der daraus folgenden »Verkürzung der Eschatologie« (S. 317) hat *Joachim Jeremias* abgelehnt. Statt nach dem »Sitz im Leben« zu fragen, sucht er für jedes Gleichnis dessen »bestimmten historischen Ort« in Jesu Leben (S. 317 f.). Letztlich aber sind die Gleichnisse »christologische Selbstzeugnisse des historischen Jesus«. *Ernst Lohmeyer* und *Ernst Fuchs* haben nun die Aufgabe erkannt, das Wie der eschatologischen Bestimmung der Gleichnisse mit dem Verständnis ihrer Sprachform zusammenzubringen. Lohmeyers wichtiger Aufsatz »Vom Sinn der Gleichnisse Jesu« ist abgedruckt. »Fragen der literarischen Form« (eschatologisches oder paradigmatisches Gleichnis) »drängen zu denen des sachlichen Gehaltes« (S. 322). Wenn Gleichnisse nicht »mögliche Mittel der Überzeugung« sind, sondern »eine notwendige Form des Da-Seins der Sache, von der der Hörer überzeugt werden soll«, so ergibt sich, dass die »Sprachform der Gleichnisse in dem, was sie zur Sprache bringen«, begründet ist

¹ s. o. S. 124. (Anm. d. Red. d. FrRu)

(S. 324 f.). Erst jesuanisch ist die »unlösliche Einheit« paradigmatischer und eschatologischer Gleichnisrede Ausdruck der eschatologischen Einheit von Zukunft und Gegenwart (S. 325 f.). Ernst Fuchs seinerseits erklärt die Gleichnisse als »Sprachbewegungen im Neuen Testament«: Im Sinne des Glaubens will das Mögliche sich als es selbst aussprechen, erfordert aber die Sprachbewegung der Analogie. Dieses Mögliche will aber »dem Wirklichen sprachlich zu seiner Wahrheit verhelfen«; darum muss die Sprachbewegung um des Wirklichen willen stattfinden (S. 329). Es geht Fuchs um die »Sprachkraft des existierenden Glaubenden« (S. 330). Das Zeugnis vom eschatologischen Ereignis bedarf einer Analogie, welche »die erforderte *Einstellung*« zur Wahrheit dieses Ereignisses »mit anderen Einstellungen« vergleicht, »uns so an das Mögliche erinnernd«. Darum »bildet Jesus im Zentrum seiner Verkündigung das Gleichnis bzw. . . . die Parabel, die der Metapher näher steht als dem reinen Bildwort« (S. 331). Das im Bildteil Gesagte soll für die Stellungnahme des Partners offen bleiben, zugleich aber die Pointe der Sachhälfte unterstreichen (S. 332); die Sachhälfte »ist der eigentliche Sitz im Leben für das Gleichnis« (S. 335). Einen eigenen Bezug zur »Analogie« verrät die »Paradoxie« im Vergleich zwischen Bild- und Sachhälfte als »ein in den Gleichnissen Jesu angewendetes Stilmittel« (S. 336 f.). Jünger schliesst seine Darstellung mit einigen Folgerungen und Erwägungen: Die Sprache Jesu kann nicht als blosser Form vom Inhalt seiner Verkündigung getrennt werden. Die Basileia und die Gleichnisse müssen wechselseitig voneinander her verstanden werden; sonst wird die Basileia als eine von Jesus proklamierte These missverstanden. »Die Basileia kommt im Gleichnis als Gleichnis zur Sprache. Die Gleichnisse Jesu bringen die Gottesherrschaft als Gleichnis zur Sprache (S. 338).« In den Gleichnissen Jesu sammelt ein *primum comparationis* durch seine analogische Kraft einzelne Anschauungselemente . . . auf sich als Pointe . . . und erscheint so schliesslich als »*ultimum comparationis*« am Ende des Gleichnisses. Diese Pointe soll zur jeweiligen Pointe der Existenz des angesprochenen Menschen im *extra nos* der Gottesherrschaft werden. Das Gleichnis hat sowohl verbergende als auch entbergende Tendenz, insofern es seine Einzelzüge auf die Pointe hin sammelt bzw. die Pointe der Einzelzüge bedarf. »Die Gleichnisse Jesu sind Sprachereignisse, in denen das, was in ihnen zur Sprache gekommen ist, *ganz* da ist, indem es *als* Gleichnis da ist.« Indem die Gottesherrschaft aber als *Gleichnis* da ist, wahrt sie die *Differenz* zwischen Gott und Welt . . . Dadurch erscheint die Schöpfung . . . im Lichte der das Alte beendenden Gottesherrschaft, während die Gottesherrschaft ihrerseits in der Sprache des Alten zum Gleichnis wird. »Jesu Verhalten erklärt den Willen Gottes mit einer an Jesu Verhalten ablesbaren Parabel. *Wolfgang Harnisch* setzt sich mit der – seines Erachtens allzu gängigen – These vom argumentativen Charakter der Gleichnisse Jesu auseinander. In diesem Zusammenhang zitiert er, was Hauck (ThWNT V 747) über die rabbinischen Gleichnisse sagt: Sie dienten der Auslegung zur Erläuterung einer Aussage innerhalb einer Auseinandersetzung. Die argumentative Wirkung der Analogie im Streitgespräch beruht aber auf deren *literarischer* Funktion (S. 396). Dass die Analogie den Charakter eines Beweismittels habe, beruht auf der rhetorischen – nicht poetischen – Herkunft der Fabel (gemäss Herders, nicht Lessings Theorie, deren Einfluss auf Jülicher Hans G. Klemm in diesem Band ausführlich darzutun sucht). Der Gegenstand (sc. die neutestamentlichen Schriften) lässt sich indessen in keine der von der Rhetorik aufgestellten Arten einordnen (so E. Auerbach, zitiert S. 404 Anm. 53). Im Lichte moderner Hermeneutik wird die Orientierung am

»Erstadressaten« fragwürdig; Harnisch greift lieber eine Formulierung Dan O. Vias auf, wonach das Gleichnis »etwas zu dem und über den Menschen und nicht nur zu dem und über den Menschen in einer besonderen historischen Situation« sagt (S. 406 f.). Jesu analogische Sprache kann eben nicht auf eine »soziale Tatsachenbasis« reduziert werden; der Zweck der Gleichnisrede erschöpft sich nicht in der Situation, sondern erhebt den Anspruch, »der Situation menschlicher Existenz hilfreich entsprechen zu können« (S. 407 f.). Die für Jesu Verkündigung charakteristische Wortfigur der Metapher bringt die »analogische Kraft der Sprache ins Spiel«. Sie soll bewirken, dass der Gesprächspartner »die Bewegung mitvollzieht, zu der die Analogie auffordert«. Jesu Gleichnisse sind also nicht argumentative Streitreden, sondern Aufforderungen zum Mitgehen (»Nachfolge«) beim affirmativ verkündeten Geschehen der Basileia.

In dieser vom Interesse der Gleichnisforschung bestimmten Anzeige konnten nicht alle Teile dieses Bandes gebührend berücksichtigt werden. Harnischs verdienstvolle Sammlung bedeutet – trotz den bedauerlichen Einschränkungen, von denen er zu berichten hat – einen wichtigen Beitrag zur neueren Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft. Simon Lauer, Luzern

DERS. (Hrsg.): Die neutestamentliche Gleichnisforschung im Horizont von Hermeneutik und Literaturwissenschaft (Wege der Forschung, Bd. 575). Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. IX/441 Seiten.

Dieser Sammelband »thematisiert neue Wege der Gleichnisforschung« und verdient besondere Aufmerksamkeit, weil er »einen tiefgreifenden Wandel der methodologischen Besinnung erkennen lässt« (VII). Er verdient daher eine eingehende Besprechung.

Es handelt sich um eine Sammlung von elf repräsentativen Entwürfen über neue Wege der ntl. Gleichnisforschung. Dabei kommen sowohl die Ergebnisse der modernen Literaturwissenschaft als auch jene der Hermeneutik zur Sprache. Der Herausgeber macht darauf aufmerksam, dass und wie sich Hermeneutik und Literaturwissenschaft wechselseitig bedingen: Bei den Gleichnissen kann »mit dem Erzählcharakter des Gleichnisses auch der Gleichnischarakter des Erzählten thematisiert« werden (VIII). Als besonderes Verdienst ist anzurechnen, dass der Herausgeber die ausserdeutsche, insbesondere die amerikanische neutestamentliche Gleichnisforschung einbezieht, da ja die deutsche Exegese darin längst nicht mehr führend ist. Im folgenden werden einzelne Autoren, Beiträge und auffallende Ergebnisse herausgegriffen, um den Reichtum dieses Buches erahnen zu lassen.

Der Hermeneutiker *Ernst Fuchs* (Die Analogie, S. 1–19) analysiert die Begriffe Metapher, Bildwort, Allegorie, Gleichnis, Parabel, Beispielerzählung und Sprichwort. Er gelangt zum Schluss, dass man von den Parabeln her sagen kann, »dass Jesus sich selbst verkündigt hat«. Es bleibe aber offen, »ob Jesus auch für uns zum Mass der existentiellen Besinnung wird« (S. 17). *Robert W. Funk* (Das Gleichnis als Metapher: S. 20–58) wendet sich dagegen, die Gleichnisse nur als objektive Erzählung zur moralischen Belehrung aufzufassen. Sie sind vielmehr »Sprachereignisse, bei denen der Hörer zwischen zwei Welten zu wählen hat« (57 f.). In seinem zweiten Artikel (Die Struktur der erzählenden Gleichnisse Jesu: S. 224–247) untersucht er zehn erzählende ntl. Gleichnisse. In allen findet er drei Hauptbeteiligte (Partizipanten), von denen stets einer der Determinant und die beiden anderen die Respondenten sind. Nach *Dan O. Via* (Die Wechselbeziehung von Form und Inhalt in den Gleichnissen: »Das hochzeitliche Mahl«: S. 59–75) sind die ntl. Gleichnisse autonome

ästhetische Objekte, d. h. selbsttragende, frei erfundene Geschichten. Im Gleichnis vom hochzeitlichen Mahl (Lk 14,16–24 par.) liege eine »vereinheitlichende Wirkung einer Hauptfigur« in Gestalt des einladenden Königs vor, »der als einziger der Geschichte Kontinuität verleiht« (70 f.). Dadurch ergebe sich eine »Verlagerung von einem vorherrschend existentiellen zu einem vorherrschend theologischen Standpunkt« (72). Hier wäre der Hinweis hilfreich gewesen, dass hier eine Annäherung an den rabbinischen Gleichnistyp vorliegt, der auch dem theologischen Element gegenüber dem existentiellen Vorrang einräumt. *Louis Marin* (Versuch zur strukturalen Analyse des Gleichnisberichts (Mt 13,1–23: S. 76–126) bietet eine Erklärung des Gleichnisses vom Sämann mit strukturaler Methodik, wobei er nicht zwischen Tradition und Redaktion und auch nicht zwischen Gleichnis- und Rahmentext unterscheidet. Der ganze Text ist für ihn das »Corpus« bzw. das »Terrain«, über das er verschiedene Modelle legt, um es transparent zu machen. *John D. Crossan* (Gleichnisse der Verkehrung: S. 127–158) stellt die These auf, die bei Lukas zu Beispielerzählungen verwandelten Gleichnisse seien von Jesus als »Gleichnisse der Verkehrung« erzählt worden. Die Jesusgleichnisse hätten zur Herausforderung des Reiches gegenüber Selbstzufriedenheit in anerkannter Welt gedient. Die Pointe der Gleichnisse habe darin gelegen, dass durch den Hereinbruch des Reiches eine Umkehrung bisheriger Werte und Urteile eintrete. Nach *Werner G. Kümmel* (Noch einmal: Das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat: S. 159–178) wäre das ntl. Gleichnis als blosses selbständiges ästhetisches Objekt, losgelöst von der Person Jesu und der konkreten Situation, missverständlich. *Erhardt Güttgemanns* (Narrative Analyse synoptischer Texte: S. 179–223) gibt einen sehr nützlichen Einblick in die moderne linguistisch beeinflusste, strukturale Erzählforschung. Deren Ergebnisse wendet er zur Analyse einiger Perikopen aus den Synoptikern an. In Anlehnung an die Arbeiten anderer Forscher an einem »Lexikon narrativer Themen« eruiert er aus den synoptischen Gleichnissen ca. 80 Motifeme (kleinste Einheiten des Tiefentextes). Er klassifiziert sie dann, um sichtbar machen zu können, »ob die seit der Formgeschichte üblichen Gattungsbestimmungen tiefensemantisch überhaupt haltbar sind oder nur auf Oberflächendifferenzen beruhen« (183). In einem dritten Schritt werden »die sechs semiotischen Aktanten (Donator, Objekt, Adressat, Protagonist, Adjuvant und Opponent) eingeführt und ihnen entsprechende Ausdruckselemente zugeordnet« (183. 199). Ein vierter Schritt »widmet sich der narrativen Logik, d. h. der semantischen Logik des narrativen Tiefentextes«. Dadurch kann gezeigt werden, »wie der Text eine mehrere transformationelle Durchläufe durchlaufende Transformation der narrativen Basis (Motifeme und Aktanten) ist, so dass so erzählt werden muss, wie erzählt worden ist, wenn sich ein sinnvolles Ganzes (semantische Kohärenz des Textes) ergeben soll« (184). Bezüglich der Aktanten findet Güttgemanns, »dass in keiner Erzählung mehr als maximal 6 »Rollen« (Träger der Motifeme) unterstellt werden müssen« (223). Anhand der analysierten Erzählungen hält Güttgemanns seine Hypothese für begründet, mit den 80 Motifemen und 6 Aktanten sei eine restlose Klassifizierung gegeben. *Paul Ricoeur* (Biblische Hermeneutik: S. 248–339) bespricht die literarische Form der Gleichnisse nach drei Gesichtspunkten: nach der narrativen Form, dem metaphorischen Prozess und der Besonderheit der religiösen Sprache. Unter metaphorischem Prozess versteht er die Fähigkeit der Metaphern für Bedeutungserweiterungen (Interaktionstheorie der modernen Semantik). In der Metaphorik geschieht immer ein »kalkulierter Irrtum« (295), weil ja zwei ge-

trennte, nicht strikt zueinander passende Bereiche zueinander in ein Verhältnis gesetzt werden. Durch diesen »Transfer der Etiketten« (296) erweisen sich die Gleichnisse als »dichterische Sprache, die nicht wörtlich sagt, was die Dinge sind, sondern wem sie gleichen. Gerade auf diese mittelbare Weise sagt sie, was sie sind« (297). Die religiöse Sprache bildet das »qualifizierende Moment des Gleichnisses« (248). Sie »modifiziert« das Poetische zu einer »sonderbaren Sprache«, in der die Begriffe zu »Grenzausdrücken« werden, und zwar im Sinne von »qualifier« bei I. T. Ramsey. *Eberhard Jüngel* (Das Evangelium als analoge Rede von Gott: S. 340–366) stellt die notwendige Thematik des analogen Redens von Gott zur Diskussion. Die Gleichnisse sind ja analoge Rede. »Was sich hermeneutisch im Blick auf die Rede von Gott als je immer grössere Ähnlichkeit in noch so grosser Unähnlichkeit erweist, muss sich deshalb auch ontologisch im Blick auf das Sein angeben und formulieren lassen« (366).

Der Sammelband gibt einen ausgezeichneten Überblick über die im Gang befindliche Gleichnisforschung. Viele neue methodologische Entwürfe der letzten Jahre werden dargelegt, und zwar von erstklassigen Autoren. Wenn jemand an einer grösseren Konvergenz in der Gleichnisforschung der Zukunft interessiert ist, muss er dieses Buch lesen.
Georg Klostermann, Kriens (Luzern)

WOLFGANG HUBER/ILSE TÖDT (Hrsg.): Ethik im Ernstfall. Dietrich Bonhoeffers Stellung zu den Juden und ihre Aktualität. (Internationales Bonhoeffer-Forum, 4). München 1982. Verlag Kaiser. 264 Seiten.

Die Beiträge des Sammelbandes – bis auf die Einleitung der Hrsg. (11–22) und die abschliessende Predigt von Chr. Gremmels (237–242) allesamt überarbeitete Vorträge – kreisen um diese beiden zusammengehörigen Pole: die Bewertung der Äusserungen Bonhoeffers zur »Judenfrage« 1933¹ und die Folgerungen, die sich aus seiner weiteren Entwicklung in dieser Frage für die durch den Beschluss der rheinischen Landessynode 1980 ausgelöste Diskussion innerhalb der evangelischen Kirche ergeben. Zur »Entscheidung« des jungen Bonhoeffer nehmen H. E. Tödt und E.-A. Scharffenorth unter verschiedenem Aspekt Stellung: der erste (139–183) zeichnet die theologische Entwicklung nach, von der aus dann die »Judenfrage« zum »Ernstfall« der Ethik wurde; der zweite (184–234) beleuchtet Bonhoeffers Position durch den Vergleich mit denen W. Künneths auf der einen und H. Ehrenbergs auf der anderen Seite (der Abdruck der einschlägigen Texte im Quellenanhang erleichtert den Nachvollzug). Der Kritik an missverständlichen Aussagen des Synodenbeschlusses stellt sich B. Klappert (77–135). Indem er mit seiner Interpretation späterer Texte zu belegen sucht, dass Bonhoeffer sich schliesslich von seinem »theologischen Antijudaismus« abgewendet hat, kann er den umstrittenen Aussagen einen eindeutigen Sinn geben. Darüber hinaus folgert er aus jener »Kehrtwendung«, dass die Synode noch gar nicht alle Konsequenzen aus Bonhoeffers Einsichten gezogen hat. So ging sie auch »von einer fraglos vorausgesetzten heilsgeschichtlichen Kontinuität der Kirche« aus; aber: »Wegen ihres Versagens in der »Judenfrage« betrifft die traditionelle« – gegen das Judentum gerichtete – »Diskontinuitätsthese die Kirche selbst« (98)! Voraus geht der Versuch W. Schrages, sein Ja (als Synodale) und sein Nein (als Neutestamentler)

¹ Vgl. dazu u. a.: Bonhoeffers Aufsatz: »Die Kirche vor der Judenfrage«, fertiggestellt am 15. April 1933 (s. Bd. 4 der Bonhoeffer-Auswahl, besprochen von Otto Dudzus in: FrRu XXIV/1972, S. 106, sowie s. u. S. 179).

zu rechtfertigen (41–76). Wenn er dabei die Hoffnung äussert, der Behauptung nicht zu begegnen, die Darstellung des jüdischen Gesetzesverständnisses durch Paulus sei »nur ein einziges grandioses Missverständnis« (50), so hält er sie inzwischen hoffentlich nicht mehr aufrecht (vgl. z. B. nur Smend/Luz, Gesetz: dazu meine Rez. in FrRu XXXII/1980, S. 107 f.). Es ist demnach gewiss nicht übertrieben, wenn E. Bethge (30–40) auf »ein beängstigendes Mass an Wiederaufarbeitung und Neuerarbeitung« hinweist (37). Oder mit den Worten W. J. Pecks, der ihm beipflichtet (25–29): »Vor uns steht das gesamte Problem des Christentums nach dem Holocaust . . .«

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

BERND JANOWSKI: Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient und im Alten Testament (WMANT, Bd. 55). Neukirchen 1982. Neukirchener Verlag. XIV/394 Seiten.

Der Sühnebegriff gehört zu den Grundlagen der christlichen Überlieferung, er wird jedoch sehr kontrovers beurteilt. Nach Janowski gibt es zwei theologie- und kirchengeschichtlich folgenreiche Deutungsmuster, die einen sachgemässen Zugang zur Sühnethematik in der Vergangenheit weitgehend verhindert haben: die strafrechtliche Definition von Sühne als »ausgleichende Gerechtigkeit« sowie die theologische Qualifizierung kultischen Handelns als »menschliche Leistung«. Die grundlegende Fragestellung nach dem Sinn der Sühne (Leistung des Menschen zum Zweck der »Selbsterlösung« oder gnädiges Handeln Gottes für den Menschen) ist dann auch das Leitmotiv, das den Verfasser bei seiner Untersuchung begleitet hat.

Das Werk wird eingeleitet durch eine Studie über die Wurzel *kpr* in den semitischen Sprachen (im Akkadischen, Nordwestsemitischen und Südsemitischen). Aufgrund der Polysemie der akkadischen und arabischen Wurzel liefern diese Sprachen keine eindeutige Etymologie für die hebräische Wurzel. Eine genaue Erfassung des im Alten Testament mit »Sühne« und »sühnen« gemeinten Sachverhalts verweist methodisch auf die Analyse des Sprachgebrauchs, dem ja infolgedessen auch der Hauptteil der Arbeit gewidmet ist.

Die Untersuchung des alttestamentlichen Sprachgebrauchs teilt sich in zwei grosse Bereiche auf, weil die Priesterschrift und die ihr nahestehende Literatur eine Sonderstellung einnehmen. Im Sprachgebrauch ausserhalb der Priesterschrift zeichnet sich Sühne im zwischenmenschlichen Bereich, im Sühnehandeln Jahwes und im Bereich der interzessorischen Vermittlung ab. Die Wurzel *kpr* begegnet dort von Anfang an im Kontext menschlicher Schuldverfälschung. Die Aufhebung des Sünde-Unheils-Zusammenhangs betrifft immer das ganze Sein, keinen Teilaspekt des Menschen. Schon der älteste Sprachgebrauch der Wurzel lässt jene anthropologische Grundsituation des verwirkten Lebens und der im Menschen angelegten Verantwortlichkeit für Ausgleich durch ein bestimmtes Sühnehandeln deutlich erkennen.

Die Hauptbelege und zudem eine ausgeprägte Theologie dazu befinden sich in der Priesterschrift, in Ezechiel 40–48 und im christlichen Geschichtswerk. Dabei stellt sich Lev 17,11 als Summe der kultischen Sühnetheologie heraus. Für das nach dem staatlichen Zusammenbruch und Tempelzerstörung weiterexistierende Israel war die Möglichkeit, Gemeinschaft mit seinem Gott zu haben, grundsätzlich in Frage gestellt. In einzigartiger Neubesinnung auf die Offenbarungsgeschichte und in umfassender Vergegenwärtigung der Einzelheiten des einst in Jerusalem wieder auszuübenden Kultes gelang es dem priesterli-

chen Verfasser(kreis), Israel in hoffnungsloser Zeit der tröstlichen Nähe seines Gottes zu vergewissern. In der göttlichen Anordnung zum Bau eines Heiligtums am Sinai zeigt sich die wahre, der Schöpfung entsprechende Bestimmung Israels: auf Erden ein Abbild jener himmlischen Wohnstatt Gottes zu errichten, damit Gott inmitten seines Volkes »wohnen« und ihm durch dessen Mittler Mose und Aaron nahe sein kann. Die auf die Grundsituation des verwirkten Lebens bezogene Aussagegehalt von »Sühne« wird nun in der himmlischen Sühnetheologie von P vertieft und weitergeführt. Obwohl nun der Priester grammatisches Subjekt des Sühnehandelns ist, bleibt es letztlich doch Jahwe, der den Sühnevorgang kultisch vollzieht; der Priester ist der von ihm bevollmächtigte Mittler. Sühne ist auch bei der Priesterschrift kein vom Menschen ausgehender Akt der »Selbsterlösung«, sondern die von Gott her ermöglichte, im kultischen Geschehen Wirklichkeit werdende und hier dem Menschen zugute kommende Aufhebung des Sünde-Unheil-Zusammenhangs. Die Priesterschrift hat das kultische Sühnegeschehen primär als einen Akt der Weihe verstanden, indem in ihm zeichenhaft die Lebenshingabe des Opfernden vollzogen wird. So beruht das kultische Sühnegeschehen nicht auf der Logik eines *do ut des*, sondern auf dem Gedanken eines *do quia dedisti*.

Die Untersuchung ist vorzüglich dazu geeignet, das Gespräch zwischen Judentum und Christen bzw. innerhalb der christlichen Konfessionen zu vertiefen und anzuregen. Dass Janowskis Thesen fundiert genug sind, um als Gesprächsgrundlage zu dienen, wird durch seine wissenschaftliche Akribie und seine saubere Methodik gewährleistet.

Dirk Kinet, Augsburg

MANFRED KAEMPFERT (Hrsg.): Probleme der religiösen Sprache (Wege d. Forschung, Bd. 442). Darmstadt 1983. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 391 Seiten.

Die theologischen, hermeneutischen und linguistischen Probleme, die die religiöse Sprache in sich trägt, werden erst seit kurzer Zeit systematisch erforscht. Man kann noch nicht von einer bewährten Forschungstradition reden. Kaempfert lässt solche moderne Autoren über allgemein theoretische oder methodologische Probleme der religiösen Sprache zu Wort kommen, die seiner Meinung nach »sowohl die Verschiedenartigkeit der Aspekte und Ansätze« erkennen lassen »als auch das überwiegend noch Tentative und Programmatische des Forschungsstandes« zeigen (7). Folgende Autoren und Themen aus den Jahren 1948–1977 sind in diesen Sammelband aufgenommen worden: Gustav Mensching, Sprache und Religion (9–33), Friso Melzer, Vom Neuwerden der Sprache und vom Dienst am kirchlichen Wortschatz (34–49), Romano Guardini, Die religiöse Sprache (50–71), Gerhard Ebeling, Wort Gottes und Sprache (72–81), Paul Tillich, Das Wesen der religiösen Sprache (82–93), August Langen, Zum Problem der sprachlichen Säkularisation in der deutschen Dichtung des 18. und 19. Jhs. (94–117), Joseph Bochenski, Über Bedeutung im religiösen Sprechen (118–151), Ian T. Ramsey, Modelle und Qualifikatoren (152–183), Wim A. de Pater, Erschliessungssituationen und religiöse Sprache (184–210), Erhardt Güttgemanns, Theologie als sprachbezogene Wissenschaft (211–256), Manfred Kaempfert, Einige Thesen zu einer vielleicht möglichen allgemeinen Theorie der religiösen Sprache (257–272), William J. Samarin, Die Sprache der Religion und die Religionsforschung (273–292), Walter Magass, *Exempla ecclesiastica* (293–337), Helmut Fischer, Sprachprobleme der religiösen Verkündigung heute – eine Problemanzeige (338–352), Eugen Biser, Religion und Sprache (353–372).

Für judaistische Arbeiten an alten Texten sind besonders die Beiträge von Ian T. Ramsey, Wim A. de Pater und Erhardt Güttgemanns von Bedeutung. Wie die Auseinandersetzung um die religiöse Sprache vertieft und weiter verläuft, beschreibt Güttgemanns in seiner polemischen Art so: »Der Historisierung der Theologie in den letzten 200 Jahren und der Hermeneutisierung der Theologie in den letzten 40 Jahren muss nun eine Linguistisierung der Theologie folgen, wenn die Theologie wirklich die ›Wissenschaft der Rede von Gott‹ sein und bleiben soll. Als solche kann sie sich heute nur noch ausweisen im interdisziplinären Rahmen der Wissenschaft von der Rede überhaupt« (214).

Inspirierend für die religiösen Sprachtheorien de Paters, Güttgemanns und anderer war vor allem Ian T. Ramsey. Dieser musste sich mit den Neopositivisten und den Nachfolgern von Wittgenstein II auseinandersetzen. Ihnen gegenüber betonte Ramsey, »dass religiöse Sprache in Erschliessungssituationen verwurzelt und dass sie eine mit Hilfe qualifizierter Modelle aufrufende oder evokative Sprache ist« (so de Pater über Ramsey, 197). Nach Ramsey beruhen religiöse Ausdrücke nicht auf einem irrationalen Gefühl, sondern haben eine enge »logische Struktur« (177). Sie besteht darin, dass Denkmodelle (z. B. Causalreihen) durch Qualifikatoren (wie: unendlich, vollkommen) im Prozess einer »charakteristischen Erschliessung (disclosure)« (158) das Bewusstsein einer neuen Wirklichkeit eröffnen. So kann Ramsey von der »logischen Struktur der Glaubensweisen« reden (177).

Nach de Pater reichen semantisch-syntaktische Erkenntnisse nicht zur Erklärung religiöser Texte aus (vgl. 184f.). »Die Analyse religiöser Sprache . . . erfordert sprachwissenschaftliche Untersuchungen. Denn die linguistische Komponente ist input für die rhetorische; d. h. die semantisch-syntaktische Beschreibung ist vorausgesetzt für die Erfassung der konkreten Bedeutung von Aussagen, wie sie in der historischen Lage einmalig geäußert worden sind« (196). Dazu müsse aber noch »eine Erforschung des Pragmatischen, besonders der sogenannten Gesprächsimplikaturen« erfolgen (196). De Pater nennt das Pragmatische (mit andern) »die rhetorische Komponente« (190). Unter Rhetorik versteht er »ein Regelsystem des vernünftigen Redens, . . . eine Theorie der persuasiven Kompetenz«, die »eine kommunikative Auseinandersetzung in bezug auf das vernünftige Handeln« bedeutet (191).

Güttgemanns will seine neue Methode zur Erschliessung von Texten, also die linguistische Theologie, als Weiterführung der hermeneutischen Theologie verstanden wissen (220). Die Hauptfrage der linguistischen Theologie lautet: »Aus welcher Sprachkompetenz heraus sind die ›Texte‹ generiert? Die ›Generative Poetik‹ . . . fragt anhand der . . . Performanz-Phänomene nach derjenigen linguistischen Kompetenz, die die ›Texte‹ erzeugte« (243). Güttgemanns redet dementsprechend von »Kompetenz-›Texten« und von »Performanz-›Texten«. Performanz-›Texte‹ sind solche, »die kompetente Sprecher/Hörer einer Sprache aus deren virtuellen Repertoire an Möglichkeiten bisher realisiert haben« (218). Solche Performanz-›Texte‹ sind die biblischen Texte und deren tradierte Interpretationen bis hin zu den schriftlichen Predigtvorlagen. »Kompetenz-›Texte‹ . . . sind diejenigen ›Texte‹, die kompetente Sprecher/Hörer einer Sprache aus deren virtuellem Repertoire an Möglichkeiten bisher noch nicht realisiert haben, aber jeden Augenblick aus ihrer Sprachkompetenz erzeugen können . . . ›Kompetenz‹ befähigt also zur ›Erzeugung‹ = ›Generation‹ von Sätzen und Sinn-Einheiten« (219).

Die Unterscheidung Güttgemanns zwischen Performanz-

und Kompetenz-›Texten‹ ist für die Interpretation rabbinischer Texte aufschlussreich. Die rabbinischen Gleichniserzählungen sind z. B. Kompetenz-›Texte‹, die aus vorliegenden Bibelversen (= Performanz-›Texte‹) durch die Kompetenz des Erzählers, der eine disclosure hatte und weitergibt, erzeugt worden sind. Der vorliegende Band ist also für vielerlei Textanalysen wegweisend.

Georg Klostermann, Kriens (Luzern)

RAINER KAMPLING: Das Blut Christi und die Juden. Mt 27, 25 bei den lateinsprachigen christlichen Autoren bis zu Leo dem Grossen (Neutestamentliche Abhandlungen, Neue Folge 16). Münster i. W. 1984. Verlag Aschendorff. VIII u. 260 Seiten.

Einer Besinnung auf Kirche und Synagoge im Neuen Testament ist der Ruf der Juden: »Sein Blut komme über uns und über unsere Kinder« (Mt 27, 25) aufgegeben.¹ Der fachlich anerkannte Kommentar zum Mt-Ev. von dem Juden C. G. Montefiore (New York, 1927) schreibt dazu: »Ein schrecklicher Vers, eine entsetzliche Erfindung . . . Diese Sätze sind mitschuldig an Meeren von Menschenblut und an einem ununterbrochenen Strom von Elend und Verzweiflung.«

Heutige Exegese mag erwägen, dass Mt 27, 24f. Sondergut des Mt-Ev. ist. Dieses erhielt seine endgültige Gestalt wohl etwa 80–90 n. Chr., also in einer Zeit, da Judentum und Christentum schon zwei getrennte und gegensätzliche Religionen waren. Manche Texte dieses Evangeliums (wie Mt 23, 13–39; 27, 62–66) lassen dies erkennen. Gehört auch Mt 27, 24f. dazu? Gemäss Mt 27, 25 »rief das ganze Volk: Sein Blut komme über uns . . .«. Ist das ganze Israel und für immer schuldig? Doch, war wirklich das ganze Volk damals vor Pilatus versammelt? Unserer Auslegung scheint die Verteilung der Schuld am Kreuze Jesu nach Recht und Umständen eine kaum lösbare Frage. Biblische und nachbiblische Texte lassen erkennen, dass in der Überlieferung die Römer immer mehr entlastet, die Juden immer mehr belastet werden. Ist die genaue Historizität von Mt 27, 24f. dadurch undeutlich? Angesichts der folgenden Geschichte Israels stellt sich die Frage, wie der Text Mt 27, 24f. in der Nachgeschichte verstanden wurde und sich auswirkte. Darauf gibt die vorliegende, sorgfältige Dissertation aus dem Fachbereich Katholische Theologie der Universität Münster i. W. eine Antwort. Ein Ergebnis ist, wie früheste Auslegung in aller Anklage Israels nicht vergisst, dass das vergossene Blut Christi nicht nur schuldig machte und macht, sondern auch und noch mehr Heil vermittelt. Das Heil gelangt nun wohl zuerst zu den Völkern, deren Repräsentant Mt 27, 24f. Pilatus ist, der in der äthiopischen Kirche endlich als Heiliger verehrt wird. Das Heil gelangt aber auch zu Israel, dem es ja Mt 23, 39; Röm 11, 25f. verheissen ist. Je länger, je mehr freilich wird Mt 27, 25 verstanden als Grund und Anklage der bleibenden Schuld der Juden (so insbesondere bei Hieronymus). Als sichtbare Straffolge erklären Väter die Verwüstung Jerusalems und seines Tempels 70 n. Chr. Sodann wird die verlorene Situation der Juden in der damaligen zeitgenössischen Gesellschaft beschrieben. Die Auslegung geschieht bisweilen in persönlicher Auseinandersetzung mit Juden, die ihre Religion zu verteidigen suchen; so bei Hieronymus mit Juden in Palästina; bei Augustinus und Papst Leo I. mit Synagogen bei ihnen.

Wenn Juden und Christen einander begegnen wollen, sollte Mt 27, 25 Verhältnis und Gespräch nicht belasten.

Karl Hermann Schelkle, Tübingen

¹ Vgl. auch: K. H. Schelkle: Die »Selbstverfluchung« Israels nach Mt 27, 23–25, in: FrRu XVIII/1966, S. 52–55 (Anm. d. Red. d. FrRu).

ROLLIN KEARNS: Vorfragen zur Christologie II. Überlieferungsgeschichtliche und Rezeptionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. Tübingen 1980. Verlag Mohr (Paul Siebeck). 200 Seiten.

Im Teilband I (1979) dieser Studie¹ ging es um die Bedeutungsvielfalt des Wortes *brnš* in den westaramäischen Umgangssprachen und um die Problematik, dieses Wort im Anschluss an griechische Übersetzungseingeführung im Deutschen mit »Menschensohn« wiederzugeben. Hier im zweiten Band der Studie wird nun die weitere Überlieferungsgeschichte des Wortes in der apokalyptischen Tradition des Judentums untersucht. Der Begriff entwickelte sich ab 2. Jahrhundert v. Chr. zum Epitheton eines eschatologisch epiphan werdenden Hoheitswesens, wie es in der Danielüberlieferung, vor allem 7, 1–28, und in der Esraüberlieferung, vor allem IV Esra 12, 51–13, 56, auftritt und wie es im Rahmen der Gattungen Apokalyptische Gesichtsschilderung, Gleichnistraum und Auditionär Gedeuteter Traum, Theophanie, Himmelsreise und Himmelschau beheimatet ist. Mit Hilfe von Symbolen, Gleichnissen und Präsentativen werden Gesichts- und Traumhalte eines Dialogs zwischen Offenbarungsempfänger und Offenbarer über den göttlichen Heilsentwurf mitgeteilt, oft unter formelhafter Geheimhaltungsaufforderung und Gebeten, vgl. auch syr Bar 36, 1–43, 3; 53, 1–76, 4. V. unternimmt es nun zuerst, den ursprünglichen Umfang der Daniel- und Esraüberlieferung zu bestimmen und die verschiedenen Schichten der jeweiligen Überlieferungszusammenhänge abzugrenzen, wobei der hebräisch-aramäische, griechische, altlateinische und vulgata-lateinische Danieltext sowie der lateinische, syrische, äthiopische, arabische und armenische Esratext berücksichtigt werden (S. 16–51).

Das älteste Material der Danielüberlieferung ist nach V. der Gleichnistraum 7,2.3.4.5.6.7.11 mit der Gesichtsschilderung der vier nacheinander hervortretenden Tiere (S. 17). Die ursprüngliche Erzählung wurde zu einem Auditionär Gedeuteten Traum ausgebaut, dem eine vorgeformte Legendensammlung vorangestellt wurde, so dass die aramäischsprachige Urapokalypse 1, 1–7, 28 entstand, die ihrerseits durch die hebräischsprachigen Offenbarungsgänge 8, 1–27; 9, 1–27; 10, 1–12, 4 erweitert wurde. Dann folgt S. 52–82 die Überlieferungsgeschichtliche Analyse der Esraüberlieferung. Ältestes Material ist die Gleichnistraum-Epiphanie 13, 1; 2–6.8–12.13, die mehrfach erweitert wurde. S. 83–93 versucht V. die textkritische Wiederherstellung des Wortlauts der Daniel- und Esraüberlieferung. Dann folgt S. 97–190 die rezeptionsgeschichtliche Variation der Bedeutung von *brnš* in den einzelnen Stufen der literarischen Entwicklung der Daniel- und Esraüberlieferung, wobei auch die unter Juden entstandene, aber innerjüdisch nicht ableitbare Wendung *br nplj* verglichen wird. Zuvor war längst bekannt, dass das Epitheton *brnš* in verschiedenen jüdischen Überlieferungen vorkommt, aber diese Beobachtung ist von der bisherigen Forschung unsachgemäß ausgewertet worden, indem das Epitheton als ein innerjüdischer Begriff behandelt wurde und nicht die Rezeption des Epithetons ins Judentum geprüft wurde. Im Judentum dient das Epitheton nämlich nicht als Bezeichnung eines apokalyptischen Hoheitswesens, sondern wurde jeweils radikal umgedeutet, um es auf ein in jüdischer Tradition geläufiges eschatologisch wirksames Wesen zu beziehen. Diese Übertragung des Titels auf einen je neuen Signifikanten bezog sich zunächst auf die in der Eschatologie des Judentums eigenständige Gestalt des »Auserwählten«, dessen Entstehung

im hellenistischen Zeitalter anzusetzen ist (so auch U. Müller, *Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen* und in der Offenbarung des Johannes [StNT 6], 1972, 38–43 und J. Theiso, *Der auserwählte Richter* [StNT 12], 1975, 31 ff.). Der Auserwählte ist ein engelartiges Wesen, seinen Funktionen nach der Engel Jahwes. Dieser »Engel Jahwes« ist nicht identisch mit Jahwe, auch keine Erscheinungsform, Hypostase oder Personifizierung einer Eigenschaft, Wirksamkeit oder eines Attributs von Jahwe. Er ist vielmehr Repräsentant Jahwes, Mittler der Gnade Jahwes für Israel. Weiterhin ist der Auserwählte Richter beim Endgericht, königlicher Messias und hypostasierte Weisheit, Träger kosmologischer Präexistenz und gegenwärtiger Offenbarer.

Eine weitere Übertragung findet sich in der auf die Juden Babyloniens zurückgehenden und in der Spekulation über den Kainiten Henoch auftretenden chaldäischen Missionstheologie: Henoch wandelte mit Gott, wurde am Ende seines Lebens entrückt, ist Erfinder der Kultur, der Schrift, der Wissenschaft und Prototyp der überirdisch Weisen, weil er auf ausgedehnten Himmelsreisen alle irdischen und himmlischen Geheimnisse und die kosmologische Ordnung auskundschaftete.

Bei der Übernahme des Epithetons in die Gleichnistraum-Theophanie erfuhr es eine entscheidende Umdeutung, insofern es nun zum Epitheton des theophanen Jahwe wurde, wobei Elemente der Erscheinung Jahwes am Sinai, des himmlischen Fliegens Jahwes mit den Wolken und anderer Traditionen aufgenommen wurden (IV Esra). Umgekehrt wurde der Inhalt des Apokalyptischen Gesichts ins nur noch Symbolische abgewertet, als die »Heiligen des Höchsten« und der »königliche Messias« mit dem Epitheton allegorisch umschrieben wurden (Dan). Eine weitere semantische Fortbildung erfährt der Begriff in seiner Anwendung auf den »heiligen Rest« und das »heilige Volk« im Epilog der Danielapokalypse. Es findet eine »implizite Koordinierung der Heiligen des Höchsten mit dem Völkerarchonten der Juden statt« (173). Schliesslich wird das Epitheton auch auf den »Knecht des Höchsten« angewandt, einer selbständigen Gestalt innerhalb der Eschatologie des Judentums, die in der bisherigen Forschung nicht genügend gewürdigt wurde, vgl. IV Esra 7, 26–29, 12, 31–34, 13, 25–52 und 14, 9. Die Gestalt des Vorboten (Mal 3, 1a) und die des königlichen Messias, der Israel und Jerusalem wieder herstellt, stehen hinter dem Bild vom »Knecht des Höchsten«, einem vom Himmel kommenden überirdischen Wesen. Als Mittler des Höchsten wird er die Schöpfung erlösen (IV Esra 7, 26–28) und das Territorium Israels, das Land Palästina, neu errichten (IV Esra 13, 48; 7, 26; 9, 8; 12, 34). Palästina ist ein himmlisches Gegenbild für die endzeitliche Wiederherstellung der Schöpfung.

Indem der V. auf diese Weise die literarische Rezeptionsgeschichte des Begriffs *brnš* in mehreren reichsaramäischen pseudoetymologischen Umsetzungen des 2. Jahrhunderts v. Chr. bis 2. Jahrhunderts n. Chr. verfolgt, kann er nachweisen, dass die Übersetzer von einer Bedeutung von *brnš* im Jüdisch-Palästinischen ausgingen, die dem Epitheton eigentlich ursprünglich nicht zugrunde lag, so dass die Bedeutung »Menschensohn« entstand, obwohl das hebräische Wort eine solche auf die menschliche Gestalthaftigkeit bezogene Bedeutung nicht vorgab.

Für die semantische Variation konstanter Terme in religiösen Sprachtranspositionen je neuer Vorstellungskontexte bringt die Studie interessante Ergebnisse und methodische Verfahrensweisen. Es wird deutlich, dass ein Titel wie »Menschensohn« eine sehr lange literarische Vorgeschichte und mehrfache grundlegende Bedeutungswandel erfahren hat, bis er über das Buch Daniel und IV Esra in

¹ Vgl. FrRu XXXI/1979, S. 114.

jene jüdische Eschatologiesprache gelangte, die dann auch das Neue Testament übernahm. Der Wert der Studie liegt in der genauen methodischen Nachzeichnung solcher Begriffswanderung einschliesslich seiner Bedeutungswandlung. Für die christologische Dogmengeschichte sind die Ergebnisse dieser Studie beachtenswert, für die Interpretation neutestamentlicher Menschensohnchristologie unumgänglich. Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

DERS.: Vorfragen zur Christologie III. Religionsgeschichtliche und Traditionsgeschichtliche Studie zur Vorgeschichte eines christologischen Hoheitstitels. Tübingen 1982. Verlag Mohr (Paul Siebeck). IV, 213 Seiten.

Teilband I (1979) dieser Studie habe ich im FrRu XXXI/1979, S. 114 besprochen; die Rezension von Teilband II ist vor dieser Besprechung plaziert. Hier im dritten Band der Studie wird nun eine weitere überlieferungsgeschichtliche Spur des Epithetons des apokalyptischen Hoheitswesens brnš in der syrisch-palästinischen Tradition des Judentums terminologisch untersucht und vor allem die Frage der religionsgeschichtlichen Motivableitung gestellt.

Eine Fülle von Hypothesen hierzu wurden in diesem Jahrhundert vorgebracht: Ableitung vom hellenistischen Anthropos-Mythos, der seinerzeit vom babylonisch-persischen Urmensch-Mythos abhängig ist (R. Reitzenstein 1904); Ableitung aus der jüdischen Messiaserwartung (E. Sellin 1909), aus der judäischen Königsideologie (A. Bentzen 1948), aus Jahwe selbst (O. Procksch 1920), vom Engel Jahwes (N. Schmidt 1900; J. Grill 1902) oder vom Engeltyp des Völkerarchonten (U. Müller 1972), vom himmlischen Wesir (F. Stier 1934), vom Urmensch-Adam her (P. Volz 1903/34), aus einer Individualisierung des Volkes Israel (E. Hertlein 1911, aufgegriffen von M. Black 1975), aus der platonischen Ideenlehre (A. Kalthoff 1904), aus der kosmogonischen Mythologie vom babylonischen Gott Marduk (H. Gunkel 1895 und E. Kraeling 1933), vom babylonischen Urkönig Adapa, dem »Samen der Menschheit« (A. Jeremias 1899), vom assyrischen Atrahasis (W. Albright 1946), von dem babylonischen präexistenten Wesen Ea-Oannes (R. Reitzenstein 1904 u. H. Jansen 1939), aus der babylonischen Uranographie, Sternbild-Orakeldeutung und Astralmystik (R. Eisler 1930), aus dem indoiranischen Mythos von Gayomart als Urahnen des Urmenschen (W. Bousset 1907), vom persischen Yima, dem König des goldenen Zeitalters, oder von Mithra aus der iranischen Volksreligion (H. Gressmann 1905), vom iranischen Saošyant aus dem Samen Zarathustras (A. von Gall 1926), vom iranischen Engel Sraoša (E. Meyer 1921), von den iranischen endzeitlichen Heilanden Frarāšis (R. Otto 1934 und W. Steark 1938), aus dem indischen Purusa/narayana, dem für die einzelnen Inkarnationen vorausgesetzten himmlischen Wesen Buddhas (O. Pfeleiderer 1903 und A. Drews 1909), das durch den synkretistischen Chaldäismus ins Judentum vermittelt worden sei; aus dem ägyptischen Sonnengott Re (H. Gressmann 1905), vom kanaanäischen Sonnengott in Tyros (J. Morgenstern 1961), vom jebusitischen Hauptgott El Eljon im nachdavidischen Jerusalem (J. Emerton 1958), vom kanaanäischen-ugaritischen Hadad (C. Colpe 1969).

Diese letztgenannte kanaanäische Hypothese einer religionsgeschichtlichen Ableitung des Ursprungs der Gestalt des apokalyptischen Hoheitswesens »Menschensohn« aus dem Hadad-Mythos greift V. auf und weist eine terminologische Herleitung des Epithetons brnš aus dem Traditionsgefüge um Hadad nach (30–82). Zuerst bietet V. eine Geschichte der Hadad-Verehrung in Syrien und Palästina (vgl. H. Gese, Die Religionen Altsyriens, 1970). Die älteste Bezeugung Hadads ist die in Ebla im 24. Jh. v. Chr.,

wo er zum städtischen Pantheon gehörte. Im 19. Jh. v. Chr. übernehmen die Amoriter in Syrien die Hadad-Verehrung, von dort die Babylonier. Seit dem 8. Jh. ging seine Verehrung zurück. Im 14. Jh. ist der Hadad-Kult für Ugarit nachweisbar, ab 10. Jh. bei den Aramäern, wie hadadhaltige, theophore Namen von Regenten belegen. Zwischen dem 10. und 6. Jh. hat das davidische Grossreich und seine Nachfolgestaaten Juda und Israel den Hadadkult bekämpft, ihn aber nicht völlig ausgerottet. Um 720 ist der Hadadkult in Samaria und in der Megiddoebene belegt.

Die Hellenisierung Syriens und Palästinas durch Alexander den Grossen brachte den mit Zeus Oympios identischen Hadad-Gott nach Palästina, wo ihm einige grosse Kultzentren gewidmet waren (Hierapolis-Bambyke, Stratonike, Delos, Heliopolis-Baalbek). Die römische Eroberung Palästinas brachte dem mit Juppiter identifizierten Hadad-Kult neuen Aufschwung, wie zahlreiche Weiheinschriften zeigen, so auch in Dura-Europos und vor allem in Damaskus. Plinius und Porphyrios hinterliessen literarische Zeugnisse über den Hadad-Kult in Syrien.

Dieser Gott Hadad erhielt nun schon früh das Epitheton »Weltenherr« b'l (Baal, Bel), wodurch die kultisch-mythische Gestalt Hadads zu einem eschatologisch epiphan werdenden, transzendentalen apokalyptischen Hoheitswesen gedeutet wurde, eben brnš vergleichbar. Wie die Grundstruktur dieser kultisch-mythischen Hadadtradition sich im 2. Jh. v. Chr. auf die Menschensohngestalt der jüdischen Apokalypik überträgt, zeigt V. in ausführlichen Analysen (85–194).

Die kultisch-mythische Hadadtradition hat vom Anfang des 2. Jahrtausends v. Chr. bis in die hellenistische, ja sogar römische Zeit eine inhaltliche Stabilität gehabt, die erstaunlich ist. Eine radikale Neuerung erfuhr sie erst in der apokalyptischen Umformung der Hadadtradition und durch die Eschatologisierung im Zusammenhang des nationalen Geschichtsbewusstseins und wachsender nationalpolitischer Hoffnungen des Judentums. Das Gefährd des Weltenherrn, seine Königswürde, die Verleihung des Königtums, der Endsieg als Weltenherr über die Fürsten und das Chaosungeheuer Jamm, der Verzicht auf Waffengewalt, der Ruf des Weltenherrn, der Endzeitkampf, der Betagte und sein Hofstaat, der Thron und das Erscheinungsbild des Betagten, all das sind Elemente des Hadad-Baalepos, die sich in der biblischen Menschensohntradition wieder in Anklängen finden.

Mit dieser minutiösen, sorgfältigen und methodisch überzeugenden Studie ist V. der Nachweis gelungen, der den Zusammenhang der Menschensohn-Messianologie mit dem Hadadkult als Hypothese akzeptabel macht und altwie neutestamentlicher Exegese zur ernsthaften Prüfung empfiehlt. Paul-Gerhard Müller, Stuttgart

KLAUS KOCH / JOHANN M. SCHMIDT (Hrsg.): Apokalypik (Wege der Forschung, 365). Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 500 Seiten.

Es geht um einen forschungsgeschichtlichen Überblick über die letzten ca. 175 Jahre (bis 1975), wobei 26 wichtige Forschungsarbeiten neu abgedruckt sind. Sie betreffen besonders das Danielbuch und die Johannesapokalypse sowie deren Zusammenhang mit ausserisraelitischer, alt- und neutestamentlichen Vorstellungen. Dabei greifen religionsgeschichtliche Forschungen und theologische christliche und jüdische Wertungen ineinander. Die meisten neu abgedruckten Artikel, die Geschichte gemacht haben, stammen aus ca. 1900–1940. Die wichtigsten sind: Julius Wellhausen (1899): »Zur apokalyptischen Literatur« (58–66), Wilhelm Bousset (1903): »Die religionsgeschichtliche Herkunft der jüdischen Apokalypik«

(132–145), Robert H. Charles (1914): »Prophetie und Apokalypitik« (173–192), Gustav Hölscher (1922): »Die Weisheit der Mystiker« (204–213), Jakob Klatzkin/Jeheskel Kaufmann (1928): »Apokalypitik« (228–248), Paul Volz (1934): »Merkmale jüdischer Apokalypitik« (249–257), Ernst Lohmeyer (1934/35): »Die Offenbarung des Johannes« (258–264).

Die Auswahl der Artikel ist im allgemeinen geglückt. Vielleicht hätte man den Artikel von Gerschom Scholem (1963): »Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum« (327–376) auslassen können, da ja die Stärke Scholems gerade nicht in der frühen Apokalypitik liegt. Eher hätte sich da ein anderer jüdischer Autor angeboten: Benjamin Uffenheimer, *The Visions of Zechariah* (hebr.), Jerusalem 1961. Die Wiedergabe eines Kapitels aus diesem Buch würde einen charakteristischen Einblick über heutige jüdische Forschungstendenzen vermitteln, um so mehr, als das Sacharjabuch sich neben dem Danielbuch für die Apokalypitik-Forschung auch grundlegend erweist. Die Zusammenstellung der Artikel ist hauptsächlich Johann M. Schmidt zu verdanken, der seinerzeit (1969) eine ausgezeichnete Forschungsgeschichte geschrieben hat: »Die jüdische Apokalypitik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran«. Von Klaus Koch stammt die Einleitung (1–30). Aus ihr sieht man, welche Schwerpunkte die Herausgeber aus der Forschungsgeschichte herauslesen. Koch ist misstrauisch gegenüber jeder Vorherrschaft von soziologischen Blickpunkten zur Deutung der Apokalypsen (18–21). Sein Forschungsausgangspunkt ist das Danielbuch. Er und seine Schüler scheinen derzeit vor allem in Jürgen Lebram (vgl. TRE VII 1981, 325–349) ihren methodologischen Widerpart gefunden zu haben. Koch sieht vor allem in den seit ca. 1800 neugefundenen pseudographischen Texten das *movens*, weshalb die Deutung des Danielbuches starken Schwankungen unterlag und unterliegt: »Der Zuwachs an Texten verschiebt das Gesamtbild« (4). Das Unverdaueste ist derzeit das Dreieck: Danielbuch – 1. Henochbuch – Qumranschriften: »Die bei weitem aufregendste Entdeckung in Qumran für die Apokalypitikforscher aber war die Auffindung von ungefähr zwanzig aramäischen Fragmenten des 1. Henochbuches. Sie beweisen nicht nur, dass die umfangreichste der uns bekannten Apokalypsen im vorchristlichen Palästina im Umlauf war, sondern sie lassen . . . erschliessen, dass von den fünf Teilen des 1. Henoch zwei in das 3. Jh., wenn nicht das 4. Jh. v. Chr. hinaufreichen, nämlich das angelo-logische Buch, Kap. 1–36, und das astronomische Buch, Kap. 72–82, während das Geschichtsbuch oder Buch der Träume, Kap. 83–90, kurz vor dem Danielbuch abgefasst worden ist; noch ins 2. Jh. gehört wohl auch das Buch der Giganten, das anstelle der Bilderreden (Kap. 37–71) in einigen Handschriften auftaucht und bisher nur als ein Teil des späteren manichäischen Kanons bekannt war. Für die Apokalypitikforschung bedeutet das nicht weniger als einen Umsturz . . . Die Entdeckung, dass Henoch generell älter ist und also spezifische Apokalypsen schon im 3. Jh. längst vor jeder Verfolgung entstanden sind, macht eine Neuorientierung notwendig, deren Folgen sich noch nicht absehen lassen« (10f.). Koch sieht im Menschensohn (Dan 7) eine himmlische Gestalt und meint abschliessend: »Das Verhältnis dieser Gestalt zur traditionellen Messiasgestalt bleibt unklar (4 Esr 7, 29f.; 12, 31–33)« (15). Wohl mit Recht meint er auch, dass »die aramäischen Teile des Danielbuches . . . vermutlich in der babylonischen Diaspora, die ältesten Schichten in der Henochsammlung jedoch in samaritanischen Kreisen entstanden sein dürften« (19f.). Ferner konstatiert er, dass der starke Forschungsdis-sens zum grossen Teil von der neutestamentlichen For-

schung herrührt. Man stellt sich dort die Frage, welchen Stellenwert die Apokalypitik als Vorgeschichte des Christentums hat. Resignierend meint er: »Heutzutage setzt wohl jeder Neutestamentler das Mass apokalyptischer Beeinflussung anders an als sein Kollege« (25).

Die Forschungsübersicht ist wichtig für jeden Professor, der über Apokalypitik (Dan, JohApk etc.) liest, und für jeden Studenten, der sich in die Problematik der beiden Jahrhunderte vor und nach Christus hineinlesen muss. Die Register am Ende des Buches (471–500) sind vorzüglich.

Clemens Thoma

GÜNTER LANCZKOWSKI: *Die heilige Reise. Auf den Wegen von Göttern und Menschen*. Freiburg i. Br. 1982. Verlag Herder. 256 Seiten.

In diesem Buch über die heilige Reise – die Reise aus religiösen Motiven – ist es dem Heidelberger Religionswissenschaftler gelungen, ein wichtiges und faszinierendes Phänomen in einer Gesamtschau darzustellen. Mit treffenden Belegen aus den Religionen der Vergangenheit und Gegenwart werden in fünfzehn Kapiteln verschiedene Typen der heiligen Reise herausgestellt. Es zeigen sich allerdings auch die Schwächen und Tücken der religionsphänomenologischen Methode, die der Autor gewählt hat. Dies kann etwa am zentralen und eingehendsten Kapitel über die Wallfahrt deutlich werden. Lanczkowski hat m. E. die Unterschiede in der Wallfahrt der verschiedenen Religionen zu wenig klar herausgearbeitet. Am Symbol der Stupa im Buddhismus und am Begriff der *thirita* im Hinduismus (cf. 158) wäre dies mit Hilfe einiger Aufsätze in der Zeitschrift »History of Religions« möglich gewesen. Es ist wohl doch etwas grosszügig, die Prozession der Mysterien von Athen nach Eleusis als Wallfahrt zu bezeichnen (151). Es ist schade, dass die vielbeachteten, wenn auch nicht unbestrittenen Studien von Victor Turner über die Wallfahrt nicht genannt werden, besonders wenn es um Wesen und Sinn der Wallfahrt geht (cf. 177, 209). Im vierten Kapitel mit der Überschrift »Auf der Suche nach dem Heil« würde man auch etwas über die Wanderungen der südafrikanischen Buren und über das Suchen des Mittelalters nach dem sagenumwobenen Priesterkönig Johannes erwarten. Es ist klar – der Autor ist sich dessen bewusst (10) –, dass eine Studie von so beschränktem Umfang Lücken aufweisen muss, und es mag nicht gerecht sein, auf solche hinzuweisen. Reiches und informatives Material wird knapp und doch leicht lesbar dargestellt. Das Buch zeigt, dass die religionsphänomenologische Methode trotz aller Kritik nach wie vor ihre Berechtigung und Bedeutung hat.

Otto Bischofberger, Luzern

JAKOB J. PETUCHOWSKI: *Wie unsere Meister die Schrift erklären. Beispielhafte Bibelauslegungen aus dem Judentum*. Freiburg i. Br. 1982. Herder. 144 Seiten.*

Der Gedankengang Petuchowskis beginnt wissenschaftlich-alltäglich. Man sei sich im Judentum immer schon bewusst gewesen, dass die Bibel auf verschiedene Weisen ausgelegt und verstanden werden könne. In Ps 62, 12 heisst es ja: »Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört: Bei Gott ist die Macht.« Die talmudischen Gelehrten redeten (in bSan 34a zu Jer 23, 29) von der Funken sprühenden Schrift, wovon die Konsequenz sei, dass »ein einziger Bibelvers viele verschiedene Lehrer vermitteln« könne (7). Im Mittelalter (Alphabet des Rabbi Akiba) sprach man von 70 Arten, in denen die Tora ausgelegt werden könne (13). Die *Biblia Rabbinica*, in der die Ansichten

* Vgl. »Es lehrten unsere Meister« . . . Rabbinische Geschichten aus dem Judentum [in: FrRu XXXI/1979, S. 139] sowie: Ders.: Neue rabbinische Geschichten aus dem Judentum, ebd. 118 Seiten.

verschiedener jüdischer Autoritäten über einzelne Bibelabschnitte mitgedruckt sind, ist jedenfalls der eindrücklichste – wenn auch heute schwer verstehbare – Beweis der im Judentum eingespielten Toleranz in den Toradeutungen.

Wendet man sich von Petuchowskis Ausgangsbasis seinen Schlussfolgerungen zu, dann glaubt man, einen Paukenschlag zu hören: »Wie wäre es nun, wenn man jüdischerseits damit rechnen würde, dass auch die christlichen Auslegungen der Heiligen Schrift mit zu den siebzig Auslegungsmöglichkeiten gehören? Das würde nicht zu bedeuten haben, dass Juden jetzt die christlichen Auslegungen *annehmen* müssten . . . Aber es würde doch bedeuten, dass man endlich hinter der Vielfältigkeit der Auslegung wieder auf den Gedanken kommt, dass sich beide Seiten, die jüdische und die christliche, um das Verständnis des gleichen Gotteswortes bemühen – beide Seiten, mit ihrer Liebe zu Gott, ihrer Bereitschaft, seinen Willen auf Erden zu tun, und auch ihren menschlichen Schwächen und Begrenztheiten« (134f.). Petuchowski ist sicher, dass »eine derartige Auffassung der christlichen Exegese mindestens eine *theoretische* Möglichkeit darstellt, die sich aus den hermeneutischen Voraussetzungen der jüdischen Bibel-exegese ergibt« (135). Auch die christliche Exegese sei fähig, ins Gespräch einzutreten. Nach Röm 11, 1f. habe ja Gott sein Volk nicht verstossen. Ferner erfahre die *veritas hebraica* seitens christlicher Forscher durchweg hohe Wertschätzung.

Das Material, das Petuchowski in diesem Buch zugänglich macht, um die Vielfältigkeit der jüdischen Bibeldeutung und die sich daraus ergebenden Möglichkeiten für Neuakzentuierungen der jüdischen und der christlichen Theologie- und Frömmigkeitsgeschichte zu zeigen, ist fragmentarisch. Er zitiert folgende jüdische Kommentatoren: Raschi (1040–1150), Abraham ibn Esra (1089–1164; Petuchowski bezeichnet ihn als den ersten Mann, der aus wissenschaftlichen Gründen an der Einheit des Pentateuchs zweifelte und der daher am Anfang der modernen Bibelkritik steht), Rabbi Samuel ben Meir (1085–1174), Jesaja di Tirani (1180–1250), David Kimchi (1160–1235), Mose ben Nachman (1194–1270), Isaak Abrabanel (1437–1508) und Obadiah ben Jakob Sforno (1475–1550). Diese Autoren kommen bei folgenden Themen, bzw. Bibelstellen, zu Wort: Gen 1, 1 (Schöpfung), Gen 2, 2f. (Schabbat), Gen 22 (Akedah), Ex 13, 9 (wörtliche und bildliche Auslegung), Ex 21, 24f. (»Aug um Aug«), Dtn 6, 4f. (Höre Israel), das Buch Hosea (Die Ehe mit der Dirne), das Buch Jona, Proben der Psalmenexegese, das Hohe Lied, Jes 7, 14–16 und Ps 2 (Auseinandersetzung mit der christlichen Bibelexegese) und Ibn Esra zu Dtn 1, 1 (Anfang der modernen Bibelkritik). Zur getroffenen Auswahl könnte man teilweise Einwände machen. Es geht aber Petuchowski gar nicht um einen vollen Wurf, sondern hauptsächlich um eine Anregung, die man nicht überhören dürfte: Lasst Deutungsmaterial zur Bibel nicht in den rabbinischen Bibeln veröden! Versucht es zu aktualisieren und für ein fundiertes Verständnis von Judentum und Christentum fruchtbar zu machen! Falls dieser »Versuchsballon« eines bedeutenden jüdischen Wissenschaftlers, der auch viel vom Christentum versteht, nicht verhallt, sollte ein weiterer Schritt (unter Leitung Petuchowskis) getan werden: Die historisch-theologische Vergleichsarbeit zur Bibel sollte umfassend und systematisch von Juden und von Christen gemeinsam unternommen werden.

Clemens Thoma

ROLF RENDTORFF: Das Alte Testament. Eine Einführung. Neukirchen 1983. Neukirchener Verlag. 323 Seiten. Zusammen mit H.-J. Boecker / H. J. Hermisson / J. M.

Schmidt / L. Schmidt, »Altes Testament« (1983) hat der Neukirchener Verlag zwei ausgezeichnete Arbeitsbücher auf den Markt gebracht, die besonders für die fachtheologische Ausbildung hilfreich, aber sprachlich so abgefasst sind, dass sie auch dem interessierten Laien erstklassige Information in die Hand geben. Seitdem W. H. Schmidt 1979 (2-1982) zum ersten Mal mit dem Prinzip einer Einleitung in das AT als rein literaturwissenschaftliches Kompendium gebrochen hatte, sind verschiedene »gemischte« Einleitungen entstanden. Rendtorff erfasst in der seinen drei Bereiche: a) einen historischen Aufriss der Geschichte Israels, b) Gattungen und ihr Sitz im Leben, c) die eigentliche Literaturgeschichte, die nun auf diesem Fundament aufbauen kann.

Im geschichtlichen Teil kommt der Abschnitt über die Erzväter zu kurz (Ethnologie, Soziologie, die Sippen!), auch wären einleitende Bemerkungen zur altorientalischen Chronologie sinnvoll gewesen. Dagegen ist Auszugs- und Sinai-Geschichte sehr übersichtlich dargestellt, ebenso die Landnahme. Rendtorff vermeidet jede Einseitigkeit und arbeitet die Hauptthesen der Forschung sehr klar und leicht nachvollziehbar heraus. Er scheut sich auch nicht, das jeweilig kritisch gesicherte Minimum festzustellen oder offen ein »non liquet« auszusprechen. Das gilt in hohem Mass auch für die verwickelten Verhältnisse der Exils- und Wiederaufbauzeit, die Verf. sehr besonnen interpretiert (die Zuordnung Esra-Nehemia 69; das Problem des »Gesetzes« 71). Die Marginalien verstärken gerade hier die Einprägsamkeit des Stoffes. Fazit dieses Abschnittes: Die 79 Seiten bieten einen konzentrierten, aber gut lesbaren Intensivkurs israelitischer Geschichte auf spürbar fachwissenschaftlicher Grundlage.

Die Gattungskritik schöpft einführend aus Gunkels »Die israelische Literatur« und ordnet dann den Sitz im Leben nach den grossen Bereichen »Alltagsleben«, »Rechtsleben«, »Kult«, »Königtum«, »Prophetie«, »Literatur«. Während der Sitz im Leben anschaulich hervortritt, ist die sprachliche Struktur der Gattungen nicht immer so deutlich. Vielleicht wären einige Tabellen hilfreich gewesen? Für die Psalmen-Gattungen hätte man doch noch die Einteilung nach H.-J. Kraus berücksichtigen sollen (»Formgruppen«). Die Theophanie hätte ich als eigene Gattung aufgeführt. Besonders gelungen ist der Abschnitt über die Gattungen des Rechtslebens. Ausgewogenheit und Übersichtlichkeit mit vielen Stichwortverweisen sind wiederum Hauptvorteile der Darstellung.

Schwerpunkt der Einleitung bildet die 170 Seiten starke Literaturgeschichte. Rendtorff legt im Anschluss an B. S. Childs den Akzent auch auf den Weg der atl. Überlieferungen als theologische Literatur und das kanonische Endstadium der Bücher. Auch in diesem Zusammenhang interessiert besonders die Aufbereitung der Pentateuchkomposition durch den Pentateuchforscher Rendtorff. Er fasst seine bekannten Positionen klar zusammen: Die erzählenden Überlieferungen wurden in den einzelnen Traditionskomplexen je für sich gesammelt (Bildung grösserer Einheiten) gemäss inhaltlicher Entsprechungen, aber unter verschiedenen Leitgedanken. Die grösseren Einheiten der Genesis sind durch deuteronomisch/deuteronomistische Redaktion mit den übrigen Büchern verknüpft; die Bücher Exodus-Numeri sind bereits in ihrem erzählerischen Material von übergreifenden dtn/dtr Traditionsbildungen geprägt. Parallel läuft die priesterliche Traditionsbildung mit Verknüpfungen zu den kultgesetzlichen Bestimmungen in den Büchern Ex-Num. Durchlaufende Quellen nimmt Rendtorff nicht mehr an:

»Die dtn/dtr Kreise, die an der Gestaltung der folgenden Bücher massgeblich beteiligt waren, haben auch den Aufriss des Pentateuch wesentlich mitgestaltet. Hier wie dort

haben sie ältere Überlieferungen unterschiedlicher Art theologisch bearbeitet und interpretiert. Der Übergang vom Pentateuch zu den folgenden Büchern bedeutete für ihre Arbeit zunächst keinen grundsätzlichen Einschnitt« (173).

Daneben stellt R. die klassischen Ansätze der Pentateuchkritik verständnisvoll dar. Bis auf einige platzbedingte Vereinfachungen (z. B. zur Josefsgeschichte 145, Gen 15 [146], deuteronomische Bewegung 165) wird auch dieser Abschnitt zu einer idealen Einführung in die Problematik und besticht durch seine Verbindung von Referat und Originalität.

Die Darstellung der übrigen Bücher zeichnet sich durch die schon erwähnten Vorzüge der Verständlichkeit und Konzentration auf das Wesentliche aus, ohne dabei wichtige Forschungspositionen zu übergehen. Mit dieser Einleitung im universitären Kurs zu arbeiten, müsste eigentlich Spass machen! Aber auch als Nachschlage- und Literaturkompendium wird es seinen Platz behaupten (ausführliche Register). In den Literaturangaben überwiegt bisweilen das Heidelberger Seminar. Soweit erschienen, sollte noch auf die neue katholische Kommentarreihe der »Neuen Echter Bibel« hingewiesen werden sowie auf einige weitere¹.

Bernd Feininger, Freiburg

¹ 1/2 Könige liegt der neue Kommentar von M. Rehm vor (2 Bde., Würzburg 1979/82) und zu Obadja die bislang einzige Monographie von J. Wehrle: Prophetie und Textanalyse, die Komposition von Obadja 1–21, interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen; Diss. (masch.) Freiburg i. Br. 1980. J. Jeremias, »Theophanie«, sollte in der überarbeiteten und erweiterten Fassung 2-1977 angeführt werden (246).

DERS. / EKKEHARD STEGEMANN (Hrsg.): Auschwitz – Krise der christlichen Theologie. München 1980. Chr. Kaiser Verlag. 189 Seiten.

Neun Professoren der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg haben sich in einer Ringvorlesung jeweils von ihrem Fach her im Wintersemester 1979/80 mit der Frage beschäftigt: Was bedeutet es für die christliche Theologie, dass sie heute Theologie »nach Auschwitz« ist? Die kenntnisreichen Vorlesungen liegen, mit Literaturangaben versehen, erfreulicherweise nun auch als Buch vor: G. Seebass, Christlicher Antijudaismus und moderner Antisemitismus; G. Rau, Die antijüdisch-antisemitische Predigt; K. Hungar, Faschismus und Antisemitismus; W. Huber, Die Kirche vor der »Judenfrage«; L. Steiger, Die Theologie vor der »Judenfrage« – Karl Barth als Beispiel; R. Rendtorff, Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung; E. Stegemann, Der Jude Paulus und seine antijüdische Auslegung; H. Thyen, Exegese des Neuen Testaments nach dem Holocaust; F. Crüsemann, Tora und christliche Ethik. Es folgt noch ein »Nachwort«: Aufgaben einer christlichen Theologie nach Auschwitz.

Ich zitiere wichtige und besonders weiterhelfende Sätze aus dem Buch: »... entweder trägt die Verheissung des Juden- und Christen-Gottes die Juden und Christen gemeinsam, oder diese sind in der Welt verloren« (45). »Die Kirche stand und steht in Wahrheit nicht vor der »Judenfrage«, sondern vor der Frage des christlichen Verhältnisses zu den Juden und damit vor einer Christenfrage in einem eminenten Sinn« (75). »Das Alte Testament hat eine doppelte Nachgeschichte und Wirkungsgeschichte, auch wenn christliche Theologen das nicht anerkennen wollen. Dabei ist die Kontinuität der jüdischen Tradition mit dem Alten Testament viel unmittelbarer als die der christlichen. Das bedeutet nicht, dass die christliche Inanspruchnahme des Alten Testaments weniger legitim und weniger gut begründet sei; aber sie ist anders begründet, und der christliche Gebrauch des Alten Testaments kann den jüdischen

nicht aufheben, solange es Juden gibt, die sich auf ihre jüdische Bibel berufen« (115). »... mit dem messianischen Auftreten Jesu (ist) nicht etwa die »heilsgeschichtliche« Ablösung oder Enterbung Israels durch die »Kirche«, sondern vielmehr die endzeitliche Assoziierung glaubender Heiden zu Israel als Gottes bleibend erwähntem Eigentum in Gang gekommen ...« (141). »Für das heutige jüdische Verständnis der eigenen Geschichte ist zweierlei evident: dass die Gründung des Staates Israel eines der grossen Schlüsselereignisse der jüdischen Geschichte ist und dass sie unlösbar mit dem Holocaust verbunden ist« (185).

Es gibt vermutlich ausser der Heidelberger Theologischen Fakultät keine Theologische Fakultät in der Bundesrepublik, in der so viele Mitglieder des Lehrkörpers bereit wären, das Thema »Theologie nach Auschwitz« in solcher Einmütigkeit zu behandeln. Leider!

Franz Mussner, Passau

ALWIN RENKER: Zentralthemen des Alten Testaments im Religionsunterricht der Sekundarstufe I und II. Paderborn–München–Wien–Zürich 1984. Verlag F. Schöningh. 200 Seiten.

Dieses Buch, geschrieben von einem erfahrenen Fachmann in der Lehrerfortbildung, wendet sich an Lehrer und Studenten, die vor der schwierigen Aufgabe stehen, das Alte Testament im Religionsunterricht der Sekundarstufe I und II zu behandeln. Es bietet dazu keine fertigen Unterrichtsmodelle oder praktikablen Lernsequenzen, sondern die Kenntnisse, die der Unterrichtende heute von der Hebräischen Bibel haben sollte. In sieben ausführlichen Kapiteln erhält der Benutzer ausführliche Informationen zu folgenden Schwerpunkten: 1. Exodus-Ereignis und Exodus-Theologie; 2. Der Dekalog; 3. Aussagen über den »Bund«; 4. Abraham, Vater aller Glaubenden; 5. Schöpfungsgeschichte und Urgeschichte; 6. Die Botschaft der Propheten im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr.; 7. Der Gottesknecht. Zu all diesen Themen enthält das Buch übersichtlich und klar gegliedert historische, kulturelle, literarische und theologische Aspekte, insofern diese für den Religionsunterricht wichtig werden können, und sei es auch nur als Hintergrundwissen für den Lehrer. Wer eine Fachbibliothek nicht in seiner Nähe hat, wer in seinem Bücherschrank nur wenige alttestamentliche Titel greifen kann, der findet hier eine komprimierte Darstellung, in der kenntnisreich und treffsicher viel Forschungsmaterial verarbeitet ist. Natürlich muss der Lehrer diese Informationen für den Unterricht methodisch/didaktisch übersetzen, aber im Anhang jeden Kapitels findet er dazu ein paar pädagogische Prinzipien und Anregungen. Sie nehmen dem Lehrer nicht die Last der konkreten Vorbereitung ab, geben aber Hinweise, was zu beachten und was zu vermeiden ist. Vielleicht könnte man in einer weiteren Auflage noch einige Anmerkungen zu der Darstellung des Alten Testaments in Richtlinien, Curricula, Schulbüchern und Unterrichtsmodellen machen, damit der Lehrer auch hier seine Kompetenz erweitern kann. Das Buch ist sicher eine grosse Hilfe für den Lehrer, der meist vor der doppelten Schwierigkeit steht, die alttestamentliche Forschung zur Kenntnis zu nehmen und ein zunächst nicht sonderlich schülernahes Thema unterrichtlich zu behandeln. Ein paar Wünsche bleiben allerdings offen. Warum wurden nicht die interessanten Untersuchungen Hossfelds zum Dekalog oder Zengers zur Priesterschrift bei der Behandlung der Schöpfungserzählungen einbezogen? In beiden Schriften sind noch andere Akzente gesetzt als hier. Der Benutzer des FrRu wird noch kritisch vermerken, dass das Tetragramm etwas sorglos benutzt wird. Seit Levinsons Kritik an diesem christlichen »Brauch« sollte man damit vorsichtiger umgehen und

auch die Lehrer auf die Problematik hinweisen. Schliesslich wünschte man sich für die Schule noch ein Kapitel über die Psalmen, die uns oft vergessene Möglichkeiten des Betens eröffnen. Trotzdem – ein Buch, dem man weite Verbreitung bei Religionslehrern und (hier nicht eigens angesprochenen) Seelsorgern wünscht. Es wird bei ihnen Mut und Fähigkeit wachsen lassen, das kostbare Erbe des Alten Testaments weiterzugeben. Werner Trutwin, Bonn

HENNING GRAF REVENTLOW: Hauptprobleme der alttestamentlichen Theologie im 20. Jahrhundert (Erträge der Forschung, 173). Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 203 Seiten.

Das eigenständige Fach »Biblische Theologie« beginnt nach übereinstimmender Meinung mit der Altdorfer Antrittsrede Johann Philipp Gablers im Jahre 1787. Graf Reventlow, ein heute führender atl. Bibeltheologe, führt in diesem Buch in die Fragestellungen der atl. Bibeltheologie von damals bis heute ein. Dabei verrät er eine ungemein grosse Belesenheit und souveräne Urteilskraft. Der Rezensent begegnete noch nie einer Forschungsgeschichte über alt. Bibeltheologie, in der so vieles in so geglückter Knappheit unter Beiziehung von so viel Literatur zu finden wäre. Die grossen Namen der atl. Bibeltheologie: Hermann Gunkel, Georg Hölscher, Karl Barth, Otto Eissfeldt, Ernst Eberling, Gerhard von Rad, Walter Zimmerli, Wolfhart Pannenberg, Klaus Westermann, Alonso Schöckel, Rolf Rendtorff und viele andere erfahren eine eingehende Würdigung. Reventlow vergisst nie, den kulturpolitischen Hintergrund zu zeichnen, aus dem heraus die einzelnen Autoren schrieben. So vermag er auch ihre Aporien zu durchschauen. Immer geht es um ein Ringen zwischen Systematik und Geschichte, Glaube und Erfahrung, Verkündigungsethos und exakte Beobachtung, Heilsgeschichtskonstruktionen und Einzelaussagen, Fundamentalismus und Bibelkritik, dialektische Theologie und spirituelle Aneignung, Altem und Neuem Testament, Verheissung und Erfüllung. Typisch für die geistige Gratwanderung der biblischen Theologen sind etwa die Sätze von Karl Barth: »Die Geschichte als solche ist nicht Offenbarung, obwohl Offenbarung Geschichte ist . . . Wohl aber ist die Offenbarung in der Geschichte zu finden, jedoch nur, indem sie als Rede Gottes in Person von dem fragenden Menschen gehört wird« (23).

Die Übersicht Reventlows gliedert sich in fünf Hauptteile: 1. Vorgeschichte und Neuaufbruch seit dem 1. Weltkrieg. 2. Das Problem einer systematischen Darstellung. 3. Das Problem der Geschichte. 4. Die »Mitte« des Alten Testaments. 5. Der Welthorizont alttestamentlicher Theologie. Reventlow steht – im Gegensatz zu manchen besonders jungen Alttestamentlern – den reichen Möglichkeiten der alttestamentlichen Theologie positiv gegenüber. Man müsse sich aber hüten, irgendeinen theologischen Ansatz »als Universalschlüssel« zum Verständnis aller Probleme zu erklären.

Eine Kritik am Rande für die ganze Wissenschaft der atl. Theologie drängt sich nach der Lektüre auf. Unter dem Abschnitt »Der Welthorizont der atl. Theologie« kommt Reventlow auf Schöpfung, Mythos und Weisheit zu sprechen. Hier wäre aber noch das Thema: Spannung zwischen Volk Gottes und Weltvölkern anzusprechen gewesen. Es wirkt befremdend, dass die Theologen des Alten Testaments dieses historische und theologische Hauptproblem des Alten Testaments selten und so beiläufig behandeln. Es ist typisch, dass z. B. die Rolle Esthers nirgends – in keinem Zitat und in keinem Ansatz – aufscheint. In Esther und in den meisten atl. Büchern ist die Bewältigung dieses wichtigen Themas aber deutlich artikuliert. Diese Kritik trifft weniger Reventlow, sondern die

vielen Theologen, die dieses Hauptproblem der Theologie des 20. Jahrhunderts übersehen haben und dadurch eine wichtige theologische Bedeutung des Alten Testaments, des Judentums und Christentums vernachlässigt haben.

Clemens Thoma

KURT-VICTOR SELGE: Einführung in das Studium der Kirchengeschichte. (Die Theologie.) Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. XIII, 225 Seiten.

Der Verfasser, vor allem bekannt durch Arbeiten zur mittelalterlichen Kirchengeschichte, legt eine Einführung in das Studium der Kirchengeschichte vor, die zunächst als Neubearbeitung von H. Bornkamms »Grundriss zum Studium der Kirchengeschichte« (1949) gedacht war, nunmehr aber ein neues und eigenständiges Werk darstellt. Seine Einführung umfasst drei grosse Kapitel: I. Der Gegenstand der Kirchengeschichte, II. Die Periodisierung der Kirchengeschichte und III. Aspekte der Kirchengeschichte. Schlussbemerkung, Zeittafel, Literaturhinweise und ein Namen- und Sachregister schliessen das Werk ab. Die einleitenden Überlegungen gelten dem Gegenstand der Kirchengeschichte. Dazu werden zunächst die Anschauungen einiger bedeutender protestantischer Theologen über die Aufgabe der Kirchengeschichte angeführt. Diese Theologen sind: F. Schleiermacher, E. Troeltsch, K. Barth, G. Ebeling und W. Pannenberg. Ergänzend dazu stehen Positionen katholischer Historiker, wie sie im 1970 erschienenen Sammelband »Kirchengeschichte heute – Geschichtswissenschaft oder Theologie?« vorgelegt sind. In einem zweiten Schritt blickt der Vf. zurück auf verschiedene in der älteren Kirchengeschichte vertretenen Meinungen über den Gegenstand der Kirchengeschichte. Gestreift werden Eusebius v. Caesarea, mittelalterliche Theologen (Bernhard v. Clairvaux und der junge Luther), ausführlicher dargestellt ist Joachim von Fiore; dann folgen summarisch Chronisten, ausführlicher wieder reformatorische Historiker (Matthias Flacius Illyricus, Sebastian Franck), aus der Zeit des Pietismus G. Arnold und als Wendepunkt zur wissenschaftlich kritischen Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung Johann Lorenz von Mosheim. Der dieses Kapitel beschliessende Abschnitt legt eigene Vorschläge zur Bestimmung des Gegenstandes der Kirchengeschichte vor. Der Vf. will darunter verstanden wissen die weltgeschichtlichen Folgen der geschichtlichen Existenz Jesu von Nazareth als Horizont und Rahmen der Kirchengeschichte und nennt dazu drei genauere Bestimmungen: Kirchengeschichte ist Geschichte der Christen, Geschichte der christlichen Gemeinschaft und Geschichte der Kirche Jesu Christi.

Das zweite Kapitel beschreibt Probleme der Periodisierung der Kirchengeschichte. Einleitende Bemerkungen gelten grundsätzlichen Einteilungen, Monats- und Wochentagsbezeichnungen, Kalenderreformen und chronologischen Einteilungen. Wichtiger sind jedoch die grösseren Sinnzusammenhänge, die sich dem Betrachter abhängig vom jeweils eigenen historischen Standpunkt erschliessen. Der Vf. behandelt heilsgeschichtliche Entwürfe einer ganzen Geschichte, ihre Wurzeln im griechischen und israelitisch-jüdischen Denken und die Entfaltung im christlichen Gedanken der Einheit und Gliederung der Weltgeschichte im Ganzen, ihre Ausformung in der Frühzeit der Kirche und im Mittelalter. Ausführlicher kommen dann Entwürfe zu Wort, die aus Reformationsbewegungen heraus entwickelt wurden und die zur bekannten Einteilung im Altertum, Mittelalter und Neuzeit führten. Schliesslich werden auch Entwürfe des Idealismus vorgestellt (F. C. Baur), positivistische Entwürfe des 19. Jh. (A. Comte) und neuere Periodisierungsversuche (K. Heussi, E. Wolf, H. Jedin).

Nach diesen grundlegenden Fragen nach Gegenstand und sinnvoller Gliederung folgt nun das umfangreichste dritte Kapitel, das mehr als die Hälfte des Werkes umfasst. Hier geht es nun um Inhalte der Kirchengeschichte, die in einer als Versuch charakterisierten Weise dargeboten werden. Der Vf. bedient sich dabei – in Absetzung von im ersten Kapitel genannten eher theologischen Aufgabenstellung – einer »beschreibenden Formel«. Es geht ihm um eine Geschichte des Christuszeugnisses: »Es ist zu zeigen, auf welche Weise diejenigen, die sich Christen nannten, in ihrer gemeinsamen und besonderen Lebensweise dies auch zu sein glaubten« (49). Dieses soll beschrieben werden in grundlegenden Aspekten, die in ihrer gegenseitigen Verflochtenheit sichtbar gemacht werden. Die Wahl der einzelnen Aspekte wird zunächst jeweils begründet, danach werden einzelne Stationen der Geschichte ihrer Erforschung und schliesslich ihre Inhalte dargestellt. Der erste, wohl auch grundlegend gedachte Teil befasst sich mit Institutionen des Christentums als dem »Knochengestützte der Kirchengeschichte« (51). Gegenstände sind: Entwicklung der Ämter innerhalb der Kirche und der Kirchen, Geschichte der Konzilien und Synoden, der Klöster, der drei Normen (Glaubensregel, Amt und Schrift) und institutioneller Formen der Busse. Ein zweiter Teil beschreibt die Geschichte des Kirchenrechts. Der dritte enthält eine knappe Darstellung der Theologiegeschichte, die wohl nur als erste Hinführung gedacht ist. Theologie, verstanden als denkende Rede von Gott, wird unterschieden von Theologiegeschichte, die der Vf. erst aufgrund der Theologiekritik des Pietismus und der Aufklärung entstanden sieht. Auch hier werden im Gang durch die Kirchengeschichte dann Inhalte beschrieben: von ntl. Theologie über die altkirchlichen Lehrstreitigkeiten, die Scholastik und sehr ausführlich die protestantische Kirchenreform. Sie ist für den Vf. »(. . .) historisch geurteilt, das bedeutendste und wichtigste Ereignis der abendländischen Theologiegeschichte – man darf wohl sagen, der Theologiegeschichte überhaupt« (118). Ein vierter Teil behandelt Frömmigkeits- und Sozialgeschichte. Das Kapitel schliesst mit Bemerkungen zum Zusammenhang der Geschichte. Die Schlussbemerkung verweist auf gängige Gesamtdarstellungen der Kirchengeschichte und rät, bewusst subjektiv, welche Stellen der Kirchengeschichte dem Vf. als für das vertiefte Studium lohnend erscheinen.

Als eine Einführung gedacht erfüllt das Werk sicher seinen Zweck. Dennoch, das verleugnet der Vf. auch nicht, ist bei allem Bemühen um Ausgewogenheit sein dezidiert protestantischer Standort nicht zu übersehen. Auch für sein eigenes Werk gilt für viele Wertungen sein Urteil über Theologie insgesamt: sie »trägt das entmutigende, ja auch Misstrauen erweckende Zeichen hoher fachmännischer Gelehrsamkeit bei vollendeter Uneinigkeit der Autoren der unzähligen Bücher theologischen Inhalts an sich« (104). Einführungen erscheinen mir dann sinnvoll, wenn sie zum Weiterlesen und Weiterdenken, auch zur Kritik, im besten Fall zum eigenen Standpunkt führen. Das vorliegende Werk bietet einen möglichen Einstieg, erfordert aber eigenes weitergehendes Studium.

Klaus Bernhard Schnurr, Freiburg

ADRIAN SCHENKER: Versöhnung und Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im Alten Testament. Mit einem Ausblick auf das Neue Testament (Biblische Beiträge 15). Freiburg (Schweiz) 1981. Verlag Schweizerisches Katholisches Bibelwerk. 179 Seiten.

Das Buch ist in vier in sich selbständige Teile gegliedert, die man für sich selbst lesen und verstehen kann. Der erste Teil (15–40) beschreibt am Beispiel der Josefsgeschichte die Vielschichtigkeit der aus Verzeihung und Umkehr

entspringenden Aussöhnung zwischen Josef und seinen Brüdern, während der zweite Teil (41–53) an der Erzählung von Davids Verbrechen an Urija und seinen Folgen (2 Sam 11–12) den Prozess von Reue herausarbeitet. Dabei wird deutlich: »Gemeinsam an Umkehr und Reue ist . . ., dass sie auf seiten der Schuldigen die Haltung sind, der auf seiten der Geschädigten und Gekränkten die Verzeihung entspricht, so dass aus der Begegnung von beiden, von Verzeihung und Reue, die Versöhnung entsteht« (53). Der dritte Teil (55–79) zeigt am Phänomen der kofär-Zahlung, am Bruderkonflikt Jakob-Esau und an verschiedenartigen Regelungen, die Folgen einer fluchbeladenen Tat einzudämmen, überzeugend auf, wie im alten Israel »Sühnung« eines der hauptsächlichsten Mittel war, die Eskalation von Gewalt in der Gesellschaft zu vermeiden, ja Gewalt selbst zu überwinden. Am theologisch wichtigsten ist m. E. der vierte Teil (81–119), der das so oft missverständliche Phänomen der kultischen Sühne anthropologisch und theologisch als einen von Gott selbst ermöglichten und an Israel geschenkten Weg der Versöhnung darstellt. Jenseits aller Verzerrungen, die Sühne als Tauschgeschäft oder als »Werk« disqualifizieren, aber auch in Ablehnung von Versuchen, im Sühneblut eine »Ersatzgewalt« zu sehen, wird hier ein differenziertes und tiefes Verständnis von Sühne entfaltet, das nicht die Strafe, sondern die Versöhnlichkeit Gottes und somit die Gnade ins Zentrum rückt. In einem knappen Schlussteil (121–144) werden sodann die gewonnenen alttestamentlichen Einsichten für ein vertieftes Verständnis der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung und Sühne fruchtbar gemacht.

Das Buch, dessen menschliche und theologische Leidenschaft für die beschriebenen Lösungswege des Gewaltproblems fasziniert, ist aus mehreren Gründen zu empfehlen: es führt den Leser kompetent in alttestamentliche Textbereiche ein, die teilweise noch wenig erschlossen sind; es ist einfühlsam und gut lesbar geschrieben, ohne je oberflächlich zu werden; es ist ein bewusst in christlicher Tradition stehender Versuch, das Jesusgeschehen von der Tiefenstruktur des AT und NT gemeinsamen (!) Gottesbildes her zu begreifen, ohne das AT christlich zu vereinnahmen; für das jüdisch-christliche Gespräch werden hier besonders den christlichen Partnern nachdenkenswerte Rahmen-Vorgaben gemacht. Erich Zenger, Münster/Westf.

EDMUND SCHLINK: Ökumenische Dogmatik. Grundzüge. Mit Geleitworten von Heinrich Fries und Nikos A. Nissiotis. Göttingen 1983. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. XXI, 828 Seiten.

Nach der Lektüre von über 800 sehr dicht gedruckten Seiten dieser »Grundzüge« ergibt sich ein zwifacher Eindruck:

a) E. Schlink legt hier mit grosser Sachkenntnis eine Summa heutiger ökumenischer Theologie mit ihren offenen Möglichkeiten und Grenzen vor;

b) Hebräische Bibel und Judentum fungieren im gesamten Werk als Negativfolie zur Profilierung des christlichen Standpunktes.

Es können hier nur drei der wichtigsten Strukturelemente angedeutet werden, mit denen in diesem voluminösen Werk alle klassischen Traktate der Dogmatik durchformt werden. Es sind dies die Erfahrung der Grosstaten Gottes, die Doxologie und die Trinitarisierung. »Die grossen Taten Gottes« aber sind der bleibende Grund aller Zeugnisse und aller Gebete. In der Konzentration auf sie gewinnt die Dogmatik die Weite, ohne die sie keine ökumenische Dogmatik wäre.« (62) Auf diesem Hintergrund kann etwa eine ausgewogene Diskussion über die gegenwärtige Theologie des Herrenmahles (z. B. 500 ff., 513) unter Ein-

beziehung des Lima-Dokumentes von 1982 gelingen (509). Formendes Prinzip solcher Systematik, gleichsam ihr Angelpunkt, bleibt die Interpretation des Dogmas von der Doxologie her. Dabei erweist sich Doxologie als eine nicht beliebige liturgische Aussagestruktur; vielmehr »ist sie eine notwendige Antwort des Glaubens aufgrund von Gottes grossen Taten, ohne die die anderen Antworten in Gebet, Zeugnis und Lehre früher oder später verkümmern würden«. (209) Z. B. hat Dogmatik in der Christologie das Bekenntnis zu interpretieren und weiterzubedenken (274); Doxologie ist Letztaussage (273), und die »Struktur, in der die Anerkennung Gottes selbst zur *expliziten Aussage* gelangt, ist die Doxologie«. (64)

Schlink hat so die Möglichkeit, seine gesamte Dogmatik trinitarisch durchzuformen und das ökumenisch äusserst bedeutsame Trinitätsdogma neu zu bedenken, nämlich »als die doxologische Antwort auf Gottes grosse Taten«. (741) Die Vergöttlichung des Menschen kann existenzialisiert werden, insofern sie zu verstehen ist als Aufnahme des Begnadeten in die Zirkulation des göttlichen trinitarischen Lebens (439) – eine Aussage, die sich so auch in der Theologie von M. J. Scheeben findet. Leben im Pleroma des dreieinigen Gottes wird die Vollendung menschlicher Existenz sein (718).

Von diesen Leitmotiven her besteht eine zutiefst ökumenische Wesensverwandtschaft zwischen protestantischer und katholischer Theologie, etwa mit der von E. Schillebeeckx oder von K. Rahner (dessen primär bei der konkreten Heilsgeschichte ansetzende Trinitätstheologie Verf. S. 755 gerade deshalb nicht so unvermittelt in die Nähe der Hegelei setzen sollte). Gleiches gilt in bezug auf die orthodoxe Theologie, etwa beim trinitarischen Dogma (vgl. 759).

Das Programm dieser heilsgeschichtlichen Dogmatik stellt so einen richtungweisenden Schritt in der gegenwärtigen Diskussion zwischen den Kirchen dar. Andererseits zeigt sich aber auch unübersehbar, dass in diesem Werk jede Ökumene mit dem Judentum unmöglich gemacht wird. Verf. wendet sich zwar ausdrücklich gegen Ideologien, Vorurteile und den Schutt von Missverständnissen (V, 30f., 641f.), doch gilt das offensichtlich nur für den Binnenbereich des Christlichen. Selbst wenige Mosaiksteine können hier genügen, um diese Negativfolie sichtbar zu machen.

Israel hat den Bund gebrochen und Jesus ans Kreuz gebracht (3, 60, 315f.). Er wurde als Gotteslästerer hingerichtet (115), von »Juden und Heiden abgelehnt und getötet« (174). Verf. spricht (mit Apg 2, 23) sogar von der »Untat und Greuelat der Juden« (256), wobei ihm Joh 8, 44 als dictum probans dienlich ist (182). Schriftgelehrte und Pharisäer widersetzen sich selbst Jesu letztem und äusserstem Ruf zur Umkehr (338).

Zwar findet sich Kritik am Despoten Pilatus (168), doch erscheint auf anderer Seite folgende Schuldzuweisung: Es »griff das Nein seiner jüdischen Gegner um sich und wurde auch zum Nein der Römer. Durch das gemeinsame Nein von Juden und Heiden wurde Jesus ans Kreuz gebracht.« (328, vgl. 333) Joseph Blinzler, *Der Prozess Jesu* (München 1969), wird hierzu als seriöse Information genannt. Ein Blick in die gründliche und sehr präzise Untersuchung von Ruth Kastning-Olmesdahl, *Die Juden und der Tod Jesu* (Neukirchen-Vluyn 1981), hätte genügt, um den massiven Antijudaismus bei Blinzler zu erkennen.

Die Juden haben Jesus ans Kreuz gebracht, weil er in unerhörter Weise das alttestamentliche Gesetz radikalisiert hat (5, vgl. 343, 347, 525, 631 u. ö.). Das *späte Judentum* (250) mit seinem *späten* Gesetzesverständnis war es, dem Jesus und die urchristliche Botschaft begegneten (217). Das Charakteristische an Jesus ist u. a. »sein kriti-

ches Verhältnis zum Gesetz trotz seiner Anerkennung der alttestamentlichen Schriften« (263, vgl. 525). Jesus hat demgegenüber etwas Neues gefordert, z. B. im Gebot der Feindesliebe (317, vgl. 380). Er »stellte so das alttestamentliche Liebesgebot und die Gebote des Dekalogs gegen die Halacha und machte es den Menschen unmöglich, sich hinter der Kasuistik rabbinischer Gesetzeslehre zu verstecken und dem Anspruch des göttlichen Gebotes zu entziehen« (316; vgl. auch die Logik 464). So hat Jesus mehrfach das Sabbatgebot übertreten (332, vgl. 315). Dieser Kampf und Widerspruch gegen Halacha, das mosaische Gesetz, Schriftgelehrte und Pharisäer sind von Ostern her sogar als Gehorsam Jesu gegen Gott zu verstehen (370f.). In ihrer Ablehnung Jesu handelten die Juden daher ungerecht (777), wird doch im Evangelium die Inferiorität des jüdischen Gesetzes manifest (779f.). Denn erst durch das Evangelium kann das Wesen des alttestamentlichen Gesetzes erkannt werden (vgl. 416, 424, 427, 434). (Hat Verf. wohl Leo Baecks »Das Evangelium als Urkunde der jüdischen Glaubensgeschichte« herangezogen?)

Als Konsequenz bleibt dann ein ekklesiologischer Integralismus, in dem die Kirche das Judentum ererbt (Substitutionsmodell; vgl. 566: »Über den ungläubigen Juden«). Gottes Gericht gegen das jüdische Volk (296) führt zur Kirche als dem neuen Gottesvolk, das aus Juden und Heiden besteht (564). Sehr eindeutig heisst das dann: »Die Totengebeine des gerichteten alttestamentlichen Gottesvolkes sind nun lebendig gemacht zum Lobpreis Gottes« (564). Verf. plädiert zwar dafür, dass die Christen angesichts von gemeinsamem Ursprung und gemeinsamer Zukunft in der Nazizeit an den Juden schuldig geworden seien. »Diese Schuld wird allerdings nicht dadurch gesühnt werden können, dass der Heilsplan Gottes nun so verstanden wird, als ob für das jüdische Volk der Weg zu Gott an Jesus vorbeiführen würde« (565). Kurz zuvor hatte es geheissen: »Dabei können die von Christen vollzogenen Judenverfolgungen in gar keiner Weise mit dem Hinweis auf die am Anfang der Kirchengeschichte erfolgten Christenverfolgungen durch die Juden entschuldigt werden. Denn die Juden handelten in einem vermeintlichen Gehorsam gegen das alttestamentliche Gesetz« (565). An dem folgenschweren Gottesmordvorwurf tragen die Juden selbst die Schuld, denn »unter dem Eindruck der durch viele Jahrhunderte hindurch erfolgenden regelmässigen Verfluchung Jesu und der Christen in jüdischen Gebeten wurden von den Christen weithin vor allem die Juden als die Mörder Jesu angesehen. Hieraus folgten wieder schwere, tief beklagenswerte Verfolgungen von Juden durch Christen« (334). Aber schliesslich bringen auch die Opfer des Holocaust Gott ihren Lobpreis dar (790).

Es stimmt nachdenklich, solchen verborgenen Antijudaismus hier zitieren zu müssen. Statt Gräben aufzureissen hätte es gerade diese »Ökumenische Dogmatik« von ihrem Ansatz bei den *g'dolot* JHWH her vermocht, eine lebendige Brücke zwischen Christen und Juden zu errichten. Denn auch für die Dogmatik haben die Worte Karl Barths von 1966 ihre Notwendigkeit behalten: »Wir sollen nicht vergessen, dass es schliesslich nur eine tatsächlich grosse ökumenische Frage gibt: unsere Beziehungen zum Judentum.« Karl-Heinz Minz, Düsseldorf

HEINZ SCHMIDT: *Didaktik des Ethikunterrichts I. Grundlagen*. Stuttgart 1983. Verlag W. Kohlhammer. 260 Seiten.

Die Einführung des Faches »Ethik« für Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, hat Rechtsprobleme aufgeworfen, die zugleich auf inhaltliche Schwierigkeiten dieses Faches hinweisen. »Darf die staatliche Schule einen

Unterricht über Sinn- und Wertfragen veranstalten, ohne gegen das Prinzip weltanschaulicher Neutralität zu verstossen? Welche inhaltlichen Vorgaben sind von Rechts wegen möglich oder nötig? Lassen sich Wertbindungen, die ja kein derartiger Unterricht vermeiden kann, durch die Verfassungen demokratischer und pluralistischer Gesellschaften überhaupt legitimieren?« (9) Die Legitimationsprobleme dieses Faches betreffen die Aufgaben und Inhalte von Ethik gleichermaßen und sind, wie die unterschiedlichen und disparaten rechtlichen Festlegungen in den einzelnen Bundesländern zeigen, bislang nicht gelöst. Um so dringlicher wird das Desiderat einer Diskussion der Grundlagen des Ethikunterrichts und seiner Didaktik. Heinz Schmidt sammelt in dem hier angezeigten Buch fachdidaktische und konzeptionelle Ansätze, wie sie – eher zufällig und vereinzelt – im deutschen Sprachraum (besonders wichtig der Beitrag von O. Höffe), im anglo-amerikanischen und sozialistischen Raum sowie aus den vorhandenen Rahmenrichtlinien in der Bundesrepublik zu rekonstruieren sind. Dabei wird deutlich, dass es eine ausgearbeitete, konsensfähige Fachdidaktik des Ethikunterrichts nicht gibt. Konsens besteht nur darüber, dass Ethikunterricht nicht schon sittliche Erziehung bedeutet, sondern diese Erziehung durch Schule, Elternhaus und Umwelt voraussetzt (92) und durch kognitive Lernprozesse ergänzt (vgl. 165. 210). Folgerichtig beschäftigt sich Schmidt ausführlich mit jenen Theorieansätzen, die die Konstanten sittlicher Entwicklung und Erziehung, Autorität, soziale Kognition, Handlungskonflikte, soziale Strukturen, Ich-Entwicklung, Gewissen, untersuchen und Elemente einer Theorie sittlicher Lernprozesse auch im Kontext eines Faches Ethik bilden können.

Schmidt referiert all diese Ansätze kenntnisreich und mit grosser Sorgfalt. Wenn mir auch das Problem einer religiösen Interpretation des Gewissensphänomens zu kurz abgetan erscheint, so bleibt doch festzuhalten, dass das Buch für jeden, der sich mit den Grundlagen einer Didaktik des Ethikunterrichts und der sittlichen Erziehung befasst, unverzichtbar ist. Es bündelt zum Teil weit verstreute rechtliche Festlegungen, didaktische Entwürfe, humanwissenschaftliche Grundlagen und pädagogische Forschungsansätze in einer Übersicht, wie sie für eine fundierte Auseinandersetzung mit den Grundlagen einer Theorie sittlicher Lernprozesse bislang gefehlt hat – und nun vorliegt. Daraus erhellt, dass das Buch, obwohl es sich von seiner Zielsetzung her nicht mit dem christlich-jüdischen Dialog beschäftigt, gleichwohl auch für die Reflexion der Erziehung zu diesem Dialog eine Fülle von Grundlagenmaterial bietet. Damit hat sich jüngst ja auch das Expertengespräch über »die Begründung des Ethischen im Judentum und Christentum« näher befasst. Lothar Kuld, Stuttgart

GEORG STRECKER: Das Judenchristentum der Pseudoklementinen. 2., bearb. u. erw. Aufl. Berlin 1981 (TU 70²). Akademie Verlag. 326 Seiten.

Unter den religiösen Gruppen der ausgehenden Antike nimmt eine einen besonderen Platz ein: das Judenchristentum. Wenn auch aus der Grosskirche wie aus der Synagoge frühzeitig ausgeschlossen, von den Kirchenvätern gelegentlich mit den Gnostikern identifiziert und schliesslich – ca. im fünften Jahrhundert – einfach nicht mehr historisch greifbar, hat man es doch immer wieder für Einflüsse positiver wie polemischer Art bis ins achte/neunte Jahrhundert hinein verantwortlich gemacht, und zwar sowohl in der patristischen wie auch in der rabbinischen Literatur. Wurde das Judenchristentum somit in den überlieferten Quellen (eine Qumran oder Nag Hammadi vergleichbare Bibliothek hat es nicht hinterlassen) sehr früh nur noch polemisch erwähnt, so steht und stand

jede ihm gewidmete Untersuchung auf einer schwachen Basis, die dann zum verführerischen Glatteis werden konnte, wenn vergessen wurde, dass für »judenchristlich« reklamierte Aussagen kein Kontrolltext zur Verfügung stand. Erschwerend wirkte, dass man sich in der Forschung eigentlich bis heute nicht darauf geeinigt hat, was denn als »judenchristlich« zu verstehen sei – und da lassen sich einige Bestimmungen denken, um den Begriff inhaltlich zu füllen.

Einig war man sich in der Forschung dagegen schon länger, dass in den pseudoklementinischen Homilien und Recognitionen eine judenchristliche »Grundschrift« verarbeitet sei, aus der sich einiges über die Gedankenwelt jener Christen entnehmen liesse. Aber bei dem Stand der sonstigen Zeugnisse war auch die Berufung auf diese Schriften a priori mit dem leisen Verdacht der Willkürlichkeit behaftet.

Unter diesen Umständen war es das unbestreitbare Verdienst G. Streckers, seine Arbeit auf einer literarkritischen Analyse der Pseudoklementinen aufgebaut zu haben. Ein umfangreicher Forschungsüberblick (S. 1–34) gibt Aufschluss über die Entwicklung bis zum ersten Erscheinen des Buches (1958). Ihm folgt der Versuch, aus den beiden pseudoklementinischen Werken die ihnen zugrunde liegende Schrift soweit als möglich zu rekonstruieren (S. 35–96); die Ergebnisse finden sich auf S. 92–96 tabellarisch zusammengefasst. Nach einem Exkurs über die »Ordination in den Pseudoklementinen« (S. 97–116) geht der Vf. aber noch nicht gleich zu inhaltlichen Fragen über, sondern untersucht zunächst die verwendeten Schriftzitate. Dabei macht er den einleuchtenden Vorschlag, die Abweichungen des Textes nicht als Zeugnis eines eigenen Texttypus zu verstehen, sondern als Folge von freiem Zitieren und Angleichung an den je neuen Kontext. Die Breite dieser literarischen Bemühungen zeigt den Ernst des Vf.s, seine Aussagen auf gesicherten Boden zu stellen, desgleichen seine gelegentlich vorsichtigen Formulierungen von »Ergebnissen«. Es versteht sich von selbst, dass literarkritische Operationen dieses Ausmasses nicht immer völlig evident gemacht werden können und ein gewisser Rest persönlicher Entscheidung hier immer mit im Spiel ist. Bei der inhaltlichen Beschreibung der judenchristlichen Theologie, wie sie in den Pseudoklementinen vorliegt, nimmt die Besprechung der Kerygmata Petrou den grössten Raum ein; eine Quellenschrift, für deren Isolation der Vf. Vorläufer hat und die er selbst neu abzugrenzen versuchte (S. 137–220). Kürzer fällt dagegen die Kommentierung der zweiten ausgesonderten Quelle, vom Vf. AJ-II-Quelle genannt (Rec. I 33–71 mit Einschüben des Recognitionisten), in fortlaufender Paraphrase aus. Dies gilt insbesondere für den religionsgeschichtlichen Vergleich besonders mit jüdischen Quellen. Auf wenigen Seiten skizziert Vf. dann seine Vorschläge zur Rekonstruktion der Entwicklung von den Quellenschriften bis zu den beiden jetzt bekannten Werken, mit der wichtigen Einschränkung, dass schon der Vf. der Grundschrift, der die Kerygmata und die AJ-II-Quelle benutzt habe, »sich trotz seiner jüdischen Sympathien des Abstands vom Judentum bewusst war« (S. 258).

Bis hierhin ging auch die erste Auflage des Werkes. Die Auseinandersetzung mit der seither vorgelegten Forschung wird im wesentlichen in einem Anhang durchgeführt, der auch die meiste seitdem erschienene Literatur nennt.

Mit dieser Neuauflage ist eines der wichtigsten Bücher zum Studium antiken Judenchristentums wieder zugänglich gemacht, und man wird Vf. und Verlag dafür Dank wissen. Allerdings fragt sich, ob man das Buch heute, 1984, noch einmal so hätte schreiben können. Wahrscheinlich

nur schwer! Das Wissen um antikes Judentum ist seit 1956 um vieles bereichert worden – nicht nur durch die seit 1949 gemachten und allmählich veröffentlichten Textfunde. Streckers Behandlung der Kirchenväterliteratur, die den grösseren Raum einnimmt, bleibt auch heute noch von Wert, sein Zugang zum Judentum hätte sich dagegen inzwischen anders dargestellt. Hierzu nur ein paar Fingerzeige:

Judentum als solches ist und war eine heterogene Grösse. Dass Josephus nicht für den gebildeten Juden schreibt, ist längst anerkannte Tatsache, dass Philon (besonders wenn er allein steht) nur schwer als Zeuge jüdischer Tradition verstanden werden kann, ist zumindest ein schon *nicht mehr* umstrittenes Problem. Hellenistisches, apokalyptisches, rabbinisches und mystisches Judentum (und die Grenzen sind fließend von Schriftsteller zu Schriftsteller), neben Essenern und anderen Randgruppen verbieten in ihrem Nebeneinander und Miteinander (das zuweilen zum Gegeneinander wird) *heute* die katalogische Behandlung sogenannter »jüdischer Motive«. Zudem ist die Frage nach den Beziehungen des Judentums zur Gnosis und umgekehrt mit der Publikation der Nag-Hammadi-Texte völlig neu gestellt und beginnt erst als solche behandelt zu werden. Man wäre wohl daher *heute* vorsichtiger, vom »jüdisch-gnostisch-(christlichen)-Hintergrund« der Grundschrift zu sprechen (passim). Eine eingehendere Behandlung der zum Vergleich herangezogenen jüdischen Parallelen hätte wohl auch einiges anders erscheinen lassen (in zwei Fällen auch glatten Irrtum vermieden: S. 272/140 zum »sakralen Amt« und S. 208 zum Tauchbad vor dem Essen). Kurz: Auch das hinter diesem Judenchristentum stehende (oder vermutete) Judentum verlangt auch und gerade nach Streckers Buch noch einiges an Klärung.

Das Buch bleibt ein Orientierungspunkt in der Forschungsgeschichte der Judenchristen. Wer sich heute über die judenchristlichen Bestandteile der Pseudoklementinen äussern will, wird an Streckers Buch nicht vorbei können. Mit der Neuvorlage des Werkes ist nun aber auch der Ansporn zu ebenso präziser Weiterarbeit gegeben.

Michael Mach, Jerusalem

DERS. (Hrsg.): Das Land Israel in biblischer Zeit. Jerusalem-Symposium 1981. Göttingen 1983. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 222 Seiten.

Der Band bringt in erweiterter und bearbeiteter Form die Vorträge, die vom 6. bis 13. September 1981 bei einem Kolloquium im Rahmen der Partnerschaft der Universität Göttingen und der Hebräischen Universität Jerusalem gehalten wurden. Die vierzehn Beiträge aus der Feder der Jerusalemer Bibelwissenschaftler und Religionshistoriker Z. Werblowsky, A. Malamet, M. Weinfeld, Z. Kallai, S. Japhet, M. Haran, S. Safrai und ihrer Göttinger Kollegen W. Zimmerli, L. Perliitt, R. Smend, R. Hanhart, H. Stegemann, B. Schaller, G. Strecker (jeweils in der Reihenfolge der Beiträge) arbeiten auf methodisch sehr unterschiedliche Weise die Bedeutung des Landes Israel für die jüdische und die judenchristliche Existenz heraus; auch die Tempelrolle, Philo und die Rabbinen werden erfreulicherweise miteinbezogen. Während die jüdischen Autoren offenkundig sich mehr mit der historischen Realität des Landes (z. B. Strategien der Eroberung, Grenzbeziehungen des »Gelobten Landes«, Identitätsprobleme in der Pluralität des nach-exilischen Judentums) beschäftigen, diskutieren die christlichen Autoren stärker literarische und vorstellungsorientierte Probleme der unterschiedlichen Literaturbereiche. Leider fehlen in der Dokumentation eine echte Auseinandersetzung und zumindest der Versuch, ein theologisches oder gar ansatzhaft aktuelles Fazit zu ziehen.

Dennoch ist das Projekt zu begrüßen: Zum einen ist ein derartiges »Fachgespräch« zwischen jüdischer und christlicher Bibelwissenschaft schon als ein solches ein Meilenstein auf einem notwendigen Weg, und zum anderen ist mit dem Thema »Land« ein theologisches Zentralthema jüdischer Existenz aufgegriffen, mit dem die christliche Tradition sich seit ihrem Ursprung schwertut – und dem sie sich dennoch nicht verweigern darf! Als Ansatzpunkte für ein weiterführendes gemeinsames Gespräch sind m. E. die Vorträge von W. Zimmerli und L. Perliitt geeignet. Beiden ist die von der Prophetie und vom Deuteronomium her aufgezeigte Theologie gemeinsam, wonach »das Land« für Israel als der zu gestaltende Ort von Gerechtigkeit und als göttliche Heilsgabe, die *für* und *mit* der Tora gegeben wurde, zu gelten hat. Das ist zugleich eine Konkretion der These, mit der Z. Werblowsky die Beiträge eröffnet: »Die Beziehung zum Land beginnt mit dem Auszug Abrahams aus seinem Vaterhaus, und zwar so, dass die Landesverheissung – um es paradox überspitzt zu sagen – der Volksverheissung vorausgeht: Gen. 12, 1–2. Den existentiellen Theologen bleibe die Freiheit unbenommen, gemäss den Regeln ihrer Homiletik (denn es ist Homiletik und nicht »Hermeneutik«) »Existentialmidrasch« zu treiben, doch dem Bibelleser ist es klar, dass der Genesistext gerade nicht von einem Auszug ins Ungeisse spricht, sondern genau umgekehrt von einem Gang in die Gewissheit der Verheissung. Das Volk ist nicht autchton: Es zieht in ein Land, welches, wie auch das Volk selbst, von Gott dazu bestimmt bzw. auserwählt ist. Land und Volk sind sich gegenseitig angelobt und verheissen. Es ist Gottes Land nicht aus mythologisch-kosmogonischen Gründen, sondern weil »Gottes Augen allzeit darauf gerichtet sind« (Dtn 11, 12) – die Augen desselben Gottes, der von sich sagt (Ex 19, 5): »Denn mein ist die ganze Erde« (3f.).

Der Band kann, bei aller Begrenztheit seiner einzelnen Fragestellungen, insgesamt die Situation des jüdischen Volkes begreifen helfen, die Moses Hess (erstmalig 1864) so formuliert hat: »Ja, das Land (la terre) ist es, was uns fehlt, um unsere Religion auszuüben.«

Erich Zenger, Münster/Westf.

JOSEF DE VRIES: Grundbegriffe der Scholastik. Darmstadt 1980. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. XII und 113 Seiten, 6 Seiten Register.

Wenn, wie das Sprichwort sagt, sich in der Beschränkung erst der Meister zeigt, dann ist das vorliegende Bändchen geradezu ein Schulbeispiel eines Meisterstücks. Die »Scholastik«, keineswegs ein monolithischer Block von Lehrmeinungen, sondern ein Verfahren, die Vielfalt von Fragestellungen, Methoden und Ergebnissen des Denkens so ins Gespräch zu bringen, dass nicht jeder Verfasser »vom Punkte Null anfangen« muss, sondern ein fortschreitendes Lernen (»Schule«) möglich wird, brauchte für dieses Gespräch zwischen Individuen, Gruppen und Generationen eine geeignete Sprache. Diese musste flexibel genug sein, um wissenschaftlichen Innovationen Raum zu geben, und zugleich beständig genug, um Kontinuität des Dialogs über Generationen hinweg zu ermöglichen. Diese Sprache ist, aus unterschiedlichen Gründen, der Philosophie verlorengegangen, so dass der Dialog mit früheren Generationen von Philosophierenden abbrach. Dies gilt um so mehr, als einzelne Wörter dieser ehemaligen Sprache (z. B. Materie, Substanz, Ursache) in einer verengten und erstarrten Bedeutung noch heute weiterverwendet werden und so den Zugang zu ihrer ehemaligen weiteren und zugleich tieferen Bedeutung verstellen. Der Verfasser gibt an 19 Beispielen Proben von diesem ehemals reicheren Bedeutungsgehalt solcher Begriffe. Termini wie »Abstraktion«, »Analogie«, »Form«, »Teilhabe«

und selbstverständlich der ontologische Zentralbegriff »Sein/Seiendes« werden in einer Weise behandelt, die diese scheinbar starren Begriffe als Ausdruck einer lebendigen Bewegung philosophischen Denkens verständlich macht. Am Ende stellt sich der Leser die Frage, ob er beklagen soll, dass die Sprache dieses Lebens heute zur »toten Sprache« einer vergangenen Epoche geworden ist oder ob er, mit dem Verfasser, hoffen darf, dass das neue Hinhören auf diese Sprache auch das philosophische Denken der Gegenwart bereichern wird.

Richard Schaeffler, Bochum

HARALD WAGNER: Einführung in die Fundamentaltheologie. Darmstadt 1981. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 132 Seiten.

Der (katholische) Autor versucht in drei Hauptteilen die Geschichte, die aktuelle Situation und die Zukunft der Fundamentaltheologie zu skizzieren. Der erste Teil, in dem summarisch über Entstehung und Entwicklung dieser theologischen Disziplin berichtet wird, ist aber bei weitem nicht der ausschliesslich historisierende Abschnitt des Buches. Immer wieder werbt der Verfasser geschichtliche Vorgänge und Deutungen in seine Überlegungen. Dadurch kann fast dem ganzen Buch das Etikett eines fundamentaltheologisch-geschichtlichen Abrisses aufgedruckt werden. Leider bleiben dabei Wiederholungen nicht aus (S. 110f., 121). Ab und zu erregt die Darstellung den Eindruck, als ob die Themenvielfalt, mit der sich die Fundamentaltheologie zu befassen hat, dem Autor einen Streich spielen würde (vgl. Vorwort S. XI. Hier zitiert der Verfasser H. Fries, der von »Teamwork« in der heutigen Fundamentaltheologie spricht).

Das Ziel der gegenwärtigen Fundamentaltheologie beschreibt der Verfasser so, »dass es der Fundamentaltheologie in erster Linie darum geht, die Glaubwürdigkeit (Sinnhaftigkeit, Angemessenheit) göttlicher Offenbarung darzutun« (S. 40). Wenn der Schritt von der ursprünglichen »Apologetik« zur (heutigen) »Fundamentaltheologie« in verschiedener Hinsicht eine Neuorientierung bedeutete, so stellt sich – aus der Perspektive des theologischen jüdisch-christlichen Gesprächs – hauptsächlich folgende Frage an den Verfasser: Kann »Offenbarung« innerhalb einer heutigen (ökumenisch geforderten) Fundamentaltheologie noch ausschliesslich so interpretiert werden, dass der Alte Bund nur »Vorbereitung« des Christus-Ereignisses (S. 54; vgl. auch S. 56, 66) war? Führt diese Sicht nicht zur Substitutionslehre (Kirche hat Israel/Judentum abgelöst)? Die Darlegungen machen den Anschein, dass der Ökumeniebegriff für den Autor tatsächlich rein innerchristlich bleibt! Denn hier (S. 106–108) vermisst man z. B. – trotz aller sachlichen Kriterien – das Stichwort Judentum, obwohl Wagner mehrmals betont, dass christlicher Glaube heutzutage nicht einfach vor Glaubenden zu reflektieren resp. zu rechtfertigen sei (vgl. S. 59 u. ö.).

Vom dritten Hauptteil, der Aufgaben und Akzente der Fundamentaltheologie schildert, hätte die Rezensentin eigentlich mehr und klarere Postulate erwartet als die hier resümierten Problemfelder.

Abschliessend möchte man dieses Buch, das »Einführung« genannt wird, eigentlich lieber »Einblick in die Entwicklungsgeschichte der Apologetik/Fundamentaltheologie mit besonderer Berücksichtigung heutiger Ansätze« nennen. Jedem Theologiestudierenden wird es aber wertvolle Hinweise liefern, die zum Weiterstudium anregen.

Rita Egger, Fribourg

CLAUS WESTERMANN: Ausgewählte Psalmen. Übersetzt und erklärt von Claus Westermann. Göttingen 1984. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 210 Seiten.

Zunächst bietet der Verfasser in einer »Einleitung« Grundsätzliches zum Verständnis der Psalmen; dabei geht es um die Fragen nach der Entstehung der Psalmen, nach ihren Arten und Gattungen, nach den religionsgeschichtlichen Hintergründen und ähnlichem mehr. Sodann werden in 11 Abschnitten die ausgewählten Psalmen, nach Arten bzw. Gattungen eingeteilt, im einzelnen vorgeführt: Klagepsalmen des Volkes, Vertrauenspsalmen des Volkes, Königspsalmen, Klagepsalmen des einzelnen, Vertrauenspsalmen des einzelnen, Berichtende Lobpsalmen (Dankpsalmen) des einzelnen, Beschreibende Lobpsalmen (Hymnen), Liturgische Psalmen, Zionslieder, Segenspsalmen, Psalmen und Weisheit. Am Schluss findet sich der Abschnitt »Jesus Christus und die Psalmen«, der auch, nach Art eines Unterabschnitts, eine starke Seite zu der Frage nach der »Bitte gegen die Feinde« enthält. – Das »Psalmenregister« suche man nicht auf der im Inhaltsverzeichnis angezeigten Seite 211, die sich im Buch gar nicht findet, sondern vielmehr auf der Innenseite des vorderen Einbanddeckels.

Geht man von der oben genannten Einteilung aus – und dies empfiehlt sich nach meinem Dafürhalten –, so erhält man eine reichhaltige und dazu sehr übersichtliche Einführung in die Psalmen. Von da aus erschliesst sich die Lektüre der Psalmen insgesamt, und so könnte man wohl sagen, dass der besondere Wert dieser Ausgabe für breitere Kreise in ebendieser Hinführung zum Psalmenverständnis überhaupt liegt. – Von einzelnen beliebigen Psalmen darf man leider oft nicht ausgehen, denn da muss man die Erfahrung machen, dass – bei einer Auswahl nicht anders zu erwarten – das Gesuchte sich nicht findet; immerhin wird etwa ein Drittel des Psalters vorgeführt. Zu exegetischen Einzelfragen ist hier nicht Stellung zu nehmen. Dass man auch in manchen Einteilungsfragen anders urteilen kann als der Verfasser, wird den Wert des Buches in keiner Weise mindern. Für ein breiteres Lesepublikum (aber nicht nur für dieses) wird die eigentliche theologische Fragestellung immer drängender werden. In dieser Hinsicht bleibt ein weites Feld offener Fragen; man wird aber für jede Hilfe dankbar sein müssen, auch wenn ihre Unzulänglichkeit zuweilen schmerzlich spürbar bleibt.

Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

HANS WALTER WOLFF: Prophetische Alternativen. Entdeckungen des Neuen im Alten Testament. (Kaiser Traktate, 70.) München 1982. Verlag Chr. Kaiser. 86 S. Im Untertitel klingt die »klassische« Formel an: »Novum Testamentum in Vetere patet.« So wendet man sich nach den Texten über die »Gerichtspropheten« Amos, Hosea, Micha und vor dem abschliessenden Essay »Wie wird der falsche Prophet erkannt?« neugierig der Erörterung der Frage zu: »Was ist das Neue im neuen Bund?« – zumal ausdrücklich die Perspektive angegeben ist: »zum jüdisch-christlichen Dialog nach Jeremia 31, 31–34« (S. 55–69). Die Zielsetzung ist eindeutig: »Auschwitz ... muss zur brennenden Frage werden –, nicht nur an die Adresse der Deutschen, sondern mehr noch an die der Christen. Wo liegt unsere Mitschuld? Wie können wir neuen Judenhass hindern? Wie kann es zu einer Bruderschaft von Juden und Christen kommen?« Die folgende Auslegung von Jeremia 31 ist durchaus bestrebt, in diese Richtung Wege zu weisen: Israels Vorrang in der Berufung, die Existenz von Juden »trotz allem bis heute« als Zeichen für Gottes Treue, das christliche Bewusstsein der Vorläufigkeit (als »gerecht und Sünder zugleich«) u. a. m. Aber dann wird doch wieder davon geredet, dass der alte Bund »hinfällig« sei (S. 59); wird doch wieder die verheissene Tora im Herzensinnern – unter völliger Ausblendung von Dtn 30, 14 etwa – als das »gänzlich Neue« behauptet (S. 61);

wird die zugesagte Sündenvergebung als »das Fundament des neuen Bundes« wieder (mit Hilfe Jesu Christi) den Juden nicht nur vorenthalten, sondern entrissen: »Dieses Fundament kannte der alte Bund nicht« (S. 66). So sieht sich Wolff schliesslich zur Frage ermächtigt: »Könnte nicht auch die heutige Judenschaft uns [sc. Christen!] näherkommen, wenn sie in Jeremias neuem Bund nicht nur den erneuerten alten, sondern den verheissenen neuartigen Bund der Hoffnung erkennen könnte? Weist die Prophetie nicht ganz eindeutig über die Tora hinaus...?« (S. 69) Nicht allein Jeremia 31, 33 ist hier stillschweigend verabschiedet (die Tora als »Basis« auch »des neuen Bundes«: S. 61), sondern offensichtlich auch die eingangs an die Christen gerichtete Frage. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

YEHOASHUA AMIR: Die hellenistische Gestalt des Judentums bei Philon von Alexandrien (Forschungen zum jüdisch-christlichen Dialog 5). Neukirchen 1983. Neukirchener Verlag, 220 Seiten.

Prof. Y. Amir (ehemals H. Neumark) legt mit diesem Buch seit seiner Dissertation¹ zum ersten Mal wieder ein Werk über Philon in deutscher Sprache vor. Das heisst nicht, dass Amir seit damals nichts über den Alexandriner veröffentlicht hätte! Aber die Umstände der Zeit brachten es mit sich, dass diese kleineren Arbeiten überwiegend in hebräischer Sprache erschienen. Das nun vorgelegte Buch ist denn auch keine Überblicksstudie über Philon, sondern eine Sammlung deutscher Übersetzungen der erwähnten hebräischen (und einmal: englischen) Arbeiten, ergänzt durch einige noch unveröffentlichte Studien (Nr. 5, 6 und 11 der folgenden Liste), in vier Abteilungen gegliedert:

I »Jüdisches Leben«: 1) Philon und die jüdische Wirklichkeit seiner Zeit. 2) Die Wallfahrt nach Jerusalem in Philons Sicht. – II »Bibelverständnis und Bibelauslegung«: 3) Philon und die Bibel. 4) Mose als Verfasser der Tora bei Philon. 5) Rabbinischer Midrasch und philonische Allegorie. 6) Die Übertragung griechischer Allegorien auf biblische Motive bei Philon. – III »Offenbarung und Gottesnähe«: 7) Die Zehn Gebote bei Philon von Alexandrien. 8) Philons Erörterungen über Gottesfurcht und Gottesliebe in ihrem Verhältnis zum palästinischen Midrasch. – IV »Philon an der Wende zu einem religiösen Zeitalter«: 9) Irrationales Denken in rationalem Gewande bei Philon von Alexandrien. 10) Die religiöse Umdeutung eines philosophischen Begriffs bei Philon. 11) Die Umformung des εὐδαιμόνων in den θεοφιλήs bei Philon.

Wie die Übersicht zeigt, wird Philon hier in der Auseinandersetzung mit dem rabbinischen Judentum einerseits² und dem Hellenismus andererseits gesehen. Wohl kaum ein anderer Autor ist heute noch in der Lage, beide Aspekte derart in einer Person zu vereinen. Das führt dazu, dass das Buch zuallererst anregend und in manchen Aspekten geradezu erfrischend geschrieben ist: Amir trägt aus eben dieser Zusammenschau Fragen an Philon heran, die so selten gestellt wurden. Das gilt besonders für die erste Abteilung. Hinzu kommt der klare Stil des Verfassers, der die Lektüre zu einer Freude werden lässt. Für den deutschen Leser sind besonders der erste Teil und Aufsatz Nr. 5 wichtig, da hier vergleichbare Darstellungen z. T. einfach fehlen oder zumindest nicht in dieser autoritativen Klarheit vorgetragen sind. In diesen Abschnitten kann Amirs Buch auch für den Anfänger als eine gewisse Anleitung zum Studium der philonischen Schriften dienen.

¹ Die Verwendung griechischer und jüdischer Motive in den Gedanken Philons über die Stellung Gottes zu seinen Freunden. Diss. Würzburg 1937.

² Es liegt an der Natur der Schriften Philons, dass nicht-rabbinisches Judentum (Apokalyptik, Essener etc.) wenig bis gar nicht zur Sprache kommt.

Unter den Aufsätzen des zweiten Teils stellt insbesondere »Mose als Verfasser der Tora bei Philon« (Nr. 4) auch für den mit Philon und der Literatur über ihn Vertrauten eine gewichtige Ergänzung dar. In dieser Abteilung fehlt der früher erschienene Aufsatz »Die Allegorie Philons in ihrem Verhältnis zur Homeralegorie«³, was durch den jetzt eingefügten, Nr. 6, nur teilweise aufgewogen wird.

Die Aufsätze in der dritten Abteilung zeigen Amir im Gegensatz zu den Überblicken der ersten als Interpreten des Details, hier in zwei Studien über »Über die zehn Gebote« und »Über die Unveränderlichkeit Gottes« (= imm) §§ 51 ff. Bei der Behandlung des zuletzt genannten Textes macht sich eher bemerkbar, dass Amir seine früheren Arbeiten für das jetzt vorgelegte Buch in ihrer ursprünglichen Fassung belassen und übersetzt hat. Hier sind zum Thema der Gottesliebe und zur zentralen Textstelle neuere Arbeiten erschienen, die nun nicht berücksichtigt wurden⁴.

Hatten die drei ersten Teile Philon im Kräftespiel palästinischer und hellenistischer Einflüsse gesehen, so wendet sich der abschliessende vierte Philons Stellung in der hellenistischen Philosophiegeschichte zu, wobei Philons reich überliefertes Schrifttum die Heutigen für vieles, das verlorenging, zu entschädigen hat. Der Titel dieser Abteilung fasst Amirs Anliegen treffend zusammen.

Die durchweg solide Darstellung ist ganz auf eine Diskussion des philonischen Textes abgestellt – Literaturhinweise sind sparsam angebracht. Man hätte sich vielleicht hier und da etwas mehr Diskussion mit anderen Meinungen gewünscht, aber Amir konzentriert sich auf die Darstellung des von ihm Vorzutragenden. Das trägt auf der anderen Seite wesentlich zur Klarheit bei. Ebenfalls an dieser Interpretation der Texte im Lichte der je behandelten Frage liegt es, wenn andere Fragestellungen, die nicht direkt zu Amirs Thema gehören, beiseite gelassen werden. Hier hätte ein gelegentlicher Verweis (und sei es in den Anmerkungen) das philonische Gesamtbild besser wahren helfen. Ich nenne nur zwei kleine Beispiele: Wenn Amir (S. 175) richtig feststellt, daß Gen 18 die drei Abraham besuchenden Männer immer nur Männer und nicht Engel genannt würden, dann ist damit der Weg frei für die philonische Auslegung der drei auf Gott und seine beiden obersten Kräfte. Allerdings heissen Gen 19 zwei der drei Männer »Engel«, und die ganze Auslegung Philons in Quaestiones in Genesis IV 30 ist unverständlich, wenn Philon nicht Gen 18 zusammen mit Gen 19 gelesen hat. Der Hinweis hätte sich vielleicht gelohnt, dass auch Philon in Gen 18 drei Engel sieht (im Literalsinn seiner Auslegung, z. B. »Über Abraham« 113–118, QG IV 8 vgl. »Über die Wanderung Abrahams« 173–175). Eine andere solche Stelle, QG IV 140, führt Amir S. 90 an. Die armenische Überlieferung läuft hier der aus den griechischen Texten bekannten philonischen Auffassung zuwider (was für seine Spezialfrage auch Amir nicht entgangen ist): Philon sieht normalerweise im Untergang der Sonne eben nicht die Öffnung der Seele zum göttlichen Zustrom, sondern das Verlassenwerden der Seele von Gott selbst, weshalb dann Gottes Logoi erscheinen (vgl. »Über die Träume« I 72; 115 f.; »Über die Einzelgesetze« I 40; QG III 34 u. ö.). Doch dienen solche Ergänzungen nur zur Abrundung des Philon-Gesamtbildes – der von Amir jeweils vortragene These tun sie keinen Abbruch.

Vielleicht ist es kein Zufall, dass einer der letzten Schüler I. Heinemanns auch nach dem Erscheinen von Wolfsons

³ In: ΣΧΟΛΙΑ/Eschkolot 6, 1970, S. 35–45.

⁴ Vgl. N. A. Dahl/A. F. Segal, Philo and the Rabbis on the Names of God. In: JSJ 9, 1978, S. 1–28, und A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum. Tübingen 1974 (WUNT 15).

grosser Philonmonographie⁵ auf der von seinem Lehrer abgesteckten Linie bleibt und sehr viel mehr den stoischen Hintergrund Philons betont (wiewohl er Abhängigkeiten von Platon sorgfältig und häufig anmerkt). Philon wird hier nicht zu einem Vertreter des typischen Mittelplatonismus (die Werke von Dillon und Krämer⁶ werden nicht erwähnt). An zwei Punkten, die zumindest in der Literatur kontrovers sind, hat sich Amir eindeutig festgelegt: Philon benutze die Septuaginta (und nicht den hebräischen Text der Bibel) und verstehe auch kein Hebräisch. Kann der Rezensent Amir hier gerne folgen, dann scheint Amirs Neigung, hinter widersprüchlichen Äusserungen Philons gelegentlich palästinische Traditionen anzunehmen (mit Ausnahme der in Aufsatz Nr. 8 vorgetragenen), etwas problematisch – aber da handelt es sich letztlich um Interpretationsfragen, die unentscheidbar sind und von Amir vorsichtig formuliert vorgetragen werden.

Unter dem Aspekt, dass gerade die o. g. Aufsätze des ersten Teils für den Ungeübten eine Art Einführung in Philonstudien sein könnten, ist es bedauerlich, dass Amir gerade den jüdischen Hintergrund, den er hier zum Vergleich anführt, nicht immer belegt (wiewohl seine Anführungen der Sache nach richtig sind). Der Rezensent kann sich deutsche Leser vorstellen, die hier vielleicht Schwierigkeiten haben werden, Amirs Material zu überprüfen. Doch dürfen sie sich da getrost auf Amirs Kenntnisse verlassen. Für dieselbe Gruppe von Lesern wäre vielleicht auch ein Verzeichnis der Abkürzungen philonischer Schriften auf einer Seite nützlich gewesen, ebenso fehlen dem Buch Register und Bibliographie. Die Sammlung ist eben als Aufsatzsammlung konzipiert und nicht als Gesamtdarstellung. Aber alles das kann den bereits erwähnten Eindruck nicht schmälern, dass hier eine in deutscher Sprache⁷ lange vermisste Darstellung einiger philonischer Probleme geboten wird, die höchst lesens- und empfehlenswert ist.

Michael Mach, Jerusalem

⁵ Die Auseinandersetzung mit Thesen H. A. Wolfsons bzw. deren Bestreitung ist ein durchgängiges Charakteristikum dieses Bandes (Philo. I–II Harvard 1948).

⁶ S. J. Dillon, *The Middle Platonists. A study of Platonism* 80 B. C. to A. D. 220 (London 1977) und H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik. Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Plato und Plotin.* Amsterdam 1964, die Philon beide ein Kapitel widmen.

⁷ Während des Drucks haben sich einige Druckfehler eingeschlichen (besonders in Rückverweisen), die meisten davon wird der Leser selbst schnell feststellen (wie die Jahreszahl »39/40 v. Chr.« für die Gesandtschaft an Caligula, S. 10, die natürlich »n. Chr.« zu lesen ist). Wichtig dagegen ist die Korrektur der Anmerkung 1 auf S. 119: »Sp. 6, S. 37–40« sollte heissen: SP (= *Studia Philonica*) 6, 1979/80, S. 37–40; dort steht der zitierte Aufsatz von J. Dillon. Auf S. 124 fehlt die Anmerkung 22 nicht, vielmehr ist der Leser gebeten, eine Seite zurückzublättern. Es ist dieselbe Stellenangabe gemeint.

SCHALOM BEN CHORIN: *Theologia Judaica.* Gesammelte Aufsätze. Tübingen 1982. Verlag J. C. B. Mohr. 212 Seiten.

Unter dem Titel »Theologia Judaica« legt der in Jerusalem lebende Journalist und Schriftsteller Schalom Ben Chorin eine Sammlung von Vorträgen und Artikeln vor, die zwischen 1974–1982 entstanden sind. Diese werden unter zwei Themenkreise geordnet: Judentum – Christentum (1–101) und Vom unbekanntem Judentum (115–198). Eingeleitet wird das Buch mit drei exegetischen Vorbemerkungen, abgeschlossen mit einem Bibel-, Namen- und Sachregister, dem sich ein Register über das rabbinische Schrifttum anschliesst.

Hauptaussagen zum »Judentum – Christentum« sind folgende: Jesus vom Judentum her sehen heisst, ihn als Juden ernst nehmen. Für V. ist klar, dass Jesus ein Pharisäer

war, weil er sich Rabbi nennen liess. Er übte die Tätigkeit der Pharisäer aus, lehren und richten und polemisierte gegen die heuchlerischen unter ihnen. Dennoch akzeptierte Jesus voll ihre Theorie. Auch das Gesetzesverständnis Jesu ragt nicht über das pharisäische hinaus. Den Tod Jesu begründet V. politisch: Die Pharisäer wollten einen ihnen unliebsamen Kritiker los werden, die Sadduzäer bangten um ihre Stellung und die Römer fürchteten eine Revolution.

Jesus, verstanden als »Ur- und Nur-Jude« (31), kann daher von einem Juden Bruder genannt werden. Daraus zieht V. folgende Konsequenz: »Der Glaube Jesu einigt uns, der Glaube an Jesu trennt uns (4).« Deutlich wird hier die Trennungslinie zum Christentum aufgezeigt. Dank hellenistischem Einflüsse und dem Umstände, dass der auferweckte Gottessohn einer Zeit willkommen sein musste, in der die Götter starben, konnte der Glaube an Christus erstehen. Dies, obwohl Jesus »jede Erweiterung seiner Botschaft und Wirksamkeit in übernationale Dimension radikal ablehnt« (28). Für den Juden konnte und kann Jesus nicht der Messias sein, weil die Wunden der Welt nicht geheilt wurden.

Zu schnell hat das Christentum dann vergessen, was Paulus in Röm 11, 1–2a geschrieben hat. Juden wurden grausam verfolgt, unter anderem, weil antijüdische Elemente im NT nicht situationsgebunden verstanden und interpretiert wurden, sondern weil solche Aussagen fundamentalistisch gebraucht wurden. So geschah es, dass »durch die kirchliche Aggression . . . dem Juden nicht sichtbar werden« konnte, »dass im Christentum etwas von Gott her geschehen ist, eine *Annäherung* an das Ziel der Geschichte, an das Reich Gottes« (79). Vom V. wird deutlich gemacht, dass Juden (heute!) wie Christen (heute!) gemeinsam auf das Kommen dieses Reiches hoffen. Diese Hoffnung sollte – eine Herausforderung des Judentums an das Christentum – nicht durch eine kurzschlüssige Christologie, die die Unerlöstheit der Welt überspielt, oder durch eine Enderwartung, die durch die individuellen Jenseitsglauben ersetzt wird, zerstört werden.

Diesem eher dialogischen Teil folgt der eher informelle Abschnitt: Vom unbekanntem Judentum. Es fehlen allerdings auch hier nicht die Bezüge zum Christentum, wurden die Vorträge und Artikel doch für Christen geschrieben oder gehalten. V. hält fest, dass das Judentum keine monolithische Grösse ist, sondern sich grob in orthodoxes, konservatives und Reform-Judentum gliedern lässt. Ihnen entspricht ein je eigenes Verhältnis zu Tradition und Thora. Dennoch ist dem Judentum die Einheit Gott-Volk-Land wichtig. Die Juden sind und bleiben Gottes auserwähltes Volk, wobei Auserwählung nicht Rassismus meint, sondern »dass Israel das mündigste aller Völker ist, dem Gott seine Gebote geoffenbart hat, so dass es in voller geschichtlicher Verantwortung steht. Dadurch aber wird es zum Modellfall für alle Völker. An diesem Volk erweisen sich immer wieder Gericht und Gnade Gottes für die ganze Menschheit, und *deshalb* konnte die Heilige Schrift des Alten Testaments, die eigentlich primär die Volksgeschichte Israels umfasst, das Lehrbuch und Zeugnis für die Menschheit werden« (121). Mitte des Judentums ist das Bekenntnis des Einen Gottes, das seinen Ausdruck in der Thora findet. Es geht daher nicht an, Thora auf Gesetz einengen zu wollen. Thora meint Weisung. Und diese Weisung wird im Judentum als mündliche und schriftliche Thora gefasst, die eine Einheit bilden.

Das Buch ist in einem flüssigen, leicht lesbaren und gut verstehbaren Stil geschrieben. Wiederholungen, bedingt durch das Zusammenfügen der verschiedenen Vorträge, helfen, sich Wichtiges einzuprägen. Es ist allerdings wichtig, dass sich der Leser dabei auf die Denkweise des Au-

tors einlässt, der seine Gedanken sehr oft mehr assoziativ als logisch aneinanderreihet. Das Buch leistet einem Leser, dem das Judentum fremd ist, gute Dienste, weil ihm das Fremde vertraut gemacht werden kann und zugleich wieder fremd bleibt. Dabei muss allerdings darauf hingewiesen werden, dass viele Dinge, die für V. gesichert sind (z. B. Jesus als ein Pharisäer), in der Forschung keineswegs als so gesichert gelten. Ferner sollte der Leser auch wissen, dass Chorin ein Reformjude ist und diesen Standpunkt vertritt. Für den Fachmann ergeben sich fruchtbare Impulse für weitere Fragen: Kann der *Dialog* so geführt werden? So betont V. z. B., dass jüdischer Monotheismus und christliche Trinitätslehre, Transzendenz und christliche Inkarnationslehre, jüdischer Messianismus und Christologie unvereinbar sind. Das heisst doch aber, dass genau diese Themen, die zentral zum Christentum in seiner konkret-historischen Ausgestaltung gehören, von einem Dialog ausgenommen werden. Mir scheint, dass damit der Dialog dort aufhört, wo er beginnen müsste, sollen diese Fakten nicht einfach als Demarkationslinie zur Sicherung der eigenen Identität beitragen. So wie das Judentum kein monolithischer Block ist, ist auch das Christentum keiner. Ferner ist auch die Frage zu stellen, wie weit die je eigene Geschichte der getrennten Brüder ernst genommen wird – es gibt ja nicht nur ein Judentum, das den furchtbaren Holocaust überlebt hat, sondern auch ein Christentum nach dem Holocaust. Gerade in seinen Aporien ist für mich das Buch Chorins sehr anregend.

Hanspeter Ernst, Emmen/Schweiz

DERS.: Vom Kirchenvater Abraham und anderen Ungeheimheiten. Wuppertal 1983. Brockhaus Verlag. 112 Seiten.

Die aus Diskussionen und Gesprächen berichteten Meinungen von am Judentum interessierten Christen zeigen, dass innerhalb der ganzen Christenheit, auch bei Theologen, eine bestürzende Unkenntnis des Judentums vorhanden ist. Darum ist die Unterrichtung über das Judentum ein dringender Nachholbedarf. Aus vielen Fragen und auch Antworten und Äusserungen geht hervor, dass das Judentum weithin nur als ein »Stück Vergangenheit, als Vorstufe des Christentums« (17; vgl. 22 und 26) angesehen wird. Das heute existierende, lebendige, sich den Problemen unserer Zeit stellende Judentum wird meist gar nicht gesehen oder zur Kenntnis genommen, weil es – sicher als Folge einer verkehrten Unterweisung – ausschliesslich unter dem Vorzeichen der Vergangenheit als eine Art von denkwürdigem Museum angesehen wird. Die Frage eines bedeutenden Theologen ist darum aufschlussreich: »Hat es im Judentum nach dem Abschluss des Kanons des AT noch eine theologische Entwicklung gegeben?« (19, vgl. 68). Selbstverständlich ja, und dabei spielt es keine Rolle, ob in diesem Zusammenhang die »Sprüche der Väter«, die Weisen des Mittelalters oder die Theologen der Neuzeit wie Martin Buber oder André Néher genannt werden: Das heutige Judentum ist eine aus der Wahrheit der Bibel stammende und von der Weisheit der Lehre geprägte Glaubens- und Volksgemeinschaft.

Dieses Buch gibt darüber hinaus viele gute Informationen über das Judentum und für das gegenseitige Gespräch zwischen Juden und Christen. Weil diese Ausführungen im ernsthaft-humorvollen Ton von aus Gesprächen hervorgegangenen Äusserungen gehalten sind, werden diese Hinweise sicher auf fruchtbaren Boden fallen.

Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall

DERS.: Mein Glaube – mein Schicksal. Jüdische Erfahrungen mitgeteilt im Gespräch mit Karl-Heinz Flecken-

stein. (Herderbücherei, Bd. 1091.) Freiburg/Basel/Wien 1984. Verlag Herder. 127 Seiten.

Der wenn auch gelegentlich streitbare Versöhner von Christen und Juden bringt in diesem lebenswerten Büchlein auf die vorzügliche Befragung durch den Gesprächspartner mannigfache Lebenserinnerungen¹. Trotz zunehmender Verwurzelung im Land der Väter kehrte er vielmals nach Deutschland zurück und berichtet über viele Begegnungen und Erfahrungen². Ihm wurde klar, »dass Holocaust nicht das letzte Wort sein kann« (52); es »liess sich durch Fakten belegen, dass mit dem Zusammenbruch des Dritten Reichs in Deutschland demokratische, humane und geistige Kräfte frei wurden, die vorher verschüttet waren« (85). Ben Chorin weiss viel über manche bedeutende Persönlichkeiten (S. 88: Leo Baeck; S. 99: Else Lasker-Schüler; S. 111: Max Brod u. a.). Als »Wilderer im Wald der Theologie« gemäss Abt Laurentius Klein (83) will Ben Chorin »lieber ein Dilettant als ein Fachidiot« sein (85) und richtet sich nach dem Wort des Rabbi Tarphon aus den Sprüchen der Väter: »Es ist dir nicht gegeben, das Werk zu vollenden; aber du bist nicht frei davon, es zu beginnen« (91). Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle

¹ Vgl. dazu o. – ² Vgl. o. S. 54, 57 f.

MAX P. BIRNBAUM: Staat und Synagoge 1818–1938. Eine Geschichte des Preussischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden (Schriftenreihe Wissenschaftlicher Abhandlungen des Leo Baeck Instituts). Tübingen 1981. Verlag Mohr (Paul Siebeck). 308 Seiten mit Anhang: Dokumente, Register.

Der vorliegende Band zeichnet sich durch sympathische Bescheidenheit einerseits und erstaunliche Vielseitigkeit andererseits aus. Die daran beteiligten Persönlichkeiten werden durch zusätzliche informierende Fussnoten erhellt.

Das Buch enthält viel mehr, als sein Titel verspricht: Es beschreibt anschaulich den langsamen rechtlichen Aufstieg des deutschen Judentums im letzten Jahrhundert bis zu seiner völligen Entrechtung und Vernichtung in der Nach-Weimar-Periode. Es ist im Grunde eine »Geschichte« des deutschen Judentums zwischen Emanzipation und Endlösung. Der Kampf um echte staatsbürgerliche Gleichberechtigung, der in den letzten Jahren dem verzweifelten Kampf um nacktes Überleben Platz macht, die Ohnmacht dem Staatsapparat gegenüber treten plastisch hervor. Auch die Zerrissenheit innerhalb des deutschen Judentums, die Reibungen und Auseinandersetzungen zwischen den Vertretern seiner assimilierten (deutsch-nationalen) und orthodoxen bzw. zionistischen Gruppen werden schonungslos aufgedeckt. Dieser Umstand erklärt zum Teil die Blindheit und Überraschung des deutschen Judentums seinem eigenen unabwendbaren Schicksal gegenüber, das trotz sich häufender bürgerlicher Restriktionen und Verfolgungen die Hoffnung auf deren vorübergehende Gegebenheit selbst im Schatten des Todes nicht aufgab.

Jene Zeitereignisse, belegt durch ein reichliches Quellenmaterial und bereichert durch die Erfahrungen des erlebenden und mitwirkenden Zeitgenossen (der Autor war Beamter des »Preussischen Landesverbandes jüdischer Gemeinden« in leitender Stellung seit dem 1. 6. 1926) sind für uns kaum noch nacherlebbar. Den Beweis liefert uns der Autor selbst; so schreibt er: (S. 1) »Nach langen schwierigen Kämpfen gipfelten diese Bemühungen (um Rechtsgleichheit) in der frühen Periode der Weimarer Republik in der Gleichstellung der jüdischen Religionsgemeinschaft mit den Kirchen in rechtlicher und fiskalischer Beziehung. Damit erreichte die Emanzipation ihre Endphase: die Emanzipation nicht nur der Juden, sondern

auch des Judentums«. Weiter heisst es: »Dass kaum zehn Jahre später diese Errungenschaften von den Nazis ausgelöscht wurden, kann bei aller Tragik des Geschehens nicht die Bedeutung des vorangegangenen Zeitabschnitts verringern«. Es fällt uns heute schwer, diese »Bedeutung« zu erkennen, die letzten Endes der deutschen Judenheit die Chimäre der »Sicherheit« vorgaukelte und ihr die Fähigkeit nahm, die kommenden Ereignisse rechtzeitig und richtig zu sehen und die notwendigen Konsequenzen zu ziehen.

Diese Beurteilung Birnbaums ist um so erstaunlicher, da der Historiker Birnbaum in seiner Beschreibung dieser Epoche fast auf jeder Seite seines Buches den Eindruck aufkommen lässt, dass die Forderungen der jüdischen Religionsgemeinschaften, sogar in der Weimarer Periode, selbst wenn sie nach erbittertem Drängen zum Teil anerkannt wurden, im Grunde auf Widerstand und Ablehnung gestossen waren, die keineswegs mit den Prinzipien eines Rechtsstaates vereinbar sind. Als anschauliches Beispiel dafür kann die Behandlung der »Judengesetzrevision« seitens der zuständigen Behörden (S. 144–168) dienen. Sie zeigt deutlich, dass der Jude bzw. die jüdische Religionsgemeinschaft als störender Fremdkörper in der deutschen Gesellschaft angesehen worden ist. Andererseits wird die Tatsache der staatsbürgerlichen Sonderstellung der Juden seitens der Behörden von jüdischer Seite (bewusst?) ignoriert.

Jüdische Persönlichkeiten, ihr Wirken und Versagen für die Dinge des deutschen Judentums, ihre Stärke, Schwächen und Sonderlichkeiten, die Gegensätze der Gemeinden und Länder, einschliesslich der Austrittsgemeinden, ihre Vorurteile und Befürchtungen in den Beziehungen zueinander werden deutlich gemacht und erinnern nicht selten an heutige Zustände innerhalb des weltweiten Judentums.

Der Leser wird mit den schweren Folgen der Inflation für die Erhaltung der kleinen und mittleren jüdischen Gemeinden und ihrer religiösen Institute, die von den Mitgliedern der Gemeinden unterhalten werden mussten, bekannt gemacht. Dem heroischen, aber aussichtslosen Versuch, den kleinen und mittleren Gemeinden nach 1933 ihre »normale« Existenz im Zeichen des stetigen Niedergangs und der galoppierenden Rechtlosigkeit irgendwie zu erhalten, in wachsender Sorge um die Jugend und die Erhaltung jüdischer Werte und Tradition wird ein treues Denkmal gesetzt. Dr. Yehiel Ilisar, Jerusalem

J. DAVID BLEICH: *With Perfect Faith. The Foundations of Jewish Belief.* New York 1983. Ktav. Paperback, 688 Seiten.

»Ein weitverbreitetes Missverständnis über das Judentum besteht in der Vorstellung, das Judentum sei eine dogmenlose Religion.« Mit diesem Satz beginnt J. David Bleich sein umfangreiches Werk, das aus jahrelangen Vorlesungen über jüdische Philosophie an der Yeshiva University in New York herausgewachsen ist. Der bedeutendste jüdische Denker, Moses Maimonides, zeige die Unentbehrlichkeit der dogmatischen Seite der jüdischen Religion, weil keine Erfüllung religiöser Pflichten ohne Begründung und Zustimmung des menschlichen Geistes möglich sei.

Am besten lassen sich jüdische Glaubensinhalte im Zusammenhang mit den 13 von Maimonides aufgestellten »Prinzipien des Glaubens«, den Einwänden gegen sie und den Zusätzen zu ihnen darstellen (ihre Formulierung nach der Einleitung zu Cheleq: 36–44). Im jüdischen Volksbewusstsein gelten sie trotz Einwänden von Joseph Albo, Hasdai Crescas u. a. als »the definite creed of Judaism« (13). Bleich nennt auch die Gründe dieser Wertschätzung.

Maimonides habe sie so ausgewählt und formuliert, dass sie »a pedagogic and supportive function« für das jüdische Volk und gegen Christentum und Islam hatten. Ihre Formulierung »served to delineate and to teach beliefs which could not be renounced by a professing Jew . . . The 13 Principles, when placed against the professions of faith of other religious denominations, is an eloquent denial of religious and theological universalism« (15). Das philosophische und pastorale Genie des Maimonides zeigte sich darin, dass er solche Glaubensprinzipien aufstellte, die gegen Christen und Muslim gebraucht werden mussten und die gleichzeitig das innerjüdisch-ideologische Selbstbewusstsein stärkten. Bis heute gelten sie als das unverkennbarste jüdische Schibboleth gegenüber christlichen Universalisierungen und Humanisierungen. Bleich schreibt zunächst eine allgemeine Einleitung über »Faith and Dogma in Judaism« (1–12). Dann folgen die 13 Prinzipien des Maimonides: zuerst jeweils eine Einführung, dann die wichtigsten Texte des Maimonides über des betr. Prinzip. Daran angeschlossen werden Texte anderer jüdischer Religionsphilosophen des Mittelalters geboten, in denen zu den Texten des Maimonides oder zum gemeinten Problem Stellung bezogen wird. Zur Sprache kommen u. a. Saadja, Gaon, Joseph Albo, Bachja ibn Paquda, Gersonides, Jehuda Hallevi, Mose ben Nachman, Abravanel, Hasdai Crescas und Isaak ben Sheshet. Die Maimonides-Texte und die seiner geistigen Unterstützer und Gegner werden ausführlich dargeboten, und zwar immer in der jeweils besten kritischen Übersetzung. Es handelt sich immer um »die richtigen« Texte. Die Einleitungen von David Bleich geben den Gehalt der Texte genau wieder. So wird das Buch zu einer bedeutsamen jüdischen Glaubenslehre. Wer eine Einführung in (orthodoxe) jüdische Glaubensinhalte braucht, könnte kein besseres Buch finden.

Man erfährt aus Bleichs Buch z. B., wie wichtig Maimonides selbst seine 13 Prinzipien einschätzte. In der Einleitung seiner *Mischne Tora* gibt er seiner Überzeugung Ausdruck, wer diese Prinzipien annehme, sei ein wahrer Jude, wer sie ablehne, verfallende der Exkommunikation und dem Untergang (43f.). Aus dem 318–321 im Zusammenhang mit der Prophetie (6. Prinzip) wiedergegebenen Kommentar des Mose ben Nachman zu Gen 18 kann man sehr gut beobachten, wie die innerjüdische geistige Selbstkritik funktioniert. Zum Prinzip der Unveränderlichkeit der Tora schreibt Bleich einleitend: »The immutable and unchanging nature of the Law of Moses is without question the most distinctive belief in Judaism. Acceptance of this principle is in itself sufficient ground for total rejection of the claims of both Christianity and Islam« (393). Diese Stelle zeigt neben vielen anderen, dass es Bleich nicht um die Herstellung von Konkordanzen mit anderen Religionen, speziell der christlichen, geht, sondern um scharfe Hervorhebungen der Diskrepanzen. Maimonides ist hier der beste Zeuge. Es tut aber auch uns ausserstehenden Christen gut, wenn wir das geistige jüdische Profil in deutlicher Abgehobenheit vom Christentum – ohne dass irgendeine gegenchristliche Polemik in Bleichs Buch zu merken wäre – erklärt erhalten. Clemens Thoma

MICHAEL BROCKE / HERBERT JOCHUM (Hrsg.): *Wolkensäule und Feuerschein. Jüdische Theologie des Holocaust.* München 1982. Chr. Kaiser Verlag. 284 Seiten. »Dieses Buch macht dem deutschsprachigen Leser die jüdischen theologischen Reflexionen angesichts und nach der totalen Vernichtung, dem »Holocaust«, zugänglich, wie sie von Denkern der verschiedensten Richtungen, in der Diaspora wie in Israel, hervorgebracht worden sind« (Vorwort der Hrsg.). Die Verfasser und ihre Beiträge: I. Maybaum, Der dritte Churban; M. I. Hartom, »unserer

Sünden wegen . . .«; Y. Hutner, Bürde der Erwählung; E. Berkovits, Das Verbergen Gottes; E. L. Fackenheim, Die gebietende Stimme von Auschwitz; R. L. Rubenstein, Der Tod Gottes; A. A. Cohen, Mysterium Tremendum; I. Greenberg, Augenblicke des Glaubens; M. Wyschogrod, Gott – ein Gott der Erlösung (Auseinandersetzung mit Greenberg!); J. Neusner, Holocaust–Mythos und Identität (Auseinandersetzung mit Fackenheim und Rubenstein!); E. Levinas, Die Tora mehr zu lieben als Gott; A. H. Friedländer, Medusa und Akeda. Es folgt noch ein Nachwort der beiden Herausgeber, Der Holocaust und die Theologie – »Theologie des Holocaust«, und ein umfangreiches Literaturverzeichnis zum Thema »Holocaust«.

Man ist zunächst erstaunt über den »Pluralismus« der hier versammelten jüdischen Stimmen und Meinungen zu dem schrecklichen Ereignis des Holocaust. Aber wer vermag es endgültig zu deuten und seinen »Sinn« zu erkennen? Es sei dem christlichen Theologen erlaubt, seinerseits etwas zu dem furchtbaren Phänomen des Holocaust zu sagen, wenn auch nur stammelnd.

1. Das Holocaust war das grösste Verbrechen der Menschheitsgeschichte, begangen von den Schergen der Nazis.

2. Das Holocaust hat den Menschen in seinen verbrecherischen Potenzen endgültig enthüllt.

3. Ohne den Holocaust gäbe es vermutlich den Staat Israel nicht, der doch ein Hoffnungszeichen für die Juden ist und auch für die Christen sein sollte.

4. Das Holocaust gibt theologisch die grössten Rätsel auf, für die es keine Lösungen zu geben scheint. Davon zeugt das Buch »Wolkensäule und Feuerschein« mit seinen so verschiedenen, z. T. entgegengesetzten Antwortversuchen.

5. Für den christlichen Theologen können vielleicht Antworten in folgender Richtung versucht werden:

– Wenn nach Paulus die Toten »Tote in Christus«, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, sind, dann sind auch die Opfer des Holocaust »Tote in Christus« und damit endgültig Gerettete.

– Wenn der gekreuzigte Christus der vom Propheten gesehene »Gottesknecht« ist, was er nach seinem eigenen Selbstverständnis war, dann nimmt er auch die Opfer des Holocaust in sein Opfer hinein und macht sie dadurch sinnvoll und fruchtbar für die Erlösung der Welt.

– Sowenig wie das Kreuz Jesu rational zu »erklären« ist, vielmehr sein Leiden und Sterben nach dem Neuen Testament auf einem undurchschaubaren »göttlichen Muss« beruht – der Menschensohn »muss« (am Kreuz) erhöht werden; der Messias »musste« dies leiden und so in seine Herrlichkeit eingehen –, sowenig lässt sich die Frage beantworten, warum Gott den Holocaust »zugelassen« hat.

– Wenn uns das Holocaust etwas ins Bewusstsein bringt, dann dies: Gott ist »kein gemütlicher, älterer Onkel« (Kierkegaard), vielmehr der Deus absconditus, der »unbekannte Gott«, worauf K. Rahner kurz vor seinem Tod nochmals hinwies; »das absolute Geheimnis«, wie er auch gern sagte.

– Wenn dem so ist, kann christliche (und wohl auch jüdische) Theologie nach Auschwitz nicht mehr in derselben Weise betrieben werden wie vor Auschwitz. »Der jüdische Glaube ist . . . von Anbeginn an Glaube, dass Gott tun kann, was menschlich unbegreiflich ist. In unserer Zeit schliesst das den Glauben ein, dass trotz Auschwitz Gott Seine Verheissung erfüllen wird, Israel und die Welt zu erlösen. Kann ich verstehen, wie das möglich ist? Nein« (Wyschogrod, S. 185).

6. Gott »wacht über dieses Volk Israel, selbst wenn es nicht den Anschein hat« (Wyschogrod, S. 194).

7. Was auch nach Auschwitz für Juden und Christen bleiben muss, ist die Anbetung des unbegreiflichen Willens Gottes. Dieser Gott ist nach Ps 136 der Gott, »der in unserer Erniedrigung unser gedachte, denn ewig währt seine Huld!«
Franz Mussner, Passau

MICHAEL BROCKE (Hrsg.): Beter und Rebellen. Aus 1000 Jahren Judentum in Polen. Deutscher Koordinierungsrat der Gesellschaften für Christlich-Jüdische Zusammenarbeit: Frankfurt 1983. 368 Seiten.

Der Sammelband will die »folkloristische Engführung« durchbrechen (so M. Stöhr im Vorwort), unter der die Betrachtung des osteuropäischen Judentums durchweg leidet (dass gegenüber dem Jahresthema 1981 aus »Osteuropa« nun »Polen« wurde, scheint nicht eben glücklich). Die Themen der – z. T. aus dem Englischen oder Hebräischen übersetzten – 15 Beiträge sind facettenreich: die spannungsvolle Begegnung von west- (= deutschen) und osteuropäischen Juden im Umfeld des 1. Weltkriegs; die Siedlungsbewegungen seit der (Vor-)Kreuzzugszeit; Gemeindeleben, Synagogen und Kultgerät (dazu Grundrisse und Abbildungen); der Baal Schem Tow und der Chassidismus – einschliesslich der Uminterpretation Bubers – exemplarisch an einem »synoptischen Vergleich« vorgeführt; der Beitrag ostjüdischer Künstler zur Weltkunst und jiddische Literatur und Theater; die Jüdische Arbeiterbewegung; L. Pinskers Bedeutung für die moderne nationaljüdische Bewegung; die jüdischen Parteien im polnischen Parlament nach dem 1. Weltkrieg; der wechselseitige Einfluss von Juden aus Osteuropa und amerikanischer Kultur; zum (bitteren) Ende eine Forschungsdokumentation zur jiddischen und hebräischen Literatur in Polen und Litauen seit dem Holocaust. Die auch den meisten übrigen Beiträgen in Anmerkungen beigefügten Hinweise auf Quellen und Sekundärliteratur orientieren über Möglichkeiten weiterer Vertiefung einzelner Aspekte. Drei Karten, eine Geschichtstafel und ein Glossar runden das Buch ab, das sachgerechte Zugänge zu einer untergegangenen Welt erschliesst, die noch »im Angesicht des Todes . . . um die Ehre der Menschen« kämpfte, »um der Schönheit, der Kraft, der Weisheit und des Geistes willen« (R. Auerbach).
Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

MARTIN BUBER: Baal Schem Tow. Unterweisung im Umgang mit Gott. Nachwort und Kommentar von Lothar Stiehm. Neuausgabe Heidelberg 1981. Verlag Lambert Schneider. 164 Seiten.

Der ganze Titel lautet: Des Rabbi Israel Ben Elieser, genannt BAAL-SCHEM-TOW, das ist *Meister vom guten Namen*, Unterweisung im Umgang mit Gott, aus den Bruchstücken gefügt von Martin Buber. Mit einem Nachwort und Kommentar herausgegeben von Lothar Stiehm. – Die neugestaltete und erweiterte Ausgabe verstärkt das Büchlein gegenüber der Ausgabe von 1970 (vgl. dazu die Rezension in FrRu XXII/1970, S. 121 f.) um rund 50 Seiten.

Sehr zu Recht macht Lothar Stiehm in seinem Kommentar darauf aufmerksam, dass das vorliegende Büchlein zum *theoretischen* Schrifttum des Chassidismus gehört (S. 129 f.). Und ich möchte nicht versäumen, angesichts der ansonsten bei Namensnennung sich sogleich einstellenden Vorstellungen vom Erlebnis- und Erweckungscharakter chassidischer Religiosität auf eben diese weitaus weniger bekannte, aber keineswegs weniger bedeutsame Seite zu verweisen. Die beiden ersten Bruchstücke, überschrieben »Vom Erkennen« (S. 16–19), sind Musterbeispiele dafür. »Der Endsinn des Wissens ist, dass wir nicht wissen können. Aber es gibt zwei Arten des Nichtwissenkönnens. Das eine ist das alsbaldige: da beginnt einer gar nicht erst

zu forschen und zu erkennen, weil es ja doch unmöglich ist zu wissen. Ein anderer aber forscht und sucht, bis er erkennt, dass man nicht wissen kann« (S. 16). Hier ist jene Höhe einer (auch im modernen Sinn wissenschaftsgerechten) philosophisch-theologischen Mystik erreicht, welche alle Grenzen so weit zu übersteigen vermag, als dies eben nur menschenmöglich sein kann: »Wer Ohren hat zu hören, der höre.«
Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

CARSTEN COLPE (Hrsg.): Die Diskussion um das »Heilige«. (Wege der Forschung, Bd. CCCV.) Darmstadt 1977. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 500 Seiten.

Der Sammelband vereinigt Aufsätze verschiedener Forschungsgebiete wie der allgemeinen Religionswissenschaft, der Religionsgeschichte, der Religionsphilosophie und der Ethnologie. Die Auswahl, die dafür getroffen wurde, wird im Vorwort der Herausgebers näherhin begründet. Das Hauptziel dieses Buches besteht darin, »einem Auseinanderfallen der Religionswissenschaft in einen modernen und einen restaurativen Zweig vorzubeugen« (Vorwort S. X). Die meisten Beiträge stammen aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts. Das erweckt den Anschein, dass das Thema des »Heiligen« damals unvergleichlich intensiver behandelt worden ist als in den letzten drei Jahrzehnten.

Die fünf Hauptteile gliedern sich wie folgt: 1) Zum deutschen Sprachgebrauch, 2) Das Heilige in der Theorie seiner Heterogenie, 3) Philologische Präzisierungen und Verifikationen, 4) Die Auseinandersetzung um Rudolf Ottos Theorie des Heiligen; 5) Neue Problemstellungen. Die ungeheure Fülle gibt jedem Leser etwas für sein »Resort« her. Das Alte Testament und das Neue Testament bzw. deren »Heiligkeitslehren« werden – zum Teil innerhalb grösserer ethnologischer Kontexte – zum Gegenstand der Einzeluntersuchungen. Besonders bei Wundt (S. 57–75) und bei Söderblom (S. 76–116) wird der Begriff des Heiligen in engster Verknüpfung mit dem des Tabu gesehen. – Ottos Beitrag über Wundt (S. 257–301) erscheint als Abhandlung der Völkerpsychologie und sprengt den Rahmen der Problemstellung dieses Bandes ziemlich. Von den neueren Fragestellungen mag die These Aquavivas interessant sein, »dass das Heilige in der industriellen Gesellschaft dazu neigt, von einem aktiven, sichtbaren Element, das es bis vor kurzem war, immer mehr zu einer Art nicht ausgedrückter Potentialität zu werden« (S. 486). Und »der Untergang des Heiligen ... hängt mit einer Wendung in der Entwicklung der Gesellschaft und der menschlichen Psychologie zusammen« (S. 490f.).

Jedem Theologen und religionswissenschaftlich Interessierten kann dieser Sammelband gute Dienste leisten.

Rita Egger, Fribourg

HANS CONZELMANN: Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in der Literatur der hellenistisch-römischen Zeit. (Beiträge zur historischen Theologie 62.) Tübingen 1981. Verlag J. C. B. Mohr. 351 Seiten.

Das Buch ist eine Fundgrube für Literaturen und Personen der hellenistisch-römischen, teilweise auch schon der hellenisch-vorrömischen Zeit (3. Jh. v.–3. Jh. n. Chr.). Der Verfasser will zeigen, welches politische und religiöse Selbstbewusstsein das jüdische Volk damals hatte, wie die Griechen/Römer und die frühen Christen darauf reagierten und welche Möglichkeiten der Apologetik und des geistig-religiösen Kompromisses sich für Juden und Nichtjuden ergaben. In Teil I:A werden die politischen Grundlagen für das theologische Verhältnis der Juden zu den Griechen/Römern und den Christen untersucht. In Teil I:B geht es um 38 griechisch-römische Autoren mit ihren Werken unter der Rücksicht, welche Kenntnisse

und Klischees sie von den Juden und ihrem Gottesglauben hatten. Teil II entfaltet die Auseinandersetzung des hellenistischen Judentums mit der hellenistisch-römischen Welt, wie sie sich in der LXX und bei verschiedenen jüdischen Schriftstellern, z. B. Artapanos, Ezechiel dem Tragiker, Philo von Alexandrien und Josephus Flavius zeigt. In Teil III wird die Auseinandersetzung zwischen Christen und Juden bis Origenes dargestellt. Dabei kommen u. a. die ntl. Hagiographen, die Apostolischen Väter, Marcion, Hegesipp, das Kerygma des Petrus, Justin der Märtyrer, Tatian, Melito von Sardes, Irenaeus, Tertullian, Clemens von Alexandrien und Origenes zur Sprache. Sehr gut brauchbare Register (Sachverweise, Namen und Orte, Autoren und Schriften) schliessen das Werk ab.

Die Charakterisierung der spätantiken Autoren ist jeweils verbunden mit Angaben, wo in ihren Werken das Thema Heiden-Juden-Christen aufscheint sowie mit Hinweisen auf den Stand der heutigen Forschung. Conzelmanns Buch ist somit ein Nachschlagewerk, das sowohl über spätantike jüdische, griechisch-jüdische, römische und christliche Autoren als auch über moderne Fragestellungen referiert. Dabei reibt sich die Thematik dauernd an spätantiken antijüdischen Unterstellungen, an der jüdischen Apologetik und an theologischen Neuanfängen, die in die Auseinandersetzung mit jüdischen Positionen hineingerieten.

Über literarkritische Einzelanalysen Conzelmanns ist nichts Negatives zu vermerken, ausser dass viele Abschnitte sprachlich den Eindruck von entwurfsmässigen Darlegungen machen. Die Angaben sind oft nur stichwortartig, nicht zu ganzen Sätzen ausgebaut. Entscheidender ist der theologische Standpunkt Conzelmanns. Er baut einen von der Thematik des Buches her nicht erforderlichen ideologischen Nebenkriegsschauplatz auf, auf dem er gegen heutige Formen des theologischen Gesprächs mit den Juden polemisiert. Einige Zitate können das Ausmass der theologischen Verflechtung Conzelmanns andeuten: »Wenn sich die Kirche für das wahre Israel hält, ist das historische Israel jedenfalls für sie kein heiliges Volk mehr« (2). »So gibt es keinen kontinuierlichen antiken Antisemitismus, vielmehr die Kontinuität des jüdischen Volks- und Erwählungsbewusstseins mit der Bereitschaft, die Konsequenzen als Volk zu tragen. Kontinuierlich ist das Bewusstsein der Pflicht, dem Gesetz treu zu sein. Dieses jüdische Bewusstsein kann bis heute bei keinem Versuch einer christlich-jüdischen Verständigung angetastet werden. Den Christen ist keine Anerkennung Israels als eines heiligen Volkes und seines Gesetzes möglich, wohl aber die menschliche, nicht religiöse Verständigung, da die Christen in der Welt unter dem Liebesgebot, des Gesetzes Ende, stehen« (119f.). »Im jüdisch-christlichen Gespräch wird ja auch nicht objektiv verhandelt – es soll das auch nicht. Die jüdische Seite erwartet – mit historischem Recht – als Vorgabe die Anerkennung des Judentums als der Mutter des Christentums, wobei offen ist, ob diese Tochter anerkannt werden darf. Wenn, dann nur, wenn sie auf die Verkündigung Jesu als des Messias verzichtet. Gegenwärtig scheint man auf christlicher Seite wenigstens teilweise bereit, diesen Punkt wenigstens vorläufig zurücktreten zu lassen. Dass man dadurch der Verständigung einen Dienst erweist, ist zu verneinen. Was erhofft man sich davon, dass man sich auf ein Minimum zurückzieht, das so bemessen ist, dass nichts mehr passieren kann? (225). »Man kann sich nicht in der Kategorie der Heilsgeschichte als das wahre Gottesvolk behaupten, ohne dem jüdischen Volk (für die Zeit nach Christus und sofern es nicht an diesen glaubt) diesen Charakter abzuspriechen. Die Lage ist aussichtslos, weil auf beiden Seiten »heilig« überlieferte und als wirklich geschehen geglaubte

Geschichte *direkt* als Heils- bzw. Unheilsgeschichte behauptet wird« (228).

Man muss Conzelmann daran erinnern, dass er selbst darauf hinweist, dass jüdische Apologeten der Spätantike die Identität des Gottes der Juden mit dem Gott der Griechen, wenn auch unter bestimmten Kautelen, annahmen (vgl. 124–127). Ferner attackiert er zwar das moderne christlich-jüdische Gespräch von seinem »Gesetz- und Evangelium-Denken« her, ohne jedoch auch nur ein einziges Buch eines jüdisch-christlichen Dialogikers zu zitieren. Dadurch gerät Conzelmann in die Gefahr, dass man ihn einerseits als blendenden Analytiker spätantiker Autoren und Schriften taxieren kann, dass man aber andererseits in seinem theologischen Blickpunkt reaktionäre, dem Stand der Verständigung zwischen Juden und Christen nicht entsprechende Züge feststellen muss. Clemens Thoma

Leiden an der Unerlöstheit der Welt. – ROBERT RAPHAEL GEIS 1906 bis 1972. Briefe, Reden, Aufsätze. Herausgegeben von Dietrich Goldschmidt in Zusammenarbeit mit Ingrid Überschar. München 1984. Chr. Kaiser Verlag. 399 Seiten.

Die vorgelegte Sammlung versteht sich als »Biographie in Dokumenten« (Vorwort des Hrsg.). Man könnte ebenso gut von einem durch biographische Fragmente dokumentierten Zeitzeugnis sprechen, das gerade in der Person und Lebensbahn von R. R. Geis von allgemeiner Bedeutung für die Geschichte der deutschen Juden und des christlich-jüdischen Verhältnisses ist. Das Fragmentarische ergibt sich aus der Tatsache, »dass Geis im Sommer 1971 zur Vereinfachung des Umzugs von Düsseldorf nach Baden-Baden den grössten Teil seiner umfangreichen Korrespondenz vernichtet hatte« (ebd., 7). Die Suche durch Frau Geis und den Herausgeber bei Freunden und Bekannten hat aber wieder so viel Material zusammengebracht, dass die wichtigsten Etappen des Lebens in Deutschland vor dem Krieg und nach dem Aufenthalt in Palästina, von wo er über London, Zürich und Amsterdam (1946–1952) in die Bundesrepublik kam, deutlich konturiert sind. Für die dazwischenliegenden Jahre in Palästina bilden die scharfsichtigen Familienerinnerungen, die B. Maoz 1984 für die Jahre 1936–1953 zu Protokoll gab (94–100), einen vollwertigen Ersatz. Die in Lebensstadien oder thematisch gegliederten Einheiten sind zur Erleichterung des Verständnisses jeweils durch einen knappen Kommentar eingeleitet. Dazu kommen einzelne Verständnishilfen in Anmerkungen direkt bei den jeweiligen Dokumenten und schliesslich ein Glossar und ein Personenregister (in Auswahl) mit Erläuterungen im Anhang (379–399). Zur Abrundung dienen die Einführungen von D. Goldschmidt (11–16) und F.-W. Marquardt (17–28) sowie die am Schluss des Buches abgedruckten Nachrufe (1972) von G. Casalis, E. L. Ehrlich, S. Lauer und H. D. Leuner (365–372). Die in diesen Band aufgenommenen Predigten, Reden, Aufsätze sind entweder heute kaum mehr zugänglich¹ oder waren überhaupt noch nicht im Druck erschienen. So dankbar diese Vervollständigung des schriftstellerischen Werks begrüsst werden kann – wichtiger ist für den Leser, der wie der Rezensent nur die bisherigen Veröffentlichungen kannte, das lebensvolle Bild des Menschen R. R. Geis, der – seitdem er sich noch als Kind seines Judentums bewusst geworden war – dieses eigenständig ausprägte und kämpferisch zur Geltung

¹ Vgl. u. a.: R. R. Geis: »Gib, o Gott, dass in keines Menschen Herz Hass aufsteige!« in: FrRu III/IV, Januar 1951 (12/15), S. 5–7. Im Personenverzeichnis des Gesamtregisterbands des FrRu XXXIII/1981 ist R. R. Geis vielfältig verzeichnet. (Anm. d. Red. d. FrRu.)

brachte. Dabei machte er es sich und anderen – zuerst Juden, dann aber auch Christen, jedenfalls immer auch wieder seinen Freunden – offensichtlich nie leicht. Das zeigte sich etwa – nach der Auseinandersetzung mit dem Vater, der als assimilierter Jude »bürgerliche« Berufspläne für seinen Sohn hatte – in den verschiedenen Rabbinatsämtern, so vor allem in den Stellen als Jugendrabbiner in München (1932–1934) und dann in Mannheim (1934–1937). Es zeigte sich in den Auseinandersetzungen, die er um die Berücksichtigung der Religion in der Kibbuzbewegung des Vorkriegspalästina führte (1935 hatte er im Mai eine Informationsreise dorthin unternommen). Es zeigte sich dann exemplarisch ebenso etwa in der Korrespondenz mit Eva Reichmann (279–310). Geis scheute sich auch nicht, den sogenannten »Purim-Streit« 1963/64 in der »Arbeitsgemeinschaft Juden und Christen beim Deutschen Evangelischen Kirchentag« (den H. Gollwitzer erläutert: 225–275) auszulösen. Das Thema »Judenmission«, um das es hierbei ging, ist ja bis heute auf evangelischer, besonders lutherischer Seite noch nicht ausgestanden – der Leser stösst hier auf die Wurzeln der Auseinandersetzungen, die durch den Beschluss der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland vom 11. 1. 1980 neu entfacht wurde. Geis hat mit seiner scharfen Attacke vielen seiner christlichen Freunde erst die Augen für ihre bisherige Voreingenommenheit bzw. Unempfänglichkeit für die Tiefe der Problematik öffnen können. Er hatte dazu nicht nur das Recht, weil er eines der jüdischen Gründungsmitglieder dieser Arbeitsgruppe war. Vielmehr sah er sich aus existentieller Betroffenheit dazu aufgerufen: Trotz schlimmster persönlicher Erfahrungen (nach dem Novemberpogrom 1938 einen Monat lang im KZ Buchenwald; Ermordung von Schwester, Schwager und Neffen in Auschwitz) sah er seine Lebensaufgabe im Nachkriegsdeutschland, und da vor allem in der christlich-jüdischen Verständigung (vgl. 321 das Wort von Eva Reichmann: »Geis ist ein Rabbiner für die Christen«). Von der Leitidee der »Theopolitik« aus liess er sich darüber hinaus immer wieder auch als unbequemer Mahner zugunsten von Minderheiten, gegen restaurative Tendenzen vernehmen. So scheint mir diesen Mann, der sein »Leiden an der Unerlöstheit der Welt« auch in einer zeitlebens angegriffenen Gesundheit zu tragen hatte, am treffendsten B. Maoz zu charakterisieren: »Er hat wirklich sehr grosse Qualitäten gehabt – dieser Mann in seinem Widerspruch« (100).

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

KARL ERICH GRÖZINGER: Musik und Gesang in der Theologie der frühen jüdischen Literatur. Texte und Studien zum Antiken Judentum (Hrsg. M. Hengel / P. Schäfer), Bd. 3. Tübingen 1982. J. C. B. Mohr. XIII, 373 Seiten.

»Singet dem Herrn« – diese Aufforderung an das Volk Israel steht am Beginn seiner Geschichte als Gottes-Volk, und so sind Musik und Gesang je angemessene Antworten Israels auf Gottes Wirken an diesem Volk im Verlauf seiner Geschichte mit ihm. So zielt die vorliegende Fassung der Habilitation des Frankfurter Judaisten Grözinger auf die Untersuchung von Musik und Gesang für die Zeit der frühen rabbinischen Literatur, deren theologische Aussagen zur Musik eben in jenen »alttestamentlichen« Wurzeln, bisher aber noch keine umfassende Darstellung erfahren haben. Grözinger geht es denn auch nicht um ein »musikologisches« Thema, sondern sein Fragen gilt den »Aussagen dieser Literatur über die Musik und den Gesang« (1), ist also auf die rabbinische Theologie der Musik ausgerichtet, fragt »nach deren Sitz in der Theologie« (1). Diese Fragestellung ermöglicht dann auch dem Vf. neben der Beschreibung der Textgattungen zum Thema den

Aufweis über Zeit, Ort und Art der Verwendung von Musik und Gesang. Die grundlegenden Texte zu der Arbeit bilden die Talmudim, die Midraschim, Teile der Targumim sowie die frühen Traktate der Mystiker der Merkava-Hekhalotmystik. Die Texte umfassen somit einen Entstehungszeitraum von fünf bis sechs Jahrhunderten, bieten aber – wie Grözinger aufweist – doch eine angesichts dieser Zeitspanne und verschiedenster rabbinischer Einzeltopoi oder Tradentenkreise insgesamt erstaunlich homogene Musikauffassung der Rabbinen dieser Epoche.

In den beiden Hauptteilen der Untersuchung – Teil I Talmud und Midrasch, Teil II Die mystischen Traktate – wird das gesamte Textmaterial nach den verschiedenen erkennbaren theologischen Leitgedanken hin aufgliedert und im »Rahmen gemeinrabbinischer theologischer Vorstellungen« (6) interpretiert. Dieses methodische Vorgehen Grözingers sowie die Darbietung der Texte in deutscher Übersetzung ermöglicht auch dem Nicht-Judaiisten, in die rabbinische Gedankenwelt zu diesem Thema eingeführt zu werden. Selbst bei Divergenz einzelner rabbinischer Sätze lassen sich »Grundstrukturen der rabbinischen Musiktheologie« (332) verfolgen. Ausgangs- und Zielpunkt aller Zuordnungen von Musik und Gesang zu konkreten Orten im Kultus und im Leben ist die Erkenntnis des »himmlischen Königs, das Offenbarwerden seines ›Kavod‹, seiner Ehre, Macht und Herrlichkeit« (6, im einzelnen ausgeführt 8–56), auf die der Mensch singend und spielend antwortet. Musik ist so »zum einen Zeichen und Merkmal der Herrschaft und Herrlichkeit und zum andern Zeichen der Anerkennung und Unterwerfung unter sie« (332). Sie ist bereits in der Schöpfung verwurzelt, ja sie wurde allein um des Lobpreises Gottes willen erschaffen (9–13), das Nichtsingen seines Lobpreises ist denn auch Verwerfung der Herrschaft Gottes und gilt als Sünde, wie ebenso das Singen vor »fremden Herrn« und anderen Göttern (40–48). Anerkennung der Herrschaft Gottes und der Erkenntnis seiner Macht findet dann auch ihren adäquaten Ausdruck im Gesang, wenn der Mensch im Sakralbereich zu stehen kommt und um die Gegenwart Gottes weiss (s. 57–73). Dies geschieht dann aber nicht nur im Sakralbereich, sondern überall und zu jeder Zeit dort, wo Gottes Handeln im Leben des einzelnen (so auch bei Hochzeit und Tod, bei rabbinischer Ordination oder sonstigen Feierlichkeiten) oder des Volkes Israel als rettendes und befreiendes erfahren wird. Antwort gibt Israel mit »gesungenem Dank« (s. bes. 170 ff. »Das Lied als Dank des Menschen vor Gott«), der somit einerseits auf die bisherige Geschichte Gottes mit seinem Volk rückblickt (202 ff.), wie andererseits in der Gewissheit zukünftiger Rettungstaten Gottes (195 ff.) gipfelt. Ein Midrasch soll hier exemplarisch hervorgehoben werden, der die von Leidensstationen geprägte Geschichte der Juden bis hin in die jüngste »Vergangenheit« nachhaltig geprägt hat und die »ohnmächtige« Haltung der Juden im Angesicht der Feueröfen aller Verfolger in einem anderen Licht erscheinen lässt: »... »Wenn ihr in Not kommt, dann sprecht nicht: Wir wollen einen Krieg fechten, sondern *der Herr wird für euch streiten* (Ex 14, 14) und ihr sollt singen!« (192).

Der Arbeit Grözingers, mit einem umfangreichen Anhang versehen (338–373), kommt so das Verdienst zu, nicht nur eine Lücke in der judaistischen Forschung geschlossen zu haben, sondern auch den am jüdisch-christlichen Gespräch Beteiligten eine Dimension jüdischer Frömmigkeit erschlossen zu haben, die in eine gemeinsame Richtung von Juden und Christen weist: Musik und Gesang als Antwort des Menschen auf die erfahrene Herrschaft Gottes.

Alfred Wittstock, Bielefeld/Bethel

JOSEPH GUTMANN: *The Jewish Sanctuary*. (Iconography of Religions, XXIII/1.) Leiden 1983. E. J. Brill. XI, 34 Seiten, 48 Abb.

Der schmale Band besteht aus einer allgemeinen Einführung (1–22), einem Katalogteil (23–34) und 77 Abbildungen auf 48 Tafeln, die jüdische Kultgegenstände aus Mittelalter und Neuzeit darstellen (leider alle nur Schwarzweiss). Die Einführung skizziert kurz die Entstehung und Entwicklung der Synagoge und ihrer Ausstattung, der Torarollen, ihrer Hülle und ihres Schmucks, des Gebetsmantels sowie der Gebetsriemen. Innerhalb des beschränkten Raums bietet G. eine Fülle an Informationen zum religiösen Brauchtum in seiner historischen Entwicklung und den regionalen Unterschieden. Problematisch ist höchstens der erste Abschnitt über die Anfänge der Synagoge, die G. als pharisäische Institution aus der Hasmoneerzeit betrachtet. Die ägyptischen Inschriften über *pro-seuchai* akzeptiert G. nicht als Beleg für Synagogen, offenbar auch nicht die Ausgrabungen von Herodion und Masada oder die Theodotus-Inschrift von Jerusalem (S. 1 »There is no secure archaeological evidence of the synagogue's existence before the third century C. E.«). Wenn G. für die Synagoge von Dura Europos nur eine minimale Beziehung zum babylonischen Judentum annimmt, mag das stimmen, ist jedoch nicht belegbar. Erhaltene Synagogengegenstände datieren nach G. erst ab dem 15. Jh.; die erhaltene steinerne Menora von Chammat Tveria sowie diverse Lampen aus palästinischen Synagogen zählt G. wohl nicht zu dieser Kategorie. Die Anfänge der Synagoge sollten hier offenbar nur gestreift werden – dafür siehe z. B. J. Gutmann Hrsg., *Ancient Synagogues. The State of Research*, Chico 1981 –; für die Synagogenkunst der späteren Zeit ist der Text jedoch durchaus informativ und zuverlässig.

Günter Stemberger, Wien

HAROLD HAMMER-SCHENK: *Synagogen in Deutschland. Geschichte einer Baugattung im 19. und 20. Jahrhundert*. 2 Bde. Hamburg 1981. Hans Christians Verlag. 708 Seiten und 502 Abbildungen mit Anmerkungen und Indices.

»Bis auf einige Ausnahmen ist bisher in kaum einer allgemeinen Geschichte der Architektur des 19. Jahrhunderts eine Synagoge auch nur ausführlicher erwähnt oder gar abgebildet. Synagogen gehören in Deutschland zu einer Baugattung, die nicht nur in ihren Denkmälern verschollen ist, sondern auch im Bewusstsein der Architekturgegeschichte verlorengegangen zu sein scheint. Mittelalterliche Synagogen und jüdische Kultbauten der Renaissance und auch noch der Barockzeit fanden durchaus Berücksichtigung in der Forschung vor dem Krieg. Als jedoch das Interesse für das 19. Jahrhundert breiter wurde, beginnend mit den späten dreissiger Jahren, war es nicht opportun, sich mit Synagogen zu beschäftigen, und nach dem Krieg waren sie aus dem Bild der deutschen Städte verschwunden.«

Diese Sätze entstammen dem Vorwort der hier zu besprechenden gründlichen und bemerkenswerten Untersuchung über die Synagogenbauten des deutschsprachigen Raums von ca. 1780 bis 1933. Sie ist zugleich ein Beitrag zur Geschichte, Religions- und Kulturgeschichte und Historie des deutschen Judentums wie zur allgemeinen Architekturentwicklung Deutschlands in diesem Zeitraum.

Das Buch bespricht in ausgewählten klassischen Beispielen die Entwicklung der Baugeschichte seit der Emanzipation der Juden in Deutschland und zeigt auf, wie sich in einem Baustil auch jüdisches Selbstverständnis zeigt, das sich von Epoche zu Epoche verändert. Ebenso ist darin auch die gesellschaftliche Stellung innerhalb ihrer christlichen

Umwelt ablesbar. Angefangen von den Dorf- und Kleinstadtsynagogen am Ende des 18. Jahrhunderts, die sich noch innerhalb ihrer christlichen Umwelt verstecken müssen, da die Emanzipation in den meisten Gegenden Deutschlands noch nicht eingeführt wurde. (Erst Napoleon brachte bekanntlich von aussen her kommand die Wende.) Hier auch, in Kleinstädten und Dörfern, lebte die Masse der Juden, die Grossstädte waren ihnen durch Edikte fast überall in Deutschland noch versperrt.

Das 19. Jahrhundert ist in der Geschichte der Juden in Deutschland dadurch geprägt, dass eine zunehmende Landflucht und eine Ausdehnung des deutschen Reiches nach Osten einen grossen Zuzug von Juden von Land und Kleinstadt bzw. aus dem Osten in die deutschen Grossstädte bewirkte. Durch den wirtschaftlichen Aufschwung zumindest der die Gemeinden bald beherrschenden führenden Schichten des Judentums setzte nun auch eine grosse Bautätigkeit von Synagogen in den Grossstädten ein, die so den Hauptteil der Untersuchung darstellen.

Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts versuchen die Synagogenbauer, bescheidene Bauten, die nicht besonders im Stadtbild auffallen, zu errichten; erst danach, mit wachsender Selbstsicherheit der Gemeinden, beginnt man riesige Bauwerke aufzuführen, die eine zentrale Stellung im Stadtbild einnehmen, ähnlich wie die Kirchen. In Anpassung und Unterscheidung versucht man, sich Kirchbauformen anzupassen oder aber einen eigenen Stil zu schaffen, den sogenannten maurischen Stil, der bis zur Jahrhundertwende den Synagogenbau in Deutschland bestimmt.

Durch den aufkommenden Antisemitismus, der das Judentum damit als Fremdkörper abstempeln will, geht man dazu über, in neuromanischem Stil – der gotische Stil ist den Kirchbauten vorbehalten – Monumentalbauten aufzuführen, die die fortgeschrittene Emanzipation symbolisieren sollen. In der Suche nach Unterscheidungsmerkmalen gewinnt die Innenausstattung grössere Bedeutung, die sich auf jüdische Symbole zurückbesinnt, die aus der Antike und dem Schmuck der Synagogen bis zum 18. Jahrhundert entnommen sind. Nach dem Ersten Weltkrieg wird der Synagogenbau führend in den modernen Richtungen, besonders bei jüdischen Architekten, noch vor Kirchen und staatlichen Bauten, was der jüdischen Gemeinde aber auch als Absonderung von deutscher Norm vorgehalten wird. Das Ende ab 1933 ist bekannt bis hin zur Vernichtung fast aller Synagogen im damaligen deutschen Reich.

Der Verfasser schätzt, dass ca. 2100 Synagogenbauten in der Zeit zwischen 1780 und 1933 errichtet wurden. Davon wurden nur ca. 750 Synagogen als repräsentativ für ihre Zeit und ihren Stil ausgewertet, dazu noch ca. 200 Synagogenentwürfe. Das Buch hat also keinesfalls vor, ein Kompendium sämtlicher Synagogen Deutschlands zu sein. Bei der Einzelbesprechung ist alles zeitgeschichtliche Material mit viel Fleiss zusammengetragen, ausgewertet und mit seinen wichtigsten Partien ausführlich zitiert.

Der Verfasser hat Kunstgeschichte, Archäologie und Geschichte studiert, sein Zugang ist durchaus vom kunstgeschichtlichen, architektonischen Blickwinkel zu verstehen. Er ist heute Professor am Institut für Bau- und Kunstgeschichte der Universität Hannover. Trotzdem ist es ihm gelungen, gerade auch die kultur- und geistesgeschichtliche Komponente der Architekturgeschichte abzugewinnen. Das Buch ist das Meisterwerk einer Einführung in ein bisher völlig vernachlässigtes Gebiet, und es kann das Verdienst für sich buchen, ein Kapitel deutsch-jüdischer Vergangenheit trotz der Vernichtung der steinernen Zeugen der Vergessenheit und auch der geistigen Vernichtung entrissen zu haben.

Michael Krupp, Jerusalem

BASIL HERRING (ed.): Joseph ibn Kaspis Gevia^c Kesef. A Study in Medieval Jewish Philosophic Bible Commentary. New York 1982. Ktav. XII, 303 Seiten.

Gevia^c Kesef bedeutet wörtlich »silberner Becher«; der Ausdruck findet sich in Gen 44, 2. Joseph ibn Kaspi (1279–1340), ein südfranzösischer Jude, wollte mit diesem Buch verschiedene Geheimnisse der Tora für die jüdische intellektuelle Elite, besonders für die Studenten der Philosophie, aufschlüsseln. Er steht dabei in der Tradition des Aristoteles und des Mose ben Maimon (1135–1204). Im »silbernen Becher« behandelt ibn Kaspi besonders die erzählenden Partien des Pentateuch. Fast die Hälfte des Werks ist der dunklen Vision Abrahams von den Weltreichen (Gen 15,17–21) gewidmet. Er will darlegen, wie diese und andere schwierige Bibelpassagen im Zusammenhang mit Erkenntnissen des Mose ben Maimon einleuchtend und für die Kontroverse mit Christen und frühen Kabbalisten brauchbar werden können. So deutet er z. B. den Hl. Geist als intellectus agens (1. Kapitel). Ferner kämpft er mit scholastischer Terminologie gegen scholastische Erklärungen der Dreifaltigkeit Gottes. Z. B. redet er davon, dass das Tetragramm im Aaronsegen dreimal vorkommt, dass jede intelligentia drei Komponenten hat und dass Gott selbst in dreifacher Hinsicht die Ursache der Welt ist: als causa efficiens, causa formalis und causa finalis. Die Zahl drei sei die vollkommene Zahl, sie habe einen Anfang, eine Mitte und ein Ende. Daher gebe es notwendigerweise sprachliche Verwandtschaften beim Reden über Gott zwischen Juden und Christen. Trotz des sprachlichen Konsenses bestünden aber harte Glaubensdifferenzen: »Wir sind weit entfernt von den Christen im Gemeinten, trotz einer äusseren Ähnlichkeit in Sätzen und in der Rede, obwohl einzelne Christen ähnliche Auffassungen wie wir haben« (95, 156).

Basil Herring legt eine vorbildliche Edition und Kommentierung von Gevia^c Kesef vor. Er bietet den Text von ibn Kaspi auf der Grundlage des Turiner Manuskripts. Ausserdem beschreibt er das Leben ibn Kaspis, die philosophischen Auseinandersetzungen seiner Tage, den Ort des »silbernen Bechers« im Gesamtwerk ibn Kaspis und die besonderen Schwierigkeiten, die in der Diktion dieses einzelgängerischen jüdischen Philosophen liegen. Die Mediävisten und Philosophen sind durch diese Edition bereichert worden.

Clemens Thoma

GUSTAV HORN (Hrsg.): Jüdische Jugend im Übergang. Ludwig Tietz 1897–1933. Sein Leben und seine Zeit. Tel Aviv 1980. Verlag Bitao Ltd. 240 Seiten.

Selten wird sich in einer Veröffentlichung, die dem Gedenken dient an jemand, der vor mehr als fünfzig Jahren verstorben und nur in der – allerdings bedeutenden – Umwelt seiner Freunde und Mitarbeiter bekannt geworden ist, so viel Zeitgeschichte widerspiegeln wie in diesem eindrucksvollen und reichhaltigen Buch. Es füllt eine echte Lücke, denn selbst in dem 1840 Seiten umfassenden Band III von Werner Kindts hervorragender »Dokumentation der Jugendbewegung« (Eugen Diederichs Verlag, 1974), welcher der »bündischen Zeit« (1920–1933) gewidmet ist und immerhin ein Kapitel von 25 Seiten über »Die jüdische Jugendbewegung in Deutschland« enthält, kommt Ludwig Tietz überhaupt nicht vor. Und doch hat er, wie das vorliegende Buch, das aus Erinnerungen an den Verstorbenen, aus Gedenkreden und -artikeln nach seinem allzu frühen Hinschied, aus eigenen Aufzeichnungen und Briefen zusammengestellt ist, eine massgebende, ja die entscheidende Rolle gespielt bei der Zusammenführung sehr unterschiedlicher Gruppen der deutschen Jugendbewegung in der Weimarer Zeit, die 1924 zur Gründung des »Reichsausschusses der jüdischen Jugendverbände« führte.

Als Vorsitzender desselben hat Ludwig Tietz in den nächsten Jahren, wo man das Verhängnis der Folgezeit – wenn auch nicht in seinen wirklichen Dimensionen – schon herannahen sah, noch Hervorragendes geleistet – neben seiner eigenen Berufsarbeit als vorzüglich ausgebildeter und hoch anerkannter Arzt –, vor allem durch die Förderung einer echten jüdischen Erziehung und jüdischen Bildung im Rahmen der Jugendverbände und durch die Organisation von Hilfe und »Berufsumschichtung« für arbeitslose Jugendliche, zumal für solche, die sich zur Auswanderung nach Palästina anschickten, sowie endlich durch Verhandlungen mit der sogenannten »Reichsjugendführung«, welche kurz vor seinem Tode noch mit der offiziellen Anerkennung der von Tietz geleiteten Organisation endeten. Dass diese Verhandlungen im Herbst 1933 »sehr anständig, höflich und respektvoll« auch von der Gegenseite – »persönlich wahrscheinlich integren Männern« – geführt und mit einem mehrmaligen Händedruck beendet wurden, wie »der einzige lebende Zeuge« Gustav Horn in seiner Einführung schreibt, mag immerhin die Unvorhersehbarkeit der »Endlösung« dartun. »Mit der Anerkennung des Reichsausschusses wurde auf Jahre hinaus die fast unbehinderte Erziehungsarbeit der jüdischen Jugend wenn nicht gesichert, so doch wenigstens vorübergehend ermöglicht.« (S. 17)

Ludwig Tietz stammte aus einer wohlhabenden, »assimilierten« Berliner Kaufmannsfamilie – entfernt verwandt mit den Inhabern des Warenhauses Tietz – und hatte den Ersten Weltkrieg als Sanitätsunteroffizier mitgemacht, erlitt aber dabei gesundheitliche Schäden, die ihn das ganze Leben begleiteten und wohl auch sein frühes und plötzlich Ende ausgelöst haben. Dass dieses nicht, wie an einer Stelle (S. 97) zu lesen, auf Freiwilligkeit beruhte, sondern die Folge eines durch dauernde Überanstrengung ausgelösten Herzversagens war, darf der aufmerksame Leser den vielen über die letzten Monate und Tage von Ludwig Tietz mitgeteilten Einzelheiten wohl mit Sicherheit entnehmen. Auch ein Überfall auf ihn und seine Freunde durch eine SA-Horde im Sommer 1933 mag dazu beigetragen haben. »Das war schlimmer, als was wir im Krieg, im Nahkampf Mann gegen Mann, erlebt haben«, äusserte er hierzu.

Das Wirken von Ludwig Tietz war nicht in erster Linie religiös motiviert, nicht zionistisch, nicht antibürgerlich, sondern es war geprägt durch seine enge Bindung an Deutschland und Judentum. Dennoch war er – wie es in der CV-Zeitung vom November/Dezember 1933 hiess – »ganz durchdrungen von der Wahrheit der jüdischen Lehre, dass Gott zur Erlösung des Menschen dessen eigene tätige Mithilfe braucht«. »Alles, was wirklich neu, lebenskräftig und jung im deutschen Judentum ist, strahlte von ihm aus.« (S. 218) »Er definierte oft wahre Religion nicht nur als die Bindung an Gott, sondern vor allem auch an den Mitmenschen.« (S. 137) Selber ist Tietz nie in Israel gewesen; sein Andenken wurde jedoch schon 1943 durch eine Gedenkfeier und wird bis heute – wie dieser wertvolle Band erweist – dort in hohen Ehren gehalten. Über ihn äussern sich darin Persönlichkeiten wie Leo Baeck, Menachem (Hermann) Gerson, Robert Jungk, Chajim Weizmann – um nur einige der Namen zu nennen –, die von der einzigartigen Ausstrahlungskraft, von dem Charme, von der vornehmen Gesinnung und Integrität des Verstorbenen berichten. In Freiburg hatte er Medizin studiert und 1923 promoviert; an der Berliner Charité hatte er seine Kenntnisse der Lungenheilkunde erworben und als stellvertretender Chefarzt eines Sanatoriums in Badenweiler betätigt, bis ihn sein Verantwortungsbewusstsein für die jüdische Jugendbewegung wieder nach Berlin führte. Sein Wirken war nicht umsonst, denn – wie Ch. Schatz-

ker in der oben erwähnten Dokumentation Werner Kindts schreibt – »Kibbuzim und Siedlungen ehemaliger Mitglieder der jüdischen Jugendbewegung in Israel bilden bis heute Stätten der Verwirklichung der Gedankenwelt der deutschen und jüdischen Jugendbewegung in Deutschland.« Hans Thieme, Freiburg i. Br.¹

¹ Vgl. u. a. auch Ch. Schatzker: Die Juden in den deutschen Geschichtsbüchern (s. o. S. 160) (Anm. d. Red. d. FrRu).

JUDEN IN BADEN 1809–1984. 175 Jahre Oberrat der Israeliten Badens. Hrsg.: Oberrat der Israeliten Badens. Bearb.: Dr. Jael B. Paulus. Karlsruhe 1984. Oberrat der Israeliten Badens. 256 Seiten.

BEGLEITBUCH ZUR AUSSTELLUNG JUDEN IN BADEN 1809–1984. 175 Jahre Oberrat der Israeliten Badens. Karlsruhe 1984. Gross-Oktav. 75 Seiten mit zahlreichen Abbildungen.

Aus Anlass des 175jährigen Bestehens des Oberrats der Israeliten Badens ist von demselben in Karlsruhe eine Ausstellung veranstaltet und seither auch noch andernorts gezeigt worden, zu deren Eröffnung im Frühjahr 1984 die hier anzuzeigenden, wertvollen beiden Publikationen erschienen sind. Die an erster Stelle genannte enthält anfangs ein Grusswort des Ministerpräsidenten Späth, worin mit dem Dank für Werner Nachmann, den Präsidenten des Oberrats, und dessen Mitglieder zugleich Inhalt und Aufgabe der Ausstellung klar bezeichnet werden, nämlich, sich mit der Geschichte des Judentums auseinanderzusetzen, eine Vorstellung von den Verbrechen des Nationalsozialismus zu gewinnen, dem Geist der Unfreiheit und der Tyrannei zu widerstehen.

In den folgenden, nicht weniger als zwanzig Beiträgen wird nun das Thema »Juden in Baden« von sechzehn Mitarbeitern sachkundig abgehandelt: die Geschichte der Juden Badens, die Zeit der Verfolgung 1933–1945, Synagogen in Baden, das religiöse Leben, Aspekte der sozialen Lage der Juden, jüdische Soldaten im Ersten Weltkrieg, einzelne bedeutende Persönlichkeiten wie Otto Nachmann, Gertrud Luckner und Hermann Maas, die Hochschule für Jüdische Studien in Heidelberg und die jüdischen Gemeinden in Karlsruhe, Mannheim, Freiburg und Konstanz. Es lässt sich in Anbetracht der Knappheit des dafür zur Verfügung stehenden Raums nur unvollkommen wiedergeben, welche Fülle von sorgfältig dokumentierten Informationen, welche ergreifenden Schicksale, welche wichtigen gedanklichen Anregungen hier vor dem Leser ausgebreitet werden. Die besondere Entwicklung des Judenrechts in Baden – wo schon 1809 die Gleichstellung der Religionsgemeinschaften gesetzlich verankert wurde – zeigte hoffnungsvolle Ansätze, aber es gab noch einen langen, entbehrungsreichen Weg bis zur endgültigen bürgerlichen Gleichstellung der Juden 1862, und es gab vor allem noch Vorbehalte und Diskriminierungen – bis hin zum Antisemitismus und seinen grauenvollen Massnahmen während des Dritten Reichs, bis zu dem Pogrom im November 1938, zur Deportation nach Gurs am Fusse der Pyrenäen 1940 und zur sogenannten »Endlösung«. Vor allem auch für junge Menschen kann die Lektüre dieses Bandes – dem noch ein sehr anschauliches *Begleitbuch* beigegeben ist, entstanden aus den Vorlagen der Ausstellung – nicht genug empfohlen werden. Zu danken ist derselbe, wie der Oberrat eingangs im Beiheft kundtut, ist das Zustandekommen der Ausstellung überhaupt, neben der Hilfe finanzieller Art von Landesregierung, Städten und Gemeinden, neben der Mitarbeit von Landesmuseum und Archiven, in erster Linie Frau Dr. Jael Paulus, die »mit Ausdauer und Fleiss und ihrer hervorragenden Kenntnis ihrer jüdischen Religion und der

Historie die Ausstellung möglich gemacht« und auch den umfangreichsten Beitrag zum Sammelband verfasst hat. Viele interessante Einzelheiten liessen sich aus diesem anführen, um die wechselvolle Geschichte der Juden Badens, die im 13. Jahrhundert anhebt und die ja stets auch eine christlich-jüdische Begegnung einschliesst, anzudeuten. Es handelt sich hierbei auch um ein Stück Ideengeschichte und Rechtsgeschichte, deren Zusammenhang die besondere Aufmerksamkeit des Rezensenten gilt. Vielleicht darf er aber statt dessen drei zusätzliche Hinweise geben: auf die Erstausgabe des »Endinger Judenspiels« – die dortige Ritualmordbeschuldigung (1462)¹ führte zu einem Privileg Kaiser Maximilians, gegen das noch 1782 Goethes Schwager Schlosser namens der badischen Judentumsgesellschaft vergebens anging – durch seinen grossen Amtsvorgänger Karl v. Amira (1883), worin derselbe »jenes jüdenhetzerische Treiben« angeprangert hat, »das unserer Civilisation zur Schmach gereicht«, auf die Schriften seines hoch verehrten, im 96. Lebensjahr stehenden Kollegen Guido Kisch (Basel), zum Beispiel »Zasius und Reuchlin« (Pforzheimer Reuchlinschriften Bd. 1, Konstanz 1961), deren Berücksichtigung auch der Geschichte des Judentums in Baden zugute kommt; und endlich auf seinen eigenen – in den Zusammenhang mit v. Dohms »geradezu schicksalgestaltendem« Buch »Über die bürgerliche Verbesserung der Juden« (1781) – so Adolf Lewin (1909) – gehörenden Fund der Schrift »Ideen über die Behandlung der Juden in Deutschland« von Mart. Heinr. Friedr. Pilger (Wetzlar 1791), von welcher er in der Festschrift für H. U. Scupin »Recht und Staat im sozialen Wandel« (Berlin 1983) berichtet hat. Und ganz zuletzt sei noch Wolfgang Leisers vorzüglicher Aufsatz über den als Sohn eines jüdischen Händlers 1752 in Bayern geborenen nachmaligen badischen Baron Sensburg, Mitglied des Staatsministeriums in Karlsruhe, 1831 gestorben, erwähnt (Gerichtslauben-Vorträge, Sigmaringen 1983): auch dies ist Geschichte!

Hans Thieme, Freiburg i. Br.

¹ Vgl. dazu: Gab es jüdische Ritualmorde? Gegen eine Ritualmord-Verleumdung von 1503 ... Eine Untersuchung in Endingen und Hugstetten/Baden von Pfarrer Dr. Heinrich Roth, Hugstetten, in: FrRu XIX/1967, S. 119–120. Dabei wird auch berichtet, dass in Endingen und in Hugstetten die jahrhundertelangen Verleumdungen im Sinne des II. Vatikanums in diesen Gemeinden von Grund auf bereinigt worden sind. (Anm. d. Red. d. FrRu.)

JÜDISCHE GEMEINDEN IN WÜRTTEMBERG – einst und jetzt. Synagogen und Friedhöfe in Bild und Wort. Katalog zur Ausstellung. Gestaltung der Ausstellung und Texte: *Henny Trautmann*, Gesellschaft f. Christlich-Jüdische Zusammenarbeit, Stuttgart* 1984. 56 Seiten. »Die Ausstellung soll – im Sinne des Jahresthemas 1984 »Jüdisches Erbe in Deutschland – Botschaft und Herausforderung** – eine landesgeschichtliche, aber auch eine pädagogische Aufgabe erfüllen.« G. L.

* Anschrift: Marienstr. 1 B, 7000 Stuttgart.

** Vgl. dazu o. S. 52 ff.

MARION A. KAPLAN: Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland. Organisation und Ziele des Jüdischen Frauenbundes 1904–1938. Hrsg. vom Institut für die Geschichte der deutschen Juden. Hamburg 1981. Hans Christians Verlag. 280 Seiten.

Der Jüdische Frauenbund kämpfte für die rechtliche und gesellschaftliche Gleichstellung der Frauen in einer Gesellschaft, die im nachhinein als »patriarchalisch« gebrandmarkt wird. Ihre Mitglieder bauten ein öffentliche, umfangreiche Sozialarbeit auf, richteten Fürsorge- und Bildungsinstitutionen ein und befassten sich energisch mit jenem Umfeld, das u. a. Mädchenhandel und Prostitution

zur Folge gehabt hatte. Die im Bund zusammengeschlossenen Frauen wirkten der Entfremdung von Gemeindegliedern entgegen und mussten gleichzeitig Wege zur Bekämpfung des Antisemitismus ebenso finden, wie dies ihre Männer taten. »Die jüdische Frauenbewegung in Deutschland wurde nicht nur von der Stellung der Frau innerhalb des Judentums geprägt, sondern ebenso von der Situation der Frauen und der Juden in Deutschland« (23). Da jüdische Frauen schon stets besonders aktiv in ihrer Gesellschaft waren, beteiligten sich sehr viel mehr in diesem Bund als bei ihren christlichen Nachbarn: die grösste Organisation der deutschen Frauenbewegung, der Bund deutscher Frauenvereine, hatte 1909 eine Mitgliederzahl von 132 000, das waren 0,7 % aller Frauen über 18 Jahren. Nach Frau Kaplans Hochrechnung beteiligten sich hingegen 20–25 % aller Jüdinnen am JFB. So war dieser die grösste Tochterorganisation des BDF. Diese Beliebtheit war eine Folge davon, daß 1908 ein Gesetz aufgehoben wurde, das den Frauen die politische Betätigung untersagt hatte. Man spricht vom »sozialen Feminismus« als einem Bindeglied zwischen der traditionellen und der modernen Beteiligung an den Belangen der Industriegesellschaft. Zum Verwundern der 1946 in Amerika geborenen Verfasserin stellte der JFB »die bisher geltenden Geschlechterrollen nur indirekt in Frage und versuchte nicht, die Umverteilung der Macht zwischen Männern und Frauen zu erzwingen. Sein Bestreben ging nur dahin, das »spezifisch Weibliche« in die männliche Gesellschaft zu integrieren« (26). Die Autorin ist an den damaligen Aktivitäten im Spiegel der heutigen, oft auch militanten und zornigen, feministischen Bewegung interessiert. Ihre sorgfältig erarbeitete historische Quellenanalyse mutet daher bei aller Fülle des wichtigen Materials ungewollt komisch an. Das gehört zum Stil des neuesten Feminismus, der allerdings sehr schnell veralten könnte. Bereits jetzt, nach etwa fünfzehn Jahren Feminismus, predigen einige der Vorkämpferinnen genau das Gegenteil ihrer antimännlichen Tiraden, durch die die Bewegung Aufsehen erregte und vielleicht auch so manche Frau in eine ihr nicht gemässe Entwicklung getrieben hat. Daher hätte man/frau sich gewünscht, dass Ms. Kaplan ihre Dissertation weniger ideologisch eingefärbt hätte. Das schreit bereits im ersten Kapitel mittels der Überschrift entgegen: »Die Emanzipation: Das Ziel von Juden und Frauen«. Hier tritt anstelle anderer Ideologien eine nicht bessere als jene, die verworfen werden.

Dennoch ist das Buch lesenswert wegen der reichhaltigen Materialien, auf die es sich stützt: die Unterlagen des JFB im Leo Baeck Institute in New York sowie weitere öffentliche und private Sammlungen. Die Rolle der jüdischen Frauen wird ab 1871 geschildert, darunter auch die Bne-Briss-Schwesternverbände. Bertha Pappenheim (1859–1936) wird in ihrem vielseitigen Wirken dargestellt – von ihrer schwierigen Jugend als »Anna O.«, der erste Fall der Psychoanalyse, sowie als Gründerin des JFB, als Autorin und Politikerin. Hier konnte sich Ms. Kaplan auf die Arbeiten von Dora Edinger stützen. Bereits seit 1904 wurden Wohnheime für alleinstehende junge Jüdinnen gegründet. Seit 1907 wurde die Hilfe für alleinreisende Mädchen auf Bahnhöfen verstärkt. Hier bestand eine enge Zusammenarbeit mit der Bahnhofsmision der beiden Kirchen. Diese wurde 1936 verboten. Bertha Pappenheim war von 1907 bis zu ihrem Tode nach einem Gestapo-Verhör freiwillige Hausmutter des Heims für gefährdete Mädchen in Neu-Isenburg bei Frankfurt. Angeschlossen war ein Heim für verwaiste oder retardierte jüdische Kinder. Nach der teilweisen Zerstörung des Heims und der Deportation seiner Einwohner hauste dort die Hitlerjugend.

Zur jüdischen Innenpolitik gehörte die Frage des Wahlrechts in den Gemeinden. Dieses wurde in den zwanziger Jahren in den meisten Gemeinden erteilt. – In diesem Kontext wiederholt Ms. K. alle gängigen Fehlinterpretationen der Rolle der jüdischen Frau nach dem Religionsgesetz, die sich auch in einigen anderen amerikanischen Büchern dieser Art finden. Ähnlich meint sie, dass der Kampf der Nazis »den Juden und den Frauen« galt (S. 308). Und während sie anerkennend die notwendige Umschulung infolge der Nürnberger Gesetze beschreibt, bei welcher Frauen sich schneller als Männer an neue Berufe anpassten, rügt sie doch zugleich, dass der JFB die Frauen nicht »warnte«, d. h. nicht die kommenden Verfolgungen und Ermordungen voraussah . . . (S. 310–313). Es gibt kein Wort des Mitfühlers für die Opfer der unvorhersehbaren Geschehnisse. Ja es wird fast bedauert, dass bis dahin die Juden eine Mittelschicht darstellten und dass der Frauenbund nicht verstand, dass Hausarbeit »Ausbeutung« sei (321). Alles in allem also viel Grund zum Ärgern beim Lesen dieses so gründlich erarbeiteten Werks.

Auch fehlt bedauerlicherweise ein abschliessendes Kapitel über die Geschichte nach 1945: die Neugründung jüdischer Gemeinden und des Frauenbundes. Und mit keinem Wort wird Jeanette Wolff erwähnt, deren posthum erschienen Buch »Mit Bibel und Bebel« (1980) fehlt, trotz einer umfangreichen Literaturangabe, auch aus den letzten Jahrzehnten. Mindestens für die deutsche Ausgabe wäre es notwendig gewesen, diese Kämpferin für eine gerechte Gesellschaft, die jüdische und deutsche Politikerin, zu erwähnen. Sie hatte seit 1905 als Kindergärtnerin, Erzieherin und Journalistin gewirkt.

Pnina Navè Levinson, Heidelberg

HANS LAMM (Hrsg.): *Vergangene Tage. Jüdische Kultur in München. Erweiterte und neu durchgesehene Ausgabe des 1958 erschienenen Buches »Von Juden in München – Ein Gedenkbuch«¹. München–Wien 1982. Albert Langen/Georg Müller. 552 Seiten.*

»Dieses Werk bietet ein Stück Kulturgeschichte, die weit mehr als nur von lokaler Bedeutung ist . . .« Die damalige 1. Auflage umfasste 405 Seiten. – Hans Lamm publizierte die *Neuausgabe* zur 800-Jahr-Feier Münchens. Sie entspricht in Gehalt und Gestalt der ihr gestellten Aufgabe: »Dem Gedenken derer, die vor uns gingen.« G. L.

S. o. S. 182 u. S. 197.

¹ S. FrRu XI (Nr. 41/44), 9. 11. 1958, S. 113.

ERAN LAOR: *Abrechnung mit dem Abendland*. Wien 1982. Senses-Verlag. 95 Seiten.

Wir haben im FrRu XXXIV/1982 S. 96 den zweiten Band der Erinnerungen des Verfassers, betitelt »Ein Leben für Israel. Rückblick eines Weltbürgers«, vorgestellt, der sein wechselvolles Leben bis 1945 schildert, das ihn aus der Südslowakei über Wien nach Konstantinopel, 1933 nach Palästina und seither nach Beirut, nach Teheran sowie während fünfundzwanzig Jahren nach Genf führte. Diesmal legt er nun Gedanken, Sprüche und Aussagen sowie essayartige Meditationen vor, die in mehr als drei Jahrzehnten entstanden sind und die sein Verhältnis zu Judentum und Christentum, zu dem geistigen Erbe, das ihn geprägt und das er sich in weitreichender Lektüre angeeignet hat – bis hin zu Nietzsche, Heidegger und Freud –, mannigfaltig belegen. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, dies alles wiederzugeben, und noch viel weniger, dazu Stellung zu nehmen. Manches verdient volle Zustimmung, manches fordert zum Widerspruch auf. Im Dekalog z. B. sieht der Verfasser »die Voraussetzung für das gesellschaftliche Sein überhaupt«, in dem Gebot der Bergpredigt Mt 5, 39 hingegen »das feige Ducken des Machtlosen«. Er sucht zu erklären, weshalb die Juden das Chri-

stentum nicht annehmen konnten, und nennt die ersten Christen »Juden, die ihr Judentum missverstanden, und Heiden, denen ihr Heidentum abhanden gekommen war«. Die »geistige Heimat« des Christentums – so schreibt der Verfasser – »ist keineswegs Rom, sondern Jerusalem«. Er ist aber auch selber bereit, immer noch hinzuzulernen: »Man kann nicht alt genug werden, um seine eigenen Fehler und Irrtümer richtig zu stellen.« Und er bejaht die Pflicht und das Anrecht der Juden, in christlichen Dingen mitzureden, »denn wir sind für das Entstehen des Christentums mitverantwortlich.« Nicht ein christlich-jüdischer Dialog tut not, sondern ein aus dem Judentum schöpfendes Umdenken christlicher Formen und Werte.« Auch zu politischen Gestalten wie Karl Marx oder Hitler findet E. Laor eindeutige Worte. Besonders seine Betrachtung »Warum Antisemitismus?« fordert unsere Selbstbesinnung heraus. Das Gebotene mag an dieser Stelle genügen; es steht für vieles, was als Anregung zu Nachdenken, Widerspruch oder Zustimmung Veranlassung gibt. Vieles ist so hervorragend formuliert, dass es Eingang in unser Schrifttum finden sollte. Wir empfinden Achtung für E. Laor auch wo wir ihm nicht folgen können, und wir ehren seinen Drang, dem Wahren, Schönen, Guten zu dienen.

Hans Thieme, Freiburg i. Br.

NATHAN PETER LEVINSON: Ein Rabbiner erklärt die Bibel. München 1982. Chr. Kaiser Verlag. 192 Seiten. Der vorliegende Band enthält 4 Aufsätze und 32 Predigten und Aufsätze des bekannten Rabbiners, der sich grosse Verdienste um das jüdisch-christliche Gespräch erworben hat. Hier sind Arbeiten zusammengestellt, die zumeist in den letzten 10 Jahren entstanden sind. Für den christlichen Leser ist dieses Buch eine Fundgrube rabbinischer Einsichten über die Bibel und zugleich eine gute Einführung in jüdische Spiritualität. Besonders wichtig scheinen mir z. B. die Mahnungen zu sein, den Gottesnamen, das Tetragramm, nicht unnötig auszusprechen und auch nicht ständig in christlichen Bibeln und Büchern zu benutzen, um den Darlegungen jüdisches Kolorit zu geben. Dadurch jedenfalls werde der Dialog nicht gefördert, zumal für den Juden das Gebot nach wie vor gelte: »Du sollst den Namen des Ewigen, deines Gottes, nicht umsonst aussprechen« (Ex 20, 7).

Interessant auch die Ausführungen über das »Alte Testament« als Heilige Schrift. Die Aktualisierungen betonen vor allem die Aussagen über Freiheit, soziale Gerechtigkeit, Umweltschutz und Frieden.

Die Predigten erscheinen mir aus vielen Gründen wichtig. Drei seien hier kurz angedeutet. Einmal gelingt es Levinson in der einen oder anderen Predigt, sogenannte »schwere Stellen« zu deuten und zu interpretieren, z. B. 2 Mos 7–11 »Gott verhärtete das Herz des Pharaos; oder 1 Mos 22, wo von der Opferung Isaaks erzählt wird. Die Ausführungen erscheinen unter der Überschrift »Das Glück unserer Kinder«. Als zweites Charakteristikum bietet das Buch – entsprechend guter jüdischer Tradition – grossartige Erzählungen, z. B. von Gottes Gerechtigkeit und Barmherzigkeit (S. 43) oder von der Stunde, als Israel die Tora verliehen wurde (S. 143). Als drittes Element gefallen schliesslich die vielen Aktualisierungen der Bibel. Bewegt muss man sein über die Ausführungen zu Holocaust (S. 83 ff.) oder zum Staat Israel.

Pfarrer und Religionslehrer sollten das Buch kennen und benutzen.

Werner Trutwin, Bonn

JOHANN MAIER: *Grundzüge der Geschichte des Judentums im Altertum*. Darmstadt 1981. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. Mit Literaturverzeichnis, Register, 160 Seiten.

Auf kurzem Raum ist hier die Geschichte des Judentums von Alexander dem Grossen bis zur Eroberung durch den Islam zusammengestellt, und zwar in seinen Hauptzentren, Palästina und der Diaspora im Römischen Reich und in Babylonien. Das Buch will nach einer Religionsgeschichte des Verfassers (Geschichte der jüdischen Religion, Berlin 1972) und einer Kulturgeschichte (Das Judentum, München 1980) einen Grundriss der politischen Geschichte des Judentums in diesem Zeitraum bringen.

Das Buch verzichtet auf jegliche Anmerkungen und auch auf einen Quellennachweis, so dass es nicht immer leicht ist, festzustellen, wie der Verfasser zu diesen seinen Ergebnissen kommt, z. B. Gründung jüdischer Militärkolonien in Arabien schon im 6. vorchristlichen Jahrhundert («Die Nachrichten lassen genauere Erkenntnisse nicht zu . . .» [S. 15]), die Tatsache, dass die Aufständischen im Bar-Kochba-Krieg Jerusalem erobert haben (S. 109) oder die Behauptung, dass »militant-apokalyptische Kriegsgefangene von 66–70 n. Chr. von den Diasporagemeinden losgekauft, diese mit ihrem Fanatismus infizierten« (S. 99) und somit zum Ausbruch des Aufstandes 115–117 n. Chr. in der Diaspora beitragen.

Dies und manches andere wird in der Forschung so oder so beantwortet werden. Worauf der Leser aber mit gewisser Vorsicht reagieren sollte, ist die Einschätzung aller nationalen Bewegungen des Judentums, die nach dem Verfasser schlechtweg für den Untergang der politischen Freiheit des jüdischen Volkes in der Antike verantwortlich sind, angefangen mit der Bewegung der Hasmonäer, die eine durchweg negative Bewertung vom Verfasser erfährt. So ist die Politik der Hasmonäer, besonders ihr Hass auf den »Götzendienst«, die Wurzel und die Begründung des antiken Judenhasses. Wenn es nicht die Judaisierungspolitik der Hasmonäer ist, so ist es ihr hellenistisches Machtgebaren oder ihre »proseleukidische Orientierung«, die die Hasmonäer als Führer des jüdischen Volkes scheitern lässt. »Doch das Judentum war komplexer und nicht mit dem Staat der Hasmonäer identisch, er konnte untergehen, ohne den Bestand des Judentums zu gefährden« (S. 45). Der Tyrann Herodes kommt dagegen viel besser weg, denn er verstand es, durch seine heidenfreundlichen Massnahmen etwas zum Abbau des Hasses zwischen den Juden und ihren Nachbarn beizutragen.

Dieselbe negative Bewertung des nationalen Anliegens findet sich dann auch in der Beurteilung des Aufstandes gegen Rom 66–70 n. Chr. »Es ist im nachhinein leicht, den Römern und ihrer Härte die Schuld an der Eskalation zuzuschreiben, doch erfordert es die historische Einsicht, die Ausweglosigkeit dieses religiös-politischen Fanatismus der militanten jüdischen Kreise klar herauszustellen« (S. 83). So endet der Aufstand in Massada »in seinem fanatischen Aberwitz« im kollektiven Selbstmord. Rom hatte nur seine Pflicht erfüllt, denn »diese Weltmacht hatte nicht gegen das Judentum Krieg geführt, sondern gegen die rebellischen Bevölkerungsteile einer Provinz« (S. 92). »Und die Zerstörung des Tempels sollte sich noch zum Vorteil auswirken« (S. 93), in einer monotheistischen Umwelt, nämlich später in byzantinischer Zeit. So »ersparte die Katastrophe eine innerjüdische Reform« (S. 94).

Wohlgefallen hat der Autor denn an der gemässigten Politik der Rabbinen nach dem Bar-Kochba-Aufstand. Dieser Teil des Buches fällt trotzdem besonders kurz aus, weil, wie der Verfasser im Vorwort anmerkt, diese Zeit eine Zeit ist, in der das Judentum nur noch passiv im politischen Geschehen vorkommt, besonders zur Zeit der zunehmenden politischen Unterdrückung durch das christliche Byzanz.

Zum Schluss seien noch zwei Druckfehler notiert, weil hier falsche Jahreszahlen Verwirrung stiften können. Ga-

za wurde von Alexander Jannai im Jahre 96 (und nicht 46) v. Chr. erobert (S. 51), Jerusalem von den Arabern im Jahre 638 (und nicht 538) (S. 138).

Michael Krupp, Jerusalem

MOSES MAIMONIDES' TREATISE ON RESURRECTION. Translated and Annotated by Fred Rosner. New York 1982. Ktav Publishing House, Inc. 126 Seiten.

Maimonides' Traktat über die Auferstehung der Toten ist eine polemische oder besser apologetische Schrift, in der der Autor gegen den Vorwurf des Gaons von Bagdad, Samuel b. Ali Halevi, er leugne die leibliche Auferstehung, seinen philosophischen Intellektualismus mit der jüdisch-traditionellen Lehre von der eschatologischen Wiederbelebung des Leibes in Einklang zu bringen sucht; eine religiöse Überzeugung, die Maimonides an anderer Stelle den 13 Grundprinzipien (oder »Dogmen«) des Judentums zurechnet, freilich als das der Reihe (und Bedeutung) nach letzte dieser Prinzipien.

Der Herausgeber und Übersetzer der englischen Neuauflage ist von Haus nicht Theologe oder Philosoph (iehistoriker), sondern Mediziner, ist aber in der Vergangenheit bereits mit Übersetzungen maimonidischer Texte (darunter medizinischer Schriften des Autors) hervorgetreten und hat sich zudem wiederholt zu medizinisch-ethischen und -religionsgesetzlichen Fragen geäußert. Die vorgelegte Übertragung der verbreiteten (mittelalterlichen) hebräischen Übersetzung Samuel ibn Tibbons der von Maimonides in arabischer Sprache verfassten Schrift basiert auf den Editionen von Joshua Finkel (1939), Mordechaj Dov Rabinowitz (1951, 1960) und Josef Kafih (1972). Der Übersetzer versucht, wie er schreibt, »so genau wie möglich den Charakter (flavor) und Sinn des Originals wiederzugeben« (S. 14), vermeidet es also, sich allzuweit vom Text zu entfernen; eine blosse Inhaltsparaphrase will er nicht bieten. Um dem Benutzer die religions- und philosophiegeschichtliche Einordnung des Traktats zu erleichtern, ist das entsprechende Kapitel (The Resurrection Debate) aus der Monographie von Daniel Jeremy Silver: Maimonidean Criticism an the Maimonidean Controversy 1180–1240 (Leiden 1965, S. 199–235) abgedruckt. Sehr hilfreich ist auch die beigegebene revidierte Fassung der von Jacob I. Dienstag zusammengestellten Bibliographie der den Traktat betreffenden Literatur (Editionen, Übersetzungen, Sekundärliteratur). Für die des Hebräischen unkundigen Interessenten, die ja doch die eigentliche Zielgruppe der kommentierten Übersetzung sind, ist es freilich hinderlich, dass man es hier – einschliesslich der Vorbemerkungen – bei der hebräischen Anlage belassen hat, in der die Liste vor zehn Jahren in der Jerusalemer bibliographischen Zeitschrift Kirjath Sepher (Bd. 48, 1973, S. 730–740) erstmals erschienen ist; doch ist sie deswegen für diesen Leserkreis natürlich nicht gänzlich unbrauchbar.

Das solide, in Leinen gebundene und fadengeheftete Buch (heute schon fast eine Seltenheit) erleichtert die Auseinandersetzung mit der Problematik der Auferstehung im Kontext der maimonidischen Lehren und Kontroversen. Besonders Studenten der mittelalterlichen jüdischen Theologie und Philosophie werden sich des nützlichen Hilfsmittels gerne bedienen. Hermann Greive, Köln

MENDELSSOHN-STUDIEN. Beiträge zur neueren deutschen Kultur- und Wirtschaftsgeschichte, hg. von Cécile Lowenthal-Hensel und Rudolf Elvers. Band 5. Berlin 1982. Verlag Duncker & Humblot. 210 Seiten.

Den früheren, zuletzt im FrRu XXXIV/1982 S. 77 gewürdigten Bänden dieser Reihe ist nun noch einer gefolgt,

der es vornehmlich mit dem berühmtesten Namensträger der Familie, dem Komponisten Felix Mendelssohn-Bartholdy, zu tun hat. So schildert z. B. Michael Cullen die Geschichte des Hauses Leipziger Strasse 3 in Berlin, eine ›Baubiographie‹ von besonderem Interesse, denn ausser den Familien Mendelssohn (1825–1851), von der Reck (1725–1825) und de Pourtalès (1843–1850) war auch der preussische Staat mit diesem Grundstück verbunden. Bis 1855 diente es der Ersten Kammer, hernach Herrenhaus genannt, später (1867–1870) dem neugeschaffenen Reichstag des Norddeutschen Bundes (1867–1870) und wiederum dem preussischen Herrenhaus, bis es 1898 abgebrochen und ein Neubau errichtet wurde, worin heute die Akademie der Wissenschaften der DDR ihren Sitz hat. – Weiter wird an der ›höchst poetischen Natur‹ des Prinzen Louis Ferdinand (1772–1806) von Norbert Müller die Berliner Musik um 1800 exemplifiziert, welche für den jungen Felix Mendelssohn-Bartholdy (1809–1847) wegleitend wurde, auch wenn er selbst die Werke des Prinzen gar nicht kannte. – Ein nachgelassenes Werk von ihm beschreibt Wolfgang Dinglinger: den 98. Psalm (op. 91), den Mendelssohn im Auftrag Friedrich Wilhelms IV. für den Neujahrsgottesdienst 1844 im Berliner Dom komponiert hatte. Die Neigung des Königs zur gregorianischen Liturgie führte damals zu einem anhaltenden ›Berliner Geschwätz von Katholisieren‹ (S. 102), wie Chr. v. Bunsen vermerkte. Mendelssohn selbst unterzog sich dieser Aufgabe nur ungern, die Domgeistlichkeit war verärgert, das Publikum hingegen nahm die Komposition dankbar entgegen. – Mit Korrekturen im Autograph eines Streichquartetts und mit einem Albumblatt von Mendelssohn haben es die beiden nächsten Beiträge Hans-Günter Kleins, Rudolf Grumbachers und Albi Rosenthals zu tun; das letztere ist – wie eine Abbildung zeigt – eine eigenhändige, freundliche Erinnerung an einen Besuch Interlakens im Sommer 1842, denn es zeigt die Skizze eines Berner Bauernhauses von Mendelssohns Hand, dazu Melodie und Text eines Schweizer Geissenlieds, freilich nicht in der Mundart, die ›in Meiringen bekanntlich nicht dieselbe wie in Leipzig ist‹ (S. 129). – Es folgt die Wiedergabe eines Briefs der Witwe Felix Mendelssohn-Bartholdys von 1849, der für die politischen Ereignisse in Sachsen interessant ist; ›der Kapellmeister Wagner und der Baumeister Semper sind leider in die aufrührerischen Versuche mit verwickelt und werden verfolgt‹, heisst es darin (S. 132). – Die letzten Beiträge enthalten ›Unbekannte Gedichte von Wilhelm Hensel‹, eine Eintragung aus dem Militärkirchenbuch von Neisse (1821) über die Schreibart des Namens Mendelssohn, das Verzeichnis des Nachlasses von Arnold Mendelssohn (1855–1933), eine gehaltreiche Würdigung des Steuerrechtlers Albert Hensel – eines Urenkels von Fanny Mendelssohn-Bartholdy, der bis zu seiner zwangsweisen Beurlaubung 1933 in Königsberg lehrte und dessen Schriften heute noch wegleitend sind – durch den Heidelberger Juristen Paul Kirchhof sowie endlich einen Gedenkartikel für den Dichter Werner Bergengruen (1882–1964) – den Schwager Albert Hensels – von seiner Tochter, der Germanistin Luise Hackelsberger.

Dieser letzte unter den elf in diesem Bande vereinigten Beiträgen dürfte die Leser des FrRu ganz besonders ansprechen, gibt er doch in knapper, klarer Form, durch Verse und unveröffentlichte Aufzeichnungen belegt, ein Abbild von Leben und Wirken des Dichters, der – von einem christlichen Leitbild geprägt und 1936 zur katholischen Kirche übergetreten – durch die Herkunft seiner Gattin Charlotte geb. Hensel bedroht und mit einem Schreibverbot belegt war. Mit einem für sich selbst sprechenden Zitat, entstanden 1937, aus den 1950 erschiene-

nen Gedichten Werner Bergengruens wollen wir schliessen:

... Du hast gewagt, in diese Sklavenjahre
ein ungeschändet Menschenbild zu stellen.
Du bist verbannt. Verbannt wohin? Ins Klare,
verwiesen aus dem Lärm der Narrenschellen ...

Hans Thieme, Freiburg i. Br.

PNINA NAVÈ LEVINSON: Einführung in die rabbinische Theologie. Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. XII und 157 Seiten.

Wer immer an der Theologie des Judentums interessiert ist, wird dieses sehr überschaubare und handliche Buch mit hohen Erwartungen aufschlagen. Und er wird, um es sogleich zu sagen, darin nicht enttäuscht werden. Der Rezensent möchte seiner Freude Ausdruck geben, dass hier endlich eine neue jüdisch-biblische Theologie in deutscher Sprache vorgelegt wird. Und das von äusserst kompetenter Seite.

Die gelehrte Verfasserin bietet den Stoff in fünf Abschnitten: biblisch-rabbinische Religiosität hinsichtlich der Grössen des einzelnen und der Gruppierung, des Schrifttums und der Tradition; die Lehre von Gott; die Lehre vom Menschen; die Lehre von der Welt; schliesslich ein Daten-Abschnitt, der ein ausgezeichnetes Hilfsmittel darstellt, nicht zuletzt kraft seiner hervorragend ausgewählten Bibliographie, welche jede weitere Verfolgung einzelner Gebiete und Fragen ermöglicht.

Die Darstellung zeigt im einzelnen alle wünschenswerten Vorzüge. Dem theologisch interessierten Leser wird in knapper, ihm fasslicher Form das Wesentliche geboten. Wer die älteren Werke, auf die man bislang verweisen musste, kennt, der weiss, welche Vorteile diese Publikation bietet. Dafür darf man der Verfasserin ausserordentlich dankbar sein. Ebenso, dass sie an zahlreichen Stellen viele moderne Fragen in die Darstellung bzw. Erörterung einbezieht.

Bei einer neuen Auflage, die man der Verfasserin ebenso wie ihrem Anliegen baldigst wünschen möchte, könnten ein paar »Schatten« getilgt werden. Jüdisch-rabbinische Theologie ist m. E. eine so grossartige Sache (und die Verfasserin weiss dem ja auch in entsprechender Weise Genüge zu tun), dass eine Profilierung im Gegenzug zu gewissen, im Raum des Christentums sich daraus findenden, aber keineswegs allein vorkommenden und schon gar nicht alleingültigen Auffassungen und Vorstellungen nicht nötig sein kann – zumal andererseits sich längst oder bereits wieder findende Gemeinsamkeiten zur Stelle sind (vgl. S. 40f. z. B. die Fragen um den »Schriftbeweis«, die alma-betula-Diskussion, das Menschwerdungs- und Gottesohnzeugungsverständnis und schliesslich die Sühne-Tod-Theorien). Es lassen sich für alle Zeiten der christlichen Theologiegeschichte ebenso zahlreiche wie prominente Autoren benennen, welche den genannten Problemen mindestens so weit Rechnung tragen, dass das Gespräch zwischen jüdischer und christlicher Theologie zu einer Sache von grösstem Reiz, gepaart mit grösstem Respekt, werden müsste. Wir sollten, so finde ich, als Juden und als Christen, uns von den Spitzen unserer Glaubens-Denker her kennenzulernen versuchen. Das würde wesentlich dazu beitragen, uns Perspektiven beglückender Offenheit (und oft sogar ungeahnter Gemeinsamkeit) zu gewähren. Anschliessend könnten wir uns dann – vielleicht mit etwas mehr Erfolg als bisher – unseren jeweiligen »Nachzügler« widmen. Odilo Kaiser, Freiburg i. Br.

JACOB NEUSNER (Hrsg.): The Study of Ancient Judaism. Bd. 1: Mishnah, Midrash, Siddur, 194 Seiten. Bd. 2: The Palestinian and Babylonian Talmuds. New York 1981. Ktav. 199 Seiten.

Diese neue »Einleitung« ins rabbinische Schrifttum hat sich viel vorgenommen. Nach den Worten des Herausgebers und Mitarbeiters Jacob Neusner will der gegenwärtige Forschungsstand wiedergegeben werden, wobei es um Text- und Überlieferungsprobleme und um Beurteilung der heute verwendeten Forschungsmethoden geht. Bis jetzt diene Hermann L. Stracks Einleitung in Talmud und Midrasch mehreren Generationen von Wissenschaftlern als Handbuch für erste zuverlässige Informationen beim Studium des rabbinischen Schrifttums. Das neue Buch soll dasjenige von Strack in dieser Funktion ablösen, meint der Herausgeber.

Die wissenschaftsgeschichtliche Situation ist derzeit dadurch gekennzeichnet, dass die rabbinische Traditionsliteratur zum universitären Untersuchungsobjekt geworden ist; nicht mehr die Interpretationen in *yeschiwot* sind bestimmend, sondern historisch-kritische Analysen von Leuten, die ihre Forschungstätigkeit von ihrem Glauben trennen. In dieser Stunde der Emanzipation der judaistischen Wissenschaft fallen die Urteile über bisherige Forschungsweisen ziemlich hart aus: Die Mischna-Forschung des 19./20. Jhs. sei »zur Hauptsache primitiv und unterentwickelt« gewesen (I 8). Man habe die Mischna kaum als eigenständiges Gesetzeswerk und schon gar nicht als ein mit form- und redaktionsgeschichtlicher Methodik zu Untersuchendes betrachtet. Man habe sie mit der Gemara und den Aussagen mittelalterlicher und neuzeitlicher Gesetzesautoritäten harmonisiert und dadurch ihren Eigencharakter verundeutlicht. Neusner betrachtet es als seine persönliche Aufgabe, die Mischna »vom Zusammenhang mit einem überzeitlichen Gesetzssystem zu trennen und darauf zu bestehen, dass sie als Einzelwerk gelesen wird« (I 20). Ähnlich fällt das Urteil über die Midraschforschung aus: »Die wissenschaftliche Erforschung des Midrasch steckt noch in ihren Kinderschuhen« (I 55). Auch bei der Erforschung der jüdischen Liturgie seien »grundlegende methodologische Fragen nicht gestellt worden« (I 108). Das Urteil über die bisherige Erforschung des babylonischen Talmuds lautet: »Die formkritische Erfassung des babylonischen Talmuds ist noch in einer sehr vorläufigen Phase« (II 187). Die Autoren verlangen auch die Revision der traditionellen Lexika; sie genügen den modernen philologischen Erkenntnissen nicht mehr (II 143). Selbstverständlich lässt man auch löbliche Ausnahmen von Forschern gelten: vor allem Sherira Gaon (9. Jh.) sowie J. N. Epstein und Saul Lieberman (20. Jh.). In einer neuen Auflage wird man zweifellos noch mehr Goldkörner in der Forschungsvergangenheit finden!

Mit den beiden Bänden ist ein unentbehrliches Forschungs-Grundbuch geschaffen worden. Man weiss nun, welche Probleme sich der heutigen rabbinischen Wissenschaft stellen, wie Begriffe zu fassen sind und wer sich darüber wie geäußert hat. Die Literatur-, Methoden- und Problemübersichten sind das Beste dieser Bände. Folgende Untersuchungen finden sich in den beiden Bänden: Jacob Neusner, *The Modern Study of the Mishnah*: I 3–26; Joel H. Zaiman, *The Traditional Study of the Mishnah*: I 27–36; Baruch M. Bokser, *Bibliography on the Mishnah*: I 37–51; Gary G. Porton, *Defining Midrash*: I 55–92; Lee Haas, *Bibliography on Midrash*: I 93–103; Richard S. Sarason, *The Modern Study of Jewish Liturgy*: I 107–179; ders., *Recent Developments in the Study of Jewish Liturgy*: I 180–187; Baruch M. Bokser, *An Annotated Bibliographical Guide to the Study of the Palestinian Talmud*: II 1–119; David Goodblatt, *The Babylonian Talmud*: II 120–199. Die beiden letzten Artikel (von Bokser und Goodblatt) sind Reprints aus dem Reihenwerk, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Bd. 19, Berlin 1979. Besonders dankbar ist man für die Einbeziehung der jüdi-

schen Liturgie als Teil judaistisch-rabbinischer Forschung. Die ältesten Spuren sind hier besonders schwer zu orten. Was den Erforschern der rabbinischen Literatur heute zu schaffen macht, sind die vielen Textverschiebungen und -vermischungen zwischen den beiden Talmuden und den Midraschim (man redet von *out-of-place-Traditions*: II 42), der Zustand der Texte im allgemeinen, die literarischen Kleinformen (*memra*, *sugya*, *macase* etc.: II 160–167), das viele eingeschobene anonyme Textmaterial und die Frage nach den historisch besten Handschriften und frühen Drucken.

Interessant sind auch etwa folgende Ergebnisse: Im babylonischen Talmud gibt es Zusätze bis ins 9. Jh. n. Chr. hin auf: II 127. Streichungen von rabbinischen Passagen wurden zwischen dem 4.–9. Jh. keinesfalls nur wegen kirchlicher Zensur vorgenommen. Früheste Textzensurierungen geschahen vielmehr innerjüdisch. Abschnitte theosophischer oder magischer Natur, die von den Karäern verspottet wurden, wurden ausgemerzt (II 127 ff.). Der Talmud ist keine bloße Bibelinterpretation; in den vielen gesetzlichen Passagen spielt die Bibel keine große Rolle (I 65). Auch die homiletischen Midraschim sind weitgehend von der Bibel losgelöst: »Jede Perikope hat ihre eigene Kohärenz, die auf einem Thema oder auf einer Sinngebung von divergenten Bibelversen beruht« (I 78). Die Mischna-Forschung der Zukunft hat u. a. die Aufgabe, »den dreifachen Knoten: Text – Kontext – innere Logik« nicht auseinanderzureissen (I 25). Diese und eine Fülle anderer Beobachtungen und Feststellungen deuten an, dass diese neue Einleitung, die wie ein wissenschaftlicher Wirbelwind gegen traditionelle Auffassungen anstürmt, ihrem Anliegen gerecht wird. Clemens Thoma

HEIKO A. OBERMAN: *Wurzeln des Antisemitismus. Christenangst und Judenplage im Zeitalter von Humanismus und Reformation*. Berlin 1981. Severin und Siedler Verlag, 217 Seiten.

In der »Feuilleton-Kultur des Abendlandes« spielte Martin Luther die unheimliche Rolle eines platten Vorläufers des Antisemiten Hitler. Die Judenpogrome im Dritten Reich seien ideologisch von der von Luther geforderten »scharfen Barmherzigkeit« gegenüber den Juden und von einer Fülle von antijüdischen Ausfällen Luthers gespeist worden. Nicht nur über die Nachgeschichte, sondern auch über die Lebensgeschichte Luthers gebe es eine ganze Reihe verfestigter unhistorischer Vorstellungen. Zum Beispiel: Der junge Luther sei noch (bis 1523) solidarisch zu den Juden gewesen. Der alte Luther hingegen sei zu einem schlimmen Hetzer gegen die Juden geworden.

Dem Abbau dieser Luther-Klischees dient dieses Buch von Heiko A. Oberman. Die Lösung ist zunächst einfach und einleuchtend: Alle Zerrbilder über Luther und seine Nachwirkungen fassen auf ungenügender historischer Betrachtungsweise. Das Thema »Luther und die Juden« ist eine aus dem Leben, den Ideen und der Umwelt Luthers herausgehobene Abstraktion. Gewiss hat Luther Judenschriften verfasst. Sie gehören aber »zusammen mit den Türken- und Papstgeschichten zu der einen unauflösbaren Gattung der Endzeitprophetie«. Die Juden sind für Luther Typus, Anschauungsmaterial, sowohl für die Verfälschungen des Evangeliums innerhalb und ausserhalb der päpstlichen Kirche als auch für das Nahen des Antichrists. In dieser Sicht des zu seiner Zeit bedrohlich-endschichtlichen »Zusammenpralls von Gesetzesreligion und Evangelium, von Heils- und Unheilsgeschichte, Gott und Widergott, Christus und Antichrist« hat sich bei Luther »über Jahre hinweg . . . nichts geändert«. Trotz der unterschiedlichen Ausdrucksweise handelt es sich beim al-

ten Luther so wenig um Rassenhetze wie beim jungen um Solidarität mit den Juden.

Die geschichtliche Fundierung zur Wertung von Luthers Einstellung zu den Juden darf nicht bei der Biographie Luthers stehenbleiben. Luthers Ansichten müssen darüber hinaus besonders mit denen von Johannes Reuchlin, Erasmus von Rotterdam, Johannes Pfefferkorn und Johannes Eck konfrontiert werden. Humanisten, Gegenreformatoren und Reformatoren dürfen bei keiner geschichtlichen Betrachtung gesondert behandelt werden. Auch die vorreformatorische Grundlage der Judenhetze der Reformatoren muss berücksichtigt werden. Oberman unterzieht sich dieser Vergleichsarbeit sachkundig und geistreich. Vor allem hebt er hervor, dass Johannes Eck alle Reformatoren an Judenfeindschaft überboten habe. Dem auf Ritualmordlegenden versessenen Eck gegenüber habe Luther »den Sprung vom Rufmord zum Wahrheitskampf« gewagt.

Bei der ganzen historischen Vergleichsarbeit gilt es nach Oberman, »hellhörig zu werden, achten zu lernen auf Hintergründe und Verleumdungsintensität, auf Verleumdungsebenen und Angriffspunkte«. Die Frage ist nur, ob man dadurch den ganzen Alldruck, der auf der Lutherforschung wegen Luthers Judenfeindschaft und wegen heutiger verzweifelt emotionaler »Geschichtsbewältigungen von Auschwitz her« liegt, wegwälzen kann. Oberman verschliesst sich dieser Frage nicht, wenn er auch bisweilen Luther gegenüber in Geschichtsapologetik abzugleiten droht. Er weiss, dass Luther den Juden als Juden zu keiner Zeit eine Zukunft beschieden hat. Zukunft läge für sie einzig im Eintritt ins Evangelium. Ebenso weiss er, »dass sich im Mittelalter und in der frühen Neuzeit die Wellen religiöser Vertiefung und der Ruf nach Reform stets unheilvoll für die Juden ausgewirkt haben«. Er verschliesst sich (nur en passant) auch nicht der Erkenntnis, dass die Sichtweise Luthers »nicht dagegen gefeilt« gewesen sei, »für eine rassistische Endlösung vereinnahmt zu werden«. Man kann die deutsche Geschichte nicht mechanistisch von Luthers Judenfeindschaft bis zu Hitlers Endlösung festlegen. Man darf Geschichte auch nicht schuld bewusst, sondern man muss sie quellenbewusst schreiben. Dies zeigt und belegt Obermans Buch beispielhaft. Zwei Unstimmigkeiten liegen aber noch auf dem Weg: Oberman hätte zusätzlich die jüdisch-antikirchlichen Quellen des späten Mittelalters und der Reformationszeit in Rechnung stellen müssen. Ferner wäre deutlicher zu machen gewesen, dass die gewiss bestehenden Unterschiede der Auffassung über die Juden bei Humanisten, Reformatoren, Gegenreformatoren und späteren Rezipienten die ganze Misere der damaligen christlich-kirchlich-humanistischen Antihaltung gegenüber den Juden nicht verdecken können. Besser wird die Sache erst dann, wenn die geschichtliche Aufarbeitung in den kirchlichen Konfessionen allgemein zur Kenntnis genommen wird und wenn das für damals geltende, sarkastische Wort des Erasmus nicht mehr zutrifft: »Wenn Judenhass der Ausweis echten Christenlebens ist, dann sind wir alle vorzügliche Christen.«

Clemens Thoma

ELIZABETH PETUCHOWSKI: Ein Rabbi kommt selten allein. Rabbinergeschichten aus Frankfurt und anderswo. Mit einem Nachwort von Jakob J. Petuchowski. Freiburg/Basel/Wien 1983. Verlag Herder. 127 Seiten.

DIES.: Das Herz auf der Zunge. Aus der Welt des jüdischen Witzes. Freiburg/Basel/Wien 1984. Verlag Herder. 141 Seiten.

Die beiden Bücher ergänzen einander vortrefflich. Das erste, das »den Rabbinerstand möglichst bunt feiern« will, erzählt nicht bloss heitere und nachdenkliche Geschichten über solche Menschen, auf die die landläufige Auffassung

vom »Wortführer in himmlischen Angelegenheiten« jedenfalls jüdischerseits nur beschränkt zutrifft; das Nachwort »Entwicklungsstadien des Rabbinats« erhärtet dies von der Historie her. Vielmehr – da man »den Rabbi als gesteigerten Juden charakterisieren« könnte, »in dessen Person die von der Schrift emanierende Weisheit und jüdische Authentizität konzentriert bestehen, wie ein Erbgut« (Vorwort), erschliesst das Buch dem Leser jüdisches Leben in seiner Fülle und Tiefe.

Dies tut auf seine Art auch der andere Band. Er versammelt Witze, die thematisch geordnet in Essays vorgeführt werden, durch die ein authentisches Verständnis vermittelt wird. Wenn gesagt werden kann: »Viele der besten jüdischen Witze bleiben offen. Sie enden mit einem Fragezeichen« (129), dann wird die hier zutage tretende Eigenprägung jüdischen Daseins transparent auf das Humanum schlechthin.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

JAKOB J. PETUCHOWSKI: Feiertage des Herrn. Die Welt der jüdischen Feste und Bräuche. Freiburg/Basel/Wien 1984. Verlag Herder. 142 Seiten.

Behandelt werden hier die Feste des jüdischen Kalenders, die in vorchristliche Zeit zurückgehen, also einschliesslich des Chanukkafestes, das ja nur im AT-Kanon der katholischen und orthodoxen Kirche (darauf bezieht sich »katholische Bibel« S. 9) sowie im Johannes-Evangelium auftaucht. Auf einen einleitenden Überblick über Entwicklung und Aufbau des Kalenders folgen die biblischen Texte für die Feste, dazwischen Hinweise auf Fasttage und den »Neujahrstag der Bäume« sowie eine kurze Erörterung der Bedeutung des Neumondstages. Die Darstellung der einzelnen Feiertage hebt auf die geschichtlichen Ansätze, Wandlungen und Ausprägungen ab, in denen sich der lebendige Glaube des Judentums spiegelt. Ist diese »liturgiegeschichtliche« Einführung in das Verständnis der jüdischen Feste schon an sich für den christlichen Leser sehr ergiebig, so erhöht sich ihr Wert dadurch, dass sie einen Schwerpunkt auf die Feier und Bedeutung dieser Feste im frühen Judentum – somit auch bei Jesus und seiner Jüngergemeinde – legt. Dadurch werden weitreichende Perspektiven eröffnet, wie die Ausführungen zum Versöhnungstag beispielhaft zeigen: Auf der Basis von Lev 16, 27 ff. (bei Vers 30 scheint mir die Zuspitzung auf »levitische Reinheit« – S. 85 – unberechtigt) wird nicht nur die rabbinische, sondern auch die (früh-)christliche Sühnetheologie angesprochen. Diese setzt sich nach Ausweis von Hebr 10, 18 unter antithetischer Bezugnahme auf den Versöhnungstag von jener ab. Schliesst man nun die Möglichkeit nicht von vornherein aus, dass »Jesus selbst, als observanter Jude, ihn wohl gefeiert haben wird« (S. 86), dann ergeben sich hieraus für die christliche Soteriologie fundamentale Fragen. Das wird noch deutlicher, wenn man neben die von Paulus in Röm 3, 25 f. aufgenommene, schon in Richtung von Hebr 8–10weisende Tradition die Aussage von Röm 9, 4 stellt, dass zu den Heilsgaben Gottes an sein jüdisches Volk – nach 11, 29 unwiderruflich – der Tempelgottesdienst, somit auch der Versöhnungstag, gehört. Die grundsätzliche Bedeutung dieser Feststellung des Apostels wird durch die von ihm nicht vorhersehbare Tempelzerstörung nicht abgeschwächt, auch wenn sich ein solcher Eindruck in unserer christlichen Tradition bereits sehr früh verfestigt hat. So kann das Buch zu einer vertieften Besinnung auf die christliche Identität anregen, wenn man nur willens ist, seine vielfältigen Impulse dazu aufzunehmen. Drei Register erleichtern seine Benutzung. NB: Auf S. 26 hätte man für den Gedanken der »Tischgemeinschaft« von Gott und Mensch im christlichen Raum auch auf das deutsche Gebet zurückgreifen können: »Komm, Herr Jesus, sei unser Gast . . .«

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

CHAIM POTOK: Wanderungen. Geschichte des jüdischen Volkes. Aus dem Amerikanischen von Margaret Carroux. Tübingen 1980. Rainer Wunderlich Verlag. 547 Seiten.

Chaim Potok, dessen Romane ich hier im FrRu begeistert besprochen habe, legt nun ein neues, anderes Buch vor, ein Geschichtswerk mit Bibliographie und Register über den Weg Israels zwischen den Völkern unter dem bezeichnenden Titel »Wanderungen«. Es ist das Ergebnis weitreichender und tiefgehender Studien nicht nur unzähliger Bücher, sondern auch vieler Reisen an die Stätten vergangener, vergegenwärtigter Geschichte. Eine ungeheure Fülle von Begebenheiten breitet Potok vor dem Leser aus, vor allem über Völker und Religionen der alten Welt, über Sumerer und Ägypter, Hethiter und Kanaanäer, Griechen und Römer, Christentum und Islam, um nur einige zu nennen. Die Welt füllt sich mit Gestalten und Ideen, die einander ähneln oder widersprechen, bekämpfen oder befruchten, begegnen oder fliehen, vernichten oder stärken. Verschwendend werden Mosaiksteinchen und Perlenschnüre hingeworfen, gegliedert durch wiederkehrende Leitworte, so das Wandern, das Königtum und Nichtkönigtum, des sonnig Warmen und finster Kalten, unterbrochen von verdichteten Knotenpunkten, in denen der Zusammenhang von Land und Volk, von Persönlichkeit und Gemeinschaft, von Idee und Gestalt, Atmosphäre und Bedeutung aufleuchtet. Das Lesen wird zur Lehre und zum Genuss. Und dennoch kann ich ehrlicherweise nicht verschweigen, dass ich gelegentlich etwas unbefriedigt war. Potok hat es dem Leser manchmal sehr schwer gemacht, aus den Mosaiksteinchen ein Bild zu schaffen, seine hin und wieder recht rätselhaft Diktion zu verstehen, gerade da, wo er die Erkenntnis aus vielen gereihten Einzelheiten vertiefen möchte. Ausserdem hat die Übersetzerin manche Ausdrücke störend unübersetzt gelassen (z. B. Brigant, Suzerän). Auf Unstimmigkeiten, die in einer solchen Fülle nicht ausbleiben können, möchte ich nur am Rande und mit einem einzigen Beispiel hinweisen: Potok baut seine Interpretation der Schlacht Josuas bei Gibeon auf die Lage der Stadt im Osten Jerusalems auf. Sie liegt aber im Nordwesten.

Schwerwiegend scheint mir aber zu sein, dass die eigentliche Geschichte des jüdischen Volkes vor all den andern fast zu kurz kommt. Vor allem ist das Zentrum des Judentums, das Pharisäertum etwa von Hillel bis zu Jehuda, dem Fürsten, nicht mit der gleichen Intensität in seinen Grundzügen erfasst und mit der gleichen Wärme und Hingabe geschildert wie etwa die Griechen oder frühen Moslems. Hier müsste meiner Meinung nach der Kristallisationspunkt sein, wo sich die vielfältigen Linien, die von der hebräischen Bibel herkommen, sammeln, umwandeln, gestalten und von daher wieder ausstrahlen in die vielfältigen Ausprägungen des Judentums in der weltweiten Diaspora. Dort ist die Darstellung dann zwar geraffter als die des Altertums, aber in eindrucksvollen Bildern gestaltet. Besonders bewegt hat mich die Geschichte des spanischen Judentums der islamischen Zeit, das auch noch in seiner Zerstreuung tief befruchtend auf die Gemeinden der neuen Gastländer wirkte. Sehr gelungen scheinen mir auch die letzten, immer persönlicher werdenden Abschnitte des Buches, wo all die fernen Ströme des Geschehens gleichsam in der einen Person mit Namen Chaim Potok zusammenlaufen: die Katastrophe, die, gerade weil sie fast nur angedeutet ist, erschüttert, der Neubeginn, der, gerade weil er nicht lautstark gepriesen wird, Hoffnung weckt, der Schluss, der, gerade weil er Fragen offenlässt, den Kreis der Geschichte Israels rundet. So kommt es, das Potoks »Wanderungen« nicht nur die Fülle der Ereignisse in Zeiten und Räumen ausbreiten, sondern auch Probleme

aufwerfen und klären und dass man das Buch mit grossem Gewinn – nicht nur aus der Hand legt, sondern es sicher wieder und wieder aufschlägt.

Annamarie Mayer, Tübingen

LEO PRIJS: Die Welt des Judentums. Religion, Geschichte, Lebensweise. (Beck'sche schwarze Reihe, Bd. 261.) München 1982. Verlag C. H. Beck. 222 Seiten mit 38 Abbildungen.

Dieser Band – so charakterisiert ihn der Autor im Geleitwort – »zeigt in loser Folge die vielseitigen Aspekte des Judentums, sozusagen in Momentaufnahmen«. Der Leser hat in der Tat den Eindruck, hier sei das vereinigt nachgetragen, was in der Einführung »Die jüdische Religion« (1977: Rez. in FrRu XXX/1978, S. 175) weggelassen werden musste, wofür es aber zu schade war, es im Zettelkasten untergehen zu lassen. Unter dieser Voraussetzung – also nicht für den, der eine erste Hinführung sucht – bietet das Buch (mit seinen teils alten, teils neuen Bildern) eine Fundgrube für alle, die sich die Vielfalt und Lebendigkeit des Judentums in Geschichte und Gegenwart vor Augen führen lassen wollen. Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

DERS.: Lachen und Überleben. Echte jüdische Witze, serviert von Leo Prijs. (Herderbücherei 1126.) Freiburg/Basel/Wien 1984. Verlag Herder. 124 Seiten.

Diese kleine Sammlung erhebt gar keinen Anspruch auf Originalität. »Die Quellen der jüdischen Witze« werden vielmehr eigens angesprochen (41–45) und in den Anmerkungen ausgewiesen. Die Darbietung durch den Vf. bezieht auch nichtjüdische Witze mit ein, so dass sich der geneigte Leser der allgemeinen Struktur und der differentia specifica der rubrizierten Witze vergewissern kann.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

JEHUDA REINHARZ: Dokumente zur Geschichte des deutschen Zionismus 1882–1933. (Wissenschaftliche Abhandlungen des Leo Baeck Instituts 37.) Tübingen 1981. Verlag J. C. B. Mohr. IL/580 Seiten.

Bis in die zwanziger Jahre war der deutsche Landesverband der Zionistischen Weltorganisation zwar gering an Zahl, aber bedeutend an Einfluss, weil wichtige Persönlichkeiten im Vorstand Deutsche und weil die wichtigen Büros in Deutschland, in Köln zuerst, dann in Berlin waren. Da sich die Zionistische Weltorganisation so neutral wie nur möglich verhalten wollte, verringerte sich in ihr der deutsche Anteil während des Ersten Weltkrieges und unmittelbar danach, vollends durch den Umstand, dass die Hauptbüros zunächst nach London und später nach New York verlegt wurden, obwohl in dieser Zeit die Zahl der Zionisten in Deutschland erheblich, nämlich auf 20 000 Mitglieder, anstieg.

Jehuda Reinharz ist bei der Sammlung dieser Dokumente vielen Schwierigkeiten begegnet. Denn infolge der Nazi-herrschaft wurden nicht nur die geschichtlich gewachsenen jüdischen Organisationen verboten und aufgelöst, sondern auch deren Akten teils vernichtet, teils versteckt oder in alle jüdische Welt verlagert. Die 215 ausgewählten Dokumente fanden sich in drei Kontinenten, besonders in New York und vor allem in Israel. Dabei musste der Begriff »Dokumente« recht weit gefasst und mussten oft anstelle von Originalen auch Protokolle von Kongressreden, Broschüren, Flugblätter und Zeitschriften herangezogen werden. Was aber, etwa aus Herzls und Bubers Werk, eh schon allgemein bekannt ist, wurde hier vorausgesetzt und darum ausgelassen. Jeder Text ist nummeriert, mit Überschrift versehen und datiert; sein Fundort wird angegeben. In Anmerkungen wird hervorragend kommentiert und werden die Daten der erwähnten Personen

präsentiert. Den Dokumenten voran gehen Danksagungen, Verzeichnis der Dokumente, Verzeichnis der Archive (22 an der Zahl!), der Abschnitt zur Einführung (eine kurze, aber gehaltvolle Geschichte des deutschen Zionismus auf 29 Seiten) und einige Bemerkungen zur Art der Dokumente und ihrer Bearbeitung; den Dokumenten folgt ein ausführliches Personen- und Sachregister, das die Benützung des Buches erleichtert. Der Band ist, wie die ganze Reihe, hervorragend ausgestattet. Beim Lesen störten mich manchmal die vielen Abkürzungen.

Die Entwicklung des deutschen Zionismus mit seinen wichtigsten Gruppierungen im Inneren und Gegnern im Äusseren, mit seinen ideologischen Strömungen, Konflikten und Lösungsversuchen wird in historischer Folge dargestellt. Die Zeitspanne gliedert sich in vier Abschnitte: anfangs entstanden verschiedene Organisationen, dann folgte eine organisatorische Konsolidierung zwischen 1897 und 1914, des weiteren die Epoche des Grossen Krieges und zuletzt die der Weimarer Republik. Fast das ganze vorige Jahrhundert lang bestimmten religiöse Motive das Interesse am Israelland; erst seit den 1880er Jahren traten, verursacht durch das Aufkommen des Antisemitismus, praktische, politische, vor allem eben nationale Momente als wesentlich dazu. An diesem geschichtlichen Wendepunkt setzte Reinharz mit seiner Dokumentensammlung und -kommentierung ein. Damals entstanden nämlich nicht allein viele zionistische Vereine und Verbindungen, sondern wurden auch mancherlei zionistische Zeitschriften begründet. Ihre praktische Aufgabe sahen die ersten zionistischen Organisationen Deutschlands damals in der Hilfe für die aus dem Osten durch Deutschland nach Amerika flüchtenden Juden durch Sammeln von Geld. Da die erste Generation auch der deutschen Zionisten jüdisches Leben in Deutschland wie selbstverständlich bejahte, stellte sich ihnen die Frage der Loyalität in schärferer Form als anderen Juden. Aber sie wehrten sich, etwa gegen die Anschuldigung, sie gefährdeten die Errungenschaften der Emanzipation, mit dem Hinweis, dass auch sie gute Deutsche seien – was sie dann auch durch Tapferkeit im Krieg bewiesen.

Während Mitglieder des Centralvereins mit Aufklärung, Angleichung oder auch mit Rechtsmitteln die Antisemiten bekämpften, sahen Zionisten in der antisemitischen Doktrin (leider zu Recht) eine unheilbare Krankheit, der nur durch der Juden Selbstvertrauen und Stolz sachgemäss zu begegnen sei.

Die zweite Generation der Zionisten liess sich denn auch (seit kurz vor dem Krieg) durch Herzls Verneinung der Diaspora in solcher Weise bestimmen, dass sie ihre artgemässe und kulturelle Verschiedenheit gegenüber den Deutschen betonte. Vollends unter dem Eindruck der Weltkriegserlebnisse – Begegnung mit lebendigem Judentum in Osteuropa, Erschütterung über die Judenzählung, aber auch Hoffnung, erweckt durch die Balfour-Erklärung – veränderten viele Juden ihr Ziel und ihr Verhalten: jetzt trat das Israelland in ihren Blick, jetzt fragten sich einzelne, ob sie nicht selber aktiv als Bauern oder Arbeiter am Aufbauwerk mithelfen sollten. Und nach dem Krieg verliessen dann Junge ihre Schulen und Universitäten, fühlten sich dem Sozialismus verbunden und bereiteten sich auf die Einwanderung vor. Denn wie die Vorkriegszeit für die Zionisten in Deutschland durch ideologische Auseinandersetzungen vorrangig bestimmt war, so die Zeit danach durch den Willen zu personhafter Verwirklichung des zionistischen Traumes. Diese Wandlung ist wichtiger, als Zahlen es beweisen könnten: vor dem Krieg zogen nur etwa 30, zwischen 1919 und 1933 höchstens 2000 Zionisten aus Deutschland nach Israel. Unter denen, die danach einwanderten, kamen dann wieder die mei-

sten, wie man sagte, nicht aus Zionut, sondern aus Germania, also nicht aus Überzeugung, sondern, als Flüchtlinge, aus Not und Zwang.

In den zwanziger Jahren kreisten die Diskussionen um zwei Probleme. Einmal stand zur Debatte, ob auch andere als zionistische Juden in der Jewish Agency mitarbeiten könnten. Die Sorge, dadurch könnte das zionistische Programm verwässert werden, wurde aber durch die weite und tatkräftige Hilfe aus fast allen Lagern beschwichtigt. Je grösser die Gefahr wurde, um so mehr traten die Unterschiede zurück vor den gemeinsamen Anstrengungen, soviele Menschen wie nur möglich vor dem sonst sicheren Untergange zu retten. Zum anderen wurde damals schon die arabische Frage gründlich durchdacht. Die offiziellen Vertreter der deutschen Zionisten traten für Mässigung ein. Da sie mit ihren neuen Nachbarn im Israelland in Frieden leben wollten, müssten sie realistisch bleiben; am besten liesse sich diese Haltung in einem binationalen Staate verwirklichen. Die grösste Zahl der Dokumente zu einem Einzelthema bezieht sich auf die arabischen Unruhen des Jahres 1929 und ihre Wirkungen auf die Zionisten in Deutschland. Was damals gesagt und geschrieben wurde, das ist gegenwärtig noch und wieder ungemein aktuell.

Das Buch schliesst mit dem Entscheidungsjahr 1933. Kurz zuvor hatten sich Zionisten und Centralvereiner zum erstenmal für einen gemeinsamen Wahlkampf zusammengeschlossen, hatten sogar Zionisten noch gehofft, es entstehe ein Pluralismus von Nationalismen und darin verbliebe ein Freiraum auch für jüdischen Nationalismus. Was aber von da an geschah und was von da ab dokumentarisch belegt ist, kommt aus einer derart komplexen, bespitzelten und gefährdeten Ausnahmesituation, war darum verschlüsselt, bleibt oft unverbindlich und unklar, so dass es zum Verständnis eines ausführlichen Kommentars bedürfte, der den Rahmen des hier Vorgelegten sprengen würde.

Jehuda Reinharz hat ein wertvolles Buch mit vielen zuvor schwer zugänglichen Texten vorgelegt. Damit ist eine feste Grundlage und ein weiter Rahmen geschaffen, jedem unentbehrlich, der sich intensiv mit diesem letzten und wesentlichen Abschnitt der Geschichte des deutschen Judentums befasst. Reinhold Mayer, Tübingen

ERNST ROTH / LEO PRIJS: Hebräische Handschriften. Teil 1 a im Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland. Ed. Wolfgang Voigt. Band VI, 1 a. Wiesbaden 1982. Franz Steiner Verlag. 214 Seiten. Der Titel »Hebräische Handschriften« ist ungenau, denn das hier zu besprechende Buch enthält nur die erste Hälfte der Handschriften der Stadt- und Universitäts-Bibliothek Frankfurt a. M. Der beabsichtigte Teil scheint dann auch »Hebräische Handschriften in Frankfurt/M.« gewesen zu sein, wie es im Prospekt des Gesamtplans der Handschriftenkataloge am Ende des Buches heisst. Das Buch ist eine lang erwartete Fortsetzung des schon 1965 erschienenen Teils II der »Hebräische Handschriften« (VI 2), der Handschriften der kleineren Bibliotheken Deutschlands besprach. Der Band VI 1b wird die Fortsetzung der Handschriften der Frankfurter Bibliothek enthalten, ausserdem sind noch die Bände VI 1c und VI 3 angekündigt, ohne dass es klar ist, welche Bibliotheken sie umfassen werden. Der vorliegende Band scheint hauptsächlich von L. Prijs bearbeitet zu sein, der alleine das Vorwort unterzeichnet.

Ein Katalog der Frankfurter Handschriften ist besonders notwendig geworden, denn noch nie zuvor sind die Frankfurter Handschriften als solche besprochen worden, ausserdem hielt sich bis in die Gegenwart das Gerücht,

dass diese Handschriften im Zweiten Weltkrieg verlorengegangen seien. Dies scheint allerdings auf die wertvolle Sammlung von Genizafragmenten zuzutreffen. Die Handschriften waren während des Krieges ausgelagert und sind erst in den fünfziger Jahren nach Frankfurt zurückgekehrt, seitdem aber Wissenschaftlern zugänglich gewesen. Von den ca. 300 Handschriften sind nur ca. 20 Handschriften im Jerusalemer Mikروفilm-Institut mikrofiliert und verzeichnet, was wohl weiterhin zu der Annahme verleitet hat, dass die Hauptmasse der Handschriften verlorengegangen ist; einige Gelehrte zitieren diese Handschriften, als ob sie sich heute in Jerusalem befinden. Alle diese Irrtümer sind nun beseitigt durch das Erscheinen des Kataloges. Die Schwäche des Kataloges ist es, dass er die Handschriften nach der rein zufälligen Reihenfolge des Frankfurter Kataloges bespricht und nicht inhaltlich zusammenfasst. Das macht einen Überblick besonders schwer, zumal, für den ersten Teil eines Werkes verständlich, bisher ein Index fehlt. Nur durch Durchblättern des Gesamtbuches kann sich der Wissenschaftler das ihm Wichtige der Fülle von Mitteilungen entnehmen.

Die Sammlung von Frankfurter Handschriften ist – verglichen mit anderen grossen Bibliotheken wie Hamburg, München oder Berlin – recht jung. Die Frankfurter Sammlung kann dann auch in keiner Weise mit Alter und Wert dieser oder anderer kleinerer Bibliotheken wett-eifern. Im wesentlichen setzt sich die Sammlung aus zwei Privatsammlungen zusammen. Der Hauptbestandteil stammt aus der Sammlung des Münchener Rabbiners und grossen Numismatikers Abraham Merzbacher (1812–1885). Von dieser Sammlung besteht ein Titeltatolag von Raphael Nathan Rabinowicz. Der kleinere Teil der Handschriften entstammt der Sammlung des *Rabbiners und Bibliophilen Eljaqim Carmoly* (1802–1875). Ende des neunzehnten Jahrhunderts kamen diese Sammlungen nach Frankfurt am Main.

Von den hier besprochenen 150 Handschriften (wobei manche Handschriften mehr als einen Titel enthalten) stammt die Hauptmasse (45 Handschriften) aus dem 18. Jahrhundert, der Rest aus dem 17. (20), dem 19. (12), dem 14. (5) und sogar dem 13. Jahrhundert (1 Handschrift Nr. 35). Für 6 Handschriften geben die Herausgeber kein Alter an. 2 Nummern sind keine Handschriften, sondern Druck bzw. Fotokopie. Ein Teil der Handschriften sind Abschriften von Handschriften anderer grosser Bibliotheken. Für die Altersangaben steht man auf sicherem Grund wohl nur bei den datierten Handschriften (36). Bei allen anderen Handschriften handelt es sich um Schätzungen, zum Teil unter Beziehung auf Rabinowicz. Niemals werden Gründe der Schätzung mitgeteilt.

Inhaltlich umfassen die bisher besprochenen Handschriften das ganze Spektrum hebräischer Literatur von Kommentaren zu Talmud über spätere exegetische Literatur (Midraschim), kabbalistische Literatur, Responsa, poetische Stücke (Pijutim), Liturgien und ethische Werke zu philosophischen und naturwissenschaftlichen und apologetischen Abhandlungen. Originaltexte früher rabbinischer Literatur, wie Talmudtexte oder Texte der Hauptmidraschim, finden sich nicht. Allerdings enthält MS 78 Pergamentfragmente im Einband, die nicht herausgelöst zu sein scheinen und Fragmente der Talmud-Traktate Ketubot und Jebabot enthalten. An späten Midraschim enthält MS 35 eine wertvolle Sammlung kleinerer Midraschim (angeblich aus dem 13. Jahrhundert, sicher eine der wertvollsten Handschriften der Sammlung). MS 93 enthält den Midrasch Tehilim (aus dem Jahr 1541), den Buber für seine Ausgabe berücksichtigte. Ebenso enthält MS 22 wertvolle kleinere Midraschim (14. Jh.). Der älte-

ste Talmudkommentar ist in MS 78 (Hananael) enthalten, zu Traktat Niddha, der eine ältere und bessere Version erhalten hat als der Druck.

Eine Besonderheit der Frankfurter Handschriften ist es, dass sie bei der wissenschaftlichen Edition einzelner Texte häufig oder meist übersehen wurden, obwohl es sich hin und wieder um durchaus wertvolle Quellen, in seltenen Fällen sogar um die ältesten Quellen mancher Werke handelt. Das besondere Verdienst der Herausgeber ist es nun, dass sie sehr sorgfältig jede Veröffentlichung der Werke, die hier in handschriftlicher Form vorliegen, vermerkt haben, ebenso, ob die Handschrift der Frankfurter Bibliothek zu einer wissenschaftlichen Herausgabe herangezogen wurde oder nicht bzw. ob sie erwähnt wurde.

Dabei stellt sich heraus, dass einiges wertvolle Material bisher gar nicht veröffentlicht wurde, anderes nicht minder wertvolles Material bisher in den vorhandenen wissenschaftlichen Ausgaben nicht verwertet wurde. Dies gilt auch für namhafte Ausgaben und Werke der Gegenwart, die in den beiden letzten Jahrzehnten in Israel, Europa oder Amerika erschienen sind. Das Hauptverdienst des Kataloges ist es, die Wissenschaft auf dieses Versäumnis hingewiesen zu haben. Der Katalog bringt eine Fülle von Anregungen und Möglichkeiten zukünftiger wissenschaftlicher Arbeit. Dem Laien eröffnet der Katalog die Fülle an Themen und den Reichtum hebräischer Literatur in den letzten Jahrhunderten des zweiten Jahrtausends.

Michael Krupp, Jerusalem

FOLKERT SIEGERT: Drei hellenistisch-jüdische Predigten, Ps. Philon, »Über Jona«, »Über Simson« und »Über die Gottesbezeichnung ›wohltätig verzehrendes Feuer‹«. Übersetzung aus dem Armenischen und sprachliche Erläuterungen. Tübingen 1980. Verlag J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 109 Seiten.

Da wir viel zu wenig Quellen über das hellenistische Judentum besitzen, ist jeder einzelne Text für uns wichtig. Freilich haben wir von den hier vorliegenden Texten auch nicht mehr die griechischen Originale, sondern nur eine armenische Übersetzung, die sich zufällig zwischen den Buchdeckeln einiger Philon-Codices gefunden hat.

Bei diesen Texten handelt es sich um Predigten, wobei die antiken Predigten mit den modernen nicht zu vergleichen sind. Früher hatte man offenbar Stunden gepredigt. Über Jona haben Juden wahrscheinlich schon in der Antike am Versöhnungstag gepredigt (vgl. bMeg. 31 a). Besonders die hellenistischen Juden mögen von diesem Buche besonders angesprochen gewesen sein, weil es über ein exklusives Judentum hinausweist: Jona wurde gesandt, um die fernen Menschen aus Ninive zur Umkehr aufzurufen. Demgegenüber ist die Predigt über Samson, wie Siegert meint, eher eine Warnung vor Proselyten. Auch in dieser Predigt bleibt die Thora im Hintergrund, was freilich zu keinen Schlüssen auf die Haltung des Diasporajudentums zulässt. Eher dürfte hier die christliche Rezeption von Bedeutung sein; man wählte aus und übersetzte, was in die eigene christliche Theologie passte.

Die Predigt »Über die Gottesbezeichnung...« enthält stoische Metaphysik und Gotteslehre, angewendet zur Allegorisierung einiger illustrierer Bibelstellen. Insofern finden wir hier einen einzigartigen Text, denn sonst verwendet das hellenistische Judentum vor allem stoische Ethik und aus naheliegenden Gründen nicht Elemente des Gottesbegriffes. Dieser wird in die Nähe des »Logos spermatikos« gerückt. Die von Gott »verbrauchte« Materie ist sein weiblicher Gegenpart. »Denn das Weibliche, das Leidende, ist die Materie, das Männliche aber der Weltschöpfer« (S. 87). Bei dieser Predigt »Über die Gottesbezeich-

nung . . . « handelt es sich leider nur um ein kurzes Fragment. Der Text geht von Gen 18, 2 aus, als Abraham die Erscheinung der drei Männer erhielt.

Die Studie von F. Siegert ist für die Erforschung des hellenistischen Judentums von Bedeutung; die Übersetzung ist sehr sorgfältig und die notwendige knappe Kommentierung wesentlich zum Verständnis dieser schwierigen, aber sehr interessanten Texte. Ernst Ludwig Ehrlich, Basel

LEVY SMOLAR / MOSES ABERBACH: Studies in Targum Jonathan to the Prophets. Pinkhos Churgin, Targum Jonathan to the Prophets. New York 1983. Ktav. XXIII, 453 Seiten.

Die Verfasser (Smolar/Aberbach) gehen von der Feststellung aus, dass TJon (= Targum Jonathan to the Prophets) eine der wichtigsten Quellen des frühen rabbinischen Judentums sowie des Christentums in den ersten Jahrhunderten ist. Weil Targume in der Synagoge Verwendung fanden, »erklärten und weiteten die Targumisten das aus, was ihnen dunkel erschien, passten Ereignisse der Vergangenheit den Ideen der Gegenwart an und betonten die Moral, die aus der Nationalgeschichte (national history) gelernt werden konnte« (XI). Ferner hatten sie die Tendenz, prophetische Äußerungen auf die unmittelbaren Feinde Israels zu beziehen.

Ob die Targume auch Anthropomorphismen vermeiden, wie allgemein angenommen wurde, wird in der Forschung nicht widerspruchlos hingenommen. Implizit scheinen sich die Autoren jedoch an diese hermeneutische Regel zu halten.

Im ersten Teil der Studie dokumentieren die Verfasser überzeugend, wie die Halacha die Übersetzung der Bibel beeinflusste. »Wo Halacha und Geschichte nicht übereinstimmen, opferte rabbinische Exegese stets die authentische Geschichte auf dem Altar unentwegter Halacha« (14). In einem weiteren Teil (63–128) zeigen sie auf, wie die realen gesellschaftlichen Verhältnisse der rabbinischen Zeit die biblische Übersetzung beeinflusste.

Die »Theologischen Vorstellungen« (concepts: 129–227) werden mit der Feststellung eingeleitet, dass dort, wo die Übersetzung vom Literalsinn des biblischen Textes abweicht, eine theologische Absicht dahintersteht (129). Die Theologie, von wenigen Ausnahmen abgesehen, ist orthodox, d. h. so wie sie von den Pharisäern und Rabbinen entwickelt wurde. Die Einzigartigkeit und Einheit Gottes, des Schöpfers, wird in den Mittelpunkt gestellt. Gott kann mit nichts verglichen werden, und was seiner nicht geziemt, wird von ihm ferngehalten (132 f.). Betont wird seine Allgegenwart, die wichtiger ist als seine Allmacht. Deshalb werden Šekina und Memra bedeutsam – wobei Gott nicht vermittelnder Wesen bedarf. Memra wie auch Šekina dienen als Blitzableiter (lightening conductor), um ungeziemende Ausdrücke von Gott fernzuhalten (131). Die Tora wird zum eigentlichen hermeneutischen Schlüssel für das Lesen der Gegenwart: Geschichtliche Katastrophen wie Exil, Tempelzerstörung sind Folgen der Nichtbeobachtung und des Nichteinhaltens der Tora. Reue heißt demnach immer Zurückfinden zur Tora. Wegen der Zerstörung des Tempels und des Fehlens des Tempelkultes erhalten das Gebet und der Gerechte eine besondere Bedeutung. Der Gerechte wird belohnt, sein Lohn ist die Erlösung. Aber auch Israel als Gemeinschaft soll belohnt werden. Der Sünder aber wird mit der Ferne Gottes im Gehinnon bestraft, wo er zum zweiten Tod auferstehen wird. Immer wieder wird Gottes absolute Gerechtigkeit betont, welcher nur nach dem Mass der Sünden bestraft und auch dann nur, wenn dieses Mass erfüllt ist.

Dieser Studie folgt nun der Neudruck des von Pinkhos

Churgin 1927 herausgegebenen »Targum Jonathan to the Prophets«. Der ganze Band ist ein Stück gelungener Wissenschaftsgeschichte. Dies, weil durch die »Studien« und Churgins Werk ein zeitlicher Raum von mehr als 50 Jahren abgedeckt ist. Es ist für den Leser wohltuend zu sehen, wie eine neue Problematik sich aus den Aporien alter Antworten ergibt. Für einmal besteht Wissenschaft nicht darin, den Früheren nachzuweisen, dass sie nicht recht haben, sondern darin, dass ihr Ansatz aufgegriffen und weitergeführt wird. Dies geschieht nicht in einer unkritischen Weise.

Ferner scheint mir das Werk auch ein gut gelungener Versuch zu sein, wie Exegese betrieben werden kann. Die Targumisten übersetzten die Bibel so, dass sie für die Zuhörer zur Orientierung werden konnte. Kritisch in diesem Zusammenhang ist allerdings zu fragen, ob nicht die Übersetzungsarbeit der Targumisten mehr hätte ausgeleuchtet werden müssen.

Die Schwäche dieser Darstellung besteht in ihrer Systematik, die dogmatische Meinungen der Verfasser wiedergibt. Man kann dies an ihrer Behandlung der Šekina zeigen: Seite 221 geben sie eine Art Definition der Šekina: »Die rabbinische Literatur im allgemeinen und die Targume im besonderen verwenden den Ausdruck Šekina (wörtlich göttliche Gegenwart) entweder als eine Alternative für Gott (besonders wo anthropomorphe Ausdrücke vermieden werden müssen) oder um die numinose Immanenz Gottes im geschaffenen Universum zu beschreiben.« Zwar wird diese Definition von den Verfassern selbst an mehreren Stellen modifiziert. Aber auch so verhindert diese Umschreibung eine adäquate Interpretation der Šekina-Stellen. Fragwürdig ist vor allem die Anthropomorphismusthese. In 1 Kön 6, 13 heißt es: »Ich werde mitten unter den Söhnen Israels wohnen.« TJon zu dieser Stelle lautet: »Ich werde meine Šekina mitten unter den Söhnen Israels weilen lassen.« Šekina ist hier der theologische (ein traditionell jüdischer Rezensent würde sagen: halachische) Term für die Daseinsweise Gottes in der israelitischen Beschränkung. Damit bleibt der Anthropomorphismus, wenn auch in anderer, theologisch reflektierter Diktion, bestehen.

Dass mit dem Šekina-Begriff kaum einmal die anthropomorphistische Ausdrucksweise der Bibel bekämpft werden will, zeigt etwa auch der Vergleich zwischen Jes 64, 3 mit dem entsprechenden Targum. Die biblische Stelle lautet: »Kein Auge hat einen Elohim wie dich gesehen.« TJon übersetzt: »Kein Auge sah, was dein Volk sah: die Šekina, deine Pracht, YHWH!« Hier ist die Šekina kein Ersatzwort für Gott im allgemeinen, sondern die Präzisierung des Gottes Israels, dessen spezielle Eigenschaft das Einwohnen sei. Die Theologisierung des Weilens Gottes mitten in Israel geschieht also nicht aus Furcht vor dem unaussprechlichen oder gar absolut transzendenten Gott Israels, sondern aus homiletischen Rücksichten: Es war den rabbinischen Gottesdienstgemeinden klar, dass der Israel zugewandte Teil Gottes mit dem Ausdruck Šekina präzise umschrieben werden kann.

Auch in einem weiteren Punkt ist die definitorische Angabe des Verfassers ungenau: Die Šekina wird nur sehr selten auf das Universum bezogen, sie meint vorwiegend Gottes Verweilen mitten unter den jüdischen Gemeinden sowie Gottes endzeitliche Heimführung Israels und seine Belohnung der Gerechten in der kommenden Welt (vgl. bBer 17a; TJon zu Ez 38, 35 und zu Hab 3, 4 und die teilweise anderslautende Deutung der Verfasser Seite 221 f.). Damit will nicht gesagt sein, dass die Šekina-Traditionen nicht auch dazu dienen, die ehrfürchtige Rede über den transzendenten und immanenten Gott zu fördern.

Hanspeter Ernst, Luzern

PETER SCHÄFER: Geschichte der Juden in der Antike. Die Juden Palästinas von Alexander d. Gr. bis zur arabischen Eroberung. Stuttgart 1983. Kath. Bibelwerk. 287 S. Eine Geschichte der Juden Palästinas von der Zeit an, da Alexander der Grosse seinen Siegeszug in den Orient antrat (333 v. Chr.), bis zur Zeit, da die Muslim sich des heiligen Landes bemächtigten (636 n. Chr.), ist ein längst herbeigewünschtes Ereignis. Der Berliner Judaist Peter Schäfer erfüllt mit seiner überblicklich und verständlich geschriebenen Untersuchung dieses Desiderat. Es geht ihm vor allem um die Darstellung der politischen Geschichte Palästinas, »wobei unter ›politisch‹ aber nicht die blosser Abfolge von Herrschern und Schlachten verstanden ist, sondern die Verflechtung von politischem Handeln mit sozialen, wirtschaftlichen und religiösen Gegebenheiten« (11). Das Buch sei nicht für Fachleute geschrieben, sondern »soll von allen benützt werden können, die am Judentum interessiert sind, insbesondere aber auch von Studenten der Theologie und der Judaistik« (13).

Den Haupteinschnitt in dieser über 900jährigen Epoche bildet das Jahr 70 n. Chr., als der Tempel von Jerusalem von den Römern zerstört wurde. Die Zeit nach 70 n. Chr., d. h. die Zeit der Rabbinen, ist Peter Schäfer eher besser geraten als das Frühjudentum vor 70 n. Chr. In frühjüdischer Zeit spielten sich Dinge ab, die folgenschwer wurden. Schäfer weist auf sie hin, aber er gewichtet nicht immer genügend. Etwa die Errichtung des Zeuskultes in Jerusalem (167 v. Chr.) wäre einer wirkungsgeschichtlichen Analyse würdig gewesen (vgl. S. 59). Auch eine Erörterung der Schwächen und Tücken des Geschichtsschreibers Josephus Flavius wäre gut gewesen, zumal Josephus notwendigerweise der von Schäfer am häufigsten zitierte Autor ist. Bezüglich der rabbinischen Zeit ist Schäfer ein souveräner Autor. Als kritischer Leser gerät man bisweilen geradezu in den Bann seiner Ausführungen. Besonders wichtig sind seine Darlegungen über die Rabbinen, insofern sie sich als geistige Nachfahren der durch die Tempelzerstörung »arbeitslos« gewordenen jerusalemischen Kultpriester verstanden. Die Mischna gibt ihre Identität wieder: »Der entscheidende Unterschied zum Ideal der Priester bestand allerdings darin, dass sie . . . versuchten, die Heiligkeit des Tempels auf alle anderen Bereiche des täglichen Lebens zu übertragen; d. h. sie waren bestrebt, ganz Israel zu Priestern zu machen und damit das private Haus oder noch genauer den privaten Tisch zu einem Modell des Tempels. Der Tempel selbst und der Kult im Tempel war letztlich nicht mehr notwendig, also entbehrlich. Jeder, der die von ihnen entwickelten Reinheits- und Speisevorschriften einhielt, machte sein Haus und seinen Tisch zum Tempel und trug dazu bei, die ursprünglich auf den Tempel begrenzte Heiligkeit auf ganz Israel zu übertragen« (148; vgl. 178–181). Hinter dem Bar-Kochba-Aufstand sieht Schäfer zu Recht auch innerjüdische Auseinandersetzungen. Tora-Rigoristen, die die volle und ungeteilte Einheit der Tora im religiösen wie im politischen und sozialen Sinn verwirklichen wollten, suchten sich gegen jüdische »Hellenisten« durchzusetzen (159–175). Wichtig für die Erforschung der späteren rabbinischen Literatur ist auch die Feststellung Schäfers, von ca. 220 bis ca. 250 sei Griechisch, nicht Hebräisch, »die gemeinsame Sprache der Juden Palästinas und der Diaspora« gewesen (181). S. 189 begeht er den Fehler, aus einem rabbinischen Gleichnis, in dem ein Räuber vorkommt, auf grosses Räuberunwesen in Palästina zu schliessen. Da die rabbinischen Gleichnisse bewusst konstruiert wurden, geben sie keine direkten Einblicke in die damalige soziale Situation.

Insgesamt ist Peter Schäfer sehr für dieses gute Buch zu danken. Er führt uns mit grosser Meisterschaft in sehr komplexe Vorgänge ein. Gabriel Orlandini, Zugerberg/CH

ABRAHAM SCHALIT (Hrsg.): Zur Josephus-Forschung. (Wege der Forschung, Bd. 84). Darmstadt 1973. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 419 Seiten.

Durch seinen Titel verrät das Buch bereits seine Richtung: Seine Beiträge sind vor allem dem forschungsgeschichtlich Interessierten dienlich. Abraham Schalit stellt darin 14 bereits einmal publizierte Aufsätze von zehn verschiedenen Autoren vor. Den Zweck des Bandes erklärt der Herausgeber so: » . . . Sammlung, die in der Hauptsache eine Einführung in die Josephus-Studien der letzten sieben Jahre in den Hauptzügen sein soll« (S. XV).

Obwohl die Auswahl sowohl der Autoren wie der behandelten Themata zwangsmässig eingeschränkt werden musste, weisen die verschiedenen Beiträge doch recht deutlich auf die häufigsten Problemkreise und ihre Behandlungen innerhalb der Josephus-Forschung hin. Man könnte die Hauptinhalte der – durchaus heterogenen – Artikel, Aufsätze und Vorlesungen auf vier grosse Gruppen reduzieren:

- 1) Der immer wiederkehrende Ansatz ist die Persönlichkeit des Josephus. Aufgrund deren Beurteilung wurden und werden oft problematische Stellen wie Berichte und deren historische Glaubwürdigkeit, Quellenkritiken, literarische Abhängigkeiten, allgemein philologische Untersuchungen und das »Testimonium Flavianum« je anders interpretiert.
- 2) Urkunden und die Echtheitsfrage.
- 3) Die »Sekten« des Judentums gemäss Josephus.
- 4) Josephus und die hellenistische Geschichtsschreibung.

So divergieren die Meinungen zu Punkt 1 von einer spürbaren Geringschätzung (der persönlichen Arbeit) des Josephus (v. a. Willrich, z. T. auch Niese) bis hin zu differenzierter Hochschätzung seines Werkes (v. a. Bickerman und Schalit). In bezug auf das »Testimonium Flavianum« (Ant 18, 63f.) hoffte und wünschte Norden schon im Jahr 1913, »dass nunmehr das Zeugnis des Juden über Jesus Christus dauernd in der Versenkung verschwinde« (S. 46). Laqueur zählt gleichsam die Sünden des Josephus auf und spricht von »unerhörten Verfälschungen« (S. 83) in bezug auf das Bellum, das »vielleicht die innerlich verlogenste Schrift« (ebd.) ist.

Beim zweiten Themenkreis (»Urkunden«) scheint sich innerhalb der fortschreitenden Forschung mehr und mehr die These der Echtheit gewisser bisher umstrittener Dokumente und ihre Applikation durch Josephus zu erhärten (v. a. Bickerman, in etwa auch Thackeray).

Im dritten Themenfeld ist Moores »Verdacht« der Herkunft der Stelle der drei jüdischen hairései bei Josephus (Ant 13, 171–173) unmittelbar aus dem Werk Nikolaus' von Damaskus (S. 182f.) umstritten oder mindestens nicht eindeutig wie auch Grintzens Aufsatzthematik aus der »Frühzeit« (1953) in bezug auf die Identität der Qumranleute mit den Essenern.

Schliesslich untersucht Collomp den Platz des Josephus in der Technik der hellenistischen Geschichtsschreibung im Vergleich zu griechischen und römischen Literaten. Welche Ansichten Josephus als Historiker zum »Verhältnis Israels zu den Völkern« prägten und beschäftigten, erörtert Schlatter.

Aus dem Gesamt der Beiträge zur Josephus-Forschung ist entnehmbar, dass vorder- oder hintergründig die ambivalente Persönlichkeit des Josephus auch in der neueren Forschung ihre spezifischen Probleme aufgibt, selbst dort, wo sich ein Konsensus der Meinungen abzeichnen beginnt. Man darf hoffen, dass dieser forschungsgeschichtlich interessant gestaltete Band noch die Nebenwirkung zeitigt, dass gegenwärtige und künftige Forscher ihr Augenmerk auch auf Themen richten, die in der bisherigen Josephus-Forschung zu kurz gekommen sind.

Rita Egger, Fribourg

CHAIM SCHATZKER: Die Juden in den deutschen Geschichtsbüchern. Schulbuchanalyse zur Darstellung der Juden, des Judentums und des Staates Israel. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung, Band 173.) Bonn 1981. 188 Seiten.

Die erste, breit angelegte systematische Studie über »Jüdische Geschichte in deutschen Geschichtslehrbüchern« wurde 1963 von Ch. Schatzker gemeinsam mit dem inzwischen verstorbenen Erziehungswissenschaftler S. B. Robinsohn erarbeitet.

Zu diesem Thema liegt nun eine neuerliche Untersuchung von Ch. Schatzker vor, der Erziehungswissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem lehrt und als Gastprofessor an der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg tätig ist.

Seine Analyse basiert auf einer repräsentativen Auswahl von 34 heute in der Bundesrepublik Deutschland verbreiteten Geschichtslehrwerken und wird von der Auffassung geleitet, dass »das Judentum anhand seiner gemeinschaftsbildenden Elemente verständlich gemacht und, historisch-kausalen Zusammenhängen Rechnung tragend, in wie immer auch geraffter Übersichtlichkeit dargestellt werden (sollte)«. (S. 34)

Die methodische Grundlage der Untersuchung bildet eine Kombination von quantitativer Bestandsaufnahme und qualitativer Analyse der Inhalte jüdischer Geschichte in den einzelnen Lehrwerken, gegliedert nach sechs Hauptperioden: 1. Von den Anfängen bis zur Errichtung des Zweiten Tempels; 2. Die Zeit des Zweiten Tempels; 3. Das Mittelalter; 4. Die Neuzeit bis zum Ende des Ersten Weltkrieges; 5. Weimarer Republik und »Drittes Reich«; 6. Das Judentum nach dem Zweiten Weltkrieg.

Als Hauptergebnis dieser vorbildlich angelegten quantitativen Inhaltsanalyse kann festgehalten werden, dass in einem Grossteil der untersuchten Geschichtsbücher »Juden plötzlich und unmotiviert da oder dort auftauchen, zuweilen ebenso unmotiviert vertrieben und immer wieder gehasst und verfolgt werden, ohne dass das eine noch das andere erklärt wird« (S. 49f.). Zwar finden sich in einigen Lehrwerken Bemühungen, in Form von Rückblenden oder Vorgriffen Beziehungslinien zwischen den verstreuten Inhalten jüdischer Geschichte aufzuzeigen. Eine vollständige zusammenhängende Behandlung allerdings, die bereits in der Schulbuchuntersuchung von 1963 empfohlen wurde, erfolgt nur in einem für das Kurssystem der gymnasialen Oberstufe konzipierten Themenheft.

Es bleibt zu befürchten, dass die Darstellung der Juden in den heutigen Geschichtslehrbüchern in der Regel wenig dazu geeignet ist, den Schülern eine fundierte, auf Einsicht in historisch-kausale Zusammenhänge beruhende Stellungnahme zu ermöglichen, die sie befähigt, neuerlichen Formen der Feindseligkeit Juden gegenüber engagiert entgegenzutreten.

Neben einer Fülle von Einzelbelegen für diese Einschätzung bietet die vorliegende Publikation auch Hinweise, wie angemessenere Schulbuchtexte aussehen könnten. Für die Erarbeitung weitergehender, mehr systematisierter Empfehlungen an Lehrplankommissionen und Schulbuchautoren, die der Zusammenarbeit von Historikern, Geschichtsdidaktikern und Erziehungswissenschaftlern bedarf, hat Ch. Schatzker eine unentbehrliche Grundlage geschaffen.

Ursula Reck, Freiburg i. Br.

AARON STEINBERG: History as Experience. Aspects of Historical Thought – Universal and Jewish. Selected Essays and Studies. New York 1983. 486 Seiten.

Aaron Steinberg, 1891 in Russland geboren, erhielt eine traditionell jüdische, aber auch weltlich-aufklärerische Erziehung und studierte in Petersburg und Heidelberg Phi-

losophie und Jura. Er war Professor für Philosophie in Petersburg und Berlin, von wo er 1934 nach London emigrierte. Führende Aufgaben im Jüdischen Weltkongress und in der Unesco machten ihn zu einer der herausragenden Persönlichkeiten der jüdischen Welt. Sein historisches Interesse verdankte er besonders seinem Freund Simon Dubnow, dessen Hauptwerke er vom Russischen und Hebräischen ins Deutsche übersetzte. Er starb 1975.

Der vorliegende Band von Aufsätzen aus mehreren Jahrzehnten, die ursprünglich in Russisch, Jiddisch, Deutsch oder Englisch erschienen waren, zeigen einen Denker, der sich nicht auf jüdische Fragestellungen beschränkt, sondern die Umwelt, besonders des Christentums und des Sozialismus, mit einbezieht und der gerade von daher die zutiefst messianische Aufgabe des Judentums begreift. Seine eigenwillige Deutung geschichtlicher Situationen werden im Rückblick höchst interessant, ja manchmal geradezu ergreifend. Ähnlich wie Franz Rosenzweig in seinen Aufsätzen, nimmt er Tagesereignisse zum Ausgangspunkt, um historischen Linien nachzuspüren, geschichtliche Konturen herauszustellen. Im Vergleich kommt aber bei Steinberg, obwohl Philosoph, die historische Seite mehr heraus, er ist weit bewandert in der Geschichte Russlands, Amerikas, der katholischen Kirche. Er sieht schon in den späten zwanziger Jahren die Katastrophe heraufziehen, besitzt aber den starken, realistischen Optimismus des Judentums, der in den jahrhundertelangen Leiden des Exils gewachsen und gereift ist.

Der Band wird eröffnet durch ein Porträt des originellen, unabhängigen Denkers, des warmherzigen Aristokraten und toleranten religiösen Juden (von Gerhart M. Riegner). Uriel Tal schrieb die Einführung, in dem er die Hintergründe und Voraussetzungen der Entwicklung dieses die ganze westliche Kultur und Geschichte umfassenden Denkens herausarbeitete¹. Die Aufsätze Steinbergs sind in vier Abteilungen gegliedert: Das kulturelle Element im historischen Wandel, Jüdische Ethik und messianische Hoffnung, Gestalten und Missbildungen des Messianismus, In die Zukunft. Eine Arbeit über die frühen messianischen Bewegungen des Judentums zeigt, wie Steinberg die ganze jüdische Geschichte heimlich von messianischen Impulsen bewegt sieht. Da sich der Autor intensiv mit Dostojewsky befasst hat, vermag er in »Dostojewsky und die Juden« den tiefen Widerstreit des Dichters zwischen Israeliebe und Antisemitismus lebendig anschaulich, zugleich die Gründe christlicher Haltung gegenüber Juden einsichtig zu machen. Das dialektische Gegen- und Miteinander von Religion und Sozialismus, christlicher Vorwegnahme und jüdischer Erwartung des Messianischen, von Friede und Gerechtigkeit, Liebe und Wahrheit, Realismus und Utopie, ja Wundererwartung, gestaltet das Nachdenken über »Sozialismus und Messianismus«.

Nicht nur interessant, sondern wichtig ist es in der Gegenwart einer drohenden Zukunft, Stimmen zu hören, die erzählen, wie der Nationalsozialismus von wachen Geistern vor der Katastrophe erlebt wurde. Steinberg sieht 1934 das »Christentum in der Krise«. Nachdem die Kirche aus ihren grossen Krisen, dem Ost-West-Schisma des Altertums, der Reformation des Mittelalters und der Französischen Revolution der Neuzeit hervorgegangen ist, steht sie nun in der schwersten Krise angesichts der Bedrohung durch Bolschewismus und Faschismus gleichzeitig. Nach anfänglichen Angleichungen und Kompromissen werden beide Kirchen in Deutschland unter zunehmender Bedrohung in den Widerstand und das Märtyrertum Einzelner geführt. Erschütternd, wie Steinberg nun die Solidarität des Judentums mit der christlichen Situation begreift. In den mittelalterlichen judenchristlichen

¹ S. u. S. 195 (Anm.: Gertrud Luckner).

Disputen sieht er immer noch die gemeinsame Grundlage der hebräischen Bibel und das gemeinsame Ziel ihrer Auslegung; zwischen Rosenbergs Glauben des zwanzigsten Jahrhunderts und den biblischen Religionen ist der Abgrund unüberbrückbar. Aber nicht das Christentum wird aufgerufen, dem bedrängten Juden zu helfen, sondern die Juden, dem Christentum im Kampf gegen das neue Heidentum beizustehen, und zwar Juden, die wirklich Juden sind und die seit alters gerufen sind, einen Weg durch die Wüste zu bahnen.

1930 zeigt Steinberg, wie die Zentren Paris – Rom – Jerusalem im zwanzigsten Jahrhundert von Moskau – New York – Jerusalem ersetzt worden sind. Die wichtigen revolutionären Kräfte der Gegenwart gehen von Russland aus, vom Sozialismus, vom russischen Menschen in seiner Vitalität und Unmittelbarkeit und seiner Verbundenheit mit dem Land, was vor allem die Bilu-Bewegung der früheren Zionisten beeinflusst hat. Aber auch die neue Weltmacht Amerika, welche die neuen Möglichkeiten der Technik und des Geldwesens in ungeahnter Weise zur Entwicklung brachte, wirkte auf die Bildung der Jewish Agency als eines weltweiten Instruments der Zusammenarbeit zionistischer Kräfte. Beides hat die Entwicklung einer jüdischen Heimstatt in Erez Jisrael bestärkt, aber beide brachten auch die Gefahr, heidnische Untugenden über das biblische Erbe des Landes herrschen zu lassen, die Gefahr, dass Juden, die 2000 Jahre lang Jerusalem im Exil nicht vergassen, es nun in Jerusalem selbst vergessen könnten.

Die erstaunliche Aktualität vieler Gedanken Steinbergs lassen diese historischen Aufsätze zu einer spannenden Lektüre werden, die gegenwärtige Diskussionen bereichern könnten. Annemarie Mayer, Tübingen

GÜNTER STEMBERGER: Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen. München 1982. Verlag C. H. Beck. Mit Register, 324 Seiten.

Der Talmud ist wohl das Buch, das am meisten umstritten wurde in seiner 1500jährigen Geschichte, geschmäht von seinen Gegnern, Lebenspfad und Leuchte für seine Verfechter. Wenn das Buch so auch in aller Munde ist, so haben doch die wenigsten eine klare Vorstellung, was er eigentlich beinhaltet, obwohl es nicht an Büchern gefehlt hat, die ihn beschrieben, erläutert, verketzert oder gepriesen hätten.

Die Literatur über ihn würde eine ganze Bibliothek füllen. Seit 80 Jahren gibt es auch eine deutsche Übersetzung. Aber all das hat nicht zu seinem Verständnis beigetragen. Das mag einmal am Umfang dieses Werkes liegen. 20 Foliobände füllt die klassische Talmudausgabe mit allen Kommentaren, die vor hundert Jahren in Wilna erschienen und seitdem dutzende Male nachgedruckt wurde. 12 Bände umfasst die Übersetzung von Daniel Goldschmidt, der nur die Übersetzung zum Text des Talmud selbst enthält. Und der, der sich in die Lektüre der Übersetzung zu vertiefen begann, hat bald unbefriedigt davon abgesehen. Auch in der Übersetzung scheint der Talmud ein verschlossenes Buch zu sein mit sieben Siegeln, in fremden Gedankengängen sich bewegend, in unverständlichen Anspielungen und sinnlos scheinender Logik, von Punkt zu Punkt unvermittelt springend. Was aus dem Talmud von Freunden und Feinden dann gemacht wurde, ist eine Fundgrube schöngestiger Sätze, amüsanter Anekdoten, erbaulicher Erzählungen oder, wenn Antisemiten die Fundgrube durchstreifen, ein Abgrund von Abscheulichkeiten, dummer Phantasien, Hasstiraden gegen die Nichtjuden, Lästerung der Dreieinigkeit Gottes und überhaupt Ausgeburt von Teufelswerk. Auch darüber wird der interessierte Leser in dem hier vorzustellenden Buch »Der Talmud« mehr erfahren.

Wer allerdings erwartet, dass das neue Buch seinen Klappentext getreulich erfüllt: »Der Wiener Judaist widerlegt das alte Vorurteil, der Talmud sei ein dunkles, unverständliches Buch«, der wird, sollte er nach der Lektüre dieses Buches den Talmud selbst zur Hand nehmen, enttäuscht sein. So leicht lassen sich die Verstehensschwierigkeiten mit dem Talmud nicht überwinden. Das Buch ist keine praktische Anleitung zum Verständnis dieses Buches. Nirgends wird die Formelsprache des Talmuds erklärt, nirgends seine genau durchdachte Logik von Punkt zu Punkt in seiner Gedankenführung eines gesetzlichen Arguments wirklich erklärt. Wahrscheinlich ist ein solches Unterfangen auch ohne gediegene Hebräisch- und Aramäischkenntnisse gar nicht möglich. Was das Buch aber wirklich leisten kann, den interessierten Laien und Studenten eine Vorstellung zu geben, was ihn bei der Lektüre des Talmuds erwartet und welche geistige Kraft hinter den trockenen Sätzen und den Tausenden von eng bedruckten Folioseiten verborgen ist, welcher Schatz hier eventuell zu haben ist.

Das Buch enthält drei Teile, der erste und letzte, zusammen nur ein Viertel des Buches ausmachend, enthalten einen historischen Überblick über die Entstehung des Talmuds und seine Wirkungsgeschichte. Gerade der letzte Teil, besonders das Kapitel über den Talmud in der christlichen Polemik, ist ausgesprochen spannend zu lesen und zeigt die erschreckende Ignoranz des Christentums gegenüber seiner Schwesterrreligion. Den Hauptteil des Buches bilden ausgewählte Partien des Talmuds nach der Übersetzung des Verfassers mit kurzen Anmerkungen zum Text und mit einer je nach Schwierigkeit des Textes kürzeren oder längeren Erklärung am Ende eines jedes Abschnittes. Schon die Länge dieses Teiles, fast drei Viertel des Buches, machen deutlich, dass es sich hier um den Schwerpunkt des Buches handelt.

Diese Auswahl unterscheidet sich nun wohlthuend von der Fülle der Talmud-Blütenlesenliteratur, die am Anfang des Jahrhunderts, aber auch heute noch auf dem Buchmarkt zu haben ist, die es sich zur Aufgabe macht, die »schönen Partien«, besonders das erzählerische Gut aus dem Talmud, zusammenzustellen, das ja gar nicht so typisch für dieses Buch ist.

Der Schwerpunkt des Talmuds ist die gesetzliche Literatur, die meist ganz übergangen wird. Auch Stemberger hat sie sicher nicht in den rechten Proportionen ausgewählt, aber sie bilden doch einen wichtigen Bestandteil seiner ausgewählten Texte, wobei die Texte gut ausgewählt und kommentiert sind. Ob ein Laie sie in seiner logischen Folge immer nachvollziehen kann, kann ich nicht entscheiden; vielleicht wäre es ratsam gewesen, wie auch später bei den erzählerischen Stoffen, weniger Material auszuwählen und dieses Material noch ausführlicher zu erklären. Jedenfalls wurden die verschiedenen Gattungen gesetzlicher Texte anhand von inhaltlich interessanten Gebieten durchexerziert.

Etwas ausführlicher wird die nichtgesetzliche Literatur in ihren vielen Spielarten vorgestellt, angefangen von historischen, biographischen Erzählungen über Wundergeschichten, Fabeln, Polemik, Gleichnisse hin bis zu Gebeten, Predigten und nichtgesetzlichen Bibelauslegungen.

Aus der Fülle des Stoffes kann natürlich in einem solchen begrenzten Rahmen nur ein kleiner Teil ausgewählt werden und auch nur in sehr begrenztem Umfang. Die Auswahl wird immer eine nur sehr individuelle sein können. Trotzdem sei dazu dem Rezensenten hier eine einzige Anmerkung gestattet: Im Rahmen der Wundergeschichten, in denen viel von der Gebetskraft um Regen die Rede ist, die sehr typisch in der rabbinischen Literatur sind, werden auch zwei Heilungsgeschichten berichtet

(S. 191f.). In der sehr kurzen Anmerkung dazu spricht Stemberger von »dem Typus der Fernheilung durch Gebet, wie ein Vergleich mit Joh 4, 43–54 zeigt«. Er vergisst aber, anzumerken, dass diese Heilungsgeschichten im Gegensatz zur neutestamentlichen Literatur in der rabbinischen Literatur ganz vereinzelt dastehen und so durchaus nicht typisch sind. Auch der andere Hinweis auf Lk 8, 55 ist wieder nur eine neutestamentliche Parallele. In der zweiten Wunderheilung, wieder ist der Wundertäter der fromme Rabbi Hanina ben Dosa, tritt die Frage auf, warum dieser so unbedeutende Rabbi heilen kann und der grosse Rabbi Jochanan ben Sakkai, der Führer des Judentums, nicht, und die Frage wird so beantwortet, dass Rabbi Hanina wie ein Sklave vor seinem Herrn ist, während R. Jochanan ben Sakkai wie ein Fürst. Stemberger sieht darin eine Abwertung der Wundertätigkeit gegenüber der Grösse der Lehrer Israels. Das Bild aber soll sicher nur die besondere Nähe des frommen einfachen Mannes zu Gott bezeichnen, während das Bild König–Fürst die Distanz enthält.

Zum Abschluss der Beispiele bringt Stemberger einen fortlaufenden Text, um so Einblick gerade in das Verwoben-sein von erzählerischem und gesetzlichem Material aufzuzeigen und überhaupt den Charakter des Talmuds in einer fortlaufenden Lektüre besser begreiflich zu machen. Zweifelsohne wird das Buch sehr viel zu besserem Verständnis des Talmuds beitragen, gerade unter den Kreisen, die diesem Gebiet gegenüber grosses Interesse aufbrachten, aber keine geeignete Lektüre zur Einführung vorfanden. Es sei damit ausdrücklich einer breiten Leserschaft empfohlen.

Michael Krupp, Jerusalem

DERS.: Die römische Herrschaft im Urteil der Juden. (Erträge der Forschung 195.) Darmstadt 1983. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 183 Seiten.

Der Verfasser behandelt die ca. 800 Jahre, während denen die Juden Palästinas und der Diaspora unter dem Einfluss und der Herrschaft des römischen Reiches standen (ca. 170 v. Chr. bis 638 n. Chr.). Er will aber keine »Fak-tengeschichte« bieten, sondern eine Übersicht über das »subjektive Geschichtserleben« der Juden während dieser Zeit. Wie deuteten jüdische Kreise das Römerreich und die römische Unterdrückung? Durch welche Vorstellungen gaben sie ihrem Los als Unterjochte Ausdruck? Wo sahen sie Kompromisse und Lösungen? Stemberger weiss, dass die jüdische Reaktion auf die Römerherrschaft sehr variabel war. Andererseits vermag er dominante jüdische Sichtweisen aus apokalyptischen, geschichtlichen und rabbinischen Schriften zu verdeutlichen.

Im Buch Daniel (168–164 v. Chr.) sind die Römer als bedrohliche Weltmacht zum ersten Mal in einer jüdischen Quelle erwähnt (Dan 11, 30); sie werden aber in ihrer Bedeutung unterschätzt. Im Schema der vier Weltreiche (Dan 2) kommen sie nicht vor. Das vierte Weltreich, das nach Dan das grausamste und letzte vor dem Anbruch der Endherrschaft Gottes sein wird, dient aber schon bald als Chiffre für die Römer. Dazu gesellten sich Esau-Jakob-Motive (Esau = Rom = letzte Frevelmacht; Jakob = Israel = Judentum = das messianische Endreich der Gerechtigkeit). Im Qumran (1QpHab) und im 3. Buch der Sibyllinen (wohl vor 100 v. Chr.) wird Rom zum ersten Mal als das Endreich des Frevels gesehen (41 u. ö.). Neben diesem jüdischen Denken im Anschluss an das Danielsche Reichsschema, das bis ins Mittelalter hinein im Judentum überwog, gab es aber auch römerfreundliche Tendenzen. In frühjüdischer Zeit sah man in der römischen Macht eine Hoffnung um der Bedrückung durch orientalische Reiche zu entgehen, oder man betrachtete die Römer als die Zuchtrute Gottes gegen das sündige Ju-

dentum. Der Grundtext für die römerfreundliche Haltung ist 1 Makk 8, 1–16. Stemberger nennt dieses um 100 v. Chr. entstandene Werk ein jüdisches Werk »späterer römischer Propaganda« (6) und »eine bewusste Schönfärbung Roms« (9). Recht originell meint er, die jüdisch traditionelle Rechtfertigung für die jüdische Römerfreundlichkeit sei Dtn 7, 1f. gewesen, wonach Israel »mit Städten, die sehr weit von dir entfernt liegen«, freundschaftliche Beziehungen unterhalten soll. Die Nachbarorte hingegen seien wegen ihres Verführungswillens zum Götzendienst zu bekämpfen und zu meiden (9f.). Die Hasmonäer, in deren Umkreis 1 Makk entstand, sahen z. B. den römischen Senat parallel zur eigenen Gerusie [so Alexander Jannai (11)]. Die um 40 v. Chr. entstandenen Psalmen Salomons sahen im römischen Feldherrn und Tempelentweiher Pompeius die Zuchtrute Gottes gegen die frevelhaften Hasmonäer (13). Da aber Pompeius seine Funktion durch Überheblichkeit missbrauchte, musste er (wie Antiochos IV) jämmerlich sterben (15).

Ab Beginn unserer Zeitrechnung dominierte die Furcht vor den Römern. Das Danielsche Denkschema findet sich in Apokalypsen und später auch im rabbinischen Schrifttum. Es gab aber Ausnahmen. Philo von Alexandrien (gest. 41 n. Chr.) rief zur beschränkten Loyalität mit den Römern auf, um das jüdische Volk vor deren allzu hartem Würgegriff herauszuhalten. »Der römische Rechtsstaat ist für ihn die Garantie des jüdischen Lebens in der Diaspora« (48). Josephus Flavius sah in der Zerstörung des Tempels die gerechte Strafe Gottes für das Treiben der jüdischen Aufständischen. Obwohl Josephus eine messianische Prophezeiung auf den römischen Feldherrn und späteren Kaiser Verspasian bezog, wertete er das Römerreich nicht als messianisches Reich, sondern nur als eine Phase zur Bestrafung Israels.

Die Hauptuntersuchungen richtet Stemberger auf das rabbinische Schrifttum, wenn dieses auch nicht das ganze Judentum nach 70 n. Chr. repräsentierte, sondern nur die Schicht der Rabbinen (59). Das rabbinische Judentum hatte keinerlei Interesse an sachlicher Geschichtsschreibung, sondern stellte das Geschehen der Unterdrückung in Anekdoten, legendenhaften Ausschmückungen und Lehrbeispielen für die Schule dar. Auffallend ist die Uniformiertheit der Rabbinen über einzelne römische Repräsentanten, die tief ins Leben des Judentums eingriffen. Im talmudischen Schrifttum werden Pompeius, die Kaiser Augustus, Caligula und Konstantin der Grosse nur einmal erwähnt, Domitian überhaupt nicht. Nero kommt häufiger vor, aber sehr widersprüchlich. Er gilt sogar als jüdischer Konvertit, vielleicht im Gegensatz zur Dämonisierung, die Nero in christlichen Quellen erfuhr (65f.). Kaiser Septimius Caracalla kommt in mehreren rabbinischen Schulanekdoten unter dem Namen Antoninus vor (93). Die späteren Kaiser, besonders Diokletian, werden weniger mit legendenhaften Zügen überwuchert als die früheren, offenbar weil sie in der Hauptzeit der Abfassung des rabbinischen Schrifttums lebten (97ff.). Als übelster Kaiser wird Titus, der Tempelzerstörer, gebrandmarkt. Auf ihn werden die Züge des Antiochos IV Ephphanes übertragen, der bereits im Danielbuch als endzeitlicher Frevler geschildert ist.

Wichtig ist auch die Frage, wie sich die Rabbinen das Ende Roms vorstellten. Auch der romtreue Jude hoffte ab dem 2./3. Jh. n. Chr., dass Rom in der messianischen Zeit überwunden (San 98) und dass dann die Heils- und Herrschaftszeit Israels anbrechen werde. Unter diesem Vorbehalt konnte er die Herrschaft Roms knirschend vorläufig anerkennen.

Stemberger verfolgt das jüdisch-römische Verhältnis bis ins Mittelalter hinein. Seine Themenwahl erweist sich als

guter Aufhänger für eine römisch-jüdische Religions- und Geistesgeschichte. Er arbeitet sehr differenziert, wobei er sich sowohl mit den Sekundärautoren auseinandersetzt als auch über den Wert der Primärquellen gründlich informiert. Es ist ein Glück, dass die europäischen Judaisten ausgezeichnete Historiker sind, die auch für die römische Geschichte fachlich zuständig sind. Stemberger steht hier in der ersten Reihe. Clemens Thoma

DERS.: *Epochen der jüdischen Literatur, an ausgewählten Texten erläutert. Mit Zeittafel und Quellennachweis.* München 1982. C. H. Beck Verlag. 176 Seiten.

Das Buch ist die Niederschrift einer Sendereihe des Südwestfunks Baden-Baden, in den Monaten Dezember 1980 bis April 1981 ausgestrahlt im Rahmen eines umfassenden Schwerpunktprogramms mit dem Titel »Begegnungen mit dem Judentum«. Im Rahmen des Gesamtprogramms hatte es Stemberger, der bekannte Wiener Judaist, übernommen, »exemplarische Aspekte der jüdischen Literatur bis 1800 an ausgewählten Textbeispielen zu erläutern«. Die moderne Epoche wurde von anderen Autoren übernommen. Dieser gesteckte Rahmen markiert Grenzen und Chancen der Vorträge und des Büchleins auf. Adressenkreis ist durch keine Vorkenntnisse geprägte breite Bevölkerungsschicht, auf kürzesten Raum muss das Wesentliche aus der grossen Fülle unterschiedlichster Literatur aus drei Jahrtausenden ausgewählt werden. Das Ergebnis wird immer ein sehr subjektives sein. Ein anderer Autor hätte vielleicht andere Schwerpunkte gesetzt. Dem Autor war dies durchaus bewusst und entschuldigt sich quasi für die von ihm getroffene Auswahl, die er auch selber hätte anders treffen können, fährt dann aber fort:

»Doch mag diese bescheidene Auswahl vielleicht geeignet sein, das Interesse zu wecken, sich bei Gelegenheit umfassender mit der jüdischen Literatur zu beschäftigen. Meine ›Geschichte der jüdischen Literatur. Eine Einführung‹ (Beck'sche Elementarbücher, München 1977) könnte dabei weiterhelfen. Wenn das Büchlein dies grössere Interesse zu wecken vermag, dann hat es seinen Zweck erreicht.« Das Buch stellt es sich zur Aufgabe, durch ausgewählte Textbeispiele, die vielleicht ein Viertel oder ein Drittel des Buches ausmachen, folgende Epochen der jüdischen Literatur zu erhellen: die Bibel, die Apokalyptik, Qumran, die jüdisch-hellenistische Literatur, Mischna, Talmud und Midrasch, die jüdische Mystik und Kabbala, die hebräische Literatur des Mittelalters, die jiddische Literatur in Deutschland und schliesslich die Literatur der jüdischen Aufklärung in Italien und Deutschland. Eine Fülle an Literatur, die allein in ihren Textausgaben eine ganze Bibliothek von vielen hundert Bänden ausfüllen würde.

Wo das Herz des Autors schlägt, wird deutlich an seinen Quellenangaben. Für die Kapitel 5 (Talmud) und 6 (Midrasch) findet sich die Angabe »Die Zitate sind eigene Übersetzung«. Stellenangaben finden sich jeweils im Text. Für alle anderen Gebiete (mit Ausnahme des jüdischen Historikers Josephus Flavius) zitiert der Autor aus Textübersetzungen anderer Übersetzer oder aus Sekundärliteratur. In dem Kapitel Midrasch tut der Autor sicher recht daran, zur Illustrierung, wie die Rabbinen eine biblische Geschichte interpretieren und weiter nachdenkend vertiefen, sich auf ein Beispiel zugunsten einer grösseren Ausführlichkeit zu beschränken. Hierfür wählt er die eindringliche Geschichte von der »Opferung Isaaks«, die der Midrasch in seiner ganzen Tiefe durchleuchtet. Merkwürdig ist es aber dabei, dass sich der Verfasser dafür einen verhältnismässig späten Midrasch aussucht, Pirque de Rabbi Eliezer, und dazu noch Textstellen zitiert, die zum Teil aus viel früheren Midraschim übernommen wurden. Hieran wird der Leser, für den das Buch geschrieben ist, sicher

nicht Anstoss nehmen. Andere Stellen aber, wie den Zahlenwert des hebräischen Wortes ejcha oder das Alter Isaaks von 37 Jahren bei der Opferung, um nur zwei Beispiele zu nennen, wird der Leser gar nicht verstehen, weil sie ihm der Autor nicht erklärt.

Im allgemeinen aber muss gesagt werden, dass der Autor sein Ziel, einen ersten Eindruck von der jüdischen Literatur zu vermitteln, sehr wohl erreicht hat. So ist zu wünschen, dass das Buch den Leserkreis, den es erreichen will, erreichen und das bewerkstelligen möge, was sich der Verfasser erhofft: die Sehnsucht, tiefer in das weite Meer der jüdischen Literatur einzutauchen. Auch die im Quellenverzeichnis genannte Literatur kann dazu eine Hilfe sein, ebenso wie die anderen Bücher¹ des Verfassers und die, die noch zu erwarten sind. Michael Krupp, Jerusalem

¹ Ausser dem oben Erwähnten z. B. H. L. Strack/G. Stemberger: *Einleitung in Talmud und Midrasch.* Beck'sche Elementarbücher, München 1982, und G. Stemberger: *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterung.* Beck, München 1982 (s. u.).

HERMANN L. STRACK / GÜNTER STEMBERGER: *Einleitung in Talmud und Midrasch.* 7. Aufl. Beck'sche Elementarbücher. München 1982. Verlag C. H. Beck. 341 Seiten.

Seit 1887 gibt es von Hermann L. Strack die »Einleitung in Talmud und Midrasch«. Seitdem ist es das Standardwerk auf diesem Gebiet. Die letzte von Strack noch völlig neu bearbeitete 5. Auflage von 1920 wurde immer wieder nachgedruckt, ins Englische übersetzt (nach einem von Strack verbesserten Exemplar der 5. Aufl.) und ist auch in der angelsächsischen Welt das Standardwerk zur Einführung in das schwierige und verschlossene Gebiet geworden. Seit 1920 ist besonders in Amerika und Israel sehr viel in der Forschung auf diesem Gebiet geschehen; so war eine Neuüberarbeitung des Strackschen Werkes schon lange eine Notwendigkeit. Aber niemand wollte sich an das schwierige Unternehmen wagen. Als 1976 vom Beck'schen Verlag eine 6. Aufl. angekündigt wurde, war dies eine Enttäuschung, denn es handelte sich lediglich um einen unveränderten Nachdruck der 5. Auflage von 1920 mit einer neueren Literaturliste im Anhang, für die G. Stemberger verantwortlich zeichnete.

1982 erschien nun diese hier zur Besprechung vorliegende 7. Auflage. Tatsächlich handelt es sich hier nicht schlechtweg um eine Überarbeitung des alten Standardwerkes, sondern praktisch um ein neues Buch. Der Name Strack unter den Verfassern erhebt nur den Anspruch, dass dieses Werk das alte Werk ersetzen möge. Nur wenige Stellen des »alten Strack« sind in das neue Werk übernommen worden. Alles andere ist neu geschrieben.

Auch der Aufbau des Werkes ist geändert worden. Nach einer allgemeinen Einleitung von 100 Seiten, die einiges vom Strackschen Werk aufnimmt, grösstenteils aber neuen Stoff bringt, folgt in zwei weiteren Teilen die talmudische Literatur, Mischna, Tosefta, die beiden Talmude und die ausserkanonischen Traktate und als dritter Teil die Midraschim.

War der »alte Strack« mehr ein Nachschlagewerk und für eine kontinuierliche Lektüre ungeeignet, so ist der »neue Stemberger« flüssig geschrieben und wahrscheinlich auch für den Laien weit verständlicher, als es der Strack war, abgesehen von einigen Österreicherismen, die der deutsche Leser in einem Duden erklärt bekommen wird, wie »aufscheinen« für »vorkommen«.

Trotz aller Vorteile, die die neue Ausgabe hat und von denen noch die Rede sein wird, sind einige wertvolle Bestandteile des alten Werkes zu kurz gekommen oder ganz weggelassen worden. Das gilt schon für die äussere Aufmachung. Es ist merkwürdig, dass in einem Standardwerk, das auch den Fortgeschrittenen dienen soll, ganz

auf hebräische Buchstaben verzichtet wurde, wohl ein technisches Problem des Buchsatzes, aber unverzeihlich bei dem Fortschritt gerade auf diesem Gebiet. Hebräische Worte sind in einer vereinfachten Umschrift wiedergegeben, die nirgendwo erklärt wird. Aus diesem technischen Grunde sind vielleicht auch einige Übersichtstabellen aus der alten Strackschen Ausgabe weggefallen, wie die Kapitelfanfänge der Mischna- bzw. Talmudtraktate, die sehr hilfreich für die Erschließung der mittelalterlichen Literatur waren, die danach zitiert. Ebenso fehlt die kurze Übersicht über alle Traktate der Mischna mit ihrem Vorkommen im babylonischen und jerusalemischen Talmud sowie in der Tosefta einschliesslich ihrer Reihenfolge in diesen Werken und den verschiedenen Drucken. Bei einer weiteren Auflage sollten diese Versäumnisse wieder gutgemacht werden. Ausserdem wäre dafür eine Reihe Druckfehler zu beheben und einige Flüchtigkeiten zu verbessern sowie einige Irrtümer zu berichtigen, wie z. B. die Mitteilung, dass das Wort Gemara als Überschrift in den Talmudrucken die Erfindung christlicher Zensur sein soll (S. 163 f.).

Bei der Aufzählung der Handschriften ist sehr wichtiges Neues erwähnt, wie die erst kürzlich entdeckte Jerushalmi-Handschrift zu den drei Babot Escorial aus Spanien. Anderes, ebenso Wichtiges, aber fehlt, obwohl es im alten Werk noch da war, wie die Talmudhandschriften München 6 und 140 und die meisten äusserst wertvollen Talmudhandschriften aus Oxford, während manches weniger Wichtiges mit Recht weggelassen wurde, wie eine Reihe späterer Handschriften, die Abschriften von Drucken darstellen.

Die Inhaltsangabe über die Mischnatraktate ist noch kürzer ausgefallen als beim alten Strack, sehr kurz ist auch die Übersicht über die Halachakompendien. Einiges ist auch in der neuen Ausgabe veraltet wie das, was über die christliche Zensur gesagt wird (aus der alten Ausgabe fast unverändert übernommen) oder über die hebräische Paleographie.

Ein Werk, das eine solche Fülle von Informationen wiederzugeben hat, kann nicht alles bringen und muss sich beschränken. Das gilt auch für das Literaturverzeichnis; trotzdem vermisst man einiges Bahnbrechende besonders auch aus der älteren Literatur, wie die Grammatik des Mischnischen Hebräisch von Porat (Leschon Hakhamim, Jerusalem 1938), der erste Versuch einer Grammatik aufgrund von alten Handschriften und Genizafragmenten. Auf dem Gebiet fehlt übrigens auch Segals erweiterte und verbesserte Grammatik des Mischnischen in hebräischer Sprache.

Bei den neueren Kommentaren zur Mischna finden sich nur die Giessener Mischna und Neussner, aber nicht die sehr wertvolle Mischnakommentierung der ganzen Mischna von H. Albeck, zu schweigen von den orthodoxen neueren Kommentaren.

Trotz dieser und manch anderer Mängel ist aber die enorme Leistung nicht zu verkennen, die der »neue Strack/Stemberger« widerspiegelt. Manche Teile des Buches sind ganz neu hinzugekommen oder stark erweitert worden, wie der Abschnitt über den palästinensischen Talmud, der im alten Strack völlig ungenügend war. So findet sich in der neuen Ausgabe die ausführliche Diskussion über den ursprünglichen Text des palästinensischen Talmuds und seiner Quellen. Ebenso ausführlich und der neuen Forschungslage entsprechend ist das Kapitel über die ausserkanonischen Talmudtraktate.

Ein besonderes Lob verdient der dritte Teil über die Midraschim. Hier ist die Forschung in besonderer Weise vorangeschritten, und seit Jahren gab es kein Werk, das den neuesten Stand der Forschung wiedergegeben hätte, bis

auf Artikel zu einzelnen Traktaten in der englischen Encyclopaedia Judaica. In der Neuausgabe liegt nun endlich ein zusammenfassender Bericht vor, der den Studenten den Einstieg in dieses wichtige Gebiet der rabbinischen Literatur eröffnet.

Für jeden Studenten, der sich mit der rabbinischen Literatur befassen will, wird diese Neuauflage des »alten Strack« unentbehrlich und auch dem »Fachmann« auf diesem Gebiet eine wichtige Hilfe sein. So verdient der »neue Stemberger« mit Recht das Prädikat »Strack«. Es ist der »alte Strack« auf den neuesten Stand gebracht.

Michael Krupp, Jerusalem

MANFRED STURMANN: Heimkehr in die Wirklichkeit. Novelle. Mit Nachwort von Klaus Täubert. Berlin 1983. Verlag europäische Ideen (A. W. Mytze). 27 Seiten. Zum 80. Geburtstag des Jerusalemer Dichters Manfred Sturmann ist die Novelle des 25jährigen »Abschied von Europa« –, erstmals 1928, in einer »Anthologie jüngster Prosa« – noch einmal unter dem neuen Titel »Heimkehr in die Wirklichkeit« erschienen.¹ G. L.

¹ S. o. S. 55 f.

ELIE WIESEL: Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten. Freiburg i. Br. 1983. Verlag Herder. 144 Seiten.

Dieses spannende Buch durchzulesen, hat wohl bei uns selbst zur Folge, dass wir von der Vielfalt der biblischen Botschaft gepackt werden, die im Leben dieser von Gott zu einem besonderen Dienst berufenen Männer Gestalt angenommen hat.

Da tritt Josua – sein Name ist übrigens aus dem gleichen Wortstamm wie der Jesu: Retter, Befreier gebildet – vor unsere Augen, dem die schwere Aufgabe zufällt, die erste Generation der aus der Sklaverei Ägyptens Befreiten zu führen (7) und der die grosse Bewegung der Heimführung des jüdischen Volkes in sein Land zu vollziehen hatte: »Sie kehrten heim und waren keine Eindringlinge« (25). In all den harten Kämpfen taucht dabei die wichtige Frage auf, ob »man zu weit gehen kann, um das eigene Überleben zu sichern« (9) und ob die Landnahme und seine Behauptung nicht manchmal die von Gott gesetzte Berufung verdunkeln können, »dessen Siegel die Wahrheit und dessen Namen Frieden ist« (27).

Gegen eine Bedrohung anderer Art, die von innen, machte Elias Front. Sein Name auf hebräisch – Eljahu: »Der Ewige ist mein Gott« – ist ein Programm, das in Zeugnis und Leiden, im Angriff auf die falschen Götter und in der kompromisslosen Vernichtung ihrer Priester (41) sich niedergeschlagen hat. Gott kann in seinem eigenen Volk ein Fremder (43) werden, so dass die ihm Treuen eine Minderheit werden und versteckt leben müssen (44). Diese Verborgenheit Gottes und die von daher stammende Einsamkeit des Propheten – und der Zeugen Gottes – gehören zusammen. In der Stunde der Entscheidung auf dem Karmel heisst es schon damals: »Das Volk . . . antwortete nicht. Schon damals wartete man lieber ab, um sich dem Sieger anzuschliessen« (45). Ruft uns dies nicht das Verhalten des Petrus in der Leidensgeschichte in Erinnerung: »Petrus folgt ihm aber von ferne . . ., auf dass er sähe, wo es hinaus wollte« (Mt 26, 58)?

Und kommt in der tragischen Gestalt des Königs Saul die fast nicht zu tragende und zu vollziehende Einzigartigkeit Israels zum Ausdruck? Kann man es in den Spannungen dieser Welt aus- und durchhalten, dass »Gott und nur er allein der König Israels ist« (73)? Ist es nicht verständlich, sich von dieser vermeintlich unsicheren Unsichtbarkeit einem sichtbaren Herrn zuzuwenden, damit es zugehe in Israel, wie es bei anderen Völkern üblich ist (73)? Kann ein Volk in einer solchen Zerreihsprobe bestehen – und

gar sein erster König? Wird in seinem Schicksal – weil über die damaligen Zeitläufe hinaus – nicht umrissen, dass das Schicksal Sauls immer wieder auch das des von Gott erwählten Volkes werden kann, nämlich »von seinen Verbündeten verraten, von seinen Freunden verlassen, von Gott verworfen« (82)? (Wobei der letztgenannte Ausdruck nicht eine Verwerfung im endgültigen Sinn bezeichnet, sondern den Eindruck vermittelt, dass Gott – wie etwa in Auschwitz – sein Angesicht verborgen habe.) Ist dieser Weg in die Tiefe und die Verlassenheit bei Jeremia nicht mit Händen zu greifen? Er lebt unter dem fast ständigen Vorzeichen der Anfechtung, von Gott gerufen zu sein und dann allein gelassen zu werden. »Auch inmitten der Massen ist Jeremias allein – allein mit Gott und manchmal allein gegen Gott« (102). Ist er nicht ein Mann, dessen Schicksal uns alarmieren muss? Stimmt es nicht nachdenklich, »dass seine Worte niemand erschrecken und dass die grosse Masse ungerührt bleibt« (106)? Ist uns Heutigen klar, was das heisst: »Nur wenn er die Wahrheit über das künftige Geschehen enthüllt, besteht eine Chance, dass es nicht passiert« (107)? Muss es uns in all seinen Verfolgungen nicht entsetzen, dass hier eine Erfahrung sich ergeben könnte, nämlich, dass »noch schlimmer als das Leiden sinnloses Leiden ist« (112)? Er bleibt der Bote in der Nacht, in der stillen Hoffnung, dass deren Macht doch niemand in die Katastrophe schleudern möge. Jeremia erinnert darum an die Vergangenheit, den Bund, das Gesetz. Wo das verdrängt und gestrichen wird, ist alles verloren. »Vergessen heisst, die Bedeutung der Vergangenheit zu leugnen« (105). Hier gilt dies im positiven Sinn, es kann aber auch seine Bedeutung im negativen Sinn haben, wenn wir Schuld und Schande wegschieben wollen. Denn was wir nicht annehmen, holt uns ein; wir können ihm nicht entlaufen.

Jona konnte dies auch nicht, als er sich dem Auftrag Gottes zur Verkündigung in Ninive durch die Flucht entzieht. Es leuchtet diesem eigensinnigen Boten Gottes offenbar nicht ein, dass »der Kreislauf von Verbrechen und Strafe unterbrochen werden kann, ehe er sich vollendet« (139). Der Sinn der göttlichen Zuwendung durch die direkte Ansage der Strafe ist die Chance der Umkehr, und wo diese »ausschliesslich den Völkern dienende Mission Jonas« (140) nicht durchgeführt wird, bleibt Ninive – und die Welt – im argen. Das Wegschieben dieses Auftrags gelingt nicht. Gott holt den flüchtigen Jona ein, indem er die ihm angemessenen Nachhilfestunden erteilt. »Denn seit Adams Zeiten ist es noch keinem Menschen gelungen, sich vor Gott zu verstecken . . . Gott ist immer schneller als der Mensch und stets als erster da, selbst wenn er als letzter aufricht« (125f.). Gott behält dabei das letzte Wort (143); dies ist kein belehrender Vortrag oder strenger Befehl, sondern eine Frage – die Frage – und damit Zuwendung – nach dem orientierungslosen Menschen. Die Frage bleibt – und wartet auf Antwort.

Ein in seiner besonnenen Überlegung und stillen Überlegenheit packendes Buch, das uns beim Lesen selbst packen dürfte. Jedenfalls vermittelt es Impulse, die das Leben in der Bibel bereichern. Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall

DERS.: Geschichten gegen die Melancholie. Freiburg i. Br. 1984. Verlag Herder. 144 Seiten.

In diesem anschaulichen Buch wird der Chassidismus in seiner ungeheuren und damit lebendigen Vielfalt (96) uns vor Augen geführt, und jeder Versuch, diese erstaunliche Bewegung in den Rahmen eines Gedankensystems einzuordnen, schlägt fehl. Die verschiedenen Ausprägungen sind dabei von einer tiefen Freude durchzogen – ein Gegengift gegen die Melancholie.

Dabei geht es immer darum, Menschen aus ihrer Verlo-

renheit an Angst und Trauer zu befreien, sie aus jeder Art von Verzweiflung, ja aus der Hölle herauszuholen. So sagt ein Chassid: »Wenn ich in die Hölle gelangt bin, dann werde ich sie – das schwöre ich – nicht eher wieder verlassen, bis ich alle ihre Insassen bis zum letzten Mann mitnehmen kann. Und dem Richter werde ich sagen: Mein Leben lang habe ich versucht, Gefangene zu befreien, warum möchtet Ihr, dass ich jetzt aufhöre?« (72). In diesem Wohltun an den Menschen äussert sich die frohmachende Liebe, ein wichtiges Merkmal des Chassidismus: »Man muss Gott *und* die Menschen lieben, nicht Ihn gegen sie oder ohne sie lieben« (70). Denn Gottes Zuwendung gilt den Menschen in ihrer Angst und Not: »Gottes Liebessitz ist weder ein Palast aus Gold oder Marmor, sondern das schwache und verwundbare Herz des Menschen, das Herz des Menschen, das leidet und klagt – oder verstummt . . ., das fähig ist, zur gleichen Zeit zu schweigen und zu schreien« (21 f.).

Das Schreien und das Schweigen sind Zeichen eines echten Umgangs mit Gott. Eine von grossem Schmerz heimgesuchte Frau klagte einst: »Was für ein Gott ist denn der Gott Israels? Er ist grausam und nicht barmherzig. Er nimmt, was er gegeben hat« (80). Gegenüber einer allzu raschen, fromm scheinenden Ergebung fordert ein Chassid sie zum Widerstand und Protest im Sinne vieler Psalmdichter und Hiobs auf: »Und ich sage dir, Frau, man muss es nicht annehmen. Man muss sich nicht unterwerfen. Ich rate dir zu rufen, zu schreien, zu protestieren, Gerechtigkeit zu fordern, verstehst du mich, Frau?« (80 f.).

Darüber darf aber das Schweigen nicht vergessen werden. »Denn Gott liebt das Schweigen . . . Gott *ist* Schweigen« (118). Nur an einer stillen Stelle legt Gott seinen Anker an, und »nach ohrenbetäubendem Lärm tritt Stille ein, und das ist ein Zeichen, dass Gott da ist . . .« (118). Um aufnahmebereit zu werden, müssen Geräusche verstummen. Von daher wird der Hinweis sinnvoll und verständlich: »Wir brauchen drei Jahre, um sprechen zu lernen, und siebzig Jahre, um schweigen zu lernen« (115).

Aber alles zu seiner Zeit und in der rechten Weise! Schweigen gegenüber Menschen kann Ausdruck einer besonders tiefen Verachtung sein. Dies wird aus der Begegnung von Kain und Abel deutlich: »Kain sagte zu seinem Bruder Abel«, heisst es dort, aber der Text verrät nicht, was er ihm sagt, als wolle er uns begrifflich machen, dass Abel nicht zugehört hat. Und auf einmal erfassen wir, was hinter der Ermordung des Menschen durch seinen Bruder steckt: das Schweigen zwischen ihnen verleugnet das Wort. Und dieses Schweigen muss unweigerlich zum Tode führen. Denn es bedeutet Gleichgültigkeit« (115).

Ohne die lebendige Beziehung zu Gott und die tatsächliche Einbeziehung des lebendigen Menschen in dieses Verhältnis – droht das Leben in Unmenschlichkeit zu versinken. Um dies zu verhindern, bedarf es der Liebe, der Wachsamkeit und – der Intelligenz: »Was können wir vom König Salomo lernen: Ohne Gott ist alle Intelligenz ohnmächtig« (137).

Dies sind nur einige Hinweise auf den grossen Reichtum dieses Buches: der Schatz will in gründlichem Nachdenken gehoben sein und kann uns so im Sinne der biblischen Botschaft zu neuem Mut und wahrer Freude anleiten.

Rudolf Pfisterer, Schwäbisch Hall

DIETMAR BADER: Kardinal Augustin Bea: Die Hinwendung der Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). München/Zürich 1981. Verlag Schnell & Steiner. 86 Seiten.

Das Bändchen enthält die Vorträge der Tagung, die zur Erinnerung an den 100. Geburtstag von A. Bea stattfand.

Die Biographie skizzierte sein ehemaliger Sekretär Stjepan Schmidt SJ, *Kardinal Willebrands* würdigte Beas Leistungen im Zusammenhang mit dem II. Vaticanum, während *N. Lohfink* seine Verdienste um die moderne katholische Bibelwissenschaft in aufschlussreiche Beziehung zu zurückliegenden und heutigen Tendenzen setzte. *Landesbischof H. Dietzfelbinger* stellte sich der Frage, welche Rolle die Bibel heute für die innerchristliche Ökumene spielt. Da ein jüdischer Referent, der diese Frage im Blick auf die christlich-jüdische Ökumene hätte aufgreifen können, bei der Tagung nicht dabei war, blieb es Kardinal Willebrands vorbehalten, in seinem Vortrag den hohen persönlichen Einsatz A. Beas gerade auch für das Zustandekommen von »Nostra aetate, Art. 4« wenn auch knapp, so doch eindringlich in Erinnerung zu rufen.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

GÜNTER BIEMER / ALBERT BIESINGER / PETER FIEDLER (Hrsg.) in Zusammenarbeit mit E. L. Ehrlich, B. Feininger, K.-H. Minz, U. Reck und B. Uhde: Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Juden. Lehr- und Lerneinheiten für die Sekundarstufen (»Lernprozess Christen Juden«, Bd. 3).^{*} Freiburg/Basel/Wien 1984. Verlag Herder. 152 Seiten.

Die Veröffentlichung erscheint als 3. Band der von G. Biemer und E. L. Ehrlich herausgegebenen Reihe »Lernprozess Christen Juden«. Sie dokumentiert aufs neue den Anspruch und das Niveau des gesamten Unternehmens. Wer die Absichtsbestimmung des Vorwortes überliest, wonach die Arbeit »nicht nur das Ziel (hat), ein Curriculum zum Lernprozess Christen Juden vorzustellen, sondern auch einen Beitrag zur Didaktik des Religionsunterrichts zu leisten« (S. 9), der mag wohl ob einiger langer »Anläufe« ungeduldig werden. Gelegentlich könnten auch die Proportionen ein wenig verlagert erscheinen, so dass der Titelhinweis »Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Eine neue Verhältnisbestimmung zwischen Christen und Juden« eher als exemplarischer Themenanhalt innerhalb einer »Didaktik der Religionsgeschichte« gewichtet werden möchte. Damit ist beileibe keine Mangelanzeige beabsichtigt; vielmehr soll der Leser nur auf die Intention und die Zugangswege des Werkes aufmerksam gemacht werden.

Das Corpus der Arbeit¹ entstammt mit Ausnahme der »Aufbaukurse« der 1981 der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg vorgelegten Habilitationsschrift von A. Biesinger. Kap. 2 (»Didaktische Konzeptionen«) gibt eine recht ausführliche Darstellung und Würdigung neuer Entwürfe zur »Didaktischen Analyse«² und erhebt deren Relevanz und Ertrag für die »Planung von Unterrichtseinheiten zum Thema »Lernprozess Christen Juden«« (2.4, S. 71–75). Mit demselben leitenden Interesse werden Ergebnisse der »lernpsychologischen Diskussion«³ vorgestellt und reflektiert. Im Rahmen »themenspezifische(r) Methodenoption« (2.6, S. 86–94) greift A. Biesinger schliesslich das (pädagogische und didaktische) Problem des Vorurteils/Vorurteilsabbaus und des Antisemitismus auf, um

^{*} Vgl. FrRu XXXI/1979, S. 111f.; XXXII/1980, S. 98f.; XXXIV/1982, S. 60.

¹ 2: Didaktische Konzeptionen zur Unterrichtsplanung – 3: Umriss- und Prozessplanung eines Basiskurses zum »Lernprozess Christen Juden« – 4: Aufbaukurse; S. 45–213.

² 2.1 Von der bildungstheoretischen zur kritisch-konstruktiven Didaktik – W. Klafki, S. 46–56; 2.2 Didaktische Planung nach der lerntheoretischen Didaktik – Von der »Berliner Schule« zum »Hamburger Modell« – P. Heimann / W. Schulz, S. 56–68; 2.3 Die kybernetisch-informationstheoretische Didaktik – F. von Cube, 68–70.

³ 2.5 Darstellendes und entdeckenlassendes Lernen – D. P. Ausubel, J. S. Bruner, S. 76–86.

dann die »Themenzentrierte Interaktion« in ihrer Bedeutung für den »Lernprozess Christen Juden« vorzustellen (2.7, S. 94–100). Eher exkursartig sind von U. Reck »Prinzipielle Überlegungen zur Medienproblematik beim Religionsunterricht über des Verhältnis Christen Juden« angeschlossen (2.8, 101–110). Der »Vorschlag einer didaktischen Konzeption zur unterrichtlichen Planung des »Lernprozess Christen Juden«« (2.9, 110–114) führt zum Kap. 3 »Umriss- und Prozessplanung eines Basiskurses zum »Lernprozess Christen Juden««⁴ mit ausführlicher Didaktischer Analyse, Unterrichtsverlaufsplänen und ausgewählten *Unterrichtsprotokollen* (S. 115–183). Letztere gewähren in *wobltuender Offenheit und »Ungeschützttheit«* Einblick in tatsächliche Unterrichts- und Gesprächsabläufe. In ähnlicher Anlage werden die »Aufbaukurse«⁵ referiert.

Vorangestellt ist dem umfänglichen Part von A. Biesinger eine sehr aspektreiche »Religionsdidaktische Grundlegung« von G. Biemer und P. Fiedler (Kap. 1, S. 11–42), die für sich schon eine eingehende Beschäftigung lohnte. Es bedeutet fraglos eine sehr subjektive Prioritätensetzung, wenn ich innerhalb des darin vorgestellten und begründeten »Konvergenzmodells« besonders der aus einer »existentialphänomenologisch orientierten Didaktik«⁶ gefolgerten Aufgabe der »Vermittlung als Erlebniszeugenschaft« eine über das hier verhandelte Projekt hinausreichende (religions-)didaktische und pädagogische Beachtung wünsche.

Dass die in Kap. 5 zusammengefassten Beiträge über »Medien und fachwissenschaftliche Bezüge« als »Anhang« aufgeführt werden, darf ja nicht den Verdacht erwecken, als handle es sich hier um Beiträge minderen Gewichtes. Es werden durchgängig für die Praxis⁷ sehr hilfreiche und für die fachwissenschaftliche Grundlegung und Reflexion weiterführende Informationen und Orientierungen geboten⁸.

Angeschlossen sind ein umfängliches Literaturverzeichnis (M. Moser; 6, S. 319–337) und ein Verzeichnis der als gesonderte Veröffentlichung (Band 4) erscheinenden Dokumente der Reihe »Lernprozess Christen Juden« (S. 338–345). Eine gute Hilfe für die Erschliessung der vielfältigen Themenbezüge des Bandes bieten die Register (8)⁹.

Eine Auseinandersetzung mit den fachwissenschaftlichen Positionen, die das in diesem Band vorgestellte Unterrichtsunternehmen und dessen didaktische Grundlegung orientieren, ist kaum möglich, da hier die als Band 2 der Reihe verfassten »Freiburger Leitlinien ...« vorausgesetzt und rezipiert werden¹⁰. Dies gilt sowohl hinsichtlich der Frage nach der Angemessenheit und Relevanz der theolo-

⁴ Inhaltlich ist dieser Basiskurs festgemacht am »fundamentalen« Thema »Bund«, vgl. S. 43.

⁵ 4.1 »Volk«; 4.2 »Land«, S. 184–214.

⁶ E. Schütz im Anschluss an E. Fink; 1.2.2, S. 19–21 u. ö.

⁷ 5.1 K.-H. Minz / U. Reck: Kurzcharakteristik von Lehr-Lerneinheiten zum Thema »Christentum-Judentum«, S. 214–237.

⁸ 5.2.1 B. Feininger: Das Judentum unter der Weisung Gottes. Toraverständnis in Geschichte und Gegenwart, S. 237–266; 5.2.2 B. Uhde: »ER unser Gott, ER Einer«. Überlegungen zum Prinzip des Judentums, S. 266–273; 5.2.3 und 5.2.4 K.-H. Minz: Das Volk Gottes im christlichen Verständnis; »Land« als theologische Kategorie, S. 273–281, 281–291; 5.2.5 E. L. Ehrlich: Die Zukunft des jüdischen Volkes in der biblischen Verkündigung, S. 291–303; K.-H. Minz: Die eschatologische Kategorie »Hoffnung/Zukunft«, S. 303–311; 5.2.7 E. L. Ehrlich: Über die Befreiungsbewegung des jüdischen Volkes: Der Zionismus, S. 311–318.

⁹ Besonders das Sachregister/Glossar von P. Fiedler, S. 346–348.

¹⁰ G. Biemer u. a.: Freiburg Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung. Forschungsprojekt »Judentum im katholischen Religionsunterricht« am Seminar für Pädagogik und Katechetik der Universität Freiburg (Lernprozess Christen Juden, hrsg. von G. Biemer, E. L. Ehrlich, Bd. 2), Düsseldorf 1981, s. o.

gisch-didaktischen »Kurzformel« »Freiheit/Sinn-Liebe-Hoffnung« (S. 12 u. ö.) als auch für die nähere Bestimmung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Juden und Christen. Es liegt nahe, dass ein derartiges Unternehmen dieses ja gerade auf der »Praxisebene« so grauenvoll belastete Verhältnis von Juden und Christen von der (Wieder-)Entdeckung der »gemeinsamen Wurzel« und der daraus erwachsenden Verantwortung füreinander angeht¹¹. Diese Absicht ist nicht nur legitim, sondern von der Sache und von der geschichtlichen Last her geboten. Doch darf die Frage nach den Gemeinsamkeiten und Unterschieden um eben dieser Verantwortung willen diejenige nach der jeweiligen Identität nicht geringer veranschlagen. Und da ist dann doch anzufragen: Zweifelsfrei ist, dass »das Christusereignis . . . den grundlegenden Unterschied zwischen dem Glauben Israels und der Kirche konstituiert« (S. 38). Aber: Ist das »Christusereignis« (oder die »Inkarnation Gottes in Jesus Christus«, S. 126) tatsächlich das *alleinige* identitätsbestimmende Unterscheidungskriterium, auch im Sinne der dort exklusiv stehenden Feinzielformulierung: »Erkennen, dass das zentrale Unterscheidende zwischen Christen und Juden der Glaube an den inkarnierten Gottessohn ist« (S. 139, vgl. S. 165)? Und: Ist die Rede von dem in Christus »erneuerten Bund« (S. 275 und früher, vgl. auch S. 299–301) bei aller Berechtigung, die sie hat, im hier gegebenen Kontext nicht in der Gefahr, das Unterscheidende zwischen Juden und Christen auf bloße unterschiedliche »heilsgeschichtliche Perspektivitäten« zu reduzieren? Der vorliegende Band weckt Fragen insbesondere nach weiterer systematisch-theologischer Reflexion und Erforschung der Thematik, ein Anliegen, das natürlich nicht durch didaktische Umsetzung ersetzt werden kann.

Diese Feststellung mindert nicht das sehr positive Urteil, das das Werk verdient. Die Beschäftigung mit »Was Juden und Judentum für Christen bedeuten« bringt reichen Gewinn. Der nur an Hilfen zur praktischen »Umsetzung« Interessierte wird manche »lange Anläufe« vermeiden und deshalb partienweise »quer« lesen wollen. Doch auch er sollte sich dann noch die Zeit nehmen, sich der Vielfaltigkeit und dem Reichtum der Themen und Aspekte des ganzen Buches auszusetzen. Auch ihm käme zunutzen, dass der Band einen über den unmittelbaren Themenanlass hinausreichenden, sehr gewichtigen Klärungsbeitrag leistet zur »Ortsbestimmung« des Religionsunterrichts im Bezugsfeld von Pädagogik und Theologie und innerhalb einzelner didaktischer Theorien sowie für eine didaktisch weiträumige Unterrichtsplanung und -reflexion. Dieser Beitrag fordert nicht nur die »Kurzatmigkeit« mancher derzeitiger religionsdidaktischer Vermittlungsansätze heraus; er gibt auch viele kompetente Impulse für den interdisziplinären didaktischen Dialog. Und nicht zuletzt deshalb ist der neue (dritte) Band aus der Reihe »Lernprozess Christen Juden« es auch wert, seitens der religionspädagogischen Theorie mit sehr viel Ernst aufgegriffen und ins Gespräch genommen zu werden.

Alfred Assel, Freiburg i. Br.

¹¹ Vgl. besonders die Zielformulierungen S. 115 f.; 172.

PETER FIEDLER / URSULA RECK / KARL-HEINZ MINZ (Hrsg.): »Lernprozess Christen Juden«. Ein Lesebuch. 4. Band der von Günter Biemer und Ernst L. Ehrlich hrsg. Reihe »Lernprozess Christen Juden*«. Freiburg 1984. Verlag Herder. 288 Seiten.

Dieses Lesebuch ist eine Zusammenfassung und ein vorläufiger Abschluss der Reihe »Lernprozess Christen Juden«. Die Reihe besitzt durch die formelhafte Verhältnisbestimmung: »Werdende Gottesherrschaft« (jüdisch) – * Vgl. dazu u. S. 166, Anm. *.

»Werdende Gottesherrschaft durch werdende Christusherrschaft« (christlich) (85; vgl. frühere Bände der Reihe)¹ eine innere Konsistenz; auch das (theologisch-pädagogische) Projektziel der Reihe wurde konsequent durchgehalten: »1. dass das Judentum als eigenständige, durch die Jahrhunderte bis in die Gegenwart lebendige und vom Christentum unabhängige Religionsgemeinschaft anerkannt und geachtet wird, 2. dass die bleibende Bezogenheit des Christentums auf das Judentum erfasst wird, 3. dass ein neuer Begründungszusammenhang für das Christentum aus der jüdischen Wurzel erkannt und realisiert wird, 4. dass die Dialogfähigkeit mit den Juden in ihrer vielfältigen Lebenswirklichkeit heute und morgen erreicht wird« (6). Der Rezensent ist von der Einheitlichkeit der Gesamtreihe beeindruckt und ist überzeugt, dass mit ihr das bedeutendste religionspädagogisch-didaktische Werk über die Problematik Judentum-Christentum im deutschen Sprachraum seit Beginn des jüdisch-christlichen Dialogs vorliegt. Es ist daher nicht gut, dass man die drei vorausgegangenen Bände dieser Reihe nur in den Anmerkungen des Vorwortes finden kann.

Das Lesebuch ist folgendermassen gegliedert: I. Judesein: religiös, historisch, politisch. II. Bundesschluss/Bundesschlüsse und ihre Erneuerungen. III. Tora als Zeichen des Bundes. IV. Feier des Bundes in Familie und Gemeinde. V. Wurzeln des Christentums im Judentum. VI. Gemeinsamkeiten und Unterschiede von Christentum und Judentum. VII. Zuordnungsmodelle von Christentum und Judentum. VIII. Vorurteile gegenüber Juden und Judentum. IX. Gemeinsame Aufgaben von Christen und Juden. Diese 9 Hauptkapitel sind sorgsam und überlegt unterteilt in 93 Unterabschnitte. In allen Abschnitten kommen jene Autoren und Dokumente vor, die am deutlichsten und prägnantesten die Problem- oder Hoffnungslage beleuchten. Teilweise sind den Herausgebern ausgezeichnete Forschungsgeschichten gelungen. Wer diesen »Reader« liest, wird z. B. schnell und klar darüber informiert, was über den Prozess Jesu und die jüdische Schuld (102–118), die Vorurteile gegen Juden und andere Minoritäten (129–139), die jüdisch-christliche Dialoggeschichte in Deutschland (140–147) heute gedacht und geforscht wird und wie man sich selber ein Urteil bilden könnte. Die Herausgeber hatten durchweg in ihrer Auswahl der Primärtexte (Konzils- und Synodentexte, Aktennotizen aus NS-Büros und aus Sekretariaten der deutschen Bischofskonferenz, Zeitungsausschnitte, Memoranden etc.) eine glückliche Hand. Die einzige Ausnahme sind die Texte über die Pharisäer, die nicht besonders gut ausgewählt wurden (51–55). Über die Haltung der deutschen Bischofskonferenz und des Vatikans während der NS-Zeit wird der neueste Forschungsstand dokumentiert: Aus Briefwechseln zwischen den Kardinälen Pacelli, Faulhaber, Preysing und Bertram kann man die Spannung erkennen, die innerhalb der deutschen Bischofskonferenz vor allem zwischen Kardinal Bertram (Breslau, Vorsitzender der Bischofskonferenz) und Preysing (Berlin) bestand. Laut einem Brief von Kardinal Bertram an die Bischöfe von Köln, München, Freiburg, Paderborn und Bamberg hatte der unvergessliche Domkapitular Lichtenberg bereits 1933 gefordert, die Bischöfe sollten gegen den Boykott jüdischer Geschäfte protestieren (124). Geradezu spannend hört sich der von besten Zeitgeschichtlern erar-

¹ Peter Fiedler: Das Judentum im katholischen Religionsunterricht. Analysen – Bewertungen – Perspektiven (Reihe: »Lernprozess Christen Juden« Bd. 1), s. in: FrRu XXXI/1979, S. 111 f. – Günter Biemer (Hrsg.): Freiburger Leitlinien zum Lernprozess Christen Juden. Theologische und didaktische Grundlegung (Bd. 2), s. in: FrRu XXXII/1980, S. 98 f. – Günter Biemer / Albert Biesinger / Peter Fiedler (Hrsg.): Was Juden und Judentum für Christen bedeuten. Lehr-Lerneinheiten für die Sekundarstufen (Bd. 3), s. in: FrRu XXXIV/1982, S. 60.

beitete Bericht über die Gegensätze zwischen Kardinal Bertram und Bischof Preysing an (192–205). Aus ihnen ersieht man die Schwäche der institutionellen Kirchen gegenüber Hitler. Auch ein Essay über Gertrud Luckner darf in diesem Lesebuch ebensowenig fehlen wie die Rede des Papstes vor den Juden in Mainz im Jahre 1980 (142 f.; 205–210).

Wer sich kurz und gründlich über Judentum-Christentum informieren will, wer Religionsunterricht (mit Dokumenten!) zu halten hat und wer lernen will, wie die Verantwortung der Christen für das jüdische Erbe im Christentum und für die Juden getragen werden muss, kann an diesem Lesebuch nicht vorbeigehen. Clemens Thoma

ASHER FINKEL / LAWRENZE FRIZZELL (Ed.): Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays. In Honor of John M. Oesterreicher. New York 1981. Ktav Publ. House. 410 Seiten.

Msgr. Johannes Oesterreicher, geboren vor 80 Jahren in der österreich-ungarischen K.u.K.-Monarchie, infolge der politischen Vorgänge aber seit Jahrzehnten als Professor in den USA lebend, hat sich seit eh und je um den christlich-jüdischen Dialog bemüht und dafür auch Verfolgungen erduldet und hat sich vor allem um die Entstehung des Konzilsdekrets »Nostra aetate«, in dessen Nr. 4 auch das Verhältnis der Kirche zum Judentum auf neue Grundlagen gestellt wurde, hoch verdient gemacht. Er schrieb dazu auch den massgebenden, umfangreichen Kommentar mit Dokumentation der dramatischen Vorgeschichte dieses Dekrets für den Ergänzungsband II des »Lexikon für Theologie und Kirche«, S. 406–478. Als Dankesgabe erhielt er zu seinem 75. Geburtstag eine Festschrift unter dem Haupttitel »Standing before God«, mit 25 Beiträgen von jüdischen und christlichen Schülern und Freunden, deren Verfasser und Titel hier vorgestellt werden: E. Weinzierl, The Beginnings of John M. Oesterreicher's Work; E. H. Maly, »The Highest Heavens Cannot Contain You«: Immanence and Transcendence in the Deuteronomist; A. Deissler, The Theology of Psalm 104; L. Frizzell, A Hymn of Creation in Daniel; O. Betz, »To Worship God in Spirit and in Truth«: Reflections on John 4,20–26; P. G. Ahr, »He Loved Them to Completion«: The Theology of John 13,14; L. H. Silberman, Prophets/Angels: LXX and Qumran Psalm 151 and the Epistle to the Hebrews; G. S. Sloyan, Who Are the People of God?; D. Zeller, God as Father in the Proclamation and in the Prayer of Jesus; A. Finkel, The Prayer of Jesus in Matthew; J. Sievers, »Where Two or Three . . .«: The Rabbinic Concept of Sheschinah and Mt 18,20; K. Hruby, The Proclamation of the Unity of God as Actualization of the Kingdom; A. Goldberg, Service of the Heart: Liturgical Aspects of Synagogue Worship; C. Thoma, Observations on the Concept and the Early Forms of Akedah Spirituality; J. J. Petuchowski, Theology and Poetry in the Liturgy of the Synagogue; R. M. Nardone, The Church of Jerusalem and the Christian Calendar; W. Strolz, The Unique One: The Uniqueness of God according to Deutero-Isaiah; E. A. Synan, Prayer, Proof, and Anselm's Proslogion; A. Kraus, The Sin of Folly; W. P. Eckert, The Vision of Synagoga in the Scivias of Hildegard of Bingen; M. Wyschogrod, Judaism and Conscience; H. Weiner, On the Mystery of Eating: Thoughts Suggested by the Writings of Rav Abraham Isaac Kuk; J. B. Agus, A Jewish View of the World Community; Sh. Talmon, Utopia and Reality in Martin Buber's Thought; M. K. Hellwig, A Cycle of Holocaust Songs.

Dieser Überblick über die Titel der Beiträge lässt den reichen Inhalt der Festschrift erkennen, der sowohl für jüdische als auch für christliche Theologen von grosser Be-

deutung ist. Sie enthält auch einen »Cursus Vitae« des Msgr. Oesterreicher und ein Verzeichnis seines umfassenden Schrifttums; am Ende einen »Index of Texts and Terms« und einen »Index of Subjects and Authors«. Mit ihr ist der Jubilar hervorragend geehrt worden. Wir wünschen ihm zum 80. Geburtstag alles Gute und Gottes Segen. Franz Mussner, Passau

LEON KLENICKI / GEOFFREY WIGODER (Ed.): A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue. A Stimulus Book. New York 1984. 113 Seiten.

Es war zu erwarten, dass auch dieses Stimulus Book wie die Vorgänger (besonders Bd. 1: Stepping Stones to further Jewish-Christian Relations, hrsg. von Helga Croner 1977¹) neue Pfade betritt, Dunkles und Unausgesprochenes klärt und für das künftige Gespräch zwischen Juden und Christen neue Leitfäden und Schwerpunkte bestimmt. Ein Dictionary für das momentan holperig vorankommende Gespräch trifft auf ein dringendes Bedürfnis.

Die Herausgeber präsentieren nun 34 Stichwörter, die jüdisch und christlich unterschiedliche Stellenwerte haben. Zuerst handelt ein Jude das Stichwort ab, dann ein Christ. Der Leser soll herausfinden, wo die Unterschiede liegen und sich dann vergleichende Gedanken machen. Die wichtigsten Stichwörter sind: Antisemitismus, Bibel, Christus: Jesus, Sohn Gottes; Bund, Schöpfung, Dogma, Erwählung, Eschatologie, Exil, Glaube, Gott, Israel, Jüdisch-Christlicher Dialog, Gesetz/Halacha, Messias, Mission, Pharisäer, Gebet, Umkehr, Erlösung, Tradition und Universalismus.

Ein so gewichtiges Buch muss gründlich besprochen und freimütig kritisiert werden. Es scheint mir teilweise neue und richtige Schneisen in das jüdisch-christliche Dickicht zu schlagen, in mancher Hinsicht jedoch sein Ziel zu verfehlen oder ungenügende, von Apologetik beherrschte Pionierarbeit zu leisten.

Sehr gut sind meistens die Stichwörter, die jüdischerseits von David Blumenthal und christlicherseits von Michael B. McGarry behandelt werden (besonders Erwählung, Exil, Israel, Liebe, Martyrium, Sünde). Beide Autoren gehen auch auf die jeweilige Gegenseite ein und erwägen, wo man in Zukunft neu ansetzen sollte. Auch das von Leon Klenicki aus jüdischer Sicht her bearbeitete kurze Stichwort Jüdisch-Christlicher Dialog ist weiterführend. Zu jüdisch-christlichem Nachdenken regen z. B. folgende Sätze an: »Nach Auschwitz und der Gründung des Staates Israel müssen die christlichen und die jüdischen Gemeinschaften die neuen Dimensionen von Exil und Heimkehr sowohl im jüdischen Leben als auch in der universalen Bedeutung überprüfen und zu verstehen suchen. Beide Gemeinschaften können der Suche nach dem Sinn von »Gottes verborgenem Antlitz« mitten im Schrecken des Holocausts nicht ausweichen . . . Dialog ist der Versuch, wahr zueinander und zu Gott zu sein« (102 f.). Ungenügend wird aber das Stichwort Kirche und Synagoge abgehandelt. Der jüdische Autor behandelt nur die Synagoge, der christliche nur die Kirche. Der Anlage des Dictionary und der Gesprächsnotwendigkeit entsprechend hätten beide Autoren über beide Stichwörter schreiben müssen, dann hätten sie die Auseinandersetzungsproblematik deutlicher getroffen. Eine Konfusion herrscht bei den Stichwörtern Leben nach dem Tode und Eschatologie. Vieles steht unter Eschatologie, was unter Leben nach dem Tode stehen müsste und umgekehrt; ausserdem kommen Wiederholungen vor.

Auf einzelne Stichwörter hätte verzichtet werden können; andere hätten statt dessen eingeführt werden müssen. Das Stichwort Ideologie gibt kaum etwas her, da der jüdische

¹ Vgl. dazu in: FrRu XXIX/1977, S. 153 f.

und der christliche Autor teilweise nicht dieselbe Sache darunter verstehen. Der jüdische Autor versucht, Ideologie der Theologie gegenüber aufzuwerten, der christliche redet (mit mehr Recht) von den verschiedenen Missbräuchen des Begriffs. Ideologie gehört primär nicht als Leitwort in den jüdisch-christlichen Dialog hinein, sondern eher in die Philosophie- und Geistesgeschichte. Ähnliches gilt für Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit. Statt dessen wären folgende Stichwörter unabdingbar gewesen: Holocaust (da auch Israel ein Stichwort ist), Theologie (da ihr Stellenwert ja christlich-jüdisch umstritten ist), Shekina (da Christus z. T. im Zusammenhang mit der Shekina gedeutet wird und da die beiläufigen Bemerkungen zu Shekina S. 75 nicht genügen), Jesus als Jude (da die »Heimholung Jesu« ins Judentum ein wichtiges jüdisches Anliegen ist), Einheit Gottes (da darunter christlich und jüdisch Verschiedenes verstanden wird) und Orthodoxie/Orthopraxie (da mit diesen beiden Begriffen die christliche resp. jüdische Religion zum Teil charakterisiert werden). Ich behaupte nicht, die mit diesen zusätzlich vorgeschlagenen Begriffen gemeinten Sachverhalte seien im Dictionary nicht angesprochen. Es gibt aber in allen Nachschlagewerken das heikle Problem nicht gut gewählter Stichwörter, die zu falschen Gewichtungen oder zum Reden an den bedrängenden Problemen vorbeiführen. Es gibt in der Dictionary-ologie eine eigene, ziemlich wirre Rezeptionsgeschichte solcher Stichwörter. In diesem Zusammenhang wäre auch zu fragen, ob nicht einige historische Darstellungen nötig gewesen wären: Rabbinisches Judentum, Kabbala, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Zweites Vatikanisches Konzil, Zionismus u. ä. Ein Mangel liegt auch darin, dass es am Ende des Dictionary zwar zwei Indices gibt: »Index of Hebrew Terms« und »General Index«; dort werden zwar die vorkommenden Begriffe aufgezählt, aber man wird im Ungewissen belassen, wo sie vorkommen. Ein Dictionary müsste doch auch im Detail als Nachschlagewerk gebraucht werden können. Ebenfalls wäre es nötig gewesen, dem Dictionary ein Abkürzungsverzeichnis beizugeben. Die Belege aus dem rabbinischen Schrifttum werden nicht immer gleich wiedergegeben, oft fehlen sie auch, so dass wiederum verschiedene Möglichkeiten der Eindeutigkeit verpasst sind.

Trotz dieser Mängel scheint mir dieser Dictionary ein guter und mutiger Anfang zu sein. Wahrscheinlich passt er auf amerikanische Verhältnisse besser als auf europäische. Den Herausgebern ist zu raten, nach einiger Zeit eine 2. Auflage herauszubringen. Nachdem sie eine Schneise ins Dickicht geschlagen haben, wird auch die Zeit für einen ausgeweiteten Dictionary reifen. Clemens Thoma

PINCHAS LAPIDE / PETER STUHLMACHER: Paulus. Rabbi und Apostel. Ein jüdisch-christlicher Dialog. Stuttgart/München 1981. Calwer/Kösel Verlag. 80 Seiten.
 PINCHAS LAPIDE / KARL RAHNER: Heil von den Juden? Ein Gespräch. Mainz 1983. M. Grünewald Verlag. 123 Seiten.

Der jüdische Schriftsteller und Theologe P. Lapidé hat schon in den vergangenen Jahren Dialoge mit christlichen Theologen geführt: mit W. Pannenberg (Judentum und Christentum. Einheit und Unterschied), mit J. Moltmann (Israel und Kirche: ein gemeinsamer Weg) und U. Luz (Der Jude Jesus. Thesen eines Juden – Antworten eines Christen); nun auch noch mit dem evangelischen Neutestamentler P. Stuhlmacher (Tübingen) und mit dem dieses Jahr verstorbenen grossen katholischen Systematiker K. Rahner (Innsbruck). Aus dem Gesprächsbeitrag von Stuhlmacher einige wichtige Sätze: »Das Ziel der Heilsgeschichte besteht nach Paulus in der Erlösung Israels durch den Messias Jesus und in der Versammlung des endzeitlichen

Gottesvolkes; ehe dieses Ziel nicht erreicht ist, darf man nicht von der Erfüllung der Verheissungen Gottes sprechen. Paulus ist Apostel nicht gegen, sondern zugunsten Israels, weil Christus seinem Verständnis nach nicht gegen, sondern für Israel und die Völkerwelt von Gott gesandt, in den Tod gegeben und auferweckt wurde« (29). »Paulus ist ein von Gott in Christus zum Apostel berufener Jude, der die Heiden an dem Israel zugesagten messianischen Heil beteiligen durfte (vgl. 1 Kor 9, 19–23). Beteiligen heisst, den Heiden Anteil zu geben an einer auch ihr Leben bis zur endzeitlichen Ankunft des Christus tragenden Rettungsgeschichte, die mit der Erwählung des Volkes Israel begann« (33). Aus dem Beitrag von Lapidé: »Ihnen, den Juden, verheisst Paulus das Heil zuerst und zuletzt; ja oft scheint es, als ob die gesamte Heidenmission nur ein Umweg sei, um ganz Israel zu erretten« (48), so ganz gewiss nach Röm 11. Für Paulus »war sein Damaskus-Erlebnis jener *Kairos* der Heilszeit, jener seit Abraham prädestinierte Wendepunkt im göttlichen Heilsplan, der Juden mit Heiden versöhnen sollte« (53). Im übrigen, so muss ich gestehen, tue ich mich als wissenschaftlich arbeitender Exeget mit der Exegese meines Freundes Lapidé manchmal schwer, da er da und dort nicht zusammengehörige Schriftstellen kombiniert oder nur halb zitiert, so dass ihr eigentlicher Skopus nicht recht zur Geltung kommt. Und wie steht es eigentlich mit Röm 9, 30–33? Diesen Text bezieht Lapidé in den Aufbau seines Paulusbildes nicht ein. Aber darf man ihn übergehen?

Während Lapidé im Dialog mit Stuhlmacher erklärt: »Jesus war nicht, Paulus und all seinen wohlgemeinten Aussagen zum Trotz, der Messias Israels« (55), bemerkt Rahner: »Für mich bleibt bei allem, was Sie über den Weg Israels zu Gott sagten, eben doch die letzte entscheidende Frage die, ob Jesus auch der Erlöser der Juden ist und als solcher von diesen anerkannt wird. Unter Voraussetzung dieser Anerkennung könnte ich mich als heidenchristlicher Theologe dann immer noch fragen, ob und in welchem Sinne ich einen eigenen Weg Israels im Unterschied zu dem von uns Heidenchristen anerkennen kann« (67). Lapidé: Ob der Erlöser »Jesus von Nazareth sein wird, ist für Sie eine Gewissheit, für mich eine nicht auszuschliessende Möglichkeit« (89), aber dann deutlicher wieder: »Ich kann zwar Jesus weder als den Messias Israels noch als den Erlöser einer noch unerlösten Welt anerkennen, aber dass Gott sich seiner bediente, um einen Ruck vorwärts, einen Fortschritt auf dem Weg zur Erlösung zu erwirken, ist eine Tatsache von profunder theologischer Tragweite« (93). Lapidé fragt Rahner: »Könnte (das) Nein der Juden, das ja letztlich dem Glauben und nicht dem Unglauben entspringt, eine positive, gottgewollte Rolle im universalen Heilsplan gespielt haben?« Rahner darauf: »Natürlich kann ich dem Nein der Juden zu Jesus im Heilsplan Gottes eine positive, konstruktive Bedeutung zuerkennen. Denn auch wenn ich von allen tiefsinnigeren theologischen Überlegungen über die Sünde und deren positiver Funktion im Heilsplan Gottes absehe, kann ich als Christ sagen, ich habe als solcher die Pflicht, dieses jüdische Nein zu Jesus als dem Christus als aus einem positiven Verhältnis zu Gott entspringend zu interpretieren, obwohl ich zu diesem Nein nein sage« (109). Man muss Lapidé dankbar sein, dass er Rahner zu diesem intensiven, auf hohem Niveau sich bewegenden Dialog gewinnen konnte, bei dem »die heissen Eisen« offen zur Sprache kommen. Dieser Dialog ist ein Muster des brüderlich geführten »Streitgesprächs«, wie es anders nach Auschwitz nicht mehr geführt werden darf. Und dass Rahner sich vor seinem Tod nun auch noch in das jüdisch-christliche Gespräch einschaltete, bleibt für immer denkwürdig und eine Wegweisung für die Zukunft. Franz Mussner, Passau

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

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

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

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

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

Liegt in folgenden Übersetzungen vor:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Reinhold Mayer, Tübingen

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

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

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

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

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

judenchristlichen Teil abgeschnitten von ihrer Wurzel) und um Israels willen (weil die Judenchristen als Freunde Israels und der Völker die Möglichkeit der Friedensstiftung zwischen Gottesvolk und den Völkern bezeugen).

Im 5. Kapitel »Israel und Kirche: Existenz im Miteinander« (168–188) handelt der Autor vom jüdischen Volk als dem Zeugen für die Wahrheit Gottes gegenüber der Kirche, in dessen Leben und Geschichte besonders das Bekenntnis zum einen Gott tief eingepägt ist. Das Gegenüber solcher Zeugenschaft bedeutet den heilsamen Dienst Israels an der Kirche, dass die »Tradition religiöser Unduldsamkeit« durch den eschatologischen Vorbehalt gebändigt wird. Analoges gilt für eine Begrenzung des Judentums durch die christliche Gemeinde. Diese wechselseitige Begrenzung hat nun jedoch nach von der Osten-Sacken eine gewichtige christologische Folgerung: »Das Zeugnis Israels von dem einen Gott ist eine für die Kirche bleibend bedeutsame Anfrage an die Integrität ihres hinsichtlich der Einheit gleichlautenden Bekenntnisses. Es ist damit Krisis einer jeden Christologie, die nicht eindeutig subordinatianisch orientiert ist, d. h. von der Voraussetzung der klaren Unterordnung des Sohnes Gottes unter Gott selbst aus entworfen und so zugleich funktional orientiert ist« (183). Solche funktional orientierte Christologie treibt von der Osten-Sacken im Bedenken der Herrschaft Gottes, deren Medium im jüdischen Volk die Tora, in der christlichen Gemeinde Jesus Christus als anfangsweise Erfüllung der Tora ist. Das 6. Kapitel (Die Kirche in ihrem Verhältnis zu Israel und Schöpfung: 188–197) handelt von der Überzeugung, ein gewandeltes Verhältnis zum jüdischen Volk verändere auch die Beziehung zur übrigen Schöpfung. Der Bogen des mit hermeneutischen Überlegungen eröffneten Buches schliesst sich, wenn das 7. Kapitel Folgerungen »zum Umgang mit der Schrift« vorlegt (198–217). Eine Israel bejahende Theologie schliesst das kräftige Ja zur Juden und Christen gemeinsamen Bibel ein, ohne das Recht zu deren interpretativ christiana auszuklammern. Freilich kann bei solcher Interpretation das traditionelle Motiv der »Überbietung« eine kirchenkritisch-ethische Spitze erhalten: »Wenn schon in der Zeit vor dem Kommen des Messias das Gebot der Liebe zum Fremden in Geltung steht (Lev 19, 33 f.), um wieviel mehr in der Zeit nach seiner Ankunft« (211). Abschliessend laufen die »Konturen eines Resümees« (218–220) – am Beispiel der armen Witwe mit ihrem Scherflein skizziert – auf eine Tendenz zu, welche in fast Rosenzweigscher Diktion die Gesamt tendenz der Grundzüge bündeln: »Es gibt nach Jesus Menschen, die sind bereits dort, wohin das Dogma sie erst durch das Bekenntnis zu ihm gelangen lassen will« (220). Begriffs-, Autoren- und Stellenregister (227–240) beschliessen den Band.

Für einen fundamentaltheologisch orientierten katholischen Ökumeniker ist von der Osten-Sackens Buch, das von der einzelexegetischen Ausführung immer wieder zur bibeltheologischen und systematischen Reflexion übergeht, höchst anregend und aufregend zugleich. Durchbruch – vielleicht auch Gradmesser der Reife des christlich-jüdischen Dialogs – ist sein Buch darin, dass es die Existenz von Judenchristen in der Gegenwart als theologische Grundfrage reklamiert (und auch das Faktum des Übergangs von Christen zum Judentum streift: 187 f.). Teilweise sehr eindrucksvoll ist es dort, wo es dem positiven Sinn des Neins Israels auf die Spur zu kommen versucht (vgl. nur 107, 114, 122, 169 ff.). Seine Stärke hat es darin, dass es die jüdische Kontur des »rere homo« kräftig und positiv herausarbeitet, sie – über eine blosser Erinnerung an die jüdische Herkunft Jesu hinaus – in die Christologie einträgt und in ekklesiologische Folgesätze auszieht. Darin zeigt sich nochmals das Recht der These von

der Osten-Sackens, beim Bedenken Israels gehe es nicht um ein regional eingrenzbare Einzelthema der Theologie (vgl. 16). In dieser Sicht trifft von der Osten-Sacken sich mit dem von ihm gescholtenen Clemens Thoma, der die Theologie des Judentums programmatisch als »Theologie ohne Antisemitismen« definierte. Bei aller zugestandenen Schwäche der Genitiv-Theologien hebt Thomas Formulierung »Christliche Theologie des Judentums« deutlich auf die Eigenverantwortlichkeit christlicher Theologie für ihre Aussagen ab, welche in der Formulierung einer »Theologie im christlich-jüdischen Gespräch« doch eher verdunkelt erscheint.

Zu kritischen Rückfragen fordern jene Positionen von der Osten-Sackens heraus, die sich in seiner Sachkritik neutestamentlicher Aussagen und in seiner dezidierten Entscheidung für eine subordinatianische Christologie melden. So sehr paulinische Aussagen Grundstützen seiner Theologie bilden – von der Osten-Sacken nimmt Paulus nicht aus der »Sachkritik«, deren Grundproblematik hier nicht weiter aufgenommen sei, aus (vgl. nur 41, 72). Ein Ausgangspunkt seiner Sachkritik an Paulus ist die These, »das Leben des irdischen Jesus (komme) bei ihm (Paulus) bekanntlich nicht in den Blick« (72). Welche Auswirkung auf seine Sachkritik hätte es, wenn von der Osten-Sacken sich mit der zunehmenden Tendenz in der katholischen Exegese auseinandersetzt, die Paulus sehr wohl am irdischen Jesus interessiert sieht (J. Blank, M. Theobald u. a.), und sich von ihr überzeugen liesse? Durchgängig bringt von der Osten-Sacken Vorbehalt und Sachkritik am Johannesevangelium vor (vgl. nur 72, 139, 181 ff., 193 f.), das am Ende eines Prozesses zunehmender Ausweitung der Bedeutung Jesu Christi im Neuen Testament steht und symptomatisch für den christologischen Fortgang in den nachfolgenden Jahrhunderten bis hin zu Konstantinopel (vgl. 139, 162) ist.

Blockiert von der Osten-Sacken mit der Entscheidung gegen die johanneisch angestossene Inkarnationschristologie nicht die binnenkirchliche und innertheologische Bereitschaft, das Anliegen der Überwindung des theologischen Antijudaismus in der notwendigen Breite aufzunehmen? Ist es wirklich obsolet und apologetisch oder Beleg der Unbussfertigkeit gegenüber dem Ruf nach einem tiefgreifenden Wandel christlicher Theologie, das Ja christlicher Theologie zu Israel vom »vere Deus« Jesus Christi her durchzubuchstabieren und eben inkarnationschristologisch zu untermauern? Gerade der Einsatz von inkarnationschristologischer Reflexion her hat in der katholischen Theologie der letzten Jahre – dies durchaus in sachlicher Aufnahme von Anstössen Karl Barths – zu innovatorischen Formulierungen ad Israel (neben dem zitierten P. Lenhardt: B. Dupuy, T. Pröpper, F. Mussner, P.-W. Scheele, R. u. W. Feneberg, R. Schaeffler u. a.) geführt. Sodann scheint die Kritik von der Osten-Sacken an der christologischen Entwicklung zur Aussage von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater doch in einer eigentümlichen Spannung zu seinem unterstreichenswerten Interesse an der jüdischen Auslegung der Schrift in nachbiblischer Zeit (»Vom Nutzen jüdischer Schriftauslegung«: 214–218) zu stehen. Hat er in der Kritik der neutestamentlichen Theologie- und Dogmenentwicklung einen gleichsam »sadduzäisch-karäischen« Standpunkt bezogen, um die gleichsam »pharisäisch-rabbinische« Option für die Wahrnehmung der nachbiblischen jüdischen Tradition zu reservieren? Spätestens hier wird die katholisch-protestantische Note des Dissenses deutlich. Dass sie sich im christlich-jüdischen Kontext meldet, ist als ökumenisches Hoffnungszeichen und als Beleg für die Fruchtbarkeit der Arbeit von der Osten-Sackens zu lesen.

Hans Hermann Henrix, Aachen

DERS.: Katechismus und Siddur. Aufbrüche mit Martin Luther und den Lehrern Israels. (Veröffentlichungen aus dem Institut Kirche und Judentum, Bd. 15.) Berlin/München 1984. Selbstverlag Kirche und Judentum in Zusammenarbeit mit dem Chr. Kaiser Verlag. 372 Seiten.

Ist das nicht der Versuch einer Quadratur des Kreises, zwischen »Luthers Erklärungen der fünf Hauptstücke des christlichen Glaubens« (im Kleinen und im Grossen Katechismus) und »Grundtexten jüdischen religiösen Lebens«, wie sie das Gebetbuch enthält und die »mit Hilfe von Überlieferungen der rabbinischen Literatur« gedeutet werden, »Querverbindungen« herzustellen, und zwar so, dass nicht nur Unterschiede, sondern auch Gemeinsamkeiten zutage treten (18)? Immerhin – zwischen den für die jeweilige Seite repräsentativen Texten (beide Katechismen »sind Teile der evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften, und beide gehören zu den wenigen Arbeiten Luthers, zu denen er sich bleibend bekannt hat«: (13) sind die Entsprechungen unübersehbar: Die Zehn Gebote und die »Zehn Worte (als Teil der Tora)«, Apostolicum und »Höre, Israel«, Vaterunser und Achtzehnbittegebet, Taufe und Beschneidung, Abendmahl und Kiddusch/Passah (14). Einer positiven Aufnahme solcher Entsprechungen steht auf christlicher Seite jedoch dieser (wohlwollend beschriebene) Tatbestand entgegen: »Beide Katechismen sind durchgängig von dem bestimmt, was man unpolemisch eine totale Israel-Vergessenheit nennen könnte.« Dem entspricht die Beobachtung, dass »Israel auch von denen, die die Katechismen lehren und erklären, nicht vermisst wird« (15). Deshalb muss zunächst die theologische Berechtigung, ja Unerlässlichkeit des Vorgehens erwiesen sein. Dem dient eingangs die Feststellung, die der Vf. auf der »Grundlage« des Wortes »Gottes, wie es von Paulus in Röm 9–11 ausgelegt wird mit seiner Spitze in der Bekräftigung der unverbrüchlichen Erwählung und Errettung Israels«, so formuliert: »Die Gewissheit, dass Gott an der Erwählung Israels und an der Zuwendung zu seinem Volk festhält, auch wenn es nein zu Jesus Christus sagt, ist Teil des christlichen Glaubens. Diese Gewissheit gehört deshalb grundsätzlich ebenso ins Credo wie in einen christlichen Katechismus« (16). Diese ebenso folgenreiche wie letztlich unumgängliche Feststellung erhält vor allem noch im »Ausblick« ihre theologische Stütze, wo die durch das ganze Buch beeindruckend vorgeführte Änderung im »Umgang« mit der Gewissheit »allein aus Glauben« mit (vgl. Röm 9 und 11), aber auch gegen Paulus (Gal 3 f.) begründet wird (264–268) – so ist das Problem der christlichen Israel-Vergessenheit an der Wurzel gepackt, von der allein es auch geheilt werden kann. Nimmt man nämlich wahr, dass der Vorwurf des Paulus, »Israel wolle »aus Werken des Gesetzes gerechtfertigt« werden, . . . an der Realität jüdischer Glaubensexistenz vorbei geprägt ist«, und erkennt man an, dass der paulinische »Sitz im Leben« nicht mit dem unsrigen zu identifizieren ist, dann ist es uns verwehrt, »christliche gegen jüdische (Glaubens-)Gewissheit auszuspielen« (267 f.), deren Fundament die Erwählung – und nicht »die Gerechtigkeit aus Werken« – bildet (264 f.). Auf dieser Basis ist als Aufgabe klar, dass »gewissermassen mit Luther gegen Luther, sodann mit Hilfe der biblischen und der rabbinischen Überlieferung über destruktive Beziehungen der christlichen Gemeinde zum jüdischen Volk hinausgeführt wird« (17; dabei sei dahingestellt, ob man sich erst und nur vom *späten* Luther zu distanzieren habe). Dann ergibt sich »eine Fülle überraschender sachlicher Verbindungen zwischen der Art und Weise, wie Luther und wie die Lehrer Israels vom Handeln Gottes reden und Schrift und Tradition auslegen« (16). Die Auslegung, die die Texte unter sorgfältigem Hinhören auf die jüdischen Stimmen aus Ver-

gangenheit und Gegenwart breit zu Wort kommen lässt und behutsam auslegt, kann dabei die Tragweite der – auch inhaltlichen – Querverbindungen oft nur andeuten, so etwa bei den Themen Exodus (s. bes. 147–149) oder Vergebung (s. bes. 206–209 und 235–237). Auf diese Weise stellt das Buch über seinen Entstehungsanlass hinaus (für eine »Tagung der Regionalsynode« Berlin West: 13) ein nicht leicht zu erschöpfendes Angebot zur Vertiefung des christlichen Verständnisses für das Judentum – im Sinn einer Begegnung »von Mitte zu Mitte« – für den vorgesehenen Adressatenkreis dar: »Gedacht ist . . . einerseits an Theologen – vor allem an Pfarrer, Lehrer und Studenten« (»höhere Ränge« sollten sich nicht ausgeschlossen fühlen!) »– und andererseits an Nichttheologen, die für das Thema aufgeschlossen oder noch zu gewinnen sind«, also die Mehrzahl in den Gemeinden. Selbstverständlich ist das Buch auch für Katholiken höchst empfehlenswert. Zu lernen ist nicht bloss, wie auf evangelischer Seite Luthers Auslegung allgemein christlicher Texte heute gelesen werden kann, sondern man kann auch die Erfahrung bestätigt finden, dass »der Rückbezug der Konfessionen auf die gemeinsamen Wurzeln im Volk der Bibel eine Stärkung der ökumenischen Seite des Lebens der Kirchen bedeutet« (20). Ebenso empfiehlt die gegenwärtige Katechismus-Renaissance Aufmerksamkeit für das jüdische Glaubensleben und die Stimmen der Lehrer Israels, soll die auch auf katholischer Seite vorherrschende Israel-Vergessenheit endlich überwunden werden.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

KLEMENS RICHTER (Hrsg.): Die katholische Kirche und das Judentum. Dokumente von 1945 bis 1982. Mit Kommentaren von Ernst Ludwig Ehrlich und Erich Zenger. Freiburg/Basel/Wien 1982. Verlag Herder. 160 Seiten.

Die bereits in FrRu XXXII/1980, S. 144 angezeigte Veröffentlichung des Pax-Christi-Sekretariats ist – mit einigen Korrekturen versehen und um die Papstansprache »an die Delegierten der Bischofskonferenzen für die Beziehungen zum Judentum vom 6. März 1982« erweitert – nun in einer handlichen Paperback-Ausgabe erhältlich. K. Richter und E. L. Ehrlich beziehen diese Papstrede in ihre Kommentierung ein. Der Dokumentenband hat nichts von seiner Notwendigkeit eingebüsst.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

SJALOOM, TER NAGEDACHTENIS VAN MGR. DR. A. C. RAMSELAAR. Uitgave van de B. Folkertsma Stichting voor Talmudica in samenwerking met de Katholiek Raad voor Israel. 1983.

Anfang des Jahres 1981 starb im Alter von 81 Jahren einer der bedeutendsten katholischen Pioniere in der Bewegung der Erneuerung der christlich-jüdischen Beziehungen, der Niederländer Mgr. Dr. A. C. Ramselaar. Zu seinem Andenken wurde von der »B. Folkertsma Stichting voor Talmudica« in Zusammenarbeit mit dem niederländischen katholischen Rat für Israel ein Buch veröffentlicht, das einen ausgezeichneten Eindruck der Vielseitigkeit der Person und der Arbeit von »Toon« Ramselaar vermittelt. Dass dieses Buch sechzehn Beiträge in vier verschiedenen Sprachen (Niederländisch, Deutsch, Französisch, Englisch) enthält, deutet diese Vielseitigkeit schon an.

Das Buch ist in zwei Abschnitte mit den Bezeichnungen »Herinnering« (Erinnerung) und »Uitzicht« (Vorausschau) gegliedert. Der erste Teil enthält Beiträge enger Freunde Ramselaars mit ausführlichen Beschreibungen seiner Person und seines Lebensweges. Geboren 1899, wurde er 1922 zum Priester geweiht. In Rom studierte er Musikwissenschaft, wurde Priester der katholischen Pfad-

finderbewegung in den Niederlanden, und nach dem Zweiten Weltkrieg übernahm er bis zu seiner Pensionierung im Jahre 1964 die Leitung des »Kleinseminariums« des Erzbistums Utrecht. Von 1963 bis 1975 war er ausserdem »aumonier général« der Weltunion der katholischen Frauenorganisationen und nahm als solcher als »peritus« am Zweiten Vatikanischen Konzil teil. Diese biographischen Daten lassen aber kaum den umfassenden Geist Ramselaars erkennen, auch nicht sein leidenschaftliches Interesse an der Sache der Erneuerung der Beziehungen zwischen Juden und Christen. Im Laufe seines Lebens hat er in vielen Ländern Freunde gewonnen, unter anderem auch in Lateinamerika. Seinem Wunsch gemäss wurden in seinen Grabstein die Worte »Sjaloom Jisrael« gemeisselt. In den Niederlanden begründete er den »Katholiek Raad voor Israel«, war Redakteur der von Juden und Christen herausgegebenen Zeitschrift »Ter Herkenning« (Zur Wiedererkennung), und unter seinem Vorsitz wurde der Internationale Rat der Christen und Juden in seiner heutigen Form konstituiert. Für seine Verdienste um die christlich-jüdischen Beziehungen wurde ihm 1972 die Buber-Rosenzweig-Medaille verliehen.

Von welcher grossen Bedeutung die christlich-jüdischen Beziehungen für ihn waren, wird aus den Beiträgen jüdischer und christlicher Freunde im zweiten Abschnitt des Buches deutlich. Der Beitrag des früheren Sekretärs des Rates für das Verhältnis zwischen den Kirchen und Israel der Niederländischen Reformierten Kirche, Dr. Sam Gerssen, enthält einige Überlegungen über Einheit und Spannung zwischen Judentum und Christentum, gruppiert um die Themen Die Schrift, Der Messias, Das Volk Gottes. In seiner exegetischen Studie über die Worte »nicht zu aller Zeit« aus dem Gesetz zum Versöhnungstag in 3 Mose 16, Vers 2 bringt Ben Hemelsoet, Professor an der Katholischen Theologischen Hochschule Amsterdam, diese Worte mit dem Wort »einmal« aus dem Hebräerbrief in Verbindung, der sich auf das Opfer Christi bezieht. Professor Heinz Kremers aus Duisburg befasst sich aus Anlass der Diskussion um den Beschluss der Rheinischen Synode zur Erneuerung des Verhältnisses von Christen und Juden vom 11. Januar 1980 mit dem Ölbaumgleichnis in Röm 11, 17 (auf Deutsch). Der jüdische Gelehrte Professor Manfred Vogel, der an der Northwestern University in Evanston bei Chicago lehrt, befürwortet in seinem auf Englisch geschriebenen Artikel eine Neuformulierung der zionistischen Ideologie, die die Legitimität des jüdischen Lebens in der Diaspora einschliesst. Professor Schmuël Safrai von der Hebräischen Universität Jerusalem kommt mit einem an Informationen reichen, auf Englisch abgefassten Artikel über Märtyrertum in der Lehre der Tannaim zu Wort. Sein Kollege von der gleichen Universität, Professor David Flusser, befasst sich in einem deutschen Beitrag mit dem Lavater-Mendelssohn-Streit und den Spuren, die dieser in Lessings »Nathan der Weise« hinterlassen hat. Der jüdische Professor Henri van Praag verteidigt die These, dass Christentum und Antisemitismus ihrem Wesen nach unvereinbar sind. Das Buch schliesst mit der Predigt eines Freundes Ramselaars, Professor Theo de Kruijf von der Katholischen Theologischen Hochschule Utrecht, und einem Nachruf von Rabbiner Yehuda Aschkenasy, Leiter der Folkertsma-Stiftung für Talmudica in Hilversum, Niederlande. (Sofern nichts anderes vermerkt, sind die Beiträge auf Niederländisch geschrieben.)

Sowohl im Teil »Erinnerung« als auch im Teil »Vorausschau« bringt dieses Buch die grosse Dankbarkeit dafür zum Ausdruck, was Gott uns in der Person Ramselaars geschenkt hat.

Jacobus Schoneveld, Heppenheim

Einen solchen Dank möchte ich hier auch persönlich bezeugen. Im Mai 1952 besuchten Prof. Dr. Karl Thieme und ich – aus der Bundesrepublik war dies sehr früh – in Apeldoorn auch Prof. Ramselaar. Viele weitere Besuche folgten. Als Präsident des »Niederländischen Katholischen Rats für Israel« lud Msgr. Ramselaar auch zu den internationalen Studientagungen über christlich-jüdische Beziehungen in das gastliche Kleine Seminar des Erzbistums Utrecht zu Apeldoorn ein. Zu der ersten Studientagung vom 9. bis 13. 8. 1958 waren Persönlichkeiten aus 10 verschiedenen Ländern dort, »wo eine beglückende Gemeinschaft in der Sicht jener Beziehungen des Neuen Gottesvolkes zu den älteren getrennten Brüdern sich ergab. Den Höhepunkt bildete ein Bericht von Abt Leo von Rudloff von der Jerusalemer Dormitio.«^{*/**/**}

Auch heute ist das Wort von Prof. Ramselaar aktuell: ... »Das Verhalten der Völker gegenüber dem jüdischen Volk bedeutet immer viel für den Frieden und die Gerechtigkeit der Welt.«^{***}

Das Gedenken von A. C. Ramselaar zum Nachruf Jules Isaacs möge auch für ihn selbst gelten. Gertrud Luckner

»Möge seine Arbeit nach seinem Tode tausendfältige Frucht tragen, möge seine Seele gebunden sein im Banne des ewigstrahlenden Lichtes.«^{****}

* Vgl. FrRu XI (41/44), 9. 11. 1958, S. 80.

** Über die zweite internationale Studientagung vgl. ebd. XIII (50/52), Juni 1961, S. 10–11.

*** Aus: »A. C. Ramselaar, Die jüdisch-christlichen Beziehungen in den Niederlanden«, ebd. XII (49), September 1960, S. 16.

**** Ebd. XV (57/60), Januar 1964, S. 80. – Vgl. o. S. 192.

CLEMENS THOMA: Die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. (Grundzüge, Bd. 44.) Darmstadt 1982. Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 174 Seiten.

»Die wirklichen religiösen und theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum liegen nicht zutage. Sie müssen vielmehr mühsam unter viel Schutz hervorgeholt werden.« Mit diesem Satz (S. 2) schildert Clemens Thoma, der Leiter des Instituts für jüdisch-christliche Forschung an der theologischen Fakultät in Luzern, die Ausgangslage für die theologischen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum. Positiver ausgedrückt: Jede theologische Frage hat vielfältige historische Zusammenhänge, und deshalb müssen die theologischen Beziehungen zwischen diesen beiden Partnern auch auf einer breiten Front angepackt werden. Die gegenseitige Verwurzelung, das Ineinandergreifen der Geschichte und der Theologien müssen dazu führen, in mühsamer, aber spannender Kleinarbeit diese theologischen Beziehungen klarer abzustecken.

Nach der Einführung behandelt Thoma im zweiten Kapitel die Ansätze der Kirchen für den Dialog mit Juden seit 1945. Es ist die Periode des christlichen Umdenkens und der Selbstreinigung, die bis jetzt noch nicht abgeschlossen ist, aber Thoma will weiter ziehen. Ob bei den Gründen zum Umdenken auch die Austrittsbewegung aus den Kirchen eine Rolle spielt, wage ich zu bezweifeln, und es ist sogar die Frage, ob man diese typisch innerkirchliche Problematik auch in diesem Zusammenhang mitzählen darf. Thoma bleibt praktisch und geht auf die über 50 kirchlichen Erklärungen kurz ein. Er weiss, wie schwer es ist, in diesem Jungle einen Weg zu suchen. Die Erklärungen und die verschiedenen Körperschaften, die sich für den Dialog einsetzen, haben einen eigenen Stellenwert und sind einander nicht gleichzusetzen. Die Themen der verschiedenen Erklärungen bilden gemeinsam das ganze Netz der theologischen Beziehungen, aber vorläufig weist das Netz noch Mängel auf und ist manchmal nicht viel mehr als eine Traktandenliste für die Zukunft. Thoma gleicht dabei einem Forschungsingenieur, der in seinem Labor ein weitgestecktes Ziel verfolgt, bei seiner Arbeit aber immer wieder an neue Grenzen stösst, die mit viel grösseren Problemen in der Wirklichkeit von Kirche und Synagoge korrespondieren.

Im dritten Kapitel zeigt er die Hemmnisse heutiger Juden

gegen den Dialog mit Christen auf. Auch die aktuellen politischen, geschichtlichen und soziologischen Faktoren werden von ihm nicht ausser acht gelassen. Es fällt in diesem Kapitel auf, wie er einige Male von »wir Juden« spricht. Es zeigt sein Engagement und den Willen, sich weit in die jüdische Identität zu versetzen.

Im vierten Kapitel befasst er sich mit der angefangenen, missdeuteten, missbrauchten und erwarteten Heilsgeschichte. Die jüdischen und christlichen Auseinandersetzungen mit der Geschichte als Heilsgeschichte decken einen Grossteil der theologischen Beziehungen zwischen Juden und Christen ab. Es wartet noch viel Arbeit.

Im fünften Kapitel werden christliche Lehren in jüdischer Perspektive und jüdische Lehren in christlicher Perspektive behandelt. Der Autor weiss, wie wenig es bringt, wenn in einem vermeintlichen Dialog harmlose Differenzen und ebenso harmlose Übereinstimmungen hervorgehoben werden, die entscheidenden Widersprüche und Unvereinbarkeiten dabei aber in den Hintergrund geschoben werden. Er will selbstkritisch sein, sonst wird es mit diesen jüdisch-christlichen Beziehungen nichts. Weitgehend muss auch die christliche Theologie, und zwar in allen Disziplinen, sich neu und eingehend mit sich selbst und mit der jüdischen Theologie, so wie sie sich selbst versteht, auseinandersetzen, sonst bleibt der Dialog ein Gespräch auf Distanz.

Den Horizont der christlich-jüdischen Beziehungen bildet für Thoma die weltweite Humanität. Er sieht mächtige Menschenfeinde, und sowohl Juden als Christen sehen sich dieser Anti-Macht gegenübergestellt, und von ihnen wird eine Antwort erwartet. Es ist auch ihre gemeinsame Arbeit, die beide Partner miteinander verbindet. Die Frage bleibt, ob die bis jetzt angelaufenen Dialoge, die sich zögernd entwickelnde Gesprächsbereitschaft und Offenheit schon jetzt tragfähig genug sind, dieses Ziel in Angriff zu nehmen.

Auf 160 Seiten bildet dieses Buch ein Vorwort auf viele kommende Werke, die aber konsequenterweise mit derselben Ehrlichkeit, mit demselben wissenschaftlichen Scharfsinn und demselben weiten Blick angelegt werden sollten.

Nico Sonneveld, Rüschnikon

CLEMENS THOMA / MICHAEL WYSCHOGROD (Hrsg.): Das Reden vom einen Gott bei Juden und Christen. Bern 1984. Verlag Lang.

Eine Würdigung folgt in: FrRu XXXVII/1985.

LAURENZ VOLKEN: Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger. Düsseldorf 1983. Patmos Verlag. 263 Seiten.

L. Volken, seit langem Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät der Dormitio in Jerusalem, beteiligt sich schon immer intensiv am christlichen Dialog mit dem Judentum und dem Islam. Auch ihn beschäftigt leidenschaftlich die Wiederentdeckung der »Wurzel« und des »Edelölbaums«, als die Paulus in Röm 11, 16–24 Israel bezeichnet. Diesem Edelölbaum ist die Heidenkirche, der »Wildschössling«, »eingefropft« worden, so dass nach dem Apostel Israel die Kirche »trägt« und nicht umgekehrt, wie die christliche Theologie jahrhundertlang in ihrer Selbstgerechtigkeit meinte, so sie überhaupt Kenntnis von der »Wurzel« nahm. Der Ursprung wurde verdrängt, wie Volken im ersten Teil seines reich gegliederten Buches darlegt. Die »Substitutionslehre«, nach der die Kirche das alte Gottesvolk der Juden abgelöst habe, beherrschte das christlich-theologische Bewusstsein, mit der fatalen Konsequenz, dass auch das Wissen um den *Juden* Jesus verdrängt wurde und es vergessen wurde, dass es sich bei der Fleischwerdung des Logos und Sohnes Gottes

um das »Fleisch« eines Juden handelt. Deshalb rückt Volken im zweiten Teil seines Buches (»Jesus, der Christus, und das Christentum«) die »jüdische Verwurzelung Jesu« in den Vordergrund, besonders im Abschnitt B dieses Teiles mit der Untergliederung: Jesus, der Jude; Jesus und die Tora; Jesus, der Messias. Wichtig scheint mir in diesem Teil des Buches auch das Schlusskapitel »Das Christentum als Volk Gottes« zu sein, darin besonders der Abschnitt »Die Sendung des Volkes Gottes«, in dem Volken schreibt: »Gott hat sich ein Volk auserwählt, um dadurch seinen Heilsplan gegenüber den Völkern zu verwirklichen. Seine Erwählung Israels hat ihren Sinn in dessen Sendung . . . Sein und Sendung bilden in ihm eine innere Einheit. Seine Aussonderung *aus* den Völkern ist notwendigerweise auch eine Aussonderung für die Völker. Es ist ein Mittlervolk.«

Die Kirche nimmt als das durch den Einbezug der Heiden in das messianische Heil erweiterte Gottesvolk an dieser Mittlerrolle teil: Sie vermittelt das reiche geistliche Erbe Israels, von dem das II. Vatikanische Konzil gesprochen hat, in die Völkerwelt, so dass die Gojim in »jüdischen Kategorien« (Gershom Scholem) sprechen, beten und denken lernen. »Allerdings, die entscheidende Neuheit besteht darin, dass im Bund zwischen den Menschen und Gott mehr als die Schrift, die Tora, sich jetzt Jesus Christus, das personhafte, menschengewordene Wort, als das Bestimmende in der Heilsvermittlung erweist« (203). Im dritten Teil seines Buches (»Ergebnis«) kommt Volken auf die Rolle des Paulus bei dem Loslösungsprozess der Kirche von Israel zu sprechen, vor allem anhand von Röm 9–11, wobei Volken leider einmal einer Falschübersetzung der »Einheitsübersetzung« zum Opfer fällt, nämlich bei der Wiedergabe von Röm 11, 28 (vgl. dazu F. Mussner, Sind die Juden »Feinde Gottes?«, in: Dynamik des Wortes [FS des Kathol. Bibelwerks] Stuttgart 1983, 235–240). Volken zitiert dabei auch die schönen Sätze des Juden Jules Isaac: »Ich verlange von ihnen [den Christen] nicht, auf irgendeine Aussage, die der heilige Paulus im Römerbrief macht, zu verzichten. Ich bitte nur darum, dass die christlichen Kirchen an seiner Liebe für Israel Anteil nehmen« (215), und er betont, dass auch »das Judentum nicht einfach das Christentum ignorieren« kann, weil das Christentum »Teile des gemeinsamen Erbes, die vergessen oder gar verdrängt in der Wurzel liegen, zur Auswirkung gebracht« hat (223). Dieser Hinweis scheint mir wichtig zu sein. Unter diesen »Erbteilen« nennt Volken vor allem die hl. Schrift, Gott (» . . . wenn das Christentum einen anderen Gott hätte als Jesus, dann wäre es kein Christentum mehr«), das Gebet, das Doppelgebot der Liebe. Abschliessend behandelt Volken noch die Frage »Warum ist Gott Jude geworden?« und das Thema »Jesus als Brücke zwischen Juden und Christen«.

Volken legt ein wichtiges, kenntnisreiches und flüssig geschriebenes Buch für den christlich-jüdischen Dialog vor, das eine glückliche Ergänzung zu meinem »Traktat über die Juden« und zu Clemens Thomas Buch »Christliche Theologie des Judentums« darstellt.

Franz Mussner, Passau

WILLEM ZUIDEMA: Gottes Partner. Begegnung mit dem Judentum. Aus dem Niederländischen übersetzt von Wolfgang Bunte. (Information Judentum, 4.) Neukirchen-Vluyn 1983. Neukirchener Verlag. XI, 282 Seiten. Der Reiz dieser Einführung ins Judentum besteht darin, dass sie von einem im christlich-jüdischen Dialog eingeübten Autor stammt, der aufgrund seiner wissenschaftlichen und beruflichen Erfahrung weiss, worauf er als Christ für eine christliche Leserschaft besonders zu achten hat: auf Themen, die stets Aufmerksamkeit geniessen (Synagoge

und Sabbat); auf Themen, die das Verständnis von Leben und Tradition im Christentum bereichern wollen (etwa in den Kapiteln über das liturgische Jahr); auf Themen, die christlicherseits oft beiseite geschoben werden (Holocaust und Staat Israel) und »natürlich« auf solche Themen, wo es in besonderem Masse Vorurteile auszuräumen gilt. Deshalb gibt es auch ausser den Kapiteln über das Leben nach der Tora ein (auf das einleitende über die Vielfalt im Judentum folgendes) Kapitel »Tora oder Gesetz?«; dazu gehört noch die Auflistung der gern gegen das pharisäisch-rabbinische Judentum ausgespielten 613 Ver- und Gebote mit ihren biblischen Bezugsstellen (im Anhang). An die Zurückweisung des nomistischen Missverständnisses von Tora schliesst sich sinnvollerweise ein Kapitel mit Überlegungen zur »Trennung der Wege« von Kirche und Judentum an. Der Autor kann und will hier keineswegs detailliert die aufgeworfenen Fragen erörtern, welche Rolle dabei der Prozess des Synhedriums gegen Jesus (falls es überhaupt einen gegeben hat), die Verkündigung des Paulus in der Heidenwelt und die (angebliche?) Flucht der Judenchristen ins Ostjordanland zu Beginn des jüdischen Aufstands gegen Rom gespielt haben könnten. Doch ist die Grundrichtung unbezweifelbar angebracht, diesbezüglich auch in der Theologie noch weitverbreitete »Glaubensüberzeugungen« (35) zurückzuweisen: Die mitunter noch sehr engen Beziehungen zwischen Christen und Juden bis ins 4./5. Jahrhundert hinein, die auch durch Angriffe von offizieller kirchlicher Seite bestätigt werden, verbieten jede einfache Schematisierung. Unter einem solchen Vorbehalt steht übrigens auch der Lösungsvorschlag des Vf.: »Die Trennung der Wege ist die Folge eines soziologischen Prozesses, der in der ältesten Gemeinde begonnen hatte als Konsequenz des tiefen Glaubens, der Messias sei auch für die Heiden gekommen« (45). Dem Rückblick auf die Anfänge entspricht der Ausblick des Schlusskapitels »Judentum und Christentum als Weggenossen«. Hier erhält der Leser aufschlussreiche Hintergrundinformationen über das Zustandekommen kirchlicher Dokumente; darin sind auch Erwägungen über den Antizionismus eingefügt.

Wenn der Autor in diesem Kapitel angesichts der »oftmals so sehr theoretisch und so wenig existentiell« scheinenden kirchlichen Erklärungen »ein unbefriedigendes Gefühl« äussert, weil nirgendwo zu sagen gewagt wird: »Juden, wir brauchen Euch! Oder: Die Kirche braucht das jüdische Volk und gibt sich darüber Rechenschaft, dass ihre Begegnung mit ihm Konsequenzen haben wird (wie es ein Vertreter des Vatikans so energisch formulierte!)«, dann ist diesem Buch dankbar zu bescheinigen, dass es »einen heilsamen Prozess der Veränderung« auf christlicher Seite auszulösen vermag, »einen Prozess der Identifikation, der wachsenden Identität«. Aus dieser Erfahrung heraus lehrt der Vf. »die Juden und das Judentum in ihrer Identität anerkennen« (207 f.). Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

J. ALBRECHT u. a.: Christentum und Nationalsozialismus. Sekundarstufe I: Lehrerheft und Schülerheft. (Eingreifprogramm Christentum in der Geschichte.) Hildesheim 1983. Bernward Verlag. 52 und 76 Seiten. Neben dem Punkt IV »Die Kirche im Schatten der nationalsozialistischen Judenverfolgung« werden das Verhältnis zu den Juden und die Einstellung zum Antisemitismus des »3. Reiches« auch in den übrigen vier Punkten verschiedentlich angesprochen. Der genannte Titel ist auch die Überschrift zu Erläuterungen, die die Herausgeber (M. Gartmann / R. Göllner) in den Katechetischen Blättern 108 (1983), 492–500 gegeben haben.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

LEONARD BAKER: Hirt der Verfolgten. Leo Baeck im Dritten Reich. Stuttgart 1982. Klett-Cotta Verlag. 512 Seiten.

Es war eine gute Idee von Baecks Familie, nicht einem Wissenschaftler, sondern einem verantwortungsbewussten Schriftsteller dabei behilflich zu sein, eine kompetente Biographie Leo Baecks zu schreiben, wobei der Schwerpunkt auf den Jahren der Verfolgung liegt. Baker, der Leo Baeck nicht gekannt hat, vermochte dennoch der Persönlichkeit gerecht zu werden, ihn sowie die Menschen um ihn herum zu schildern, wie sie waren. Baker hat zahlreiche Quellen verwendet und sich in nützlicher Weise der »Oral History« bedient, d. h. Interviews mit Menschen geführt, die Baeck gekannt haben. Gelegentliche Ungenauigkeiten muss man in Kauf nehmen, ändern aber nichts am Wert des Buches; es erscheint wenig sinnvoll, hier eine derartige Liste aufzustellen. Nur einige Beispiele seien erwähnt: Zum Rabbiner wird man nicht »geweiht«, und daher gab es bei Franz Rosenzweig keine »Rabbinerweihe«; er erhielt den Titel »Morenu«, »unser Lehrer«, was nicht mit dem des Rabbiners identisch ist (S. 147). Im jüdischen Gottesdienst wird auch nicht »zelebriert«, und Baeck hatte auch nicht Orgel und gemischten Chor »zuzulassen«; das war der Ritus der liberalen Synagogen (S. 158). Für Mädchen wird keine »Bar«-Mizwa-Feier eingeführt, sondern eine Bath-Mizwa-Feier. Leider wird allzu oft ein christlicher Begriff verwendet, der für das Judentum irreführend ist (»Hirtenbrief« S. 273). Eine solche Institution gibt es im Judentum gar nicht. Das mögen Kleinigkeiten sein, die relativ leicht wiegen gegen den korrekten Eindruck, den das Buch von der Persönlichkeit Baecks vermittelt. So ist etwa Baecks Einstellung zum Rabbinerberuf präzise dargestellt: »Dazu gehörte seine persönliche Lebensweise, seine Strenge gegen sich selbst« (S. 143). Baeck war der Überzeugung, ein Rabbiner habe für alle da zu sein, seine Persönlichkeit solle im Hintergrund bleiben, daher verwendete Baeck weder in Wort noch Schrift das Wort »ich« (S. 143). Baker weist auf einen eigentümlichen Charakterzug Baecks hin: Er sagte ungern »nein«, eher schon »jein«, er mochte Menschen eine Bitte nicht direkt und deutlich abschlagen. Andererseits jedoch konnte er Studenten in der Freitagmorgen-Homiletik-Übung scharf kritisieren, wengleich er eine solche Kritik mit einer höflichen Floskel einleitete. Baker schildert recht plastisch das Verhältnis Baeck-Buber. Die beiden Männer achteten zwar einander, aber Baeck fühlte sich wohl als der Überlegenere, was Buber offenbar auch so empfand. Baeck schätzte an Buber gewiss das umfassende Wissen, den Reichtum der Gedanken, hatte ihn jedoch in dem Verdacht, gerade aktuellen Meinungen zu huldigen: »Was lehrt er jetzt?« pflegte Baeck ironisch zu fragen. Wie erwähnt behandelt Baker vor allem die innere und äussere Geschichte der deutschen Juden in der Zeit der NS-Verfolgung. So beschreibt Baker die harmonische Zusammenarbeit mit Gertrud Luckner und dem späteren Propst Grüber, Christen, die den Juden in der Stunde der Not zur Seite standen. Der Verfasser vermag es, nuancenreich zu schildern, und so kommt Baecks paradoxe Persönlichkeit gut zum Ausdruck: ein liberaler Rabbiner, doch in seinem Innern ein konservativer Jude; ein Wissenschaftler, der ein auch heute noch lesenswertes Buch über die Evangelien veröffentlichte, aber ein Jude voller Misstrauen gegen Christen und Christentum, schliesslich hat Baecks wissenschaftliche Laufbahn mit der Auseinandersetzung mit Harnack begonnen. Davon ist Baeck zeitlebens geprägt geblieben. Er war ein höflicher, urbaner Grandseigneur, konnte aber im Augenblick des Zorns schneidend scharf und heftig werden. Ein Mann der Toleranz gegenüber kleinen Schwächen der andern, aber zu-

weilen intolerant, wenn es um Wichtiges ging und sein Gefühl für Anstand und Gerechtigkeit verletzt wurde. Ein Mann von Grundsätzen, zugleich aber auch von Kompromissen, so dass man manchmal den Eindruck erhielt, er schliesse allzu leicht diese Kompromisse. Baeck war ein umfassend gebildeter Mann, und zugleich war ihm eine Liebe zum Detail zu eigen, Grundbedingung für seine Hingabe an den Midrasch. Baeck war jede Form des Nationalismus ärgerlich, ein deutsch-jüdischer Weltbürger, doch eigentlich vor allem im Judentum daheim. Er hatte das Auftreten und die Art eines deutschen Professors, und er geisselte zugleich deren Charakterlosigkeit: Manche von ihnen seien wie die Reptilien, ohne Rückgrat.

Diese Widersprüche fochten Baeck nicht an, sie gehörten zu seiner Persönlichkeit. Wahrscheinlich war er im Grunde ein einsamer Mensch, der zwar zuhören konnte, aber lieber allein blieb. Zahlreich sind seine Ämter gewesen, allen voran das des Rabbiners und Dozenten an der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums, Präsident der Reichsvereinigung der Juden in Deutschland, Präsident des deutschen B'nai B'rith. Auch hier wieder die typische Paradoxie: Einerseits wollte er ein Rabbiner des jüdischen Volkes sein, andererseits war er Präsident einer jüdischen Organisation, die zu seiner Zeit nicht jedem Juden offenstand, sondern ein Auswahlverfahren kannte. Er mag in alldem keine Gegensätze gesehen haben, für ihn vereinigte sich alles in seiner Rabbinerexistenz, die er als Lehrer, Prediger, Gelehrter, Seelsorger und als inoffizielles Oberhaupt der deutschen Judenheit empfand. Ähnlich ist auch seine Haltung zu Erez Israel paradox: Als einer der wenigen liberalen Rabbiner hatte er schon früh ein positives Verhältnis zum Lande Israel, vermied die Deutschtümelei mancher Kollegen, andererseits fand er an den politischen Zionisten wenig Geschmack; er hielt es mit dem Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, ohne jedoch aus dem Deutschtum eine Pseudoreligion zu machen wie manche anderen CVer. (»Jüdische Staatsbürger deutschen Glaubens«.) Diese Reihe von Paradoxien könnte fortgesetzt werden. In Bakers Buch kommen sie deutlich zum Ausdruck. Wer Baeck gekannt hat, wird ihn in diesem Buche wiederfinden; das ist nicht nur ein Verdienst des Autors, sondern auch der flüssigen Übersetzung von Charlotte Roland. Nur: dass dieses Buch keinen Namenindex enthält, ist unverzeihlich. E. L. Ehrlich

WLADYSLAW BARTOSZEWSKI: Das Warschauer Ghetto – wie es wirklich war. Zeugenbericht eines Christen. Mit einer Einleitung von Stanislaw Lem und Fotodokumenten. Frankfurt/M. 1983. Fischer Taschenbuch Verlag (Fischer Taschenbuch 3459). 124 Seiten.

»Das Gedenken an die Zusammenarbeit von Juden und Nichtjuden im vom Hitler besetzten Europa, das Gedenken an die geheimen Kontakte der jüdischen und polnischen Untergrundbewegung mit der freien Welt . . ., die unter Lebensgefahr aufrechterhalten wurden, ist von einer überaus grossen historischen und erzieherischen Bedeutung« (15). Zum Historischen: Zwischen dem 22. 7. und dem 12. 9. 1942 wurden über 310 000 Menschen aus dem Warschauer Ghetto »in den Tod, hauptsächlich nach Treblinka II« deportiert (58). Das führte dazu, dass jüdischerseits gemeinsamer Widerstand unter den Übriggebliebenen und auf polnischer Seite Hilfsmassnahmen für diese organisiert wurden. Der Autor, der seit seiner Entlassung aus der »Schutzhäft« in Auschwitz bereits an Hilfeleistungen beteiligt war, nahm als Vertreter einer katholischen Gruppe an der Vorbereitung und Konstituierung des »Hilfsrates für Juden« (Dezember 1942) teil. Zur gleichen Zeit »wurde bei der Vertretung der polnischen Regierung,

die im besetzten Lande tätig war, ein besonderes Referat geschaffen, welches vom Judenreferat der militärischen Organisation Heimatarmee sämtliche Kontakte, also die Verbindungen zu den jüdischen politischen Kämpfern, sowie die karitativen Angelegenheiten übernehmen sollte« (73). Bartoszewski wurde Stellvertreter des Leiters dieses Referats¹. »Von diesem Zeitpunkt bis zum Ausbruch des Warschauer Aufstandes im Jahr 1944 gingen durch die Untergrundzelle, in der ich arbeitete, sämtliche Funkprüche und Berichte der jüdischen Untergrundbewegung nach England, den Vereinigten Staaten und nach Palästina, an die Funktionäre des Jüdischen Weltkongresses, an die Zionistische Weltorganisation und an den »Bund« in der freien Welt, ebenso die Geldbeträge, die von diesen Organisationen für die Juden in Polen überwiesen wurden« (73 f.). Die Schilderung beruht also ausser auf Selbsterlebtem auf Quellen erster Hand: über das Leiden und Sterben im Ghetto bis zu seiner Auslöschung nach dem Aufstand im Frühjahr 1943, über den Naziterror und Reaktionen in der übrigen Stadt, über gelungene Hilfe trotz ständiger Bedrohung des Lebens der Helfer und der Geretteten und – eher verhalten – über die Erfahrungen der Vergeblichkeit, der Unzulänglichkeit der geleisteten Hilfe, die weder im Innern noch von aussen die erforderliche Unterstützung erfuhr. Zur erzieherischen Bedeutung dieses Berichtes mögen diese Hinweise genügen: Das Buch lässt sehr klar hervortreten, was ein Aufruf der Jüdischen Kampforganisation vom Dezember 1942 so formuliert hatte: »Erinnert auch, dass wir, die jüdische Zivilbevölkerung, uns an der Front des Kampfes um Freiheit und Menschlichkeit befinden« (72 f.). Ebenso deutlich macht es, dass es auf christlicher Seite Menschen gab, die sich ihrer Verantwortung bewusst waren – entsprechend einem Flugblatt der Schriftstellerin *Zofia Kossak-Szatkowska*, deren Organisation der Autor angehört hatte: »Die sterbenden Juden sind von lauter sich die Hände in Unschuld wuschenden Pilatusen umgeben . . . Wir wollen keine Pilatusen sein! Wir können aktiv nichts gegen die deutschen Metzelleien unternehmen . . . – aber wir protestieren aus der Tiefe des Herzens derer, die von Mitleid, Entrüstung und Grauen ergriffen sind . . . Wer nicht mit uns diesen Protest unterstützt – der ist kein Katholik!«² (47 f.). Die Erfahrung, die sich daraus ergab, ist so gültig wie damals: »Die Zusammenarbeit der Menschen verschiedener Abstammung und Weltanschauung (Polen und Juden, Sozialisten und Katholiken) war innerhalb des Hilfsrats für Juden sehr eng und gestaltete sich durchaus harmonisch. In diesen Fragen entschied nicht die politische Anschauung, sondern vor allem die ethische Haltung einer Person . . .« (75). So stellt das Buch in seiner historischen Sachlichkeit zugleich einen Appell dafür dar, was das Resümee so ausdrückt: »Der Sinn des Lebens der grossen Menschenfamilie kann auf Dauer nur bewahrt werden durch das Bemühen, alles was Menschen trennt zu überwinden – durch aktive Verteidigung der natürlichen Rechte der Menschen auf ein von Angst freies und würdiges Leben und durch die beständige Erinnerung an alles, was die Menschen verband und verbindet« (124).

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

¹ vgl. dazu o. S. 32–35.

² s. insbesondere o. S. 36 ff.

DERS.: Herbst der Hoffnungen. Es lohnt sich, anständig zu sein. Mit einem Nachwort, hrsg. v. Reinhold Lehmann. Freiburg 1983. Herder Verlag. 141 Seiten.

Wenn man dieses Buch gelesen und auf sich hat einwirken lassen, so drängt sich ein Gedanke auf: Wir wüssten heute kein anderes Buch, das derart für die Schulen geeignet wäre. Hier beschreibt ein Mann sein Leben, der durch Gefängnisse der verschiedensten Art hindurchgegangen

ist, durch das KZ Auschwitz wie durch stalinistische Haft und nicht zuletzt auch durch die in jüngster Zeit in Polen errichteten Lager für politisch Unliebsame. Wer ist dieser merkwürdige Mann? Ein katholischer Christ, der sein Christentum wirklich lebt und daher leicht zwischen alle Stühle gerät. Seinem Katholizismus gegenüber ist er durchaus kritisch, wenn er in Polen den alten, von der Kirche tradierten Judenhass bemerkt, ebenso registriert er die verschiedenen kommunistischen Spielarten, bei denen Kommunisten Katholiken keinen geistigen und politischen Spielraum lassen. Aber Bartoszewski ist Pole: Er hat am eigenen Leibe erlitten, was Polen durch Deutsche erfahren haben. Gerade deshalb tritt er für den Frieden mit Deutschen ein, für die Aussöhnung, denn eine Kollektivschuld kann es nicht geben.

Bartoszewski ist durch zwei Phänomene geprägt worden: durch die Synagoge – hier stellvertretend für das Judentum – und das Gefängnis. Mit Juden hat er von früh an Kontakt gehabt, ja Freundschaft gepflegt; Gefängnisse der verschiedensten Sorte gehören zum tragischen Bestandteil seines Lebens, in sie ist er immer wieder als ein Nonkonformist geraten.

Bartoszewski lebt aus einem Glauben, nicht notwendigerweise aus dem herkömmlichen, traditionellen, von Autoritäten vorgeschriebenen: »Ich war nie sehr fromm gewesen, zumindest nicht in einem traditionellen Sinn, aber Gott existierte für mich. Für mich war die Nächstenliebe wichtig, das Evangelium, die Bergpredigt.« (S. 33)

Bartoszewski ist kein Philosemit; das sind nicht selten Leute mit einem verkrampften Verhältnis zu Juden, vielleicht sogar solche, die bewusst oder unbewusst in sich einen Antisemitismus zu bekämpfen haben. Er hat ein völlig natürliches Verhalten gegenüber Juden: »Ich kenne verschiedene Juden, die negative Eigenschaften haben. Aber diese verbinde ich nicht mit ihrer Herkunft, sondern mit ihrer Person, mit ihrem Lebenslauf.« (S. 34) Im übrigen weiss der Verfasser, dass in Polen »der religiöse Antisemitismus« eine grosse Rolle spielte, gerade auch auf dem Lande, wo wenige Juden lebten: Judenfeindschaft ist also oft unabhängig vom Verhalten des jeweiligen Juden. Zumindest in der vorkonziliaren Zeit (vielleicht auch noch später) herrschte allgemein das Vorurteil: »Die Juden haben unseren Jesus ermordet.« (S. 35) Im Vorkriegspolen verkehrten Juden kaum mit Nichtjuden: »So glaube ich, dass ich in meiner Schulklasse der einzige war, der jüdische Familien und Häuser besucht hat, der als Kind schon normal mit jüdischen Kindern spielte...« (S. 36)

Der Verfasser beschreibt dann ausführlich seinen Aufenthalt in Auschwitz, den Aufstand im Warschauer Getto und seinen Widerstand gegen die deutsche Besatzungsmacht. Über den Warschauer Gettoaufstand heisst es: »Ich glaube, dass dieser Kampf wichtig für die Idee eines eigenen Staates Israel war, dass er der Welt signalisierte: ein Volk will überleben.« (S. 71) Bartoszewski erzählt von einem Flugblatt aus dem Sommer 1942, das ihn stark beeindruckte. Darin heisst es u. a.: »Angesichts der Verbrechen darf man nicht passiv bleiben. Wer angesichts des Mordens schweigt, wird zum Komplizen der Mörder. Wer nicht protestiert, stimmt zu. Das Blut Wehrloser schreit zum Himmel nach Rache. Wer nicht mit uns diesen Protest unterstützt, der ist kein Katholik...« (S. 71)

Immer wieder beschäftigt den Verfasser der Vorwurf, die Polen hätten zu wenig für die Rettung der Juden getan (von »jüdischen Mitbürgern« kann man hier gar nicht reden, denn so empfanden die Polen Juden ja gar nicht). Zu diesem beklemmenden Komplex meint der Verfasser: »Sicherlich waren viele Polen antisemitisch gesinnt, doch

nicht mehr als die Slowaken, Rumänen, Litauer...« (S. 74) Und immer wieder kommt Bartoszewski auf den Warschauer Gettoaufstand zu sprechen: »Die erste Auflehnung einer Stadt in der Geschichte der europäischen Widerstandsbewegung, der erste aufrührerische Kampf im Zentrum einer Millionenstadt, in der eine deutsche Garnison von mehreren zehntausend Mann stationiert war.« (S. 75)

Wenn man dieses Buch liest, so fragt man sich immer, wie dieser »Berufswiderständler« (S. 73) überhaupt überleben konnte. So wurde er z. B. wegen der Judenhilfe denunziert. Eine ihm unbekannt polnische Beamtin auf der Post liess den an die Gestapo gerichteten Brief verschwinden bzw. leitete ihn um: Sie sandte ihn an Bartoszewski, da der Brief seine genaue Adresse enthielt.

Nach dem Gettoaufstand fand später auch der Aufstand der Polen statt, der scheiterte, weil die Russen den Polen nicht zu Hilfe kamen: »Die Russen blieben da, wo sie standen. Sie rechneten damit, dass der Rest unserer polnischen Elite vollends verblute, um ihnen die Übernahme zu erleichtern. Die schmutzige Arbeit überliessen sie den Deutschen. Die Hauptstadt Polens wurde vernichtet...« (S. 78 f.) Das, was durch Kampfhandlungen nicht zerstört worden war, haben die Deutschen dann gesprengt, so das Palais Brühl, »eines der schönsten Denkmäler der deutschen Baukunst in Warschau« (S. 86). »Das sind keine Menschen, sagten wir, das sind Barbaren« (S. 86).

Angesichts der von Deutschen an Juden und Polen verübten Untaten hat sich auch Bartoszewski gefragt, wie eine gemeinsame Zukunft überhaupt möglich sei: »Es kann keine allgemeine Rache geben... Ein allgemeines Gefühl der Rache bringt dem Rächer noch grösseren Schaden als dem Opfer, weil er in seinen Rachegefühlen nicht mehr zu sich selbst zurückfindet...« (S. 114). »Menschen haben dies Menschen angetan... Nicht Deutsche den Polen. Das war die Einsicht, die zu Frieden und Versöhnung führen könnte« (S. 117).

Bartoszewski hat aber noch ein anderes Problem. Es geht ja nicht nur um die Nazis, die Henker, von denen ohnehin nichts zu erwarten war. Die Polen fühlten sich auch von ihren deutschen katholischen Mitbrüdern im Stich gelassen. »Die Katholiken liessen uns total allein.« (S. 121) Am Ende seines Buches zieht der Verfasser seine Bilanz, »die Erfahrung meines Lebens«. Darin heisst es u. a.: »Wenn ich das angenommen hätte, was ich in der katholischen Schule und Kirche über die Juden gehört habe, ich wäre Antisemit geworden. Nur mein Widerstand gegen Dummheiten und Zwänge im Denken haben mich dahin gebracht, dass ich die Juden verteidigen konnte.« (S. 125)

Im Zusammenhang mit den jüngsten Ereignissen in Polen wurde der Verfasser wieder einmal mehr verhaftet. Wahrscheinlich hat er es u. a. einem Juden zu verdanken, dass er schliesslich früher als andere entlassen wurde. Der Präsident des Verbandes jüdischer Kämpfer, Stefan Grayek, ein Warschauer, der jetzt in Israel lebt, erschien zu den Feierlichkeiten anlässlich des Gettoaufstandes. Den polnischen Behörden teilte er mit: »Wenn Bartoszewski nicht bis zum 19. April 1982 entlassen wird, dann werde ich nicht teilnehmen und einfach wieder abreisen...« (S. 130) Er wurde am 19. April 1982 mit dem Hubschrauber vom Lager abgeholt...

Während der Lektüre dieses Buches habe ich mich ständig gefragt, ob es nicht auch wie viele andere in Bibliotheken mehr oder weniger ungelesen verschwindet. Dem entgegenzuwirken hätte z. B. die Deutsche Bischofskonferenz eine sinnvolle Aufgabe: Eine weite Verbreitung dieses Buches könnte verspätet dazu dienen, etwas davon abzutragen, was Theodor Heuss »Kollektiv-Scham« genannt hat.

Mit diesem Buch wird eine konstruktive, positive Leistung erbracht, nichts verschwiegen, aber auch nicht undifferenziert geurteilt. Es wäre tragisch, wenn Deutsche hier nicht die grosse Chance wahrnehmen, d. h. dieses Buch dazu verwendeten, ihre Zukunft zu bewältigen.

Ernst Ludwig Ehrlich, Basel

DIETRICH BONHOEFFER: Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuausgabe, hrsg. von Eberhard Bethge. München 1985. Chr. Kaiser Verlag. 464 Seiten.

Diese *Neuausgabe* erscheint kurz vor dem 9. April 1985, an dem Tag, als Dietrich Bonhoeffer vor vierzig Jahren im KZ Flossenbürg umgebracht wurde. Dieses Buch, das »zu den ›religious classics‹ gehört, hat sich seit seinem ersten Erscheinen 1952 tiefgreifend verändert«.*

Nach Redaktionsschluss ist jetzt an dieser Stelle nur noch eine Ankündigung dieses grossartigen Buches möglich, aber doch unerlässlich. Es bedeutet eine tiefe Bereicherung und verpflichtet zu grossem Dank.

G. L.

* vgl. Klappentext.

JANINA DAVID: Ein Stück Fremde. Erinnerungen an eine Jugend. München/Wien 1983. Hanser Verlag. 308 Seiten.

Nach »Ein Stück Himmel« und »Ein Stück Erde« (s. FrRu XXXIV/1982, S. 89 f.) nun »Ein Stück Fremde«. Wieviele »Stücke« werden noch kommen? Janina ist am Schluss dieses ihres dritten Buches erst achtzehn, und jetzt ist sie vierundfünfzig . . . Erfolg verführt. Waren die ersten beiden Bücher erschütternd und anrührend, nicht zuletzt durch die Verfilmung, ist diese Fortsetzung – mit Erinnerungen aufgefüllte Tagebuchnotizen – eher fades Jungmädchen-Geplauder, ergreifend nur auf dem tragischen Hintergrund einer unbewältigten Vergangenheit und tröstlich insofern, als man das Buch aus der Hand legt in der Überzeugung, dass dieses Mädchen ihren Weg machen wird – bis hin zur Erfolgsautorin. Ihren seinerzeit lebensrettenden und subjektiv ehrlichen Übertritt zur katholischen Kirche annulliert sie, als sie in Paris bei einem eher zufälligen Synagogenbesuch ihre Solidarität mit den Juden innerlich erfährt. Das bedeutet jedoch keineswegs echte religiöse Verankerung, sondern lediglich Rückbindung an Herkunft und verlorene Elternheimat. Der Glaube an Gott verfinstert sich vor dem aufgehenden Glanz einer entschlossenen und siegesicheren Suche nach Selbstverwirklichung. Wer durch solche Höllen gegangen ist wie dieses tapferere Menschenkind, darf wohl mit Verständnis für eine solche Einstellung rechnen.

Paulus Gordan, Salzburg

EVANGELISCHE KIRCHE UND DRITTES REICH. Ein Arbeitsbuch für Lehrer der Sekundarstufen I und II. Hrsg. vom Dozentenkollegium des Religionspädagogischen Instituts Loccum. (Analysen und Projekte zum RU, Heft 17.) Göttingen 1983. Verlag Vandenhoeck & Ruprecht. 199 Seiten.

Der Untertitel nennt die Zielgruppe des Buches. Ausser einem fachwissenschaftlichen Beitrag von G. Brakelmann (»Hoffnungen und Illusionen evangelischer Prediger am Beginn des Dritten Reiches am Beispiel gottesdienstlicher Feiern aus politischen Anlässen«) und einer Erlebnis-skizze von Bischof K. Scharf enthält der Band fachdidaktische Beiträge zu einer Loccumer Tagung mit dem Thema »Kirchengeschichte – Lerngeschichte für heute und morgen«. Von hier aus legen sich grundsätzliche Überlegungen zu Konzeptionen des Kirchengeschichtsunterrichts (G. Besier/D. Pohlmann in der Einleitung) und speziell zur Frage Kirchengeschichte des »Dritten Reiches« nahe.

Die beiden Autoren lassen je einen Unterrichtsvorschlag (für S I) folgen – G. Ringshausen: »Kirche, Weimarer Republik und die Machtergreifung der NSDAP« und J. Thierfelder: »Evangelische Kirche und Drittes Reich – dargestellt am Beispiel des württembergischen Landesbischofs Theophil Wurm.« Anstelle einer ausgeführten Unterrichtsplanung gibt es beide Male einen »Informationsteil mit historischen und didaktischen Hinweisen« zu den jeweils angehängten Materialien. Entsprechend »curricular offen« gibt sich E. Jander in seinem »Versuch eines Geschichtslehrers, einen Kurs ›Kirchengeschichte im Dritten Reich‹ zu planen« (für S II). Schade, dass nicht einmal bei der Drucklegung auf eine bessere gegenseitige Abstimmung der für den Unterricht sicher reichhaltigen (wenn auch mitunter beliebig scheinenden) Quellendarbietungen geachtet wurde! So wird § 24 des Programms der NSDAP dreimal zitiert (S. 90, 168 f. und 173). Statt dessen hätte die behauptete – doch nach Ausweis der Quellen undurchführbare – Ausblendung des »Bereichs« Kirche und Antisemitismus (s. die Bemerkung S. 81) aufgehoben werden können: Eine sehr grundsätzliche Perspektive böte hierzu die (bereits 1931 getroffene) Feststellung vom »hemmungslos eschatologisch(en)« Charakter der NS-Ideologie (S. 76, Anm. 15). Immerhin steht dort die für unsere Zeit ebenso brisante Frage: »Wird das bei der heutigen Neuentdeckung der Eschatologie bedacht?«

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

MARTIN GILBERT: Auschwitz and the Allies. How the Allies responded to Hitler's Final Solution. London 1981. Michael Joseph. 368 Seiten.

Die Ergebnisse der umgesehen soliden Forschungen von Martin Gilbert haben eindeutig gezeigt, dass die Alliierten bereits im Sommer 1942 über die *systematische* Ausrottung der Juden orientiert waren. Im Dezember 1942 rafften sie sich dann zu einer gemeinsamen Erklärung auf, um die von Deutschen begangenen Verbrechen zu verurteilen und den Verantwortlichen Strafe anzudrohen. Obwohl man sogar die Namen der meisten Vernichtungslager kannte, unternahm man nichts Tatkräftiges zur Rettung der Juden. Bei den Engländern spielte wahrscheinlich im Kolonial- und Aussenministerium die Sorge eine Rolle, ein Eintreten für die Juden könnte negative Rückwirkungen auf die Araber haben, ferner wäre damit möglicherweise eine Festigung der jüdischen Position in Palästina verbunden. Es kann daher kaum bestritten werden, dass bei den Engländern gewisse antijüdische Haltungen ein Eintreten für die Juden hemmten.

Auch in den USA interessierte man sich kaum für die Rettung der Juden. Der Einfluss jüdischer Persönlichkeiten in den USA auf diesem Gebiet war schlicht nicht vorhanden. Roosevelt ignorierte entsprechende Interventionen.

Ein Kapitel des von Gilbert aus den Quellen gearbeiteten Buches ist der Frage gewidmet, warum Auschwitz nicht bombardiert wurde. Amerikanische Flugzeuge flogen über Auschwitz, fertigten Photographien der Gaskammern und Krematorien an. Diese wurden nicht etwa hergestellt, um später diese Ziele zu bombardieren, sondern um festzustellen, welche Schäden bei vorangegangenen Angriffen auf die kriegswichtigen Betriebe von Monowitz bei Auschwitz entstanden waren.

Nicht einmal die Eisenbahnschienen wurden bombardiert, um Transporte zu verhindern. Im Jahre 1944, in welchem die jüdischen Stellen diese Bombardierungen ständig forderten, wurden Hunderttausende von ungarischen Juden nach Auschwitz deportiert. Die wiederholten Versicherungen besonders der Amerikaner, die Bombardierungen wären technisch schwierig, waren reine Ausreden und Unwahrheiten, denn zur gleichen Zeit, in der jüdische

Führer darauf drangen, endlich die Zufahrten zu Auschwitz zu bombardieren sowie die Gaskammern und Krematorien, flogen die Amerikaner Angriffe gegen Fabriken, die nur 45 Meilen von Auschwitz entfernt waren, so Mährisch-Ostrau und Bohumin.

Bei dieser Verweigerung spielte gewiss Antisemitismus eine Rolle. Noch stärker jedoch wird sich ein Mangel an Verstehen und Vorstellungskraft geltend gemacht haben: Trotz aller Beweise vermochte man das Unvorstellbare des systematischen Massenmordes an den Juden in seiner ganzen Grausamkeit und seinem vollen Umfang nicht zu glauben. Nicht selten schimmert noch der Verdacht hindurch, die Juden würden vielleicht doch übertreiben.

Das Buch von Martin Gilbert enthält mannigfache Antworten auf viele Fragen, die sich gerade heute junge Menschen stellen; daher ist es durchaus sinnvoll, dass inzwischen auch eine deutsche Übersetzung vorliegt.

E. L. Ehrlich

DERS.: Auschwitz und die Alliierten. Aus dem Englischen von Karl Heinz Siber. München 1982. Verlag C. H. Beck. 482 Seiten, 34 Abb. auf Tafeln, 19 Karten im Text.

In seiner Würdigung der englischen Ausgabe (s. o. S. 179) stellt Dr. Ehrlich fest, dass es »durchaus sinnvoll ist, die Ergebnisse der ungemein soliden Forschungen von Martin Gilbert in auch deutscher Übersetzung dieses Buches vorzulegen«. Das Vorwort zur deutschen Ausgabe bringt aufschlussreiche Daten, die beim Erscheinen des englischen Buches noch unbekannt waren. Ein Jahr später ist die Identität einer Person gelöst, »die Geschichte seiner Flucht aus Auschwitz in allen Einzelheiten bekannt. Dies zeigt wieder einmal, dass der historische Erkenntnisprozess niemals abgeschlossen ist. Doch jeder Historiker bringt ihn mit seiner Arbeit ein Stück weiter, und man kann als Historiker nur immer wieder an die Worte erinnern, die der britische Kirchengeschichtler des 19. Jahrhunderts, Bischof Mandell Creighton, in seinen Grabstein meisseln liess: »He tried to write true history.«¹

Und »wenn man aus geschichtlichen Werken etwas lernen kann, dann lässt sich, so muss man hoffen, diesem Buch auch eine Lehre entnehmen, wie man es anstellen muss, dass Ignoranz, Apathie, Unmenschlichkeit nicht sich durchsetzen, wo Handeln geboten ist.«²

Wir konnten dies in jenen schreckensvollen Jahren und inmitten der versuchten Hilfsarbeit, mit gebundenen Händen, kaum erhoffen.

G. L.

¹ ebd. S. 10.

² ebd. vgl. Klappentext.

DERS.: Endlösung und Vernichtung der Juden. Ein Atlas. Reinbek bei Hamburg 1982. Rowohlt-Taschenbuchverlag. 264 Seiten.

Das vorliegende Buch enthält eine minutiöse Darstellung der Vertreibung und Vernichtung der Juden. In 314 Karten wird in chronologischer Abfolge die Zerstörung sämtlicher wichtiger jüdischer Gemeinden in Europa sowie Widerstandsaktionen und Aufstände, Flucht- und Rettungswege sowie das Schicksal von Individuen dargestellt. Der Verfasser hat in diesem Atlas versucht, eine chronologische Darstellung von der Entwicklung der Judenausrottung zu geben und zu zeigen, wie diese Entwicklung mit den Änderungen im Verlauf des Zweiten Weltkrieges zusammenhing. Um dem Leser einen Eindruck von diesem Buch zu vermitteln, wie es gearbeitet wurde und was der Leser zu erwarten hat, zitieren wir willkürlich aus einer Seite; wir wählen S. 155: »Im Laufe des März 1943 verliessen fünf Züge Holland mit Ziel Sobibor, ein Zug Paris mit Ziel Auschwitz und zwei Züge Paris mit Ziel Majdanek ... Im Generalgouvernement ... wurden 10 000 Ju-

den festgenommen, von Krakow nach Auschwitz deportiert ... In Sambor wurden 900 Juden auf dem Marktplatz der Stadt erschossen, wobei viele Mütter gezwungen wurden, zuzuschauen, wie zuerst ihre Kinder sterben mussten ...«

Das Desinteresse an den Verbrechen an den Juden ist in der Bundesrepublik erheblich. Sonst wäre es nicht möglich, dass sich die demokratischen Parteien des Deutschen Bundestages seit Jahren um ein Gesetz streiten, das die unter Strafe stellt, die behaupten, die Vernichtung der Juden sei eine Erfindung der Juden selbst, etwa um Geld aus dem deutschen Volk zu erpressen oder Deutsche in Misskredit zu bringen.

Das vorliegende Buch kann in hervorragender Weise als Hilfsmittel im Geschichtsunterricht verwendet werden, falls der Geschichtsunterricht nicht aus Zeitmangel vor Beginn des Ersten Weltkrieges endet oder bestenfalls nur noch die zwanziger Jahre behandelt. Gerade die knappe Darstellung und das Kartenmaterial, der Aufweis des Schicksales einzelner und die wissenschaftliche Sachlichkeit sorgen dafür, dass hier jeder ein nützliches Werk in die Hand bekommt, mit dem man wirklich arbeiten kann. Es ist nicht überflüssig zu erwähnen, dass der Verfasser zahlreiche bisher unveröffentlichte Quellen benutzt. Schliesslich räumt der Verfasser mit der Legende auf, die Juden hätten sich widerstandslos von ihren Mördern dahinschlachten lassen. An vielen Orten haben die Juden, wenn meist auch vergeblich, versucht, ihren Verfolgern zu entgehen, angesichts ihrer Waffenlosigkeit hatten die Mörder mit den Juden ein relativ leichtes Spiel. Man sollte dieses Buch lesen und nicht verdrängen; es gehört in den Geschichtsunterricht und in die Hände der Abgeordneten des Deutschen Bundestages, die meinen, Wichtiges zu tun zu haben, als Verleumdern das Handwerk zu legen, wenn es sich auch nur um deutsche Landsleute handelt, die behaupten, die von Gilbert aufgewiesenen Tatsachen wären bei weitem übertrieben.

Ernst Ludwig Ehrlich, Basel

JISRAEL GUTMAN / EFRAIM ZUROFF (Ed.): Rescue Attempts during the Holocaust. Proceedings of the Second Yad Vashem International Historical Conference. New York/Yad Vashem Jerusalem 1974. Ktav Publishing House. 679 Seiten.

Dieses Werk ist von grösster Bedeutung für die Frage, warum so wenig für die Rettung der verfolgten Juden getan wurde. In diesem Band wird die Situation in den einzelnen Ländern analysiert, ferner internationale Organisationen, die wie das Internationale Komitee vom Roten Kreuz an den Juden gescheitert sind, woran auch keine nachträgliche Apologie irgend etwas ändern kann. Nun ist es natürlich nicht so, dass allein das IKRK angesichts der Ausrottung der Juden versagte. In den einzelnen Studien wird aufgewiesen, wie wenig z. B. die Engländer oder Amerikaner taten, um den Juden zu helfen. Wenn auch nicht überall, so doch an einigen Orten konnte eine jüdische Führerschaft, wenn sie überlegt und klug handelte, manches zum Besseren wenden, so z. B. in der Slowakei, wo der Priester *Tiso* als Staatspräsident und der praktizierende Katholik *Tuka* als Ministerpräsident willfährig deutschen Wünschen zur Deportation der Juden nachkamen. Nur für die sogenannten »getauften Juden« erhebt *Tiso* gelegentlich Einspruch. Grundlegend für ein neues Geschichtsbild über das Schicksal der holländischen Juden ist der Artikel des leider zu früh verstorbenen *B. A. Sijes*. Holländische Polizei im Einvernehmen mit andern holländischen Bürokraten arbeiten gemeinsam mit den deutschen Okkupanten und Mördern; leider verfügt der holländische Judenrat – im Unterschied zur slowakischen

jüdischen Führerschaft – über viel zu wenig Phantasie, was mit den Juden geschehen könnte. Einige jüdische Führer in Holland kollaborieren mit den Okkupanten und liefern widerstandslos Listen von Juden aus bzw. lassen neue Listen überhaupt erst erstellen. Die Studie von B. A. Sijes nimmt bereits Ergebnisse voraus, die durch die 1984 erschienene, aus den Quellen erarbeitete Studie von *Gerhard Hirschfeld*, *Fremdherrschaft und Kollaboration, Die Niederlande unter deutscher Besatzung 1940–1945* (Stuttgart), voll bestätigt werden. Die Geschichte von dem holländischen Volk, das sich rettend seiner Juden angenommen hätte, gehört in das Reich der Legende; dank wissenschaftlicher Studien ist hier eine eigentliche Geschichtsklitterung noch nicht aufgekommen. Anders wie andere Gruppen, stellen sich die Holländer ihrer Geschichte und weisen es ab, Geschichtsschreibung und Apologetik beedsam zu vereinen. Die Studie von B. A. Sijes ist ein gutes Beispiel dafür, dass auch Menschen aus der eigenen jüdischen Gemeinschaft nicht verschont werden. Zu erwähnen ist auch die Arbeit von *Leni Yabil*, weil die Rettung der dänischen Juden wirklich einen Sonderfall darstellt. Das dänische Volk hat sich – fast ohne Ausnahmen – an die Seite der Juden gestellt und auf diese Weise ein grossartiges Rettungswerk ermöglicht. Diese Studien enthalten nicht sämtliche Schauplätze von Rettungsversuchen. So fehlt z. B. ein Kapitel über Bulgarien, wo es dem König *Boris* gelang, wenigstens die Juden in Alt-Bulgarien vor der Auslieferung an die NS-Mörder zu schützen; die Juden Mazedoniens (erst 1941 von Jugoslawien zu Bulgarien gekommen) konnten nicht gerettet werden. Mit Recht ist das abschliessende Kapitel den »Gerechten unter den Völkern« gewidmet. Sie haben nicht nur viele Juden gerettet, sondern sie sorgen dafür, dass Juden an ihrer Umwelt nicht verzweifeln, dass sie sich vor Verallgemeinerungen hüten können, denn es gab diese *Ausnahmen*, die eben nun leider die »Gerechten« darstellen. Wenn es nur mehr davon gegeben hätte . . . und wenn es mehr Menschen in einflussreichen Stellungen gewesen wären . . .

In jedem Fall stellt der vorliegende Band einen wertvollen Beitrag zur wissenschaftlichen Forschung dar; ohne ihn wird man dieses Thema in Zukunft nicht behandeln können. Dort, wo noch weiter geforscht werden muss, bietet das Buch viele Anregungen.

Ernst Ludwig Ehrlich, Basel

PHILIP HALLIE: » . . . Dass nicht unschuldig Blut vergossen werde. Die Geschichte des Dorfes Le Chambon und wie dort Gutes geschah.« Aus dem Amerikanischen übersetzt von Heidi und Georg Wolfgang Schimpf. Titel der amerikanischen Originalausgabe: »LEST INNOCENT BLOOD BE SHED. The story of the village Le Chambon and how goodness happened there.« Nach der Harper Colophon-Ausgabe von 1980. New York, Verlag Harper & Row. Neukirchen-Vluyn 1983. Neukirchener Verlag. 303 Seiten.

Paulus Gordan OSB schreibt in seiner Würdigung der 1940 erschienenen französischen Ausgabe: »Dieses grossartige Buch . . ., ins Deutsche übersetzt . . ., müsste eigentlich ein »Bestseller« werden. So viel Menschlichkeit, so viel Ergriffenheit atmet dieser ohne literarischen Ehrgeiz, aber mit Anmut der Wahrheit geschriebene Bericht.^{1/4}

In Le Chambon-sur-Lignon im Departement Haute-Loire, diesem protestantischen 400-Seelen-Dorf in Südfrankreich, leisteten Pfarrer André Trocmé und seine reformierte Gemeinde, wie überhaupt alle Bewohner von Le Chambon und seiner Umgebung, im vollen Bewusstsein der Bedrohung durch die deutsche Besatzung und der SS gewaltlosen Widerstand und retteten Tausende von jüdi-

schen Kindern und Erwachsene vor dem sicheren Tod.^{2/3/4}

Ein Soldat braucht im Krieg . . . keine eigene Verantwortung zu übernehmen, sondern hat nur die Befehle seiner Vorgesetzten zu befolgen.« Die Leute von Le Chambon mussten dagegen aus eigener Verantwortung handeln, und am Ende sahen sie sich oft mit einem gefährlichen Flüchtling im Haus und ihren eigenen Skrupeln allein gelassen . . . Die ganzen Jahre der Besatzung hindurch war ihnen die Rettung von Flüchtlingen wichtiger als die Rücksicht auf ihre eigene Person. Die wachsende Gefahr zeigte ihnen lediglich, dass diese Menschen wirklich in tödlicher Gefahr waren und verzweifelt ihre Hilfe brauchten. Wenn die Gestapo unbewaffnete Menschen bedrohte und sogar tötete, nur weil sie einem Flüchtling Schutz gewährt hatten, was würde sie dann wohl erst mit diesem selber tun, wenn sie ihn in ihre Hände bekam?« »Sie waren überzeugt, dass die Flüchtlinge sie brauchten« (S. 212/213).

In gleicher Weise wussten auch die Gemeinde von Assisi, Bischof, Priester, Nonnen und die anderen Bürger, was sie zu tun hatten, als immer mehr Flüchtlinge in die Stadt strömten.^{1/3/5}

»Dass nicht unschuldig Blut vergossen wurde, ist die erstaunliche Begebenheit, die in verheerenden Zeiten, im Unterschied zu Fatalismus und Opportunismus auf der einen und zu gewaltsamem Widerstand auf der anderen Seite, dem als unbesiegt geltenden Bösen und der brutalen Gewalt mit der Reinheit des Gewissens, der Festigkeit und Stärke, der Friedfertigkeit und der Phantasie des Glaubens aktiv und tatkräftig begegnet wurde.«³

Beide Berichte: »Dass nicht unschuldig Blut vergossen werde« und »Der Assisi-Untergang« sollten vielen, besonders der Jugend bekannt werden. G. L.

¹ s. in FrRu XXXII/1980, S. 138 f.

² vgl. ebd., Anm. 1: Vgl. hierzu: Der »Couteau 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]

³ vgl. Klappentext.

⁴ Das Hebrew Union College – Institute of Religion, Cincinnati/Ohio, ehrte das Dorf Le Chambon mit dem *Roger E. Joseph Prize*. Professor *Galland* als Vertreter des Ortes und benachbarter Ortschaften nahm den Preis entgegen. Der Betrag der damit verbundenen Zuwendung von 10 000 Dollar ist bestimmt für Schaffung eines Museums und dokumentarischem Material, das die Tätigkeit von Le Chambon in der Zeit des Zweiten Weltkriegs betrifft. Die finanziellen Mittel sollen auch der Erhaltung des Museums dienen, u. a. Ausstellungen des Materials ermöglichen. In einer bewegenden Feier anlässlich einer Ordination von Rabbinern des New Yorker Zweiges des College im »Temple Emanu-El« und vor einem Auditorium von über 2000 Teilnehmern erklärte Professor *Alfred Gottschalk*, der Präsident des Hebrew Union College, bei der Verleihung: »Heute, da wir neue Dienende des jüdischen Volkes weihen, danken wir zugleich den Männern und Frauen, die dem jüdischen Volk in bitterster Drängnis in unseren Tagen beistanden.« Er fügte hinzu: »Deren Verhalten alle inspirieren, die an die Bruderschaft der Menschen glauben.« – Prof. *Galland*, der am Collège Cévenol in Le Chambon Erdkunde und Geschichte lehrt – das Collège bot damals besonders jüdischen Jugendlichen Zuflucht –, sagte: »Wer hätte sich damals vorstellen können, dass diese doch selbstverständlich angebotene Hilfe eine Anerkennung finden würde?« (Vgl. dazu: Hebrew Union College – Jewish Institute of Religion: »The Chronicle« Nr. 25, New York, Juli 1983). – Vgl. dazu u. a. o.

⁵ s. u. S. 185.

(Alle Anmerkungen d. Gertrud Luckner)

INGEBORG HECHT: Als unsichtbare Mauern wuchsen. Eine deutsche Familie unter den Nürnberger Rassegesetzen. Mit einem Vorwort von Ralph Giordano. Hamburg 1984. Hoffmann und Campe Verlag. 156 Seiten.

Vf. ist die Tochter eines jüdischen Rechtsanwalts; ihre Mutter, geb. v. Sillich, entstammte einer christlichen Offiziersfamilie, die ob ihrer Verdienste geadelt wurde. Unter dem Sonderrecht der Nürnberger Gesetze »zum Schutz des deutschen Blutes und der deutschen Ehre« wurde die Familie schrittweise zugrunde gerichtet. Erst nach vierzig Jahren findet Vf. die Kraft zur Niederschrift ihrer Erinnerungen. Die einzelnen Erlasse des Sonderrechts für die Juden im NS-Staat werden jedem Kapitel der dokumentarischen Schilderung der Erlebnisse vorangestellt. Der Vater verschwand in Auschwitz, Ingeborg Hecht und ihre Mutter überlebten. »Wir waren rechtlos geworden, haben nichts Gescheites lernen, keine Existenz aufbauen können und nicht heiraten dürfen. Wir haben die Angst mit denen geteilt, die die Verfolgung nicht überlebten . . . Wir haben das nicht unversehrt überstanden« (S. 156).

Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle

Das denkende Herz der Baracke: Die Tagebücher von ETTY HILLESUM, hg. u. eingel. v. J. G. Gaarlandt. Freiburg/Heidelberg 1983. F. H. Kerle Verlag. 238 Seiten. Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um Tagebücher einer holländischen Jüdin, die diese in den Jahren 1941 bis 1943 verfasst hat. Sie ist im September 1943 aus dem Lager Westerbork nach Auschwitz deportiert und dort bald darauf ermordet worden. Die Tagebücher spiegeln nicht nur ein Judenschicksal wider, sondern vor allem auch die innere Entwicklung einer jungen Frau Ende ihrer Zwanzigerjahre. Unter »normalen« Umständen wäre eine Publikation eines solchen Buches nicht von Notwendigkeit gewesen: Ihre Liebesabenteuer, Neurosen, Reifungsprozesse etc. sind kaum von Interesse für den Leser. Wichtig ist jedoch der Hintergrund, auf dem sich das Geschehen abspielt: das von den Deutschen besetzte Holland, die Reaktionen der Holländer und der Juden. Ety Hillesum stammt aus einer holländisch-jüdischen Familie, der Vater war Gymnasiallehrer in einem kleinen Ort, sie selbst ist kulturell, geistig interessiert, vom Judentum weiss sie wenig. In ihrer Religiosität könnte das Buch auch von einer Christin stammen, spezifisch jüdische Tendenzen findet man nicht. Daher sollte das Buch weniger als philosophisches, biographisches oder gar theologisches Werk gelesen werden, sondern als zeitgeschichtliches: Wie erfährt eine junge Frau von jüdischer Abstammung das Judenschicksal, wie reagiert sie und die andern? Dabei berührt gewiss ihr Edelmut sympathisch: der Wille, nicht zu hassen, keine Rachegefühle gegen die NS-Mörder zu hegen, denn die meisten Juden ahnen längst, dass ihnen die Ausrottung durch die deutschen Herrenmenschen droht. Insofern ist dieses Buch dann wieder wichtig, weil es zeigt, was jüdische Menschen angesichts dieser tödlichen Bedrohung empfinden, wie sie reagieren. Dabei findet sich gelegentlich (da ja die politischen Ereignisse ohnehin nicht im Mittelpunkt stehen), ein Hinweis darauf, dass keinesfalls alle Holländer Sympathie für verfolgte Juden zeigten, sondern entweder Hilfsdienste für die Mörder leisteten oder sonst durch völlig unnötige Bosheiten Juden kränkten. Als z. B. Ety Hillesum einmal in eine Apotheke ging, keifte sie ein Holländer an, indem er sagte: »Dürfen Sie überhaupt dort einkaufen?« Die Jüdin war natürlich sofort durch den Judenstern kenntlich. Zwischen vielen sehr persönlichen Aufzeichnungen findet sich dann plötzlich eine Erkenntnis von zeitgeschichtlichem Wert: »Es ist wohl nie wiedergutzumachen, dass ein kleiner Teil der Juden mithilft, die überwiegende Mehrheit abzutransportieren. Die Geschichte wird später ihr Urteil darüber fällen« (S. 179). Gerade in Holland hat der Judenrat in seiner Phantasielosigkeit und Überaktivität eine besonders üble Rolle gespielt. Manches wäre vermutlich

besser geworden, wenn der Judenrat nicht für die Gestapo die Listen der holländischen Juden hergestellt und ausgeliefert hätte.

Dieser Erlebnisbericht, so persönlich er auch sein mag, kann als ein Identifikationsmodell dienen, was Juden erlitten haben, und das Buch lässt uns einmal mehr erkennen, uns alle, die vor und die nach 1930 geborenen, zu welchen Bosheiten Individuen, die mit andern nur zum Schein die menschliche Dimension gemeinsam hatten, fähig waren.

E. L. Ehrlich

ANTON MARIA KEIM (Hrsg.): YAD VASHEM. Die Judenretter aus Deutschland. Aus dem Hebräischen übersetzt von Benyamin Z. Barslai. Mainz 1983. Matthias-Grünewald-Verlag. 160 Seiten.

Im Grusswort zu dem gut gemeinten und schlecht gelungenen Buch mahnt Martin Stöhr mit Zitaten von Rosenzweig und Buber »Das Gedächtnis nicht verlieren«. Die 17 Träger der Buber-Rosenzweig-Medaille des DKR [Deutschen Koordinierungsrates] begrüßen die Veröffentlichung der Dossiers aus Yad Vashem. A. M. Keim (Träger des Leo-Baeck-Preises 1982) erklärt das Wesen von Yad Vashem. Es folgt das diesbezügliche Gesetz von 1954, und dann folgen die Dossiers der »Judenretter«, die in Jerusalem geehrt wurden. So weit, so gut.

Nicht gut ist die Anordnung der Dossiers von Elisabeth Abegg bis Gustav Zubeil. 12 Österreicher werden mit Deutschen zusammen geehrt, als ob der Anschluss von 1938 nicht 1945 rückgängig gemacht worden wäre. Die Namensliste auf den Seiten 159/160 ist nicht in Einklang zu bringen mit den abgedruckten Dossiers. Deren Übersetzung ist holprig und nicht gelungen. »Ue« steht oft, wo »ü« stehen sollte, usw.

Vielleicht bin ich ein schulmeisterischer »Jecke«, Kritiker und Besserwisser. Wie dem auch sei, eine so gute Sache wie Yad Vashem (Gertrud Luckner ist im Buch mit Recht zweimal erwähnt) hätte mehr Sorgfalt und Können erheischt. Guter Wille ist lobenswert, aber nicht immer ausreichend.

Hans Lamm, München

Dr. Kempner's Erinnerungen – ein epochales Geschichtswerk: ROBERT M. W. KEMPNER: »Ankläger einer Epoche – Lebenserinnerungen« in Zusammenarbeit mit Jörg Friedrich. Berlin 1983. Verlag Ullstein. 476 Seiten, 43 Illustrationen.

Dr. Robert M. W. Kempner hat – ungeachtet, dass er im Jahr 1984 in voller Frische seinen 85. Geburtstag feiern konnte – in seinen Erinnerungen sowohl sein Elternhaus wie auch seine Tätigkeit vor und nach 1933 spannend und farbig geschildert. Wer dieses Buch wiederholt liest, wird erkennen, dass hier ein historisches Dokument geliefert wurde, das einerseits ein faszinierendes Leben eines tapferen und geistreichen Mannes porträtiert, andererseits ein Geschichtsbuch hohen Werts darstellt.

Schulmeisterliche Rezension

Wenn ich glauben würde, dass es ein Verhalten gibt, das man als »typisch deutsch« bezeichnen könnte, dann würde ich die süß-säuerliche schulmeisterliche Rezension in der »Zeit« vom 18. November 1983 als »typisch deutsch« kennzeichnen. Aber Herr Hanno Kühnert liebt weder den berlinischen Witz noch die amerikanische Informalität Dr. Kempners.

Eine Autobiographie im Jahr 1983 muss sich weder Goethes »Dichtung und Wahrheit« noch Bismarcks oder Büllows Erinnerungen zum Vorbild oder stilistischen Korsett nehmen. Die schulmeisterliche Kritik des Hamburger Beckmessers gewinnt nicht an Überzeugungskraft durch aus dem Zusammenhang gerissene und zum Teil gekürzte Zitate sowie sein erstaunliches Schimpfvokabular.

Kempner hat sein jüngstes Buch dem jungen Jörg Friedrich diktiert. Dieser hat weder grosse historische Sachkenntnis noch redaktionelle Sorgfalt bewiesen; da wird der Geopolitiker Karl Haushofer, Lehrer von Rudolf Hess, verwechselt mit seinem Sohn Albrecht, der in Berlin-Moabit inhaftiert und hingerichtet wurde (Autor der »Berliner Sonette«); da wird Jakob Wassermann zu den Schriftstellern gezählt, die nach Kalifornien gingen, während er praktisch in der Silvesternacht 1933/34 verstarb; da wird Noske geschrieben, wo Gessler gemeint war, und wo Papst Paul II. steht, ist es Paul IV. gewesen.

Mini-Mängel

Die Aufzählung der irritierenden Fehler ist keine beckenmesserische Besserwissererei; sie soll dem Verlag Ullstein nur bei der Verbesserung des fakten- und wissensreichen Buches in einer Neuauflage dienen. Dutzende von Persönlichkeiten erscheinen ohne Vornamen im Register – wäre es wirklich schwer gewesen zu eruieren, dass Ballins Name Albert, des Ministerpräsidenten Held Heinrich war? In einem einzigen Tag hätten alle Lücken gefüllt werden können!

Die Mini-Mängel werden jedoch bei weitem ausgewogen durch das, was man in dem stattlichen Band lernt, sei es über das Elternhaus mit der schönen und klugen Mutter, der Rechts- und Unrechtssysteme der Weimarer Republik (1919–1932) und des Dritten Reiches (1933–1945), Vorbereitung und Ergebnisse des Nürnberger Prozesses und vieler anderer, die Kempner durchgeföhrt hat.

Glänzendes Gedächtnis

In vierzig Kapiteln erörtert der mit einem glänzenden Gedächtnis, mit Geist, Witz und vor allem einem nie erloschenen Suchen nach Gerechtigkeit gesegnete Kempner eine Fülle von Themen. Zu den wichtigsten zählen die überzeugende Rechtfertigung der Verfahren in Nürnberg und die Darstellung besonders haarsträubender Schandurteile der NS-Justiz, z. B. gegen den greisen Nürnberger Gemeindevorsteher Leo Katzenberger.

Im Rahmen einer Rezension kann die Bedeutung eines Buches nur angedeutet, nicht spürbar gemacht werden. Für Deutsche und andere Europäer wird es Geschichts- (und Geschichten-)Quelle bleiben. Juden werden doppelt Gewinn daraus ziehen, weil Kempner viel jüdisches Schicksal mit-erlebt und mit-gestaltet hat.

Januskopf

Im gleichen Jahr wie seine Memoiren hat er auch dargestellt, wie leicht Hitler hätte entmachtet werden können, vor seiner Machtergreifung, nach der die Köpfe rollten, wie er vor dem Reichsgericht versprochen, nur fast keiner ihm geglaubt hatte. Kempner hatte den Burschen durchschaut und vernehmlich, von Belegen unterstützt, gewarnt. Ein viel zuwenig beachtetes Ullstein-Taschenbuch »Der verpasste Nazi-Stopp« (Berlin 1983) tut dar, dass weder das Dritte Reich noch der Zweite Weltkrieg unvermeidbares Schicksal gewesen waren. Wäre der schon 1923 wegen Hochverrats allzu mild bestrafte Österreicher Hitler ausgewiesen worden, dann hätte ihn Hindenburg am 30. Januar 1933 nicht zum Reichskanzler berufen. Dann wären 50 Millionen (50 000 000) Menschen eines natürlichen Todes gestorben, nicht auf Schlachtfeldern und nicht in Vergasungskammern . . .

Kempner hat einen Januskopf: einerseits der glasklar denkende Jurist, der nach Recht und nicht nach Rache sucht, und der Freund, der Treue in Stille praktiziert. Als Freund hat er dauerndste Denkmäler errichtet für Erich Klausener und Michael Musmano, für Telford Taylor, Benjamin B. Ferencz und den jüngst verstorbenen Herbert Weichmann, den er geröhmt hat als »ein Geschenk Preussens und der USA an die Bundesrepublik Deutschland«. Die

Dankbarkeit dieser grossen Männer und mancher kleiner wird Kempner noch lange begleiten.

Eines freilich hätte Dr. Kempner erspart bleiben sollen – die positive Würdigung in einer berüchtigten Münchner Wochenschrift; er, der jahrzehntlang gegen alte und neue Nazis gekämpft hat, bedurfte dieses Beifalls aus der falschen Ecke wahrlich nicht. Hans Lamm, München

BRUNO KÖHLER: Gotha, Berlin, Dachau. Werner Sylten. Stationen seines Widerstandes im Dritten Reich. Stuttgart 1980. Radius-Verlag. 92 Seiten.

Köhler gibt ein anschauliches Bild vom Leben des 1942 im Schloss Hartheim bei Linz vergasteten evangelischen Pfarrers *Werner Sylten*. Er zeigt, wie der 1893 geborene Sylten, der nach den »Nürnberger Gesetzen« als »Halbjude« galt, durch seine Arbeit in der Fürsorgeerziehung und in der Bekennenden Kirche zum Gegner des Nationalsozialismus wurde. 1936 wird Sylten als Leiter eines Thüringer Mädchenheims entlassen und arbeitet danach in Gotha für die Bekennende Kirche.

Nach der Schliessung des Gothaer Büros ist er in Pastor Heinrich Grübers »Evangelischer Hilfsstelle für Rasseverfolgte«, dem »Büro Grüber« in Berlin tätig. 1940 wird Grüber verhaftet und kommt ins KZ Dachau. Sylten löst das Büro auf und wird am 27. Februar 1941 verhaftet. Am 30. Mai 1941 kommt er auch nach Dachau und überlebt dort keine 15 Monate. Im Rahmen der Grossaktion »14 f 13«, mit der schwache und kranke Häftlinge aus den KZs entfernt und ermordet wurden, wird Werner Sylten vermutlich wegen eines Sonnenbrandes, den er sich bei schwerer Feldarbeit geholt hatte, am 12. August 1942 mit einem »Invalidentransport« nach Schloss Hartheim gebracht und dort wenige Tage später vergast.

Köhler verbindet die theologische Zielsetzung und die menschliche Stärke Syltens mit einer transparenten Darstellung des Apparates, dem er vor und nach seiner Verhaftung ausgesetzt war. Exakt arbeitet er die Hintergründe der Vernichtungsaktion »14 f 13« an KZ-Häftlingen 1941 und 1942 heraus und stellt dabei den Mechanismus »Selektion – Transport – Vergasung« klar heraus. Die Verbindung von Einzelschicksal und Verfolgungssystem ist die Stärke dieser Arbeit . . .

Entnommen, leicht gekürzt, dem »Das Parlament«, Nr. 4 a, Bonn, 9. 10. 1982 mit freundlicher Genehmigung seiner Redaktion. (Anm. Red. d. FrRu)

KONRAD KWIET / HELMUT ESCHWEGE: Selbstbehauptung und Widerstand. Deutsche Juden im Kampf um Existenz und Menschenwürde 1933–1945. (Hamburger Beiträge zur Sozial- und Zeitgeschichte, Band XIX.) Hamburg 1984. Hans Christians Verlag. 384 Seiten.

Das Buch ist einem Aspekt des Holocaust gewidmet, der allein schon durch diesen Begriff ausgeschaltet scheint und bisher noch nicht in dieser umfassenden Weise gewürdigt worden ist. Gewiss war durch »die soziale, politische und religiöse Heterogenität des Judentums – und dies galt auch später für die jüdischen Gemeinschaften in den besetzten Gebieten – . . . ein einheitliches innerjüdisches Abwehrkonzept« ausgeschlossen (50). Doch gab es zweierlei, nämlich »Widerstand im engeren Sinne . . . als Antifaschismus verstanden«; zum andern den »Bereich des weiteren Widerstandes«: »alles nichtkonforme Verhalten, das sich in der Weigerung ausdrückte, sich dem Herrschaftssystem voll zu unterwerfen; es wird verschiedentlich auch als Resistenz oder Opposition bezeichnet« (19). So ist es möglich, nicht nur »all jene deutschen Antifaschisten jüdischer Herkunft miteinzubeziehen, die in den Reihen der verschiedenen politischen Widerstandsorganisationen gekämpft haben« (20), wie es das 2. Kapitel

»Juden im organisierten Widerstand« im einzelnen tut (61–139). Vielmehr werden gerade auch die Juden berücksichtigt, die sich auf unterschiedlichste Weise »dem allgemeinen Rollenverhalten widersetzen, das von der jüdischen Bevölkerungsgruppe im nationalsozialistischen Herrschaftssystem erwartet wurde« (19). Daher werden zur »Typologie nonkonformen Verhaltens« in Kapitel 3 (141–215) verschiedene Formen der »Verweigerung« besprochen (Flucht und Leben im Untergrund, dazu deutsche und jüdische Fluchthilfe sowie Selbstmord als »die extremste Form der Flucht«: (191) und in Kapitel 4 (217–302) Formen der »Abwehr« (offener Protest und illegale Druckerzeugnisse; Attentate, Sabotage, Spionage; Widerstand in den Ghettos und KZs sowie in Partisanengruppen). Im einleitenden Kapitel werden die »Rahmenbedingungen« (11–60) sowohl für diese Untersuchung (der Forschungsstand und die Schwierigkeiten des Quellenzugangs) als auch für Resistenz und Widerstand der deutschen Juden vorgeführt: Bei der »Frage nach dem Verhalten und der Verantwortung der Gesellschaft« (34) werden ausser der Führung, der Partei, dem Polizei- und dem Behördenapparat auch Militär und Wirtschaft, Kirchen und Wissenschaft einbezogen, bevor auf die Bevölkerung insgesamt geblickt wird. In ihrer Haltung werden »drei Grundmuster« unterschieden: »Solidarität, Aggression und Gleichgültigkeit« (42). Schliesslich wird »die soziale Landschaft« der deutschen Juden beschrieben, »in der die jüdischen Abwehr- und Überlebensstrategien entstanden« (49). Die Kritik, die die Entstehung des Buches in Deutschland (Ost und West) und Israel begleitete und behinderte (dazu 17 f.; vgl. 10 im Vorwort des Mitherausgebers der Reihe W. Jochmann), mag ein Zeichen für die Brisanz des Themas sein. Jedenfalls stellt das Buch keine Apologie dar, und die Bedeutung der Erlebniszeugenschaft ist gerade seit der »Holocaust«-Fernsehserie allgemein erkannt.

Bei der Fülle von Detailangaben können Irrtümer natürlich nicht ausgeschlossen werden (z. B. 168 bei Gertrud – ohne e – Luckner nicht »Katholische Aktion«, sondern Caritas-Verband und auch seit 1941 als Caritasreferent der Deutschen Bischofskonferenz Erzbischof Conrad Gröber, Freiburg, und Prälats Hermann Maas gehört nicht ins »katholische Lager«, sondern ins evangelische). Doch garantieren reichhaltige Belege in den Anmerkungen (307–350) und ein ausführliches Quellen- und Literaturverzeichnis (351–375) die Nachprüfbarkeit und wissenschaftliche Solidität des Unternehmens. Die unpathetische und gerade deshalb tief betroffen machende Darstellung spart auch Fälle von zweideutiger Kollaboration und eindeutigem Verrat nicht aus. Sie bemüht sich bei aller Entschiedenheit auch harten Urteilens darum, nicht ins Pauschale zu geraten (z. B. hinsichtlich der jüdischen Repräsentanten 59 f. und weiter im Personenregister bei Leo Baeck und Otto Hirsch). Mehr noch als die Diskussion auf jüdischer Seite sollte das Buch allerdings die auf nicht-jüdischer Seite und hier zur »Trauerarbeit« anregen. Denn mit dem jüdischen Kampf um Existenz und Menschenwürde dokumentiert es zugleich die »allgemeine Passivität und Gleichgültigkeit« unter der übrigen deutschen Bevölkerung, die sich »bereits zuvor als unfähig erwiesen hatte, die jüdische Existenz zu achten, geschweige denn zu lieben« (46). »Sofern hier auf nichtjüdischer Seite überhaupt eine »Bewältigung« möglich ist, liegt sie in der Aufarbeitung und Veränderung der gesellschaftlichen Bedingungen und Verhaltensweisen, die die Realität von Auschwitz ermöglicht haben. Diese »Trauerarbeit« steht noch aus.« Wer will deshalb den Autoren ihre Skepsis verdenken, »ob sie in naher Zukunft geleistet werden wird« (304)?

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

ERWIN LEISER: Leben nach dem Überleben. Dem Holocaust entronnen – Begegnungen und Schicksale. Königstein/Ts. 1982. Athenäum-Verlag. 184 Seiten.

Fünfzehn Jahre beschäftigte sich Vf. mit den Schicksalen von Menschen, die das Konzentrationslager überlebten. Zahlreiche Gesprächspartner schildern ihre nunmehrige Situation in der Welt von heute. Vf. stellte im Anschluss an ärztliche Gutachten bei den ehemaligen Häftlingen das sog. »Konzentrationslager-Syndrom« fest. Das Überlebenden-Syndrom ist Folge von »Seelenmord« (63), ist ein ständiges Leben in Angst und Schrecken. Die Kinder der Überlebenden werden in ihrer Vorstellungswelt »Überlebende künftiger Holocauste« (102). Einer Überlebenden »ist, als sei die Hinrichtung nur aufgeschoben . . . Es ist der natürliche Zustand der Angst und Qual zu leben. Es ist unnatürlich, dass es einem gut geht. Man muss immer bereit sein wegzugehen, seine Sachen zu packen; denn man kann nie wissen . . .« (146). »Die Welt muss erfahren, dass diese Deportationen uns bis in die dritte Generation gezeichnet haben« (171).

Dr. Stanislaus Klodzinski, Krakau, bestätigte in der Bischöflichen Akademie der Diözese Rottenburg/Stuttgart im November 1982 diesen Befund: »Man muss in jedem Fall davon ausgehen, dass jeder Überlebende der Nazi-Lager in irgendeiner Weise eine Sozialinvalidität erlitten hat . . . Die Analyse der Spätfolgen der Nazi-Verfolgungen richtet unsere Aufmerksamkeit auf das von der Menschheit erlebte Inferno und ist eine Warnung für die Zukunft« (Chronik der Akademie 1982).

Oda Hagemeyer/Abtei Herstelle

JOACHIM MAIER: Schulkampf in Baden 1933–1945. Die Reaktion der katholischen Kirche auf die nationalsozialistische Schulpolitik, dargestellt am Beispiel des Religionsunterrichts in den badischen Volksschulen. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 38.) Mainz 1983. Matthias-Grünwald-Verlag. XXXI, 304 Seiten.

Das Buch, dem eine Freiburger theologische Dissertation zugrunde liegt, geht der Entwicklung des katholischen RU in Baden während der Nazizeit nach. Einleitung (1–12) und Teil A (13–30: »Die bildungspolitische und pädagogische Situation 1933«) stecken den Gesamtrahmen ab. Teil B (31–76: »Bildungspolitische Massnahmen des NS-Regimes und die Reaktion der Kirche in Baden«) stellt zunächst die besondere »rechtliche Lage« dar, die durch das Konkordat von 1932 und die darin erneut festgeschriebenen »weitgehenden religiösen Sicherungen« für die Simultanschule (in Baden seit 1876 Regelschule) gekennzeichnet ist. Von da aus werden die Veränderungen der Rechtslage durch das Reichskonkordat und durch Reichsgesetze vom Januar 1934 beschrieben, deren Folge-massnahmen (im Zusammenspiel von staatlichen und Parteistellen) auf die Verdrängung der Kirche aus der Schule hinausliefen; die im Anhang dokumentierte »Berliner Besprechung vom 30. März 1938« (259–277) bietet ein Musterbeispiel für die Erfolglosigkeit von Bemühungen kirchlicher Würdenträger (Nuntius; Erzbischof Gröber), auch nur im Ansatz die Respektierung kirchlicher Rechtsansprüche zur Geltung zu bringen. Der anschliessende (zentrale) Abschnitt in Teil B geht auf die Rolle(n) ein, die Lehrer/innen und Geistliche im »badischen Schulkampf« spielten bzw. spielen mussten (77–179); eine Würdigung des Freiburger Erzbischofs schliesst sich als Zusammenfassung an (179–192). Teil C wendet sich dem »Konflikt in der Praxis« hauptsächlich unter dem (religions-)pädagogischen Blickpunkt von Erziehungs-postulaten und Inhalten (Schulbücher, Lehrplan) zu (193–253). Die Gesamtentwicklung, die das Verhalten des Erz-

bischofs »sowohl in schulpolitischen wie in religionspädagogischen Fragen« spiegelt, ist weitgehend von der »Bereitschaft zur Koexistenz mit dem nationalsozialistischen Staat« bestimmt, auch dann noch, als sich die Streitfälle wegen missliebiger Äusserungen von Geistlichen und weltlichen Lehrern häuften«; erst kurz vor dem Krieg »vollzog sich auf kirchlicher Seite ein Umdenkungsprozess« (so in der Zusammenfassung 255–258). Damals war es aber für eine Umkehr des Geschehenen zu spät – auch in der Hinsicht, die ein Pfarrer so erläutert: »Dass katholische Lehrer und viele andere Laien ein so wenig rühmliches Zeugnis für Christus ablegen, ist gar nicht zu verwundern. Von uns haben sie es bestimmt nicht lernen können. Unsere Pastorationsmethoden gipfelten in weltlicher »Klugheit« (in Wahrheit: Kurzsichtigkeit) und Zurückweichen vor jedem Druck Böswilliger. Keine Position schien dazu bestimmt, auch unter Schwierigkeiten gehalten zu werden« (191). Der Pfarrer hat dabei sicher nicht allein an die Vorgänge um die »Verpflichtung der Geistlichen durch das Treuegelöbnis« auf Hitler gedacht (123–129). Allerdings muss dem Erzbischof bescheinigt werden, dass er in Lehrfragen keinerlei Kompromissbereitschaft zeigte – so, als im November 1937 der Versuch von staatlicher Seite unternommen wurde, »die Kirchenbehörde zur Streichung des alttestamentlichen Unterrichts aus dem Lehrplan zu veranlassen« (86). Allerdings – und hier hat das Buch wegen seiner exemplarischen Behandlung der Einstellung zum »Alten Testament« zusätzliche Bedeutung, weil dabei auch der »katholische Antijudaismus« zum Tragen kommt (207 Anm. 72, mit B. van Schewick) – die Verteilung des AT geht mit klarer Distanzierung vom Judentum einher (86, vgl. 238–240). Das gleiche gilt vom Satz Joh 4, 22 »Das Heil kommt von den Juden«: »Mit der modernen Judenfrage hat der Satz nicht das geringste zu tun« (235, aus einem Brief Gröbers an das Kultusministerium in Karlsruhe). Für den Talmud konnte da »selbstverständlich« nicht eingetreten werden (209–211), und von Äusserungen von Pfarrern zugunsten von Juden bzw. des jüdischen Volkes unter Berufung auf die Bibel distanzierte man sich . . . (219–221).

Das Buch liefert somit durch seine Fülle von (archivalisch belegten) Einzelbeispielen ein Mosaik, das einen überaus erhellenden Einblick in den »badischen Schulkampf« und darüber hinaus in das Vorgehen der Machthaber und die Reaktion der Kirche gewährt. Da das Buch seine Perspektive zu einem wesentlichen Teil von »unten«, also den unmittelbar Betroffenen in der Schule, hat, stellt es eine grosse Bereicherung gegenüber den meist von »oben« geschriebenen Untersuchungen dieser Thematik dar. Wenn es sich auch selbst gegen vorschnelle Verallgemeinerungen wendet, so erlaubt es doch Folgerungen, die über die unmittelbare Fragestellung weit hinausführen.

Darum wünscht man es sich nicht nur in die Hände von Fachleuten, sondern von allen, die an den jüngsten Entwicklungen in der Kirche (Verhältnis zum Judentum!) interessiert sind, insbesondere natürlich in die Hände von Pfarrern und Religionslehrern.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

HANS PROLINGHEUER: Ausgetan aus dem Land der Lebendigen. Leidensgeschichten unter Kreuz und Hakenkreuz. Neukirchen-Vluyn 1983. Neukirchener Verlag. 236 Seiten.

Vf. dieses Buches ist ein Einzelgänger und Fahrtensucher. Getrieben von Wahrheitsliebe und Gerechtigkeitsinn gelang es ihm, die Spuren von vier Opfern des Hakenkreuzes zu sichern und ihr Andenken zu bewahren, damit sie nicht vollends »ausgetan seien aus dem Land der Lebendi-

gen«. Ausser dem »Marxistenpastor« Georg Fritze von Köln¹ und der tapferen Helga Barth, die als engagierte evangelische Christin für die Kommunistenfamilie Hantel alles wagte und im KZ Ravensbrück ermordet wurde, rekonstruiert er dokumentarisch die Schicksale des nichtarischen Kölner Kirchenmusikers Julio Goslar und des hochbegabten deutschnationalen evangelischen Pastors Ernst Flatow, eines Berliner jüdischen Konvertiten, den seine – »bekenkende«! – Kirche 1933 wegen seiner Rasse als »dienstunfähig« erklärte und die nichts tat, um ihn vor dem Holocaust zu bewahren, sie beide Opfer kleinlicher und pedantischer Bürokratie und Herzensträgheit, wie wir es jetzt sehen, während in Wahrheit diejenigen, die so handelten, selber Opfer des Psychoterrors waren, dessen Übergewalt sich die Nachgeborenen kaum noch vorzustellen vermögen.

Paulus Gordan, Salzburg

¹ Hinweisen darf ich auch auf das im Anhang dieses ausnehmend sorgfältig gearbeiteten Buches enthaltene Personenregister. Es bietet mit seinen Daten besondere Information über solche »ausgetan aus dem Land der Lebendigen«. – Die Abb. (S. 39), Pfarrer Georg Fritze mit seiner Frau Katharina, gebürtige Holländerin, Havelaar und seiner Schwiegertochter weckt lebendige Erinnerung an Frau Pfarrer Fritze. Die Familie gehörte zu den Religiösen Sozialisten, die damals Kontakt zu den NS-Verfolgten suchten und Wege der Hilfe in jeweiliger derzeitiger Situation. Dabei lernte ich Frau Pfarrer Fritze 1941 kennen und besuchte sie auf meinen Hilfsfahrten anlässlich häufiger kurzer Aufenthalte in Köln bis vor meiner Verhaftung 1943. Sie bleibt mir in steter Dankbarkeit sehr lebendig im Gedenken. (Anm. Gertrud Luckner)

ALEXANDER RAMATI: Der Assisi-Untergrund. Assisi und die Nazi-Besetzung nach dem Bericht von Pater Rufino Niccacci. Aus dem Englischen von Uta Roy-Seifert. 1978. Amerikanischer Original-Titel: »The Assisi Underground«. München 1984. Lev Rottman Verlag. 204 Seiten.

Die von Dr. Ehrlich als wünschenswert bezeichnete deutsche Übersetzung² dieses bewegenden zeitgeschichtlichen Dokuments liegt nun vor und sollte in viele Hände, besonders junger Leser, kommen^{2a}. Eine Würdigung von E. L. Ehrlich, anlässlich der bereits in London 1978 erschienenen Ausgabe¹ findet sich im Freiburger Rundbrief². Der israelische Autor berichtet, wie »ein Pater, sein Bischof, die Oberin und Schwestern der Armen Klarissen sowie die einfachen Bürger der italienischen Gemeinde Assisi jüdische Flüchtlinge vor dem sicheren Tode retteten – und ein deutscher Oberst es stillschweigend geschehen liess«.³

Dazu Dr. Ehrlich: »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.«²

G. L.

¹ While the Pope kept silent, Assisi and the Nazioccupation, as told by Padre Rufino Niccacci. George Allen & Unwin, 181 pp.

² XXXII/1980, S. 136.

^{2a} »Welt am Sonntag«, Nr. 10, Hamburg, 10. 3. 1985, berichtet: »Alexander Ramatis Buch »Der Assisi Untergrund« wurde jetzt an den Originalschauplätzen verfilmt. Regie führte Buchautor Ramati. Das Foto zeigt Ben Cross als Pater Rufino und Maximilian Schell in der Rolle des deutschen Oberst Dr. Müller . . . Der Film läuft im Mai 1985 in der Bundesrepublik an.«

³ Vgl. Klappentext.

(Alle Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

KARIN WOLFF (Hrsg.): Hiob 1943. Ein Requiem für das Warschauer Getto. Neukirchen-Vluyn 1983. Neukirchener Verlag. 320 Seiten.

Auch dieses Buch beweist wie so viele andere, dass so entsetzliche Dinge, wie man sie unter dem Begriff »Holocaust« zusammenzufassen sich gewöhnt hat, literarisch

nicht zu bewältigen sind. Mit kluger, kundiger Hand und bebendem Herzen hat die Herausgeberin hier Texte versammelt: Erlebnisberichte, Momentaufnahmen, Gedichte, Meditationen, auch solche von christlichen Autoren, die alle das Thema »Warschau 1943« einkreisen. Biographische Notizen über die Verfasser, von denen die meisten die schrecklichen Ereignisse nicht überlebt haben, bewahren die Konturen der Zeugen. Erschütternd die letzten Seiten aus dem Tagebuch von Janusz Korczak, dem grossen Pädagogen, der mit »seinen Kindern« voll hoher Würde der Vernichtung in Treblinka entgegenging.¹ Von ihm auch das Gebet zu dem Einen Gott aller Menschen, das sich unversehens an – Christus richtet: »Herr, der Du gelitten hast und durch Dein Leiden die Menschheit erlösen solltest, – erbarme Dich über unser Volk, das Dich verraten, aber nicht gekannt hat! Wir kennen Dich nicht, der Du littest für der Menschen Schuld. Doch Deine Leiden – waren sie schrecklicher als die, die wir erdulden?« (S. 174). Grossherzigster Versuch der Sinngebung des Sinnlosen!

Paulus Gordan, Salzburg

¹ u. a. vgl. dazu FrRu XX/1968, S. 137 f. (Anm. d. Red. d. FrRu).

HELLMUT BECKER / LUDWIG LIEGLE: Israel – Erziehung und Gesellschaft. Stuttgart 1980. Verlag Klett-Cotta. 123 Seiten.

Aus der Gesamtdarstellung des israelischen Bildungswesens haben die beiden renommierten Autoren ihren Beitrag (»Erziehung in Israel – von aussen gesehen«) hier vorweg veröffentlicht, um so »einem breiteren Leserkreis einen Einblick in die Probleme« zu geben. Den Wert dieser Einführung, die selbstverständlich die Beschäftigung mit dem Gesamtwerk nicht ersetzen kann, erhöhen ein im Anhang beigefügter »Aufriss des israelischen Bildungswesens und Literaturhinweise zu ausgewählten Problemen des Staates Israel und seines Bildungswesens« (8).

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

BEN ZION WACHOLDER: The Dawn of Qumran – The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness. Cincinnati 1983. Hebrew Union College Press. With notes and Index, 310 Seiten.

Das Buch untersucht die zuletzt gefundene und längste der Qumranrollen, die vom Entdecker und Herausgeber (1977), dem jüngst verstorbenen Y. Yadin so genannte »Tempelrolle«. Wacholder, Professor am Hebrew Union College in Cincinnati für Talmud und Rabbinica, nennt sie »Die Sekten Torah« oder »Qumran-Torah« und glaubt, dass sie in Qumran »sepher tora« genannt wurde, also wie das grosse Vorbild, die fünf Bücher Moses, selbst. Das ist nun auch die Hauptthese des Buches, dass die längste Rolle nicht nur einfach eine zusätzliche, wenn auch sehr wichtige Rolle ist unter den Schriftrollen vom Toten Meer, sondern dass diese Rolle einmal das älteste Schriftdokument der Sekte ist, zum anderen aber das Wichtigste, das eigentlich Kanonische, mit der Absicht veröffentlicht, die Tora des Moses selbst zu verdrängen, zumindest deren Platz einzunehmen. Der Verfasser versucht nachzuweisen, dass Anspielungen in der anderen Qumran-Literatur, der in Qumran gefundenen Rollen wie anderen schon vorher bekannten apokryphen Schriften wie den Jubiläen, auf diese »Qumran-Tora« angespielt wird. So ist der Inhalt der Rolle auch weniger die Beschreibung des neuen Tempels, wie die bisherige Forschung erklärt, obwohl auch Wacholder nicht leugnen kann, dass über ein Drittel der Rolle diesem Gegenstand gewidmet ist, sondern es ist eine Aufnahme der halachischen (gesetzlichen) Teile der Torah, so umgeschrieben, dass die Hauptperson Zadok ist. Zadok, auch aus der pharisäischen Literatur wie dem Josephus und den späte-

ren Karäern bekannt, ist niemand anderes als der »Lehrer der Gerechtigkeit« und höchstwahrscheinlich der Verfasser der Rolle selber. Er ist nach Wacholder um das Jahr 240 v. Chr. geboren und 170 gestorben. Die Rolle selber ist um das Jahr 200 geschrieben worden. Er ist der Gründer der neuen Sekte, eine Sekte, die nicht mit der Eroberung Qumrans und der Vernichtung des Landes Israel durch die Römer unterging, sondern die noch bis ins 10. nachchristliche Jahrhundert überlebte und Stammvater der karäischen Juden wurde, die seit dem 8. Jahrhundert belegt sind.

Mit der genauen Datierung, auch einer relativen Datierung anderer Qumran- und apokryphen Schriften, die viel früher ansetzt als bisher gemeinhin üblich, vor allem in die vormakkabäische Periode das Entstehen der Sekte verlegt, versucht der Autor auch eine Reihe anderer, bisher umstrittener und dunkler Andeutungen, die sich so zahlreich in dieser Literatur finden, zu erklären. Ob ihm dies gelungen ist, wird die Fachwelt zu entscheiden haben. Zumindest ist eine neue interessante und eigenwillige These zu der Vielzahl der Meinungen über Qumran hinzugekommen.

Michael Krupp, Jerusalem

BRIEFE AN JUNGE DEUTSCHE. Juden antworten deutschen Schülern auf einen Leserbrief in der »Jerusalem Post«. Hrsg. von F. Angern, Kl. Kleinherne, L. Munkler, W. Vetten-Schumann in Zusammenarbeit mit den Schülern der Klasse 10e des Schuljahrs 1981/82 am Gymnasium Hochdahl. Düsseldorf 1983. der kleine verlag. 112 Seiten.

Ein aus Holland stammender Israeli hatte aufgrund seiner Erfahrungen mit Nazideutschland und unter Hinweis auf neonazistische Aktivitäten hierzulande seine fortdauernde Abneigung gegen die Deutschen in einem Leserbrief bekundet. Eine Schulklasse, die davon erfuhr, war so betroffen, dass sie ihrerseits einen Leserbrief verfasste, in dem sie auch um Rat dafür bat, was zur Überwindung solcher Unversöhnlichkeit von ihnen als Angehörigen einer nachgeborenen Generation getan werden könnte. Die Reaktion, die in diesem Band vorgelegt wird, waren 31 Briefe von – meist deutschstämmigen – Juden aus aller Welt und dazu drei Briefe des Leserbriefverfassers an die Klasse. Die Briefe sprechen für sich selbst: mit ihrem Ausdruck der Enttäuschung und des Leids, das man von den Deutschen erleben musste und das dennoch meist nicht als Anlass genommen wird, sich von allen Deutschen zu distanzieren. Besonders bestürzt ist der christliche Leser über die Rolle, die der berüchtigte Gottesmord-Vorwurf nach Ausweis sehr vieler dieser Zeugnisse damals, ja auch heute noch spielt. Dazu und darüber hinaus gilt unserer Jugend die Mahnung: »Lassen Sie nie eine lärmende Minderheit Sie zu etwas verleiten. Gebrauchen Sie Ihren eigenen Verstand und Ihr eigenes Urteil. Lassen Sie andere nie Ihre Entscheidungen treffen!« Offensichtlich sieht dann der Briefautor auch eine Möglichkeit, seine Abneigung abzubauen; denn er fährt fort: »Vielleicht gibt es dann Hoffnung für die Zukunft, für Ihre Generation.« Das Buch ist allen, die sich mit dem deutsch-israelischen und dem christlich-jüdischen Verhältnis befassen, nachdrücklich empfohlen, vor allem natürlich dem Schulunterricht (Geschichte und Gemeinschaftskunde, Religion), und zwar schon in der Hauptschule bzw. Sekundarstufe I.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

MARTIN BUBER: »Ein Land und zwei Völker«. Hg. von Paul Mendes-Flohr. Frankfurt/M. 1983. Insel-Verlag. 393 Seiten.

In dem Band sind Martin Bubers zum Teil bisher unveröffentlichte Vorträge, Aufsätze und Briefe zur zionistischen

Politik im allgemeinen und zur Araberfrage im speziellen zugänglich gemacht, wie sie zwischen 1917 und 1965 entstanden sind. Manche wichtigen Briefe und Fragen an Buber sind mit abgedruckt. Paul R. Mendes-Flohr, Professor für Neuere Jüdische Geistesgeschichte an der Hebräischen Universität Jerusalem, hat der Sammlung eine treffliche Einleitung vorangestellt, die Texte, soweit nötig, gerahmt und kommentiert. Ein Quellenverzeichnis sowie ein Personen- und Sachregister belegen die Herkunft und erschliessen den Zugang. Das Buch ist vorzüglich ausgestattet, die Texte sind in bekannt meisterhafter Art übersetzt von Frau Dr. Dafna Mach.

Unter Zionistenführern wurde leidenschaftlich darüber diskutiert, inwiefern bei der Durchsetzung jüdischer Interessen auch die Wünsche der Araber zu berücksichtigen seien. Unter dem Zwang der Verhältnisse fiel die Entscheidung zugunsten eines messianischen Nationalismus, der die Ziele der Araber nicht in die eigenen Überlegungen einbezog. Juden waren zunächst eine Minderheit im Land, aber sie machten für ihre Besiedlungspolitik ein historisches Recht geltend; ausserdem bräuchten sie das Land dringender als die Araber. Juden machten es sich zur praktischen Aufgabe, die Mehrheitsverhältnisse durch Forcierung der Einwanderung zu ihren Gunsten zu verändern, während die Araber nicht eine gute Behandlung forderten, sondern wünschten, dass die Juden erst gar nicht kämen. Juden sprachen dann gerne vom tragischen Konflikt, um ihre Machtpolitik gegenüber den Arabern zu rechtfertigen.

Martin Buber lehnte solche Argumentation entschieden ab, weil damit der moralische Aspekt in der Politik ausgeklammert bliebe. Für ihn stand die moralische Frage im Zentrum; er war bereit, mit den Problemen zu leben und immer neu einen fairen Ausgleich zu suchen. Buber nahm die Ängste der Araber ernst, ohne auf die jüdischen Interessen zu verzichten. Ein pazifistischer Zionist, wollte er alles national Jüdische minimalisieren.

Zur Zusammenarbeit bedurfte es freilich auch der Bereitschaft einer arabischen Gruppe von Gleichgesinnten. Aber Zionisten müssten, als neu Herzukommende, den Anfang machen, aufrichtig und einfallsreich Gesten guten Willens zeigen. Das wäre realistischer als schiere Machtpolitik. Aber auch eine Einschränkung der Alija liesse sich verantworten, wenn dadurch Recht und Würde der Araber gemehrt würde.

Ursache des politischen Fehlverhaltens ist die Sonderung der Religion von der »säkularen« Welt. Aber alle Schöpfung ist heilig. Nicht der Glaube an Gott ist schwer, wohl aber erfordert der Glaube, dass die hiesige Welt Gottes Welt sein wird, eine grosse Treue. Gerade der politische Bereich darf darum nicht von der Heiligung ausgeschlossen werden. Politik ist nicht ein lästiger Ballast für den Geist, sondern die Bewährungsprobe des Geistes. Und die Araberfrage speziell ist ein Prüfstein fürs Judentum. Buber fragte immer neu nach der »Demarkationslinie«, an der sich zu einer bestimmten, nie dagewesenen und nie wiederkehrenden Stunde das Höchstmass an Wahrheit und Gerechtigkeit verwirklichen lasse. Er verweigerte sich sowohl der zynischen Hinnahme der unvollendeten Welt als auch der inhaltslosen Reinheit eines abstrakten Prinzips – zwischen »Real«politikern und Weltverbesserungsträumern ging er mitten hindurch einen unverwechselbaren, eben seinen Weg, indem er versuchte, das Gebot innerhalb der Grenzen der real gegebenen Situation in die Tat umzusetzen. In der Auseinandersetzung mit Franz Rosenzweig wurde deutlich, dass sich der »Anarchist« Martin Buber eminent im politischen Bereich verwirklichte, *hier* gehorchte er mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit ganzer Kraft.

Wie sonst, so verlangte Buber gerade auch hier ein offenes partnerschaftliches Gespräch aus Kenntnis und Anerkennung. Seine prophetische Politik aus hebräisch-biblischem Humanismus versuchte, die Probleme der anderen in das Überlegen und Handeln als wesentlichen Punkt miteinzubeziehen. Er wollte wissen, was dem anderen Freude macht, auch was im wehe tut. Die Folge und das Ergebnis können nur sein: ein unnaiver, gläubiger Realismus und ein dialogischer Kompromiss: Jüdischer Anspruch darf arabische Rechte nicht schmälern.

Ein unwahrscheinlich anregendes, ein geradezu aufregendes Buch, das, leider, gegenwärtig so aktuell, noch aktueller ist als die Schriften und Reden es je waren. Gilt doch für Israel wie für uns alle, dass die Vorbereitung des Friedens möglich sein muss, weil er einfach überlebensnotwendig ist.

Reinhold Mayer, Tübingen

BARBARA JUST-DAHLMANN / Fotos von OTTO PFAFF: Aus allen Ländern der Erde. Israel – Verheissung, Schicksal und Zukunft. Stuttgart 1982. Radius Verlag. 119 Seiten.

Der Text – zu den exzellenten Bildern aus dem heutigen Israel – stellt die jüngste jüdische Geschichte und darin den Staat Israel in das Licht biblischer Hoffnungen und Verheissungen, ohne in Schwärmerei zu verfallen. Gerade diese Nüchternheit lässt die Gewissensfrage überzeugend klingen: »Entgegen allem, was wir an . . . Flüchtlingselend und Umweltverschmutzung, an Wettrüsten und schrecklichstem Elend um uns herum erleben – ja selbst noch nach dem Holocaust! –, beteuern wir Christen uns und anderen unseren Glauben daran, dass die Erlösung der Welt zumindest schon begonnen habe. Wir glauben, was wir nicht sehen. Sollten wir nicht in der Lage sein zu glauben, was wir sehen?« (70). Diese Frage verbindet sich zu Recht mit dem Hinweis auf die gerade in letzter Zeit bei uns gewachsene Bereitschaft, »die Schwierigkeiten im Zusammenleben zwischen Juden und Arabern in Israel« und zwischen Israel und seinen Nachbarn »einseitig den Israelis anzulasten. Das ist grobes Unrecht . . . Rückfall in den Antisemitismus, der uns selbst zerstört« (76). Damit warnt das Buch unmissverständlich vor einer Herzensverhärtung, die sich dem Erkennen verweigert, wie sie seit neutestamentlicher Zeit gern dem Judentum entgegengehalten wird. Im Unterschied zu Jesaja 6, 9f. ist diese (neuerliche) Verstockung auf christlicher Seite jedoch nicht als von Gott gewirkt entschuldbar. In diesem Buch wird Wahrheit vernehmlich, die frei macht.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

MICHAEL KRUPP: Zionismus und Staat Israel. Gütersloh 1983. Gütersloher Verlagshaus (Gerd Mohn). 187 Seiten.

Dieses Buch, vor mehr als zwei Jahrzehnten entstanden, hat unter dem Titel »Vergesse ich Dein Jerusalem« seinen Weg zu den Lesern begonnen und ist inzwischen längst zum Bestseller geworden, der keiner weiteren Empfehlung mehr bedarf. Auf weite Strecken hin ist der alte Text in der neuen Auflage erhalten geblieben – ein Zeichen dafür, wie solide Michael Krupp schon damals als Tübinger Student gearbeitet hat.

Die Zitate sind durch kleineren Druck besser vom Text abgesetzt; sonst wurde stilistisch verbessert und sachlich ergänzt, manchmal der Text gestrafft. So fehlt ein Wort vom Hass, auch eine Kritik gegenüber der Bundesrepublik Deutschland (1. Aufl. S. 143 und 164). Grössere Eingriffe fanden am Anfang und vor allem gegen Schluss des Buches statt.

Damals setzte das Buch in weitem Schwung bei den Vätern ein, jetzt beginnt es mit dem ersten Exil, in dem ja

die Zionssehnsucht auch entstanden ist. Früher gab es einen Abschnitt über das Verhältnis von Arabern und Israel, der jetzt fehlt. Ebenso sind weggelassen die Kapitel über Israels Selbstverständnis und seine Berufung und über das Gespräch – vermutlich, weil sie viel theologische Reflexion brachten. Das Schwergewicht ist eindeutig verlagert zum Militärisch-Politischen hin: Jetzt stehen Bericht und Orientierung über Sinaifeldzug, Sechstagekrieg, Jom-Kippur- und Libanonkrieg – über leidvolle Wirklichkeit der Geschichte da. Auch der Epilog hat ein eminent politisches Gewicht mit seinem weiten Spektrum von Argumenten für und wider den Zionismus. Mit der Sorge um Israels Zukunft und mit einem Plädoyer für den Frieden Israels schliesst dieses Buch mit seinem wundervollen Stil und seinen klaren Einsichten.

Eine Zeittafel, ein Namenregister, ein Orts- und Länderregister, Quellennachweise und Karten runden das Werk ab, das nicht nur mit dem Herzen eines Freundes, sondern aus der intimen Vertrautheit eines der besten Kenner Israels geschrieben ist, so dass, wer gut beraten sein will über die Geschichte der Zionshoffnung und Zionsverwirklichung, wohl zu Michael Krupps Buch greifen muss.

Reinhold Mayer, Tübingen

ABRAHAM NEGEV: Tempel, Kirchen und Zisternen. Ausgrabungen in der Wüste Negev – Die Kultur der Nabatäer. Stuttgart 1983. Calwer Verlag. 258 Seiten. Mit Zeittafel, Literaturverzeichnis, Namen-, Orts- und Sachregister sowie Karten, Zeichnungen und Abbildungen.

Im Vorwort zu diesem Buch bekennt der Autor seine tiefe Verbundenheit mit dem im Buch verhandelten Stoff. Ein Autor, der Negev heisst und über den Negev, die Südwestwüste Israels, schreibt, hat wahrscheinlich über sein Objekt etwas zu sagen. Tatsächlich ist der Autor nicht unter diesem Namen geboren, sondern hat ihn als Decknamen in der Hagana, der vorstaatlichen jüdischen (illegalen) Armee, angenommen. Negev, in Palästina geboren, war 1943 in den Negev gekommen, in den damals gegründeten Kibbuz Revivim, neues Pioniergebiet im Herzen des Negev. Revivim liegt inmitten der alten Nabatäerstädte, besonders nahe an Haluza und Ruheibe. (Ich benutze im Gegensatz zum Buch die heute in Israel gebräuchlichen geographischen Namen.) Ausflüge des damals Zwanzigjährigen in seiner freien Zeit dorthin erweckten immer mehr das Interesse an den früheren Bewohnern der Region, die das Land zum ersten Mal kultiviert hatten und in der Lage gewesen waren, diesem trockenen Land so viel Ertrag abzutrotzen, dass es die Existenz solch gewaltiger Städte zuließ wie Mampsis, Avdat, Shivta und Nizana, um die restlichen der sechs Nabatäerstädte des Zentralnegev zu nennen. Das Interesse an der Vergangenheit bewegte Abraham Negev bald, sein Wüstensiedlersein aufzugeben, an die Universität zu gehen und die Laufbahn eines Archäologen einzuschlagen. Negev hat dann in Cäsarea und in Bet Shean ausgegraben, vor allem aber im Negev: 1958–1961, 1976/77 und 1979/80 in Avdat, 1965–67 in Mampsis und 1973, 1979/80 in Haluza, wo er in Zukunft weiterzugraben gedenkt. Er lehrt heute an der Universität des Negev, der Ben-Gurion-Universität in Beer Sheva. 60 Monate reine Ausgrabungszeit hat Negev im Negev verbracht, was, wie er einmal erwähnt, einer Ausgräberzeit von 30 Jahren entspricht. Das Buch ist der Ertrag all dieser Jahre, die Summe aller Funde und Erkenntnisse dieser Zeit.

Biographisches und persönliche Erfahrungen durchziehen nicht nur das Vorwort, sondern das ganze Buch, lockern es auf und machen es zu einer spannenden Lektüre. Zugunsten der leichteren Lesbarkeit verzichtet der Autor auf Anmerkungen, teilt aber im Text seine wichtigsten Quel-

len und Sekundärliteratur, mit der er sich auseinandersetzt, mit.

Das Buch ist chronologisch geordnet. Es durchstreift verhältnismässig schnell die Vor- und Frühgeschichte des Negev, ebenso die israelitische Zeit, bis es zur Siedlungsgeschichte der Nabatäer kommt. Hier liegt das Hauptinteresse des Buches, so nimmt diese auch den grössten Teil ein. Hier sind auch die meisten Eigenforschungsergebnisse zu finden, Ergebnisse, die so bisher noch nicht vorgelegt wurden. Schlüsse allerdings auch, die nicht immer unbestritten bleiben dürften, besonders wenn die archäologischen Quellen so spärlich sind, dass sie nur für Vermutungen Raum lassen. Dies gilt schon für die recht früh angesetzte Besiedlung der Nabatäer im mittleren Negev, die Negev schon ins 6. bis 4. vorchristliche Jahrhundert ansetzen will, obwohl er dafür praktisch keine archäologischen Funde anführen kann. Der früheste Beleg für das Vorhandensein der Nabatäer im Negev ist eine Schrifttafel, die von Wooley und Lawrence 1914 in Haluza gefunden wurde und die vielleicht aus der Mitte des 2. vorchristlichen Jahrhunderts stammt. Wenn das zutrifft, wäre dies das älteste nabatäische Schriftdokument überhaupt. Die Tafel ist im Buch abgebildet und übersetzt (S. 40 f.).

Negev unterscheidet eine »Frühnabatäische Periode« vom 6./4. vorchristlichen Jahrhundert bis 100 v. Chr., in der die Nabatäer Zeltnomaden waren. Solche Zeltsiedlungen sucht Negev für Haluza, Avdat und Nizana nachzuweisen. In dieser Zeit leben die Nabatäer vom Gewürz- und Edelsteinhandel vom Persischen Golf über Petra und den Negev zum Mittelmeer. Mittelmeerhafen der Nabatäer ist Gaza. Gaza fällt um 100 v. Chr. in die Hände Alexander Jannais, hasmonäischer Herrscher über das jüdische nördliche Nachbarland. Dadurch erleiden alle nabatäischen Siedlungen im Negev einen harten Schlag. Jedenfalls lassen sich in der »Übergangsperiode« von 100–30 v. Chr. keine nabatäischen Siedlungen im Negev nachweisen. Von 30 v. Chr. bis 50/70 n. Chr. setzt Negev die »Mittelnabatäische Periode« an mit der Gründung der Nabatäerstädte Mampsis, Shivta und Ruheibe. In dieser Zeit werden feste Städte angelegt, die den durchreisenden Karawanen Schutz gewähren können. Die Nabatäer haben inzwischen Damaskus erobert und somit einen anderen Zugang zum Mittelmeer. In der »Spätnabatäischen Periode« (ca. 70 bis ca. 150 n. Chr.) gehen die Nabatäerstädte zur Landwirtschaft über und werden Virtuosen auf diesem Gebiet, indem es ihnen gelingt, mit den niedrigsten Regenmengen ausreichende Erträge zu erzielen. Dieser Übergang ist forciert durch die Eroberung des Nabatäerreiches durch die Römer, die sie ihres Handelsmonopols berauben, worauf Negev aber nicht besonders eingeht. Besser hätte Negev diese Zeit mit dem Jahre 106 begonnen, der neuen Ära der römischen Provinz Arabia felix. Die »Nachnabatäische Periode« – erstaunlich, dass Negev sie so nennt – von 150 bis 350 n. Chr. ist geprägt durch einen religiösen Synkretismus zwischen nabatäisch-semitischen und römisch-griechischen Vorstellungen.

Alle diese Perioden werden der Reihe nach anhand der archäologischen Funde einiger der sechs Nabatäerstädte behandelt, wobei einmal die eine, dann wieder eine andere besonders in den Vordergrund tritt, je nachdem wie typisch die entsprechende Stadt für eine bestimmte Epoche ist. Eingebledet sind Kapitel über nabatäische Religion, Landwirtschaft, Handel oder Schriftfunde. Die Christianisierung der Nabatäerstädte setzt Negev sehr früh an. Schon um 350 werden seiner Meinung nach die ersten der 17 bekannten Negevkirchen gebaut. Alle frühen Kirchen sind als Basiliken gebaut, weisen aber im Gegensatz zur bisherigen Forschung nur eine Apsis auf mit zwei viereckigen Seitenräumen zu beiden Seiten der Apsis, die zur Re-

liquienaufbewahrung von Märtyrern aus der Zeit der Christenverfolgung im Negev dienten. Erst in späterer Zeit wurden diese Räume geöffnet und nachträglich mit Apsen versehen, die in besonderen Nischen Reliquienkästen enthielten. All das, um das Volk der Reliquienverehrung näherzubringen. Kirchen, die von vorneherein dreiecksförmig gebaut wurden, sind aus späterer Zeit. Zeichen der frühen Kirchen sind ausserdem riesige, in Kreuzform und aus einem Stein gehauene Baptisterien, da die Erwachsenentaufe noch das Übliche zu Beginn der Christianisierung war, sowie Kreuze auf den Mosaikfussböden, was bald verboten wurde.

Die Nabatäerstädte waren zu dieser Zeit die Südgrenze des römischen Imperiums und wurden von Rom reichlich unterstützt, um die gefährdete Grenze gegen die immer wieder hereinbrechenden nomadischen Araberstämme zu verteidigen. Der Negev ging so einer neuen Blütezeit entgegen. Die Bewohner dieser Städte lebten von der immer mehr verfeinerten Landwirtschaft, besonders, wie Negev annimmt, von der Qualität der Negevweine. Riesige Traubenpressenanlagen wurden entdeckt, die frühere Forscher für Badeanlagen gehalten hatten. Auch Klöster, wie das in Shivta, lebten vom Weinanbau und der Weinherstellung. Für die Entstehung des Klosters teilt Negev übrigens eine phantasievolle Theorie mit, die annimmt, dass das grosse Säulenpodest im Atrium der Klosterkirche die Stelle der Säule des Säulenheiligen St. Sergius bezeichnet, dem hier wahrscheinlich jährlich ein besonderes Fest abgehalten wurde.

Auch nach der Christianisierung der Nabatäerstädte blieben die Bewohner, wie aus ihren Namen hervorgeht, zum grössten Teil Nabatäer. Dokumente aus dem täglichen Leben der Städte aus dem Ende der christlichen und dem Anfang der moslemischen Ära wurden bei Ausgrabungen schon in den dreissiger Jahren im Kirchenarchiv von Nizana gefunden, denen Negev ein besonders interessantes Kapitel mit vielen Zitaten daraus widmet.

Trotz aller Unterstützung durch die Zentralregierung konnten sich die entfernteren Nabatäerstädte Mampsis und Avdat nicht länger gegen die immer häufiger und stärker werdenden Sarazenenstürme behaupten. Sie scheinen schon vor der grossen arabischen Eroberung von ihren Bewohnern verlassen worden zu sein. Sie fielen kampfflos in die Hände der Eroberer und wurden verbrannt. Die anderen Städte wurden erobert, Leben in ihnen konnte sich aber unter islamischer Herrschaft noch fast ein Jahrhundert behaupten. Die harte Besteuerung, Ausbeutung und Zwangsrekrutierung aber, von der die Nizanadokumente so beredtes Zeugnis geben, machte ein längeres Durchhalten unmöglich. So wurde die Wüste wieder zur Wüste nach einem Intermezzo von knapp 1000 Jahren.

Jedem, der an dieser Geschichte und an dieser Region besonderes Interesse hat, sei dieses Buch von Abraham Negev besonders empfohlen. Es ersetzt keinen Reiseführer für diese Gegend, erweckt für den Besucher aber diese Städte zu ganz neuem Leben. Michael Krupp, Jerusalem

MARGARITA PAZI (Hrsg.): Nachrichten aus Israel. Deutschsprachige Literatur in Israel, hg. von Margarita Pazi (Auslanddeutsche Literatur der Gegenwart, Hrsg. Alexander Ritter. Bd. 10.) Hildesheim/New York 1981. Olms Presse. XX u. 283 Seiten.

Die Herausgeberin dieser Sammlung lehrt deutsche Literatur und Sprache an der Universität Tel Aviv und ist somit legitimiert für die Zusammenstellung der betreffenden Texte. Seit 1945 im damaligen Palästina und nunmehrigen Israel heimisch, gibt sie einführend »Zeugnis für die Bedeutung, die in all diesen Jahren, ungeachtet der existen-

tiellen Schwierigkeiten und emotionellen Hemmungen, der deutschen Kultur und Literatur in dem Land entgegengebracht wurde« (S. X). Sie betont jedoch, dass die mit der deutschen Sprache nach dem Erlebnis der vergangenen Schreckensherrschaft verbundenen »grauenhaften Assoziationen« zwar nie völlig verwunden werden konnten, aber inzwischen doch nicht mehr ausschliesslich das Denkbild beherrschen. Die in deutscher Sprache Schaffenden erhielten im Laufe der Zeit neue Antriebe und neue Spannkraft, obgleich ihre beruflichen Probleme schwieriger wurden. Das Interesse in den deutschen Staaten, vornehmlich in der Bundesrepublik Deutschland, erstreckte sich aber nicht auf die nur wenig bekannten deutschsprechenden Autoren innerhalb Israels, die ihr Ideengut noch nicht in der neuen »Muttersprache« zum Ausdruck bringen können. Diese Anthologie will daher die Kenntnisnahme der Werke deutschschreibender Autoren ausserhalb der Grenzen ihres nunmehrigen Heimatlandes herbeiführen und fördern, um einen weiteren Leserkreis zu schaffen und Kontakte herzustellen, wengleich im Bewusstsein, dass mit dieser Generation von Autoren »die für beide Teile so bedeutsame und fruchtbare deutsch-jüdische Symbiose zumindest auf literarischem Gebiet ihren Abschluss gefunden zu haben scheint« (XIII).

Die Texte atmen den Hauch einer »Distanzliebe«, die Literatur ist zu einem nicht geringen Teil geprägt vom Erlebnis »Auschwitz«. Aber auch der israelisch-arabische Konflikt, die teils überstandenen Kriege und der Aufbau des Landes sind weitere Dominanten dieser Literatur. »Die ethnisch bedingten Lebensgesetze, das jahrhundertelange geübte Verlieren, ohne zu verzweifeln, die zähe Kraft, stets wieder neu zu beginnen, bilden Hintergrund der Erzählmomente« (XVII).

Das Ganze ist geteilt in *Lyrik* und *Prosatexte*. Eine Unterteilung dieser beiden Sammlungen ist nicht erkennbar. Manche Gedichte sind geprägt von Heimweh (Schalom Ben-Chorin, Berta Kraus-Rosen: S. 2–4. 19), von Sehnsucht nach ethischem Denken und Beten (Ephraim Pistiner: S. 6). Lola Landau gesteht, dass »wir« die Spuren von fremden Ländern tragen, »ins Antlitz geschnitten mit schmerzhaftem Schnitt.

Vertrieben von zärtlich geliebten Fluren
schleppen wir auf dem Rücken verlassene Länder
mit« (S. 35).

Dem stehen andere Stimmen gegenüber. Leo Ermänn versichert, dass seine Heimat dort ist, »wohin ich spät zurückgekehrt und wo man mir die Würde nicht verwehrt« (12). Ja, Frieda Hebel erfährt das Glück der Heimkehr im Dämmerlicht der Synagoge angesichts des kleinen Lichts zu Häupten des Tora-Schreins, des »Lichts vom Lebensbaum«, worin alle Schrecknisse zu »Gott-Gemeinsamkeiten« wurden (11). Und Leopold Marx bricht aus in ein Freudenlied über die Heimkehr in das Land der Väter und mahnt zugleich:

»Seid stolz! Das Land, das öde lag und wüst,
ihr löst es aus. Sein Fluch ist abgelöst.
Ihr seid zuhaus! Der Ort, das Land, das Meer
sind unser, und die Welt schaut auf uns her . . .
Seid stolz, doch nicht zu sehr! Von Dem der Ruf
ureinst erging, Der dieses Volk sich schuf –
Es ist kein Ding, das ohne Ihn gedeiht . . .
Seid stolz – in Demut stets dem Ruf bereit,
stets wissend, Wem ihr Antwort schuldig seid.« (23 f.)

Der zum Gärtner gewordene frühere Fabrikleiter muss wissen, was er mit diesen Versen sagt. Als echter nunmehriger Gärtner singt er auch innige Frühlingslieder (25 f.).

Und er durchlebt Pessach von neuem, aber mit der Warnung, nur leise und nicht zu bald zu jubeln; denn

»noch und wieder lockt uns das Gewohnte,
ob Berufne wir, ob Gold-Verfrohte,
Wegbereiter oder dumpfe Herde . . .« (28).

Von Else Lasker-Schüler wurden keine Verse aufgenommen. Nur Werner Kraft widmet ihr einige Zeilen mit dem Schlusssatz:

»Geheimen Lautes gibt sie unsern Leiden
ein Augenöffnen und ein Ohrenweisen« (57).

Auch von Hugo Bergmann, Martin Buber, Gershom Scholem und Max Brod wurde nichts Eigenes in die Sammlung aufgenommen, wohl weil sie, die nicht mehr Lebenden, nicht nur in deutscher Sprache, sondern auch in Ivrit geschrieben haben. (Gemäss der Einführung der Anthologie sollten die der hebräischen Sprache nicht oder nicht hinreichend Mächtigen bekanntgemacht und gefördert werden.) Die Prosatexte berichten aber z. T. über sie (Walter Goldstein über Martin Buber, S. 118 ff., Margarita Pazi über »Max Brod aus israelischer Sicht«, S. 126 ff., und über die anderen Vorgenannten in der »Einführung« (XI).

Die *Prosatexte* sind weithin angefüllt mit Berichten über die vergangene Schreckenszeit: Ephraim Pistiner über Birkenau-Auschwitz (136 ff.) und über eine israelische Widerstandskämpferin (148 ff.); Meir Färber über die Verfolgungen in der Ukraine (153 ff.); Herbert Freeden über die Schicksale einer ehemaligen Schulklasse: »Der Klassentag« (180 ff.); Oskar Neumann über die Verschickung nach Sibirien (189 ff.); Nora Hauben über die Errettung eines Knaben durch sein Geigenspiel vor dem Verfolger (198 ff.). Alice Schwarz beklagt »die Kindheit . . ., die man mir hat zerschlagen« (54). Alexander Czarski schreibt über eine Vergewaltigung während der Besatzungszeit und über ihre Folgen (75 ff.). Margarete Moses spricht vom Sinai und »Zehnwort«, Israels erstem »Geschenk an die erwachende Menschheit« (105) und fragt klagend: »Wohin versank das heilige Zehnwort – die einzige – die grandiose Rettung der Menschheit? . . .« (105 ff.). Oskar Neumann spricht vom »süssen Wiegenliedchen vom Maschiach« mitten im »Sturm vor den Zelten« (43).

Aber auch *aktuelle Themen* werden behandelt. Meir Färber schreibt ausführlich »Von der Möglichkeit arabisch-jüdischer Freundschaft« (62–69), Erich Gottgetreu über das aus dem Libanon-Feldzug weithin bekannte »Tor am »guten Zaun«« (70 ff.) und über die Israelischen Philharmoniker (73 f.), Dov Amir über das Kibbuz-Leben (83 ff.), Herbert Freeden in einer Sendung des Deutschlandfunks über die Frage: Kann man in Jerusalem leben? (95 ff.) Themen aus der Glaubensgeschichte Israels behandelt Heinz Weissenberg (über Moses, Echnaton und den Kampf um Kadesch mit den Amalekitern (211 ff.). Es kann nicht alles angeführt werden.

Oda Hagemeyer OSB, Abtei Herstelle

REISE INS HEILIGE LAND. Hrsg.: Zentralkomitee der deutschen Katholiken (ZdK [Gesprächskreis »Juden und Christen«]). Bonn/Stuttgart 1984. Katholisches Bibelwerk. 36 Seiten.*

Die neue Broschüre lädt zu einer vertieften Begegnung mit der heutigen Wirklichkeit des Hl. Landes ein.

Die vom Gesprächskreis »Juden und Christen« beim ZdK erarbeitete und reich bebilderte Broschüre »Reise ins Heilige Land« gehört nicht nur in das Gepäck der Reiseleiter und Pilgerführer: Sie ist für jeden geschrieben, der die Vielschichtigkeit dieses Landes und seiner Geschichte näher kennenlernen möchte. Wer sich über blossen Ferientourismus hinaus von einer Reise nach Israel Anschau-

ungsunterricht über die aktuelle politische Situation erwartet, kann nicht von den geschichtlichen Zusammenhängen absehen. Ebenso wenig kann der Pilger, der zu den heiligen Stätten des Lebens Jesu und den Ursprüngen seiner Kirche wallfahrtet, an der lebendigen Wirklichkeit der Kirchen und christlichen Gemeinden im Heiligen Land heute vorbeigehen. Denn das Heilige Land darf kein Museum werden, wie mit Recht Paul VI. sagte.

Die vom ZdK und Katholisches Bibelwerk gemeinsam herausgegebene Broschüre setzt bei den vielfältigen Erwartungen der Heilig-Land-Pilger an. Sie versucht, in geraffter Weise die gegenwärtige Wirklichkeit dieses Landes zu erschliessen, die geschichtlichen Ursprünge der christlichen Präsenz in drei konzentrischen Kreisen aufzuzeigen und zur Begegnung mit diesen Kirchen und Gemeinden vor Ort einzuladen. Auch die ganze Vielfalt der ökumenischen Initiativen und die Glaubenswelt des Islam in diesem Lande, wo die Verschiedenartigkeit der Religionen und die Zerrissenheit der Christenheit am handgreiflichsten ist, wird ausführlich dargestellt. Hier und an manch anderen Punkten, etwa bei der Beschreibung der gegenwärtigen politischen Konstellation am Beispiel des Miteinanders von Juden und Arabern, wird deutlich, dass sich die Broschüre nicht als eine blosser Neuaufgabe der »Merksätze und Leitlinien für eine Reise ins Heilige Land« versteht, die das ZdK und das KBW bereits 1974 herausgegeben hatte. Den Anstoss zu einer völligen Neuüberarbeitung gaben schliesslich die Begegnungen und Gespräche anlässlich der Reise einer hochrangigen Delegation des Zentralkomitees im Frühjahr 1981 nach Israel.

Das Herzstück der Broschüre ist die Einladung zu einer vertieften Begegnung mit dem Judentum: Hier wird konkret, was im vielbeachteten Arbeitspapier des Gesprächskreises »Theologische Schwerpunkte des jüdisch-christlichen Dialogs« (1979) grundgelegt ist.¹ Es geht hier nicht nur darum, die ungeheuerliche geschichtliche Last aufzuarbeiten und an das gemeinsame Erbe zu erinnern, es geht auch um die aktuelle gegenseitige Anfrage: Was macht heute den Juden zum Juden und den Christen zum Christen, und was haben sie vor Gott einander zu sagen, um von daher »Schulter an Schulter« in nach vorne offener Weggemeinschaft sich der gemeinsamen Verantwortung für die Zukunft der Menschheit zu stellen. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Ausführungen über die Vorgeschichte und die gegenwärtige Situation des Staates Israel und das Verhältnis des Christen zu dieser Realität. Ein eigenes Schlusskapitel unter dem Titel »Hoffnung und Auftrag« weist schliesslich auf das bleibende Vermächtnis einer jeden Reise ins Heilige Land hin, Möglichkeiten der gemeinsamen Begegnung und der gemeinsamen Bewährung der Hoffnung in der Heimat wahrzunehmen. So versteht sich diese Handreichung als echtes Dokument des christlich-jüdischen Dialogs, wurde ihr Wortlaut doch von den Mitgliedern des Gesprächskreises, Juden und Christen, einstimmig verabschiedet. Die Katholische Bibelanstalt, die das Projekt gefördert und finanziell ermöglicht hat, hat damit einen Impuls gegeben, der für die Begegnung von Glaubenden verschiedener Religionen und Konfessionen im Heiligen Land, aber auch für das Gespräch und Miteinander zwischen Christen, Juden und Muslimen bei uns von grosser Bedeutung ist. »Es geht der biblisch bestimmte Gläubige – der Christ wie der Jude – aus dem Land der Verheissung in die ganze Welt als einer, der Zeichen des Heils gesehen hat und Hoffnung des Heils weiterträgt.«

Gerhard Bauer, Bonn

* Die Broschüre ist erhältlich beim Katholisches Bibelwerk, Silberburgstr. 121 A, 7000 Stuttgart 1 (Tel. 0711/626001).

¹ S. in FrRu XXX/1978, S. 34–37.

ALICE SCHWARZ-GARDOS (Hrsg.): Heimat ist anderswo. Deutsche Schriftsteller in Israel. Erzählungen und Gedichte. Mit Vorwort von Martin Gregor-Dellin.* Freiburg/Basel/Wien 1983. Herderbücherei Bd. 1064. 190 Seiten.

Noch einmal eine Auswahl von Erzählungen, Geschichten und Selbstzeugnissen zahlreicher deutschsprachiger Autoren, die in Israel wenig zu Gehör kommen, weil Deutsch nach wie vor ihre Muttersprache ist und bleibt, in der sie schreiben. Diese »Jekkes« flüchteten insgesamt vor dem nationalsozialistischen Terror in das Land der Väter. Jeder spricht auf seine Weise von den Tränen des Abschieds, dem Grauen der Flucht, der Mühsal des Neubeginns und dem Sieg über Armut und Wüste. Wieder kommen die schon genannten Autoren zu Wort, einschliesslich der Herausgeberin. Eine ergreifende Schilderung des Werdens und Wachsens in Israel.

Ein Verzeichnis der Autoren beschliesst »diese Textsammlung als einen Versuch, der Stimme aus Israel bei uns ein Echo zu verschaffen . . .« (Martin Gregor-Dellin s. S. 10).

Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle

* »Deutsche Texte aus Israel – das ist eines der ungewöhnlichsten und erregendsten Buchvorhaben der jüngsten Zeit . . .« Mit diesen Worten eröffnete Martin Gregor-Dellin, der Präsident des deutschen P.E.N.-Clubs, das Vorwort und kam zu der vom Herder-Verlag am 21. September 1983 auf dem Frankfurter Flughafen eigens anlässlich der Herausgabe dieser Anthologie veranstalteten Pressekonferenz, die auch während der Ausstellung »Faszinierendes Israel« stattfand. Anwesend waren ferner u. a.: Israels Botschafter in der Bundesrepublik, *Jitzchak Ben-Ari*, der Botschafter der Bundesrepublik in Israel, Dr. *Niels Hansen*, die Herausgeberin *Alice Schwarz-Gardos*, leitende Redakteurin der »Israel-Nachrichten« Tel Aviv, die die Anthologie der Öffentlichkeit vorstellte, und als Referentin Dr. *Margarita Pazi*, Germanistin der Universität Tel Aviv.

»Es stellt eine späte, vielleicht schon zu späte Wiedergutmachung dar; die leise Stimme deutschsprachiger Schriftsteller in Israel, die noch einmal gehört werden soll, bevor sie verklingt«, sagte Dr. *Hermann Herder* zur Einführung. »Viele der Autoren seien bei uns zu Unrecht namenlos. Das einzige, was sie bei der Vertreibung mitnehmen konnten, war die Sprache, und der Sprache hielten sie die Treue, obwohl Deutsch in Israel lange suspekt war.« Botschafter *Ben-Ari* sprach von »einer neuen Brücke zwischen unseren beiden Völkern«. Bundespräsident Carstens sandte ein schriftliches Grusswort und würdigte das Werk als Beitrag zu einem neuen Kapitel zeitgenössischer deutschsprachiger Literatur (Anm. d. Red. d. FrRu).

DIES.: Frauen in Israel. Die Emanzipation hat viele Gesichter. Ein Bericht in Lebensläufen. Freiburg/Basel/Wien 1979. Herderbücherei Bd. 742. 144 Seiten.

Das Leben der Frauen in Israel ist durch besondere Bedingungen geprägt. Ihre Frauenrolle ist im voraus fixiert durch eine lange religiöse Tradition. Doch fordert der permanente Verteidigungszustand des jungen Staates die äussersten Leistungsreserven auch der Frauen heraus. Einige Frauentypen bildeten sich heraus: unter den Prominenten *Jael Dayan*, die als Schriftstellerin bekannte Tochter Moshe Dayans: *Golda Meir*, »das Angesicht einer Epoche«; *Paula Ben Gurion*, die Ehefrau »par excellence«. Dann die »unbesungenen Heldinnen des Alltags«: eine Arztfrau, schaffende Frauen im Kollektiv, arabische Nachbarinnen usw. Schliesslich die »Karrierefrauen«: eine Parlamentsabgeordnete, eine Rabbinerfrau, eine Schauspielerin, eine Intendantin, eine Richterin, eine Komponistin und die Nachlassverwalterin des Nobelpreisträgers *Agnon*. Vf. vertritt als Journalistin ausländische Zeitungen und Zeitschriften und ist Schriftleiterin der »Israel-Nachrichten«.

Oda Hagemeyer, Abtei Herstelle

¹ Vgl. u. a. o.

Nach Redaktionsschluss:

BARBARA JUST-DAHLMANN: Der Kompass meines Herzens. Begegnung mit Israel. Freiburg/Basel/Wien 1984. Verlag Herder. 191 Seiten.

Das ist ein ganz persönliches Israel-Buch – und macht gerade deshalb mit den Menschen dort ungleich mehr vertraut als jeder noch so ausführliche Reiseführer. Aus zahllosen Begegnungen, an denen die Autorin den Leser teilnehmen lässt, vermittelt sie ein plastisches Bild des »dichten Lebens« in dem Land, das seinen Gründern und Bewohnern »das Haus gegen den Tod« bedeutet. Einzelne Reiseetappen bieten immer wieder Gelegenheit zu Rückblenden – in die Lebensgeschichte der Gesprächspartner und damit verwoben in die (Vor-)Geschichte des jüdischen Staates. Die oft bedrückende Vergangenheit des einzelnen Menschen, die grossen Probleme des um seine Existenz ringenden Staates – nichts wird beschönigt. Aber es wird auch nicht »neutral« Stellung bezogen: »Der Kompass des Herzens« bestimmt die Richtung. Deshalb wirkt dann etwa auch die Blossstellung der Haltung, die die Welt oder die Kirchen zum Palästinenser- und zum Libanon-Problem »normalerweise« einnehmen, so überzeugend. Wieviel Antisemitismus und Antijudaismus sich heute als Antizionismus tarnt oder hinter angeblich objektiven Urteilen oder gar human klingenden Appellen verbirgt, ist uns in Deutschland gerade in jüngster Zeit wieder verstärkt zu Bewusstsein gebracht worden. Ebenso erhalten wir Christen für unser Verhältnis zum Judentum einige Wahrheiten ins Stammbuch geschrieben, die nur allzu gern verdrängt werden. Und dies alles eben nicht in abstrakter Argumentation, sondern aus Gesprächen, Erlebnissen und Eindrücken von Mensch zu Mensch gewonnen. Gerade deshalb wird das Buch vielen »Appetit« auf Israel, das Land und seine Menschen machen und denen, die das nicht mehr brauchen, jetzt schon das Herz und bei ihrem nächsten Aufenthalt im Land für vieles die Augen öffnen.

Peter Fiedler, Freiburg i. Br.

MICHAEL COMAY: Der Zionismus. Entstehung, Fakten, Hintergründe. Originaltitel: Zionism, Israel and the Palestinian Arabs. Jerusalem 1983. Keter. – Überarbeitete Auflage. Neuhausen-Stuttgart 1985. Hänssler Verlag (Tagesfragen Bd. 21). 120 Seiten, 4 Karten.

SHLOMO EREL: Neue Wurzeln. 50 Jahre Immigration deutschsprachiger Juden in Israel. Tel-Aviv 1983. Stuttgart, Bleicher Verlag. 312 Seiten.

YAFFA ELIACH: Träume vom Überleben. Chassidische Geschichten des 20. Jahrhunderts. Freiburg i. Br. 1985. Verlag Herder. 208 Seiten.

ELIE WIESEL: Der fünfte Sohn. Roman. Freiburg i. Br. 1985. Verlag Herder. 192 Seiten.
Würdigungen folgen im FrRu XXXVII/1985.

DAS KIRCHENTAGSTASCHENBUCH: Hannover '83 (hrsg. von Carola Wolff). Stuttgart 1983. Kreuz Verlag. 256 Seiten.
s. o. S. 92.

DEUTSCHER EVANGELISCHER KIRCHENTAG Hannover 1983. Dokumente, hrsg. im Auftrag des Präsidiums des Deutschen Evangelischen Kirchentags. Stuttgart 1984. Kreuz Verlag. 759 Seiten.
s. o. S. 92–95.

»KEHRT UM UND GLAUBT – ERNEUERT DIE WELT«. 87. Deutscher Katholikentag, Düsseldorf, 1. bis 5. Sept. 1982. Dokumentation: Grossveranstaltungen – Foren – Forenreihen. Paderborn 1982. Bonifatius-Druckerei. 640 Seiten.
s. o. S. 82 ff.

EBERHARD / RENATE BETHGE (Hrsg.): Letzte Briefe im Widerstand. Aus dem Kreis der Familie Bonhoeffer. München 1984. Chr. Kaiser Verlag. 133 Seiten.
Die Briefe sind aus »einem Zuspruch für den vor sich gesehenen Weg geschrieben: »Wenn Gott will, kann er aus dem Tod eines Menschen mehr sagen als durch sein Leben««. (Justus Delbrück – [In ebd. S. 93]).
Diese Sammlung sollte in die Bibliotheken und auch in sehr viele andere Hände kommen. G. L.

FERDINAND AHUIS: Der klagende Gerichtsprophet. Studien zur Klage in der Überlieferung von den alttestamentlichen Gerichtspropheten (Calwer Theologische Monographien, Bd. 12). Stuttgart 1982. Calwer Verlag. 234 Seiten.

Mit der völlig überarbeiteten Fassung seiner Heidelberger Dissertation (WS 1973/74!) legt der Verf. eine formgeschichtliche Studie zu den Klagen der Gerichtsprophetie vor. Nachdem Ahuis von der Voraussetzung ausgeht, dass der Blick auf die vorredaktionellen Klagezusammenhänge des Jeremiabuches kaum durch redaktionsgeschichtliche Arbeit alleine freigelegt werden kann, bedient der Verf. sich vorwiegend der formgeschichtlichen Methode. Dabei werden an erster Stelle die mündlichen Redevorgänge und die diesen Vorgängen entsprechenden Redeformen herangezogen. Ausgehend von der Annahme, dass die alttestamentlichen Gerichtspropheten von Jahwe beauftragte Boten sind, bestimmt Ahuis die zwei wesentlichen Faktoren dieser Form als einen Botenvorgang (mit Beauftragung des Boten, Ausführung des Auftrags und bei der Rückmeldung des Misslingens auch die Klage) und das Warten auf Angekündigtes (wobei eine allzu ausgedehnte Zeitspanne bis zum Eintreffen wiederum zu einer – allerdings andersgearteten – Klage führen kann). Mit diesen Kriterien versucht Ahuis anschliessend, die

redaktionsgeschichtliche Entwicklung der Konfessionen Jeremias und der sonstigen Klagen im AT nachzuzeichnen.

Ein guter Überblick über die Forschungsgeschichte der Konfessionen Jeremias, verschiedene Einzelanalysen (z. B. Vergleich zwischen Jer 20, 7–9 und 18, 18–23; Einzelfragen zur Form der Konfessionen und ihrer deuteronomistischen Bearbeitung; die Nachgeschichte der Klage bei Deuterjesaja) sowie zahlreiche Exkurse (Klage des Mose in Num 11; Klage Jeremias in Kap. 20; die Konfessionen Jeremias und die Redeformen des Rechtslebens; die Urrolle und die Klage Jeremias) bringen ein umfassendes Bild vom Gebrauch der Klageform bei Jeremia. Durch die eingegrenzte Methodik liefert die Arbeit zwar einen wichtigen Beitrag zur Formgeschichte der Klage, Literarkritik und Redaktionsgeschichte hätten dennoch für wichtige Ergänzungen und Korrekturen sorgen können.

Dirk Kinet, Augsburg

Bibliographische Notizen

EDITH-STEIN-FORSCHUNG 1984: Eine Bibliographie, zusammengestellt von Johanna Hauke OCD / Gabriele Dick OCD. Mit einer Einführung von Waltraud Herbrich OCD. In: Archiv für schlesische Kirchengeschichte, Bd. 42, hrsg. im Auftrag des Instituts für ostdeutsche Kirchen- und Kulturgeschichte von Joachim Köhler. Hildesheim 1984. Verlag August Lax. 236 Seiten. G. L.

TRIBÜNE: Zeitschrift zum Verständnis des Judentums. Frankfurt a. M. (erscheint dreimonatlich).

Mit dem Dank für die wertvolle Information und Hilfe und auch für aktuelle Situationen im Judentum und Israels sei nach Redaktionsschluss dieser Doppelfolge des »Rundbriefs« auch hingewiesen auf Jg. 24, Heft 94/1985 der »Tribüne«.*

Dieses Heft widmet sich ganz: »20 Jahre diplomatische Beziehungen der Bundesrepublik Deutschland–Israel«.

Gertrud Luckner

* vgl. o. S. 56–58: Geburtstagsbrief an Hans Lamm und an Schalom Ben-Chorin.

21 In memoriam

1 Abt Leo von Rudloff OSB

* 31. Januar 1902 in Düren,
† 17. August 1982 in Weston/Vermont (USA)

Bei meinem ersten Aufenthalt in Israel, Juni bis August 1951, durfte ich Abt Leo von Rudloff die Grüsse seiner Verwandten aus Freiburg überbringen. Seither gab es viele Wiederbegegnungen in Israel, in Freiburg, in Rom, in Apeldoorn, in Niederrhein und anderswo; auch anlässlich von Gesprächen in kleinen Kreisen oder bei Tagungen. Es waren Jahre der Aufbau- und Pionierarbeit mit Anliegen für Israel, die u. a. Probleme »der katholischen Arbeit für Israel, das Verhältnis zwischen der katholischen Arbeit in Israel und den katholischen Instanzen dort und ausserhalb des Staates Israel«* betrafen. Die Zusammenarbeit stellte neue Forderungen im Zusammenhang der Eingliederung der eingewanderten europäischen Christen**. Abt von Rudloff war für alle solche Fragen offen, zum Wohl Israels bedacht und einsatzbereit. Mit seinem grossen Verständnis für Israel gingen manche Anstösse von ihm aus.

* s. dazu auch u. S. 193, Anm. 5.

** vgl. Elisabeth Hemker: Kirche in der Verkündigung, in: FrRu XIX/1967, S. 61 f.

Für seine unermüdete Anteilnahme, seinen Einsatz und seine mir erwiesene Güte bleibe ich, in grosser Dankbarkeit, Abt von Rudloff verbunden.
Gertrud Luckner

Abt Leo v. Rudloff (geboren: Alfred Felix v. Rudloff) wuchs in Münster/Westfalen auf. Er trat 1920 in die Benediktinerabtei Gerleve ein, wurde dort am 8. August 1926 zum Priester geweiht. Während der Jahre in Gerleve, 1928–1938, übte er eine vielseitige Tätigkeit aus. Seine erstmals 1934 bei Friedrich Pustet, Regensburg, erschienene »Kleine Laiendogmatik« erlebte in rascher Folge neun Auflagen. Ebenso rasch wurde das Buch in die englische, französische, italienische, holländische, polnische, litauische, ungarische, tschechische und spanische Sprache übertragen und 1948 in Deutsch neu aufgelegt. Als Ergänzung zu diesem kleinen Werk veröffentlichte Abt Leo 1937 eine unter dogmatischem Gesichtspunkt getroffene Auswahl aus den Schriften der Kirchenväter unter dem Titel »Das Zeugnis der Väter«. Als 1938 die NS-Verfolgung auch die Klöster zu bedrohen begann, reiste Abt Leo in die Vereinigten Staaten, um die Möglichkeiten der Arbeit für Benediktiner dort zu erkunden, und lehrte als

Professor der Philosophie und Theologie an einem Seminar der Erzdiözese von Newark, New Jersey, von 1938–1941. Nach seiner Rückkehr 1947 in die Abtei Gerleve wurde er 1949 zunächst als Visitator und Prior in das Kloster Mariä Heimgang auf den Sion in Jerusalem entsandt und stand dem Sionskloster von 1952–1969 als Abt vor. Die letzten Lebensjahre verbrachte Abt Leo v. Rudloff in dem von ihm gegründeten Priorat zum Hl. Erzengel Gabriel zu Weston (Vermont)/USA. Am 5. Mai 1982 flog er von Boston nach Tel Aviv, nahm in Tabgha an der Konsekration der neuen Kirche teil und flog von Tel Aviv am 26. Mai nach Holland zu Besuch bei seinen Verwandten in Rotterdam. Die weiteren vorgesehenen Reisen konnte er, erkrankt, nicht mehr durchführen; u. a.: das in der Abteikirche in Gerleve geplante Pontifikalamt am Pfingstsonntag und auch seinen in Freiburg von uns mit Freude erwarteten Besuch.

Am 27. Mai wurde Abt v. Rudloff nach Gerleve in die Abtei abgeholt. Der Verdacht auf Krebs bestätigte sich am 24. Juni im Franziskushospital in Münster. Zwei seiner Mönche aus Weston holten ihn in Westfalen ab. Abt Leo flog mit ihnen am 9. Juli nach Boston zurück und kam mit einem Krankenwagen sofort ins Krankenhaus nach Weston.

Am 17. August starb Abt Leo in seinem Zimmer, während einer seiner Mönche die hl. Messe las und seine Mitbrüder das Kommunionlied sangen. Sein Mitbruder Pater Bernhard¹ schreibt: »Dass Abt Leo am 17. August in die Ewigkeit einging, also noch im Schatten (oder Licht) des Hochfestes ›Mariä Aufnahme in den Himmel‹, ist für ihn, der der Abtei so lange vorstand, ein Geschenk des Himmels.«

Zur Beisetzung noch am Nachmittag des gleichen Tages erreichten in den USA lebende Verwandte in Weston Priory den Gedächtnisgottesdienst, zunächst im kleinen Kreis in der kleinen Kapelle. Aus einem eindrucksvollen Brief dürfen wir daraus entnehmen²:

»... Abt Leo lag in einem handgefertigten Sarg aus Tannenholz, sah sehr entspannt aus und ganz im Frieden. Um 17.17 Uhr schlossen die Brüder den Sarg. Dreizehn handgefertigte Schrauben waren vorhanden. Jeder Bruder kam und schloss den Sarg mit einer Schraube. Auf sechs Schrauben war am Ende jeder Schraube ein Kreuz, auf sechs anderen ein Davidsstern: zur Erinnerung daran, wie sehr Abt Leo Israel liebte. Auf der letzten Schraube war ein Baum: das Emblem von Weston Priory.

Dann trugen die Brüder den Sarg in die grosse Kapelle in der Baracke, wo sich etwa 300 Personen versammelt hatten. Die Brüder setzten sich im Kreis um den Sarg, und jeder sprach einige Worte der Erinnerung an ihn. Dann trugen die Brüder den Sarg zum Grab, alle folgten. Jeder Bruder legte eine Gladiole hinein. Nach einigen Gebeten ging die Gemeinde in die Kapelle zurück, und bei Beginn der hl. Messe begann es zu regnen...²«

Die mit dem Signet bezeichneten Schrauben³, die den Sargdeckel schliessen, geben beredtes Zeugnis von dem von Abt v. Rudloff hinterlassenen bedeutsamen Erbe und über sein Sein und Wirken. Um diese Bedeutung im vollen Ausmass zu würdigen, bedarf es auch eines Rückblicks auf das ganz neue Verhältnis und Zusammenleben von Juden und Christen in dem seit Mai 1948 neu entstandenen Staat Israel. Dies, als Leo v. Rudloff 1949 nach dem Holocaust und dem arabisch-jüdischen Krieg nach Israel kam und auf die vom Krieg äusserst mitgenommene, aber

¹ Diese Daten verdanken wir Herrn Pater Bernhard (Dicks) OSB, dem Bibliothekar der Abtei Gerleve. Wir bewahren dem mittlerweile Verstorbenen ein dankbares Gedenken (Die Red. d. FrRu).

² Aus dem Englischen übersetzt.

³ s. o.

mittlerweile schön hergestellte Dormitio mit der besonders eindrucksvollen Krypta. Es bedarf auch eines Rückblicks auf die christlich-jüdischen Beziehungen *vor und nach* dem Konzil und auf den damaligen Stand der Ökumene.

»Zur Erneuerung der christlich-jüdischen Beziehungen in den Niederlanden [und darüber hinaus] erinnert Dr. Jacobus Schoneveld eindrucksvoll in seinem Beitrag⁴ an einen der bedeutendsten katholischen Pioniere in der Bewegung der Erneuerung der christlich-jüdischen Beziehungen, [den Anfang des Jahres 1981 verstorbenen] Mgr. Dr. Ramselaar, Präsident des niederländischen katholischen Rats für Israel, und an die internationalen Studientagungen über christlich-jüdische Beziehungen in dem gastlichen ›Klein-Seminar‹ des Bistums Utrecht zu Apeldoorn. Zu der ersten Studientagung vom 9. bis 13. 8. 1958 waren Persönlichkeiten aus zehn verschiedenen Ländern dort. Den Höhepunkt bildete der Bericht von Abt Leo v. Rudloff.« Das ihm aufzugebene Thema lautete: »Zum Verhältnis zwischen der katholischen Arbeit im Staat Israel und den katholischen Instanzen für Israel und ausserhalb des Staates.«⁵

Beim Durchblättern der langjährigen Korrespondenz mit Abt v. Rudloff entdeckte ich das Programm mit der Angabe des o. a. Themas, aufschlussreich für die damalige Situation.^{5a} Besonders in den fünfziger und sechziger Jahren ging es um solche Pionierarbeit, die die gegenseitigen Beziehungen innerhalb Israels und von aussen zu Israel angingen. Wie oben bereits erwähnt, ergaben sich Probleme infolge grosser Einwanderung europäischer Christen in Israel hinsichtlich ihrer Eingliederung. Auch gab es neue Perspektiven, die mit der Suche nach neuen Wegen im Zuge der Vorbereitung für das Konzil und dem Sekretariat für die Einheit der Christen zusammenhingen. Am 5. Juli 1960, dem Pfingstfest, errichtete Papst Johannes XXIII. das Sekretariat für die Einheit der Christen mit Kardinal Bea an der Spitze. Kardinal Bea war auch mit der Frage der Beziehungen zu den Juden beschäftigt und an Israel lebhaft interessiert. Auf meinen Fahrten führte mich mein Weg in jenen Jahren jeweils nach und aus Israel über Rom zu Gesprächen mit Pater, nachmals Kardinal Bea. Vor der Abreise aus Jerusalem gab es vorbereitende Besprechungen mit Abt v. Rudloff. Auch an der Wegbereitung für Frau Elisabeth Hemker, die seit 1962 ihre Hilfsarbeit in Israel aufnahm, um den nach Israel eingewanderten Christen aus den Ostblockstaaten nach der NS-Verfolgung dort bei Eingliederungsangelegenheiten zu raten und zu helfen⁶, hatte Abt v. Rudloff Anteil. Frau Hemker hat später auch entscheidend dazu beigetragen, dass das Altersheim in Nahariyya entstand und ermöglicht diese Weiterführung.⁶

In lebhafter Erinnerung ist mir ein allererstes christlich-jüdisches Gespräch in Jerusalem in kleinem Kreis, im Haus von Rabbiner Philipp s. A., kurz vor meiner Abreise bei meinem ersten Aufenthalt in Israel, am 12. August 1951, mit u. a. Abt v. Rudloff und Prof. Hugo Bergmann s. A. und auf seine Anregung. Aus dieser Begegnung entstand zwischen beiden, denen bisher manche ihrer Bereiche dem anderen fremd waren, gegenseitiges Verständnis und freundschaftliche Verbundenheit.

»... sie sollen ausruhen von ihren Mühen, denn ihre Werke begleiten sie« (Offb 14, 13). Gertrud Luckner

⁴ in FrRu s. o. S. 174, Anm.**

⁵ Entnommen dem Programm zur Einladung zu dem »Freundschaftlichen Zusammentreffen der katholischen Freunde Israels in Apeldoorn« (s. o.), unterzeichnet: Im Namen des katholischen Rats für Israel von P. C. F. Pauwels OP, Dominikanerkloster in Zwolle.

^{5a} vgl. o. S. 174.

⁶ s. u. S. 198 f.

2 Professor Lothar Mattheiss (1923–1983)

Am 14. Oktober 1983 verstarb unerwartet an Herzversagen der Direktor der Staatlichen Akademie für Lehrerfortbildung in Donaueschingen, Professor Lothar Mattheiss. Professor Mattheiss war nahezu zwei Jahrzehnte mit dem Freiburger Rundbrief in vielfältigen Anliegen verbunden.¹

Nach dem Tod von Dr. Giessler – der seit 1948, dem Beginn des »Rundbriefs«, zu den Mitherausgebern zählte und, nachdem 1969 der Freiburger Rundbrief ein eigener Verein wurde, stellvertretender Vorstand war – übernahm Prof. Mattheiss 1981 diese Tätigkeit.²

Der Tod dieses dynamischen, weitsichtigen und ideenreichen Mannes trifft nicht nur seine Frau und seine zwei Söhne hart. Auch die engeren Mitarbeiter, vor allem Frau Dr. Luckner, verlieren mit ihm eine grosse Stütze. Auch in seinen vielen persönlichen Verbindungen zwischen staatlichen und kirchlichen Stellen in Freiburg und Stuttgart, in denen er sich als Vermittler solcher Koordination verstand, ist er schwer ersetzbar. Es war sein selbstloser, unermüdlicher persönlicher Einsatz, der uns Hinterbliebenen den grössten Respekt abnötigt, zumal Herr Mattheiss die Tätigkeit ehrenamtlich neben seinen hauptberuflichen Aufgaben wahrnahm. Die Freunde des Freiburger Rundbriefs werden ihm ein ehrendes Andenken bewahren.

Lothar Mattheiss wurde am 25. Mai 1923 in Gaggenau geboren und wuchs in Mannheim auf. Er nahm an der Universität Heidelberg das Studium in Latein, Griechisch und Geschichte auf mit dem Ziel des Staatsexamens für den höheren Schuldienst. Nach dem Referendariat erfolgte 1954 die Übernahme in den Staatsdienst als Assessor, 1959 die Verbeamtung auf Lebenszeit. 1960 wechselte Studienrat Lothar Mattheiss nach Freiburg i. Br. über und kam an das Gymnasium Waldkirch nahe Freiburg. Dort war Herr Mattheiss massgeblich bei der Planung und Durchführung eines seit 1968 laufenden Schulmodells beteiligt.

Die in diesen Jahren der Bildungsreform auf dem schulischen und gesellschaftlichen Sektor von Herrn Mattheiss gewonnenen Erfahrungen empfahlen ihn schliesslich für das Amt des stellvertretenden Direktors des Instituts für Bildungsplanung und Studieninformation (1974–1977), einer Einrichtung des Kultusministeriums von Baden-Württemberg in Stuttgart. 1977 wurde Prof. Mattheiss zum Direktor der neu errichteten grössten Akademie für Lehrerfortbildung des Landes Baden-Württemberg nach Donaueschingen berufen.

Prof. Mattheiss gebührt zweifellos das Verdienst, diese Bildungsstätte grosszügig aufgebaut, über ein halbes Jahrzehnt geleitet und zu einer Einrichtung mit internationalen Beziehungen ausgebaut zu haben. Erwähnt seien nur u. a. die Kontakte zum Europarat in Strassburg. Eine der ersten Tagungen der jungen Akademie Donaueschingen war das religionswissenschaftliche Symposium 1978, dem weitere Symposien 1979 und 1981 folgten. Bei diesen Be-

gegnungen wurden Gesprächsgruppen von Juden, Christen und Muslimen zu gegenseitigem Kennenlernen ihres Glaubens zusammengeführt (siehe FrRu XXX/1978, S. 138–152 sowie oben S. 110–118). Mit dem »Freiburger Rundbrief« und mit Frau Dr. Luckner war Prof. Mattheiss schon seit 1964 verbunden, so als er die Vortrags-tätigkeit von Frau Luckner im Rahmen der Lehrerfortbildung des Südwestdeutschen Lehrerverbandes für Geschichte und Fédération belge des Professeurs d'Histoire in Nivelles (Belgien) initiierte, um im Ausland wie im Inland zur Bewältigung des schrecklichen Erbes der Judenverfolgung aus der Zeit des Dritten Reiches und zur Völkerversöhnung beizutragen (FrRu XX/1968, S. 151). Im Jahr 1968 leitete Prof. Mattheiss die entsprechende Veranstaltung im Auftrag des Kultusministeriums Baden-Württemberg an der Akademie Calw (FrRu XXI/1969, S. 54–57). Mit deren Direktor Dr. F. Bran verbanden Mattheiss gleiche Interessen, so dass Dr. Bran noch heute als Leiter des Internationalen Studienkreises stets auch Mitveranstalter der religionswissenschaftlichen Symposien ist.

Im Sinn der Aufarbeitung der unseligen Vorkommnisse zwischen jüdischen und christlichen Menschen hat Lothar Mattheiss auch eine Revision des Denkens bis in die Lehrpläne hinein erreicht (FrRu XXIV/1972, S. 38).

In der Position des Akademiedirektors in Donaueschingen waren für Prof. Mattheiss ideale Bedingungen gegeben, das Ministerium für Kultus und Sport in seiner Aufgabe der Verständigung zwischen den Religionen zu unterstützen, indem er die scheinbar weit auseinanderliegenden Lebensweisen von kulturell anders aufgewachsenen jüdischen, christlichen und muslimischen Menschen in ein und demselben Land einander näherbrachte. Zu diesem Zweck wurden sowohl evangelische und katholische Religionslehrer an Gymnasien, als auch jüdische Lehrer der Universität Strassburg und der Hochschule für jüdische Studien in Heidelberg eingeladen. Hinzugeladen waren der Leiter des islamischen Zentrums in Köln, Mohamed Rassoul M. A., Dr. phil. Mohamed Zaiane, Denzlingen, sowie namhafte Muslime aus Freiburg.

Prof. Mattheiss pflegte die Beziehungen über die Grenzen des Landes zum Europarat nicht zuletzt deswegen, weil er der festen Überzeugung war, dass der jüdisch-christliche Dialog ein Beispiel abgeben kann, wie Menschen unterschiedlicher Kultur und Religion in Europa nach dem Ausweis der Geschichte zu friedlichem Zusammenleben und nicht zu tödlichem Hass kommen. Mattheiss war der Auffassung, dass dies nur durch Sich-Öffnen, nicht durch Ghetto-Haltungen zu leisten ist und dass man diese Haltung die nachwachsende Generation besonders den Ausländern gegenüber lehren müsse.

Wer Prof. Mattheiss persönlich näher kannte, wusste, dass er ein rastlos arbeitender Mensch, doch voller Zielstrebigkeit war. Er bejahte im Tiefsten seines Herzens das Leben und hatte einen erstaunlich sicheren Blick für das Machbare. Wo andere zögerten, war er voller Entschlusskraft, auch wenn ihm in den letzten Jahren gesundheitliche Beschwerden zusetzten. Zu seinem beispiellos grossen Bekanntenkreis zählten leitende Persönlichkeiten in Kirche und Staat, Professoren der Universität, hohe Ministerialbeamte und Direktoren der Schulen, Politiker aller Parteien und viele katholische Akademiker, deren Sektionsvorsitzender Prof. Mattheiss in Freiburg bis zu seinem Tod war. Überhaupt war die Mitarbeit in katholischen Laiengremien für Professor Mattheiss nicht eine Last, sondern fügte sich nahtlos in das Bild einer aussergewöhnlichen Persönlichkeit.

Möge Gott ihm Seinen Frieden schenken.

Professor Dr. Alwin Renker, Freiburg i. Br.

¹ Vgl. dazu u. a.: Auf die Bitte des Zentralrats der Juden in Deutschland 1964 an mich wegen Berichtigung der Pfarrchronik im Falle der Ritualmord-Verleumdung von 1503 – Richtigstellung in Endingen und Hugstetten (Baden) holte mich Prof. Mattheiss mit seinen Söhnen später zu einem Besuch in Endingen und Hugstetten ab. Die Ortspfarrer ergriffen dann selber die Initiative zu der Bereinigung und Klärung (vgl. Pfarrer Dr. Heinrich Roth, Hugstetten: Gab es jüdische Ritualmorde?, in: FrRu XIX/1967, S. 119ff.)

² s. u. S. 199.

(Anmerkungen d. Gertrud Luckner)

3 Professor Dr. Hermann Greive

† 25. Januar 1984 in Köln

Am 25. Januar 1984 wurde Prof. Dr. Greive Opfer eines Attentats. Wir verurteilen jegliche Gewalttaten, von welcher Seite sie auch kommen. Prof. Greive hat sich jahrelang durch solide Rezensionen, auch für den Freiburger Rundbrief, verdient gemacht.¹ Wir bewahren ihm ein dankbares Gedenken. Gertrud Luckner

¹ u. a. s. u. S. 151: Moses Maimonides': Treatise on Resurrection.

4 D. Dr. h. c. Paul Vogt, Flüchtlingspfarrer der Evangelisch- Reformierten Kirche in der Schweiz

verschied im März 1984 in Walzenhausen (Schweiz)

Dem »Israelitischen Wochenblatt für die Schweiz« (84/12), Zürich, 23. März 1984, entnehmen wir die folgende Würdigung. In Erinnerung an die damals von Pfarrer Vogt und der »Zentralstelle für Flüchtlingshilfe« in Zürich ausgehende grosse Ermutigung und Hilfe auch für uns hierzulande möchten wir unseren tiefen Dank und bleibende Verehrung bezeugen. (Gertrud Luckner).*

Zu einem ergreifenden Abschied gestaltete sich die Abdankefeierlichkeit zu Ehren von Alt-Flüchtlingspfarrer D. Dr. h. c. Paul Vogt im Kirchlein von Walzenhausen, bei der Pfarrer Hans Schaffert, Leiter des HEKS (Hilfswerk der Evangelischen Kirchen der Schweiz), der als Vorstandsmitglied der Zentralstelle für Flüchtlingshilfe sprach, den Verstorbenen als Propheten, Rufer und Wecker des Gewissens in der Zeit der Judenverfolgung würdigte, dessen Herz den Schutzlosen gehörte. Schaffert hat damals in gemeinsamer Arbeit miterlebt, wie Pfarrer Vogt ein Heim für orthodoxe jüdische Flüchtlinge schuf, wie ernst und eindringlich er fordern konnte. Er war damals ein prophetischer Störer, aber auch ein Träger von Hoffnungen, ein Tröster Verzweifelnder, ein Kämpfer für eine gute Sache, ein Sprachrohr für Gottes Wort, ein Werkzeug in dessen Plan.

Dr. Arthur Emsheimer gedachte Pfarrer Vogts als ehemaliger Flüchtling. Seine Verehrung gilt dem Vater der Leidenden und Verfolgten. Er erfüllte aber auch einen Auftrag des Schweizerischen Israelitischen Gemeindebundes, den Dank der Judenheit für diesen grossen Helfer und Betreuer auszusprechen. Pfarrer Vogt kämpfte um den Menschen als Ebenbild Gottes, als einer, dem sein Gewissen oberstes Gebot war. Dr. Emsheimer erinnerte an eine Predigt Pfarrer Vogts im Jahre 1944, als dieser fragte: »Wo ist dein Bruder Abel?« – und darauf antwortete: »Ich möchte meine beiden Hände ausstrecken zu Gott empor: Vergib uns Christen. Und ich möchte die Hände ausstrecken zu den Juden hin: Vergebt uns Christen wegen unseres christuslosen Christseins.« Das war Pfarrer Vogt. »Mögen diese Worte nachklingen, und in diesem Nachklingen verbeugen wir uns vor dem lieben Verstorbenen in Ehrfurcht und Dankbarkeit«, schloss Dr. Ems-

* In auch dankbarer Erinnerung an das Schreiben von Pfarrer Vogt aus Grabs vom 22. 1. 1952 möge dies hier wiedergegeben stehen: »... Empfangen Sie sehr herzlichen Dank für den prachtvollen Rundbrief vom Dezember 1951, der mir dieser Tage zugekommen ist. Ich schätze dieses Heft sehr und bin froh, es zu besitzen. Es weht darin ein guter christlicher Geist, was ich als evangelischer Pfarrer mit Freuden konstatiere.

Herzliche Grüsse! (gez.) Pfr. Paul Vogt«

¹ s. o. S. 44–45: »... Wo ist dein Bruder Abel?« In: »Soll ich meines Bruders Hüter sein? Weitere Dokumente zur Juden- und Flüchtlingsnot unserer Tage.« Hrsg. vom Schweizerischen evangelischen Hilfswerk für die bekennende Kirche in Deutschland mit Flüchtlingsdienst. Zollikon-Zürich 1944. Evangelischer Verlag. S. 7–13.

² s. o. S. 44–45. (Anmerkungen d. Red. d. FrRu)

heimer seine Ansprache. Im Namen der Freunde des Schweizer Kinderdorfes Kiriath Jearim und in Vertretung der Präsidentin Dr. Hartmann von Monakow nahm Robert Gutmann Abschied von Pfarrer Vogt, dessen unerschrockener Einsatz in schwerster Zeit hervorzuheben sei. Paul Vogt war bei der Gründung 1952 Vizepräsident und bis 1961 Mitglied des Vorstandes. 1960 gründete er die Sektion Ostschweiz der Freunde des Schweizer Kinderdorfes, und er war bis 1966 Präsident dieser Sektion, seither Ehrenpräsident.

Die Tatsache, sich hilfsbereit zeigen zu können in der Unterstützung auch arabischer Jugendlicher Jerusalems, begeisterte ihn sehr. Ein grosser Freund Israels, ein grosser Helfer im Leid, besonders auch im Leid jüdischer Kinder, ist nicht mehr ... mk.

5 Professor Dr. Uriel Tal s. A., Herzlia/Israel

(* 1920 in Wien – † Juni 1984 in Israel)

Mitte Juni 1984 starb unerwartet Dr. Uriel (Uri) Tal, Professor für Moderne Jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv. Sein Name wird in unserem Gedenken und im Freiburger Rundbrief fortleben. Wir danken Prof. Tal für sein grosses Verständnis für die den Rundbrief tangierenden Anliegen, für seine Beiträge, Rezensionen (s. Anm. 1), für die Begegnungen auch in Israel und alle seine Mitarbeit. Wir werden ihn sehr vermissen. (Gertrud Luckner)

Dem »Israelitischen Wochenblatt« entnehmen wir:

»Der frühe Tod des jungen und besonders erfolgreichen Historikers Professor Dr. Uriel Tal, Herzlia, ist ein schwerer Verlust für die jüdische Geschichtswissenschaft und deren Repräsentanten, nicht zuletzt für das Leo-Baeck-Institut, dessen Jerusalem Vorstand er angehörte. Der gebürtige Wiener, Jahrgang 1920, lebte seit 1940 in Palästina/Israel. Nach Absolvierung seiner Militärdienstpflichten studierte er an der Hebräischen Universität in Jerusalem, die er um 1963 mit Erlangung der Doktorwürde verliess. In seiner dann einsetzenden breiten wissenschaftlichen Tätigkeit stand jüdische Geistesgeschichte zunächst im Vordergrund von Forschung und Lehre sowie seiner reichen Publikationstätigkeit. Zuerst an seiner Hochschule, ging er 1977 an die Universität Tel Aviv, wo er Neuere Jüdische Geschichte lehrte. Daneben dozierte er viel als Gastprofessor, wiederholt an verschiedenen Instituten in den USA, auch an der Universität Oxford/England. Mehr und mehr konzentrierte er sich auf die Geschichte des Antisemitismus, namentlich des Holocaust, und auf Probleme der jüdisch-christlichen Beziehungen. 1971 hielt Professor Tal im New Yorker Leo-Baeck-Institut die 14. Leo-Baeck-Gedenkvorlesung.

1974 sprach er an gleicher Stelle über »Religiöse und antireligiöse Wurzeln des modernen Antisemitismus«, das Thema, dem 1975 sein grosses Werk »Christen und Juden in Deutschland – Religion, Politik und Ideologie im Zweiten Reich (1870–1914)«¹ gewidmet war. Bemerkenswert ist auch der Beitrag »Theologische Debatte um das »Wesen des Judentums«, den Uri Tal 1976 dem umfangreichen Sammelwerk des LBI »Juden im Wilhelmischen Deutschland 1890–1914« beisteuerte.« E. G. Lowenthal (Berlin)

* Vgl. ebd.: 84/28, Zürich, 13. 7. 1984, S. 22.

¹ Martin Buber und das christlich-jüdische Zwiegespräch, in: FrRu XXII/1970, S. 3–7. – Jüdisches Selbstverständnis und das Land und der Staat Israel, in: XXIII/1971, S. 27–32. – Zur neuen Einstellung der Kirche zum Judentum, in: XXIV/1972, S. 150–160. – Strukturen der Gemeinschaft und des Gemeinwesens im Judentum, in: XXVI/1974, S. 45–47. – »Himmler als Ideologe«, in: XXVII/1975, S. 27–33. – Über Judentum und Humanismus in der Erziehung, in: XXX/1978, S. 63–67.

6 Rabbiner Dr. Max Elk s. A.

* 1899 in Frankfurt, verschied 1984 in Haifa

Mit diesem Gedenken verbinde ich zugleich ein besonderes Wort herzlichen Dankes an Dr. Elk für seine mir erwiesene Güte, seine Sorge für mich in Israel und langjährige Anteilnahme.

Nachdem Dr. Leo Baeck mich im Oktober 1950 mit der Mitteilung überraschte, dass sich in Israel Leute über meinen Besuch freuen würden und er mich dorthin einlade, sandte mir Dr. Elk als Direktor der Leo-Baeck-Schule in Haifa im Frühjahr 1951 eine offizielle Einladung nach Israel.

Nach der schönen Mittelmeerfahrt ab Neapel gen Haifa landete ich am 14. Juni dort, allerdings erst nach einigem Erstaunen von seiten an Bord befindlicher Zuständiger der Passbehörde. Was war das wohl für ein Passagier mit einem israelischen Visum in einem deutschen Pass und aus der Bundesrepublik kommend? Ein solches Visum war erstmalig an Bord. In Israel angelangt, war alles klar, nachdem das Boot mit den Unterlagen dem Schiff wie üblich entgegenkam. Ich durfte als erste von Bord gehen, erwartet ganz heimischerweise von Verwandten in Israel aus Freiburg, die längst in enger Verbindung mit Dr. Elk waren. In diesen für mich so erfüllten und bedeutsamen Wochen in Israel sind mir auch unvergesslich die Besuche bei Dr. Elk und in der Leo-Baeck-Schule, dabei erinnere ich mich besonders an eine Unterrichtsstunde bei Dr. Baeck in der Schule.

Ungeachtet der in den ersten Jahren nach dem arabisch-jüdischen Krieg 1949 und nach der Staatsgründung und der auferlegten Beschränkung der für das alltägliche Leben erforderlichen Mittel sowie der auch entsprechenden grossen Raumnot in dem alten Schulgebäude war das schulische Leben dennoch von hoher Qualität, die Atmosphäre und das Niveau beeindruckend. Näheres darüber noch unten.*

Gertrud Luckner

Von Prof. Dr. E. G. Lowenthal**

Die 1939 in Haifa gegründete »Leo Baeck School«, die sich mit Recht als Schulwerk der »World Union for Progressive Judaism« (Weltvereinigung für fortschrittliches Judentum) bezeichnet, ist ohne Zweifel die Errungenschaft ihres Gründers und langjährigen ersten Direktors, des Rabbiners Dr. Max Elk. Jetzt müssen wir das Ableben des genialen Pädagogen und ideenreichen Organisationsbeklagen – er ist 85 Jahre alt geworden. Nachdem er sich mit 75 aus der aktiven Arbeit zurückgezogen hatte, verlieh ihm die Stadt Haifa die Ehrenbürgerwürde. Wenn das nicht ein deutlicher Beweis der besonderen Anerkennung war, die man Elk für seine immense Auf- und Ausbauleistung des geglückten Haifaer Werkes zollte! Als die Schule mit einer Klasse und 16 Kindern begann, konnte niemand den ungewöhnlichen Aufschwung, die sie seitdem nahm, voraussehen. Nach und nach umfasste sie so gut wie alle denkbaren Richtungen und Stufentypen eines modernen Schulwerks, mit einigem Vorrang von Naturwissenschaften und Technologie. Worauf es Dr. Elk ankam, war dies: den vielen ihm und seinem Lehrstab anvertrauten jungen Juden und Jüdinnen von unterschiedlichster Herkunft und Alija eine fundierte jüdische, aber auch eine breitgefächerte Allgemeinbildung zu vermitteln und in sie das Bewusstsein einzupflanzen, dass sie als Juden eine Aufgabe auch gegenüber der Menschheit haben. Zudem förderte Elk den israelisch-amerikanischen Schüleraustausch.

Von aussen her wirkt der grosse Komplex auf dem Carmel nüchtern, ja streng, aber das geräumige Innere strahlt Licht, Farbe und Lebendigkeit aus, und die zeitweise bis zu tausend Schüler machen den Eindruck, als seien sie zufrieden mit dem modernen Lehrbetrieb.

Von Elk persönlich sollte man wissen und – weitergeben, dass er Schüler des Philanthropins seiner Vaterstadt Frankfurt am Main war, zunächst das Jüdisch-Theologische Seminar in Breslau besuchte und später zur Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin hin-

* s. dazu auch u., Anm. 1 sowie Anm. 3 u. 4.

** Entnommen dem Israelitischen Wochenblatt (84/24), Zürich, 15. 6. 1984, S. 45.

überwechselte, die er absolvierte. Nach kurzem Zwischen spiel als zweiter Rabbiner in München war er von 1926 bis 1935 der Gemeinderabbiner in Stettin, der vorletzte. 1965 schrieb er das Geleitwort zur 2. Auflage der Geschichte dieser Gemeinde. Er hat den wissenschaftlich gründlichen und den pädagogischen Geist seiner eigenen Ausbildungsstätten »seiner« Leo Baeck School aufgeprägt. Es ist bewundernswert, wie er es verstand, für ihre Entwicklung die Stadt Haifa, vor allem aber die grosszügig interessierte Gebefreudigkeit jüdisch-liberaler Menschen und Kreise, namentlich in Amerika, zu gewinnen. Für Haifa, für Israel, aber auch für die jüdisch-liberale Sache ist das Ableben dieses tatkräftigen, begeisterungsfähigen Mannes (der auch Ehrendoktor des amerikanischen »Hebrew Union College« war) ein schwerer, fühlbarer Verlust. Sein Name behält einen guten Klang.

Der neue Gebäudekomplex der Leo-Baeck-Schule

In einer mit dieser Tage zugegangenen vervielfältigten, mich sehr erfreuenden Schrift mit auch ausgezeichneten Fotografien¹ begegnet mir die neue Leo-Baeck-Schule: Das Leo-Baeck-Erziehungszentrum besteht aus folgenden Einrichtungen:

1. *Sechsjähriges Gymnasium* mit reformierter Oberstufe. Im Schuljahr 1982/83 wurden hier 1193 Schüler in 38 Klassen unterrichtet – 2. *Gemeindezentrum*, hier werden Vorträge, Vorführungen, Konzerte und Kurse für Kinder, Jugendliche, Erwachsene und Senioren angeboten – 3. *Jugendabteilung*, sie leistet ausserschulische Jugendarbeit an 10- bis 18jährigen und ist integriert in die allgemeine Pfadfinderbewegung Israels – 4. *Synagoge*, religiöses Zentrum für Schule und Gemeinde.

Die Konzeption zeigt deutlich, dass es hier nicht, wie üblich, nur darum geht, gut fundiertes Allgemeinwissen an Schüler weiterzugeben, sondern dass es dem Initiator dieses Erziehungszentrums ein wesentliches Anliegen war, über die wissenschaftliche Bildung hinaus eine Bildung des Herzens zu vermitteln, »die Botschaft des Herzens« steht als Leitmotiv über allem, was in diesem Zentrum geschieht.² Was die »Botschaft des Herzens« meint, ist im Zitat »Das Wesen des Judentums« von Leo Baeck enthalten: »Das Gebet ist ein Dienst im Herzen, . . . alle unsere Handlungen erhalten ihren inneren Wert erst durch die Gesinnung, die sich in ihnen ausspricht, durch die Reinheit und Echtheit des Willens, aus dem sie hervorgehen.« »Frage nicht, ob er gross ist, ob er Geringes leistet, aber frage, ob sein Herz Gott zugewendet ist.«³ . . . »und es ist ein Weg zu Gott, wenn wir unseren Menschenbruder suchen; an ihm beweisen wir unsere Frömmigkeit, unsere Gottesfurcht«^{4/4a}.

Das Emblem der Leo-Baeck-Schule, das auf kleinstem Raum ein so grosses Ziel symbolisiert:⁷



Eine zarte Pflanze wächst aus der Erde, genauer gesagt, aus dem Herzen.

(לב = lev = Herz)⁵

Darüber steht in hebräischer Sprache:

אמת בארץ תצמח
»emet me-erez tizmach« (Psalm 85,12)⁷

¹ Eindrücke von einem Besuch in der Leo-Baeck-Schule, Haifa, am 1. 10. 1984, von Johanna Fischele, 18 Seiten.

² ebd. S. 5, 6.

³ J. Kauffmann Verlag, Frankfurt a. M. 1932.

⁴ ebd. S. 214.

^{4a} vgl. u. a. zum 100. Geburtstag von Rabbiner Dr. Leo Baeck in: FrRu XXV/1973, S. 75–79.

⁵ Die Initialen bedeuten den Namen Leo Baeck (LB).

In der Übertragung nach N. H. Tur-Sinai:⁶ »Dass Treue aus der Erde sprosst«, und der Psalmist fährt fort mit den Worten, die auch auf dem Thora-Schrein in der Synagoge des Leo-Baeck-Erziehungszentrums stehen: »Gerechtigkeit vom Himmel schaut. / Gleich wird der Ewige das Gute geben / und unser Land gibt seine Frucht.«

Gertrud Luckner

⁶ 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.

⁷ vgl. s. o., Anm. 1.

7 Dr. Hans Lamm s. A.

8. 6. 1913 – 23. 4. 1985 in München

»Lebenslang im Dienste der Versöhnung« überschreibt das Gedenkwort¹ den Nachruf. Dieser Dienst erfüllte das Sein und Tun von Dr. Lamm. Auch ich bin auf das tiefste be- und getroffen und werde Dr. Hans Lamm sehr vermissen. Er nahm auch am »Rundbrief« Anteil. Sein Beitrag an und von dem schönen Fest in München erscheint nun postum². Wir werden ihn nicht vergessen – und in grosser Dankbarkeit seiner gedenken.

(Gertrud Luckner).

Nach kurzer, schwerer Krankheit starb Dr. Hans Lamm am 23. April (2. Ijar 5745) in seiner Heimatstadt München. Eine lapidare Information, die seinen Freundeskreis, der nicht nur sein Heimatland Deutschland umfasst, sondern sich bis in überseeische Länder, insbesondere Israel und die USA, erstreckt, aufs tiefste trifft.

Ein bereits vergilbtes Blättchen ohne Datum, das aber so etwa aus dem Jahre 1950 stammen dürfte, schrieb über ihn: »Bei der Nürnberger Jugend, aber auch bei den Erziehungsberechtigten aller Bevölkerungsschichten wusste sich Dr. Lamm den Ruf eines Idealisten und Wohltäters zu verschaffen. Persönlich anspruchslos, soll er den grössten Teil seiner Einnahmen zur Unterstützung Bedürftiger verwendet haben.«

Diese Charakteristik ist bis zu seinem letzten Atemzug gültig gewesen. Sie wird auch unter vielem anderen durch eine Tat ergänzt, die auf seinen 65. Geburtstag zurückführt: »Zum ehrenden Andenken seiner Eltern Ignaz und Martha Lamm hat er einen Stipendienfonds an der Hebräischen Universität in Jerusalem eingerichtet . . .«²

Das sind zwei bedeutende Mosaiksteine, die Hans Lamm für immer ehren: Anständigkeit, Wohltätigkeit und unverbrüchliche Bindung zum Elternhaus, das heisst zur jüdischen Tradition. Der am 8. Juni 1913 Geborene studierte an der Universität München in den Jahren 1932/33 Jura und Zeitungswissenschaft und später, noch 1937/38, an der Hochschule (Lehranstalt) für die Wissenschaft des Judentums in Berlin. Nach seiner Flucht in die USA erhielt er nach kurzem Soziologiestudium an der Universität von Kansas City den B. A. und ein Jahr darauf bereits den M. A. Ein Jahr danach wurde er an der Washington University M. S. W. Der akademische Abschluss war 1952 der Dr. phil. von der Universität Erlangen bei Prof. Hans Joachim Schoeps. Seine Doktorarbeit ist noch heute hochaktuell und lesenswert.

Die Liste seiner Publikationen ist nicht gerade kurz.³ Aufgezählt seien hier: »Über innere und äussere Wandlungen im deutschen Judentum« (1951) und seine hervorragenden Arbeiten über Heine, Karl Marx, Theodor Heuss, Jakob Wassermann, Max Brod und Essays wie »Israel und

¹ Der »Allgemeinen jüdischen Wochenzeitung« (XL/18), Düsseldorf, 3. Mai 1985 mit ihrer freundlichen Genehmigung entnommen: s. o. S. 54–55.

² s. o. S. 54, Anm.

³ vgl. auch o. S. 150: Vergangene Tage . . . (Anm. d. G. Luckner).

wir«. Er führte eine brillante, journalistische, spitze Feder; den Lesern der »Allgemeinen« ist sie seit 1950 bestens vertraut.

Neben seiner hauptberuflichen Tätigkeit als Abteilungsleiter in der Münchner Volkshochschule, wo er ebenso wie an der Jüdischen Volkshochschule Berlin und anderen Bildungsanstalten mit hervorragenden Referaten dozierte, hatte Dr. Lamm zahlreiche Ehrenämter inne. Seit 1970 war er Präsident der IKG [Israelitischen Kultusgemeinde] München. Er war langjähriges Mitglied des Direktoriums des Zentralrats der Juden in Deutschland, hatte Sitz und Stimme im Bayerischen Rundfunkrat und war auch stellvertretender Vorsitzender des Fernsehausschusses. Ebenso aktiv war er in der B'nai-B'rith-Loge Bavaria, München. Aber dieses Abbild seines immensen Einsatzes bietet nur einen Teilaspekt, bliebe seine beispielhafte Arbeit für die israelischen Belange ungenannt. Seit Jahr und Tag war Dr. Lamm im Präsidium der Deutsch-Israelischen Gesellschaft wie auch im Vorstand des Deutschen Koordinierungsrates der Gesellschaften für christlich-jüdische Zusammenarbeit. Für seinen aufopfernden Einsatz in diesen Gremien, in denen seine stets konstruktive Mitarbeit allseits geschätzt wurde, gilt ein Satz aus der Verleihungsurkunde des Joseph-E.-Drexel-Preises, den er »vor allem für die umfangreiche und unermüdliche Tätigkeit im Dienste christlich-jüdischen Sichkennennlernens« empfing. Dr. Lamm hatte auch in der nichtjüdischen Umgebung bis zu den höchsten kirchlichen Amtsinhabern hinauf einen ausgezeichneten, seine Leistungen anerkennenden Ruf. Er war ein unermüdlicher Kämpfer für Recht und Freiheit, der immer stets dann auf dem Kampfplatz zu finden war, wenn es um die Verteidigung jüdischer, demokratischer Belange ging. Wer ihn auf Tagungen erlebt hat, weiss, dass er oftmals hochgehende Wellen von Meinungsverschiedenheiten durch seine Toleranz und den Willen zum Ausgleich zu glätten vermochte.

Es ist nicht erstaunlich, dass auch die Zahl der Ehrungen, die ihm zuteil wurden, nicht gerade gering ist. Vom Joseph-E.-Drexel-Preis, der ihm 1967 zugesprochen wurde, war bereits die Rede. 1978 wurde ihm der Bayerische Verdienstorden verliehen, ein Jahr darauf die Medaille »München leuchtet«. Im Oktober wurde er Honorary Fellow der Hebräischen Universität Jerusalem, in deren Ehrenurkunde er als »Gelehrter, Idealist und Philantrop« bezeichnet wurde. Für die wirksame Tätigkeit an der Münchner Volkshochschule wurde ihm die Medaille »in honorem fautoris« in Gold zugesprochen und fast genau auf den Tag im gleichen Monat drei Jahre später das Bundesverdienstkreuz am Bande.

Aus dem Buch »Brücken schlagen. Aufsätze und Reden aus den Jahren 1946 bis 1962 von Karl Marx«, das Dr. Lamm und ich gemeinsam herausgaben, zitierte der Heine-Kenner Lamm eine Stelle aus des Dichters Testament von 1851 mit Bezug auf Marx, den Gründer der »Allgemeinen«: »Es war die grosse Aufgabe meines Lebens, an dem herzlichen Einverständnis zwischen Deutschland und Frankreich zu arbeiten und die Ränke der Feinde der Demokratie zu vereiteln, welche die internationalen Vorurteile und Animositäten zu ihrem Nutzen ausbeuten. Ich glaube mich sowohl um meine Landsleute wie um die Franzosen wohlverdient gemacht zu haben.«

Was Lamm auf Karl Marx anschliessend münzte, trifft gleichermassen auf ihn selber zu: »Wenn wir die Worte »Frankreich« und »Franzosen« durch »Israel« und »Juden« ersetzen, dann haben wir eine Zusammenfassung des Wirkens des deutschen Juden (Hans Lamm) . . . Er hat sich um Deutschland und um das Judentum verdient gemacht.« Dr. Hans Lamm wird nicht vergessen werden.

Hermann Lewy

Stellungnahme und Arbeitsprogramm*

Akademiedirektor Pfarrer D. Martin Stöhr, Evangelische Akademie Arnoldshain

Der Besuch des Präsidenten der USA in der Bundesrepublik und das deutsche Besuchsprogramm haben deutlich gezeigt, dass die (durch Wirtschafts- und Bündnisinteressen geförderte) Verdrängung der jüngsten deutschen Geschichte die Wunden der Menschen (im In- und Ausland), die unermesslich gelitten haben, erneut aufreißt.

Wir melden uns heute als Christen zu Wort, weil wir es nicht den überlebenden Juden und Sinti allein überlassen können, für ein ehrliches Gedenken einzutreten, das der Ungeheuerlichkeit eines von Nazi-Deutschland perfekt geplanten Massenmordes standhält.

Zwei kleine Völker, die sich nicht im Krieg mit Deutschland befanden, standen auf der Ausrottungsliste. Dass es dahin kam, ist auch die Schuld der Christen. Sie schufen oder duldeten Vorurteile. Sie arbeiteten dem ethischen Versagen der Wissenschaften zu wenig entgegen. Die Botschaft der Bibel und des Juden Jesus Christus fanden nicht die menschenrettende Aufmerksamkeit vieler Menschen in unserem Land. Noch leben Opfer und Täter. Sie und alle Nachgeborenen sind verantwortlich für eine bessere Zukunft.

Das Leiden der 50 Millionen Opfer des Zweiten Weltkrieges, zur Mehrzahl Zivilisten, soll und darf weder verkleinert noch vergessen werden. Nur: Alle Opfer haben ein

* Wir möchten diese »Stellungnahme« zugleich auch als *Arbeitsprogramm* auffassen (die Red. d. FrRu).

Recht darauf, dass genau gefragt wird: Warum wurden Menschen auf so vielfältige Weise zu Opfern gemacht? Warum liessen sich viele zu Tätern, zu Ohnmächtigen oder Gleichgültigen machen? Keine Generation wird diese Fragen los. Die Vernichtungslager konnten nur arbeiten, weil die Gewalt des Krieges und die modernsten Mittel einer Vernichtungstechnik genügend Mitläufer und Mittäter fanden. Wir verspielen eine bessere Zukunft für alle unsere Kinder und Enkel, wenn wir folgende Fragen wegschieben:

Woher stammt Judenfeindschaft? Warum wurden Minderheiten verachtet? Warum liessen Wissenschaft und Militär, Justiz und Verwaltung, Schule und Kirche sich mit vielen Menschen missbrauchen oder stumm machen? Warum widerstanden so wenige? Warum standen so wenige Menschen den bedrohten Opfern bei? Was lebt noch in unserer Gesellschaft an Judenfeindschaft, Fremdenhass, Freund-Feind-Denken, Demokratieverachtung, Gewaltdenken nach innen und aussen? Wer 40 Jahre nach Kriegsende fordert, einen Schlussstrich unter die jüngste Vergangenheit zu ziehen, verlängert nicht die Gewalt, sondern die Gedankenlosigkeit, lässt die Opfer wieder allein und betrügt sie um das Mitbestimmungsrecht für eine menschlichere Zukunft.

(D. Martin Stöhr, Akademiedirektor, sowie eine grosse Anzahl weiterer Unterzeichner)

23 Aus unserer Arbeit

I 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 ih-

* 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; XXXII/1980, S. 144 f.



Ausschnitt: Im Speisezimmer, rechtsitzend: Elisabeth Hemker.

nen die Verfolgung durchstanden, nach dem Krieg die Geretteten heirateten und schliesslich mit ihnen nach Israel kamen. Die meisten Bewohner des Heimes sind derzeit über 90 Jahre alt. Nach langen, schweren Jahren haben sie endlich eine Geborgenheit in dem Heim gefunden und erstmals wieder ein eigenes Zimmer.

Das Haus bietet 20 Insassen Heimat. Alle haben eine gemeinsame Vergangenheit während der Zeit der Verfolgung. Der Grundgedanke dieses Hauses ist: soviel Privatinitiative wie möglich und sowenig Hilfestellung als nötig . . . Sie kamen als NS-Verfolgte aus den Ostblockstaaten mit verschiedenen Sprachen. Hebräisch haben sie nicht mehr gelernt; da sie keine gemeinsame Sprache haben, gibt es keine verbale Kommunikation. Trotzdem aber verständigen sich die Bewohner untereinander und mit dem Personal.

Das Heim hat keine Pflegestation. Wegen der NS-Verfolgung haben die Heimbewohner keine Angehörigen. Deshalb ist das Heim bemüht, die Bewohner wie in einer Familie zu pflegen, damit sie nicht noch einmal entwurzelt werden müssen. Dies ist sowohl finanziell wie personell eine grosse Belastung, da das Heim nur eine Haushälterin und eine Sozialpraktikantin hat. Verantwortlich für das Heim ist Frau Elisabeth Hemker, der das Heim entscheidend mitzuverdanken ist¹.

Alle Bewohner des Heimes sind keine Selbstzahler. Das Heim ist nur auf die Sätze des israelischen Sozialministeriums angewiesen. Deshalb ist jede über das Treuhandkonto eingehende Spende eine grosse Hilfe, damit das Heim diese dringende Aufgabe weiter erfüllen kann.

Wir danken allen Spendern und Helfern sehr herzlich, dass sie durch ihre Spenden das Heim mitgetragen haben. Wir sind für jede weitere Hilfe ausserordentlich dankbar.

¹ vgl. ebd.: XXXIV/1982, S. 104, insbes. Anm. 7 u. 8.

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

II »Glaube an die Menschlichkeit«* Retter von Juden während des Holocaust

Internationale Konferenz des »United States Holocaust Memorial Council« in Washington, D. C., vom 17. bis 19. September 1984

Die Einladung zu dieser einzigartigen, bedeutungsvollen Konferenz überraschte mich über das Auswärtige Amt in Bonn ziemlich unmittelbar vor Beginn der Tagung, so dass die Formalitäten mit grosser Hilfe des Auswärtigen Amtes und der Botschaft der Bundesrepublik in Washington nur noch telefonisch gelangen.

Die Konferenz wollte Retter von Juden und einige der Geretteten zusammenführen. Ihr Zeugnis sollte für künftige Generationen festgehalten werden. Eingeladen waren auch vor allem Pädagogen und Erzieher aus den USA. Das Material sowie auch über den Verlauf der Konferenz ist für das US Holocaust Memorial Museum bestimmt und soll höheren Schulen und der Erwachsenenbildung im Lande dienen. Eine Dokumentation über die Tagung ist in Vorbereitung.¹

Die Arbeit des Council ist in einem vom amerikanischen Kongress von 1980 einmütig beschlossenen Mandat verankert. Präsident des Council ist *Elie Wiesel*, Ehrenvorsitzender *Ronald Reagan*, der Präsident der USA. Die Tagung wurde von Aussenminister *George Shultz* eröffnet. Das Motto des Programms lautet: »Für die Toten und die Lebenden müssen wir Zeugnis geben.« *Elie Wiesel*

Im folgenden bringen wir einen *Brief* von *Elie Wiesel an die Freunde* und ein *Zeichen des Gedenkens an die Retter von Juden*:

*An unsere Freunde*²

In jener Zeit herrschte überall Dunkelheit. Im Himmel und auf Erden schienen alle Tore des Mitleids verschlossen. Die Mörder mordeten, und die Juden starben, und die Welt ausserhalb verhielt sich entweder als Mittäter oder gleichgültig. Nur wenige hatten den Mut, sich zu kümmern.

Diese wenigen Männer und Frauen waren arm, schwach, verwundbar, voller Angst und hilflos – wodurch waren sie anders als ihre Mitbürger? Was veranlasste sie, ohne Rücksicht auf Gefahr und Qual die Menschlichkeit zu wählen? Was bewegte sie, ihr Leben aufs Spiel zu setzen, um ein jüdisches Kind, eine jüdische Mutter zu retten?

Und vor allem, warum waren es so wenige? War es wirklich unmöglich, der organisierten, systematischen, legalisierten Grausamkeit und dem Mord zu widerstehen und sich um die Opfer, um ein Opfer zu kümmern?

Dies sind einige Fragen, die in den nächsten Tagen auf uns alle zukommen, die an dieser dringend notwendigen und bedeutungsvollen Konferenz teilnehmen und denen wir uns zu stellen haben.

* Faith in Humankind. Rescuers of Jews during the Holocaust.

¹ In dieser Doppelausgabe des FrRu bringen wir, nach Redaktionsschluss, diesen Hinweis über die Konferenz. Ein Bericht folgt in der nächsten Jahresfolge des FrRu.

² Aus dem Englischen übersetzt.

Denn es ist unser tiefer Glaube, dass wir uns in der Erinnerung an das Holocaust nicht von dem Ausmass seiner Schrecken lähmen lassen sollten. Wir sollten uns bewegen lassen von der Menschlichkeit, die die Opfer zu allen Zeiten bewahrt haben, und wir sollten demütig und dankbar auf diese wenigen einzelnen schauen, die aus ihrem religiösen Glauben oder aus ihrer humanistischen Erziehung oft spontan unsere Beschützer wurden, besser noch unsere Verbündeten und Freunde. Alle und jeder einzelne von ihnen erinnert uns daran, was viele andere hätten tun können und was so viele andere nicht getan haben.

Im Auftrag des United States Holocaust Memorial Council, seines Beratungsausschusses und des Komitees der Zweiten Generation und seinen hingebungsvollen Koordinatoren heisse ich Sie alle willkommen zu dieser Versammlung, die dem Gedenken und der Dankbarkeit gewidmet ist.

Elie Wiesel

*An die Retter von Juden*²

Während des Holocaust waren Sie allein, und wir waren allein. Sie waren allein beim Helfen, und wir waren allein als Opfer. Und in diesem Nebeneinander ist etwas Merkwürdiges: Was auch immer sich auf das Holocaust bezieht, ist merkwürdig. Das Geheimnis des Bösen ist in diesem Fall ausgeglichen durch das Geheimnis des Guten. *Elie Wiesel*

Auszug aus einer Ansprache, Oktober 1972, New York (N.Y.)

* * *

Gertrud Luckner

Wir freuen uns mitzuteilen, dass Herr Professor Dr. *Alwin Renker*, Direktor des Instituts für Religionspädagogik in Freiburg, als Nachfolger für Professor *Mattheiss*¹ stellvertretender Vorstand des Freiburger Rundbrief e. V. ist.

¹ s. o. S. 194.

III Der Freiburger Rundbrief auf dem 87. Deutschen Katholikentag, Düsseldorf, 1. bis 5. September 1982*

Wie bereits 1978 in Freiburg und 1980 auf dem Berliner Katholikentag, stellte der Freiburger Rundbrief auch auf dem Düsseldorfer Katholikentag seine Arbeit** vor, wie schon in Berlin in einer Koje zusammen mit der Katholischen Akademie des Bistums Aachen.



Blick in die Koje

Angeregt durch die ausgestellten Materialien und auch die Überblicke über die Themenbereiche des »Rundbriefs« (in der Abb. hinten rechts, daneben Plakat »Begegnung«), haben zahlreiche Katholikentagsteilnehmer die Möglichkeit genutzt, sich über die Anliegen des christlich-jüdischen Dialogs eingehend zu informieren. G. L.

* Über die Koje auf dem 88. Katholikentag 1984 in München wird die Jahresfolge XXXVII/1985 berichten.

** vgl. auch o. S. 82.

24 Systematische Übersicht über die Literaturhinweise

Ia Bibel und Theologie

<i>F. Abuiz</i> : Der klagende Gerichtsprophet	192
<i>M. Augustin / J. Kegler (Hrsg.)</i> : Das AT als geistige Heimat. Festgabe f. H. W. Wolff z. 70. Geb.	119
<i>K. Beyschlag</i> : Grundriss d. Dogmengeschichte. Bd. I: Gott u. Welt	119
<i>G. Biemer / A. Biesinger / P. Fiedler (Hrsg.)</i> : Was Juden u. Judentum f. Christen bedeuten. Lehr- u. Lerneinheiten f. d. Sekundarstufen (»Lernprozess Christen Juden« Bd. 3) [s. u. IIa]	166
* <i>P. Fiedler / U. Reck / K.-H. Minz (Hrsg.)</i> : »Lernprozess Christen Juden« Bd. 4. E. Lesebuch [s. u. IIa]	167
<i>M. Buber</i> : Das Buch d. Preisungen	119
<i>Ders.</i> : Das Problem d. Menschen [s. u. IIa]	120
<i>Ders.</i> : Das dialogische Prinzip [s. u. IIa]	120
<i>A. Deissler</i> : Zwölf Propheten. Hosea, Joel, Amos (D. Neue Echter Bibel)	120
<i>P. Deselaers</i> : Das Buch Tobit. Studien zu seiner Entstehung, Komposition u. Theologie	121
<i>M. Dornreich (Hrsg.)</i> : Vaterunser-Bibliographie. Jubiläumsausgabe d. Stiftung »Oratio Dominica«	121
Edith-Stein-Forschung 1984. E. Bibliographie, zusammengestellt v. Johanna Hauke OCD/Gabriele Dick OCD, m. Einführung v. Waltraud Herbstreich OCD [s. u. III]	191
<i>K. M. Fischer</i> : Das Ostergeschehen	122
<i>D. Flusser</i> : Die letzten Tage Jesu in Jerusalem. Das Passionsgeschehen aus jüd. Sicht	122
<i>H. Frankemölle</i> : Jahwe-Bund u. Kirche Christi. Studien z. Form- u. Traditionsgeschichte d. »Evangeliums« nach Mt	122
<i>W. Harnisch (Hrsg.)</i> : Gleichnisse Jesu. Positionen d. Auslegung v. A. Jülicher bis z. Formgeschichte	123
<i>Ders. (Hrsg.)</i> : Die ntl. Gleichnisforschung im Horizont v. Hermeneutik u. Literaturwissenschaft	124
<i>W. Huber / I. Tödt (Hrsg.)</i> : Ethik im Ernstfall. D. Bonhoeffers Stellung z. d. Juden u. ihre Aktualität [s. u. Ib, III]	125
<i>B. Janowski</i> : Sühne als Heilsgeschehen. Studien z. Sühnethologie d. Priesterschrift u. z. Wurzel KPR im Alten Orient u. im AT	126
<i>M. Kaempfert (Hrsg.)</i> : Probleme d. religiösen Sprache	126
<i>R. Kampling</i> : Das Blut Christi u. d. Juden. Mt 27, 25 bei d. lateinsprachigen christl. Autoren bis z. Leo d. Grossen [s. u. IIa]	127
<i>R. Kearns</i> : Vorfragen z. Christologie II. Überlieferungsgeschichtl. u. Rezeptionsgeschichtl. Studie z. Vorgeschichte e. christolog. Hoheitstitels	128
<i>Ders.</i> : Vorfragen z. Christologie III. Religionsgeschichtl. u. Traditionsgeschichtl. Studie z. Vorgeschichte e. christolog. Hoheitstitels	129
<i>K. Koch / J. M. Schmidt (Hrsg.)</i> : Apokalyptik	129
<i>G. Lanczkowski</i> : Die hl. Reise. Auf d. Wegen v. Göttern u. Menschen	130
<i>P. Lapide / P. Stuhlmacher</i> : Paulus. Rabbi u. Apostel. E. jüd.-chr. Dialog [s. u. IIa]	169
<i>P. Lapide / K. Rabner</i> : Heil von d. Juden? Ein Gespräch [s. u. IIa]	169
<i>F. Mussner</i> : Traktat über d. Juden (in Übersetz.) [s. u. IIa]	170
<i>P. v. d. Osten-Sacken</i> : Grundzüge e. Theologie im chr.-jüd. Gespräch. Abhandl. z. chr.-jüd. Dialog 12 [s. u. Ib, IIa]	171
<i>Ders.</i> : Katechismus u. Siddur. Aufbrüche mit M. Luther u. d. Lehrern Israels [s. u. Ib, IIa]	173
<i>J. J. Petuchowski</i> : Wie unsere Meister d. Schrift erklären. Beispielhafte Bibelauslegungen aus d. Judentum	130
<i>R. Rendtorff</i> : Das AT. E. Einführung	131
<i>R. Rendtorff / E. Stegemann (Hrsg.)</i> : Auschwitz – Krise d. chr. Theologie	132
<i>A. Renker</i> : Zentralthemen d. AT im Religionsunterricht d. Sekundarstufe I u. II	132
<i>H. Graf Reventlow</i> : Hauptprobleme d. atl. Theolog. i. 20. Jh.	133
<i>K.-V. Selge</i> : Einführung in d. Studium d. Kirchengeschichte	133
<i>A. Schenker</i> : Versöhnung u. Sühne. Wege gewaltfreier Konfliktlösung im AT. Mit e. Ausblick auf d. NT	134
<i>E. Schlink</i> : Ökumenische Dogmatik. Grundzüge	134
<i>H. Schmidt</i> : Didaktik d. Ethikunterrichts. I. Grundlagen	135
<i>G. Strecker</i> : Das Judentum d. Pseudoklementinen	136

* Dazu vgl. u. S. 201, IIa.

Seite

Seite

<i>Ders. (Hrsg.)</i> : Das Land Israel in bibl. Zeit. Jerusalem-Symposium 1981	137
<i>J. de Vries</i> : Grundbegriffe d. Scholastik	137
<i>H. Wagner</i> : Einführung in d. Fundamentaltheologie	138
<i>C. Westermann</i> : Ausgewählte Psalmen	138
<i>H. W. Wolff</i> : Prophetische Alternativen. Entdeckungen des Neuen im AT	138

Ib Jüdische Geschichte und Judentum

<i>Y. Amir</i> : Die hellenist. Gestalt d. Judentums bei Philon v. Alexandrien	139
<i>L. Baker</i> : Hirt d. Verfolgten. Leo Baeck i. 3. Reich [s. u. III]	176
<i>Sch. Ben-Chorin</i> : Theologia Judaica. Ges. Aufsätze	140
<i>Ders.</i> : Vom Kirchenvater Abraham u. and. Ungereimtheiten	141
<i>Ders.</i> : Mein Glaube – mein Schicksal. Jüd. Erfahrungen mitgeteilt im Gespräch m. K.-H. Fleckenstein	141
<i>M. P. Birnbaum</i> : Staat u. Synagoge 1818–1938. E. Geschichte d. Preuss. Landesverbandes jüd. Gemeinden	141
<i>J. D. Bleich</i> : With Perfect Faith. The Foundations of Jewish Belief	142
<i>M. Brocke / H. Jochum (Hrsg.)</i> : Wolkensäule u. Feuerschein. Jüd. Theologie d. Holocaust [s. u. IIa, III]	142
<i>M. Brocke (Hrsg.)</i> : Beter u. Rebellen. Aus 1000 Jahren Judentum in Polen	143
<i>M. Buber</i> : Baal Schem Tow. Unterweis. i. Umgang m. Gott	143
<i>Ders.</i> : »Ein Land und zwei Völker«. Hrsg. v. P. Mendes-Flohr [s. u. IV]	186
<i>C. Colpe (Hrsg.)</i> : Diskussion um d. Heilige	144
<i>H. Conzelmann</i> : Heiden – Juden – Christen. Auseinandersetzungen in d. Literatur d. hellenist.-röm. Zeit	144
<i>Yaffa Eliach</i> : Träume vom Überleben. Chassid. Geschichten aus d. 20. Jh. [s. u. III]	191
Leiden an d. Unerlöstheit d. Welt – R. R. Geis 1906–1972. Briefe, Reden Aufsätze [s. u. IIa]	145
<i>K. E. Grözinger</i> : Musik u. Gesang in d. Theologie d. frühen jüd. Literatur. Texte u. Studien z. Antiken Judentum	145
<i>J. Gutmann</i> : The Jewish Sanctuary. Iconography of Religions, XXIII/1	146
<i>H. Hammer-Schenk</i> : Synagogen in Deutschland. Geschichte e. Baugattung im 19. u. 20. Jh.	146
<i>B. Herring (Ed.)</i> : Joseph ibn Kaspi's Gevia' Kesef. A Study in Medieval Jewish Philosophic Bible Commentary	147
<i>G. Horn (Hrsg.)</i> : Jüd. Jugend im Übergang. Ludwig Tietz 1897–1933. Sein Leben u. seine Zeit	147
<i>W. Huber / I. Tödt (Hrsg.)</i> : Ethik im Ernstfall. D. Bonhoeffers Stellung z. d. Juden u. ihre Aktualität [s. u. Ia, III]	125
Juden in Baden 1809–1984. 175 Jahre Oberrat d. Israeliten Badens. Hrsg.: Oberrat d. Israeliten Badens. Mit Begleitbuch. [s. u. III]	148
Jüd. Gemeinden in Wttbg. einst u. jetzt. Synagogen u. Friedhöfe in Bild u. Wort. Katalog. [s. u. III]	149
<i>M. A. Kaplan</i> : Die jüd. Frauenbewegung in Deutschland. Organisation u. Ziele d. Jüd. Frauenbundes 1904–1938. Hrsg. v. Institut f. d. Geschichte d. dt. Juden	149
<i>M. Krupp</i> : Zionismus u. Staat Israel [s. u. IV]	187
<i>H. Lamm (Hrsg.)</i> : Vergangene Tage. Jüd. Kultur in München [s. u. III]	150
<i>E. Laor</i> : Abrechnung mit d. Abendland	150
<i>N. P. Levinson</i> : Ein Rabbiner erklärt d. Bibel	150
<i>J. Maier</i> : Grundzüge d. Gesch. d. Judentums i. Altertum	150
Moses Maimonides' Treatise on Resurrection. Transl. and annotated by Fred Rosner	151
Mendelssohn-Studien. Beiträge z. neuerer dt. Kultur- u. Wirtschaftsgesch., hg. v. C. Lowenthal-Hensel u. R. Elvers	151
<i>P. Navé Levinson</i> : Einführung in d. rabbin. Theologie	152
<i>J. Neusner (Hrsg.)</i> : The Study of Ancient Judaism. Bd. 1: Mishnah, Midrash, Siddur	152
<i>H. A. Oberman</i> : Wurzeln d. Antisemitismus. Christenangst u. Judenplage i. Zeitalter v. Humanismus u. Reformation	153
<i>P. v. d. Osten-Sacken</i> : Grundzüge e. Theologie im chr.-jüd. Gespräch. Abhandl. z. chr.-jüd. Dialog 12 [s. u. Ia, IIa]	171
<i>Ders.</i> : Katechismus u. Siddur. Aufbrüche mit M. Luther u. d. Lehrern Israels [s. u. Ia, IIa]	173
<i>E. Petuchowski</i> : Ein Rabbi kommt selten allein. Rabbinergeschichten aus Frankfurt u. anderswo	154

	Seite
<i>J. J. Petuchowski</i> : Feiertage d. Herrn. D. Welt d. jüd. Feste u. Bräuche	154
<i>Ch. Potok</i> : Wanderungen. Geschichte d. jüd. Volkes	155
<i>L. Priejs</i> : Die Welt d. Judentums. Religion, Geschichte, Lebensweise	155
<i>Ders.</i> : Lachen u. Überleben. Echte jüd. Witze	155
<i>J. Reinbarz</i> : Dokumente z. Geschichte d. dt. Zionismus 1882–1933. Wissenschaftl. Abh. d. Leo Baeck Instituts 37	155
<i>E. Roth / L. Priejs</i> : Hebr. Handschriften	156
<i>F. Siegert</i> : Drei hellenist.-jüd. Predigten	157
<i>L. Smolar / M. Aberbach</i> : Studies in Targum Jonathan to the Prophets. <i>P. Churgin</i> : Targum Jonathan to the Prophets	158
<i>P. Schäfer</i> : Geschichte d. Juden in d. Antike. D. Juden Palästinas v. Alexander d. Grossen bis z. arab. Eroberung	159
<i>A. Schalit (Hrsg.)</i> : Zur Josephus-Forschung	159
<i>Ch. Schatzker</i> : Die Juden in d. dt. Geschichtsbüchern. Schulbuchanalyse z. Darstellung d. Juden, d. Judentums u. d. Staates Israel [s. u. IV]	160
<i>A. Steinberg</i> : History as Experience. Aspects of Historical Thought – Universal and Jewish	160
<i>G. Stemberger</i> : Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen	161
<i>Ders.</i> : Die röm. Herrschaft im Urteil d. Juden	162
<i>Ders.</i> : Epochen d. jüd. Literatur, an ausgewählten Texten erläutert	163
<i>H. L. Strack / G. Stemberger</i> : Einleitung in Talmud u. Midrasch	163
<i>M. Sturm</i> : Heimkehr in d. Wirklichkeit [s. u. IV]	164
<i>Elie Wiesel</i> : Von Gott gepackt. Prophetische Gestalten	164
<i>Ders.</i> : Geschichten gegen d. Melancholie	165
<i>Ders.</i> : Der 5. Sohn. Roman [s. u. III]	191

IIa Christlich-jüdische Beziehungen

<i>J. Albrecht u. a.</i> : Christentum u. NS. Sekundarstufe I: Lehrerheft u. Schülerheft [s. u. III]	176
<i>D. Bader</i> : Kard. Augustin Bea: D. Hinwendung d. Kirche z. Bibelwissenschaft u. Ökumene	165
<i>G. Biemer / A. Biesinger / P. Fiedler (Hrsg.)</i> : Was Juden u. Judentum f. Christen bedeuten. Lehr- u. Lerneinheiten f. d. Sekundarstufen »Lernprozess Christen Juden« Bd. 3) [s. u. Ia]	166
<i>M. Brocke / H. Jochum (Hrsg.)</i> : Wolkensäule und Feuerschein. Jüd. Theologie d. Holocaust [s. u. Ia, III]	142
<i>M. Buber</i> : Das Problem d. Menschen [s. u. Ia]	120
<i>Ders.</i> : Das dialogische Prinzip [s. u. Ia]	120
Evang. Kirche u. 3. Reich. E. Arbeitsbuch f. Lehrer d. Sekundarstufen I u. II [s. u. III]	179
Das Kirchentagstaschenbuch. Hannover '83	191
Deutscher Ev. Kirchentag. Hannover '83. Dokumente	191
* <i>P. Fiedler / U. Reck / K.-H. Minz (Hrsg.)</i> : »Lernprozess Christen Juden« Bd. 4. E. Lesebuch [s. u. Ia]	167
<i>A. Finkel / L. Frizzell (Ed.)</i> : Standing before God. Studies on Prayer in Scriptures and in Tradition with Essays	168
Leiden an d. Unerlöstheit d. Welt – <i>R. R. Geis</i> 1906–1972. Briefe, Reden, Aufsätze [s. u. Ib]	145
<i>R. Kampling</i> : Das Blut Christi u. d. Juden. Mt 27, 25 bei d. lateinspr. christl. Autoren bis z. Leo d. Grossen [s. u. Ia]	127
»Kehrt um u. glaubt...« 87. Dt. Katholikentag 1.–5. 9. '82 in Berlin. Dokumentation	192
<i>L. Klenicki / G. Wigoder (Ed.)</i> : A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue	168
<i>P. Lapide / P. Stuhlmacher</i> : Paulus. Rabbi u. Apostel. E. jüd.-chr. Dialog [s. u. Ia]	169
<i>P. Lapide / K. Rabner</i> : Heil v. d. Juden? E. Gespr. [s. u. Ia]	169
<i>H. Liebeschütz</i> : Synagoge u. Ecclesia. Religionsgeschichtl. Studien über d. Auseinandersetzung d. Kirche m. d. Judentum im Hochmittelalter	170
<i>F. Mussner</i> : Traktat über d. Juden (in Übersetz.) [s. u. Ia]	170
<i>F. Mussner / S. Talmon / R. J. Z. Werblowsky</i> : Jesus – Messias? Heilserwartungen b. Juden u. Christen	170
<i>P. v. d. Osten-Sacken</i> : Grundzüge e. Theologie im chr.-jüd. Gespräch. Abhandlung z. chr.-jüd. Dialog 12 [s. u. Ia, Ib]	171
<i>Ders.</i> : Katechismus u. Siddur. Aufbrüche mit M. Luther u. d. Lehrern Israels [s. u. Ia, Ib]	173
<i>K. Richter (Hrsg.)</i> : Die kath. Kirche u. d. Judentum. Dokumente v. 1945 bis 1982	173

* Dazu vgl. o. S. 200, Ia.

	Seite
Sjaloom. Ter nagedachtenis van Mgr. Dr. A. C. Ramselaar	173
<i>C. Thoma</i> : Die theol. Beziehungen zwischen Christentum u. Judentum	174
<i>C. Thoma / M. Wyschogrod (Hrsg.)</i> : Das Reden v. einen Gott bei Juden u. Christen	175
<i>L. Volken</i> : Jude u. d. Jüdische im Christentum	175
<i>W. Zuidema</i> : Gottes Partner. Begegnung mit d. Judentum	175

III Verfolgung und Widerstand

<i>J. Albrecht u. a.</i> : Christentum u. NS. Sekundarstufe I: Lehrerheft u. Schülerheft [s. u. IIa]	176
<i>L. Baker</i> : Hirt d. Verfolgten. Leo Baeck i. 3. Reich [s. u. Ib]	176
<i>W. Bartoszewski</i> : Das Warschauer Ghetto – wie es wirklich war. Zeugenbericht e. Christen	177
<i>Ders.</i> : Herbst d. Hoffnung. Es lohnt sich, anständig zu sein	177
<i>D. Bonhoeffer</i> : Widerstand u. Ergebung. Briefe u. Aufzeichnungen aus d. Haft. Neuausgabe, hg. v. Eberhard Bethge	179
<i>E. u. R. Bethge</i> : Letzte Briefe im Widerstand	192
<i>M. Brocke / H. Jochum (Hrsg.)</i> : Wolkensäule u. Feuerschein. Jüd. Theologie d. Holocaust [s. u. Ia, IIa]	142
<i>J. David</i> : Ein Stück Fremde. Erinnerungen an e. Jugend	179
Edith-Stein-Forschung 1984. E. Bibliographie, zusammengestellt v. Johanna Hauke OCD/Gabriele Dick OCD, m. Einführung von Waltraud Herbstrith OCD [s. u. Ia]	191
<i>Yaffa Eliach</i> : Träume vom Überleben. Chassid. Geschichten aus d. 20. Jh. [s. u. Ib]	191
Evang. Kirche u. 3. Reich. E. Arbeitsbuch f. Lehrer d. Sekundarstufen I u. II [s. u. IIa]	179
<i>M. Gilbert</i> : Auschwitz and the Allies. How the Allies responded to Hitler's Final Solution	179
<i>Ders.</i> : Auschwitz und die Alliierten	180
<i>Ders.</i> : Endlösung u. Vernichtung d. Juden. E. Atlas	180
<i>J. Gutman / E. Zwroff (Ed.)</i> : Rescue Attempts during the Holocaust. Proceedings of the 2nd Yad Vashem Internat. Historical Conference	180
<i>P. Hallie</i> : »... Dass nicht unschuldig Blut vergossen werde. D. Geschichte d. Dorfes Le Chambon u. wie dort Gutes geschah«	181
<i>I. Hecht</i> : Als unsichtbare Mauern wuchsen. E. dt. Familie unter d. Nürnberger Rassegesetzen	181
Das denkende Herz d. Baracke: D. Tagebücher v. <i>Etty Hillesum</i>	182
Juden in Baden 1809–1984. 175 Jahre Oberrat d. Israeliten Baden. Hrsg.: Oberrat d. Israeliten Baden. Mit Begleitbuch [s. u. Ib]	148
Jüd. Gemeinden in Wttbg. einst u. jetzt. Synagogen u. Friedhöfe in Bild u. Wort. Katalog [s. u. Ib]	149
<i>A. M. Keim (Hrsg.)</i> : Yad Vashem: D. Judenretter aus Deutschland	182
<i>R. M. W. Kempner</i> : »Ankläger e. Epoche – Lebenserinnerungen«	182
<i>B. Köhler</i> : Gotha, Berlin, Dachau. Werner Sylten. Stationen seines Widerstandes im 3. Reich	183
<i>K. Kwiet / H. Eschwege</i> : Selbstbehauptung u. Widerstand. Dt. Juden im Kampf um Existenz u. Menschenwürde	183
<i>H. Lamm (Hrsg.)</i> : Vergangene Tage. Jüd. Kultur in München [s. u. Ib]	150
<i>E. Leiser</i> : Leben nach d. Überleben. D. Holocaust entronnen – Begegnungen u. Schicksale	184
<i>J. Maier</i> : Schulkampf in Baden 1933–1945. D. Reaktion d. kath. Kirche auf d. NS. Schulpolitik, dargest. am Beispiel d. Religionsunterrichts in d. bad. Volksschulen	184
<i>H. Prolingbeuer</i> : Ausgetan aus d. Land d. Lebendigen. Leidensgeschichten unter Kreuz u. Hakenkreuz	185
<i>A. Ramati</i> : Der Assisi-Untergrund	185
<i>Elie Wiesel</i> : Der 5. Sohn. Roman [s. u. Ib]	191
<i>K. Wolff (Hrsg.)</i> : Hiob 1943. Requiem f. d. Warsch. Getto	185

IV Zionismus und Staat Israel

<i>H. Becker / L. Liegle</i> : Israel – Erziehung u. Gesellschaft	186
<i>B. Z. Wacholder</i> : The Dawn of Qumran – The Sectarian Torah and the Teacher of Righteousness	186
Briefe an junge Deutsche. Juden antworten dt. Schülern auf e. Leserbrief in d. Jerusalem Post	186
<i>M. Buber</i> : »Ein Land u. zwei Völker«. Hrsg. v. P. Mendes-Flohr [s. u. Ib]	186

	Seite		Seite
<i>M. Comay</i> : D. Zionismus. Entstehung, Fakten, Hintergr.	191	<i>A. Schwarz-Gardos (Hrsg.)</i> : Heimat ist anderswo. Dt. Schriftsteller in Israel. Erzählungen u. Gedichte	191
<i>Sch. Erel</i> : Neue Wurzeln. 50 Jahre Immigration deutschsprachiger Juden in Israel	191	<i>Dies.</i> : Frauen in Israel. D. Emanzipation hat viele Gesichter. E. Bericht in Lebensläufen	191
<i>B. Just-Dahlmann / Fotos v. O. Pfaff</i> : Aus allen Ländern d. Erde. Israel – Verheissung, Schicksal u. Zukunft	187	<i>M. Sturmman</i> : Heimkehr in d. Wirklichkeit [s. u. Ib]	164
<i>Dies.</i> : Der Kompass meines Herzens. Begegnung m. Israel	191	<i>Bibliogr. Notizen*</i> : Edith-Stein-Forschung 1984. E. Bibliographie, zusammengestellt v. Johanna Hauke OCD/ Gabriele Dick OCD, m. Einführung von Waltraud Herbstrith OCD [s. u. Ia, III]	192
<i>M. Krupp</i> : Zionismus u. Staat Israel [s. u. Ib]	187	<i>*TRIBÜNE*</i> : Zeitschrift zum Verständnis des Judentums (s. u. Ia, IV)	192
<i>A. Negev</i> : Tempel, Kirchen u. Zisternen. Ausgrabungen in d. Wüste Negev – D. Kultur d. Nabatäer	188	<i>* Wegen des in dieser Doppelfolge besonders umfangreichen Abschnitts der Literaturhinweise konnten nur diese beiden Bibliographischen Notizen, ausnahmsweise auch an dieser Stelle, Aufnahme finden.</i>	
<i>M. Pazi (Hrsg.)</i> : Nachrichten aus Israel. Deutschspr. Literatur in Israel	189		
Reise ins Hl. Land (Hrsg. v. ZdK)	190		
<i>Ch. Schatzker</i> : Die Juden in d. dt. Geschichtsbüchern. Schulbuchanalyse z. Darstellung d. Juden, d. Judentums u. d. Staates Israel [s. u. Ib]	160		

Wie in den vorangegangenen Rundbriefen ist im vorliegenden Heft unter den gleichen Hauptgesichtspunkten, jeweils alphabetisch geordnet, die darin verarbeitete Literatur verzeichnet, um deren Auffindung zu erleichtern.

25 Systematisches Register über den Inhalt Jg. XXXV/XXXVI

Standortangabe der Sparten siehe 4. Umschlagseite

	Seite		Seite
I. Aufsätze und Berichte			
<i>I/1. Bibel und Theologie</i>			
1 I Kardinal Roger Etchegaray: Judentum u. Christentum. Intervention anlässlich d. Bischofssynode in Rom, 4. 10. 1983		6 Die Christen u. das Judentum. Ein Text d. Pastoralkommission Österreichs	
A Der Wortlaut [s. u. I/2, I/4, I/5, I/6, I/9, I/II]	3	A Der Text [s. u. I/1, I/5, I/6]	18
B Clemens Thoma, Luzern: Kommentar [vgl. u. A]	4	B Kommentar v. Dr. E. L. Ehrlich [s. u. I/1, I/3, I/6]	21
II St. Jakobus-Gemeinde in Jerusalem: Ein Aufruf zur Versöhnung. Ein Arbeitspapier [s. u. I/4, I/5, I/6, I/9, I/11]	5	<i>I/3. Jüdische Geschichte und Judentum</i>	
2 Landessynode der Evang. Landeskirche in Baden		8 II A Das Warschauer Ghetto. Von Dr. Wladislaw Bartoszewski, Prof. an d. Universität Lublin [s. u. I/8]	32
I Beschluss vom 3. 5. 1984 zum Thema »Christen u. Juden«. Erklärung [s. u. I/2, I/6, I/II]	6	B Ein ungewöhnliches Manifest. Aussöhnung zw. Polen und Juden [s. u. I/6, I/8]	35
II Ein mutiger Schritt. Kommentar v. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson [vgl. u. I]	7	Gedanken zu einem Manifest v. Samuel Scheps [vgl. u. B]	38
5 Papst Johannes Paul II.: An die Juden		V Zum Gedenken: In Gurs, in Freiburg und an »Juden in Baden«	
I An die Vorsteher der jüd. Gemeinde Madrid, 3. 11. 1982 [s. u. I/4, I/6]	17	A Ansprache von Oberbürgermeister Dr. Rolf Böhme, Freiburg, auf dem Deportiertenfriedhof in Gurs, 29. 4. 1984 [s. u. I/8]	46
II Christen und Juden sind aufgerufen, Gerechtigkeit und Frieden zu fördern. Ansprache vor Repräsentanten d. »Anti-Defamation League d. B'nai B'rith – ADL« im Vatikan, 22. 3. 1984 [s. u. I/4, I/6, I/11]	17	B Am 29. 4. 1984: »Jom Hashoa« auf dem jüd. Friedhof in Freiburg i. Br.: Ansprache von H. H. Altman [vgl. u. A]	47
6 Die Christen u. d. Judentum. Ein Text d. Pastoralkommission Österreichs		C Ansprache von Georges Stern anlässlich der Eröffnung der Ausstellung »Juden in Baden 1809–1984: 175 Jahre Oberrat d. Israeliten Badens« [vgl. u. A]	47
A Der Text [s. u. I/2, I/3, I/6]	18	9 »Jüdisches Erbe in Deutschland als Botschaft und Herausforderung«. Ansprache v. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson am 10. 3. 1984 in der Synagoge in Worms [s. u. I/7]	52
B Kommentar v. Dr. E. L. Ehrlich [s. u. I/3, I/6]	21	10 Ein Empfang der Katholischen Akademie München, 19. 7. 1983, im Schloss Suresnes für Hans Lamm und Schalom Ben-Chorin anlässlich ihres 70. Geburtstags	
7 Theologische Fachtagung in Luzern, 16.–18. 1. 1984. Bericht v. Dr. Simon Lauer, Luzern [s. u. I/6, I/II]	27	I Dr. Hans Lamm s. A.: Requiem für Babett, gesprochen auf dem Empfang [s. u. I/6, IV/VI]	54
13 Ökumenischer Rat der Kirchen. Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien. Ökumenische Erwägungen zum jüd.-chr. Dialog, Genf, 16. Juli 1982 [s. u. I/6]	66	II Heimkehr in die Wirklichkeit. Novelle v. Manfred Sturmman, wiedergegeben v. Schalom Ben-Chorin für Manfred Sturmman	55
14 Beten, Sprechen und Denken in »jüdischen Kategorien«. Von Dr. Franz Mussner, Prof. emer. für ntl. Exegese, Univ. Regensburg	69	III a) Schalom Ben-Chorin an Hans Lamm zum 8. 6. 1983	56
		b) Hans Lamm an Schalom Ben-Chorin zum 20. 7. 1983 [s. u. I/6]	57
		12 Die Forschungen von Laroslav Glesinger über jüdische Familiennamen. Bearbeitet von Nelly Weiss-Füglister, Chambésy (Genf)	60
<i>I/2. Katechese</i>			
1 I Kardinal Roger Etchegaray: Judentum u. Christentum. Intervention anlässlich d. Bischofssynode in Rom, 4. 10. 1983		<i>I/4. Kirche und Synagoge</i>	
A Der Wortlaut [s. u. I/1, I/4, I/5, I/6, I/9, I/11]	3	1 I Kardinal Roger Etchegaray: Judentum und Christentum. Intervention anlässlich d. Bischofssynode in Rom, 4. 10. 1983	
B Clemens Thoma, Luzern: Kommentar [vgl. u. A]	4	A Der Wortlaut [s. u. I/1, I/2, I/5, I/6, I/9, I/II]	3
2 Landessynode der Evang. Landeskirche in Baden		B Clemens Thoma, Luzern: Kommentar [vgl. u. A]	4
I Beschluss vom 3. 5. 1984 zum Thema »Christen u. Juden«. Erklärung [s. u. I/1, I/6, I/9, I/II]	6	II St. Jakobus-Gemeinde in Jerusalem: Ein Aufruf zur Versöhnung. Ein Arbeitspapier [s. u. I/1, I/5, I/6, I/11]	5
II Ein mutiger Schritt. Kommentar v. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson [vgl. u. I]	7	2 Landessynode der Evang. Landeskirche in Baden	
5 Papst Johannes Paul II.: An die Juden		I Beschluss vom 3. 5. 1984 zum Thema »Christen u. Juden«. Erklärung [s. u. I/1, I/2, I/5, I/6, I/II]	6
I An die Vorsteher der jüd. Gemeinde Madrid, 3. 11. 1982 [s. u. I/1, I/4, I/6]	17	II Ein mutiger Schritt. Kommentar v. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson [vgl. u. I]	7
II Christen u. Juden sind aufgerufen, Gerechtigkeit und Frieden zu fördern. Ansprache vor Repräsentanten d. »Anti-Defamation League d. B'nai B'rith – ADL« im Vatikan, 22. 3. 1984 [vgl. u. I]	17		

	Seite		Seite
3 I Apostolisches Schreiben über die Stadt Jerusalem v. 20. 4. 1984 [s. u. I/6, I/10, I/11, I/13, I/14]	8	10 Ein Empfang der Katholischen Akademie München, 19. 7. 1983, im Schloss Suresnes für Hans Lamm und Schalom Ben-Chorin anlässlich ihres 70. Geburtstags	
Papst zu Rabbiner Jellin [s. u. I/6, I/11, I/15]	9	I Dr. Hans Lamm s. A.: Requiem für Babett, gesprochen auf dem Empfang [s. u. I/3, I/7]	54
II Dr. E. L. Ehrlich, Basel: Kommentar [I/3, I/6, I/10, I/11, I/14]	10	III a) Schalom Ben-Chorin an Hans Lamm zum 8. 6. 1983, b) Hans Lamm an Schalom Ben-Chorin zum 20. 7. 1983 [vgl. u. I]	56
Ze'ev W. Falk/Marcel J. Dubois OP: Ein Briefwechsel über »Das Apostolische Schreiben über die Stadt Jerusalem« [s. u. I/6, I/10, I/11]	12	11 »Martin Luther und die Juden«. Ansprache von Ministerpräsident Johannes Rau, Düsseldorf, anlässlich eines Symposiums in Mühlheim/Ruhr, 23. 2. 1983 [s. u. I/3, I/6, I/8, I/II]	58
5 Papst Johannes Paul II.: An die Juden		13 Ökumenischer Rat der Kirchen. Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien. Ökumenische Erwägungen zum jüd.-chr. Dialog, Genf, 16. 7. 1982 [s. u. I/1, I/5]	66
I An die Vorsteher der jüd. Gemeinde Madrid, 3. 11. 1982 [s. u. I/6]	17	14 Beten, Sprechen und Denken in »jüdischen Kategorien«. Von Dr. Franz Mussner, Prof. emer. für ntl. Exegese, Univ. Regensburg [s. u. I/1, I/6]	69
II Christen und Juden sind aufgerufen, Gerechtigkeit und Frieden zu fördern. Ansprache vor Repräsentanten d. »Anti-Defamation League d. B'nai B'rith – ADL« im Vatikan, 22. 3. 1984 [s. u. I/6, I/11]	17		
6 Die Christen und das Judentum. Ein Text d. Pastoralkommission Österreichs			
A Der Text [s. u. I/1, I/2, I/5, I/6]	18		
B Kommentar v. Dr. E. L. Ehrlich [s. u. I/1, I/2, I/3, I/6]	21		
<i>I/5. Ökumene</i>			
1 I Kardinal Roger Etchegaray: Judentum u. Christentum. Intervention anlässlich d. Bischofssynode in Rom, 4. 10. 1983		<i>I/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche</i>	
A Der Wortlaut [s. u. I/1, I/2, I/4, I/6, I/9, I/II]	3	9 »Jüdisches Erbe in Deutschland als Botschaft und Herausforderung«. Ansprache v. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson am 10. 3. 1984 in der Synagoge in Worms [s. u. I/3, I/6]	52
B Clemens Thoma, Luzern: Kommentar [vgl. u. A]	4	Heinrich Margulies aus: »Offene Antwort auf Otto Veit: Christl.-jüd. Koexistenz« [s. u. I/6, I/15]	53
II St. Jakobus-Gemeinde in Jerusalem: Ein Aufruf zur Versöhnung. Ein Arbeitspapier [s. u. I/1, I/4, I/6, I/9, I/11]	5		
6 Die Christen und das Judentum. Ein Text d. Pastoralkommission Österreichs		<i>I/8. Verfolgung und Widerstand</i>	
A Der Text [s. u. I/1, I/2, I/3, I/6]	18	8 Im Rückblick: 50 Jahre nach dem 30. Januar 1933:	
B Kommentar v. Dr. E. L. Ehrlich [I/3, I/6]	21	I Im Juni 1933: Anklageschrift gegen KZ-Kommandanten: »Es gab auch solche Staatsanwälte«. Von RA Dr. Otto Gritschneider, München	28
13 Ökumenischer Rat der Kirchen. Dialog mit Menschen anderer Religionen und Ideologien. Ökumenische Erwägungen zum jüd.-chr. Dialog, Genf, 16. 7. 1982 [s. u. I/1, I/6]	66	II A Das Warschauer Ghetto. Von Dr. Wladislaw Bartoszewski, Prof. a. d. Universität Lublin [s. u. I/3]	32
		Johannes Paul II. erinnert an den Aufstand des Warschauer Ghettos [s. u. I/9]	33
		B Ein ungewöhnliches Manifest. Aussöhnung zw. Polen und Juden [s. u. I/3, I/6]	35
		Karol Wojtyla und das Judenkind [s. u. I/8, I/15]	35
		Gedanken zu einem Manifest von Samuel Scheeps [s. u. I/3, I/6]	38
		III Katholische Kirche und Judentum zur Zeit des NS – eine geschichtliche Erfahrung und eine Herausforderung an uns. Vortrag auf dem 88. Katholikentag, München, 5. 6. 1984, gehalten von Dr. E. L. Ehrlich [s. u. I/6, I/II]	39
		IV »... Wo ist dein Bruder Abel?« Predigt von Flüchtlingspfarrer Paul Vogt, Zürich, 27. 6. 1944 in d. ev.-ref. Leonhardskirche in Basel	44
		V Zum Gedenken: In Gurs, in Freiburg und an »Juden in Baden« [s. u. I/6]	
		A Ansprache von Oberbürgermeister Dr. Rolf Böhme, Freiburg, auf dem Deportiertenfriedhof in Gurs, 29. 4. 1984 [s. u. I/3, I/9]	46
		B Am 29. 4. 1984: »Jom Hashoa« auf dem jüd. Friedhof in Freiburg i. Br.: Ansprache von H. H. Altmann [vgl. u. A]	47
		C Ansprache von Georges Stern anlässlich der Eröffnung der Ausstellung »Juden in Baden 1809–1984: 175 Jahre Oberrat der Israeliten Badens« [s. u. I/3, I/6, I/8, I/9]	47
		<i>I/9. Sühne und Wiedergutmachung</i>	
		8 VI Niemals vergessen. Zum 20. Juli. Eine Gedenkrede von Otto Küster, Stuttgart	48
		15 Laudatio auf Franz Böhm. Gehalten von Dr. Rainer Barzel anlässlich der Errichtung des Franz-Böhm-Lehrstuhls f. Wirtschaftswissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem am 15. 7. 1982 im Saal der Israelitischen Kultusgemeinde in München [s. u. I/12]	72
		<i>I/10. Staat Israel</i>	
		4 II Johannes Paul II.: Zur diplomatischen Situation zwischen dem Vatikan u. Israel [s. u. I/6, I/11]	16
		16 Israel: Berichte	
		I Die Wahlen in Israel zur 11. Knesset am 13. 9. 1984	
		a) Israels neue Einheitsregierung	75
		b) Dr. R. Gradwohl: Israel hat e. neue Regierung	76
		II Fünf Jahre nach dem Abkommen von Camp David (26. März 1979). Schalom – Salam! – Fünf Jahre Frieden [s. u. I/14]	76
		III Das israelisch-libanesische Abkommen, 17. Mai 1983 [vgl. u. II]	78
7 Theologische Fachtagung in Luzern, 16.–18. 1. 1984. Bericht von Dr. Simon Lauer, Luzern [s. u. I/1, I/5, I/6, I/II]	27		
8 B Ein ungewöhnliches Manifest. Aussöhnung zw. Polen u. Juden [s. u. I/3, I/8]	35		
Gedanken zu e. Manifest v. Samuel Scheeps [vgl. u. B]	38		
Heinrich Margulies aus: »Offene Antwort auf Otto Veit: Christl.-jüd. Koexistenz« [s. u. I/7, I/15]	53		

	Seite		Seite
IV Johannes Paul II. zum Nahen Osten anlässlich eines Gesprächs im Vatikan mit dem neuen libanesischen Gesandten Nasri Salhab, 9. 1. 1983	79	D Jean-Marie Kardinal Lustiger: Ansprache bei der Abschlussfeier, 5. 9. 1982 [s. u. I/15]	91
17 Schreiben des Apostolischen Nuntius, Erzbischof Guido Del Mestri, betreffs Empfang des Papstes für PLO-Chef Arafat [s. u. I/11]	80	II Juden u. Christen auf dem 20. Dt. Ev. Kirchentag in Hannover, 8.–12. 6. 1983 [s. u. IV/6, IV/II]	92
<i>I/11. Kirche und Christen in Israel – Kirche u. Israel</i>		Pinchas Lapide: Wie liebt man seine Feinde? Mit einem Juden die Bergpredigt lesen [s. u. IV/6]	92
1 II St. Jakobus-Gemeinde in Jerusalem: Ein Aufruf zur Versöhnung. Ein Arbeitspapier [s. u. I/1, I/4, I/5, I/6, I/11]	5	9 Zum Oberammergauer Passionsspiel 1984	103
3 I Apostolisches Schreiben über die Stadt Jerusalem v. 20. 4. 1984 [s. u. I/4, I/6, I/13, I/14]	8	I Eindrücke vom Oberammergauer Jubiläumsspiel 1984. Franz Mussner, Pfarrer Wilm Sanders, Hamburg, Hans Lamm, Schalom Ben-Chorin, Jerusalem [s. u. IV/2, IV/6]	103
II Dr. E. L. Ehrlich, Basel: Kommentar [vgl. I/3, I/6, I/10, I/14]	10	<i>IV/2. Katechese</i>	
III Clemens Thoma/Simon Lauer, Luzern: Kommentar [s. u. I/3, I/6, I/10, I/14]	11	2 I Kardinal Willebrands: Zur Bischofssynode, Oktober 1983 [s. u. IV/4, IV/6]	95
Papst zu Rabbiner Jellin: »Ich bete täglich für das Wohl Jerusalems«. [s. u. I/4, I/6, I/15]	9	9 Zum Oberammergauer Passionsspiel 1984	103
16 IV Johannes Paul II. zum Nahen Osten anlässlich eines Gesprächs im Vatikan mit dem neuen libanesischen Gesandten Nasri Salhab, 9. 1. 1983 [s. u. I/14]	79	I Franz Mussner, Pfarrer Wilm Sanders [s. u. IV/1]	
17 Schreiben des Apostolischen Nuntius, Erzbischof Guido Del Mestri, betreffs Empfang des Papstes für PLO-Chef Arafat [s. u. I/10]	80	II Hans Lamm [vgl. u. I]	
<i>I/12. Deutschland und Israel</i>		III Schalom Ben-Chorin, Jerusalem [vgl. u. II]	
15 Laudatio auf Franz Böhm. gehalten von Dr. Rainer Barzel anlässlich der Errichtung des Franz-Böhm-Lehrstuhls f. Wirtschaftswissenschaften an der Hebräischen Universität Jerusalem am 15. Juli 1982 im Saal der Israelitischen Kultusgemeinde in München [s. u. I/9]	72	10 I Wie sehen wir einander: Judentum, Christentum, Islam? Bericht über das 3. religionswissenschaftliche Symposium der drei Weltreligionen in der Staatl. Akademie für Lehrerfortbildung Donaueschingen vom 12.–15. 1. 1982 [s. u. IV/5, IV/II]	110
<i>I/13. Jerusalem u. d. Hl. Stätten</i>		II Gottes Weisungen in den drei Weltreligionen: Christentum, Judentum und Islam. Bericht von Prof. Dr. Alwin Renker über das 2. Symposium für Religionslehrer an der Staatl. Akademie für Lehrerfortbildung, Donaueschingen, 3.–6. März 1979 [vgl. u. I]	116
3 Apostolisches Schreiben über die Stadt Jerusalem, 20. 4. 1984 [s. u. I/4, I/14]	5	<i>IV/3. Jüdische Geschichte und Judentum</i>	
<i>I/14. Juden und Araber</i>		3 Zum Gedenken des Holocaust, 6. 5. 1984: Die »halbjüdischen« Kinder von Berlin [s. u. IV/8]	97
16 II Fünf Jahre nach dem Abkommen von Camp David (26. März 1979). Schalom – Salam! Fünf Jahre Frieden [s. u. I/10]	76	4 Erklärung des Zentralrats der Juden in Deutschland zum 9. 11. 1984 [s. u. IV/7, IV/8]	100
III Das israelisch-libanesisches Abkommen, 17. Mai 1983 [vgl. u. II]	78	5 Bundesrepublik ehrt Dr. E. L. Ehrlich, Rabbiner Prof. Jacob J. Petuchowski, Dr. Gerhart Riegner [s. u. IV/7]	100
<i>I/15. Erzählungen und erzählende Berichte</i>		7 Lehrstuhl für Holocaust-Geschichte an der Bar-Ilan-Universität (Tel Aviv) [s. u. IV/8, IV/12]	102
Papst zu Rabbiner Jellin [s. u. I/4, I/6, I/11]	9	<i>IV/4. Kirche und Synagoge</i>	
Joh. Paul II. zum Chefredakteur v. »Maariv« [s. u. I/6]	16	2 I Kardinal Willebrands: Zur Bischofssynode, Oktober 1983 [s. u. IV/2, IV/6]	95
Karol Wojtyła und das Judenkind [s. u. I/8]	35	<i>IV/5. Ökumene</i>	
Heinrich Margulies aus: »Offene Antwort auf Otto Veit: Christl.-jüd. Koexistenz« [s. u. I/6, I/7]	53	2 II Die Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum	
18 Der Kardinal, der Esel und die Juden [I/15]	80	a) Die 10. Tagung des ICCJ, Mailand, 6.–7. 9. 1982 [s. u. IV/6, IV/II]	95
		b) Die 11. Tagung des ICCJ, Amsterdam, 27.–29. 3. 1984 [vgl. u. a)]	96
		10 I Wie sehen wir einander: Judentum, Christentum, Islam? Bericht über das dritte religionswissenschaftliche Symposium der drei Weltreligionen in der Staatl. Akademie für Lehrerfortbildung Donaueschingen, 12.–15. 1. 1982 [s. u. IV/3, IV/II]	110
I/II. Tagungen		II Gottes Weisungen in den drei Weltreligionen: Christentum, Judentum und Islam. Bericht von Prof. Dr. Alwin Renker über das zweite Symposium für Religionslehrer an der Staatl. Akademie für Lehrerfortbildung, Donaueschingen, 3.–6. 3. 1979 [vgl. u. I]	116
1 Kardinal Roger Etchegaray: Judentum u. Christentum. Intervention anl. d. Bischofssynode in Rom, 4. 10. 1983	3	<i>IV/6. Christen und Juden</i>	
A Der Wortlaut [s. u. I/1, I/2, I/4, I/5, I/6, I/9]	4	I Juden und Christen auf dem 87. Dt. Katholikentag in Düsseldorf, 1.–5. 9. 1982 [s. u. IV/1, IV/II]	82
B Clemens Thoma, Luzern: Kommentar [vgl. u. A]	4	A Die chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier: »Umkehr – Glaube – Erneuerung«	
2 Landessynode der Evang. Landeskirche in Baden		a) Der liturgische Text [s. u. IV/1]	82
I Beschluss vom 3. 5. 1984 zum Thema »Christen u. Juden«. Erklärung [s. u. I/1, I/2, I/6, I/9]	6	b) 1. Weihbischof Flügel, 2. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson [vgl. u. a)]	86
II Ein mutiger Schritt. Kommentar v. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson [s. u. I/1, I/2, I/4, I/6]	7	B Die jüd.-chr. Begegnung im Leo-Baeck-Saal	
7 Theologische Fachtagung in Luzern, 16.–18. 1. 1984. Bericht von Dr. Simon Lauer, Luzern [s. u. I/1, I/6]	27	1. Dr. B. Servatius, 2. Weihbischof Flügel	86
11 »Martin Luther und die Juden«. Ansprache von Ministerpräsident Johannes Rau, Düsseldorf, anlässlich eines Symposiums in Mülheim/Ruhr, 23. 2. 1983 [s. u. I/3, I/6, I/8]	58	C »Glauben heisst umkehren«	89
		1. Rabbiner Dr. Jacob Posen [s. u. IV/1]	89
		2. Aus der Dialogrunde [vgl. u. 1]	91
		D Jean-Marie Kardinal Lustiger: Ansprache bei der Abschlussfeier, 5. 9. 1982 [s. u. IV/6, IV/15]	95
IV. Rundschau		II Juden und Christen auf dem 20. Dt. Ev. Kirchentag in Hannover, 8.–12. 6. 1983 [s. u. IV/1, IV/II]	92
<i>IV/1. Bibel und Theologie</i>		Pinchas Lapide: Wie liebt man seine Feinde? Mit einem Juden die Bergpredigt lesen [s. u. IV/1]	92
I Juden und Christen auf dem 87. Dt. Katholikentag in Düsseldorf, 1.–5. 9. 1982 [s. u. IV/6, IV/II]	82	2 I Kardinal Willebrands: Zur Bischofssynode, Oktober 1983 [s. u. IV/2, IV/4]	95
A Die chr.-jüd. Gemeinschaftsfeier: »Umkehr – Glaube – Erneuerung«		II Die Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum	
a) Der liturgische Text [s. u. IV/6]	82		
b) Ansprachen: 1. Weihbischof Flügel, 2. Landesrabbiner Dr. N. Peter Levinson	84		
C »Glauben heisst umkehren«	89		
1. Rabbiner Dr. Jacob Posen [s. u. IV/6]	89		
2. Aus der Dialogrunde [vgl. u. 1]	91		

	Seite		Seite
a) Die 10. Tagung des ICCJ, Mailand, 6.–7. 9. 1982 [s. u. IV/5, IV/II]	95	II Die Kommission für die religiösen Beziehungen mit dem Judentum	92
b) Die 11. Tagung des ICCJ, Amsterdam, 27.–29. 3. 1984 [vgl. u. a)]	96	a) Die 10. Tagung des ICCJ, Mailand, 6.–7. 9. 1982 [s. u. IV/5, IV/6]	95
5 Bundesrepublik ehrt: Dr. E. L. Ehrlich, Rabbiner Prof. Jacob J. Petuchowski, Dr. Gerhart Riegner [s. u. IV/3, IV/7]	100	b) Die 11. Tagung des ICCJ, Amsterdam, 27.–29. 3. 1984 [vgl. u. a)]	96
9 Zum Oberammergauer Passionsspiel 1984	103	10 I Wie sehen wir einander: Judentum, Christentum, Islam? Bericht über das dritte religionswissenschaftliche Symposium der drei Weltreligionen in der Staatlichen Akademie für Lehrerfortbildung Donaueschingen vom 12.–15. 1. 1982 [s. u. IV/2, IV/5]	110
IV/7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche		II Gottes Weisungen in den drei Weltreligionen: Christentum, Judentum und Islam. Bericht von Prof. Dr. Alwin Renker über das zweite Symposium für Religionslehrer an der Staatl. Akademie für Lehrerfortbildung, Donaueschingen, 3.–6. März 1979 [vgl. u. I]	116
4 Erklärung des Zentralrats der Juden in Deutschland zum 9. 11. 1984 [s. u. IV/3, IV/8]	100	IV/VII/II »Glaube an die Menschlichkeit.« Retter von Juden während des Holocaust. Internat. Konferenz d. »United States Holocaust Memorial Council«, Washington D. C., 17.–19. 9. 1984	199
5 Bundesrepublik ehrt: Dr. E. L. Ehrlich, Rabbiner Prof. Jakob J. Petuchowski, Dr. Gerhart Riegner [s. u. IV/6]	100		
IV/8. Verfolgung und Widerstand		VI. In memoriam	
3 Zum Gedenken des Holocaust, 6. 5. 1984: Die »halbjüdischen« Kinder von Berlin [s. u. IV/3]	97	1 Abt Leo von Rudloff, 17. 8. 1982	192
4 Erklärung des Zentralrats der Juden in Deutschland zum 9. 11. 1984 [s. u. IV/3, IV/7]	100	2 Lothar Mattheis, 14. 10. 1983	194
7 Lehrstuhl für Holocaust-Geschichte an der Bar-Ilan-Universität (Tel Aviv) [s. u. IV/3, IV/10]	102	3 Dr. Hermann Greive, 25. 1. 1984	195
6 Glaube an die Menschlichkeit. Retter von Juden während des Holocaust [s. u. IV/II, VII/II]	199	4 Flüchtlingspfarrer D. Dr. h. c. Paul Vogt, März 1984	195
IV/9. Sühne und Wiedergutmachung		5 Dr. Uriel Tal s. A., Juni 1984	195
[s. u. IV/8]	199	6 Rabbiner Dr. Max Elk s. A., 1984	196
IV/10. Staat Israel		7 Dr. Hans Lamm s. A., 23. 4. 1985	197
6 I Israelisch-arabische Begegnung. Das Beth Hagefen in Haifa. Aktive jüdisch-arabische Zusammenarbeit [s. u. IV/14]	101		
II Arabisch-israelisches Schülerinnentreffen [vgl. u. I]	102	Nach Redaktionsschluss:	
7 Lehrstuhl für Holocaust-Geschichte an der Bar-Ilan-Universität (Tel Aviv) [s. u. IV/3, IV/8]	102	Zum 8. Mai 1985:	
8 Christliche Ereignisse und Nachrichten aus Israel. Benediktinerabtei der Dormitio auf dem Zion beteiligt sich an Israel-Festival [s. u. IV/11]	103	Akademiedirektor Martin Stöhr, Ev. Akademie Arnolds-hain: Stellungnahme u. Arbeitsprogramm [s. u. IV/6, IV/8, IV/9]	198
IV/11. Kirche u. Christen in Israel – Kirche u. Israel			
8 Christliche Ereignisse und Nachrichten aus Israel. Benediktinerabtei d. Dormitio auf dem Zion beteiligt sich an Israel-Festival [s. u. IV/10]	103	VII. Aus unserer Arbeit	
IV/14. Juden und Araber		I Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen	198
6 I Israelisch-arabische Begegnung. Das Beth Hagefen in Haifa. Aktive jüdisch-arabische Zusammenarbeit [s. u. IV/10]	101	II »Glaube an die Menschlichkeit.« Retter von Juden während des Holocaust. Internationale Konferenz d. »United States Holocaust Memorial Council«, Washington D. C., 17.–19. 9. 1984 [vgl. IV/II]	199
II Arabisch-israelisches Schülerinnentreffen [vgl. u. I]	102	III Der »Freiburger Rundbrief« auf dem 87. Deutschen Katholikentag, Düsseldorf, 1.–5. 9. 1982 [vgl. IV/6, IV/II]	199
IV/II. Tagungen			
1 I Juden u. Christen auf dem 87. Deutschen Katholikentag, Düsseldorf, 1.–5. 9. 1982 und auf dem 20. Deutschen Evangelischen Kirchentag, Hannover, 8.–12. Juni 1983 [s. u. IV/1, IV/6]	82		
2 I Kardinal Willebrands: Zur Bischofssynode, Oktober 1983 [s. u. IV/2, IV/4]	95		

26 Personenregister Jahrgang XXXV/XXXVI*

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 und hebräische Namen ist die Schreibweise verwendet, in der sie am häufigsten im FrRu erscheinen. – Nicht in allen Fällen konnte der Vorname angegeben werden. Die Bibelstellen aus dem AT und NT sind getrennt in der üblichen Reihenfolge angeführt.

* Für »IMMANUEL« separates Register s. u. S. 244/IM 34

Aaron (AT) 117, 126	Adam (AT) 86, 120, 165	Ahr, Peter G. 168	Alt, Albrecht 117
Abegg, Elisabeth 182	Adapa (babyl. Urkönig) 129	Akiba, Rabbi 130	Alt, Franz 8
Abel (AT) 44, 45, 165	Adenauer, Konrad 87	Albeck, Chanoch 164	Altmann, Hans Heinz 28, 47
Aberbach, Moses 158	Agamemnon 64	Albo, Joseph 142	Ambrosius v. Mailand 5
Abrabanel, Isaak 131, 142	Agnon, Schaj (Samuel Josef) 191	Albrecht, J. 176	Amir, Dov 190
Abraham (AT) 4, 9, 17, 19, 20, 40, 43, 44, 64, 68, 70, 80, 85, 88, 110, 113, 116, 122, 132, 137, 139, 141, 147, 158, 169	Agobard v. Lyon 170	Albright, William F. 129	Amir, Yehoshua (Neumark, H.) 139, 140
Abromeit, Hans-Jürgen 119	Agus, Jacob B. 168	Alexander der Grosse 64, 129, 151, 159	Amira, Karl v. 149
	Ahasver 42	Ali, Kamal Hassan 77	Amos (AT) 120, 121, 138
	Ahuis, Ferdinand 192	Aloni, Schulamit 66	Ananias (Annas, NT) 105

- Andropov, Juri 23
 Angern, F. 186
 Anselm von Canterbury 168
 Antiochus IV. Epiphanes 162
 Antonius v. Padua, Heiliger 55
 Aquaviva, Sabino S. 144
 Arafat, Yassir 11, 12, 13, 80
 Arendsen, Marloes 96, 97
 Arens, Mosche 75
 Aristoteles 120, 123, 147
 Arndt, Adolf 74
 Arnold, Karl 28
 Arnold, Gottfried 133
 Aron, Robert 70
 Aron, Wilhelm 31
 Artapanos 144
 Aschkenasi, Jakob 61
 Aschkenasi, Zewi (Chacham Zewi), Rabbi 61
 Aschkenasy, Yehuda 174
 Assel, Alfred 167
 Atrahasis 129
 Atrous 64
 Auerbach, Erich 124
 Auerbach, Rachel 143
 Augustin, Matthias 119
 Augustinus, Aurelius 59, 119, 127
 Augustus, röm. Kaiser 162
 Ausubel, David Paul 166
 Avi-Yonah, Michael 122

 Baal-schem-tov (Beiname des Israel ben Elieser) 143
 Bacharach, Jair 52
 Bacharach, Samuel 52
 Bader, Dietmar 165
 Baeck, Leo, Rabbiner 52, 56, 135, 141, 148, 176, 177, 184, 196
 Bätz, Kurt 111, 115
 Baker, Leonard 176, 177
 Balaban, Meir 38
 Ballin, Albert 183
 Bamberger, Seligmann Bär, Rabbi 60
 Bar Giora, Simeon 60
 Bar-Lew, Chaim 75
 Barnabas (NT) 106
 Barslai, Benyamin Z. 182
 Barth, Helga 185
 Barth, Karl 59, 132, 133, 135, 172
 Bartoszewski, Władysław 32, 177, 178
 Baruch (AT) 128
 Baruch ben Meir 52
 Barzel, Rainer 72
 Bathory, Stephan, poln. König 62
 Bauer, Gerhard 190
 Bauer-Oltch 29
 Baur, Friedrich Christian 133
 Bea, Augustin, Kardinal 96, 165, 166, 193
 Bebel, August 150
 Becker, Fritz 97
 Becker, Hellmut 186
 Beigel, Ed., Prälat 2. US
 Begin, Menachem 12, 76, 91
 Ben-Ari, Jitzchak 191
 Ben-Chorin, Schalom (Fritz Rosenthal) 54, 55, 56, 57, 58, 103, 109, 140, 141, 189, 192
 Ben-Gurion, David 76, 87
 Ben-Gurion, Paula 191
 Ben Nathan, Asher 87, 89, 91
 Benda, Ernst 3. US
 Bengsch, Alfred, Kardinal 39, 40
 Benjamin, Walter 69
 Bentzen, Aage 129
 Berdischewski, Micha Josef 97
 Berenson, Leon 38
 Berg, Karl, Erzbischof 2. US
 Bergengruen, Charlotte 152
 Bergengruen, Werner 152
 Bergenthal, Thomas 82
 Berger 35
 Berger, Ulrike 69
 Bergmann, Hugo 190, 193
 Bergson, Henri 15
 Berkovits, Eliezer 143
 Bernhard v. Clairvaux 133
 Berning, Wilhelm, Erzbischof 41
 Bertram, Adolf, Kardinal 41, 43, 167, 168
 Besier, Gerhard 179
 Bethge, Eberhard 126, 179, 192
 Bethge, Renate 192
 Betti, Claudio Mario 96, 97
 Betz, Otto 168
 Beyschlag, Karlmann 119
 Bickerman, Elias J. 159
 Biedenkopf, Kurt 74
 Biemer, Günter 19, 110, 166, 167
 Biesinger, Albert 166, 167
 Birnbaum, Max P. 141
 Bischofberger, Otto 130
 Biser, Eugen 126
 Bismarck, Klaus v. 92
 Bismarck, Otto v. 182
 Black, Matthew 129
 Blank, Josef 172
 Bleich, J. David 142
 Blinzler, Joseph 135
 Blumenthal, David 168
 Bochénski, Joseph 126
 Boecker, Hans-Jürgen 131
 Böhm, Franz 72, 73, 74, 75
 Böhme, Rolf 46, 47, 3. US
 Bokser, Baruch M. 153
 Bonhoeffer, Dietrich 59, 125, 179
 Bonhoeffer (Familie) 192
 Bornkamm, Heinrich 133
 Borwicz, Michael 36, 37
 Boshofs, Egon 170
 Bossuet, Jacques Benigne 5
 Bousset, Wilhelm 129
 Brakelmann, Günter 179
 Bran, Friedrich 110, 194
 Bretschneider, Wolfgang 82
 Breuning, Wilhelm 89, 91
 Brocke, Michael 142, 143
 Brod, Max 57, 58, 141, 190, 197
 Brüll, N. 62
 Bruen 7
 Bruner, Jerome Seymour 166
 Buber, Martin 57, 58, 59, 86, 88, 91, 119, 120, 141, 143, 155, 157, 168, 169, 176, 182, 186, 187, 190, 195
 Buchkremer, Joseph, Weihbischof 2. US
 Buddha 129
 Bülow, Bernhard v. 182
 Bultmann, Rudolf 123
 Bulz, Emmanuel, Rabbiner 97
 Bunam von Przysucha, Rabbi 120
 Bunsen, Christian Karl Josias, Freiherr v. 152
 Bunte, Wolfgang 175
 Burg, Avraham 96
 Burg, Joseph 75
 Burzio, Giuseppe 39, 40
 Buzy, Denis 123

 Caligula, röm. Kaiser 162
 Carmoly, Eljaqim 157
 Carroux, Margaret 155
 Carstens, Karl 100, 191, 3. US
 Carter, Jimmy 12, 76
 Casalis, Georges 145
 Chamberlain, Houston Stewart 21, 26
 Charles, Robert H. 130
 Chernik, Bernard 54
 Childs, Brevard S. 131
 Churgin, Pinkhos 158
 Clemens v. Alexandria 144
 Cohen, Arthur A. 143
 Cohen, Hermann 97
 Cohen, Yizchak 102
 Collomp, Paul 159
 Colpe, Carsten 129, 144
 Comay, Michael 191
 Comte, Auguste 133
 Congar, Yves, M. J., OP 81
 Conti 40
 Conzelmann, Hans 70, 144
 Conzemius, Victor 43
 Corfu, Chaim 75
 Corti, Guglielmo 170
 Creighton, Mandell, Bischof 180
 Crescas, Hasdai 142
 Croner, Helga 168
 Cross, Ben 185
 Crossan, John D. 125
 Crüsemann, Frank 132
 Cube, Felix v. 166
 Cullen, Michael 152
 Cyprian v. Karthago 59
 Czerniakow, Adam 33
 Czernski, Alexander 190

 Dahl, Nils A. 139

 Daisenberger, Joseph Alois 104
 Dalman, Gustaf 70
 Daniel (AT) 20, 128, 130, 162, 168
 Dathan 106
 David (AT) 9, 10, 18, 122, 134, 171
 David, Janina 34, 179
 Davies, Norman 37
 Dayan, Jael 191
 Dayan, Moshe 13, 191
 Dedler, Rochus 106, 110
 Deissler, Alfons 120, 121, 168
 Delbrück, Justus 192
 Delp, Alfred 3
 Deselaers, Paul 121
 Deutz 100
 Dick, Gabriele, OCD 192
 Dicks, Bernhard, P. OSB 193
 Dienstag, Jacob J. 151
 Dietzfelbinger, Hermann, Landesbischof 166
 Dillon, S. J. 140
 Dinglinger, Wolfgang 152
 Diokletian, röm. Kaiser 162
 Dodd, Charles H. 123
 Döbig, Friedrich 29, 30
 Döpfner, Julius, Kardinal 104, 106, 107
 Dohm, v. 149
 Dohnanyi, Claus v. 2. US
 Domitian, röm. Kaiser 162
 Doré, Gustave 110
 Dorn, Klaus 89, 91
 Dorneich, Monica 121, 122
 Dostojewsky, Fedor M. 160
 Dreifuss, Erwin M. 60
 Drews, Arthur 129
 Dubnow, Simon 160
 Dubois, Marcel Jacques, OP 6, 12, 16, 80
 Dudzus, Otto 125
 Dühring, Eugen 21, 26
 Duprey, Pierre 96, 97
 Dupuy, Bernard, OP 14, 97, 172

 Ea-Oannes 129
 Eban, Abba 11, 13
 Ebeling, Gerhard 126, 133
 Eberling, Ernst 133
 Echnaton 190
 Eck, Johann 59, 154
 Eckert, Willehad Paul, OP 107, 168
 Edinger, Dora 149
 Egger, Rita 138, 144, 159
 Ehmann, Karl 30
 Ehrenberg, Hans 125
 Ehrlich, Ernst Ludwig 10, 18, 21, 39, 89, 91, 97, 100, 116, 117, 145, 158, 166, 167, 173, 177, 179, 180, 181, 182, 185
 Ehrlich, Henryk 37
 Eisler, Robert 129
 Eissfeldt, Otto 133
 Elchinger, Léon Arthur, Bischof 5
 El Eljon 129
 Elert, Werner 119
 Eliach, Yaffa 191
 Eliezer ben Hyrkanos 112
 Elishai, Yohanen 6
 Elija (AT) 81, 112, 164
 Elischa (AT) 81
 Elk, Max, Rabbiner 196
 Elvers, Rudolf 151
 Emanuel, Joseph 87
 Emerton, John A. 129
 Emmanuel s. u. Immanuel (AT, NT)
 Emsheimer, Arthur 195
 Engels, Friedrich 59
 Epp, Franz, Ritter von 30, 31
 Epstein, Dina 102
 Epstein, Jacob N. 153
 Epting 116
 Erasmus v. Rotterdam 59, 154
 Erel, Shlomo 191
 Ermann, Leo 189
 Ernst, Hanspeter 141, 158
 Esau (AT) 21, 134, 162
 Eschwege, Helmut 183
 Esra (AT) 71, 128, 130, 131
 Esther (AT) 20, 133
 Etchegaray, Roger, Kardinal 3, 4, 5, 13, 16, 80, 81, 96, 2. US
 Eucken, Walter 73
 Eusebius v. Caesarea 133
 Evian, Isidor 87
 Ezechiel (AT) 70, 86, 117, 126, 158
 Ezechiel der Tragiker 144

 Fackenheim, Emil L. 143
 Färber, Meir 190
 Falk, Ze'ev W. 12, 13, 14, 16, 80
 Farami, Fifi 102
 Faulhaber, Michael, Kardinal 41, 42, 167
 Feiner, Leon 33
 Feininger, Bernd 119, 132, 166
 Fendt, Klement 104, 107, 108
 Feneberg, Rupert 172
 Feneberg, Wolfgang 172
 Ferencz, Benjamin B. 183
 Fiebig, Paul 123
 Fiedler, Peter 110, 122, 126, 139, 143, 145, 154, 155, 166, 167, 173, 176, 177, 179, 184, 185, 186, 187, 191
 Fink 110
 Fink, Eugen 166
 Finkel, Asher 168
 Finkel, Joshua 151
 Fischer, Helmut 126
 Fischer, Karl Martin 122
 Fischer, Ludwig 32
 Fischer, Siegfried 100
 Fisher, Eugene J. 97
 Fitzmyer, Joseph A. 70
 Flamm, Moritz 28
 Flatow, Ernst 185
 Fleckenstein, Karl-Heinz 141
 Flügel, Karl B., Weihbischof 82, 84, 87, 88, 104, 108
 Flusser, David 122, 174
 Forestell, J. T. 71
 Forstmayr, Josef 104, 105, 108
 Franck, Sebastian 133
 Frank, Hans 31
 Frankemölle, Hubert 122

- Frarašis 129
 Freeden, Herbert 190
 Freeman, Theodore 97
 Freud, Sigmund 150
 Freudenberg, Adolf 181
 Freyer, Hans 118
 Friedlander, Albert, Rabbiner 7, 143
 Friedrich II. 65
 Friedrich, Hugo 119
 Friedrich, Jörg 182, 183
 Friedrich, Wilhelm IV., König 152
 Fries, Heinrich 134, 138
 Frings, Joseph, Kardinal 41
 Fritze, Georg 185
 Fritze, Katharina 185
 Frizzell, Lawrence 168
 Fuchs, Ernst 123, 124
 Füglistner, Notker, OSB 3
 Funk, Robert W. 124
- Gaarlandt, Jan G. 182
 Gabler, Johann Philipp 133
 Galen, Clemens August, Graf v., Kardinal 41
 Gall, August v. 129
 Galland 181
 Gartmann, M. 176
 Gayomart 129
 Gebirtig, Mordecai 38
 Geftmann, Rina 6
 Geilen, Jochen 118
 Geis, Robert Raphael, Rabbiner 85, 145
 Gelin, Albert 70
 Gemayel, Amin 78
 George, Augustin 70
 Gerson, Menahem (Hermann) 148
 Gersonides (Levi ben Gershom; RaLBaG) 142
 Gerssen, Sam 174
 Gese, Hartmut 129
 Gessler, Otto 183
 Giessler, Rupert 194
 Gilbert, Martin 179, 180
 Giordano, Ralph 181
 Givord, Robert 170
 Glesinger, Lavoslav 60, 61, 62, 63, 64, 65
 Glik, M. 38
 Glińska, Michail 64
 Gnilka, Joachim 71
 Gobineau, Josef Arthur, Graf 21, 26
 Goebbels, Josef 98, 100
 Göllner, R. 176
 Göring, Hermann 56, 98
 Goethe, Johann Wolfgang v. 116, 149, 182
 Goldberg, Arnold 168
 Goldmann, Nahum 87
 Goldschmidt, Daniel 161
 Goldschmidt, Dietrich 145
 Goldschmidt, Lazarus 112
 Goldstein, Bernard 35
 Goldstein, Walter 190
 Gollwitzer, Helmut 39, 145
 Gomer (AT) 121
 Goodblatt, David 153
 Gordan, Paulus, OSB 2, 179, 181, 185, 186
 Goslar, Julio 185
 Gottgetreu, Erich 190
 Gotschalk, Alfred, Rabbiner 101, 181
 Gradwohl, Roland 76
 Grätz, Heinrich 62
 Graf, Oskar Maria 55
 Grayek, Stefan 178
 Greenberg, Irving 143
 Gregor-Dellin, Martin 191
 Greive, Hermann 26, 151, 195
 Gremmels, Christian 125
 Greschat, Hans-Jürgen 170
- Gressmann, Hugo 129
 Grill, Julius 129
 Grintz, Y. M. 159
 Gritschneider, Otto 28
 Gröber, Conrad, Erzbischof 42, 184, 185
 Grözinger, Karl Erich 145, 146
 Groszman, Robert 97
 Gruber, Heinrich 176, 183
 Grumbacher, Rudolf 152
 Guardini, Romano 126
 Gütgemanns, Erhardt 125, 126, 127
 Gulliver, Lemuel 86
 Gunkel, Hermann 72, 129, 131, 133
 Guntz, Eduard 28
 Gur, Mordechai 75
 Gutman, Jisrael 180
 Gutmann, Joseph 146
 Gutmann, Robert 195
- Haas, Lee 153
 Habakuk (AT) 158
 Hackelsberger, Luise 152
 Hadad 129
 Hagemeyer, Oda, OSB 141, 182, 184, 190, 191
 Haggai (AT) 117
 Hallevi, Jehuda 142
 Hallie, Philip 181
 Halpérin, Jean 97
 Hammer-Schenk, Harold 146
 Hanania ben Dosa, Rabbi 162
 Handelsman, Marcell 38
 Handschuch, Hugo 30
 Hanhart, Robert 137
 Hanna (AT) 71
 Hansen, Niels 191
 Hantel 185
 Haran, Menahem 137
 Harms, H. H., Bischof 2. US
 Harnack, Adolf v. 7, 119, 176
 Harnisch, Wolfgang 123, 124
 Hartinger, Josef 29, 30, 31, 32
 Hartom, Menahem Immanuel 142
 Hauben, Nora 190
 Hauck, Albert 124
 Hauke, Johanna, OCD 192
 Hauptmann, Gerhart 55
 Hauser, Ludwig 119
 Haushofer, Albrecht 183
 Haushofer, Karl 183
 Hausmann, Leonhard 30
 Hebel, Frieda 189
 Hecht, Ingeborg 181, 182
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 118
 Hegesipp 144
 Heidegger, Martin 120, 150
 Heine, Heinrich 53, 55, 57, 197
 Heinemann, Isaak 139
 Heinemann, Paul 166
 Heinrich, Held 183
 Heller, Rose 58
 Hellwig, Monika K. 168
 Hemelsoet, Ben 174
 Hemker, Elisabeth 4, 192, 193, 198
 Hengel, Martin 145
 Hengsbach, Franz, Bischof 6
 Henoch (AT) 128, 130
 Henrix, Hans Hermann 172
 Hensel, Albert 152
 Hensel, Wilhelm 152
 Herbstrith, Waltraud, OCD 192
 Herder, Hermann 191
 Herder, Johann Gottfried v. 120, 124
 Hermann, Reinhardt 118
 Hermisson, Hans-Jürgen 131
 Herodes der Grosse 151
 Herranz, J. C. Rodriguez 170
 Herring, Basil 147
 Hertlein, E. 129
- Herzl, Theodor 26, 155, 156
 Herzog, Chaim 102
 Heschel, Abraham J. 82, 83
 Hess, Moses 137
 Hess, Rudolf 183
 Heuss, Theodor 57, 178, 197
 Heussi, Karl 133
 Heydrich, Reinhard 30, 31
 Hieronymus 127
 Hild, Helmut 2. US
 Hildegard von Bingen 168
 Hilfrich, Bischof 42
 Hillel 19, 47, 117, 155
 Hiller, Helen 35
 Hiller, Moses 35
 Hiller, Schachne 35
 Hillesum, Etty 182
 Himmler, Heinrich 28, 29, 31, 32, 41, 195
 Hindenburg, Paul v. 183
 Hiob (Ijob, AT) 55, 90, 165, 185
 Hirsch, Otto 184
 Hirschel, Jakob 61
 Hirschenstein, R. Sissl 61
 Hirschfeld, Gerhard 181
 Hitler, Adolf 21, 23, 28, 36, 41, 43, 51, 52, 60, 100, 110, 150, 153, 154, 177, 183, 185
 Höck, Michael 104, 107
 Höffe, Otfried 136
 Höffner, Joseph, Kardinal 87
 Hölscher, Georg 133
 Höltscher, Gustav 130
 Hofmann, Frank 108
 Homer 64
 Horn, Gustav 147, 148
 Hosea (AT) 120, 121, 131, 138
 Hossfeld, Frank Lothar 132
 Hottinger, Arnold 92
 Hruby, Kurt 85, 168
 Huber, Wolfgang 125, 132
 Huhn, Michael 89
 Huismans 110
 Humboldt, Wilhelm v. 119
 Hungar, Kristian 132
 Hurwitz, Jigal 75
 Hussein, König v. Jordanien 76
 Hutner, Yitzchak 143
- Ibn Esra, Abraham 131
 Ibn Kaspis, Joseph 147
 Ibn Paquda, Bachja 142
 Ibn Tibbon, Samuel 151
 Ibsen, Henrik 56
 Illyricus, Matthias Flacius 133
 Ilsar, Yehiel 142
 Immanuel (AT, NT) 122
 Irenaeus 144
 Isaac, Jules 4, 16, 174, 175
 Isaak (AT) 40, 68, 70, 88, 110, 150, 163
 Isaak ben Elasar 52
 Isaak ben Sheshet Perfet (Ribash) 142
 Israel, Zvi 101, 102
 Israel s. u. Jakob (AT)
- Jachowicz 35
 Jacobs, Immanuel 103
 Jahnke, Elenore 121, 122
 Jakob (AT) 21, 40, 53, 54, 68, 70, 82, 87, 88, 134, 162
 Jakob ben Jakar 52
 Jakobi, Gad 75
 Jakobus (NT) 4, 72
 Jamm (Chaosungeheuer) 129
 Jander, E. 179
 Jannai, Alexander 151, 162, 188
 Janowski, Bernd 126
 Jansen, H. Ludin 129
 Japhet, Sara 137
 Jean-Roger, AA 4
 Jedin, Hubert 133
 Jehuda ha-Nassi, Rabbi (Juda »der Fürst«) 155
- Jellin, Richard, Rabbiner 9
 Jeremia (AT) 47, 117, 130, 138, 139, 165
 Jeremias, Alfred 129
 Jeremias, Joachim 70, 123
 Jeremias, Jörg 132
 Jesaja (AT) 3, 9, 16, 54, 70, 82, 83, 119, 131, 158, 168, 187
 Jesaja di Tirani 131
 Jeschurun s. u. Jakob (AT)
 Jirmeja, Rabbi 112
 Joachim v. Fiore 133
 Jochanan ben Sakkai, Rabbi 162
 Jochmann, Werner 184
 Jochum, Herbert 142
 Joel (AT) 120, 121
 Johannes, Evangelist 4, 9, 19, 20, 45, 72, 106, 107, 109, 110, 128, 130, 135, 162, 168, 185
 Johannes (Priesterkönig) 130
 Johannes XXIII., Papst 13, 193
 Johannes Chrysostomus 5
 Johannes Paul II. (Wojtyła, Karol), Papst 8, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 19, 22, 33, 35, 43, 79, 80, 81, 84, 85, 88, 91, 95, 105, 108, 109, 168
 Jona (AT) 82, 89, 90, 91, 131, 157, 165
 Joschua, Rabbi 112
 Josef, Mann Marias (NT) 118
 Josef, Mosche Ben 101
 Josef von Rosheim 25
 Joseph (AT) 110, 134
 Joseph II., österr. Kaiser 61
 Joseph v. Arimathäa (NT) 106
 Josephus Flavius 93, 122, 137, 144, 159, 162, 163
 Josua (AT) 53, 111, 155, 164
 Journet, Charles, Kardinal 16
 Juda ben Baruch 52
 Judas Iskariot (NT) 87, 109, 110
 Jülicher, Adolf 123, 124
 Jüngel, Eberhard 123, 124, 125
 Jünger, Ernst 52
 Jungk, Robert 148
 Juppiter 129
 Juspa, Jefta 52
 Just-Dahlmann, Barbara 187, 191
 Justin der Märtyrer 144
- Kaempfert, Manfred 126
 Käutner, Helmut 109
 Kafih, Josef 151
 Kafka, Franz 57
 Kaganoff, Benzion C. 61
 Kain (AT) 44, 45, 165
 Kaiphas (NT) 87, 104, 105
 Kaiser, Odilo 120, 122, 138, 144, 152
 Kallai, Zecharia 137
 Kalonymus ben Schabtai 52
 Kalthoff, Albert 129
 Kamp, L. B. van de, Rabbiner 97
 Kampe, Walther, Weihbischof 2. US
 Kampling, Rainer 127
 Kant, Immanuel 120
 Kantschuster, Johann 30
 Kaplan, Marion A. 149, 150
 Karski, Jan 36, 37
 Kaschuba 110
 Kastning-Olmesdahl, Ruth 135
 Katzenberger, Leo 183
 Katzenellenbogen, Meir (Meir v. Padua), Rabbi 62
 Katzenellenbogen, Saul 62
 Kaufmann, Jeheskel 130
 Kazaw, Mosche 75
 Kazenelson, Jizchak 38
 Kearns, Rollin 128, 129
 Keet, Joseph 97
 Kegler, Jürgen 119
 Keim, Anton Maria 182

- Keller, Babett 54, 55
 Keller, Paul 55
 Kelman, Wolfe 97
 Kempner, Robert M. W. 182, 183
 Kessler, David 96
 Keuck, Werner 71
 Khuschi, Abba 101
 Kierkegaard, Sören 143
 Kiessner, Hermann 29
 Kimchi, David 131
 Kimmerle, Heinz 69
 Kimor, Eva 101
 Kindt, Werner 147, 148
 Kinet, Dirk 121, 126, 192
 Kirchgässner, Wolfgang, Weihbischof 2. US
 Kirchhof, Paul 152
 Kisch, Guido 149
 Klafki, Wolfgang 166
 Klappert, Bertold 125
 Klatzkin, Jakob 130
 Klausener, Erich 183
 Klein, Hans-Günter 152
 Klein, Laurentius 141
 Kleinherne, Klaus 186
 Klemm, Hans G. 124
 Klenicki, Leon 168
 Klodzinski, Stanislaus 184
 Klostermann, Georg 125, 127
 Koch, Klaus 129, 130
 Köhler, Bruno 183
 Köhler, Joachim 192
 Kolakowski, Leszek 38
 Kolbuszewski, Kazimierz 38
 Kollek, Teddy 87
 Konopnicka, Maria 36
 Konstantin der Grosse, röm. Kaiser 5, 162
 Korczak, Janusz 38, 186
 Kornmann 40
 Kortzfleisch, Siegfried v. 42
 Kossak-Szatkowska, Zofia 33, 177
 Kraeling, Emil G. 129
 Krämer, Hans J. 140
 Kraft, Werner 190
 Krahelska-Filipowicz, Wanda 33
 Kramsztyk, B. 38
 Krasicky, Jozef Ignacy 36
 Kraus, Annie 168
 Kraus, Hans-Joachim 131
 Kraus-Rosen, Berta 189
 Kremers, Heinz 174
 Krüger 35
 Kruijf, Theo de 174
 Krupp, Michael 147, 151, 157, 162, 163, 164, 186, 187, 188, 189
 Kruse, Martin, Bischof 2. US
 Kühnert, Hanno 182
 Kümmel, Werner G. 125
 Künneht, Walter 125
 Küster, Otto 48, 50
 Kuk (Kook), Abraham Isaac 168
 Kuld, Lothar 136
 Kutscher, Arthur 109
 Kwiet, Konrad 183

 Lamm, Hans 54, 55, 56, 57, 58, 103, 107, 108, 150, 182, 183, 192, 197
 Lamm, Heinrich 56
 Lamm, Ignaz 54, 197
 Lamm, Martha 54, 197
 Lanczkowski, Günter 130
 Landau, Lola 189
 Langen, August 126
 Laor, Evan 150
 Lapide, Pinchas E. 71, 92, 169
 Laqueur, Richard 159
 Lasker-Schüler, Else 141, 190
 Lauer, Simon 8, 11, 27, 124, 145
 Lauterbach, Alfred Jan 38
 Lavater, Joh. Kaspar 174
 Lawrence, David, H. 188
 Leander, Zarah 99
 Leber, Annedore 49
 Leber, Julius 49
 Lebram, Jürgen 130
 Lehmann, Reinhold 177
 Lehrburger, Karl 31
 Leiser, Erwin 184
 Leiser, Wolfgang 149
 Lem, Stanislaw 177
 Lenhart, Pierre, NDS 172
 Leo der Grosse 127
 Leo I., Papst 127
 Lerski, Jerzy 36, 37
 Lessing, Gotthold Ephraim 124, 174
 Leuner, Heinz David 145
 Levinas, Emmanuel 143
 Levinson, Nathan Peter, Rabbiner 7, 52, 82, 84, 85, 86, 132, 150
 Levinson, Pnina Navè 150, 152
 Levy, David 75
 Levy, Rabbiner 99
 Levy, Ze'ev 2
 Lewandowski, Louis 82, 84
 Lewin, Adolf 149
 Lewin, J. 38
 Lewy, Hermann 197
 Lichten, Joseph 36, 37, 97
 Lichtenberg, Bernhard 39, 40, 167
 Lieberman, Saul 153
 Liebeschütz, Hans 170
 Liegle, Ludwig 186
 Lill, Rudolf 42
 Limbeck 107
 Lind, Jakob 86
 Lindsay, R. 122
 Linné, Karl v. 63
 Loans, Elia 52
 Löffler, Paul 92
 Lohfink, Norbert 166
 Lohmeyer, Ernst 123, 130
 Lohse, Eduard, Landesbischof 70, 2. US
 Longinus, röm. Hauptmann 107
 Loofs, Friedrich 119
 Louis Ferdinand, Prinz 152
 Lovsky, François 15
 Lowenthal, Ernst G. 28, 196
 Lowenthal-Hensel, Cécile 151
 Luckner, Gertrud 28, 37, 40, 54, 82, 102, 148, 149, 150, 160, 164, 168, 176, 179, 180, 181, 182, 184, 185, 192, 193, 194, 195, 196, 197, 199
 Lukas, Evangelist 17, 70, 86, 93, 94, 109, 123, 125, 162
 Lustiger, Jean-Marie, Kardinal 81, 82, 86, 91
 Luther, Martin 21, 23, 24, 25, 26, 58, 59, 60, 116, 118, 133, 153, 154, 173
 Luz, Ulrich 126, 129

 Maas, Hermann 148, 184
 Maass, Ernest 61
 Mach, Dafna 187
 Mach, Michael 119, 137, 140
 Madsen, Iver K. 123
 Magass, Walter 126
 Magdalena s. u. Maria Magdalena (NT)
 Maier, Hans 104, 106, 108, 109
 Maier, Joachim 184
 Maier, Johann 150
 Malamet, Abraham 137
 Maleachi (AT) 82, 86, 128
 Malebranche, Nicole 120
 Mallau, Hans-H. 106
 Maly, Eugene H. 168
 Mann, Thomas 55
 Maoz, B. 145
 Marcion 144
 Marduk (babyl. Gott) 129
 Margulies, Heinrich 53
 Maria (Mirjam), Mutter Jesu (NT) 4, 16, 57, 71, 107, 110, 113, 118
 Maria Magdalena (NT) 109
 Marin, Louis 125
 Maritain, Jacques 16
 Markus, Evangelist 19, 70, 86, 94, 108, 109
 Marquardt, Friedrich-Wilhelm 92, 145
 Marquardt, Klaus 92
 Martin, Gerhard 111, 113, 114, 115
 Marty, François, Kardinal 81
 Marx, Karl 57, 58, 118, 150, 197
 Marx, Leopold 189
 Massignon, Louis 91
 Matthäus, Evangelist 5, 8, 19, 20, 70, 71, 86, 92, 93, 94, 108, 109, 119, 122, 125, 127, 150, 168
 Mattheiss, Lothar 110, 116, 194
 Maunz, Theodor 30
 Maximilian, Kaiser 149
 Maybaum, Ignaz 142
 Mayer, Annemarie 155, 161
 Mayer, Reinhold 156, 171, 187, 188
 Mayer, Rupert 30
 Mazar, Benjamin 122
 McGarry, Michael B. 168
 Meir, Golda 13, 191
 Meir ben Isaak 52
 Meir, Rabbi 93
 Meir von Rothenburg 52
 Mejia, Jorge 97
 Melito v. Sardes 144
 Melzer, Friso 126
 Menachem ben Jakob 52
 Mendelssohn, Arnold 152
 Mendelssohn, Moses 174
 Mendelssohn-Bartholdy, Fanny 152
 Mendelssohn-Bartholdy, Felix 152
 Mendes-Flohr, Paul 186, 187
 Menelaos 64
 Mensching, Gustav 126
 Merzbacher, Abraham 157
 Mestmäcker, Ernst J. 72, 74
 Mestri, Guido Del, Erzbischof 80
 Meyer, Eduard 129
 Micha (AT) 138
 Mickiewicz, Adam 36
 Miłosz, Czesław 38
 Minz, Karl-Heinz 135, 166, 167
 Mithra 129
 Moda'i, Jizchak 75
 Möhl, Wolfgang 31
 Moelin, Jacob ben Moses (Maharil) 52
 Mohammed 113, 118
 Mohn, Gerd 187
 Molitor, Joseph 70
 Moltmann, Jürgen 169
 Monakow, Hartmann v. 195
 Monheit, Schlojme 56
 Montefiore, Claude 127
 Moore, George Foot 159
 Morgenstern, Julian 129
 Mortada, Saad 77, 102
 Mose (AT) 19, 23, 44, 52, 58, 67, 70, 81, 82, 83, 86, 93, 94, 104, 105, 111, 113, 116, 117, 126, 139, 142, 150, 174, 186, 190
 Mose ben Maimon (Maimonides) 65, 142, 147, 151, 195
 Mose ben Nachman (Nachmanides; RaMBaN) 131, 142
 Moser, Martin 166
 Moses, Margarete 190
 Mosheim, Johann Lorenz v. 133
 Mossinsohn, Avital 103
 Mubarak, Hosni 77
 Müller, Manfred, Bischof 2. US
 Müller, Norbert 172
 Müller, Paul-Gerhard 129
 Müller, Ulrich B. 128, 129
 Mugavero, Francis J. 97
 Muhammad s. u. Mohammed
 Munkler, Lydia 186
 Musmano, Michael 183
 Mussner, Franz 26, 69, 70, 71, 72, 103, 104, 107, 108, 132, 143, 168, 169, 170, 171, 172, 175
 Mutzbauer, Josef 29, 30, 31, 32
 Mytze, A. W. 56

 Naboth (AT) 106
 Nachmann, Otto 148
 Nachmann, Werner 84, 86, 87, 89, 91, 148
 Napoleon Bonaparte 147
 Nardone, Richard Morton 168
 Nathan, Rabbi 112
 Navon, Jizchak 75
 Nechemkin, Arie 75
 Nefzger, Sebastian 30
 Negeve, Abraham 188, 189
 Nehemia (AT) 131
 Néher, André 141
 Nero, röm. Kaiser 162
 Neumann, Oskar 190
 Neumeyer, Alfred 57
 Neumüller 109
 Neusner, Jakob 143, 152, 153, 164
 Niccacci, Rufino 185
 Niese, Benedikt 159
 Nietzsche, Friedrich 91, 120, 150
 Nikodemus (NT) 106
 Nikolaus v. Damaskus 159
 Nissen, Andreas 139
 Nissim, Mosche 75
 Nissiotis, Nikos A. 134
 Noah (AT) 113
 Nora 56
 Norden, Eduard 159
 Nordhues, Paul, Weihbischof 2. US
 Noske, Gustav 183
 Nota, J. H., SJ 39
 Nowak, Jan 36, 37
 Nuernbergk 29, 30, 31

 Obadiah ben Jakob Sforno 131
 Oberman, Heiko A. 153, 154
 Oesterreicher, John M. 107, 168
 Ogushi, Motosuke 119
 O'Hamsel, Abbot 97
 Oppenheimer, Samuel 52
 Origenes 144
 Orlandini, Gabriel 159
 Orsenigo, Cesare, Nuntius 40, 41
 Orwell, George 86
 Orzeskowa, Eliza 36
 Osten-Sacken, Peter von der 171, 172, 173
 Otto, Rudolf 129, 144

 Pacelli, Eugenio s. u. Pius XII., Papst
 Pachowiak, Heinrich, Weihbischof 6, 2. US
 Pagener, Gabriele 89, 91
 Pannenberg, Wolfhart 133, 169
 Pappenheim, Bertha 149
 Pappenheim, Pinkus Seligmann 65
 Papst, Eugen 110
 Pater, Wim A. de 126, 127
 Patschowsky, Alexander 170
 Patt, Gideon 75
 Paul II., Papst 183

- Paul VI., Papst 5, 8, 9, 12, 14, 16, 17, 107, 183, 190
- Paulus, Apostel 3, 25, 44, 57, 69, 71, 85, 88, 95, 112, 117, 122, 126, 140, 143, 154, 169, 170, 172, 173, 175, 176
- Paulus, Jael B. 148
- Pauwels, C. F., P. OP 193
- Pazi, Margarita 189, 190, 191
- Peck, William Jay 126
- Peralson, Jordan, Rabbiner 97
- Peres, Schimon 75, 76
- Perez, Jizchak 75
- Perlitt, Lothar 137
- Pesch, Rudolf 70
- Pestalozzi, Joh. Heinrich 72
- Petrus, Apostel 44, 95, 118, 144, 164
- Petuchowski, Elizabeth 154
- Petuchowski, Jakob J., Rabbiner 100, 130, 131, 154, 168
- Pfaff, Otto 187
- Pfefferkorn, Johannes 154
- Pfisterer, Rudolf 141, 165
- Pfleiderer, Otto 129
- Philipp, Rabbiner 193
- Philo v. Alexandrien 117, 137, 139, 140, 144, 157, 162
- Pilatus (NT) 20, 25, 103, 104, 106, 107, 109, 110, 122, 127, 135
- Pilger, Martin Heinrich Friedrich 149
- Pines, Shlomo 122
- Pinsker, Leon 143
- Pistiner, Ephraim 189, 190
- Pitzer, Franz Xaver 31
- Pius V., Papst 107
- Pius X., Papst 12
- Pius XI., Papst 18
- Pius XII., Papst 9, 12, 39, 41, 167
- Plaskow, Judith 2
- Plato (Platon) 140
- Plinius (d. Ältere) 129
- Plotin 140
- Pohlmann, Dietmar 179
- Pompeius (Gnäus P. Magnus) 162
- Pontius Pilatus s. u. Pilatus
- Porat 164
- Porphyrios 129
- Porton, Gary G. 153
- Posen, Jacob 82, 89
- Potok, Chaim 155
- Praag, Henri van 174
- Preysing, Konrad Graf v., Kardinal 39, 40, 41, 167, 168
- Priester, Roman 11
- Prijs, Leo 155, 156
- Procksch, Otto 129
- Pröpfer, Thomas 172
- Prolingheuer, Hans 185
- Prus, Bolesław 36
- Przepiorka, Dawid 38
- Pszenny, Josef 35
- Purusa/narayana 129
- Raabe-Wasowicz, Ewa 33
- Rabbinowicz, Raphael Nathan 157
- Rabbinowitz, Mordechaj Dov 151
- Rabin, Jizchak 75
- Rad, Gerhard v. 133
- Ragaz, Leonhard 93
- Rahner, Karl, SJ 135, 143, 169
- Ramati, Alexander 185
- Ramselaar, Antonius C. 173, 174, 193
- Ramsey, Jan T. 125, 126, 127
- Raschi (Solomon ben Isaac) 52, 65, 131
- Rash, Yehoshua 81
- Rassoul, Mohamed Ahmed 116, 117, 194
- Raszeya, J. 38
- Ratzinger, Joseph, Kardinal 105, 106, 107, 108
- Rau, Gerhard 132
- Rau, Johannes 58, 3. US
- Razvi, Imam v. Hamburg 110, 111, 112, 113, 116
- Re (ägypt. Sonnengott) 129
- Reagan, Ronald 23, 76, 199
- Reck, Ursula 160, 166, 167
- Rehm, Martin 132
- Rehm, Walter 59
- Reichmann, Eva 145
- Reinharz, Jehuda 155, 156
- Reitzenstein, Richard 129
- Rendtorff, Rolf 7, 131, 132, 133
- Rengstorff, Karl Heinrich 42
- Renker, Alwin 111, 116, 117, 118, 132, 194, 199
- Reuchlin, Johannes 59, 149, 154
- Reventlow, Henning Graf 133
- Richter, Klemens 173
- Ricœur, Paul 125
- Riegner, Gerhart M. 96, 97, 100, 101, 160
- Ringelblum, Emanuel 38
- Ringshausen, Gerhard 179
- Ritter, Alexander 189
- Robinson, Saul B. 160
- Roblin, Michel 61
- Rode, Zvonko R. 61, 63
- Rodenski, Shmuel 108
- Rokeach, Eleasar 52
- Roland, Charlotte 177
- Roosevelt, Franklin D. 179
- Rops, Daniel 5
- Rosenberg, Alfred 161
- Rosenfeld, Gerald 82, 85
- Rosenthal, Albi 152
- Rosenzweig, Franz 3, 53, 88, 160, 169, 171, 172, 176, 182, 187
- Rosner, Ferdinand 104, 107, 108
- Rosner, Fred 151
- Roth, Ernst 156
- Roth, Heinrich 149, 194
- Roth, J. 42
- Roy-Seifert, Uta 185
- Rubenstein, Richard L. 143
- Rubinstein, Amnon 75
- Rudin, A. James, Rabbiner 105
- Rudloff, Alfred Felix v. s. u. Rudloff, Leo v.
- Rudloff, Leo von, Abt, OSB 174, 192, 193
- Saadia ben Joseph (Gaon zu Sura) 142
- Sacharja (AT) 13, 130
- Sachs, S. 38
- Sadat, Anwar el 76, 77
- Safrai, Shmuel 122, 137, 174
- Salhab, Nasri 79
- Salomo (AT) 9, 10, 88, 162, 165, 171
- Samarin, William J. 126
- Samuel (AT) 71, 134
- Samuel ben Ali (Halevi) 151
- Samuel ben Meir, Rabbi 131
- Sanders, Wilm 103, 104, 107
- Saoşyant 129
- Sarason, Richard S. 153
- Sasson 77
- Saul (AT) 164, 165
- Scupin, Hans Ulrich 149
- Secunda, Sholom 84
- Seebass, Gottfried 132
- Seebass, Horst 7
- Seeburg, Reinhold 119
- Segal, Arthur F. 139
- Segal, M. H. A. 164
- Seibert, Klaus 31
- Selge, Kurt-Victor 133
- Sellin, Ernst 129
- Semadar, Aviva 89
- Semper, Gottfried 152
- Sensburg, Baron 149
- Septimius Caracalla, röm. Kaiser 162
- Servius, Heiliger 189
- Servatius, Bernhard 82, 86
- Shamir, Yitzhak 13
- Sherira ben Hanina Gaon 153
- Shultz, George 199
- Siber, Karl Heinz 180
- Sick 8
- Siebeck, Paul 128, 129, 141, 157
- Siegert, Folkert 157, 158
- Sievers, Joseph 168
- Sigismund III. 62
- Sijes, B. A. 180, 181
- Silberman, Lou H. 168
- Silver, Abba Hillel, Rabbiner 56
- Silver, Daniel Jeremy 151
- Simson (AT) 157
- Sirat, René Samuel, Rabbiner 96, 97
- Skallon 33
- Sloyan, Gerard S. 104, 168
- Smend, Rudolf 126, 137
- Smolar, Levy 158
- Söderblom, Nathan 144
- Soetendorp, A., Rabbiner 97
- Solomon, Norman, Rabbiner 96, 97
- Sommer, Margarete 40, 41
- Sonnevelt, Nico 175
- Späth, Lothar 148, 3. US
- Spier, Joseph 97
- Spira, Israel, Rabbiner 35
- Sraoša 129
- Swidler, Leonard 104, 170
- Sylten, Werner 183
- Synan, Edward A. 168
- Schachal, Mosche 75
- Schäfer, Peter 119, 145, 159
- Schaeffler, Richard 138, 172
- Schaffert, Hans 195
- Schaller, Berndt 137
- Schaller, Stephan, OSB 104, 105, 107, 108, 109, 110
- Schamir, Jizchak 75, 76
- Schapira, Joseph 75
- Scharf, Kurt, Bischof 179
- Scharffenorth, Ernst-Albert 125
- Scharir, Awraham 75
- Scharon, Ariel 75
- Schatzker, Chaim 148, 160
- Scheeben, Matthias J. 135
- Scheele, Paul-Werner, Weihbischof 172
- Scheler, Max 75, 120
- Schellke, Karl Hermann 123, 127
- Schell, Maximilian 185
- Schenker, Adrian 134
- Scheps, Samuel 38
- Schewick, Burkhard van 41, 185
- Schick, Eduard, Bischof 2. US
- Schillebeeckx, Edward, OP 135
- Schimpf, Georg Wolfgang 181
- Schimpf, Heidi 181
- Schindler, Oskar 27
- Schlatter, Adolf 159
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst 69, 71, 119, 133
- Schlink, Edmund 134, 135
- Schloss, Louis 28, 29, 30, 31
- Schlosser, Johann Georg 149
- Schmid, Rudolf, Weihbischof 2. US
- Schmidt, Heinz 135, 136
- Schmidt, Johann Michael 129, 130, 131
- Schmidt, Ludwig 131
- Schmidt, N. 129
- Schmidt, Stjephan 166
- Schmidt, Werner H. 131
- Schmogro, Hartmut 116, 118
- Schneider, Lambert 120
- Schnitzer, Malka 16
- Schnitzer, Schmuel 16
- Schnorr v. Karolsfeld, Julius 110
- Schnurr, Klaus Bernhard 134
- Schöckel, Alonso 133
- Schoeps, Hans Joachim 56, 197
- Scholem, Gershom 69, 130, 175, 190
- Scholl, Geschwister 58
- Schoneveld, Jacobus 174
- Schrage, Wolfgang 125
- Schubert 107
- Schubert, Hermann 31
- Schütz, Egon 166
- Schulz, Bruno 38
- Schulz, Wolfgang 166
- Schwarz-Gardos, Alice 190, 191
- Schwarzenböck, Franz, Weihbischof 104, 108
- Schweitzer, Albert 123
- Stahl, Karl Heinz 59
- Stalin, Josef 37
- Stauffenberg, Berthold 49, 52
- Staufer, Ethelbert 93
- Steark, W. 129
- Stegemann, Eckehard 7, 132
- Stegemann, Hartmut 137
- Steiger, Lothar 132
- Stein, Edith (Teresia Benedicta a Cruce) 39, 192
- Steinberg, Aaron 160, 161
- Steinbrenner, Hans 31, 32
- Steiner, Moritz 46
- Stemberger, Günter 146, 161, 162, 163, 164
- Stepp 30
- Stern, Georges 28, 47
- Sternberger, Dolf 72
- Stiehm, Lothar 143
- Stier, Fridolin 129
- Stimpfle, Josef, Bischof 2. US
- Stockmeier, Johannes 119
- Stöhr, Martin 143, 182, 198
- Strack, Hermann L. 153, 163, 164
- Strauss, Alfred 30, 31
- Strauss, Franz Josef 3. US
- Streckler, Georg 136, 137
- Strolz, Walter 121, 122, 168
- Stroop, Jürgen 35
- Strug, Andrzej 36
- Stuhlmacher, Peter 169
- Sturmann, Manfred 54, 55, 56, 164
- Täubert, Klaus 55, 164
- Tal, Uriel 160, 195
- Talmon, Shemaryahu 168, 170
- Tanenbaum, Marc H., Rabbiner 97, 108
- Tarphon, Rabbi 141
- Tatian 144
- Tavor, Moshe 73
- Taylor, Telford 183
- Tertullian 144
- Tewes 40
- Tewje 108
- Thackeray, H. St. John 159
- Theisohn, Johannes 128
- Theobald, Michael 172
- Thieme, Hans 148, 149, 150, 152
- Thieme, Karl 174
- Thierfelder, Jörg 179
- Thoma, Clemens, SVD 4, 11, 60, 89, 130, 131, 133, 142, 145, 147, 153, 154, 163, 168, 169, 170, 171, 172, 174, 175
- Thomas 107
- Thomas v. Aquin 59, 170
- Thomasius, Gottfried 119
- Thyen, Hartwig 132
- Tietz, Ludwig 147, 148
- Tillich, Paul 126

- Tiso, Joseph 180
Titus, röm. Kaiser 54, 162
Tobit (AT) 121
Tödt, Heinz Eduard 125
Tödt, Ilse 125
Tonelli, Riccardo, S.D.B. 96, 97
Trautmann, Henny 149
Tresmontant, Claude 4
Trocmé, André 181
Troeltsch, Ernst 133
Truman, Harry S. 35
Trutwin, Werner 133, 150
Tucker, Gordon 96
Tuka, Vojtěch 180
Turner, Victor 130
Tur-Sinai, N. H. (Harry Torczyner) 2, 3, 17, 197
Tuwim, Julian 38
- Überschär, Ingrid 145
Uffenheimer, Benjamin 130
Uhl, Harald 2. US
Uhde, Bernhard 166
Urija (AT) 134
- Vanoni, Gottfried, SVD 121
Vasthi (AT) 106
Veil, Simone 102, 103
Veit, Otto 53
Vergani, Antonio 4
Vespasian, röm. Kaiser 162
Vetten-Schumann 186
Via, Dan O. 124
Vogel, Bernhard 89, 91
Vogel, Manfred 174
Vogt, Paul 44, 195
Voigt, Wolfgang 156
Volk, Ludwig, SJ 41, 43
Volken, Laurenz 70, 175
Volz, Paul 129, 130
Vries, Josef de 137
- Wacholder, Ben Zion 186
Wäckerle, Hilmar 28, 29, 30, 31, 32
Wagner 116
Wagner, Adolf 29, 30, 31
Wagner, Harald 138
Wagner, Richard 58, 152
Wahl, Saul 62
Walk, Joseph 97
Wassermann, Jakob 183, 197
Wasserstein, A. 110, 111
Weber, Karsten 118
Weber-Krebs, Frieda 2
Wehrle, Josef 132
Weichmann, Herbert 183
Weiner, Herbert 168
Weinfeld, Moshe 137
Weinzierl, Erika 168
Weiss, Johannes 123
Weiss, Nelly 60
Weissenberg, Heinz 190
Weizman, Eser 75
Weizmann, Chaim 148
Wellhausen, Julius 117, 129
Werblowsky, R.-J. Zwi 137, 170
Wertheimer, Samson 52
Westermann, Claus 133, 138
Wetter, Friedrich, Erzbischof 104, 106
- Wiesel, Elie 164, 165, 191, 199
Wiesenthal, Simon 36, 37
Wigoder, Geoffrey 97, 168
Wikler, E. M. 97
Wilckens, Ulrich 71
Wilczek 40
Willebrands, Jan G. M., Kardinal 95, 96, 97, 166, 2. US
Willrich, Hugo 159
Winawer, B. 38
Windthorst, Ludwig 43
Winter, Carl 120
Wintersberger, Carl 28, 29
Wise, Stephen S., Rabbiner 101
Wittgenstein, Ludwig 127
Wittler, Helmut Herm., Bischof 2. US
Wittstock, Alfred 146
Wojtyła, Karol s. u. Johannes Paul II., Papst
Wolf, E. 133
Wolff, Carola 191
Wolff, Christian 119
Wolff, Hanna 8
Wolff, Hans Walter 119, 138, 139
Wolff, Jeanette 150
Wolff, Karin 185
Wolffsohn, Michael 110
Wolfson, Harry Austryn 139, 140
Wooley, C. Leonhard 188
Wothe, Franz-Josef 2. US
Wundt, Wilhelm 144
Wurm, Theophil 179
Wurzburger, Walter S., Rabbiner 97
Wyschogrod, Michael 143, 168, 175
- Yadin, Yigael 186
Yahil, Leni 181
Yaron, Kalman 102
Yima (pers. König) 129
- Zach, F. 26
Zacharias (NT) 71
Zadok (AT) 186
Zaiane, Mohamed 194
Zaiman, Joel H. 153
Zarathustra 129
Zasius, Ulrich 149
Zeller, Dieter 168
Zenger, Erich 132, 134, 137, 173, 175
Zeus Olympios 129
Ziegler, Josef Georg 105, 108, 110
Zimmerli, Walther 133, 137
Zola, Emile 110
Zubeil, Gustav 182
Zuidema, Willem 175
Zunz, Leopold 60
Zur, Jakow 75
Zuroff, Efraim 180
Zweig, Stefan 56, 59
Zwink, Ernst 104
Zygielbojm, Szmul 35
- Bibel, Apokryphen, Pseudepigraphen, Neues Testament**
- Genesis 1,1 (72; 131); 1,9-10 (44); 1,26 (17; 72); 1,27 (18); 1-11 (72); 2,2f (131); 3 (119); 9,6 (70); 12,1-2 (137); 15 (132); 15,17-21 (147); 18 (139; 142); 18,2 (158); 19 (139); 22 (131; 150); 24 (121); 44,2 (147)
Exodus 4,22 (4); 7-11 (150); 13,9 (131); 14,14 (146); 19,5 (137); 20,7 (150); 20-34 (116); 21,24 (94; 131); 23,2 (112); 24,8 (70); 34,28 (116)
Leviticus 16,2 (174); 16,27ff (154); 17,11 (126); 19,18 (19; 23; 86; 93; 94); 19,33f (172); 19,34 (19)
Deuteronomium 1,1 (131); 6,4 (19; 23; 93; 103; 131); 6,5 (19; 86); 7,1f (162); 11,12 (137); 17,11 (117); 30,11-14 (82; 83; 86); 30,12 (112); 30,14 (138); 30,19-20 a (82; 83; 86)
1 Samuel 2,1-10 (71)
2 Samuel 11-12 (134)
1 Könige 6,13 (158)
Esther 3,8 (20)
1 Makkabäer 8,1-16 (162)
Psalmen 1 (117); 2 (131); 37,3.9.11.21.22.29 (94); 62,12 (130); 74 (54); 82,1 (85); 84 (85); 11 (2); 85 (18); 98 (152); 103 (83); 104 (168); 104,35 (93); 112 (84); 112,1 (117); 126 (60); 130 (82); 133 (17); 136 (143); 151 (168)
Sprüche 1,8; 6,20 (117); 24,17; 25,21 (93)
Weisheit 2,12ff (171); 2,23 (72); 5,1ff (171); 10,17 (88)
Jesaja 6,9 (187); 7,14-16 (131); 19,25 (3); 30,15 (16); 30,15-17 (119); 43 (54); 53,12 (70); 55,6-7 (82); 58,6-12 (83); 62,1 (9); 64,3 (158)
Jeremia 8 (47); 18,18 (117); 18,18-23 (192); 20,7-9 (192); 23,29 (130); 31,31-34 (138); 31,33 (139)
Klagelieder 5,21 (83)
Ezechiel 7,26 (117); 18 (86); 18,10 (70); 38,35 (158); 40-48 (126)
Daniel 1,1-7,28 (128); 2 (162); 7 (130); 7,1-28; 7,2-7,11; 8,1-27; 9,1-27; 10,1-12,4 (128); 11,30 (162); 14,3ff (20)
Hosea 1; 1,1,7; 2,1-3; 3; 3,5; 4,15; 5,5; 6,11; 14,10 (121)
Joel 2; 4,4-8; 4,18-20; 4,21 (121)
Amos 1,2. 9-10. 11-12; 2,4-5; 4,13; 5,8; 8,11-14; 9,5-6. 11-15 (121)
- Obadja 1-21 (132)
Habakuk 3,4 (158)
Haggai 2,11 (117)
Sacharja 14,18 (13)
Maleachi 3,1a (128); 3,7 (82; 86)
Matthäus 1,1ff (71); 1-2; 1,23 (122); 4,23 (8); 5,1-2 (92); 5,9 (94); 5,16 (122); 5,23f (5); 5,38f (94); 5,39 (150); 5,41 (94); 5,43ff (93); 5,44-45; 7,2 (94); 7,12 (19); 7,24-26; 7,28-29 (92); 8; 10; 10,5f (122); 13,1-23 (125); 15,21-28 (122); 15,24 (20); 16,18; 17,14-21; 18,17 (122); 18,20 (168); 21,14-17 (119); 21,28-22,14; 22,28; 22,36-40 (122); 22,37ff (86); 23,13-39 (127); 23,32-39; 24,9; 25,32 (122); 26,58 (164); 27,23-25; 27,24f; 27,25 (127); 27,27-30 (109); 27,62-66 (127); 28; 28,16-22; 28,19 (122)
Markus 4,24 (94); 12,19-31 (19); 12,29ff (86); 14,15 (109); 14,22-25 (70); 15,16-18 (109)
Lukas 1,39-56 (2); 1,49 (17); 2,23f; 2,41-51 (70); 6,27 (93); 6,38 (94); 8,55 (162); 10,27 (86); 13,1 (109); 14,16-24 (125); 15-19 (123); 22,12 (109)
Johannes 2,4 (110); 3,14 (106); 3,16 (107); 4,20-26 (168); 4,22 (20; 185); 4,43-54 (162); 6,45 (9); 8,44 (135); 13,14 (168); 13,34 (19); 19,1-5 (109); 20,19 (9); 20,19-31 (4)
Apostelgeschichte 2,23 (135); 37,38.53 (119)
Römer 1,3 (18); 3,25f (154); 5,12 (107); 6,10 (8); 9 (8); 9,4f (85; 154; 171); 9,5 (71); 9,30-33 (169); 9-11 (19; 23; 25; 173; 175); 11 (169); 11,1f (131); 11,1-2a (140); 11,15 (4); 11,16-18 (71); 11,16-24 (3; 175); 11,17 (71); 17,4; 11,18 (3; 71); 11,20 (71); 11,25f (127); 11,26 (25); 11,28f (88; 175); 11,29 (3; 154); 11,33-36 (4); 12,18 (95)
1 Korinther 9,19-23 (169); 15,3-5 (71)
2 Korinther 3,6 (112)
Galater 2,11ff (95); 2,16 (71); 3f (173); 3,19 (119); 4,4d (71)
Epheser 2,14.16 (9); 2,15f (3)
Kolosser 3,12 (88); 3,15 (88)
Hebräer 7,27 (8); 8-10 (154); 9,12 (8); 10,10 (8); 10,18 (154)
Jakobus 3,9 (72)
1 Johannes 4,3 (72)

Hebräische Veröffentlichungen aus Israel
in deutscher Übersetzung

HERAUSGEBER: Dr. Marcel J. Dubois OP

Stellvertretender Herausgeber:
Rabbi Jonathan Chipman
Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in
Israel*
und Freiburger Rundbrief

in Zusammenarbeit mit:
der Abteilung für »Interfaith-Angelegenheiten« der
Anti-Defamation League der B'nai B'rith
der Abteilung für Vergleichende Religionswissenschaft
der Hebräischen Universität Jerusalem
der »School of Jewish Studies«
der Universität Tel Aviv
der »Israel Interfaith Association«
dem Israel Büro des »American Jewish Committee«
der »Anti-Defamation League of B'nai B'rith«
der »Reformed Churches of Holland«

Redaktionskomitee

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 Muslimen in Jerusalem

Jüdisch-christliche Beziehungen in Vergangenheit und Gegenwart: Dr. Ze'ev W. Falk, Professor für Familien- und Erbrecht, Hebräische Universität Jerusalem – Dr. Paul Figuera

Jüdisches Denken und Spiritualität: Dr. Moshe Idel – Fr. José Espinosa, SJ

Zeitgenössisches religiöses Gedankengut in Israel: Professor Dr. Pinhas H. Peli, Beersheba – Dr. Wesley Brown

Berater: Rev. Åke Skoog, Ökumenisch-Theologische Forschungsgemeinschaft in Israel – Theodore Freedman, Anti-Defamation League der 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, Leiter des Instituts für jüdisch-christliche Forschung

* Gründer und Herausgeber 1972–1980 Dr. J. (Coos) Schoneveld

IMMANUEL

Folge XI/XII (1983/84) Jerusalem/Freiburg i. Br.

INHALT

- I Die Methodenfrage bei der Erforschung des rabbinischen Denkens. Von Ithamar Grünwald, Professor für jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv 212 / IM 2
- II Der Bar-Kochba-Aufstand – seine Eigenart und seine Erforschung. Von Aharon Oppenheimer, Professor für antike jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv 219 / IM 9
- III Die Lehre des MaHaRaL zwischen Existenz und Eschatologie. Von Rivka Schatz-Uffenheimer, Edmonton, Professor für jüdische Philosophie und Kabbala an der Hebräischen Universität Jerusalem 227 / IM 17
- IV Übersetzung des Talmud Yerushalmi, hg. von Martin Hengel/Jacob Neusner/Hans P. Rüger/Peter Schäfer. Buchbericht von Dr. Michael Krupp, Jerusalem 237 / IM 27
- V Abraham Goldberg: Textausgabe zur Mischna Schabbat. Buchbericht von Dr. Michael Krupp 241 / IM 31
- VI Arnold Goldberg: Me'am Lo'ez. Diskurs und Erzählung in der Composition, Hayye Sara, Kapitel I 243 / IM 33
- VII Personenregister IMMANUEL, Jg. XI/XII 244 / IM 34

I Die Methodenfrage bei der Erforschung des rabbinischen Denkens*

Von Ithamar Grünwald, Professor für jüdische Philosophie an der Universität Tel Aviv

I

Forscher und Denker gehen heutzutage selbstverständlich davon aus, dass der rabbinischen Literatur ein systematisches Denkgebäude zugrunde liegt, und dass das Thema »rabbinisches Denken« ein legitimer Gegenstand akademischer Forschung und Lehre ist. Grundsätzlich ist diese Voraussetzung durchaus berechtigt, allerdings bleibt noch zu klären, wie das systematische Moment des rabbinischen Denkens wissenschaftlich in den Griff zu bekommen ist. Dieser Frage, die in der Hauptsache eine methodologische ist, wollen wir im folgenden nachgehen und zur Illustration das Thema »der Mensch als Gegenstand rabbinischen Denkens« heranziehen. Voranzuschicken ist, dass viele Arbeiten zur Literatur des Midrasch und zum rabbinischen Denken sich darauf beschränken, die Art des betreffenden Midrasch, die darin verwendeten Techniken und sein literarisches Genre zu bestimmen. Den methodischen Problemen bei der Erforschung des rabbinischen Denkens wird – wenn überhaupt – sehr viel weniger Aufmerksamkeit gewidmet. Daher können unsere Ausführungen über den Charakter der rabbinischen Literatur, ja selbst die exakte Feststellung, inwiefern das darin enthaltene gedankliche Material systematisch oder unsystematisch dargeboten wird, die Methodenfrage innerhalb der Forschung nicht erschöpfend behandeln, sondern allenfalls die Schwierigkeiten aufzeigen.

Ein Satz wie »allen Quellen [die unter den Sammelbegriff ›Literatur des Midrasch und des Talmud‹ fallen] gemeinsam ist die Tatsache, dass dort nirgends theologische Fragen systematisch abgehandelt werden, auch ist kaum jemals ein Thema fortlaufend Gegenstand der Erörterung«¹ ist charakteristisch und umreißt die Problematik, sagt jedoch nichts darüber, wie eine Methode zu erkennen und zu definieren sei. Manche Forscher postulieren einen grundsätzlichen Unterschied zwischen halachischem und aggadischem Midrasch, und da sich das rabbinische Denken überwiegend in der Aggada ausgeprägt habe, die an Bedeutung hinter der Halacha zurückstehe, sei bei der Erforschung des rabbinischen Denkens methodisch kein so hohes Mass an Wachsamkeit geboten. Dagegen gehen wir von der Voraussetzung aus, dass sich das rabbinische Denken in der Halacha nicht weniger niedergeschlagen hat als in der Aggada, vielmehr steht es in einer Wechselbeziehung zu beiden. Bei der Erforschung des rabbinischen Denkens hat weder die Halacha noch die Aggada den Vorrang. Daher müssen wir es überall aufsuchen: in der Mischna, in der Tossefta, in beiden Talmuden und in den verschiedenen Midrasch-Sammlungen (wobei wir uns darüber im klaren sein sollten, dass gelegentlich spätes Material am alten festhält, während älteres Material Neues bringen kann).

Wenn es um die Entwicklung der Halacha geht, greift die Forschung gern auf verallgemeinernde Nomenklaturen wie »Bet Schammai« und »Bet Hillel«, die Schule Rabbi

Akiwas bzw. Rabbi Jischmaels, Sura, Pumbedita und Nehardea, Israel und Babylonien und dgl. zurück, um damit die Existenz von verschiedenen Systemen in der Entwicklung der Halacha zu bezeichnen. Schwieriger liegen die Dinge im rein gedanklichen Bereich. Dort werden weder Lehrhäuser noch Schulen genannt, auch sind Systeme einzelner Akademien zumindest noch nicht fassbar. Einige Unterscheidungen lassen sich allerdings auch hier treffen, etwa die zwischen tannaitischer und amoräischer Lehre; Unterschiede in der Haltung von israelischen bzw. babylonischen Lehrern sind zu finden, und man kann sogar von einer historischen Schichtung und Gliederung des Denkens sprechen, wodurch dem Forscher seine Arbeit doch etwas erleichtert wird. In der Tat hat jede ernstzunehmende systematische Untersuchung mit der umfassenden Sammlung, sorgfältigen Sichtung und klaren Gliederung des Materials zu beginnen. Chronologische Unterscheidungen sind von grundlegender Bedeutung, und die Bestimmung des jeweiligen Ortes, der näheren Umstände und, wenn möglich, der Schule ist nicht weniger wichtig. Faktisch haben hier die Geisteswissenschaftler einiges an Methodik von den Naturwissenschaftlern übernommen, und jeder künftige Geisteswissenschaftler muss sich dem Kriterium der Beherrschung dieser Methoden stellen.

So kommt es, dass das meiste, was im Laufe der letzten Generationen mit dem Ziel, zusammenfassende Aussagen zu diesem oder jenem Gegenstand des rabbinischen Denkens zu machen, gesagt oder geschrieben worden ist, sich durch eine vollständige oder teilweise Sammlung der rabbinischen Äusserungen zu dem betreffenden Thema auszeichnet. Das gesammelte Material wird daraufhin gesichtet, im einzelnen untereinander verglichen, nach chronologischen und thematischen Gesichtspunkten angeordnet, ausserdem wird seine Bedeutung erörtert, und gelegentlich werden noch Vergleiche mit anderem Gedankengut, mit benachbarten Religionen und Kulturen, angestellt. Allerdings muss nachdrücklich darauf hingewiesen werden, dass bei den meisten dieser Bemühungen doch nur eine Sammlung – vielleicht darf man sagen: eine Anthologie – von rabbinischen Äusserungen zu einem bestimmten Thema herauskommt. Im günstigsten Fall ist das Äussere einer solchen Anthologie von Sichtung und Gliederung des Materials bestimmt, während die Analyse versucht, den Dingen die philosophische Tiefe oder die Weite religionswissenschaftlicher Forschung zu verleihen. Auf den etwaigen Einwand, dass unsere Darstellung hier doch etwas übertreibe oder zu stark vereinfache, wäre zu erwidern, dass die polemische Schärfe in der Formulierung ja durchaus darauf abzielt, die Aufmerksamkeit auf die methodologische Problematik bei der Erforschung des rabbinischen Denkens zu lenken.

Wenn wir uns mit der Analyse und gedanklichen Auswertung von rabbinischen Aussprüchen befassen, müssen wir uns die Frage stellen, ob wir überhaupt berechtigt sind, unserer Arbeit eine Sammlung von Aussprüchen zugrunde zu legen, die wir selbst – nach bestem Wissen und Gewissen – aus über viele Stellen verstreuten Äusserungen von Rabbinen zusammengestellt haben. Denn die Summe dessen, was wir da zusammenbringen und als repräsentativ für das rabbinische Denken über einen bestimmten Gegenstand darstellen, ist nicht mehr als eine recht zufällige

* Überarbeitete Fassung eines Vortrags, gehalten am 26. 1. 1982 an der Ben-Gurion-Universität im Negew anlässlich der jährlichen Tagung israelischer Geisteswissenschaftler, die sich mit der Erforschung des rabbinischen Denkens befassen. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

¹ E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, Jerusalem 1975, S. 4.

und individuelle Auswahl, für deren Anlage einzig und allein wir verantwortlich sind und deren Elemente aus ihrem ursprünglichen Kontext gerissen sind. Eine solche Sammlung, mag sie noch so wohl gegliedert und geordnet sein, ist doch nur ein künstliches Gebilde, selbst wenn wir sie als eine unerlässliche Vorbedingung für jegliche systematische Beschäftigung mit geistigen und philosophischen Dingen betrachten. Wenn aber jemand behaupten wollte, mehr sei in unserem Fall nicht zu leisten, da das Material über die verschiedensten Schriften verstreut sei, dem Forscher also so gut wie nie bereits geordnet vorliege, wir ohnehin nicht genau wüssten, wer zu welchem Anlass welchen Ausspruch getan hat – dann muss er sich sagen lassen, dass wir sehr unrecht daran tun, rabbinische Aussprüche zu nehmen und auf unsere Karteikarten zu schreiben, um sie dann vergleichend auszuwerten. Zweifellos sind gedankliche Linien durch Vergleich von Einzelheiten zu gewinnen, und Einzelheiten lassen sich häufig am besten im Isolierverfahren vergleichen, d. h. wenn rabbinische Aussprüche, die untersucht werden sollen, aus ihrem ursprünglichen Zusammenhang heraus sozusagen ins Labor verpflanzt werden, wo der Forscher für Existenzform, Anordnung und sogar für die Qualität des Materials verantwortlich ist. Wenn wir dagegen die rabbinischen Aussprüche gewissermaßen in ihrer natürlichen Umgebung, da wo sie jeweils stehen, untersuchen wollen, müssen wir unsere Methode bei der Erforschung rabbinischen Denkens von Grund auf ändern. Wir werden das Material also nicht mehr Satz für Satz »stapeln« können, sondern es im Rahmen seines jeweiligen Kontextes betrachten müssen, denn der Kontext gibt die Richtung der Deutung an und bildet die Voraussetzung für ein richtiges Verständnis. Mit anderen Worten: Bei der Erforschung rabbinischen Denkens werden wir das Gegenteil von dem zu tun haben, was heutzutage in der Forschung üblich ist: Wir werden die Dinge nicht aus ihrem Sachzusammenhang herausnehmen, sondern sie in ihrem jeweiligen Rahmen unter die Lupe nehmen. Demnach werden wir bei der Beschäftigung mit dem Material aus zwei Midrasch-Sammlungen wie *Genesis rabba* und Midrasch *Tanchuma* – die Beispiele sollen im folgenden herangezogen werden – nicht diesen oder jenen Satz aus *Genesis rabba* mit einem ähnlichen oder entgegengesetzten Spruch aus Midrasch *Tanchuma* vergleichen, sondern wir werden die Gesamtheit der Aussprüche in einem Werk mit der thematisch entsprechenden Einheit von Aussprüchen im anderen vergleichen. Und nicht selten lässt sich die gedankliche und werthafte Funktion des einen oder anderen Spruchs gerade dann wahrnehmen, wenn er in dem Zusammenhang bleibt, in dem er steht.

Anders ausgedrückt: Wir machen hier den Vorschlag, die systematische Beschäftigung mit rabbinischem Denken nicht, wie bisher üblich, mit dem Vergleich isolierter oder aus dem Zusammenhang gerissener Sätze zu beginnen, sondern mit dem Vergleich von Midrasch-Einheiten untereinander sowie mit der Untersuchung von literarischen Einheiten in Talmud oder Midrasch, in denen sich theoretisches Material findet. Meines Erachtens lassen sich wichtige Einblicke in die Gedanken- und Vorstellungswelt der Rabbinen nicht nur dadurch gewinnen, dass wir da und dort Aussprüche zu einem bestimmten Thema sammeln, sondern auch, wenn wir ganzen halachischen und aggadischen Komplexen nachgehen, wie wir sie heutzutage sowohl in Mischna und Tossefta, als auch in beiden Talmuden sowie in den Midrasch-Sammlungen vor uns haben. Das Material einzelner Abschnitte in den *Rabba-Midraschim*, das von den verschiedenen Redakteuren der uns vorliegenden Midraschim *Tanchuma* und *Jelamdenu* sowie das in den sonstigen Midrasch-Sammlungen vor-

handene Material ist keineswegs zufällig oder gar willkürlich zusammengestellt. Die redaktionelle Arbeit daran ist deutlich erkennbar, und vermutlich waren sich die besetzten unter den Redakteuren auch der gedanklichen Aspekte des Materials bewusst, das sie auswählten und in die unter ihren Händen entstehenden Bände aufnahmen. Insofern ist der Hinweis angebracht, dass ein Redakteur vom Gelehrtenformat wie der des Midrasch *Genesis rabba* (wenn der Hauptteil dieses Midrasch tatsächlich das Werk eines einzigen Redakteurs ist) wohl kaum alles, was ihm begegnete, ohne vorherige Sichtung und Scheidung in seinen Midrasch aufgenommen haben dürfte. Wahrscheinlicher ist doch, dass nur Dinge, die entweder ihm privat oder im Hinblick auf seine Leserschaft wichtig schienen, in seine Midrasch-Sammlung Aufnahme gefunden haben. Somit stellen wir die Behauptung auf, dass bei der Erforschung des jüdischen Denkens eine Untersuchung der gedanklichen Inhalte, wie sie in einer bestimmten Einheit innerhalb von Talmud oder Midrasch erscheinen, am Platze ist und dass diese Untersuchung dem Vergleich von ganzen Midrasch- oder Talmudkomplexen bzw. von einzelnen künstlich isolierten Aussprüchen vorangehen sollte.

In der Tat ist die Anlage von Midraschsammlungen und die Anordnung von talmudischen Fragestellungen kein Werk des Zufalls, ebensowenig wie die Gliederung von Mischna- oder Baraita-Sammlungen. Zwar werden wir nie wissen können, aus welchem Gesamtkorpus die Auswahl getroffen ist, und auch die Auswahlkriterien sind nicht so ohne weiteres offenkundig; aber die Redakteure des Altertums waren sicher nicht schlechter als ihre neuzeitlichen Kollegen: die einen wie die anderen lassen sich in ihrer redaktionellen Tätigkeit von gewissen Vorstellungen leiten. Wir sind uns dessen bewusst, dass wir es bei der Erforschung ganzer talmudischer und midraschischer Komplexe weniger mit den Worten der Rabbinen als vielmehr mit den Ideen und Vorstellungen der Redakteure zu tun haben, aber immerhin beschäftigen wir uns mit den Redakteuren, von denen wir doch abhängig sind: sie haben entschieden, was in die von ihnen angelegten Sammlungen aufgenommen wird und was nicht, sie haben den Stil geprägt, und häufig sind auch sie es, die für uns festgelegt haben, wer was gesagt hat. Und selbst wenn wir diese Beschränkungen anerkennen, können wir uns von den Früchten ihrer redaktionellen Tätigkeit doch nicht freimachen. Meines Erachtens besteht kein Zweifel daran, dass auch das Gefüge der Midrasch- und Talmudkomplexe, von denen unsere Betrachtungen ausgehen sollen, etwas Fragmentarisches und Willkürliches an sich hat. Allerdings lässt sich dieser fragmentarische Charakter und die redaktionelle Willkür nicht dadurch beseitigen, dass man rabbinische Aussprüche, die aus den verschiedenartigsten Quellen genommen sind, fein säuberlich ordnet. Ein nachträglicher Redakteur bleibt deshalb doch ein Redakteur, und die Erforschung des rabbinischen Denkens, wie wir sie kennen, erinnert manchmal sehr an eine nachträgliche Redaktion.

Meine bisherigen Ausführungen wollen nicht besagen, dass wir die vergleichende Untersuchung von Einzelsätzen, wie sie heutzutage bei der Erforschung des rabbinischen Denkens üblich ist, ganz und gar aufgeben sollten. Wenn wir jedoch einen systematischen Durchblick durch die Worte der Meister selbst zu finden suchen, müssen wir prüfen, ob ein solcher zunächst aus den uns vorliegenden Midraschkomplexen sowie aus dem Vergleich solcher Einheiten untereinander zu gewinnen ist. Reichtum oder Armut, Tiefe oder (selten) Oberflächlichkeit einer Abhandlung werden wir erst dann feststellen können, wenn wir beobachten, was der Redakteur eines bestimmten Mi-

draschbandes mit Hilfe des von ihm zusammengetragenen Materials zu diesem oder jenem Thema zu sagen hat. Ein solcher Midrasch-Komplex ist zumeist etwas Willkürliches: eine Sammlung von Aussprüchen zu einem bestimmten Thema; eine Sammlung von Einleitungen zu einer bestimmten Sache; eine Sammlung von Äusserungen zu einem bestimmten Bibelvers oder -abschnitt. Die Struktur ist meistens künstlich und wird nicht nur durch innere Faktoren, sondern auch durch äusserliche Gesichtspunkte bestimmt. Was aber den Inhalt betrifft, da hatte der Redakteur freie Hand, die Fülle seiner Kenntnis und seines Verständnisses einzubringen. Im letzten Teil unserer Ausführungen soll an einem Beispiel vorgeführt werden, wie ein Vergleich zwischen ganzen Midrasch-Komplexen durchzuführen ist und zu was für Ergebnissen er führt. Auch dies soll nicht verschwiegen werden: Was hier vorgelegt wird, ist ein erster Entwurf, dessen Gültigkeit und Effektivität noch anhand möglichst vieler und verschiedenartiger Forschungsarbeiten zu überprüfen ist. Es lässt sich noch keine definitive Aussage machen, wie weit sich die hier vorgeschlagene Forschungsmethode für das Verständnis der geistigen Welt der antiken Rabbinen als hilfreich erweisen wird.

Zweifellos eröffnet sie uns einen Zugang zu den Intentionen der Redakteure. Sicher wird sie unseren Blick schärfen für das reiche und kontroverse Spektrum von rabbinischen Äusserungen zu einem bestimmten Thema in einer Midrasch-Einheit. Höchstwahrscheinlich werden wir bei einer Betrachtung der Dinge in ihrem eigenen Kontext auch den Zusammenhang zwischen Halacha und Aggada besser erkennen können. Wenn wir vom jeweiligen redaktionellen Kontext ausgehen, werden wir auch die primären exegetischen Probleme jeder einzelnen Sache klarer und richtiger sehen. Nach unserer Methode besteht keine Gefahr, dass wir die Dinge gegen ihren eigentlichen Sinn interpretieren, indem wir sie als Beleg für etwas heranziehen, womit sie im Grunde nichts zu tun haben. So liessen sich noch manche Vorteile unserer Methode aufzählen, die wiederum nicht als Alternative zur herkömmlichen Methode gemeint ist, die auch ihre unleugbaren Verdienste aufzuweisen hat.

Unabhängig von der Methode droht besonders dem israelischen Erforscher rabbinischen Denkens eine andere Gefahr: die sprachliche Kontinuität innerhalb der jüdischen Überlieferung verleitet zu Fehlschlüssen und Missverständnissen aller Art. Wir müssen uns darüber im klaren sein, dass es in gewisser Weise illusorisch ist, sich auf dem Weg über die hebräische Sprache in die geistige – und nicht nur die geistige – Welt der Rabbinen zurückversetzen zu wollen. Ungeachtet dessen, dass Hebräisch sowohl die Sprache des modernen Israel als auch die der antiken Rabbinen ist, wäre es naiv anzunehmen, der rabbinische Sprachgebrauch sei mit dem heutigen identisch. Nicht nur die lexikalische Bedeutung, sondern auch die Semantik von Wörtern und Begriffen hat sich in vielen Fällen geändert. Über die lexikalische Problematik hinaus, die viel erforscht wird, steht noch die allgemeine konzeptuelle Frage. Nicht mehr nach der Bedeutung eines einzelnen Begriffs bei den Rabbinen ist zu fragen, sondern nach der Beschaffenheit ihres Begriff-Repertoires. Die Rabbinen äussern ihre Gedanken bekanntlich nicht in philosophischer Fachsprache. Ähnlich wie in der begrifflichen Welt der Halacha gibt es dort ein konkretes reales Begriffssystem, dessen Bezugsrahmen in den Bildern und Vergleichen, insbesondere in den Gleichnissen der Rabbinen zu finden ist. Bilder und Vergleiche bilden eines der wichtigsten Bedeutungsreservoirs beim Verständnis des begrifflichen Kontextes sowie des signifikatorischen Systems in der Gedankenwelt der Rabbinen. Ein weiteres

solches Reservoir stellt das Begriffsrepertoire dar, das sich in der halachischen Literatur herauskristallisiert hat, ein weiteres besteht in den verschiedenen Sprachschichten der Bibel. Die Wechselbeziehung dieser sprachlich-stilistischen Bereiche untereinander und die sich daraus ergebende sprachliche und begriffliche Synthese bieten sich als lohnende Forschungsobjekte an. In unserem Zusammenhang sollte vor allem darauf hingewiesen werden, dass wir uns bei der Analyse und Bewertung rabbinischen Denkens einer unzulässigen Modernisierung und Vermengung von grundverschiedenen Dingen schuldig zu machen drohen. Die Übertragung rabbinischen Denkens in die Sprache heutiger philosophischer Problematik ist ein von Grund auf zweifelhaftes Unternehmen. Doch selbst wenn wir uns einer solchen Übertragung bewusst enthalten, bietet unsere Kenntnis der Sprache der Rabbinen noch keinerlei Gewähr für das Verständnis der Welt ihrer Bedeutungen und Inhalte. Auch der Vergleich rabbinischer Aussprüche mit solchen aus anderen Kulturen und Religionen des Altertums birgt für den Forscher nicht wenige Fussangeln. Jedenfalls haben wir den Eindruck, dass die Erforschung des rabbinischen Denkens auf sehr viel sichererem Boden schreitet, wenn die Äusserungen der Rabbinen in möglichst weitem Kontext betrachtet werden, und zu diesem Zweck ist der redaktionelle Rahmen zweifellos ein kontextuell besonders wichtiger.

II

Innerhalb unserer methodologischen Fragestellung wollen wir uns nunmehr einem forschungskritischen Aspekt zuwenden. Eine kürzlich veröffentlichte Studie gelangt zu der unzweideutigen Feststellung: »Die Erforschung des Midrasch steckt noch in den Kinderschuhen«². Selbst wenn die heutige Tagung, auf der mein Beitrag der einzige ist, der sich mit rabbinischem Denken befasst, eine solche Feststellung in gewisser Weise zu bestätigen scheint, ist der Erforschung des Midrasch mit solchen provokativen Verallgemeinerungen m. E. doch wenig gedient. Im Laufe der Jahre hat sich bei uns eine Fülle von wichtigen Arbeiten auf allen Gebieten der jüdischen Wissenschaft, einschliesslich des jüdischen Denkens zur Zeit von Mischna und Talmud, angesammelt. Der hier zur Verfügung stehende Raum reicht bei weitem nicht aus, um die Vorzüge all dieser Arbeiten im einzelnen aufzuzählen. Daher begnügen wir uns mit dem Hinweis auf das überragende Werk von E. E. Urbach, *The Sages – Their Concepts and Beliefs*, das hebräisch erstmals 1969 erschienen und in der Zwischenzeit mehrmals neu aufgelegt und sogar ins Englische übersetzt worden ist³. Es ist symptomatisch für den Stand der Erforschung rabbinischen Denkens, dass bis zum heutigen Tag keine ausführliche Besprechung dieses Buches erschienen ist; eine solche müsste von einem Fachmann auf dem Gebiet des jüdischen Denkens geschrieben werden. Buchbesprechungen sind bekanntermassen ein mühsames und undankbares Geschäft. Aber ohne eine ernsthafte, gewissenhafte und konstruktive Buchkritik ist in der Wissenschaft kein Fortschritt möglich. Es versteht sich von selbst, dass eine solche Besprechung des Buches von Urbach nicht im Rahmen einer

² G. Porton, *Midrash: Palestinian Jews and the Hebrew Bible in the Greco-Roman Period*, in: ANRW II 19/2, Berlin/New York 1979, S. 104: »The scholarly study of midrash is in its infancy«. Vgl. ferner R. S. Sarason, *Toward a New Agendum for the Study of Rabbinic Midrashic Literature*, in: J. J. Petuchowski/E. Fleischer (Eds.), *Studies in Aggadah, Targum and Jewish Liturgy in Memory of Joseph Heinemann*, Jerusalem 1981, S. 55–73; A. Goldberg, *Entwurf einer formalanalytischen Methode für die Exegese der rabbinischen Traditionsliteratur*, in: FJB 5 (1977), S. 1–41.

³ Übersetzung von Israel Abrahams, Jerusalem 1975.

kurzen Rezension oder innerhalb von ein oder selbst zwei Druckbogen abzumachen ist. Eine ausführliche Besprechung dürfte den Umfang einer eigenen Abhandlung erreichen, und das Format der erforderlichen Besprechung ist mit das beste Zeugnis für die Grösse des Werkes, mag die Kritik dann ausfallen, wie sie will. Auch hier soll kein Versuch unternommen werden, diese Lücke im Bereich der Buchbesprechungen zu schliessen. Wenn wir hier auf Urbachs Buch und einige dort behandelte Gegenstände zu sprechen kommen, so geschieht dies, weil sich angesichts des bedeutenden Umfangs dieses Werkes alles, was jemals auf dem Gebiet der Erforschung rabbinischen Denkens geleistet worden ist oder künftig geleistet werden soll, an diesem Vorbild messen muss.

Urbachs Buch beginnt mit einem Kapitel, das offenbar nicht als Einleitung, sondern als erstes der regulären Kapitel gedacht ist. Es heisst: »Die Erforschung der Geschichte des rabbinischen Denkens«. Auf Methodisches wird dort nicht eingegangen, aber aus der Gesamtanlage des Buches geht Urbachs Methode doch klar hervor: Sammlung, Gliederung und vergleichende Analyse. Das versteht sich fast von selbst, doch stellt sich von neuem unsere Frage: Kann sich aus dem Zusammentragen rabbinischer Aussprüche, hier ein bisschen, dort ein bisschen, und aus dem Zusammensetzen der einzelnen Teile wirklich ein getreues Bild ergeben? Haben wir zum Schluss ein Ganzes in der Hand? Lässt sich der fragmentarische Charakter des Stoffes sowie die anthologische Arbeitsweise der Forschung durch eine elegante Darbietung des Materials vertuschen? In der Studie von E. Stiegman, *Rabbinische Anthropologie*⁴, findet sich eine ähnliche Haltung, auch wenn das Material dort noch so perfekt angeordnet erscheint. Gegliedert ist es in fünf Hauptthematika, von denen jedes soundsoviele Untertitel und Unteruntertitel enthält, insgesamt etwa fünfzig, die im günstigsten Fall einen interessanten Themenkatalog darstellen, während das eigentlich gebotene Material dürftig ist und die Analyse fast völlig fehlt. Selbstverständlich lässt sich das Thema auf den ca. 100 Seiten der Arbeit von Herrn Stiegman nicht erschöpfend behandeln, und trotz aller Bemühungen des Verfassers, sich auf das Wichtigste zu konzentrieren, müssen letzten Endes Lücken bleiben. Jedenfalls wird hier kein vollständiges Bild des Gegenstands geboten.

In Urbachs Buch dagegen ist ein ganzes Kapitel dem Thema »Der Mensch« gewidmet (Kap. 10); es steht zwischen einem Kapitel über den Welterschöpfer und einem über die Vorsehung. Diese Reihenfolge ist etwas erstaunlich, und das Erstaunen wächst, wenn wir feststellen, dass später in dem sehr langen Kapitel »Rechnung des Menschen und Rechnung der Welt« (Kap. 15) der Mensch noch einmal in extenso behandelt wird. Während das letztgenannte Kapitel in acht Abschnitte untergliedert ist, was die Anordnung des Materials erleichtert, ist das Kapitel »Der Mensch« fortlaufend geschrieben, und die Dinge ergeben sich eines aus dem anderen gemäss dem Verständnis des Forschers, der sich mit dem fragmentarischen Charakter des ihm vorliegenden Materials auseinandersetzen hat. In der Regel wird das Material, wenn es gesammelt ist, sortiert und in Unterthematika eingeteilt, und zwar meist nach folgenden Kriterien: gedankliche oder chronologische Nähe, Verwendung gleicher oder ähnlicher Terminologie sowie Bezugnahme auf biblische Verse oder Episoden. Die gelehrten Bemerkungen unten auf der Seite bestehen zumeist in ausführlichen terminologischen Erörterungen, philologischen, historischen und sonstigen Anmerkungen sowie Hinweisen auf Parallelstellen und Sekundärliteratur. In der eigentlichen Arbeit kommt es, wie

⁴ E. Stiegman, *Rabbinic Anthropology*, in: ANRW II 19/2, S. 487 ff.

gesagt, nicht selten vor, dass die Verbindung zwischen den einzelnen behandelten Gegenständen assoziativer Art ist, während die sachliche Analyse im allgemeinen die eigentliche Bedeutung der Dinge erhellt und sich mit ihrer polemischen oder apologetischen Komponente befasst. Seltener findet sich in Forschungsarbeiten eine gründliche dialektische Abhandlung, die versucht, die Wege abzuschreiten, auf denen sich die verschiedenen Strömungen innerhalb des rabbinischen Denkens freundschaftlich oder feindlich begegneten. Ebenfalls allzu selten erhielten Themen wie die im jeweiligen Einzelfall angewandte exegetische Technik die ihnen gebührende Aufmerksamkeit, und der entscheidende Punkt, nämlich wie die Rabbinen eine Bibelstelle auslegen und inwiefern sie dabei im Vergleich zur Bibel selbst sowie untereinander Neues bringen, wird kaum genügend beachtet.

Das jeweils Neue in den Äusserungen der Rabbinen ist für jemanden, der sich um ein adäquates Verständnis des rabbinischen Denkens in seiner Entwicklung und seinen Strömungen bemüht, einer der interessantesten Aspekte, und jede Studie zum rabbinischen Denken, die diesen Aspekt vernachlässigt, ist in unseren Augen nur halbe Arbeit. Die hebräische Bibel ist in jedem Fall der Hintergrund, der die Höhen- und Tiefendimensionen des gesamten jüdischen Denkens in all seinen Ausprägungen und Epochen bestimmt. Als im philosophisch-dialektischen Denken geübte Erforscher der jüdischen Geistesgeschichte interessiert uns, wie die Rabbinen mit Hilfe von Auslegung und Kommentar zu alten Texten neue Welten schaffen, deren Innovationsimpetus erstaunlich ist. Uns geht es nicht um die richtige Interpretation der heiligen Schrift: diese Frage liegt ausserhalb des Gesichtskreises von Forschern auf dem Gebiet der jüdischen Geistesgeschichte. Vielmehr geht es uns darum, wie die neuen Schichten des jüdischen Denkens zustande kommen und was sie im Verhältnis zum biblischen sowie im Vergleich untereinander und mit ihrer religiösen und kulturellen Umwelt bedeuten.

In diesem Sinne würde ich sagen, dass der organische Zusammenhang zwischen der schriftlichen und der mündlichen Lehre im Judentum, wie er durch die verschiedenen exegetischen Regeln gegeben ist, ein Phänomen darstellt, das unsere wissenschaftliche Neugier erregt, aber kein Argument für die Existenzberechtigung der mündlichen Lehre. Richtige Beurteilung dessen, was im rabbinischen Denken neu ist, erfordert eine vorherige kritische Beschäftigung mit dem biblischen Denken; daher muss ein künftiger Erforscher rabbinischen Denkens zunächst eine Einführung in die biblische Gedankenwelt erhalten. Das ist ein Fachgebiet, auf dem es sehr viel Sekundärliteratur gibt, allerdings gehen die meisten der allgemeineren Arbeiten zur biblischen Theologie von einseitigen, überwiegend christlichen, theologischen Prämissen aus. Jedenfalls ist auf diesem Gebiet noch vieles und wesentliches ungeleistet. Ausserdem braucht ein künftiger Erforscher des rabbinischen Denkens noch umfassende Kenntnisse im Bereich der apokryphen Literatur (Weisheitsliteratur, Apokalyptik und Qumran), auch in der hellenistisch-jüdischen Literatur sollte er bewandert sein. Zweifellos gehört auch die religiöse und philosophische Literatur der Antike überhaupt auf die Liste der Themen, mit denen er sich befassen muss, und innerhalb der rabbinischen Literatur hat er sich nicht nur für literarische und exegetische Techniken zu interessieren, sondern auch für den Bereich der Halacha, wo für das Verständnis rabbinischen Denkens ausserordentlich wichtige Beobachtungen zu machen sind. Kurz gesagt: Es gibt sehr viel zu tun, und wir müssen unablässig daran arbeiten, um den Anforderungen von Erforschung und Erfassung des rabbinischen Denkens gerecht zu werden.

Ein kurzes Beispiel dürfte m. E. genügen, die Tiefe und Weite des Problems zu illustrieren. Im Rahmen der Anthropologie ist bekanntlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen Körper und Seele einer der wichtigsten Punkte, mit dem sich jede Art von religiöser Literatur ausführlich auseinandersetzt. Selbst innerhalb eines so weitgehend homogenen religiösen Rahmens wie dem Judentum gibt es dazu viele verschiedene Ansichten. Zweifellos ist eine gründliche Untersuchung der biblischen Auffassung davon für die Behandlung des Themas überaus wichtig. Allerdings haben in der Bibel zu diesem wie zu jedem anderen Thema verschiedene und einander zum Teil konträr entgegengesetzte Ansichten ihren Ausdruck gefunden. Deren korrekte Darstellung ist nicht nur ein Erfordernis der Bibelwissenschaft, sondern auch eine unerlässliche Vorbedingung für die Erörterung dieser Frage innerhalb des rabbinischen Denkens. Wenn also Urbach feststellt, dass die Bibel in dieser Sache eine monistische Auffassung vertrete, mit seinen Worten »der Mensch nicht aus zwei Elementen, Leib und Seele oder Fleisch und Geist, zusammengesetzt« sei (hebr. S. 190, engl. S. 214), so scheint uns dies nicht nur der Bibel nicht gerecht zu werden, sondern auch ein falscher Ansatz für die Behandlung des rabbinischen Materials⁵. Was immer man von Urbachs Analyse der Bibelstellen, die er zur Stützung seiner These anführt, halten mag, so muss er sich doch die Frage nach der Interpretation des Verses Koh 12, 7 gefallen lassen: »Es kehrt der Staub wieder zur Erde, wie er war, und der Geist kehrt zurück zu Gott, der ihn gegeben«. Wo immer wir versuchen, Neuansätze im rabbinischen Denken zu fassen, müssen wir zuvor das biblische Material in all seinen Schattierungen durchforscht haben. Wer die rabbinischen Äusserungen zum Fragenkomplex Leib-Seele-Geist untersuchen will, muss zunächst die biblischen Aussagen zu diesem Thema sowie das einschlägige Material in den übrigen oben genannten Literaturen gründlich und sorgfältig befragen, bevor er daran gehen darf, sich ein Urteil über den Umgang der Meister mit diesen Dingen zu bilden.

III

Wenn wir also nach unserer Methode untersuchen wollen, wie ein bestimmtes Thema – und als Beispiel haben wir das Thema der Anthropologie gewählt – in einer bestimmten midraschischen Einheit behandelt wird, müssen wir sowohl die Grundthematik des betreffenden Abschnitts als auch die übrigen dort vorkommenden Thematika sowie deren Verhältnis untereinander feststellen. In manchen Fällen wird es nicht schwierig sein, die Grundthematik herauszukristallisieren und ihre Bedeutung zu formulieren, in anderen Fällen dürfte die reiche Vielfalt des mit einem Thema zusammenhängenden Materials dies erschweren. Nun wollen wir an den Vergleich zweier solcher midraschischer Einheiten gehen, die sich beide mit der Weltschöpfung befassen: auf der einen Seite *Genesis rabba*, wo infolge der Fülle des Materials nicht einmal die Erfassung dessen, was dort als sekundäres Thema fungiert und wo es um den Menschen geht, ohne weiteres gelingt, und auf der anderen Seite *Midrasch Tanchuma*, wo der Verfasser des Midrasch seine Absichten ganz direkt und ohne Umschweife zum Ausdruck bringt. Der Unterschied zwischen diesen beiden Midrasch-Einheiten erschöpft sich m. E. nicht in der unterschiedlichen Quantität und Qualität des Materials, resultiert auch nicht nur aus der für jede dieser Midrasch-Sammlungen charakteristischen literarisch-strukturellen Konzeption, selbst wenn wir an-

⁵ Zum dualistischen Verhältnis von Leib und Seele vgl. die grundlegenden Ausführungen im Dialog zwischen Sokrates und Alkibiades, Alkibiades I 129 f.

nehmen wollten, dass es sich bei diesen Sammlungen um künstlich, vielleicht sogar zufällig zusammengestellte Werke handle.

Nach unserem Ansatz gehen wir davon aus, dass die Redakteure des jeweiligen Midrasch versucht haben, mittels Quantität, Auswahl und Anordnung des Materials Dinge zu sagen, die von klarer und eindeutiger gedanklicher Bedeutung sind. Zwar erfordert jegliche Erörterung von theoretischen Themata, die in der midraschischen Literatur vorkommen, eine vorherige Klärung von Fragen der Redaktion und Materialanordnung, aber ein Versuch, zu gedanklichen Folgerungen zu gelangen, darf bereits vor Beantwortung dieser formalen Fragen unternommen werden, zumal es in der Natur der Sache liegt, dass sich eben diese formalen Fragen häufig nicht eindeutig und endgültig beantworten lassen.

Wenden wir uns zunächst dem Midrasch *Genesis rabba* zu und betrachten das Material, das er bis einschliesslich des Verses Gen 1, 26 bringt. Die dort angeführten Midraschim gliedern sich in drei Gruppen: erstens – sechs Einleitungen zum Midrasch *Genesis rabba* insgesamt; zweitens – das Material bis zum betreffenden Vers; drittens – das Material zu unserem Vers selbst. Überall, wo im Midrasch von der Weltschöpfung die Rede ist, findet sich reiches Material zum Problem des Menschen, so dass wir hier nur auf das eingehen wollen, was ausdrücklich und unmittelbar auf unser Thema Bezug nimmt. Es bleibt festzustellen, dass der Verfasser des Midrasch zwar nicht ausdrücklich sagt, dass der Mensch die Krone und der Inbegriff der Schöpfung sei, dass dies aber aus dem reichen Material, das er zu unserem Thema bringt, eindeutig hervorgeht.

Die sechs Einleitungen – deren Zahl offenbar nicht zufällig ist – tragen nacheinander folgendes zum Thema der Anthropologie bei: 1) das Verbot, sich mit dem Thema der Weltschöpfung zu befassen, ein Verbot, das auch in der Fortsetzung drei weitere Male wiederkehrt. Dieses Verbot lässt sich als ein Versuch verstehen, dem Forschungs- und Wissensdrang des Menschen Grenzen zu stecken, wofür sogar Gründe angegeben werden, wobei der Hauptgrund darin besteht, den Menschen vor der Äusserung blasphemischer Dinge zu bewahren; 2) die Belohnung der Gerechten im Paradies und die Bestrafung der Übeltäter in der Hölle. Das ist die Frage nach der Vergeltung im Jenseits; 3) das Problem der Theodizee, das hier allgemein formuliert ist: »Alles, was du über deine Geschöpfe verhängst, akzeptieren sie als gerecht und nehmen es getreulich an«; 4) das Problem des Monotheismus in Fragen, die für den Menschen intellektuell und ethisch verbindlich sind: »Kein Geschöpf steht an zu sagen: Zwei Gewalten haben die Tora gegeben, zwei Gewalten haben die Welt geschaffen«; 5) das Recht des Volkes Israel auf das Land Israel im Rahmen der Aufteilung der Welt unter Völker und Nationen; 6) der Körperbau des Menschen und sein wunderbarer Bestand: »Dieser Mensch besteht aus lauter Höhlungen und Öffnungen, und doch entweicht sein Geist nicht daraus«. Bei diesen sechs Themata geht es also um folgendes: die intellektuelle Beschränktheit des Menschen; Lohn und Strafe; Theodizee; die jüdische monotheistische Ethik; Volk und Land Israel; die physische Existenz des Menschen. Grob verallgemeinernd liesse sich sagen, dass dieses Spektrum von Aussagen die Stellung des Menschen in der Welt insgesamt, d. h. in intellektueller, ethischer, ethnischer und physiologischer Hinsicht, umreissen will. Darunter gibt es grundsätzliche Feststellungen, die ins Prinzipielle gehen und den Rahmen für die weiteren Erörterungen abstecken, die der Verfasser von *Genesis rabba* in der Fortsetzung noch bringen will und die in dem von ihm angeführ-

ten Material ihren Ausdruck finden werden. Die richtige Beurteilung dieser grundsätzlichen Aussagen des Midrasch erfordert eine vorherige Auseinandersetzung mit dem einschlägigen biblischen Material, was wir aber an dieser Stelle nicht leisten können.

In der Fortsetzung des Midrasch bis zum Vers Gen 1, 26 werden nacheinander folgende Themata angesprochen: das Verbot, verschiedenen Fragen im Zusammenhang der Wertschöpfung, speziell der zeitlichen Abfolge innerhalb der Schöpfung, nachzugehen; das Jenseits: »du sollst wissen, dass es dort zwei Welten gibt, zum Lohn und zur Strafe«; das sittlich Positive der Welt: »Ich erschaffe sie durch Segenswort«; die Sonderstellung der Tora: »die Welt und ihre Fülle ist nur durch das Verdienst der Tora geschaffen«; die Abhängigkeit menschlichen Wissens von der Auslegung der Schrift: »und wenn das Schriftwort sinnlos ist – dann liegt das an euch [eigenwillige Interpretation des Verses Dtn 32, 47], weil ihr es nicht auszulegen versteht«; die Minderwertigkeit des Menschen gegenüber den Engeln: »die Oberen leben, die Unteren sterben«; die Bestrafung der Erde um der Sünde des Menschen willen: »die Erde erwartet, dereinst das ihrige aus der Hand des Menschen zu empfangen«; die Verfehlungen der Generationen vor Abraham: »da sprach der Heilige gelobt sei Er: wie lange soll die Erde noch im Finstern wandeln, es komme das Licht (= Abraham)«; die Abhängigkeit der Erlösung von Taten der Umkehr: »auf was für Verdienst hin kommt sie zustande? ... durch das Verdienst der Umkehr«; Gottes Vorliebe für die Taten der Gerechten: »an den Taten der Gerechten hat er Wohlgefallen und nicht an den Taten der Bösewichter«; die Belohnung der Gerechten in der künftigen Welt: »das Licht, das an den sechs Tagen der Schöpfung erschaffen ... ist verborgen für die Gerechten in der künftigen Welt«; der Mensch als Partner Gottes: »Von Anbeginn der Wertschöpfung begehrte der Heilige gelobt sei Er, sich Gemeinschaft zu machen mit den Unteren«; die Prophetie des Menschen: »manchmal vermögen die Erde und ihre Fülle seine Glorie nicht zu ertragen, manchmal spricht er zum Menschen zwischen den Haaren seines Hauptes hervor«; die Verderbnis der Erde infolge der Verfehlung des ersten Menschenpaares: »Adam und Eva und die Schlange [wurden zur Rechenschaft gezogen], da wurde die Erde mit ihnen vererbt«; die Bestrafung der Übeltäter: »es gibt ein Feuer, das aus dem Körper des Bösewichts ausfährt und ihn verbrennt«; die Fähigkeit der Gerechten, Wunder zu tun: »das sind die Gerechten, die Macht haben über das, was geschaffen zu erleuchten (= den Mond)«.

All dies sind Aussprüche, die direkt mit dem Menschen, seiner Stellung, seiner moralischen Verpflichtung und seiner Beziehung zu Gott und Welt zu tun haben. Darüber hinaus liessen sich noch zahlreiche Äusserungen anführen, die ebenfalls mit dem Thema des Menschen zusammenhängen, allerdings indirekt, weshalb wir hier auf sie verzichtet haben. Nun kommen wir zu den Aussprüchen, die zu dem Vers Gen 1, 26 gebracht werden (Gen r. VIII); dort werden folgende Punkte angesprochen: Belohnung in der künftigen Welt: »wenn ein Mensch es verdient hat, genießt er beide Welten ... wenn nicht, wird er zur Rechenschaft gezogen«; Adams ursprüngliche Gestalt: »als Zwitter (*androgynos*) schuf er ihn ... zwiegesichtig (*dyprosopon*) schuf er ihn ... formlos (*golem*) schuf er ihn, so dass er sich von einem Ende der Welt bis ans andere erstreckte ... die ganze Welt ausfüllend schuf er ihn«; Beschränkung des menschlichen Forschens in bezug auf die Erschaffung der Welt: »seit man Menschen setzte auf die Erde« (Hiob 20, 4) – vorher hast du nichts zu deuten«; die Beteiligung des göttlichen Erbarmens bei der Erschaffung des Menschen als Gegengewicht zur göttlichen

Gerechtigkeit: »da zog er das Erbarmen mit heran und erschuf ihn«; die Eifersucht der Engel auf den Menschen: »manche von ihnen sagen: er soll geschaffen werden, manche von ihnen sagen: er soll nicht geschaffen werden«; die Partnerschaft zwischen den Geschlechtern: »kein Mann ohne Frau, keine Frau ohne Mann, und beide nicht ohne die Gottesgegenwart«; des Menschen Gottähnlichkeit: »als Adam erschaffen war, gab es Dienstengel, die irrtümlicherweise vor ihm *sanctus* sprechen wollten«. Ferner werden folgende Themata behandelt: Gleichheit und Unterschiede zwischen Menschen und Engeln; die Erschaffung des Menschen aus Irdischem und Überirdischem; das Gebot »seid fruchtbar und mehret euch«. Der Überblick über die ersten acht Kapitel des Midrasch *Genesis rabba* zeigt, dass wir ein reiches Spektrum von Äusserungen vor uns haben, die sich auf das Thema »der Mensch« beziehen. Das Panorama, das der Redakteur vor unseren Augen entrollt, indem er dieses vielfältige Material an einer Stelle zusammenträgt, vermittelt uns ein überaus inhaltsreiches Bild unseres Themas. »Der Mensch« wird aus den verschiedensten Richtungen angegangen, woraus zu entnehmen ist, dass es gemäss dem jüdischen Denken, wie es sich uns im Midrasch *Genesis rabba* darstellt, darum geht, das Thema des Menschen dynamisch, aus dem raschen unablässigen Wechsel – auch Wiederkehr – der Aspekte zu erfassen. Das Wesen des Menschen ist hier kein monothematisches. Wie im Leben, so verhält es sich auch im Denken: eine Sache jagt die andere, ein Thema verdrängt das andere.

Ein monothematischer Zugang zum Thema »der Mensch«, wie wir ihn im Midrasch *Tanchuma* antreffen werden, ist in hohem Masse statisch und lässt sich als ein Versuch bezeichnen, den Bereich der Beziehungen des Menschen und zum Menschen erheblich einzuengen. Dieser Schluss beruht auf dem Vergleich der Arbeiten zweier Redakteure untereinander. Er ist nicht an sich aus den jeweils für sich betrachteten Einzelaussprüchen hervorgegangen. Doch wer sich für die Thematik interessiert, aus der das Thema des Menschen, wie es uns in der rabbinischen Literatur entgegentritt, zusammengesetzt ist, kann nicht umhin, die Art und Weise zu berücksichtigen, in der diese Thematik in den jeweiligen Quellen, mit denen er es zu tun hat, erscheint.

Das im Midrasch *Tanchuma* zum allgemeinen Thema »Wertschöpfung« angeführte Material ist, wie bereits angedeutet, im Vergleich zu dem überaus reichen Material in *Genesis rabba* thematisch und inhaltlich sehr viel enger gefasst. In beiden Midraschim erscheint das Thema »der Mensch« als zentraler Ausläufer des Gesamtkomplexes »Wertschöpfung«. Die Beschränkung in der Anführung von Material, die sich der Verfasser des Midrasch *Tanchuma* im Zusammenhang mit dem Thema der Wertschöpfung auferlegt, wirkt sich auch auf den Themenbereich des Menschen aus, und da doch wohl anzunehmen ist, dass die Fülle des Materials, die dem Redakteur von *Genesis rabba* vorlag, auch dem Redakteur von Midrasch *Tanchuma* zur Verfügung stand, kann die thematische Beschränkung jeweils eigentlich kein Zufall, auch nicht ausschliesslich literarisch bedingt sein. Hier stehen sich zwei entgegengesetzte Denksätze gegenüber: der eine weit ausgreifend, der andere eng begrenzt. Die Gründe dafür mögen historischer oder anderer Art sein. Von der Entwicklung des jüdischen Denkens her betrachtet ist es allerdings kein Zufall, dass der Schlüsselsatz im Midrasch *Tanchuma* lautet: »Dies lehrt, dass die Welt einzig und allein auf die Tora gegründet ist, und der Heilige gelobt sei Er hat sie Israel gegeben, auf dass es sich mit ihr und ihren Geboten Tag und Nacht befasse«. Zwar klingen im *Tanchuma* auch andere Themen an, wie etwa Lohn und

Strafe in der künftigen Welt und der Bestand der Welt – einschliesslich des Menschen – durch den Geist, aber das Hauptaugenmerk ist doch auf den Menschen und dessen Verpflichtung, Tora zu lernen und zu tun, gerichtet. Hier wird kurz und treffend ein eindeutig pädagogisches Anliegen vorgetragen, im Unterschied zu der gelehrten Mannigfaltigkeit des reichen gedanklichen Materials im Midrasch *Genesis rabba*. Man könnte sagen, dass in der Geschichte des jüdischen Denkens die Haltung des *Tanchuma* zum Thema des Menschen die Oberhand gewonnen hat – ein Befund, der noch eingehend geklärt und überdacht sein will.

Auf den etwaigen Einwand, dieses Ergebnis sei doch etwas mager und die andere Methode habe schon eindrucksvollere Resultate gezeitigt, wäre etwa folgendes zu erwidern: Wir haben ja gar nicht vor, der Beschäftigung mit von hier und da zusammengetragenen rabbinischen Aussprüchen, einer Art nachträglicher Redaktion aufgrund der redaktionellen Tätigkeit anderer, von Grund auf die Berechtigung abzusprechen; zu dieser Methode gehört ein hohes Mass an Gelehrsamkeit, und sie hat sich unbestreitbar grosse Verdienste erworben. Allerdings dürfen wir uns der Tatsache nicht verschliessen, dass die Texte der rabbinischen Literatur, so wie sie uns vorliegen, das Werk von Redakteuren sind und dass ihrer Abfassung bereits eine ganz bestimmte gedankliche Auffassung zugrunde liegt. Die Aufdeckung dieser Grundauffassung ist die unabdingliche Vorbedingung für die Erhellung der Bedeutung der Details, der einzelnen Aussprüche, die in den uns vorliegenden Komplexen von Midrasch und Talmud angeführt sind. Bisher ging man davon aus, dass solche Grundideen und Leitlinien im rabbinischen Denken durch Zusammenstellung und Untersuchung verstreuter Äusserungen zum jeweiligen Thema zu gewinnen seien. Das wollen wir auch gar nicht leugnen. Aber wir haben den Eindruck, dass die Betrachtung des rabbinischen Denkens in der Form, wie wir es aus den Händen der Redakteure empfangen, die nicht nur für den Inhalt des Materials, das sie bringen, verantwortlich sind, sondern auch für dessen Formulierung, Bearbeitung sowie die Namen der jeweiligen Sprecher, sträflich vernachlässigt worden ist. Nichts spricht gegen die Annahme der hier vorgeschlagenen Methode, sofern sie den ihr zukommenden Stellenwert erhält: Sie will die andere Methode ausdrücklich weder widerlegen noch verdrängen. Unseres Erachtens hat sie ihre Notwendigkeit und ihre Berechtigung, aber das gilt ebenso für die andere Methode, deren zeitliche Priorität kein Zufall ist. Erst nachdem der allgemeine Charakter und die Ausrichtung des Materials in seinem jeweils primären Rahmen festgestellt sind, darf es in seine Bestandteile zerlegt und diese untereinander verglichen werden.

Der Versuch, eine »Theologie« des Midrasch *Genesis rabba* bzw. *Tanchuma* herauszuarbeiten, die das Gesamtgefüge des Midrasch vom ersten bis zum letzten Kapitel umfasst, scheint uns ein müssiges Unterfangen. Mehr für sich hat ein Versuch, die allgemeine theologische Auffassung eines bestimmten Midraschverfassers oder -redakteurs herauszukristallisieren, wie sie in einzelnen fest umrissenen Einheiten innerhalb des betreffenden Midrasch zum Ausdruck kommt. Dies scheint jedenfalls sehr viel aussichtsreicher als die Suche nach der rabbinischen Theologie überhaupt.

Um die Vorzüge der hier vorgeschlagenen Methode im Umgang mit rabbinischen Texten zur Gänze zu ermassen, muss noch sehr viel exemplarische Forschungsarbeit geleistet werden, zumal da die bisherigen Arbeiten in dieser Richtung sich mehr mit der Geschichte der Halacha als mit den rein gedanklichen Inhalten befasst haben⁶. Aber eines lässt sich mit Sicherheit zugunsten unserer Methode anführen: Sie schafft keine Zusammenhänge und konstruiert keine Modelle, die von vornherein nur das Werk der modernen Forschung sind. Ihr Gegenstand ist vielmehr das Material in seinem natürlichen Kontext, jedenfalls so, wie es der Redakteur, dessen Arbeit uns vorliegt, dargestellt hat. Die Mannigfaltigkeit und der geistige Reichtum des rabbinischen Denkens können nur gewinnen, wenn sie nicht in von hier und da zusammengetragenen Details betrachtet werden, sondern wie sie erscheinen, in bewusst angelegten literarischen Einheiten, deren Material unter dem Einfluss einer gedanklichen Konzeption steht. So stellen etwa die »Sprüche der Väter« ein reiches Korpus von Aussprüchen zur Anthropologie dar. Aus einer Darstellung dieses allmählich gewachsenen Korpus gewinnen wir wichtige Aufschlüsse nicht nur über die tannaitische Anthropologie, sondern auch über gewisse Vorstellungen, die der Mischna Rabbi Judas des Fürsten insgesamt zugrunde liegen. So können wir etwa den Vorstellungsgelb der »Sprüche der Väter« mit dem von *Genesis rabba*, einem überwiegend amoräischen Werk, vergleichen und auf diese Weise viel über die allgemeine Auffassung vom Menschen in den verschiedenen Generationen der Meister lernen. Dies alles parallel zu und vielleicht vor einem Vergleich isolierter Aussprüche untereinander. Hier sind noch viel Arbeit und Mühe zu investieren; an dieser Stelle sollten zunächst nur die Wegmarken gesteckt werden, bevor der Weg selbst gebahnt und begangen werden kann.

⁶ Entscheidende Schritte in diese Richtung hat J. Neusner in seinen zahlreichen Studien unternommen, auf die hier aus Raum-mangel nicht ausführlich eingegangen werden kann.

*Rabbi Simon ben Eleazar sagte:
Womit ist der böse Trieb zu vergleichen?
Mit Eisen, das man ins Feuer legt.
Solange das Eisen im Feuer ist,
kann man jedes beliebige Gerät daraus schmieden.*

*So der böse Trieb:
Nur durch Worte der Tora kann man ihn zurechtbiegen.
Es heisst nämlich: »Ist mein Wort nicht wie Feuer?
Spruch des Ewigen« (Jer 23, 29)
Pesikta deRav Kahana*

II Der Bar-Kochba-Aufstand – seine Eigenart und seine Erforschung*/**

Von Aharon Oppenheimer, Professor für antike jüdische Geschichte an der Universität Tel Aviv

Der Bar-Kochba-Aufstand in den Jahren 132–135 nach der christlichen Zeitrechnung war der letzte ernsthafte Versuch, die Autonomie des jüdischen Volkes in seinem Land wiederherzustellen – bis hin zur Errichtung des Staates Israel. Dieser Aufstand zeichnete sich durch Einigkeit des Volkes und dessen Geschlossenheit um die Führerpersönlichkeit des Bar-Kochba aus, im Unterschied zu den Bruderkriegen und den Kämpfen um die Vormachtstellung, die für die früheren Revolten zur Zeit des Zweiten Tempels charakteristisch gewesen waren. Demzufolge war dies auch ein gewaltiger Aufstand, was Anzahl und Schlagkraft der Mitkämpfer betrifft, und zu seiner Niederschlagung waren die Römer gezwungen, Truppen im Umfang von acht bis neun Legionen sowie zahlreiche Hilfstruppen, die aus den Weiten des Imperiums zusammengebracht wurden, ins Land zu schicken, dazu ihren grössten Feldherrn, Julius Severus, den Statthalter von Britannien, ja es hat sogar den Anschein, als ob Kaiser Hadrian höchstpersönlich eine Zeitlang den Oberbefehl über die römischen Truppen geführt habe. Auch die Folgen des Aufstands waren schwerwiegender als die der früheren, nicht nur was die Anzahl der Getöteten, Verwundeten und in die Sklaverei verkauften Kriegsgefangenen betrifft, sondern auch in bezug auf die harten Massnahmen religiöser Verfolgung sowie die schwere wirtschaftliche Krise, die zu einer einschneidenden Dezimierung der Bevölkerung von Judäa und zur Verlegung des Zentrums nach Galiläa führte und eine starke Abwanderungsbewegung aus dem Land Israel in die Länder der Diaspora auslöste.

Ungeachtet dessen wurde dieser Aufstand von der historischen Forschung lange Zeit vernachlässigt, und erst in den letzten Jahren hat die wissenschaftliche Beschäftigung mit ihm einen Aufschwung genommen, begünstigt in nicht geringem Masse durch die Entdeckung der Bar-Kochba-Briefe. Die mangelnde Beachtung des Bar-Kochba-Aufstands beruhte auf zwei Faktoren:

1) Wir besitzen keine zeitgenössische literarisch-historische Quelle, keine Beschreibung aus erster Hand. Anders gesagt: diesem Aufstand fehlt sein Josephus, der in seinen Schriften eine ausführliche und sachkundige Schilderung des Krieges gegen die Römer in den Jahren 66–73 nach der christlichen Zeitrechnung bietet, in dessen Verlauf der Tempel zerstört wurde.

Ob des Fehlens einer solchen Quelle sieht sich die Forschung gezwungen, den Bar-Kochba-Aufstand aus Mosaiksteinchen fragmentarischer, gelegentlich widersprüchlicher, bisweilen tendenziöser Aussagen, die sich in der talmudischen Literatur, in den Schriften römischer Schriftsteller, in den Werken der Kirchenväter und in den samaritanischen Chroniken verstreut finden, unter Einbe-

ziehung des relevanten archäologischen Befunds zu rekonstruieren. Und all dies reicht doch nicht aus, um ein klares und einigermaßen vollständiges Bild vom Verlauf des Aufstands zu gewinnen oder Kardinalfragen wie den territorialen Umfang des Aufstands, das Schicksal der Stadt Jerusalem in seinem Verlauf, Neubau des Tempels u. a. m. zu beantworten.

2) Es war üblich, die Epoche des Exils in der jüdischen Geschichte mit der Zerstörung des Zweiten Tempels beginnen zu lassen. Diese Auffassung beruht auf apologetischer Grundlage, insofern als die christlich-protestantische Forschung im neunzehnten und frühen zwanzigsten Jahrhundert bestrebt war, die Zerstörung des Zweiten Tempels als Bestrafung des jüdischen Volkes und entsprechend das Auftreten des Christentums als legitime Fortführung des Judentums darzustellen. Verständlicherweise erlaubte eine solche Auffassung keine Beschäftigung mit dem Bar-Kochba-Aufstand, denn dieser zeugte ja von politischer und militärischer Aktivität eindrucksvollen Ausmasses – und das nur 62 Jahre nach der Tempelzerstörung. In Wahrheit überwogen in der Zeit unmittelbar nach der Tempelzerstörung die Merkmale der Freiheit die Zeichen des Exils bei weitem. Insbesondere gilt dies für die Institutionen der Selbstverwaltung, die in den Händen der Gelehrten lagen und die das Leben der Nation nicht nur in religiöser, sondern auch in wirtschaftlicher und kultureller Hinsicht regelten und infolgedessen eine nationale Führung ersten Ranges darstellten, die sogar über die Diasporajudenschaft eine gewisse Autorität ausübte. Diese Führung trug wesentlich zur Wiederaufrichtung des Volkes nach der Tempelzerstörung bei, wobei das durch die Zerstörung entstandene Vakuum aufgefüllt werden musste; dadurch ermöglichte sie ein religiös-nationales Leben ohne Jerusalem und Tempel. Die Einigkeit des Volks im Bar-Kochba-Aufstand sowie dessen militärische und politische Stärke bilden den Höhepunkt dieses Vorgangs und spiegeln die Vitalität des Volks in den ersten Generationen nach der Zerstörung des Zweiten Tempels wider.

Hinter dem Bar-Kochba-Aufstand steht die Entschlossenheit, sich mit der römischen Herrschaft nicht abzufinden. In den Tagen des Zweiten Tempels und in tannaitischer Zeit verweigerten das jüdische Volk und seine Leiter jeglicher heidnischen Herrschaft über das Land Israel die Anerkennung. Das Eintreiben von Steuern für die Obrigkeit wurde als »Vergewaltigung« empfunden, und die römischen Pachtherrn werden als »Bedränger« bezeichnet. Für den Fall, dass die Regierung von ihr konfiszierten Grund und Boden verkauft, gilt das Recht des *sikarikon*, wonach nur der ursprüngliche Eigentümer zum Kauf berechtigt ist. Somit stellten die Gelehrten die Ablehnung der Fremdherrschaft und die Negierung von deren Legitimität sogar höher als die Besiedlung des Landes, die doch auf ihrer Werteskala einen sehr hohen Stellenwert hatte. Was auch immer die Anlässe zum Bar-Kochba-Aufstand gewesen sein mögen – letzten Endes ist er aus der Weigerung des jüdischen Volkes hervorgegangen, sich in ein hellenistisch-römisches Regime zu fügen, aus seinem nachdrücklichen Streben nach Eigenständigkeit und Unabhängigkeit.

* Einleitung zu einer hebräischen Sammlung von Beiträgen verschiedener Verfasser: *The Bar-Kokhva Revolt*, ed. by Aharon Oppenheimer, Jerusalem, The Zalman Shazar Center, 1980, S. 9–21, englische Fassung in: *Immanuel* 14 (Frühjahr 1982), S. 58–76. Aus dem Hebräischen übersetzt von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

** Die freundliche Genehmigung zur Veröffentlichung dieser deutschen Übersetzung des Beitrags verdanken wir dem Verfasser Dr. Oppenheimer und dem Zalman Shazar Center. (Die Red. d. FrRu).

Vorspiele zum Bar-Kochba-Aufstand

Der Schlüssel zum Verständnis der Faktoren, die zum Bar-Kochba-Aufstand geführt haben, liegt zweifellos in der richtigen Beurteilung der Entwicklungen im Land Israel während der Diaspora-Revolution unter Trajan (115–117 nach Chr.) sowie in der Zeit von da bis zum Bar-Kochba-Aufstand (117–132 nach Chr.) und im Erfassen der Grundlinien hadrianischer Politik in den Provinzen überhaupt und speziell im Land Israel. Aber das Problem besteht ja gerade darin, dass eben diese Punkte mit so vielen Fragezeichen versehen sind.

Seit langem herrscht in der Forschung die Meinung, dass die Diaspora-Revolution unter Trajan – zumindest in Ägypten, Kyrene und Libyen – mit einer messianischen Bewegung und Erlösungshoffnung verbunden war. Die Quellen erwähnen ausdrücklich eine messianische Gestalt, die in Kyrene an der Spitze des Aufstands stand und von dort nach Ägypten ging. Dies ist eine auffallende Parallele zum Bar-Kochba-Aufstand, dessen ausgesprochen messianischer Charakter keines Beweises bedarf. Aufgrund der relativen zeitlichen Nähe der beiden Aufstandsversuche und ihrer ähnlichen Ursachen stellt sich die Frage nach etwaigen Beziehungen zwischen ihnen. Dem ist folgende Frage voranzuschicken: Wie kommt es, dass sich zur Zeit der Diaspora-Revolution im Land Israel offenbar nur einzelne Vorkommnisse von Terror und Rebellion ereigneten, die in der hebräischen Literatur als »Quietus-Streit« bezeichnet werden, nach Lucius Quietus, der an der blutigen Niederschlagung des Aufstands in Mesopotamien beteiligt war und später zum Statthalter über Palästina ernannt wurde. Dagegen geschah es ausgerechnet unter Hadrian – der Quietus hinrichten liess und allgemein als aufgeklärter und friedliebender Kaiser gilt, der um des Friedens willen mit den Parthern willens war bis zum Euphrat zurückzuziehen – dass im Land Israel der Bar-Kochba-Aufstand ausbrach. In der talmudischen Literatur wird Hadrian einerseits als wissbegieriger Kaiser dargestellt, der sich mit Rabbi Jehoschua ben Chanania unterhält und nach dem Wesen des Judentums fragt, andererseits wird er mit dem Epheton *Vehiq casamot* (»mögen seine Knochen zermalmt werden«) belegt. Dies zeugt nicht so sehr von einem ambivalenten Verhältnis zur Gestalt Hadrians als vielmehr von Enttäuschung und Ingrimm beim Volk auf Hadrians politische Schachzüge hin. Zu Beginn seiner Regierungszeit hatte er eine Reihe von Massnahmen ergriffen, die dazu angetan waren, das Volk optimistisch zu stimmen und seine Hoffnungen anzufachen. Er liess Lucius Quietus hinrichten, unterstützte die alexandrinischen Juden, die den Diaspora-Aufstand überlebt hatten, erweckte den Eindruck, als interessierte er sich für Judentum, vielleicht versprach er sogar den Wiederaufbau Jerusalems als jüdische Stadt. Als sich nun herausstellte, dass Jerusalem als heidnische Stadt aufgebaut und statt des erhofften jüdischen Tempels ein Heiligtum des Zeus darin errichtet wurde, gingen die Wogen der Enttäuschung und Erbitterung verständlicherweise hoch, und daraus entsprang der Aufstand.

Eine Analyse der wenigen Quellen über die Zeitspanne zwischen diesem und jenem Aufstand zusammen mit dem archäologischen Befund vermag der Forschung zu einem teilweisen Verständnis der Vorgeschichte des Bar-Kochba-Aufstands zu verhelfen. Es stellt sich heraus, dass bereits in dem Zeitraum zwischen diesem und jenem Aufstand Fälle von anti-römischen Terror vorkamen, deren Anfänge vielleicht direkt in den Tagen des »Quietus-Streits« zu suchen sind. Hadrian seinerseits unternahm bereits in einem frühen Stadium Versuche, solche Vorkommnisse zu unterdrücken und zu verhüten. Dies äussert sich bei der Regelung der Stadtverwaltung von Tibe-

rias und Sepphoris, den zentralen Orten von Galiläa, durch Entsendung einer weiteren Legion ins Land Israel, zusätzlich zur zehnten, die in Jerusalem stationiert war, sowie durch Errichtung von Lagern und Anlage von Strassen zum Gebrauch der römischen Truppen. Allem Anschein nach sind diese Massnahmen bereits in Hadrians erste Regierungsjahre zu datieren. Dies wird bezeugt durch eine Stadtmünze von Tiberias, geprägt im Jahr 101 seit Gründung der Stadt (= 119/120 n. Chr.), auf welcher der Zeustempel abgebildet ist, der als Hadrianum gilt, sowie durch die Meilensteine aus dem Jahre 120 n. Chr. an der Strecke Legio-Sepphoris und Akko-Sepphoris. Der Ort Legio selbst (= *Kefar Othnai*) in der Nähe von Megiddo fungierte als Hauptstützpunkt der zusätzlichen Legion, die Hadrian ins Land gebracht hatte. Die jüdischen Bewohner von Tiberias und Sepphoris nahmen offenbar keinen Anstoss an Hadrians Aktionen; den »Gewalttätigen« unter ihnen (wie sie in rabbinischer Phrasologie genannt werden), teilweise Mitgliedern der Stadtverwaltungen, waren sie vielleicht sogar willkommen. Diese Juden verfolgten assimilatorische Tendenzen, und es gab unter ihnen solche, die durch einen operativen Eingriff die Tatsache ihres Beschnittenseins zu vertuschen suchten. Die Vermutung liegt nahe, dass das Ausbleiben von Widerstand in Tiberias und Sepphoris, vielleicht sogar beifällige Äusserungen aus einer gewissen Bevölkerungsschicht, Hadrian zu dem Versuch ermutigte, auch Jerusalem in eine heidnische Stadt mit Zeustempel zu verwandeln. Allerdings würde man es sich mit der Annahme, Hadrian habe gar nicht gewusst, dass er damit das Judentum antaste, sondern nur die aus den übrigen Provinzen bekannte Taktik angewandt, wonach sich neben einem Militärstützpunkt eine Siedlung entwickelt, die gelegentlich Stadtrecht erlangt, wohl zu einfach machen. Es ist doch nicht anzunehmen, dass der vielgereiste und wissensdurstige Hadrian nicht gemerkt haben sollte, dass seine Massnahme gegen das Judentum gerichtet war, ausserdem ist die Errichtung einer Stadt rings um einen Militärstützpunkt, wodurch eine Legion mitten in eine römische Kolonie zu liegen kommt – wie im Fall von Jerusalem – ein Unikum in der römischen Geschichte.

Der Ausbau von Jerusalem zu einer heidnischen Stadt war der Hauptanlass zum Bar-Kochba-Aufstand. Zu beachten ist, dass die volle Durchführung dieses Ausbaus erst in die Zeit nach dem Aufstand fällt, denn während desselben war die Stadt ja in der Hand der Aufständischen, die sicher von den römischen Bauten keinen Stein auf dem anderen liessen. Möglicherweise war ein weiterer Anlass zum Ausbruch des Aufstands ein Verbot der Beschneidung. Aufgrund der Quellen lässt sich nicht eindeutig ausmachen, ob das Beschneidungsverbot dem Aufstand vorausging oder ob es in die Religionsverfolgung im Anschluss an den Aufstand gehört.

Die Vorbereitungen zum Aufstand

Der Bar-Kochba-Aufstand brach nicht spontan aus, sondern war exakt vorbereitet. Die Aussagen des römischen Historikers Cassius Dio, erhalten in den Auszügen des christlichen Mönchs Xiphilinus, bieten das zuverlässigste und umfassendste Zeugnis über den Bar-Kochba-Aufstand. Unter anderem geben sie Auskunft über den Umfang der Vorbereitungen zum Aufstand. Über die Vorgeschichte des Bar-Kochba-Aufstands steht dort folgendes zu lesen (Cassius Dio, Römische Geschichte XLIX, 11–15):

11. ... Hadrian zog durch Judäa nach Ägypten ...
12. Ein weder kleiner noch kurzer Krieg brach aus, als Hadrian in Jerusalem anstelle der zerstörten Stadt eine neue begründete, die er auch Aelia Capitolina

nannte, und als er anstelle des Tempels Gottes einen Zeustempel errichtete. Denn die Juden erregten sich darüber, dass sich Fremde in ihrer Stadt niederliessen und heidnische Tempel darin gebaut wurden. Sie verhielten sich ruhig, solange Hadrian in Ägypten und dann in Syrien weilte. Aber sie fertigten die Waffen, die er von ihnen produzieren liess, unzulänglich, auf dass sie selbst sie benützen könnten, nachdem die Römer sie zurückgewiesen hätten.

Als Hadrian sich entfernte, erhoben sich die Juden offen gegen ihn. Die Juden hatten nicht den Mut, sich einem frontalen Zusammenstoss mit den Römern auszusetzen. Sie besetzten die günstigen Plätze des Landes und befestigten diese durch unterirdische Systeme und Mauern, damit sie ihnen im Belagerungsfall als Schlupfwinkel dienten und auch damit sie sich im Geheimen unterirdisch aufeinander zubewegen könnten. Sie brachten in den unterirdischen Strassensystemen Öffnungen an, damit Luft und Licht Zutritt hätten.

Aus den Worten des Cassius Dio ist einiges über die Vorkehrungen zu entnehmen, welche die Juden im Hinblick auf den Aufstand trafen: Produktion von Waffen, die dem römischen Rüstungsstandard nicht entsprachen, damit diese als untauglich zurückgewiesen würden und somit für Eigengebrauch zur Verfügung ständen; Aushebung von Festungsanlagen, raffinierten unterirdischen Schlupfwinkeln und Errichtung von Festungen; Wahl des Zeitpunkts so, dass der Aufstand erst ausbräche, nachdem Hadrian und sein Gefolge den Umkreis des Landes Israel bereits verlassen hätten. Auf den ersten Blick entsteht der Eindruck, dass Cassius Dio bei diesen Schilderungen etwas übertreibt, um eine plausible Erklärung für die Mühe zu bieten, die die Römer mit der Niederschlagung des Aufstands hatten. Insbesondere gilt dies für die detaillierten Angaben über die Anlage von Festungen und unterirdischen Systemen. Aber der archäologische Befund, der im Bereich des Aufstands nach und nach zutage tritt, fügt sich erstaunlich gut zum Bericht des Cassius Dio und bestärkt ihn. In Herodeion, allem Anschein nach dem Verwaltungszentrum der Aufständischen, und in Kefar Arub (an der Strasse von Bethlehem nach Hebron), das man wahrscheinlich mit dem in den Briefen erwähnten Ort *Kirjat Arbaia* identifizieren darf, wurden Grabensysteme mit Fundmaterial aus der Zeit des Bar-Kochba-Aufstands aufgedeckt. In *Chirbet Naqiq*, *Chirbet Aitun*, *Chirbet Kischor* und anderen Orten, wenige Kilometer südlich von Amazia, wurden unterirdische Grabensysteme gefunden, teilweise mit Luftlöchern, und darin einbezogen Vorrats- und Wohnräume, Zisternen und Höhlen, alles unterirdisch. Die Datierung dieser Anlagen in die Zeit des Bar-Kochba-Aufstands liegt überaus nahe. Diese unterirdischen Anlagen, die mit den Wohngebäuden der betreffenden Ortschaften verbunden waren, ermöglichen zweifellos geheime Aktionen im Notfall. Es ist kaum anzunehmen, dass solche Anlagen im Gedränge des eigentlichen Aufstands errichtet wurden, vielmehr bestätigen sie die Aussage, dass solche im Rahmen der Aufstandsvorbereitungen angelegt wurden.

Auch Betar gehört mit in die Aufstandsvorbereitungen hinein. Dieser Ort wird mit dem arabischen Dorf *Batir* identifiziert, etwa zehn Kilometer südwestlich von Jerusalem gelegen. Im Nordwesten des Dorfes erhebt sich eine steile Anhöhe mit einem Trümmerfeld, das bei den Arabern *Chirbet al-Jahud* (= Trümmerstätte der Juden) heisst. Was die Funktion von Betar im Zuge des Bar-Kochba-Aufstands betrifft, so ist die Schlüsselfrage die: Warum wurde gerade dieser Ort zum Stützpunkt der Aufständischen gewählt? In der Tat ist die topographisch-

strategische Lage von Betar günstig, aber im jüdischen Bergland hätten sich gewiss noch etliche weitere Orte finden lassen, die den Bedürfnissen der Aufständischen mehr oder weniger entsprachen. Die Antwort auf diese Frage ist wohl darin zu suchen, dass Betar nicht nur die letzte Festung der Aufständischen war, sondern auch ein wichtiges jüdisches Zentrum während und schon vor dem Aufstand, um das sich ein erheblicher Teil der Aufstandsvorbereitungen konzentrierte. Quellen aus der talmudischen Literatur ergeben, dass Betar in der Zeit vor dem Bar-Kochba-Aufstand eine bedeutende jüdische Siedlung war. Allem Anschein nach wurde dorthin der Sanhedrin bereits im Hinblick auf den Aufstand verlagert, dort sass auch Rabban Schimon ben Gamliel, der dann nach dem Aufstand als Vorsitzender des Sanhedrins fungieren sollte, und mit ihm weitere Personen aus der Fürstenfamilie. Die Befestigung und Verstärkung von Betar im Rahmen der Aufstandsvorbereitungen und die Verlegung von Führungsgremien dorthin hängen zweifellos mit seiner geographischen Nähe zu Jerusalem zusammen, dessen Befreiung den Hauptanlass zum Ausbruch des Aufstands bildete.

Manche Forscher vermuten einen Zusammenhang zwischen Rabbi Akibas zahlreichen Reisen in die Diaspora und den Vorbereitungen zum Bar-Kochba-Aufstand. Diese Forscher verknüpfen Rabbi Akibas Beteiligung am Bar-Kochba-Aufstand mit der häufigen Erwähnung seiner Reisen und meinen, seine Auslandsreisen seien dazu bestimmt gewesen, finanzielle und personelle Unterstützung für den Aufstand zu werben. Diese Auffassung entbehrt jeglicher Grundlage, denn bei den Berichten über die Reisen findet sich keinerlei Hinweis darauf, dass sie irgendwie von den üblichen Zwecken solcher Reisen abgewichen wären, als da sind: Besuche bei jüdischen Gemeinden, öffentliche Predigten, Entscheidung halachischer Zweifelsfälle u. ä. Ausserdem unternimmt Rabbi Akiba einen Teil dieser Reisen innerhalb einer Gesandtschaft unter Leitung von Rabban Gamliel, der höchstwahrscheinlich vor dem Jahr 115 n. Chr. starb. Und es ist doch kaum anzunehmen, dass jemand den Bar-Kochba-Aufstand noch vor der Diaspora-Revolt unter Trajan vorbereitet haben sollte. Vermutlich ist die häufige Erwähnung und Beschreibung von Rabbi Akibas Reisen auf dessen zentrale Stellung zurückzuführen; zu beachten ist, dass die Quellen halachische Entscheidungen, Predigten und Aussprüche von Rabbi Akiba in ähnlich hohem Masse verzeichnen und überhaupt dazu neigen, alles, was mit seiner Wirksamkeit zusammenhängt, stark hervorzuheben.

Bar-Kochba, der Führer des Aufstands

Der Rang, den Bar-Kochba in der Geschichte des Aufstands einnimmt, geht weit über den eines Feldherrn hinaus. Bar-Kochba leitet das Leben der Nation, und der Titel, der ihm beigelegt wird, ist der eines Königs, genauer gesagt: des Königs Messias. Der Talmud spricht vom »Königtum des Ben Kosiba«, und auf den Münzen und in Briefen findet sich der Titel »Fürst«, der einen idealen König bezeichnen soll, im Sinne des Fürsten in den Endzeitvisionen bei Hesekiel. Die kühnste Äusserung über Bar-Kochbas Rang stammt aus dem Munde von Rabbi Akiba: »Es lehrte R. Schimon ben Jochai: Akiba mein Meister pflegte auszulegen: »aufgeht ein Stern (hebr.: *kochab*) aus Jakob« (Num 24, 17) – aufgeht Kosba aus Jakob; wenn Rabbi Akiba Bar Kosba sah, pflegte er zu sagen: dies ist der König Messias« (j'Taanot IV [68d]).

Aus den Änderungen über Bar-Kochbas Tätigkeit geht hervor, dass er Führungsfunktionen in verschiedenen Lebensbereichen wahrgenommen hat. In den Briefen steht zu lesen, wie Bar-Kochba sich um Feststrässe zum Laub-

hüttenfest kümmert, Grund und Boden verpachtet, der bis dahin offenbar in römischer Hand war, davon die Zehnten einzieht, u. a. m. Bar-Kochbas fester Wohnsitz, sofern er während des Aufstands überhaupt einen solchen hatte, war mit ziemlicher Sicherheit Herodeion, das schon früher Distrikthauptstadt war und während des Aufstands als Bar-Kochbas Verwaltungszentrum fungierte.

Die Hauptfrage, die sich in bezug auf Bar-Kochbas Führungsposition erhebt, ist die, dank welcher Eigenschaften und Fähigkeiten er in den Rang eines messianischen Königs aufstieg. Bekanntlich lag die Leitung des Volk in der Epoche nach der Zerstörung des Zweiten Tempels in den Händen der Gelehrten. Es gibt aber keinerlei Anhaltspunkt dafür, dass Bar-Kochba ein Schriftgelehrter gewesen wäre, in seinem Namen werden keine rabbinischen Verordnungen, halachischen Entscheidungen, Predigten oder rabbinischen Aussprüche überliefert.

Die Gestalt Bar-Kochbas ist historisch in so dichten Nebel gehüllt, dass bis zur Entdeckung der Briefe nicht einmal sein Name klar war. Nicht alle Forscher identifizieren den Namen Simon, der auf den Aufstandsmünzen vorkommt, mit Bar-Kochba, manche vermuteten dahinter Simon ben Gamliel, der nach dem Aufstand Vorsitzender des Sanhedrins war. Viele meinten, Bar-Kochba (= Sternensohn) sei die ursprüngliche Namensform des Führers des Aufstands, und Bar-Kosba (= Lügensohn) sei ein ihm erst nach Scheitern seiner Mission beigelegter Schimpfname. Anhand der Bar-Kochba-Briefe, darunter einige persönliche Schreiben von ihm selbst, die er als »Simon ben Kosba« unterzeichnet, hat sich herausgestellt, was sein eigentlicher Name war. Demnach war also gerade »Bar-Kochba« (= Sternensohn) ein Beinamen, den offenbar Rabbi Akiba ihm verliehen hatte, indem er den Vers Num 24, 17, der gern auf Führerpersönlichkeiten angewandt wurde, auf ihn deutete (vgl. CD VII, 19f.). Man kann allenfalls noch Unterschiede finden zwischen der Schreibung des Namens »Kosba« mit stimmhaftem S (von der hebräischen Verbalwurzel für »Lüge, Täuschung« abgeleitet) bzw. mit stimmlosem S (die von ihm selbst angewandte Schreibung, wonach der Name keine Etymologie hat); demnach wäre Bar-Kochba der Beiname zur Zeit seiner Größe und Bar-Kosba (mit stimmhaftem S) der Beiname nach seinem Scheitern.

Die Aussagen der talmudischen Literatur heben Bar-Kochbas ungewöhnliche Körperkraft hervor, so z. B.: »Und was pflegte Bar-Kosba zu tun? Er fing Schleudersteine mit dem Knie auf, warf sie und tötete damit etliche Menschen« (Thr. r. II 4). Demzufolge hätte Bar-Kochba Geschosse aus römischen Schleudermaschinen mit seinem Körper aufgefangen und auf die Angreifer zurückgeschleudert. Aus den Äusserungen über Bar-Kochba ergibt sich das Gesamtbild einer charismatischen Führergestalt. Daraus erklärt sich auch das Fehlen jeglicher Angaben über seine Herkunft und seine Position vor dem Aufstand, denn das Auftreten einer charismatischen Führergestalt in kritischer Situation sprengt schon als solches die herkömmlichen hierarchischen und sozialen Ordnungen. Charakteristisch dafür sind auch die legendären Berichte über Bar-Kochbas Tod, der nicht von Menschenhand verursacht gewesen sei. Charismatischen Führergestalten wird in der Regel kein natürlicher Tod zugestanden. In einer der Versionen heisst es, man habe Bar-Kochba tot aufgefunden mit einer um sein Knie gewundenen Schlange. Dies erinnert an die Erzählung von Simson – zweifellos eine der hervorstechendsten charismatischen Führergestalten der Bibel – der mit dem Verlust seines Haupthaares seine legendäre Körperkraft eingebüsst haben soll. Auch Bar-Kochbas Tod wird mit einer Verletzung des Körperglieds in Verbindung gebracht, in dem während

der Kampfhandlungen seine Stärke konzentriert erschien. Die Briefe geben Aufschluss über Bar-Kochba als Befehlshaber. Sie bieten kein umfassendes und detailliertes Bild vom Verlauf des Aufstands; vielmehr werfen sie Streiflichter auf einzelne Vorkommnisse des Alltags. Ein Beispiel dafür ist ein im Nahal Hever gefundener Brief, in dem Bar-Kochba seine Untergebenen in Ein Gedi beschuldigt: »Ihr sitzt da in aller Ruhe, esst und trinkt von den Gütern Israels und sorgt in keiner Weise für eure Brüder. [...] das Schiff, das bei euch im Hafen liegt«. Ein Gedi fungierte als Hafen für die Aufständischen; Bar-Kochba macht seinen dortigen Untergebenen Vorwürfe, sie kümmerten sich nicht rasch genug um die Ladung eines Schiffes, das vermutlich vom Süden oder Osten des Toten Meeres gekommen war, und die Fracht war zweifellos für seine Truppen an der Front bestimmt. In einem anderen Brief, der im Wadi Murabaat gefunden wurde, droht Bar-Kochba den Leuten einer seiner Truppen unter dem Oberbefehl von Jeschua ben Gulgola, er werde »ihre Füße in Fesseln schlagen«, wie er bereits einem anderen getan habe. Ganz offenkundig wurden diese und ähnliche Briefe nicht erst in einem Stadium verfasst, als die Lage der Aufständischen aussichtslos war, sondern sie geben Zustände wieder, wie sie bei Militäreinheiten im Kriegszustand üblich waren und sind, und in ihnen erscheint Bar-Kochba als ein Feldherr, der weiss, dass der Weg zum Erfolg über Sorgfalt im Detail führt.

Eine umstrittene Frage ist das Verhältnis der Gelehrten zum Bar-Kochba-Aufstand überhaupt und zur Gestalt Bar-Kochbas speziell. In der talmudischen Literatur findet sich einerseits Rabbi Akibas Votum, der Bar-Kochba als messianischen König proklamiert, andererseits auch die Aussage, die Gelehrten selbst hätten Bar-Kochba getötet, nachdem sie ihn geprüft und festgestellt hätten, dass er über keine messianische Qualifikation verfügte. Zu lösen ist dieser Widerspruch sicher durch die Unterscheidung zwischen Quellen, die das Verhältnis von Gelehrten zu Bar-Kochba während des Aufstands wiedergeben, und solchen, in welchen sich nachträglich eine kritische Haltung äussert. Mehrfach überliefert findet sich ein Ausspruch von Bar-Kochba, wonach er gesagt habe: »Herr der Welt, unterstütze mich nicht und blamiere mich nicht«, d. h. Bar-Kochba habe sich angemasst, ohne göttliche Hilfe auszukommen, sofern nur kein göttlicher Widerstand erfolge. Ein solcher Ausspruch im Munde von Bar-Kochba, der sich doch Rabbi Akibas uneingeschränkter Zustimmung erfreute, klingt höchst unglaubwürdig und muss wohl als anachronistische Formulierung gewertet werden zwecks nachträglicher Rechtfertigung des Fehlschlags.

Unter den Quellen, die das Verhältnis von Gelehrten zu Bar-Kochba während des Aufstands wiedergeben, finden sich nur zwei Gegenstimmen. Da ist zum einen die Erwiderung von Rabbi Jochanan ben Torta an Rabbi Akiba »Akiba, aus deinen Wangen wird Gras wachsen, und der Davidsson ist immer noch nicht da« (jTaaniot IV [68 d]). Daraus lässt sich nichts über Rabbi Jochanan ben Tortas Einstellung zum Aufstand überhaupt ableiten, er war nur dagegen, in Bar-Kochba geradezu den messianischen König sehen zu wollen. Zum andern gibt es den Bericht vom Ende Betars, wo von Rabbi Elasar haModai die Rede ist, der in Sack und Asche sass, Tag für Tag betete und sprach: »Herr der Welten, sitz heut nicht zu Gericht, sitz heut nicht zu Gericht.« (jTaaniot ebd.) Manche wollen Rabbi Elasar haModai mit Elasar dem Priester identifizieren, der auf den Münzen des Bar-Kochba-Staats vorkommt. Das ist nicht ausgeschlossen, denn das Verhalten von Rabbi Elasar im belagerten Betar gehört ja zweifellos auf den Hintergrund und in die Atmosphäre der letzten

Aufstandstage. Von daher wäre es durchaus verständlich, wenn ein Gelehrter, der neben Bar-Kochba als Regierungsinstanz fungierte, Anzeichen von Verzweiflung zeigte in einer Situation, als der Fall von Betar nurmehr eine Frage von Tagen war.

Zusammenfassend lässt sich wohl sagen, dass die Position von Rabbi Akiba, der mit Recht als geistiger Führer des Aufstands gilt, durchaus repräsentativ ist für die unter den Gelehrten verbreitete Haltung zum Aufstand und zu seinem Anführer. Nur die Annahme einer uneingeschränkten Unterstützung durch die Gelehrtenführung vermag die Stosskraft des Aufstands und die Geschlossenheit, mit der das Volk hinter Bar-Kochbas Führung stand, plausibel zu machen. Höchstwahrscheinlich handelt es sich bei den 24 000 »Schülern«, die Rabbi Akiba gehabt haben soll, nicht um Gelehrtenschüler – so viele hätte keiner der damaligen Gelehrten um sich versammeln können –, sondern um Mitkämpfer am Aufstand auf Rabbi Akibas Geheiss. Eine Bestätigung dafür findet sich im Schreiben des Raw Scherira Gaon (Ed. B. Lewin, S. 13): »Rabbi Akiba stellte viele Schüler auf, und es geschah eine Verheerung unter den Schülern des Rabbi Akiba . . .« – die dort gebrauchte Vokabel »Verheerung« (*Schemad*) bedeutet in der Regel gewaltsamen Tod durch die Obrigkeit.

Maimonides schildert den Bar-Kochba-Aufstand folgendermassen: »Rabbi Akiba war nämlich ein grosser unter den Gelehrten der Mischna, und er war der Waffenträger des Königs Bar Kosba, und er pflegte von ihm zu sagen, er sei der König Messias; er und alle Gelehrten seiner Generation meinten, er sei der König Messias, bis er um der Übertretungen willen getötet wurde« (Mischna Tora, Sefer Schoftim, Hilchot Melachim XI 3). Vermutlich hatte Maimonides die Information, Rabbi Akiba sei der »Waffenträger« Bar-Kochbas gewesen, aus Quellen, die nicht auf uns gekommen sind. Offenbar erwähnt Maimonides den Bar-Kochba-Aufstand, um seine Zeitgenossen, die teilweise pseudomessianischen Gestalten nachliefen, zu warnen.

Zum Verlauf des Aufstands

Die literarischen Quellen und der archäologische Befund zusammen bieten keine Möglichkeit, ein vollkommenes Bild vom Verlauf des Aufstands zu entwerfen. Versuche einer detaillierten Schilderung beruhen zum grossen Teil auf Vermutung. Wer auf so unsicherem Grund nicht bauen möchte, der muss sich wohl mit einer allgemeinen Skizze begnügen, in der einzelne Punkte besonders ausgeleuchtet sein können.

Übersaus spärlich sind die Zeugnisse über die ersten Etappen des Aufstands, denn Cassius Dio – der Hauptgewährsmann für die Geschichte des Aufstands – geht darauf kaum ein, vermutlich weil damals die Aufständischen die Überlegenen waren.

Zu Beginn des Aufstands fügten die Aufständischen der Zehnten Legion (Phratensis), die in Jerusalem stationiert war, offenbar erhebliche Verluste zu. Die Überreste dieser Legion ergriffen die Flucht und Jerusalem fiel in die Hand der Aufständischen. Auch weitere Legionen oder Teile von solchen, die aus den Nachbarprovinzen herbeigeordert wurden, erlitten Verluste. Besonders hart getroffen wurde die aus Ägypten herbeigerufene 22. Legion (Deiotariana): sie wird nach dem Bar-Kochba-Aufstand schriftlich überhaupt nicht mehr erwähnt, wurde also entweder völlig aufgerieben oder wegen Unfähigkeit aufgelöst und aus der Liste der römischen Legionen gestrichen. Zweifellos war die Eroberung Jerusalems eine Art Höhepunkt des Aufstands, denn der Hauptanlass zum Aufstand war ja der Ausbau Jerusalems zur heidnischen Stadt Aelia Capitolina gewesen, und die Befreiung Jerusalems war

das offenkundigste Zeichen für die Erneuerung der politischen Autonomie. Dies kommt besonders deutlich zum Ausdruck auf den Aufstandsmünzen, auf über der Hälfte von deren Werten – aus allen drei Jahren des Aufstands – der Name Jerusalem steht oder die Aufschrift: Für die Freiheit Jerusalems. Es ist ziemlich sicher anzunehmen, dass die Aufständischen Jerusalem eroberten, sehr viel fraglicher ist es, wie weit es Bar-Kochba und seinen Leuten gelang, die Stadt und insbesondere den Tempel wieder aufzubauen. Es wurde schon darauf hingewiesen, dass Herodeion das Verwaltungszentrum des Aufstands war und die Hauptfestung der Aufständischen in Betar lag; so entsteht der Eindruck, als hätten die Aufständischen nicht die Zeit gehabt, die Stadt Jerusalem aus den Trümmern neu erstehen zu lassen. Es gibt keine eindeutige Aussage, was den Wiederaufbau des Tempels und die Wiederaufnahme des Tempeldienstes betrifft. Die Münze mit der Tempelfront besagt nicht unbedingt, dass der Tempel wiederaufgebaut worden wäre, es könnte sich auch um ein Wunschbild handeln. Zweifellos war der Neubau des Tempels eines der Hauptanliegen der Aufständischen, aber allem Anschein nach kamen sie unter dem Druck der Kampfhandlungen nicht dazu.

Die Erforschung des Bar-Kochba-Aufstands hat noch nicht zu voller Klarheit geführt, was das territoriale Ausmass des Aufstands betrifft. Die Grundfrage dieses Problems ist die, ob sich der Aufstand auf Judäa beschränkte oder auch auf Galiläa und transjordanische Gebiete ausgedehnt hatte. Gelegentlich ist die Identifizierung der in den Quellen zum Bar-Kochba-Aufstand genannten Ortsnamen schwierig. So z. B. der Ort Kefar Charuba, wo der Aufstand ausgebrochen sein soll, den einige mit Kefar Charub südlich von Susita, andere wieder mit einem Ort gleichen Namens zwischen Lod und Schaalabim identifizieren. Entscheidendes Gewicht kommt dem Umstand zu, dass Judäa nach dem Aufstand nahezu völlig in Trümmern liegt, ein Teil der Überlebenden nach Galiläa flüchtete, wohin auch die Führungsinstitutionen auf Dauer verlegt werden. Zwar gibt es Belege für einzelne Fälle von Rebellion in Galiläa, auch von Strafaktionen der Römer dort wird berichtet, auch finden sich Galiläer unter Bar-Kochbas Kriegern; aber zu einer Judäa vergleichbaren Erhebung im grossen Stile scheint es in Galiläa nicht gekommen zu sein.

Da erhebt sich natürlich die Frage, weshalb Galiläa nicht ebenso wie Judäa revoltierte. Dies ist um so befremdlicher, als zu jener Zeit erwiesenermassen keinerlei Unterschied im Charakter der judäischen bzw. galiläischen Bevölkerung bestand. Der Hauptgrund ist wohl darin zu sehen, dass Galiläa von Jerusalem, Anlass und Ursache des Aufstands, relativ weit entfernt war. Ausserdem ist zu beobachten, dass Galiläa schon einige Zeit vor Ausbruch des Aufstands unter so scharfer römischer Kontrolle stand, dass eine komplette Revolte schlechterdings unmöglich war. Besonderen Wert legten die Römer auf Schaffung einer Pufferzone zwischen Galiläa und Samarien, wodurch die Bildung einer durchgehenden Front vereitelt und ausserdem der Zugang nach Judäa abgeschnitten wurde. Als Beleg dafür können zwei neuerrichtete Lager dienen, das eine in Legio bei Megiddo für die von Hadrian ins Land gebrachte zusätzliche Legion, das andere in Tell Schalem (ca. 6 km südlich von Bet-Schean), das allem Anschein nach auch schon aus der Zeit vor dem Aufstand stammt. Cassius Dio schildert den weiteren Verlauf des Aufstands wie folgt:

13. Zunächst beachteten die Römer die Juden nicht. Erst als ganz Judäa in Aufruhr war, die Juden an allen Ecken des Landes Unruhen stifteten und zahlreiche Übeltaten sowohl im Verborgenen als auch öf-

fentlich begingen, sich den Juden auch viele andere aus der heidnischen Bevölkerung aus Gewinnstreben anschlossen – ja man kann sagen, als die ganze Welt in Bewegung war, da entsandte Hadrian zu ihnen die besten unter seinen Feldherrn, an ihrer Spitze Julius Severus aus Britannien, wo er Statthalter gewesen war, gegen die Juden. Er liess sich nirgends in eine offene Auseinandersetzung mit ihnen ein, da er ihre grosse Zahl und ihren verzweifelten Mut wahrnahm. Dank der grossen Zahl seiner Soldaten und seiner Unterbefehlshaber gelang es ihm, sie gruppenweise zu fassen, ihre Nachschubwege einzukreisen und zu unterbinden. Dadurch vermochte er es allmählich und unter geringem eigenem Risiko, sie zu ermüden, zu schwächen und zu vernichten. Faktisch entrannen nur sehr wenige von ihnen.

Diese Ausführungen machen einen zuverlässigen Eindruck, was die letzten Etappen des Bar-Kochba-Aufstands betrifft. Offenbar hatte Julius Severus aus den Fehlern seiner Vorgänger gelernt und vermied das Wagnis eines frontalen Angriffs auf die Aufständischen, sondern kreierte sie langsam ein und rückte ihnen Schritt für Schritt auf den Leib. Die Befolgung dieser Taktik wird auch durch Äusserungen der talmudischen Quellen bestätigt, wo davon die Rede ist, dass die Römer Festungen und Stellungen errichteten, um die Truppenverbände der Aufständischen einzukreisen und gruppenweise abzufangen, so z. B.: Hadrianus – zermalmt werden seine Gebeine! – postierte drei Wachen, eine in Hammata (= Emmaus), die andere in *Kefar Lakitia* und noch eine im jüdischen Bet El, denn er sagte sich: wer der ersten entkommt, wird von der nächsten gefasst, und wer der nächsten entkommt, wird von der dritten gefasst (Thr. r. I 45; vgl. Ed. Buber, S. 82).

Die von Julius Severus angewandte Methode erwies sich als erfolgreich, und schliesslich wurden die aufständischen Truppen nach Betar abgedrängt, das von den Römern sogleich heftig belagert wurde. Die Belagerung von Betar ist das letzte entscheidende Stadium des Aufstands und hat als solches tiefen Eindruck in der talmudischen Literatur hinterlassen. An einer Stelle heisst es dort: »dreieinhalb Jahre lang umzingelte Hadrian Bettar« (jTaanit IV [68 d]) – in den palästinischen Quellen lautet der Name des Ortes *Bettar*, während *Betar* offenbar die aramäisch abgekürzte Form desselben ist, ähnlich wie *Besan* für Bet-Schean – d. h. die Dauer des gesamten Bar-Kochba-Aufstands wird auf die Belagerung von Betar übertragen. Selbstverständlich sind solche Angaben übertrieben, aber sie zeigen, welchen Stellenwert der Fall von Betar für die Aufständischen hatte.

In der tannaitischen Literatur findet sich eine Äusserung zur Belagerung von Betar: »Ein weiterer Fall: sechzig Männer waren zum Entsatz von Bettar hinabgezogen und keiner von ihnen kam wieder; als die Sache vor die Gelehrten kam, erlaubten sie deren Frauen die Wiederheirat« (TJewamat IV 8).

Im Zusammenhang dieser Halacha geht es um die etwaige Wiederverheiratung von Frauen, deren Männer verschollen sind, und sozusagen nebenbei fliesst eine Information über die Belagerung von Betar mit ein. Offenbar versuchten die Belagerten, die Belagerung zu durchbrechen, einen Ausfall auf die römischen Truppen zu unternehmen oder doch wenigstens eine Verbindung zur Aussenwelt herzustellen. Reste der römischen Umwallung sind erhalten, stellenweise sogar doppelt mit über drei Meter Abstand zwischen den Wällen. Diese solide Bauweise spricht dafür, dass die Römer durchaus mit Ausbruchsversuchen der Belagerten rechneten und dies zu unterbinden suchten. Eine in der Nähe der Quelle von Betar in den Fels ge-

hauene lateinische Inschrift erwähnt die Zenturionen von den Gesandtschaften der fünften, der makedonischen, und der elften, der claudischen Legion; dies sind die Legionen, die zur Niederschlagung des Bar-Kochba-Aufstands aus dem Balkan herangeholt worden waren. Die tannaitische Überlieferung verlegt das Datum der Einnahme von Betar auf den 9. Ab (MTaanit IV 6). Ob dieses Datum nun historisch ist oder nicht – klar erkennbar ist die Tendenz, den Fall von Betar auf dieselbe Stufe zu stellen wie die Zerstörung des Zweiten Tempels.

Eine Art Epilog zum Bar-Kochba-Aufstand bildet der Versuch der Bar-Kochba-Anhänger in der Gegend von Ein-Gedi, sich in die schwer zugänglichen Höhlen in den Felsspalten der Wadis, die sich von der Wüste Juda bis ans Tote Meer erstreckten, zu flüchten. Das Schicksal der Höhlenflüchtlinge ähnelte in gewisser Weise dem der Kämpfer von Mazada im Anschluss an den jüdischen Krieg der Jahre 66–70: Ihr Versteck wurde von den Römern entdeckt, die es zwar nicht überfallen konnten, aber Lager errichteten, deren Überreste bis heute bei den Höhlen vom Wadi Hever zu sehen sind; sie schnitten den Eingeschlossenen somit die Zufahrtswege ab und hungerten sie dadurch aus.

Etwaige Mitkämpfer Bar-Kochbas von ausserhalb

Die Ausführungen bei Cassius Dio erwecken den Eindruck, als hätten sich Juden aus der Diaspora und Teile der heidnischen Bevölkerung des Landes den aufständischen Truppen angeschlossen. Was die Diasporajuden betrifft, so ist wohl kaum anzunehmen, dass sie aktiv am Aufstand beteiligt waren. Die harten Folgen der Diaspora-Revolution unter Trajan hatten zu völliger Auflösung der jüdischen Gemeinwesen in den Judäa benachbarten römischen Provinzen geführt. Die religiöse Verfolgung im Anschluss an den Bar-Kochba-Aufstand betraf nicht die Juden in der Diaspora, sondern ausschliesslich die palästinischen; daraus darf man doch wohl schliessen, dass die Beteiligung von Diaspora-Juden am Aufstand nicht erheblich gewesen sein kann. Genauer betrachtet bieten auch die Worte des Cassius Dio keinen sicheren Anhalt für die Beteiligung von Diaspora-Juden am Aufstand, denn er spricht davon, dass »Juden an allen Enden des Landes« (οἱ ἀπανταχοῦ γῆς Ἰουδαῖοι) Unruhe erregt hätten, wobei die griechische Vokabel für »Land« auch »Erde« bedeuten kann, wonach also Juden von allen Enden der Erde mitgekämpft hätten, was aber sehr viel weniger wahrscheinlich ist, als dass Juden aus allen Teilen des Landes Israel beteiligt waren. Was Cassius Dio von heidnischen Bewohnern des Landes berichtet, die auf seiten Bar-Kochbas gegen die Römer mitgekämpft hätten, leuchtet durchaus ein. Man kann sich ohne weiteres vorstellen, dass gewisse Elemente aus der heidnischen Bevölkerung des Landes mit den Aufständischen gemeinsame Sache machten, zumal solange diese die Oberhand hatten, wobei ihre Beweggründe Aussicht auf Gewinn und Beute gewesen sein dürften.

Ungleich komplexer ist die Frage nach einer etwaigen Beteiligung der Samaritaner am Bar-Kochba-Aufstand. In gewisser Hinsicht glich das Schicksal der Samaritaner zu jener Zeit dem der Juden. Es gibt Belege dafür, dass auch über die Samaritaner das Beschneidungsverbot verhängt und dass auf dem Berge Garizim ein heidnischer Tempel errichtet wurde; aber es ist nicht klar, ob die Samaritaner daraufhin gegen die Römer rebellierten oder sich am Bar-Kochba-Aufstand beteiligten. Die talmudische Überlieferung schiebt den Samaritanern die Schuld am Fall Betars in die Schuhe. Dort wird von einem Samaritaner berichtet, der sich in Betar befunden haben und zwischen Bar-Kochba und Rabbi *Elasar haModai* einen Konflikt herauf-

beschworen haben soll. Manche Forscher haben diese Nachricht für bare Münze genommen und sie als Bestätigung dafür gewertet, dass die Samaritaner am Bar-Kochba-Aufstand nicht teilgenommen, unter Umständen sogar die Römer unterstützt hätten. Andere wiederum haben die Frage gestellt, wie denn ein Samaritaner ins belagerte Betar gekommen sei, wenn die Samaritaner insgesamt erklärte Gegner des Aufstands gewesen wären. Vermutlich entbehrt dieser Bericht von samaritanischer Schuld am Falle Betars jeglicher historischer Grundlage, was den Aufstand selbst betrifft, und ist nicht mehr als ein Beleg für die schwer erschütterten jüdisch-samaritanischen Beziehungen in der Zeit nach dem Aufstand. Dann verlassen die Samaritaner teilweise das eigentliche Samarien und greifen nach Süden – Richtung Judäa – und nach Westen – zur Mittelmeerküste hin – aus. Diese territoriale Ausbreitung trieb einen Keil zwischen Juden und Samaritaner, und die Halacha behandelt sie allmählich wie Heiden. Die Gründe für diese Entfremdung sind vielleicht darin zu suchen, dass die Samaritaner mit dem Verlassen ihres Stammlandes auch die Praxis der Gebotsbefolgung bis zu einem gewissen Grade aufgaben. Möglicherweise fürchteten einige von den Gelehrten, dass infolge ihrer stärkeren Repräsentanz im jüdischen Siedlungsraum ihr Einfluss zunehmen könnte, vielleicht entstand auch eine Konkurrenz zwischen Juden und Samaritanern auf wirtschaftlichem Gebiet. Wie dem auch sei, es bleibt ungewiss, wie weit man die Verschlechterung der jüdisch-samaritanischen Beziehungen auf das Verhalten der Samaritaner während des Bar-Kochba-Aufstands zurückführen darf, und sicherlich darf man nicht von diesen Beziehungen aus auf das jüdisch-samaritanische Verhältnis zur Zeit des Aufstands rückschliessen wollen. Sehr viel wahrscheinlicher ist doch die Annahme, dass es sich bei den Texten, die den Samaritanern verschiedenes vorwerfen wie etwa eine Denunziation, die den Bar-Kochba-Aufstand ausgelöst hätte, oder den Untergang Betars, um Anachronismen handelt, wodurch die schlechten jüdisch-samaritanischen Beziehungen aus der Zeit nach dem Aufstand in diesen projiziert werden.

Höchstwahrscheinlich hat das christliche Element in der Bevölkerung Palästinas nicht am Bar-Kochba-Aufstand teilgenommen. Zwar wurden Christen zu jener Zeit von den Römern sogar noch heftiger verfolgt als Juden, aber natürlich konnten die Anhänger des Messias Jesus nicht an einem Aufstand teilnehmen, an dessen Spitze ein Messias stand. Die Kirchenväter berichten, dass Bar-Kochba Christen bestraft, ja sogar hingerichtet habe, weil sie sich seinen aufständischen Truppen nicht anschlossen. Bar-Kochba scheint zwar tatsächlich eine Art Zwangsrekrutierung durchgeführt zu haben, aber es ist doch wohl nicht anzunehmen, dass davon die christliche Bevölkerung des Landes insgesamt betroffen war. Wenn diese Äusserungen etwas Authentisches enthalten, dann doch wohl nur das, dass er aus häretischen oder juden-christlichen Gruppen, die sich selbst noch als Juden verstanden, Mitkämpfer suchte und die negative Reaktion dieser Gruppen bestrafte. Bekanntlich entwickelten sich Judentum und Christentum in der Epoche von Jabne immer weiter auseinander. Insofern kann man im Bar-Kochba-Aufstand den Höhe- und Endpunkt dieser Entwicklungslinie sehen, wobei sich auch diejenigen jüdischen Gruppen, die bis dahin noch irgendeine Beziehung zum Judentum unterhalten hatten, von diesem völlig absonderten.

Die Folgen des Aufstands

Cassius Dio schildert die Folgen des Bar-Kochba-Aufstands folgendermassen:

14. Fünfzig ihrer Hauptfestungen und 985 ihrer bedeutenderen Dörfer wurden verwüstet. 580 000 Mann kamen bei Angriffen und sonstigen Kampfhandlungen ums Leben, und die Zahl der an Hunger, Pestilenz oder Feuersnot Gestorbenen liess sich nicht feststellen. Infolgedessen ging fast ganz Judäa seiner Einwohnerschaft verlustig. Wie dies schon vor dem Krieg durch Zeichen vorangekündigt worden war, das Grab König Salomos nämlich, das sie unter den heiligen Gräbern besonders verehren, stürzte zusammen und sprang von selbst auf, und zahlreiche Wölfe und Hyänen drangen heulend in ihre Städte. Allerdings fielen auch viele Römer in diesem Kriege, daher verwendete Hadrian in seinem Schreiben an den Senat nicht die übliche Einleitungsformel – wenn ihr und eure Kinder euch wohl befindet, ist es gut, ich und das Heer befinden uns wohl.

15. . . . Dies war das Ende des jüdischen Krieges.

Selbst wenn die bei Cassius Dio angegebenen Zahlen übertrieben sein mögen, so ist doch das von ihm entworfen Gesamtbild eine durchaus getreue Schilderung der verheerenden Folgen des Bar-Kochba-Aufstands. Zweifellos war die Zahl der Gefallenen und Verwundeten auf beiden Seiten sehr gross, zahlreiche Siedlungen wurden dem Erdboden gleichgemacht, und Judäa wurde nahezu völlig verwüstet.

Die talmudische Literatur schildert die Niederlage in den schwärzesten Farben, die Aussagen sind sogar noch düsterer als die über den jüdischen Krieg der Jahre 66–70 n. Chr. Ein Beispiel für viele:

Und sie (die Römer) richteten unter ihnen (den Anhängern Bar-Kochbas) ein solches Blutbad an, dass die Pferde bis zu den Nüstern im Blut versanken. Der Blutstrom riss Felsbrocken von 40 Sea mit sich und ergoss sich vier Meilen breit ins Meer, wobei des (Betar) nicht etwa nahe am Meer liegt, sondern vierzig Meilen davon entfernt. Es wurde gesagt: 300 Kinderhirne fand man auf einem einzigen Stein . . . Einen riesigen Weinberg hatte Hadrian der Frevler, 18 auf 18 Meilen, wie die Entfernung von Tiberias und Sephoris, den liess er mit einem Zaun aus Leichnamen von Bettar aufrecht stehend mit ausgebreiteten Armen umgeben, und er liess sie nicht begraben . . . (jTaaniot IV [69a]).

Diese und andere Schilderungen, in denen die Grausamkeit der Römer über jedes Mass gesteigert erscheint, veranschaulichen den Grad der Verzweiflung und die Schwere der Krise, die durch das Scheitern des Bar-Kochba-Aufstands hervorgerufen waren.

Die literarischen Quellen, jüdische wie nicht-jüdische, erwähnen häufig die grosse Zahl von Kriegsgefangenen, die unter den Aufständischen gemacht wurden, Gefangene, die von den siegreichen Truppen in die Sklaverei verkauft wurden. Die Anzahl der Verkauften war angeblich so gross, dass der Sklavenpreis im gesamten römischen Reich gesunken sein soll. Und auf den Sklavenmärkten des Landes Israel selbst soll der Sklavenpreis einer Quelle zufolge sogar bis auf den Preis der Futterration für ein Pferd gesunken sein. Diese Aussage bezieht sich auf den »Markt der Eiche«, das ist der Sklavenmarkt in Mamre (auch Botna oder Bet Ilanim genannt), das sich nördlich von Hebron und im Aufstandsgebiet selbst befindet. Andere wurden auf dem Markt von Gaza verkauft und die übrigen wurden zum Verkauf nach Übersee geschickt. Die hohe Zahl der in die Sklaverei Verkauften geht auch aus den Verordnungen der Gelehrten von Uscha hervor, wo es um die Auslösung von Kriegsgefangenen geht. Der Verkauf von Aufstandsgefangenen auf dem Sklavenmarkt hinterliess im Bewusstsein des Volks so tiefe Spuren, dass in der frühen

Amoräerzeit, also etwa hundert Jahre später, als eine gewisse Annäherung zwischen Juden und Heiden sich zeichnete und Juden Zutritt zu heidnischen Märkten, wo sich auch heidnische Kultstätten befanden, erhielten – das Betreten gewisser Märkte, an erster Stelle des »Marktes von Botna« strengstens untersagt wurde (Gen. r. XLVII, Ed. Theodor/Albeck S. 477; jAwoda sara I [39d]).

Auf den Bar-Kochba-Aufstand hin verhängten die Römer über die Juden eine Reihe von religiösen Beschränkungen, darunter das Verbot, positive Gebote wie Gebetsriemen, Schaufäden, Türpfostenkapsel, ungesäuertes Brot zu Pesach, Lichter zu Chanukka u. a. zu erfüllen. Ebenfalls untersagt waren die Einsetzung (Ordination) von Gelehrten, Versammlung in Lehr- und Gebethäusern, öffentliche Versammlungen zwecks Lehren und Lernen der Tora. Diese Verbote sollten die religiösen Elemente mit nationaler Implikation untergraben und die Selbstverwaltung des jüdischen Volkes ins Wanken bringen.

Die Reaktion von Volk und Gelehrten auf diese schweren religiösen Restriktionen war nicht einheitlich. Manche versuchten, die Gebote in veränderter Form und im Geheimen doch weiter zu erfüllen. Andere wiederum übertrafen die römischen Verbote in aller Öffentlichkeit und waren bereit, für die Erfüllung der göttlichen Gebote den Märtyrertod zu sterben. Rabbi Nathan, einer aus der Gelehrtengeneration von Uscha, bezeugt: »... »denen die mich lieben und meine Gebote wahren« (Ex 20, 6 = Dtn 5, 10) – das sind die Israeliten, die im Lande Israel sitzen und für die Erfüllung der Gebote ihr Leben dahingeben: Weshalb führt man dich hinaus zur Tötung? – Weil ich meinen Sohn beschnitten habe. Weshalb führt man dich hinaus zur Verbrennung? – Weil ich in der Tora gelesen habe. Weshalb führt man dich hinaus zur Kreuzigung? – Weil ich ungesäuertes Brot gegessen habe. Weshalb wirst du gestäupt? – Weil ich den Feststrauss zum Laubhüttenfest genommen habe...« (Mechilta deRabbi Jischmael, Massechta debaChodesch VI, Ed. Horowitz/Rabin, S. 227). Der Begriff des Märtyrertods im Judentum stammt aus eben dieser Zeit der Religionsverfolgung. Die markanteste Gestalt unter den Märtyrern dieser Zeit ist zweifellos Rabbi Akiba, der nach längerer Haft in Cäsarea, dem Sitz des Statthalters, hingerichtet wurde, weil er das Bekenntnis »Höre Israel« gesprochen hatte, was mit strengstem Verbot belegt war. Historisch-literarischen Ausdruck hat das Phänomen jüdischen Märtyrertums in den Überlieferungen von den »Zehn durch die Obrigkeit Getöteten« erfahren, wenn auch nicht alle dort aufgeführten Gelehrten tatsächlich zu den Märtyrern der Religionsverfolgung im Anschluss an den Bar-Kochba-Aufstand gehören. Unter den Reaktionen auf die religiösen Restriktionen ist auch der Fall eines Elischa ben Abuja zu nennen, der zum »Anderen«, zum Abtrünnigen, wurde. Es

lässt sich nicht entscheiden, inwiefern das ein Einzelfall war oder ob er symptomatisch für andere steht. Jedenfalls veranlassten die Schrecknisse der Religionsverfolgung und des Märtyrertods Elischa ben Abuja, einen der bedeutenderen Gelehrten, zum Abfall vom Judentum.

Mit voller Schärfe dauerte die Religionsverfolgung nur solange an, wie Hadrian am Leben war, also bis zum Jahre 138 n. Chr. Allerdings hielten einige Folgen des Bar-Kochba-Aufstands auf lange Sicht an. Darunter ist der Wiederaufbau Jerusalems als Aelia Capitolina zu nennen, wobei Juden verboten wurde, dort zu wohnen und sich der Stadt auch nur zu nähern. Eine andere Folgeerscheinung des Bar-Kochba-Aufstands war die schwere wirtschaftliche Krise, teilweise durch die Verwüstung und Entvölkerung, teilweise durch die schwere römische Steuerbelastung nach dem Aufstand bedingt. Viele von den Bewohnern des Landes waren diesem Druck nicht gewachsen, und eine starke Emigrationsbewegung setzte ein. Die Mehrzahl der Emigranten ging nach Babylonien, wo eine jüdische Diasporagemeinde bestand, deren Wurzeln in die Zeit der Zerstörung des Ersten Tempels zurückreichten und die ausserhalb der Grenzen des römischen Weltreichs lag. Die Anfänge der Entwicklung des babylonischen Zentrums zum Konkurrenten des palästinensischen liegen eindeutig in der Zeit nach dem Bar-Kochba-Aufstand. Die Gelehrten von Uscha bemühten sich sehr, die Emigrationsbewegung zu stoppen und erliessen zu diesem Zweck eine lange Reihe von Verordnungen.

Nach dem Bar-Kochba-Aufstand verlagert sich der Schwerpunkt des jüdischen Lebens in Palästina nach Galiläa. Inmitten des allgemeinen Drunter und Drüber, des Populationsverlustes und der Wirtschaftskrise wird Galiläa zu dem Gebiet, wo sich das jüdische Gemeinwesen erholen konnte. Zwar erholte sich auch Judäa allmählich, aber nur sehr langsam und teilweise, und die Erneuerung der Führungsinstitutionen – Fürstenamt und Sanhedrin – fand in Galiläa statt.

Der entscheidende Schritt für die Wiederaufrichtung des jüdischen Gemeinwesens in Galiläa nach dem Bar-Kochba-Aufstand bestand in der endgültigen Neueinsetzung der Führungsinstitutionen in Uscha. Aus den Gründerjahren des Zentrums in Uscha ist eine einzigartige Überlieferung auf uns gekommen: »Im Ausgang der Verheerung und Verfolgung versammelten sich unsere Meister in Uscha, und zwar Abbi Jehuda, Rabbi Nehemia, Rabbi Meir und Rabbi Jossie, Rabbi Schimon ben Jochai und Rabbi Elieser, der Sohn Rabbi Jossies des Galiläers, und Rabbi Elieser ben Jaakob. Da schickten sie zu den Ältesten von Galiläa und liessen sagen: Wer immer gelernt hat, komme und lehre, und wer nicht gelernt hat, komme und lehre. Da kamen sie zusammen und lernten und taten, was nötig war...« (Can. r. II 5).

Gleichnis über das Mitleiden Gottes

Pesikta deRav Kahana

Rabbi Yehoschua von Siknin sagte:

Gleich Zwillingen:

Einer hat Kopfweh

und der andere spürt es!

So sagte der Heilige, gelobt sei er:

»Ich bin bei ihm in der Not« (Ps 91, 15)

Denn mein Haupt ist voll Tau (Cant 5, 2)

III Die Lehre des MaHaRaL zwischen Existenz und Eschatologie*

Von Rivka Schatz-Uffenheimer, Edmonton, Professor für jüdische Philosophie und Kabbala an der Hebräischen Universität Jerusalem

Der MaHaRaL¹, Rabbi Jehuda Löwe aus Prag (auch als »der Hohe Rabbi Löw« bekannt) vertritt in seinem Buch *Nezach Jissrael* (Israels Ewigkeit) die These, das jüdische Volk in seiner Zerstreuung sei doch nicht von unmittelbarer Vernichtung bedroht, wenn seine soziologische, juristische und ökonomische Situation unter den Völkern auch nach menschlichem Dafürhalten seine Existenz ernsthaft in Frage stelle. Bei der Erörterung dieser Frage werden zwei Dinge deutlich, die eigentlich nur eines sind. Zum einen die Tatsache, dass der Ausgangspunkt der Erörterung die reale Existenz des jüdischen Volkes im Exil ist, zum anderen der philosophische Schluss, wonach die bloße Existenz Selbstzweck ist. Mit anderen Worten: Die Art des In-der-Welt-Seins stellt auch den Zweck dieses Seins dar. In dieser im Grunde existentialistischen Definition besteht das eigentliche Denken oder, wenn man so will, die eigentliche Philosophie, des MaHaRaL aus Prag.

Die jüdische Kultur ist durchaus nicht arm an Versuchen, die Problematik des jüdischen Volkes und seiner Eigenart in den Griff zu bekommen, seien es Philosophen des Mittelalters wie Jehuda Halevi, Apokalyptiker der Renaissance wie Isaak Abarbanel oder Mystiker des 16. Jahrhunderts in Safed, jeder nach seiner theologischen, historiosophischen und politischen Auffassung; aber bei keinem von ihnen finden wir eine Erörterung der jüdischen Existenz als solcher, des ontischen Status dieser Existenz, woraus sich dann die messianische Eschatologie entwickelt. Noch weniger ist dort eine existentielle Antwort auf das jüdisch-christliche Streitgespräch zu finden wie die des MaHaRaL, eine Antwort, vor der die klassischen theologischen Argumente verstummen müssen.

Im 16. Jahrhundert hat sich die Landkarte der jüdischen Zerstreuung über die Länder der Diaspora hin erheblich verändert. Nach der Vertreibung der Juden aus Spanien und Portugal in den letzten Jahren des 15. Jahrhunderts entstanden zahlreiche jüdische Gemeinden in den Weiten des osmanischen Reiches im Osten, auf dem Balkan, in Nordafrika, in Italien – sowohl in den freien Republiken als auch im Kirchenstaat – in der zweiten Jahrhunderthälfte dann auch in den Niederlanden. Auch Marranen, die zum Judentum zurückkehrten, fanden sich von der Zerstreuung bedroht, und offenbar auf diesem Hintergrund erhob sich die Frage nach Erhaltung der Existenz unter Beibehaltung jüdischer Identität sowie die Sorge, dass Zerstreuung gleichbedeutend mit Vernichtung sein könnte. Zwar ist mir in den mir zugänglichen historischen Quellen aus dem 16. Jahrhundert dieses Argument nirgends ausdrücklich begegnet, aber die Abfassung des Buches *Nezach Jissrael* durch den MaHaRaL ist gar nicht an-

ders zu verstehen als aus der Sorge um die neuen soziologischen Gegebenheiten der zweiten Hälfte dieses Jahrhunderts. Neben Untermauerung der These von der Unzerstörbarkeit Israels und Bearbeitung philosophischer existentieller Konzeptionen wird auch eine äussere Adresse erkennbar, deren Behauptungen widerlegt werden sollen, und zwar die christliche. Bisweilen erscheint sie ausdrücklich in Form eines Dialogs des MaHaRaL mit christlichen Gelehrten, bisweilen auch indirekt und intensiver unter Bezugnahme auf das politische Argument des Christentums, dass die Juden von der weltgeschichtlichen Bühne abzutreten hätten und dass die Art und Weise ihrer Existenz den Beweis für ihr Scheitern erbringe. Der MaHaRaL unternimmt ungewöhnliche Anstrengungen, die These, dass die Art ihrer Existenz ihr Scheitern bezeuge, zu widerlegen und entwickelt gerade von da aus die vitale neue These vom Wesen des Exils. Und eigentlich geht es in diesen ganzen langen Ausführungen weniger um die Frage nach der Erlösung als um die Frage nach dem Exil. Das heisst: Aus der Frage nach der Exilsexistenz erwächst eine Exilsphilosophie.

Das Exil wird in der Lehre des MaHaRaL definiert als ein unnatürlicher Zustand, als »Heraustreten aus der natürlichen Ordnung«. Natürlichkeit im Leben der Völker wird nach naturwissenschaftlichen Kriterien bestimmt, wonach jedes Ding seinen natürlichen Ort hat und jede Abweichung von dieser Position nicht von Dauer sein kann. »Denn nichts besteht auf Dauer, es sei denn die natürlichen Dinge, denn die Natur, die Gott, er sei gelobt, jedem einzelnen Ding verliehen hat, erhält es, bis es fest steht auf Dauer ... und jede Zerstreuung muss wieder eingesammelt werden« (S. 9). Der Terminus »Zerstreuung« (*pizur*) bezeichnet hier einen unnatürlichen Zustand wie etwa den des jüdischen Volkes im Exil, wo sein natürlicher und dauernder Ort doch das Land Israel wäre, wohin es auch wieder eingesammelt werden soll. Aber bevor der MaHaRaL aufgrund des Naturgesetzes von der Existenz der Dinge zur Entscheidung gelangt, stellt er auch die Frage, ob etwa anzunehmen wäre, dass Israels Sünde und Verfehlung, wegen derer es ins Exil geraten sei, auch diese Gesetzmässigkeit beeinträchtigen. Seine Antwort lautet: Nein, die theologische Begründung des Exils kann nicht im Widerspruch stehen zum natürlichen Gesetz der Existenz. Schon diese Aussage verdient unsere Aufmerksamkeit, denn sie enthält eine Entgegnung an die Nicht-Juden, die Israel seine Sünde vorhalten und ihm dadurch den letzten Hoffnungsschimmer rauben wollen. Aber über diesen verdeckten Disput hinaus entfaltet sich beim MaHaRaL bereits zu Beginn seines Buches die gewichtigere These, die uns als Hauptthese für das Verständnis seines Systems noch beschäftigen wird. Seine eigentliche Antwort gibt der MaHaRaL nicht im theologischen Bereich, Sünde und Verfehlung als Ursache des Exils haben bei ihm relativ niedrigen Stellenwert, oder wie er sich ausdrückt: »Ursache des Exils ist die Sünde, aber die Ursache der Ursache ist uns verborgen« (S. 11). Auch die Art der Sünde, die das Exil verursacht, erscheint ihm als keine grundsätzlich ausreichende Ursache, denn die Sünde war ihnen »zufällig« und nicht »eigentlich«, wie die Unterscheidung im mittelalterlich philosophischen Sprachgebrauch lautet. Ihre Sünde bestand in Dingen, die gemessen

* Hebräisch erschienen in der Zeitschrift *Kivvunim* 8 (1980), S. 11–28 sowie in dem hebräischen Sammelband »Messianism and Eschatology«, Zalman Shazar Centre, Jerusalem 1983, S. 301–322; englische Übersetzung in *Immanuel* 14 (Frühjahr 1982), S. 86–97 und in *Immanuel* 15 (Winter 1982/83), S. 62–72; deutsche Fassung von Dr. Dafna Mach, Jerusalem.

¹ MaHaRaL ist die Abkürzung seines hebräischen Titels und Namens: »Unser Lehrer, Rabbi Löw«. Der MaHaRaL ist einer der bedeutendsten geistigen Führer der Prager Judenheit im 16. Jahrhundert (gest. 1609). Er verfasste zahlreiche Schriften über Halacha und über jüdische Mystik. Bekannt geworden ist er besonders durch die ihm zugeschriebene Anfertigung des Golem.

an ihrem Status und wahren Wesen als ausserordentliches, auserwähltes Volk trivial und unverständlich anmuten. Was also ist das Geheimnis des Missverhältnisses zwischen ihrer Verfehlung und ihrer Erwählung, zwischen der »Zufälligkeit« ihrer Verfehlung und der Ewigkeit ihrer Existenz? In Wirklichkeit steuert der MaHaRaL bewundernswert systematisch darauf zu, das Exil nicht als Strafe für Sünde zu erklären, sondern hauptsächlich die Art und Weise der Exilsexistenz als eine Existenz, die von Erwählung zeugt, und er geht sogar so weit, die Eigenart der Erwählung als unerschütterliche Notwendigkeit von eschatologischen Ausmassen zu erklären.

Von daher besteht in seiner Abhandlung eine philosophische Spannung zwischen den natürlichen Gesetzen der Existenz und dem existentiellen Zustand des Bestehenden. Grundsätzlich, naturgesetzlich betrachtet ist das jüdische Volk nicht anders als jedes andere, und es kann nicht ewig unter der Herrschaft anderer Nationen und bei Bedingungen, die dem Leben von Nationen überhaupt unnatürlich sind, leben, daher ist ihm das Ende des Exils aufgrund der Lebensgesetze von Nationen überhaupt zugesichert. Aber die Art seines Exilsdaseins ist nicht nur Zeichen eines vorübergehenden Abweichens von der üblichen Ordnung, sondern ein Beleg für die Wirkungsprinzipien der kosmischen Existenz überhaupt, die vorübergehend mangelhafte Zustände als Vorbedingung für letztendliche Vollkommenheit zulässt. Anders, nämlich mikrokosmisch, ausgedrückt: »Aus dem Exil lässt sich auf die Erlösung schliessen.« Unter drei Punkten kann man den Hauptgedankengang zusammenfassen: 1) das Exil ist kein natürlicher Zustand, daher muss es zu Ende gehen; 2) das Exil ist eine Existenz Tatsache, die von der notwendigen Erlösung zeugt; 3) das Exil besteht nicht um der Übertretung, sondern um der Erlösung willen. Die »mangelhafte« Existenz ist ein Beleg für die vollkommene, und dies ist das Gesetz des Seins, das seiner unausweichlichen Vollkommenheit entgegenschreitet. Aus dem Gesagten ergibt sich die vitale Dialektik für das Verständnis der Lehre des MaHaRaL, wonach das blosses Heraustreten aus der »natürlichen Ordnung« als Seinsweise nur ein vorübergehender Zustand ist, der wiederum von einer »Tiefenordnung« zeugt, die künftig bestehen wird, und für den MaHaRaL gibt es nichts Höheres als die »Ordnung« als solche. Meine bisherigen Ausführungen sind recht allgemein gehalten, um die methodische und logische Schwierigkeit beim Verständnis der allgemeinen Tendenz seiner Auffassung deutlich zu machen, nun soll die sorgfältige Einzeldarstellung folgen.

Existenz als auserwähltes Volk und Exilsdasein

Nachdem der MaHaRaL das Exil definiert hat als einen Zustand, der gegen zwei natürliche Gesetze, nämlich das Gesetz der Einheit und das Gesetz der Souveränität von Völkern, verstösst – aus dem einen erhellt die Unnatürlichkeit der jüdischen Zerstreung, aus dem anderen die der jüdischen Unterdrücktheit –, geht er an eine ausführliche Schilderung dieser anormalen Existenz, aber durch deren Tadel gelangt er auch zu deren Lob, und dieses Lob geht so weit, dass das Geheimnis des Exils zu einer Macht wird, auf die zu verzichten fast schade wäre. Ich habe den Eindruck, dass dieses Buch die Bedeutung des Tragens des Schandmals des Exils auf emotionale Höhen erhebt wie kein anderes. Man könnte darin die selbstbewusste Geste eines Volkes sehen, das das Gefühl seiner Sonderexistenz pflegt. Man könnte darin allerdings auch ein bewusstes In-die-Ferne-Schieben naher Erlösungsmöglichkeiten erblicken. Wie kein anderes lehrt dieses Buch die Verinnerlichung des Lebens, und von daher ist es nicht erstaunlich, dass es bei einigen der Grossen des Chassidismus,

wie etwa an den Höfen von Kotsk und Pschiskha, hoch geschätzt wurde. Dieses Buch nimmt das Leiden des Exils in voller Schwere auf sich, vertieft sich in das Geheimnis von dessen Existenz und will dabei die Regenerationsfähigkeit des Volkes verbürgen, in Erwidierung auf die feindliche Behauptung, mit dem Exil sei alles zu Ende. Von der metaphysischen Perspektive, die zu all diesen existentiellen Aussagen hinzukommt, soll erst im nächsten Kapitel die Rede sein; einstweilen wollen wir uns mit der Betrachtung der naturhaften oder »naturosophischen« – wenn eine solche Verbindung gestattet ist – Denkweise begnügen, die für den MaHaRaL charakteristisch ist und die seine existentielle Haltung immanent vervollständigt. Wie schon oben gesagt, bildet Israels »Zerstreung« faktisch und grundsätzlich Anlass zur Sorge. Der MaHaRaL beschwichtigt diese Sorge durch die Behauptung, dass dem jüdischen Volk auch in seiner Zerstreung noch »Kraft zur Einheit und Einsammlung« (Koah ahadut ve-Kibus) geblieben sei, »denn noch hat Israel Kraft zur Einheit in seinem Exil und ist nicht völlig zerteilt, und um dieser Kraft zur Einheit willen, die ihnen geblieben ist, werden sie sich wieder vereinigen« (S. 10). Demnach haben die äusseren Umstände die Vollkommenheit des regenerationsfähigen soziologischen Systems nicht beeinträchtigt, oder in seinen Worten: »Israel besitzt noch seine einigende Kraft, nur dass diese nicht aktuell, sondern nur potentiell vorhanden ist« (S. 11). »Denn es gibt eine Kraft, die Israel in seinem Exil zusammenhält, und um dieser einigenden Kraft willen wird Israel aus dem Exil zurückkehren.« Dies ist eine grundsätzlich naturalistische Aussage.

Die Theorie besagt, dass jedes Volk am Ort seiner Lebenskraft verwurzelt ist und dass gewaltsame Loslösung davon eben diese Lebenskraft beeinträchtigt. Die Tempelzerstörung war ein gewaltsamer Eingriff in Israels Lebensquelle, und daraufhin erhebt sich die Frage, ob die Tatsache, dass sie nun keinen eigenen »Ort« mehr haben, gleichbedeutend ist mit dem Untergang ihrer Existenz; daher fungiert die Theorie vom Vorhandensein einer »Kraft zur Einheit und Einsammlung« unabhängig von einem Ort, eine im Grunde naturhafte Theorie, als Alternative zur politischen. »Denn der Ort ist Existenz dessen, woraufhin es ausgerichtet ist, wie schon der Name sagt, denn die Vokabel »Ort« (hebr. *makom*) hängt mit »Existenz« (hebr.: *kium*) zusammen, und das Verlassen des Ortes, der seine Existenz ist, bedeutet Verlust dessen, woraufhin es ausgerichtet ist« (121). Grundsätzlich ist das Land Israel der »Ort« des jüdischen Volkes geblieben oder wie er sich ausdrückt: »Immer noch ist ihr Land ein Ort für sie«, aber im Exil ist die vitale Notwendigkeit der Verwurzelung des Volkes in seinem Land übergegangen auf »die Kraft zur Einheit und zur Einsammlung«, die ihm eigen ist, und nicht auf einen anderen Ort. Hier liegt gewissermassen eine Naturtheorie vor, wonach es nach der Entwurzelung keine Möglichkeit neuerlicher Anpassung auf derselben lokalen, »Orts«-Grundlage mehr gibt, sondern nur noch die Möglichkeit existentieller Anpassung durch Verlagerung auf ein neues natürliches Zentrum, mag dieses auch nur vorübergehend sein. »Von daher kann man wissen, dass das Exil, das Stehen der einzigen Nation nicht an dem ihr zugeordneten Orte, unnatürlich ist, und wenn es eine Änderung in der realen Ordnung gibt, so ist diese nur vorübergehender Art, und schliesslich wird es wieder in seine Ordnung zurückkehren ... Aber dass sie in einem anderen Land sein und überhaupt nicht mehr an ihren Ort zurückkehren sollten, das ist völlig unmöglich, denn dann wären sie ja ganz und gar losgelöst von ihrem Ort, befänden sich in einem anderen Land, und dann läge keine Veränderung der Ordnung

mehr vor« (122). Es ist klar, dass schon die Tatsache ihres Nicht-verwurzelt-Seins in einem anderen Land die Verbindung zu ihrem wahren und natürlichen Ort aufrechterhält, und daraus ergibt sich zwangsläufig die positive Antwort auf die Frage nach der Zerstreuung. Zerstreuung als Beweis für eine entwurzelte Soziologie ist gleichzeitig Beweis für das Vorhandensein von natürlichen echten Wurzeln bei demjenigen, der im Exil nicht Wurzeln schlägt. Wenn die Juden an einen einzigen Ort exiliert worden wären und nicht über die ganze Welt verstreut, hätte man meinen können, es gäbe einen Ersatz für das Land Israel. Der MaHaRaL hätte eine territoriale Konzentrierung von Juden im Exil gewiss auch nachträglich nicht gebilligt, er sagt nämlich: »Sie sind über die ganze Welt zerstreut, und er hat ihnen kein eigenes Land gegeben, sondern die ganze Welt ist ihr Ort . . . Aber dass das Exil als solches besteht, das entspricht nicht der Ordnung, sondern ist eine Anordnung Gottes, er sei gelobt, der dies (= die Zerstreuung) verhängt hat« (122). Mit anderen Worten: Das Exil muss anomaler Zustand, Abweichung von der natürlichen Ordnung bleiben und darf nicht zur neuen Ordnung werden, die ein Ersatz für die ursprüngliche unveränderliche Ordnung wäre.

Das Geheimnis des Exils

»Eine von beiden Möglichkeiten müsste zwangsläufig eintreten«, meint der MaHaRaL, »entweder es kehrt in die Ordnung zurück und das Exil wird aufgehoben, oder (Gott behüte!) die anderen überwältigen es ganz und gar.« Das bedeutet, dass das Exil keinen eigenständigen Stellenwert erhält und nicht als eine Lösung zu betrachten ist; entweder das Exil endet mit dem Kommen der Erlösung, oder das jüdische Volk endet – was Gott verhüten möge! Ewige Dauer von Israels Exil kommt als Möglichkeit überhaupt nicht in Frage, und somit wacht der Zustand der Zerstreuung mittels der Regenerationsfähigkeit sowohl darüber, dass das Exil nicht durch Verschwinden des Volkes endet, als auch darüber, dass das Exil nicht durch übermäßige Verwurzelung desselben am fremden Ort, eine Art Alternativlösung der Judenfrage, endet. Wenn letzteres der Fall wäre, d. h. wenn das Exil für die Juden eine Lösung wäre, dann wäre dies wirklich ein Zeichen dafür, dass Gott sie verlassen hätte, und umgekehrt: Wäre das Exil keine göttliche Anordnung, so bestünde es längst nicht mehr! Aus der Logik dieser Sonderexistenz des jüdischen Volkes entwickelt sich allmählich eine nicht-aktivistische Theorie gegenüber dem Verhängnis von Exil und Zerstreuung, und die berühmten drei Schwüre – nicht auf die Mauer (oder: wie eine Mauer) hinaufzusteigen, nicht gegen die Völker zu rebellieren, und dass die Völker Israel nicht zu hart unterjochen sollen (bKetubbot 111a) – werden als Leitlinien gedeutet, welche die neue Norm für das Überleben im Exil setzen sollen. Diese drei »Schwüre«, die bereits im Talmud zu sechs geworden sind, haben in der Diskussion um die Einwanderung ins Land Israel von Anbeginn bis auf unsere Tage Geschichte gemacht. Das ging so weit, dass R. Joelis Teitelboim, der anti-zionistische Führer der Satmarer Chassidim, sich zur Fundierung einer anti-aktivistischen Halacha auch auf diese Äusserungen des MaHaRaL be ruft.

Nun zurück zur Deutung der drei »Schwüre« beim MaHaRaL: drei davon sind Warnungen, die Knechtschaft aufzuheben, drei andere warnen davor, das Ende zu enthüllen. 1) »dass sie nicht auf die Mauer hinaufsteigen« deutet er: dass sie die Zerstreuung nicht aufheben; 2) »dass sie nicht das Ende enthüllen« – im Wissen um das Ende steckt bereits etwas von Erlösung, aber die Endzeit lässt sich nicht vorhersehen und -sagen, ehe denn es Zeit

ist (Näheres zu dieser These im zweiten Kapitel). Ebenso darf man das Kommen des Endes nicht durch Gebet gewaltsam beschleunigen, es nicht berechnen noch seine Geheimnisse den Völkern der Welt offenbaren. Israel muss das Verhängnis des Exils bewahren und darf den Schwur nicht aufheben, selbst wenn dies mit so schweren Leiden verbunden ist wie zur Zeit der Religionsverfolgung oder wenn das Exil selbst für Israel ein gewisses Mass an »Aufhebung« bedeutet. Die innere Einheit, sie ist von nun an Israels Existenz anstelle seines Ortes, »so schickt es sich für eine Nation, welche die ganze Welt ist, dass die ganze Welt ihr Ort sei« (121). Man muss deutliche Absonderung in den Lebensformen, in Kleidung und Nahrung üben und das Leben im Exil durch Beschäftigung mit Tora auf den Talmudschulen verinnerlichen, auch muss man sich sehr hüten, den Weltvölkern nicht zu ähnlich zu werden, sonst »werden sie etwa nicht wert erfunden, von ihnen ausgesondert zu werden«, wenn die Stunde gekommen ist. Mit anderen Worten: Man soll sich nicht zu viel mit messianischen Spekulationen abgeben und in der Umwelt nicht zu heimisch werden, vielmehr die Oberherrschaft der Völker annehmen und Distanz zu ihnen halten. An dieser Stelle entwickelt sich die Erkenntnis der metaphysischen Perspektive der jüdischen Existenz und wird zur Hauptsache. Auf dieser Grundlage wird die Existenz immer deutlicher, und die Definition des Volkes selbst besteht in seiner Zugehörigkeit zu Gott: »Schliesslich muss es doch eine einzige Nation in der Welt geben, die Gott, gelobt sei er, gehört« (61). Diese Aussage ist interessant, nicht so sehr durch die Tatsache des metaphysischen Bewusstseins, das bei R. Jehuda Halevi nicht so viel anders ist, sondern durch ihre Verwendung für das Argument, dass diese Tatsache als solche die Beendigung des Exils garantiert, insofern als undenkbar ist, dass ein Volk, das den Kern der Welt und den Anbeginn der Weltvölker ausmacht, ewiglich im Zustand der Unterjochung durch die Völker bleiben sollte. Israels Erniedrigung, ihr »Gebeugtsein bis zum Staube«, wie er sagt, könnte zu der Annahme verleiten, Israel sei in Gottes Augen minderwertig! Und eben das ist ja der christliche Vorwurf seit eh und je, dass das Exil den Endpunkt von Israels Erwähltheit markiere, wofür der konkrete Zustand seiner Existenz das beste Beispiel sei.

Das politische und nationale Scheitern hat schon immer als theologisches Kriterium erster Ordnung gegolten. Die Polemik gegenüber dem Christentum führt den MaHaRaL in zwei Richtungen: einerseits zu einer Rücknahme der Forderungen nach Ringen um Erfolg in dieser Welt und andererseits zur Vertiefung der Thesen von der wunderbaren und einzigartigen Beschaffenheit der jüdischen Existenz insgesamt, insbesondere im Exil. Auch die metaphysische Aussage, welche die Anerkennung des Sonderwesens verlangt, malt dieses Wesen in naturalistischen, häufig sogar kabbalistischen und magischen Farben, welche die Existenz bewahren sollen und ebensowenig aufhebbar sind wie die Naturgesetze selbst.

Nicht Berufung auf Bibelverse oder göttliche Verheissungen ist es, was die Gewissheit der Ewigkeit der Existenz ausmacht, sondern die Gesetzmässigkeit des Bestandes einer verborgenen Wesenheit, welche mit dem ganzen Sein aufs innigste verknüpft ist. Wenn deren Kraft nicht mit kabbalistisch magischen Begriffen umschrieben wird, so wird sie es durch geometrische und astrologische, was keinen Unterschied macht in bezug auf die Garantie der unerschütterlichen Gewissheit. Jene verborgene Gesetzmässigkeit der ewigen Existenz hat ein kabbalistisches Äquivalent, nämlich den »Namen«, den über ihnen angerufenen Gottesnamen. Der Name ist die konkrete Formel, welche die immanente Gesetzmässigkeit der jüdischen

Existenz darstellt, und natürlich ist sie unaufhebbar, es sei denn, die Existenz selbst werde aufgehoben, »und daraus ist dir die Ewigkeit Israels deutlich geworden, denn es kann doch keine Veränderung an ihnen statthaben, da Israel doch das Hauptstück der Wirklichkeit ist« (62). An dieser Behauptung unübersehbar ist das Moment, dass äussere Umstände dem Grund von Israels Existenz nichts anhaben können, mag das Exil so lange dauern, wie es will, Israels Existenz ist von historischen Gegebenheiten überhaupt unabhängig, oder in seinen Worten: »Keiner soll sagen, Israel stehe am Rande der Auflösung ob der Schwere des Exils.« Ganz im Gegenteil, meint der MaHaRaL, wenn die »Schwere des Exils« ihren Bestand wirklich zu gefährden vermöchte, beständen sie schon längst nicht mehr, und bereits zum gegenwärtigen Zeitpunkt äussern viele ihr Erstaunen, wie Israel sich im Zustand tiefster Erniedrigung überhaupt noch halten könne, »und es ist wunderbar in den Augen sämtlicher Erdbewohner, es sei doch unmöglich, dass diese Nation überhaupt bestehen könne!« Zwar erscheint diese Existenz wie eine Existenz am Rande des Abgrunds vor lauter Verfolgungen und Austreibungen, aber Tatsache ist, dass sie stets gerettet werden durch »Personen, die der Obrigkeit nahestehen«, sagt der MaHaRaL, und das ist das Zeichen dafür, dass Gott sie nicht verworfen hat. Demnach ist auch diese aktuelle gefühlsträchtige Formel in den Händen des MaHaRaL ein Werkzeug der Polemik.

Was soll in diesem Zusammenhang »Hauptstück der Welt« (yar ba-olam) heissen? In den Augen des MaHaRaL trägt Israel das Rätsel der Existenz, ohne Israel wäre die Welt stumpf. Er spricht nicht von Stumpfheit gegenüber der Erkenntnis, sondern gegenüber der Existenz oder gegenüber dem Sinn, was für ihn dasselbe ist. Und so deutet er die Stelle im Jerusalemer Talmud (jTaaniot II 6): »Resch Lakisch sagte im Namen von Rabbi Jannai: Der Heilige, gelobt sei ER, hat seinen Namen mit Israel verknüpft. Wem gleicht dies? einem König, der einen kleinen Palastschlüssel hatte und sagte: Wenn ich den Schlüssel lasse, wie er ist, dann geht er verloren, vielmehr will ich eine Kette daran befestigen, mag er auch verlorengehen, so habe ich doch die Kette noch an mir. So sprach der Heilige, gelobt sei Er: Wenn ich die Israeliten lasse, wie sie sind, dann gehen sie unter den Völkern verloren, vielmehr will ich meinen grossen Namen mit ihnen verknüpfen, – denn was sonst bedeutet der Vers: ›Wenn das die Kanaanäer und alle Einwohner des Landes hören, umringen sie uns und vertilgen unsere Namen von der Erde, und was machst du dann mit deinem grossen Namen, der mit uns verknüpft ist?‹ (Jos 7,9) – bis hier das Talmudzitat, und die Deutung lautet folgendermassen: Diese Welt ist ein Königspalast, und Israel ist der Schlüssel dazu. Wenn es kein Israel gäbe, schiene der Palast verschlossen, und wenn der Palast verschlossen ist, dann ist er zu nichts nütze und wird nicht einmal ein Haus genannt, denn er hat ja keine Öffnung; folglich: wenn es kein Israel gibt, dann ist der Palast, nämlich die Welt, zu nichts nütze, sie ist verschlossen und der Name Palast trifft sozusagen gar nicht auf sie zu, darum wird Israel kleiner Schlüssel genannt, denn sie sind ein kleines Volk und doch der Schlüssel zum grossen Palast. Und wie bereits erläutert, gilt Israel als eine Vorform für die Welt, darum vergleicht er Israel mit einem Schlüssel, denn der Schlüssel schliesst den Palast auf, so dass er offen ist, und wenn kein Schlüssel da ist, dann ist der Palast verschlossen und gleichsam ein roher Holzklötz, undurchdringlich, ohne Hohlraum, und er hat gar nicht die Form eines Palastes, der ja offen wäre. Und er sprach, wenn er die Israeliten liesse, wie sie sind, dann gingen sie unter den Völkern verloren, denn Israel ist ein Volk geschieden von allen

Völkern, ein besonderes Volk für sich, wie bereits erläutert. Und zweifellos hat das israelische Volk alle übrigen Völker zu Gegnern, und die Gegner würden es überwinden und auslöschen, solange es im Exil und ihnen unterworfen ist. Daher hat er seinen Namen mit ihnen verknüpft, d. h. sie haften an Gott, gelobt sei Er, und dadurch übermögen die Völker sie nicht . . . und dies wird Kette genannt, denn es hängt am Schlüssel und hält ihn, damit er nicht verlorengelht . . . Und so hat er seinen Namen mit ihnen verknüpft, auf dass sie nicht unter den Völkern verlorengelhten sollten« (63).

Gott, der um die Existenz des Seins besorgt ist, damit es kein »roher Holzklötz« ist, sondern ein Palast mit Innenraum, er ist auch derjenige, der den »Schlüssel« in dieses Sein wirft und ihn unauflöslich damit verknüpft, nämlich durch seinen Namen im Namen Israels.² Dieser Name ist also nicht nur eine Art Schutzamulett für das konkrete Volk Israel, sondern er garantiert auch die Wahrung von Form und Sinn des Seins.

Die Zeichen der Erlösung im Exil

Wenn auch das allgemein soziologische Phänomen des Exils nichts über den wahren Status des jüdischen Volkes aussagt, so enthält es doch Hinweise auf Macht und Potential, ja sogar Anzeichen der künftigen Erlösung. Ein solches Moment äussert sich, nach der Auffassung des MaHaRaL, beim Gebet, das ein Modellfall von Einsammlung der Zerstreuten und Heraustreten aus der Herrschaft der Völker durch Auf-sich-Nehmen des Jochs des Gottesreiches ist. Man könnte sagen: eine Erlösung innerhalb des Exils, »und wenn sich das Volk zu Gott, gelobt sei ER, versammelt, beim öffentlichen Gebet, dann ist das ein Heraustreten aus Israels Zerstreuung unter den Völkern, und das gilt wie Auslösung aus der Knechtschaft der Völker, wenn sie sich versammeln, um zu Gott, gelobt sei Er, zu beten, dadurch treten sie aus der Zerstreuung heraus, denn solange Israel sich unter den Völkern befindet, selbst tausend zusammen, so heissen sie unter die Völker zerstreut. Jedoch solange sie in der Gemeinde beten und sich zu Gott versammeln, dann ist das ein Heraustreten aus dem Reich der Völker und ein Sich-daraus-Erheben zu Gott, und insofern heisst es, dass er Gott aus der Knechtschaft der Völker auslöst; ausserdem haben sie die Möglichkeit der Erhebung und des Aufstiegs aus den Völkern durch Wohltätigkeit, denn durch Wohltun erhebt sich der Mensch« (64). Demnach hat die Tatsache der äusseren Völkerherrschaft über ihr Leben keinerlei Einfluss auf die Frage nach ihrem wahren Wesen und nach ihrer geistigen Erhebung. Die Tora führt sie aus dem Bereich der Völker heraus und bringt sie in den Bereich Gottes. Die Tora ist zwar das Medium des Anhaftens an Gott, aber der MaHaRaL hat wie kein anderer das Volk Israel selbst zu einem Organismus, zu einer primären Existenz, der ersten von Gott ausgegangenen Wirkung, gemacht, und dieser Aspekt seiner Erstgeburt hat sicherlich Gründe, die wiederum mit der jüdisch-christlichen Diskussion um den Gottessohn zusammenhängen. Der MaHaRaL behauptet auf eben dieser theologischen Basis, dass Israel Gottes ureigentlicher Sohn ist, und so wie der Bewirker einer ist, kann auch der Bewirkte nur einer sein, es gibt keine zwei desselben Status. »Und dies lehrt, dass hier eine völlige Verknüpfung vorliegt, denn sie gehen hervor aus seiner eigentlichen Wahrheit.« Und »insofern als sie Söhne Gottes sind, sind sie nicht austauschbar, und dies lässt sich nicht übertragen und austauschen, denn es gibt keine engere Verbindung als die von Vater und Sohn . . . denn der Sohn existiert vom Vater her, ist nicht von

² Gemeint ist das theophore Element im Namen Isra-El, vgl. Gen 32,29.

ihm erworben«. Und als »naturgemässe« Entgegnung ans Christentum, das dem Judentum sein Erstgeburtsrecht streitig machen wollte, greift er weiter aus und erklärt, wieso dies ein unvererbliches Recht ist. Das Verhaftetsein des jüdischen Volkes mit Gott ist keine Privatsache und ist auch keine Sache von Patriarchenverdienst durch Gotteserkenntnis, es ist etwas ganz anderes. Es gehört zu den ursprünglichen Gesetzen der Existenz, oder, wie der MaHaRaL es nennt, es handelt sich um ein »Anhaften im Allgemeinen«. »Und beim Allgemeinen gibt es keine Veränderung.« Dieser Stand des Verhaftetseins oder der Zugehörigkeit wird durch die Sünde nicht ausgelöscht, denn die Sünde vermag das »allgemeine« System nicht zu verändern, oder mit seinen Worten: »durch die Sünde bewirkte Veränderung gehört sich nicht.«

Die Erwählung hört nicht auf, denn sie ist von vornherein an keine Bedingung gebunden, und sie ist auch nicht übertragbar auf einen anderen, der sich selbst ebenfalls als legitimen Erben der Verheissung an Abraham betrachtet, da diese Verheissung nicht an Abraham, sondern eindeutig an seinen Samen, nämlich Israel, erging, mit seinen Worten: »Erwählt wurde nicht Abraham persönlich, sondern das jüdische Volk, seine Nachkommen.« Die »allgemeine Erwählung« verhält sich wie ein Naturgesetz, oder nach seiner Definition, es handelt sich um »eigentliche Erwählung«, nicht um Erwählung aufgrund von guten Taten. Im Grunde entzieht der MaHaRaL der Diskussion mit dem Christentum die theologische Grundlage, indem er die ethische Komponente entfernt, weil jede solche Diskussion über 1500 Jahre hin sich als ausweglos erwiesen hat, solange sich die Christen zur Untermauerung ihrer Ansprüche auf die elende Existenz der Juden in der Geschichte berufen und solange der Vorwurf der Sünde wie ein Damoklesschwert über ihrem Haupte schwebt, geführt von der Hand dessen, der ihnen den Rang streitig macht. Der MaHaRaL unternimmt grosse Anstrengungen, zu zeigen, dass der Begriff »ewiger Bund« beweist, dass dieser Bund weder Grenze noch Ende hat, »und nachdem dies so ist, warum überhaupt sollte der Bund für ein oder zwei sündhafte Generationen bestehen und für die noch ungeborene Nachkommenschaft Abrahams hin-fällig sein« (69).

Nicht einmal Gottes Wille ist es, der das Gesetz dieses Bundes bestimmt, vielmehr sind das Gesetz der Existenz Gottes in Israel, die Einheit im Gesetz dieser Existenz, seine Notwendigkeit und Naturhaftigkeit – »die allgemeine Erwählung« – kein ethischer Wert, sondern eine naturgegebene Tatsache. »Und du sollst wissen: die Ursache dafür, dass Gott, gelobt sei Er, sich Israel genommen hat, waren weder Israels Gerechtigkeit noch seine Taten, sondern die allgemeine Erwählung . . . Daher geht es auch nicht an zu sagen, dass mit dem Aufhören der Ursache, nämlich Israels Gerechtigkeit, auch die Wirkung, nämlich dass Er es zu seinem Volk gemacht hat, aufhören solle . . . Aber in jedem Falle geschah die Erwählung selbst überhaupt um keines Tuns willen« (70). Wie für das Volk Israel, so gilt dies auch für die Israel verliehene Tora; sie ist kein Gesetzeskodex, der Wohlverhalten oder eine wirksame Moral garantiert, sie wurde auch nicht unter einer ethisch fundierten Bedingung verliehen; hier handelt es sich nicht darum, dass das eine um des anderen willen besteht: Israel existiert nicht um des Gesetzes willen, sondern die Tora ist das Gesetz der Existenz.³ Auch die Fundierung dieser Beziehung zwischen Israel und der Tora ist zweifellos gegen den Anspruch der Christen gerichtet, die

³ Vgl. meinen Aufsatz Die juristische Konzeption des MaHaRaL – die Antithese zum Naturgesetz (hebr.), in: *Daat* 1978/79, S. 147–157; eine englische Übersetzung dieses Artikels wird demnächst in der Zeitschrift *Jewish Law Annual* erscheinen.

sich als ihre Erben kraft des »neuen Bundes« betrachteten. In den Augen des MaHaRaL auf der Grundlage seiner existentiellen Philosophie ist es überhaupt unmöglich, dass ein solcher »neuer Bund« anstelle des alten geschlossen wird, denn nach seiner Definition ist die Tora nichts anderes als ein System von »Weltordnung«, eine Ordnung der Existenz, die Israel und nur Israel angemessen ist, und der beste Beweis dafür ist die Tatsache, dass die Christen die Tora ja nicht halten, denn sie ist schon von der ihr wesenhaften Struktur als Weltordnung her nicht für sie bestimmt. Daher musste die Verleihung der Tora an Israel auf die Welterschöpfung hin erfolgen, denn sie ist eine Ergänzung des Schöpfungswerks. Und so äussert sich der MaHaRaL: »Man kann nämlich auf gar keinen Fall sagen, dass die Tora um Israels Güte willen verliehen wurde, um sie in dieser Welt zum Guten und zum Leben der zukünftigen Welt zu führen, so dass man folgern dürfte, nachdem Israel nun gesündigt hat, habe er sie von seinem Antlitz verstossen und ihnen die Tora genommen, die er ihnen zu ihrem Besten verliehen hatte . . . denn die Tora wurde Israel wie ein Joch auferlegt.« Ferner: »Und das ist nicht möglich für ein anderes Volk, wie du siehst an dem Volk, das die Tora zwar anerkennt, aber doch nicht in sie eingedrungen ist sie zu halten – dies beweist nur, dass ihm die Tora nicht zugehört.« »Von nun an wisse, dass die Erwählung Israels notwendig ist nach der Weltordnung um der Tora willen, denn die Welt kann nicht bestehen ohne Tora, und die Tora kann keinem anderen angehören als Israel . . . Und geht es denn an zu sagen, dass ein Notwendiges zurückgenommen und aufgehoben werden sollte? Wenn dies nämlich vor seiner Umsetzung in die Tat notwendig war, wie sollte es dann nach seiner Umsetzung in die Tat aufgehoben werden? Die Ursache für die Erwählung Israels ist doch unverändert, und er [Gott] stülpte den Berg [Sinai] über sie [die Israeliten], um sie zu vergewaltigen [vgl. bPessachim 88a], und so gilt die Regel, dass der Vergewaltiger die durch Vergewaltigung erworbene Frau ihrer Lebtag nicht entlassen darf« (31) [vgl. Dtn 22, 29].

Der MaHaRaL geht also so weit zu behaupten, der Beweis für die ausschliessliche Beziehung der Tora auf Israel sei gerade die Tatsache, dass die Israeliten sie gezwungenermassen, nicht freiwillig, auf sich genommen hätten, nicht aus freiem Willen, sondern, wie er sagt, »nicht von sich selbst aus, nur unter dem Druck der Notwendigkeit« (71). Die exegetische Kühnheit des MaHaRaL, wenn er behauptet, im Midrasch stünde, »als die Israeliten kamen, um die Tora in Empfang zu nehmen, stülpte er den Berg über sie, um sie zu vergewaltigen«, verblüffte selbst die Herausgeber seiner Schriften, denn sie merken an, ein solcher Midrasch sei ihnen nicht bekannt. Dabei wussten sie mit Sicherheit, dass der Gedanke, dass Israel von vornherein unter Zwang gestanden hätte, im Midrasch gar nicht vorkommen konnte. Der MaHaRaL benützt die halachische Verpflichtung, dass der Vergewaltiger sein Opfer ehelichen muss, als Muster für die immanente Verpflichtung, die Gott durch die Ausübung von Zwang Israel gegenüber eingegangen ist. Das ist der ethische Schuldbrief eines Existentialisten, bei dem die Ewigkeit der Existenz durch deren Gezwungensein garantiert wird. Das Gesetz ihres Erwählteins von Geburt her ist das Gesetz ihrer Existenz, und »da ihre Wirklichkeit sich zwangsläufig von der Bewirkung her ergibt« – wie er sich philosophisch ausdrückt –, so ist auch ihre Erwählung eine zwangsläufige, daher kann die Sünde ihre Erwählung gar nicht aufheben, wie sie auch gar keine Möglichkeit haben, nicht zu sein, ebenso können sie gar nicht umhin, erwählt zu sein. Die Existenz ist mit der Erwählung identisch oder mit seinen Worten, philosophisch formuliert: »Das Bewirkte ergibt

sich zwangsläufig von seiner Bewirkung her, und es ist kontingent von sich selbst her.« Allerdings ist hier nicht nur seine Existenz das zwangsläufige Produkt seiner Bewirkung, wie die Philosophen glaubten, sondern auch seine Erwählung: »Denn Er, gelobt sei er, ist ein notwendiger Bewirker gegenüber Israel, und es gibt keinen Bewirker ohne Bewirktes, somit ist Gott, gelobt sei Er, notwendigerweise König über sie, selbst wenn sie nicht wollen, denn dies geht vom Bewirker und nicht vom Bewirkten aus; was nämlich vom Bewirkten ausgeht, kann sich ändern, denn das Bewirkte unterliegt der Veränderung, daher ist es kontingent von sich selbst her und zwangsläufig von seinem Bewirker her« (72). Aus der blossen Tatsache, dass Israel Gottes erstes und notwendiges Bewirktes ist, folgt natürlich auch seine Vollkommenheit, eine Vollkommenheit, der keine Sünde etwas anhaben kann, »denn von dieser Nation gilt, dass bereits ihre Erschaffung in absoluter Vollkommenheit geschah, so dass keine Sünde an ihr wahrzunehmen ist . . . und dies ist der Anlass dafür, dass Gott, gelobt sei Er, sie erwählt hat, denn es ziemt sich, dass das Vollkommene dem Vollkommenen untrennbar zugeordnet werde, und es ziemt sich nicht, dass die Sünde, die doch an Israel etwas Zufälliges ist, Wechsel und Veränderung ihrer Erwählung herbeiführe, denn erwählt sind sie von der Israel wesenhaft innewohnenden Vollkommenheit her, denn sie sind wesenhaft rein von der Sünde«. Ein zufälliges Moment vermag ein wesenhaftes nicht aufzuheben, »und man kann nicht sagen, dass der Zufall ewig andauert« (73). So deutet der MaHaRaL die Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit dergestalt, dass Israel das Ebenbild der »Vollkommenheit seiner Schöpfung selbst« ist, und dies ist auch die Bedeutung ihres »Völlig-mit-ihm-Verhaftetseins«, was kein Ethos für sich ist, sondern eine Existenzweise. Der MaHaRaL wendet den Begriff des Verhaftetseins nicht auf den Einzelmenschen an, sondern auf das Volk Israel, denn ihm geht es um die Existenz-Mystik des Volkes Israel als einer primären organischen Einheit, und es braucht fast nicht gesagt zu werden, dass dies innerhalb der jüdisch-christlichen Auseinandersetzung die entscheidende Frage ist. Der MaHaRaL will zu dem Schluss gelangen, dass nur eine vom freien Willen – sowohl Gottes als auch Israels – unabhängige Verbindung eine ausreichende Garantie für seine Unauflösbarkeit bietet. Wenn nur eine solche Verbindung über jeden Disput erhaben ist, so lässt dies darauf schliessen, wie tief die Polemik gegangen war. Aber die Aussage ist sicher keine rein polemisch bedingte, ihm war es wirklich um eine gewisse Unwahrscheinlichkeit, um das Wunder der jüdischen Existenz zu tun, ein Wunder, das jedes rationale Argument, das mit Erklärungen wie Treue, Glauben oder Willen arbeitet, weit hinter sich lässt. Nur ein geheimnisvolles Gesetz, das so stark ist wie die Existenz selbst, vermag einerseits das Überleben des jüdischen Volkes, andererseits dessen Bereitschaft zum Märtyrertod zu erklären.

Das Märtyrertum wird gedeutet als Wirkung der Anziehungskraft, die der Bewirker auf das von ihm Bewirkte ausübt, also nicht etwa durch freien Willen oder rationale Entscheidung: »Denn Israel wird überhaupt nicht nach seinem eigenen Willen gezogen, sondern nur nach dem seines Bewirkers, gelobt sei Er, sie und ihre Seele sind auf Gott, gelobt sei Er, gerichtet, und insofern ginge es gar nicht an, das ›Hören‹ dem ›Tun‹ voranzustellen [vgl. Ex 24, 7 mit b Schabbat 88a], denn auf ihr Wissen und Wollen kommt es ja gar nicht an, vielmehr hängen sie ganz und gar nicht an ihrem eigenen Wissen und Wollen, und wie sollte es zugehen, dass diese Verbindung gelöst werde?« (76). Die Bereitschaft zum Märtyrertod ist nichts anderes als die ständige Präsenz des Bewirkten bei seinem Bewir-

ker, eine Aussage, die ungeachtet ihrer philosophischen Formulierung kein geringes romantisches Moment enthält. »Die auf dem Altar liegendegebliebene Asche Isaaks« ist das ständige Gedenken Gottes an Israel, und dieses Gedenken wird als völlige Vereinigung bis zur Ununterscheidbarkeit gedeutet, »dafür dass er ihm sein Leben dahingegeben hat, steht er nun ständig vor ihm, aber diese Dinge sind noch Geheimnisse überaus tiefer Weisheit, und mehr lässt sich darüber nicht sagen« (78).

Die Unmöglichkeit des Untergangs beruht auf dem Geheimnis der besonderen Existenz, definiert durch »wesenhafte Wahrheit«, nicht wie die übrigen Bestandteile der Wirklichkeit, die ihrer Natur nach verlorengehen können; »aber Israel als wesenhafte Wahrheit hat seine Existenz von Gott her, gelobt sei Er, und somit wird ihre Existenz erhalten und sie gehen nicht verloren« (78), und dies ist »das Volk, das einsam lagert«.

Allmählich spürt man, wie sich eine dialektische These herausbildet, die sich zwischen den Zerfallssituationen des jüdischen Volkes und der Unmöglichkeit seines völligen Zerfallens bewegt. Beides gleichermassen ist ein Erweis für die Erwählung. Eine Zerbrechlichkeit, die doch nicht bricht, dieses »Geeignetsein zu fallen« – das ist es, was den MaHaRaL zu der Behauptung führt, dass ihre Niedrigkeit auch ein Beweis für ihre Erwähltheit sei – denn Gott liebt ja gerade den Demütigen und Unterdrückten – und andererseits ihre innere Stärke, welche ihre Ewigkeit bezeugt. Denn »Gott, gelobt sei Er, stützt die Gemeinde Israels, dass sie nicht endgültig falle«. Das Ungleichgewicht zwischen ihrer äusseren und inneren Existenz wird beschrieben als »Mangel ihrer Erhabenheit und Grösse«, der aber ihre eigentliche Existenz nicht gefährdet: »aber dass ein Mangel an ihr Wesen gelange, das ist nicht der Fall« (85). Möglicherweise hängt auch diese Aussage mit dem kirchlichen Edikt zusammen, wonach man die Juden zwar unterdrücken, aber nicht völlig vertilgen dürfe, denn sie müssten bestehen bleiben als lebendes Zeugnis der Schmach für ihre Sünde und den Sieg der Kirche. So könnte etwa jenes eigenartige, über die Juden verhängte Existenzschicksal beim MaHaRaL zu einer mystischen Apotheose des Existenzgeheimnisses geworden sein.

Der Sinn des Leidens

Die Aufhebung der Angst vor dem Untergang ist noch keine Antwort auf die Frage nach der Konfrontation mit dem Leiden. Der MaHaRaL sieht im Leiden eine Schranke vor dem Untergang, denn Leiden läutert Israel und zehrt ihre Sünde auf, so wie der Erdboden Metalle in sich aufnimmt. Der Staub, das niedrigste der vier Elemente, hat die grösste Widerstandskraft von allen, »denn Israel ist zwar Plagen und Leiden ausgesetzt, aber es geht daran nicht nur nicht zugrunde, sondern es existiert erst dadurch« (85). Leiden schwächen die Existenzkraft nicht, ganz im Gegenteil, sie machen diese eigentlich erst aus. Dies ist natürlich eine Abwehr der christlichen Behauptung, dass ihr Leiden für ihre Verwerfung zeuge. Der MaHaRaL behauptet dagegen: Überfluss an Gutem in dieser Welt würde sie an der Erreichung ihres geistigen Niveaus hindern, »und sie blieben auf der Stufe des Materiellen«, wie er sich ausdrückt, und dadurch wäre ihnen der Zugang zum Leben der zukünftigen Welt versperrt, und das ist doch der Weg, um dessentwillen sie in dieser Welt existieren müssen, oder mit seinen Worten: »und dazu müssen sie erhalten werden in dieser Welt«. Das Exil als Gelegenheit zum Aufstieg ist in der Argumentation des MaHaRaL stärker als die These vom Exil als Strafe, und dies ist gewiss eine wichtige These für die Auffassung des Judentums von seinem eigenen Schicksal sowie eine grundsätzliche Entgegnung ans Christentum.

Das Exil als eine Dezimierung von Israels Kraft ist gleichzeitig auch eine Kraft, die Israel aufrechterhält, und letzteres ist die Hauptsache. »Die Not erhält sie aufrecht, bis sie aufrecht stehenbleiben«, und wenn sie es verdient hätten (im Sinne von Strafe), dann würden sie dadurch aufgehoben, »und das ist die eigentliche Antwort auf die lange Dauer unseres Exils, dass es Israel nicht ziemt, dass ihnen diese Welt ein Wert sei, denn an den Gütern und Genüssen der materiellen Welt haben sie keinen Teil« (87). Somit läuft die Sache umgekehrt: Die lange Dauer des Exils ist kein Zeichen dafür, dass Gott sie verlassen habe, wie die Christen meinen, sondern dies ist ein Zeichen dafür, dass die Dauer des Exils existenzhaltende Funktion hat! Ungeachtet dessen, dass der MaHaRaL einen erbitterten Kampf um Israels Existenz und deren Bedeutung führt, hat er diese Welt – wenn man so sagen darf – als Schauplatz der Auseinandersetzung aufgegeben und lässt sich bei der Beschreibung des Wesens des jüdischen Volkes zu immer weiterer Spiritualisierung drängen, wobei diese Beschreibung eines makabren Bewusstseins von Entfremdung und Verkrüppelung, ja von Minderwertigkeit nicht ermangelt, worin Elemente eines verhaltenen Hasses mit inbegriffen sind. Allerdings wird die spirituelle Rechnung immer intensiver, je schlimmer sich die Physiognomie des diesseitigen Lebens verzerrt, bis hin zu der Behauptung, das Diesseits sei überhaupt nicht für das jüdische Volk bestimmt, und vielleicht sei es ein historischer Fehlgriff gewesen, von vornherein Anspruch darauf zu erheben.

»Und nachdem uns nun klar ist, dass Israel das Nicht-Materielle zugeordnet ist, wie können wir dann sagen, ihr Hauptteil sei das Diesseits, so dass Israel die meiste Zeit über Macht und Grösse verfüge? . . . Daher, wenn du auch diese Welt siehst, die Israel nicht zugeordnet ist, so sollst du dich doch gar nicht darüber wundern, denn diese Welt ist nicht für sie bestimmt, was in mancher Hinsicht gut für sie ist« (87). »Nimm auch keinen Anstoss daran, wenn sie von der Not verfolgt werden wie die Generation des Martyriums von Heiligen und Makellosen, wenn die Macht Samaels ihnen nachstellt, das ist gar nicht erstaunlich, denn Israel wird in dieser Welt geschlagen und gepeinigt und verheert, weil ihnen diese Welt nicht angemessen ist und dort Widerstand gegen sie besteht« (89).

Diese Welt steht von vornherein im Widerspruch zu ihnen, schon im Mutterleibe waren Jakob und Esau verschieden an physischer Beschaffenheit, und Jakobs Gestalt war materialiter weniger ausgeprägt, die naturgegebenen physischen Unterschiede zwischen den beiden besiegelten auch das Schicksal ihrer Existenz. Keiner von beiden war bereit, auf den Anteil des anderen zu verzichten, und daher rührt das biblisch so genannte »Gegeneinander-Anlaufen« (vgl. Gen 25,22). In diesem Kampf muss jeder die ihm zugewiesene Stelle kennen, und natürlich ist es das Exil, das Israel über seine wahre spirituelle Bestimmung belehrt hat, wobei der MaHaRaL hinzufügt, dass »diese Dinge überaus tief« seien, und die elende Form ihrer Existenz bezeugt zwar ihr soziales und politisches Elend, aber doch auch die letztendliche Ausrichtung ihrer Existenz auf die künftige Welt. Als Illustration des Siegs von Esau-Samael in dieser Welt dient die existentielle Schilderung einer Erzählung aus dem Talmud (bAwoda sara 11b), wo eine Art römisches Volksfest geschildert wird, in dem Esaus Sieg über Jakob und dessen Betrugertum demonstriert werden soll. Aber die Interpretation des MaHaRaL fordert Schadenersatz für die jüdische Kultur, welche die Christen an sich genommen haben und mit der sie sich äusserlich aufputzen, während Jakob noch an seiner Hüfte hinkt.

Die talmudische Erzählung in der Wiedergabe des Ma-

HaRaL lautet folgendermassen: R. Jehuda sagte, Sche-muel habe gesagt: Eine einzige Stadt hat das vierte Reich, einmal in siebzig Jahren bringt man dort einen heilen Menschen und lässt ihn auf einem lahmen reiten, man bekleidet ihn mit dem Adamskostüm, legt ihm den Skalp von Rabbi Jischmael auf den Kopf, hängt ihm vier Sus Feingold um den Hals, bedeckt die Märkte und ruft vor ihm aus: »Die Endzeitberechnungen trogen, der Bruder unseres Herrn ist ein Fälscher. Wer es sieht, der sieht's, und wer es nicht sieht, der wird es nicht sehen; was für einen Genuss hat der Betrüger von seinem Betrug und der Fälscher von seiner Fälschung, und so endet man: weh dem einen, wenn der andere sich erhebt.«

Diese Darstellung eines antijüdischen Karnevals beim MaHaRaL liest sich wie eine Aktualisierung des Talmudtextes: Vornehme Herren mit einem kostbaren Schmuckstück um den Hals, das ein Kreuz sein könnte, gehen prächtig gekleidet auf den Märkten umher, und was sie auf ihren Gesichtern tragen, ist nichts anderes als die Maske des weiland Hohenpriesters Rabbi Jischmael, bekanntlich einer der zehn Märtyrer, in dessen schönes Gesicht sich die Kaisertochter verliebte, weshalb ihm die Haut abgezogen, einbalsamiert und ausgestopft wurde. Die Entwendung der geistigen Schönheit von Israel, um sich damit herauszuputzen, und das Reiten auf Jakob, der an der Hüfte hinkt, stehen für das komödiantenhafte Gebaren der christlichen Kultur, und in den Äusserungen des MaHaRaL gibt es nur einen Lichtblick: »und dass der Reitende den Lahmen nicht völlig übermag, das liegt daran, dass dessen Vernichtung unmöglich ist« (91), »... und hier haben wir sehr grosse Dinge erläutert«. Die hier angesprochenen »sehr grossen Dinge« richten sich auf den eschatologischen Aspekt dessen, was in dieser Welt wie die Karikatur einer Existenz aussieht, und diesem Thema wollen wir uns im zweiten Teil unserer Ausführungen zuwenden.

Die eschatologischen Dimensionen innerhalb der Natur

Was also besagt der Ausdruck »Ewigkeit Israels« noch über die Tatsache der Existenz für die Dauer des Exils hinaus? Der MaHaRaL hat wie kein anderer das Bewusstsein des Existenzgeheimnisses entwickelt, allerdings hat er dies weit über die Idee des historischen und sozialen Überlebens, die natürliche Logik von Fortdauer der zeitlichen und räumlichen Existenz hinaus getan. Er hat der Existenz als solcher eine eschatologische Dimension verliehen, ja er behauptet sogar, dass sie diese phänomenologisch bereits in sich trage. Das Sein als solches, als unendliche Kombination von Materie und Form, trägt nicht nur das einmalige Phänomen der Natur samt ihren ehernen Gesetzen, sondern in diesem Phänomen tritt auch die »Ordnung der Wirklichkeit« hervor. Und diese »Ordnung der Wirklichkeit« ist die Natur in ihrer eschatologischen Dimension. In der Dimension der neuen Möglichkeiten entstehen neue und »entwickeltere« Welten, in denen die Materie von ihrem »Materiellen« verliert und der Form ermöglicht, sich mit ihr auf einer neuen und »höheren« Ebene zu vereinigen. Die Aufhebung des Materiellen der Materie ist die eschatologische Vision, welche die gesamte Wirklichkeitsordnung unterhält, und sie ist es auch, die einen Ausblick auf eine Eschatologie des Seins eröffnet. Julius Guttman schildert in seinem Kapitel über Jehuda Halevi das Prinzip der philosophischen Emanationslehre, das sein Denken beeinflusste, folgendermassen: »Die verschiedene Form der Kräfte, die den einzelnen Wesen zuteil werden, ist durch die Disposition ihrer Materie bedingt. Wo diese vorhanden ist, verwirklicht sich auch die ihr gemässe Form. Die formspendende Wirksamkeit Gottes erfolgt stets, wenn die Materie die

entsprechenden Voraussetzungen aufweist.«⁴ Diese Definition des Problems passt zu der Theorie, auf welche sich der MaHaRaL stützt; demnach können wir die Eschatologie des Seins definieren als das Zustandekommen einer neuen Disposition der Materie sowie das Entfernen von Hindernissen, die bis dahin dem Auftreten eines neuen Ordnungssystems im Wege standen.

Der MaHaRaL sagt, die verschiedenen Ordnungssysteme der Natur stünden für verschiedene Ebenen von Erschöpfung des Potentials bei der Verbindung der Materie mit der Form, was wiederum für die neuen Möglichkeiten der Natur spricht, die in Zuständen der Materie beschlossen liegen, wobei diese selbst sich ständig verändert und eine »neue Welt« verheisst. Ohne die Schau des »Neuen« bereits in dieser Welt, nämlich im System der Natur, könnten wir keinerlei Aussagen über die »neue Welt« zur messianischen Zeit wagen, d. h., wir hätten keinen Grund, die Natur als mit einer eschatologischen Perspektive ausgestattet zu betrachten, woraus wiederum folgt: Die Tatsache der Existenz von Leben auf verschiedenen Stufen von Vollkommenheit bezeugt die Offenheit und Vielwertigkeit der Natur, welche die ihr seit der Wertschöpfung inwohnenden Potenzen verwirklicht, oder wie er sich ausdrückt: »da wir diese Sache auch jetzt in der Welt finden – selbst wenn sie sich nicht in dieser selben Art, sondern nur in einer anderen Art findet – so heisst das doch keine neue Welt«. Demnach ist das »Neue« der Natur immanent, selbst wenn wir es nicht in sämtlichen Arten im gleichen Masse finden, und vielleicht sind es gerade die »niedrigeren« Arten, die ihren eschatologischen Kreis bereits in dieser Welt rasch schliessen, denn ihre Materie hat nicht eben diese »Gelegenheit«, sich neuen Formen zu öffnen, um sie zu einer höheren Entwicklung zu bringen. Diese »Arten«, die zu ihrer Vollendung gelangen, schliessen den Kreis, und vielleicht verschwinden sie sogar vom Horizont der Natur, wenn diese eine höhere Entwicklungsstufe der Materie überhaupt erreicht. Von dem auf Materie und Form gegründeten Seinsprinzip her lässt sich die eschatologische Welt also nicht als eine »neue Welt« bezeichnen. Denn dieselben Gesetze gelten in jedem Augenblick der Existenz des Seins, und zwar die Gesetze der Schöpfungsordnung. Das Wesen eines Dings wird immer in der Überprüfung seiner Form bestimmt, aber es gibt eine »neue Welt« als Ergebnis der Seinsvorgänge selbst. Dieses Problem wird beim MaHaRaL im Zusammenhang mit dem Vers Koh 1,9 (es gibt nichts Neues unter der Sonne) behandelt. Der MaHaRaL deutet den talmudischen Ausspruch bSchabbat 30b: »Rabban Gamliel lehrte: dereinst wird eine Frau Tag für Tag gebären . . . da machte jener Schüler ihn lächerlich, indem er zitierte: »Es gibt nichts Neues unter der Sonne.« Daraufhin bringt Rabban Gamliel »jenem Schüler« Beispiele aus der Natur, die so angelegt sind, dass sie Ausnahmen zulassen, verweist ihn etwa auf die Henne, die Tag für Tag ein Ei legt! Nach Meinung des MaHaRaL soll dieses Beispiel darauf hinweisen, dass es in der Natur verschiedenen Rhythmus im Leben verschiedener Wesen gibt, wobei aber durchaus damit zu rechnen ist, dass sich dereinst der Rhythmus des menschlichen Gebärens gemäss den neuen Gegebenheiten der Spezies Mensch ändern wird. Nicht nur die philosophische Grundlage von Gott als dem Ursprung der Formen erinnert an die Voraussetzungen Jehuda Halevis, sondern auch sein Bestehen darauf, dass sämtliche Formen unmittelbar von Gott ausgehen. Der MaHaRaL vertritt diese These sehr energisch und behauptet, wer »Mittelwesen« annehme, verletze den Begriff der Einheit als

Ursprung der Vielheit und verdränge Gottes Ehre aus dieser Welt, was in seinen Augen an Abgötterei grenzt.

»Ich habe irgendwelche Leute gefunden, die ihre überkommene Auffassung von der Pluralität der Entwicklung auf Schriftverse stützten; was aber daraus folgt, ist eine sehr grosse Sünde, denn damit erkennt man dem Hochgelobten die Erschaffung der Welt ab, indem man sagt, diese Welt sei durch Mittelwesen erschaffen . . . demnach wird seine Ehre – da sei Gott vor! – aus dieser Welt verdrängt« (15f.).

Diese Annahme interessiert uns nicht so sehr um ihrer selbst willen, als vielmehr als Grundlage zum Verständnis der eschatologischen Dimension des Seins. Wie nämlich könnten wir uns vorstellen, dass der Begriff der Vielheit aus der absoluten Einheit, die in sich selbst vollkommen ist, hervorgeht, wenn nicht so, dass auch ein Einheitsbegriff besteht, der aus der Dynamik der Vielheit hervorgeht, oder genauer gesagt: der Einheitsbegriff als ein dialektischer, ein Begriff, der die Notwendigkeit der Existenz von Vielheit zum Zweck seiner Ergänzung ausdrückt. Und so versteht der MaHaRaL das Sein als eine Vielheit zur Ergänzung der Einheit, die als primärer Begriff oder als »erstes Bewirktes« aus der vollkommenen Einheit Gottes hervorgeht. Die Einheit als wirkende Ursache gleicht nicht der Einheit als erstes und einziges von Gott Bewirktes, jenes Bewirkte besteht aufgrund seines »Mangels«, nämlich seines Angewiesenseins auf Ergänzung, nicht aufgrund seiner Vollkommenheit. Eben dieser Mangel aber ist die logische Notwendigkeit der Eschatologie des Seins, denn die Vielheit des Seins erhält dieses nicht nur, sondern ergänzt es auch. Das Sehen der primären Seinsgrundlage als das Element des »Mangels« – das hier »Anbeginn« genannt wird – erklärt die eschatologische Absicht, nämlich die spontane Verwirklichung sämtlicher Formen, die in der Materie ihrer Ergänzung harren. »Die Schöpfung besteht nur vom »Anbeginn« her, denn durch den Anbeginn findet sich alles, und daher gibt es in jedem Sein selbst einen Anbeginn. Und diese Deutung ist sehr klar, nur ist es unmöglich, sie in ihre Tiefe auszuloten . . . dies sind wahrhaft echte und wahre Worte, denn die Vielheit kommt um des Anbeginns willen« (18).

Man kann sagen, dass der »Mangel als Ursache des Seins« (131) eine Formel ist, mit welcher der MaHaRaL die beiden Grundelemente umschliessen kann: er erklärt die Schöpfung als Herstellung eines Mangelzustands, der sich in der Ersten Ursache, die vollkommen ist, nicht findet, und er weist auf das eschatologische Element hin, das seinen Zweck im Sein findet, das ein Begriff sich entwickelnder Existenz ist. Der MaHaRaL fasst dies folgendermassen zusammen: »Die Welt muss einen Mangel haben von sich selbst her, nicht von ihrer Ursache her« (202). Ausführlicher behandelt hatte er diesen Gegenstand offenbar in seinem »Buch der Grösse«, aber dieses Werk ist leider nicht auf uns gekommen.

Sowohl das Prinzip der Schöpfung als auch das ihrer Wirksamkeit im System der Gesetzmässigkeit von Materie und Form trägt also dialektisch die eschatologische Gesetzmässigkeit in sich, d. h. ein Sein, das immer »mangelhafter« wird, ist auch eines, das sich auf seine höhere Bestimmung hin entwickelt. Theologisch spricht der MaHaRaL davon, dass das Sein Gott »entgleitet«, indem es geschaffen wird – von seiner Mangelhaftigkeit her und seiner Entwicklung auf eine höhere Stufe der Vollkommenheit hin im System von Materie und Form. Dies ist in seinen Augen die Bedeutung des Midrasch vom Bestehen der Welt über sechs Jahrtausende hin und ihrer Zerstörung im siebten. In einem Zyklus von sechstausend Jahren wird die Materie ihrer »Materie« immer weiter entkleidet und schreitet immer grösserer Mangelhaftigkeit zu, bis

⁴ Julius Guttman, Die Philosophie des Judentums, München 1933, S. 150.

hin zu ihrer Zerstörung, die auch ihre Vollendung ist von seiten der neuen Beziehungen ihrer Verbindung mit der Form. Mit anderen Worten: Das Sein unterliegt einem Prozess von »Veraltung« der Materie, wodurch diese zu einer geistigeren Stufe befähigt wird. Die Welt hat einen Zyklus von Sein und Vergehen, in der philosophischen Kategorie benannt von seiten »dessen, worin Gott vom Vorhandenen unterschieden ist, nicht worin er dessen Ursache oder Bewirkung ist«. Durch jenen Aspekt, worin er sich vom Sein unterscheidet, nämlich der Vollkommenheit, eben daher wird die »Mangelhaftigkeit« des Seins unterhalten und enthüllt sich der wesentliche Status der Gesetzmässigkeit von Verlust und Sein.

Die eschatologischen Dimensionen in der Geschichte

Im Grunde will die Theorie von der eschatologischen Dimension des Seins die existentielle Theorie der Geschichte erhärten, d. h. Mangel zwecks Vervollständigung, Zerstörung zwecks Erlösung. So wie die Tempelzerstörung ein Verlust zwecks Erlösung war, liess die physische Kraft dieses Seins in dem Zeitraum, der ihm als Epoche des Tempelbestandes bestimmt war, immer mehr nach und machte der Herausbildung eines neuen Seins Platz in einer neuen astronomischen Zeit, die sich zwar nicht auf dem Wege der Endzeitberechnung vorhersagen lässt, deren Gewissheit kraft des Gesetzes von Verlust und Sein aber über jeden Zweifel erhaben ist. Die exakte Formel lautet: »Wenn der Tempel zerstört ist, sollte der Messias kommen« oder »mit der Zerstörung trat die Weltwirklichkeit ab und ging über in den Herrschaftsbereich anderer Gestirne«. Nach Auffassung des MaHaRaL hätte Gott sich mit der Tempelzerstörung überhaupt nicht abgegeben, wenn die historische Gesetzmässigkeit keine höhere sie lenkende Ursache hätte. Hier liegt keine im klassischen Sinne theologische Frage vor – dem MaHaRaL geht es um die Verteidigung der historischen Existenz des jüdischen Volkes als Muster der Existenz als solcher. Und von hier aus wird ohne weiteres verständlich, wie das Exil als Moment des Mangels und Verlustes das Moment der Erlösung bereits in sich birgt. Dies ist das wahre Geheimnis jüdischer Existenz – die Juden repräsentieren die Dialektik, welche ihre Ewigkeit garantiert, politisch gesprochen: Mit dem Sturz des vierten Reiches wird automatisch das messianische Reich des jüdischen Volkes erscheinen, so wie die Frucht aus der Schale hervortritt! Die notwendige und natürliche Spontaneität lässt die messianische Welt aus der Welt von Gestern hervorwachsen, und das Volk, das die meisten Zeichen eines dieser Welt Entrückt- und Entfremdetseins aufweist, eben dessen Existenz trägt zwar nur ganz leicht angedeutet, aber doch mit unerschütterlicher Gewissheit den Stempel der neuen Welt. Die völlig entwurzelte Physiognomie weicht der messianischen, so wie das gesamte Sein am Vorabend der Erlösung unter dem Zeichen der Wirklichkeitsentziehung – wie er sich ausdrückt – stehen wird, das ganze System der Natur und sogar die künstlichen Dinge werden als Mangel und Verlust dastehen. Und »aus der Veränderung, die sich in der Welt vollzieht, können wir das neue höhere Sein erkennen, das werden wird« (167). Das Kriterium für die messianische Zeit bemisst sich nach der existentiellen Eschatologie des »Weltalters«, »daraus folgt notwendig, dass das Ziel der Zeit vom Weltalter der Vollkommenheit fähig ist, und dies ist das messianische Zeitalter am Ende der Zeit . . . und das Ende der Welt besteht darin, dass sie bereit ist, göttlich zu werden; wie ein Mensch auf der Höhe seiner Tage durchaus ungöttlich ist, aber gegen Ende seiner Tage entschwinden ihm die Kräfte des Körperhaften, bis er göttlich wird, gilt dies auch für die Welt: am Ende ihrer Tage, nämlich im mes-

sianischen Zeitalter, wird diese Welt göttlich . . . und ebenso wird am Ende der Weltzeit diese Welt ganz und gar eine, denn Hauptqualität der Vollkommenheit ist die Einheit« (172).

Die Welt, welche ihre »Jugendlichkeit« einbüsst, und die Geschichte, welche sich unter dem Joch der Weltreiche erschöpft, dies sind parallele Zeichen für den Anbeginn der »neuen Welt« mit ihren spirituellen Gesetzen und ihrer spirituellen Vollkommenheit. Somit birgt eben das, was als beschädigte und mangelhafte Existenz erscheint, das »Weltalter« in sich.

»Und wenn jemand einwenden könnte, es sei schliesslich ein Mangel unsererseits, dass wir so gar nicht dieser Welt angemessen sind, so gilt dies für Leute mangelnden Verstandes, wer aber Verstand besitzt gepaart mit Weisheit, der sieht nicht nur, was kommen wird, sondern auch sein Erbeil, das ihm Gott der Hochgelobte verliehen hat, ihm zum Guten alle seine Tage . . . Israel gleicht einem Ölbaum, sie existieren zwar auf die künftige Welt hin, erfahren aber doch weder Vernichtung noch Verlust in dieser Welt, auch wenn die Welt ihnen nicht gerade angemessen ist . . . auf dass sich der Mensch in dieser Welt auf die künftige bereite, darum haben sie Bestand in dieser Welt« (99–101). »Diese Welt« ist die natürliche, nach dem biblischen Schöpfungsbericht erschaffene . . . »aber die Vollkommenheit, die in den Tagen des Messias sein soll, wird über die Natur hinausreichen«. Mit dem unterschiedlichen Lebensrhythmus bei den Weltvölkern und beim jüdischen Volk verhält es sich ähnlich wie mit dem Entwicklungstempo von Grashalm und Zeder, ersterer wächst rasch und geht rasch zugrunde, dagegen brauchen Bäume wie Zeder und Palme lang, bis sie sich entfalten, haben dann aber Bestand. Wieder beobachten wir, dass der MaHaRaL beim jüdischen Volk eine andere Kategorie zeitlicher Existenz findet, und dass sie die meiste Zeit im Elend sind, »deutet nicht auf einen Mangel ihrer grossen Vollkommenheit, welche sie besitzen, denn ihnen angemessen ist die künftige Welt« (104). Die Tatsache, dass sie ihre Vollkommenheit noch nicht verwirklicht haben, bedeutet ihr Unterworfensein, denn »was nicht verwirklicht ist, das ist unterworfen« (105). Und die natürliche Ursache, weshalb sie noch nicht zur Selbstverwirklichung gelangt sind, liegt in der Grundvoraussetzung, dass »ihr Sinn und Zweck nicht in ihnen selbst besteht«, vielmehr »Gott der Hochgelobte ist ihr Sinn und Zweck«. Mit anderen Worten: Ihnen eignet die ewig dauernde Existenz, weil Gott, von dem sie bewirkt sind, Sinn und Zweck ihres Daseins ist; sie sind die Erscheinung der Existenz überhaupt, so wie das Bewirkte das Existenzprinzip überhaupt ist. Darin gipfelt zweifellos die Entgegnung des MaHaRaL an diejenigen, welche auf existentieller Grundlage Israels Unterang postulierten.

»Und somit wird deutlich der Unterschied in der Welt von seiten des jüdischen Exils, dieses gilt nämlich durchaus nicht als Mangel im Wesentlichen, sondern nur als Mangel an einem Punkt, an dem eine Hauptabsicht Gottes des Hochgelobten liegt, so weit, dass dadurch die ganze Welt sozusagen aufgehoben wird, und zwar weil der Hochgelobte gegenüber Israel die wirkende Ursache ist, und von daher geziemt es, dass die Verknüpfung des Bewirkten mit der bewirkenden Ursache vollkommen sei« (110).

Das Kommen des Messias und die neue Welt

Was die aktuelle Frage betrifft, wann sich die Messianität des jüdischen Volkes enthülle, so antwortet der MaHaRaL darauf politisch: mit dem Sturz des vierten Reiches – worunter zu seiner Zeit natürlich die gesamte christliche Welt verstanden wurde – sobald dieses das Gesetz seiner

Existenz zur Gänze erschöpft habe. Bis dahin schildert der MaHaRaL dieses in den Farben von Kraft und Macht und Herrlichkeit und erblickt darin eine politische Macht, welche das osmanische Reich – hier »Persien« genannt – damals eine um sich greifende Macht, eine Bedrohung des christlichen Abendlandes, besiegen werde. Allerdings ist das Wissen um die durch die Zerstörung bewirkte »Minderung der Welt« in den Augen des MaHaRaL kein Grund für Naherwartung der Endzeit oder auch nur für Endzeitberechnungen, denn »das Ende« gehört zu einem natürlichen System zeitlicher Abfolge, die sich nicht beschleunigen lässt, es ist der Abschluss eines natürlichen Vorgangs bis hin zur Erneuerung der Welt, wobei die innere höhere verborgene Kraft, nämlich die messianische Welt sich verwirklichen wird »und Israel als geradezu von neuem geboren gelten wird« (108). Ganz ohne menschliches Zutun scheint der Vorgang aber doch nicht denkbar, schliesslich verknüpft die Tradition das Hereinbrechen der Endzeit mit Israels »Umkehr« – was für eine Bewandnis hat es also mit dieser »Umkehr«?

Der MaHaRaL nimmt die Diskussion zwischen Rabbi Elieser und Rabbi Jehoschua im 10. Kapitel des Traktats Sanhedrin (bSanhedrin 97b) wieder auf, um damit eine eigene These zu untermauern. Dort heisst es: Raw sagte: sämtliche Endtermine sind vorbei, und jetzt kommt es nur noch auf Umkehr und gute Werke an; Schemuel dagegen sagte: einem Trauernden ist es genug, dass er in seiner Trauer stehe; entsprechend die tannaitische Kontroverse: Rabbi Elieser sagt: wenn Israel Busse tut, wird es erlöst, wenn nicht, dann nicht; darauf erwiderte ihm Rabbi Jehoschua: wenn Israel nicht Busse tut, wird es nicht erlöst, jedoch der Heilige, gelobt sei Er, setzt einen König über es, dessen harte Verordnungen es auf den rechten Weg zurückführen. Der MaHaRaL lehnt die Aussage R. Eliesers ab, wonach die Busse der einzig entscheidende Faktor sei, und behauptet, es gebe einen sehr viel grundlegenden Faktor, welcher die Erlösung aufhalte, nämlich ein natürliches System, das Gesetzen unterliegt, die mit der Busse überhaupt nichts zu tun haben. Wie ist das zu verstehen? Den Terminus Endtermine (wörtlich die Pluralform von »Ende«) interpretiert er als eine Auswahl von potentiell bestehenden Möglichkeiten, von denen jede einzelne ein mögliches Ende oder ein »Zeitpunkt der Erlösung« ist, und erst nachdem all diese Endtermine, welche diese Bereitschaft in sich tragen, vorüber seien, komme das Ende, mit dem die Erlösung notwendig eintreten müsse; da wir aber nicht wüssten, welches Ende das richtige sei, dürfe die Busse überhaupt an keinen Zeitpunkt gebunden werden, und das habe R. Elieser gemeint, wenn er davon gesprochen habe, dass »sämtliche Endtermine vorbei« seien und dass erst nach Ablauf sämtlicher Endtermine alles von der Busse abhängig sei. Somit wird deutlich, dass die Interpretation des MaHaRaL in erster Linie darauf gerichtet ist, die Endzeitberechnungen in die Ferne zu rücken. Ausserdem aber will er die Erlösung selbst nicht absolut von der Busse abhängig machen. Deshalb schliesst er sich der Aussage des R. Jehoschua an, dass Israel gewisslich Busse tun werde, wobei »gewisslich« nicht als Bedingung zu verstehen ist.

Der MaHaRaL verlagert hier ganz eindeutig den Gegenstand der tannaitischen Diskussion von der Frage nach der Funktion der Busse auf die Frage nach dem Ende bzw. der Enthaltung von Endzeitberechnungen. Für den MaHaRaL ist die Erlösung an keinerlei Bedingung geknüpft, sie ist Bestandteil der natürlichen Schöpfungsordnung, wobei kein Raum für irgendwelche Spekulationen bleibt. »Die Enthüllung des Endes steht keinem Menschen zu wegen der Erhabenheit des Endes . . . daher vergehe der Geist der Endzeitberechner, und von daher sollst du

wissen, dass sämtliche Äusserungen der Meister über das Ende nicht so gemeint sind, dass das Ende zu eben jenem Zeitpunkt ganz gewiss eintreten werde, vielmehr hat er uns enthüllt, welche Zeit bereit und würdig sei, dass zu ihr das Ende eintrete, wohingegen bis dahin das Ende überhaupt nicht eintreten durfte . . . Das Ende ist eins von den verborgenen Dingen, die nicht klar enthüllt werden können« (180). »Das Ende ist die Ihm eigentliche Wahrheit«, und »die Erlösung ist wie eine völlig neue Welt« (181). Zwar bleibt auch diese »neue Welt« innerhalb der Wirklichkeitsordnung, aber von ihr lässt sich einzig und allein vorhersagen, dass sie auf einer anderen, höheren geistigen Stufe stehen wird als die bisherige – eine »zur Vollkommenheit fähige Welt«, wie der MaHaRaL sie definierte. »Dies alles soll den Vorzug des neuen Seins kundtun, das in die Welt kommen soll mit dem Kommen des Erlösers, als ob eine neue Welt entstünde, und du musst dies verstehen, denn es ist noch etwas sehr Wunderbares . . . Zur Zeit des Messias wird die Welt einfach sein, und das ist der Vorzug der messianischen Welt.« »Einfache Welt« bedeutet hier eine aus einfacher Materie aufgebaute Welt, und entsprechend wird der Messias »völlig aus Geist« sein.

Der Messias – vielleicht eine konkrete Person, obwohl er ja keinen Vornamen hat und sein Name vom jeweiligen Fassungsvermögen abhängig ist, vielleicht Symbol für die neue Zeit – soll gerade in einer Generation kommen, die ganz und gar schuldig ist! Eine schuldige Generation steht für die Welt, die immer tiefer in der Mangelhaftigkeit versinkt, »die niedrigste Generation«, wie er sich ausdrückt, »und gerade dann wird ihnen der Messias zuteil, wenn es in der Welt überhaupt kein Sein, sondern nur noch Mangel gibt, und dann wird sich das messianische Sein erneuern, und Israel ist der Seinsgrund der Welt: »Gemäss dem mangelhaften Sein wird vollkommenes Sein erneuert« (167).

Nicht selten gewinnt man in den Schriften des MaHaRaL den Eindruck, dass bei ihm »Messias« für das jüdische Volk steht und dass mit der »niedrigsten Generation« der Abgrund gemeint ist, in den die abendländische Kultur zu versinken droht, wobei nur ein einziges Volk auf der Welt übrigbleibt, das nach seinem geistigen Stand für die »neue Welt« geeignet ist. Faktisch wird hier sogar betont, dass es sich mehr um einen biologischen als um einen kulturellen Niedergang handelt, und es gibt hier mehr als nur einen Hinweis auf die kühne naturhafte Dialektik, wonach aus diesem Niedergang nur ein Same gerettet werden wird, der dadurch Bestand hat, dass er in Israels Samen verschlossen liegt und eine neue Pflanzung hervorbringen wird, und dieser Same ist kein anderer als der des Messias.

Der Gedanke, dass der Messias fremder Herkunft sein wird, hat in der jüdischen Überlieferung eine lange Vorgeschichte; in diesem Zusammenhang lehrten schon die Meister, dass die Eheverbindung nur mit Moabitern, nicht aber mit Moabiterinnen verboten sei, um die Geburt des Königs David zu legitimieren. Hier greift der MaHaRaL auf dieses Paradox zurück, um die Notwendigkeit der fremden Abkunft des Messias zu erklären, damit dieser die »neue Welt« verkörpern könne. Der Messias entstammt »einer neuen Pflanzung, nicht der ersten«; er muss eine »neue Frucht« bringen, »einen neuen Samen«, »etwas zuvor nicht Dagewesenes«, »und aus ihnen soll der Messias geboren werden, denn das ist das neue Sein, und all dies wegen der Erneuerung des neuen Seins« (149). Jener von Lot ausgegangene Same muss geläutert werden, bis dass daraus der Messias hervorgeht, wenn er sich dem jüdischen Volk angeschlossen haben wird, und das ist jener »Same anderen Ursprungs« (Gen. 11 49), dessen Form

getilgt werden muss durch seine Einpflanzung in Israel, »so wird dem Samen seine Form entzogen und er selbst nach Israel verpflanzt, und dann geht die heilige göttliche Form daraus hervor, nämlich der Messias . . . erforderlich ist eine andere neue Frucht und eine neue Pflanzung, und diese Dinge sind sehr tief, im Hinblick auf den ›Samen anderen Ursprungs‹, wie du bei eingehender Vertiefung verstehen wirst« (151). So wird verständlich, wie der MaHaRaL davon ausgehen kann, dass in der messianischen Zeit sämtliche Völkerschaften eine Einheit bilden und dass das Menschengeschlecht insgesamt eigentlich im jüdischen Volk aufgeht durch den »Samen« des Messias.

»Der König Messias ist das ›Ende des Widerstands‹ der Weltvölker, da er die Götzendiener aufheben will, daher widersetzen sich die Götzendiener dem Messias mit aller Kraft« (152). Die erste Phase des Widerstands gegen den Messias war unter König David, die zweite während der Religionsverfolgung im Anschluss an die Tempelzerstörung, und die dritte wird in der messianischen Zeit stattfinden! Das heisst, die Weltvölker kämpfen auf verschiedenen Wegen vergeblich gegen jene Notwendigkeit des Erscheinens des Messias, eben der Grund ihrer Furcht, vernichtet zu werden. Auch diese These war vielleicht dazu bestimmt, die Umkehrung der These vom Untergang Israels zu erläutern, und auch sie liegt jenseits von oberflächlicher äusserlicher Argumentation in der Tiefe der existentiellen Dialektik. »Die letzte Schlacht« gegen den Messias soll »im siebten« stattfinden, an dessen Ausgang der Davidssohn kommt. Die Zeit des siebten Jahrtausends ist das Zeitalter des Kriegs von Gog und Magog, in dem sich die potentiellen Kräfte der messianischen Zeit enthüllen und der »übernatürlichen Welt«, der metaphysischen Welt, die ihre Schatten durch Verringerung der natürlichen Welt und Zerstörung des alten Seins vorauswirft. »Daher, in der Woche, in welcher der Davidssohn kommt, da er dem neuen Sein nahesteht, wird er dem ersten Sein Verluste zufügen . . . und dies alles kraft der Annäherung an das neue Sein . . . und im siebten Kriege – denn dann beginnt Israels Kraft von der Kraft des neuen Seins her, das in die Welt kommt, und man weiss doch, dass Israels Kraft der götzdienerischen entgegengesetzt ist, daher Kriege im siebten« (148).

Die Kriege werden interpretiert als Leiden, das der Messias durchzustehen hat durch die Qualen der Welt, die vom Zeitalter der »Natur« in das des »Geistes« übergeht, »denn die natürliche Welt widerstrebt dem Göttlichen«

(156). Die natürliche Welt wehrt sich gegen das Vorhandensein des Messias in ihr, »und das sind die Qualen, die er durchmacht bis zum Zeitpunkt des Endes, und dies ist ein tatsächliches Vorhandensein, denn bis in die Zukunft ist sein Vorhandensein nicht nur potentiell . . . bis in die Zukunft, wenn die neue Welt besteht, wenn die Welt anders sein wird und keinen Widerstand mehr leisten und keine Qualen mehr erleiden wird« (156). Im historischen Drama der Vertilgung der alten Welt – ein Abbild des kosmischen Dramas – fällt der Messias, Sohn des Josef, bis der Davidssohn die Oberhand gewinnt im Kampf um die »Aufhebung der Mangelhaftigkeit dieser Welt«. Der Messias, Sohn des Josef, hat den Kampf der Übergangszeit zu bestehen, wenn das Alte und das Neue noch nebeneinander existieren, bis das Alte völlig abstirbt und ein neuer Spross ersteht, blühend auf den Trümmern des Alten, wie eine reife Frucht, die vom Baume fällt. Natürlich ist die Welt, die da immer stärker hervorbricht, die des jüdischen Volkes, und Israel ist der Messias der Menschheit, der »die verborgene innerste Stufe« trägt, ohne dass seine Stimme zu vernehmen wäre, »wie der Sand, der nicht zu hören ist«, und dieser geheime Vorzug, der in den Augen der Heiden Schimpf und Schande ist, bedeutet wahre Kraft und Stärke, »und der Same Israels hat eine sehr innerliche Kraft vor Gott«, und »in dieser Kraft vollbringen sie grosse und schreckliche Taten«.

Die Erlösung ist vielleicht noch ein ferner Traum, wie in jenem Gleichnis vom König, der seinem Sohn ein »fernes Reich« schenkte – sein Feind betonte vor ihm, wie fern es sei, sein Freund dagegen die grossen daran geknüpften Hoffnungen, »denn in Wahrheit ist das Reich, das der König der Könige dem Volk Israel geschenkt hat, nämlich die messianische Welt, ein fernes Reich, aber sein Freund sagte, es sei nahe« (219).

Der MaHaRaL betont, dass die Erlösung schwer zu verstehen sei und dass sie unmöglich erscheine, aber auch die jüdische Geschichte erscheint als ein Rätsel, »und es ist schwer zu glauben, was wir bis jetzt im Exil durchgemacht haben . . . das Recht verlangt es und das Wissen fordert es, dass er (der Baum) nicht entwurzelt werde und dass keine menschliche Hand ihn antaste, ihn von seiner Stelle zu rücken, auch soll keine Dürre über ihn kommen, auch mit einem gelben Hut unter der ›Pracht‹ (den Gebetsriemen am Kopf) und einem fremden schändlichen Siegel (offenbar dem ›gelben Fleck‹) unter dem Siegel auf dem Herzen (den Gebetsriemen am Arm)«.

IV Übersetzung des Talmud Yerushalmi*

Hrsg. von Martin Hengel / Jacob Neusner / Hans P. Rüger / Peter Schäfer
Buchbericht von Dr. Michael Krupp, Jerusalem

Der palästinensische Talmud oder, wie er auch genannt wird, der Talmud Yerushalmi war immer der Stiefbruder des grossen Rivalen, des babylonischen Talmud. Die Weisen Palästinas hatten wie die Weisen Babyloniens das Fundamentalwerk des rabbinischen Judentums, die Mischna (um 200 n. Chr.), studiert, ausgelegt und immer wieder auf die neuen alltäglichen Bedürfnisse zugeschnit-

ten, es hin- und hergewendet und zu einem immer grösser werdenden Ganzen anschwellen lassen. Kanonisch aber wurde für die Judenheit in aller Welt der babylonische und nicht der in Palästina, vor allem Galiläa gewachsene Talmud.

Das hat viele Gründe: Die Judenschaft Palästinas wurde immer mehr durch die erstarkende christlich-byzantinische Macht geschwächt, verfolgt und vertrieben bis zur endlichen Aufhebung des jüdischen Patriarchats, das auch die weltliche Selbstverwaltung des Judentums von Palästina gewesen war. Es liegt aber auch an dem trockeneren Stil, der meist nur das gesetzliche Material der Überlieferung sammelte, wobei das palästinensische Judentum für die anderen Stoffe, Bibelauslegung, allgemein erzählerisches oder historisches Material, Predigten, Gebete und

* Alle besprochenen Bände sind übersetzt worden von Gerd A. Wewers und in Tübingen bei J. C. Mohr erschienen.

Band IV/7: Avoda Zara. Götzendienst. 1980, XII, 192 Seiten.

Band IV/4: Sanhedrin. Gerichtshof. 1981, XIV, 341 Seiten.

Band IV/1–3: Bavot. Pforten. 1982, XVII, 533 Seiten.

Band IV/5–6: Makkot. Geisselung. – Shevuot. Schwüre. 1983, XIV, 283 Seiten.

Band II/11: Hagiga. Festopfer. 1983, XIV, 119 Seiten.

Band IV/8: Horayot. Entscheidungen. 1984, XIII, 133 Seiten.

erbauliche Geschichten, eine andere Literaturform verwandte, die Midraschim, Predigtsammlungen und Bibelauslegungen. Das babylonische Judentum dagegen kannte nur ein einziges Werk, wo alles Unterkunft finden musste, gesetzliches Material, Erzählungen, Bibelauslegungen, aber auch Mathematik, Medizin und Astrologie, um nur einiges zu nennen. Der babylonische Talmud wurde so die Nationalenzyklopädie des jüdischen Volkes, was der Yerushalmi niemals sein wollte und niemals angestrebt hatte. Hinzu kommt die grössere Kunstfertigkeit der babylonischen Gelehrten, mit ihrem Stoff umzugehen, die Geschichten sind in der Regel feiner durchgearbeitet, die logische Gedankenführung in einer juristischen Entscheidung ist aufwendiger, ja spielerischer angelegt, als die plumpere Deutungsart der Palästinenser es vermocht hätte. Dies alles liess den palästinensischen Talmud ab dem 10. Jahrhundert immer mehr in den Hintergrund treten, so sehr, dass die Gefahr, dass er ganz verlorengehen könnte, sehr gross war.

Trotz aller Beschränkung auf das Wesentliche und trotz aller Kürze ist auch der Yerushalmi ein Werk, an Umfang fast dreimal so stark wie die Bibel, d. h. ihn auswendig zu rezitieren, war kaum durch längere Zeit hindurch möglich, ihn aber abzuschreiben teuer und langwierig, für ein Buch, das nicht so wichtig war und das auch noch einen grösseren Kollegen hatte, im letzten nicht so lohnend.

Eine einzige ganze vollständige Handschrift hat bis auf den heutigen Tag überlebt. Sie liegt heute in Leiden. Und sie war es auch, die dem Setzer des Erstdruckes im christlichen Verlagshause Bombergs in Venedig 1523 vorgelegen hat, eine äusserst spärliche Textbezeugung auch bei der so verfolgten rabbinischen Literatur.

Nichtsdestoweniger ist der so stiefmütterlich behandelte palästinensische Talmud für die Erforschung jüdischer Gesetzeskunde, jüdischer Geschichte und jüdischen Denkens genauso wichtig wie der babylonische Talmud, für die Geschichte und Gedankenwelt des palästinensischen Judentums, damit für das Verständnis des Neuen und Alten Testaments oder das frühe Verhältnis von Kirche und Synagoge sogar noch wichtiger als der babylonische Talmud, weil er die Entwicklung in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten in Palästina in ihrer römisch-griechischen Verstrickung aufzeigt, nicht die des so fernen und unter ganz anderen Lebensverhältnissen sich bewegenden Babyloniens. Ein weiterer Vorteil des Yerushalmi gegenüber dem Babli kommt hinzu, da der Yerushalmi so von den Juden vernachlässigt wurde, haben auch die Christen ihm keine allzu grosse Aufmerksamkeit gewidmet, so dass der Yerushalmi von den Verstümmelungen der christlichen Zensur verhältnismässig lange verschont blieb. Was für die Textüberlieferung gilt, gilt auch für die Übersetzung. Während der Babli schon verhältnismässig früh auszugsweise ins Lateinische und später auszugsweise oder vollständig in moderne europäische Sprachen übersetzt wurde – in Englisch und Deutsch gibt es seit längerem vollständige, wenn auch nicht immer befriedigende Übersetzungen –, erschien der Yerushalmi lediglich in einer völlig unbefriedigenden und zum grössten Teil unverständlichen französischen Übersetzung (M. Schwab, *Le Talmud de Jérusalem*, 6 Bände, Paris 1878–1889, Nachdruck 1960). In Deutsch erschienen nur einige Auszüge, und zwar einige weniger typische, nicht gesetzliche Teile des Yerushalmi (A. Wünsche, *Der Jerusalemische Talmud in seinen haggadischen Bestandteilen*. Zürich 1880, und W. Bacher: *Die Agada der Palästinensischen Amoräer*, 3 Bände, Strassburg 1892–1899). Die Vernachlässigung des Yerushalmi bedeutete auch eine Vernachlässigung seiner Sprache: Das palästinensische Aramäische ist viel weniger bearbeitet worden als das babylonische Aramäische.

Der Yerushalmi gilt so als viel schwerer übersetzbar als der Babli. Hinzu kommt, dass die einzige existierende Handschrift sehr verderbt ist, der Abschreiber klagt schon über seine Vorlage, der er, wie er sagt, häufig keinen rechten Sinn abgewinnen konnte; so ist es verständlich, dass niemand so schnell bereit war, mit einer Übersetzung des ganzen Yerushalmi oder auch nur eines Traktates vor die gelehrte Öffentlichkeit zu treten.

Um so grösser ist das Verdienst der hier zu besprechenden ersten Bände einer Übersetzung ins Deutsche des Yerushalmi anzusetzen. In den dreissiger Jahren hatte der Rabbiner Charles Horowitz einige Traktate des Yerushalmi übersetzt, von denen nach dem Krieg, noch zu seinen Lebzeiten, die Traktate Nedarim (1957) und Sukkah (1963) erschienen. Posthum erschien 1975 bei Mohr der Traktat Berakhot, überarbeitet und herausgegeben von Peter Schäfer und Frowald Hüttenmeister, wobei sie im Vorwort vermerkten, dass dieser Band der erste in einer Gesamtausgabe sein solle.

Die hier zu besprechenden Bände sind so die Fortsetzung des 1975 angefangenen mit veränderter bzw. erweiterter Herausgeberschaft und mit einem neuen Übersetzer.

Die vorliegenden Ausgaben sind mit einer äusserst knapp bemessenen Einleitung versehen, die zuerst die Textgrundlagen der Übersetzung aufzählt. Übersetzt wird die Ausgabe Krotoschin 1865/66, vermutlich weil die photomechanischen Nachdrucke dieser Ausgabe im wissenschaftlichen Bereich die benutzte Textausgabe ist (eine textkritische Ausgabe des Yerushalmi gibt es bisher nicht). Die Krotoschinsche Ausgabe geht auf den Erstdruck (Venedig 1523) zurück und ist fast seitenidentisch mit ihr. Sie enthält gegenüber der Erstausgabe Druckfehler, behebt aber auch einen Teil der Druckfehler der Erstausgabe. Trotzdem wäre es wissenschaftlich korrekter gewesen, als Textgrundlage die Erstausgabe zu benutzen, gerade da sie fast seitengleich mit der Krotoschinschen Textausgabe ist. Noch besser wäre es freilich gewesen, auf die Vorlage der Erstausgabe, die bereits erwähnte Leidener Handschrift, die einzige existierende Handschrift des gesamten Yerushalmi, zurückzugehen. Zur besseren Orientierung hätte man die Paginierung nach Krotoschin benutzen können, wie jetzt in der vorliegenden Übersetzung üblich. Der Setzer der Erstausgabe ist recht freizügig mit seiner Vorlage umgegangen, indem er z. B. ganze Partien aus anderen Quellen (z. B. Midraschim) an dem Rand der Handschrift vermerkt hat, die dann in den Text des Druckes aufgenommen wurden. Dass die Übersetzung die vielen Fehler der Handschrift dann hätte verbessern müssen, wäre in Kauf zu nehmen gewesen, zumal sie zur selben Praxis jetzt auch ständig gezwungen wird.

Selbstverständlich gehören Erstdruck wie Handschrift beide zu den weiteren Texten, die der Übersetzer für seinen Text herangezogen und in der Einleitung aufgeführt hat. Dazu kommt die achtbändige rabbinische Ausgabe mit allen Kommentaren. (Es fehlen die wenigen Yerushalmi-Ausgaben zwischen Erstdruck und Krotoschin.) Vermerkt wird auch die Handschrift Vatican 133, die aber nur die erste Ordnung enthält und so zu den hier übersetzten Texten nicht vorhanden ist. Herangezogen, und das ist ein grosses Verdienst der Übersetzung, werden auch alle bisher entdeckten Genizafragmente des Yerushalmi, die bekanntlich beträchtlich älter sind als die vorhandenen Handschriften, wenn z. T. auch sehr verstümmelt. Verglichen werden die Fragmente nach ihren Erstveröffentlichungen und nicht nach dem Original, was besonders für die Ausgabe von Ginzberg bedauerlich ist, die z. T. sehr oberflächlich bearbeitet ist.

Da der Handschriftenbefund so spärlich ist, werden auch die Kommentare herangezogen, die z. B. noch andere

Handschriften einsehen konnten und überhaupt unentbehrlich sind bei der Erklärung der vielen unklaren Partien des Yerushalmi. Dann werden die Übersetzungen aufgeführt und die den meisten Platz einnehmende Sekundärliteratur. Auf knapp zwei Seiten wird die Methodik der Übersetzung erläutert. Hebräische Wörter werden unglücklicherweise transkribiert, eine Unart, die in neueren Druckerzeugnissen immer mehr um sich greift, dazu noch nach der wenig eingebürgerten und schwer zu lesenden Methode der Frankfurter Judaisten, auf die im Traktat Avoda Zara lediglich verwiesen wird, die aber ab Traktat Sanhedrin mitgeteilt wird. Zwischen ›Alef‹ und ›Ajin‹ unterscheidet dieses System nicht.

Danach beginnt die Übersetzung. Die Mischna ist in einer etwas grösseren Type gesetzt, die Gemara in einer kleineren, die dort vorkommenden Mischnaanfänge (Pisqaot) oder Mischnazitate sind aber vom Druck her nicht als solche zu erkennen. Die Übersetzung ist durchweg kurz, aber zum äusseren Verstehen ausreichend in Anmerkungen erklärt. Falls der Übersetzer die Erklärung eines der älteren Kommentatoren übernimmt, ist das angemerkt.

Nach einer flüchtigen Lektüre und einem Vergleich mit dem Urtext ist zu sagen, dass es dem Übersetzer Gerd A. Wewers, meines Wissens Pfarrer in Deutschland, erstaunlich gut gelungen ist, sich in die schwierige Materie der Sprache und des Inhalts des Yerushalmi einzuarbeiten. Die Übersetzung ist bemüht, sich treu an den Originaltext anzulehnen, was ihr auch musterhaft gelingt, wenn sie deshalb auch schwerfällig zu lesen ist. Aber diese Schwerfälligkeit bringt schon die Sprödigkeit der aramäischen Texte mit sich. Manchmal hat man den Eindruck, als füge der Übersetzer zu viele erklärende Bemerkungen (in Klammern) in die Übersetzung ein, sie wäre auch mit weniger Erklärungen und weniger wiederholten Erklärungen verständlich. Einige Erklärungen gehörten um der leichteren Lesbarkeit willen auch besser in die Anmerkungen, z. B. die Hinweise auf die Herkunft der vielen griechischen Wörter. Es ist lästig, in einem Stück bei einem ständig sich wiederholenden Ausdruck immer wieder in Klammern dahinter zu lesen: (griech. NN).

Noch ein paar andere Tendenzen der Ausgabe seien erwähnt, die zumindest zweifelhaft in ihrem Wert für den Leser sind. Der Übersetzer neigt dazu, zu viele Stellen besonders aus Tosefta und Babli zu ergänzen, die keinerlei Grundlage in einem Yerushalmi-Text haben. Solche Ergänzungen, wenn sie für den Zusammenhang und das Verständnis unbedingt erforderlich sind – was keineswegs immer der Fall ist –, gehören in die Anmerkungen. Häufig verbessert der Übersetzer seinen Text aufgrund von Parallelen oder anderer Lesarten des Yerushalmi. Bei dem schlechten Zustand des Yerushalmi ist solches Vorgehen gar nicht zu vermeiden. Beim Text der Mischna ist nach der Prüfung einiger Stellen der Hinweis »Lies mit bmAZ . . .« aber irreführend, da die Textüberlieferung in Babli und Mischna an diesen Stellen durchaus nicht einheitlich ist und sich der Text des Yerushalmi besonders in der Mischna, aber zuweilen auch im Babli in verschiedenen Handschriften belegen lässt (vgl. z. B. Avoda Zara S. 64 Anmerkung 202).

Sehr wertvoll sind am Ende eines jeden Bandes die Register. Sie enthalten die zitierten Schriftstellen, Mischnazitate, Toseftazitate, Yerushalmi-Parallelen und, besonders wichtig, ein Verzeichnis der vorkommenden Rabbinernamen. Dies stellt eine grosse Hilfe auch für den dar, der vielleicht der deutschen Übersetzung nicht bedarf. Die Hilfsmittel für den Yerushalmi sind noch nicht sehr zahlreich, eine Konkordanz erst in den Anfängen ihres Erscheinens begriffen; um so dankbarer wird man auf die hier gebotenen Hilfen zur Erschliessung des Textes

und zur Einordnung in den Gesamtrahmen der rabbinischen Literatur zurückgreifen.

Im folgenden sollen nur einige Anmerkungen zu den verschiedenen Traktaten folgen.

Avoda Zara. Götzendienst

Der Traktat ist einer der interessantesten der Mischna überhaupt. Er behandelt nicht, wie man annehmen könnte, die Gefahren des Götzendienstes, sondern das Verhältnis der Juden zu den Fremden.

Damit teilt der Traktat viele Einzelheiten mit über gesellschaftliches Leben und Handel in Palästina zur Zeit der Mischna und des Talmud, sehr vieles über die Bevölkerung Palästinas zu dieser Zeit, aber auch über die verschiedenen heidnischen Kulte in den Städten. Religionsgeschichtlich, kulturhistorisch und gesellschaftspolitisch ist der Traktat »Götzendienst« also höchst interessant, dies gilt sowohl für Mischna und Tosefta, natürlich aber auch für die beiden Talmudim, und für die Situation Palästinas besonders für den Talmud Yerushalmi, der hier zum ersten Mal in deutscher Übersetzung vorliegt. (Ausser der schlechten französischen Übersetzung gibt es auch keine in eine andere moderne Sprache.)

Das Material, das dem deutschen Leser hier zugänglich wird, ist immens und kann hier im einzelnen nicht aufgeführt werden. Zu allen Bestimmungen der Mischna fast gibt es einen Kommentar im Yerushalmi. Wie wichtig dabei auch die Heranziehung des Materials aus der Kairoer Geniza ist, geht aus vielen Partien hervor, wo nur die Geniza den korrekten Text oder den Text überhaupt überliefert. So zum Beispiel über die Einführung der Wandmaleien in Palästina. In der Diskussion der Mischna III,3 zu den Abbildungen auf Geräten heisst es 42 d »In den Tagen von Rabbi Jochanan (um 250 n. Chr.) fing man an, die Mauern mit Bildern zu bemalen, und er hinderte sie nicht«. Nur ein Genizafragment hat die Fortsetzung »In den Tagen von Rabbi Abban (um 320 n. Chr.) fing man an, die Mosaiken mit Bildern zu bemalen (wohl besser auszuschmücken), und er hinderte sie nicht.«

Vieles vom Material des babylonischen Talmud findet sich auch im palästinensischen, wenn auch in seiner eigenen Weise. Einiges findet sich aber nur im Yerushalmi, so die Auslegung des Streitgesprächs zwischen Rabbi Jishma'el und Rabbi Jehoshua' in der Mischna II,5, wo der ältere Rabbi Jehoshua' dem jüngeren Rabbi Jishma'el den Grund für ein bestimmtes rabbanitisches Gebot nicht mitteilen will, damit es nicht in seiner Autorität hinterfragt werden kann. In einer Räselfrage geht es um die Auslegung von Hohes Lied 1,2, um das Verhältnis von mündlicher und schriftlicher Tora, die Autorität der Tora gegenüber der Auslegung der Weisen. Der Talmud Yerushalmi behandelt dieses Problem ausführlich (41c), während der babylonische Talmud es an dieser Stelle übergeht. Beispiele dieser Art lassen sich beliebig vermehren.

Zum Schluss sei noch etwas zur allzu kurzen Kommentierung zweier verwandter Stellen gesagt. An einigen Stellen im Yerushalmi zum Traktat Avoda Zara kommen Geschichten vor, die eventuelle Hinweise auf frühe Auseinandersetzungen des Judentums mit dem Christentum enthalten. Zwei Geschichten erwähnen Menschen, die Krankenheilung im Namen des Yeshu-ben-Pandera vornehmen oder vornehmen wollen (II 2, 40d, S. 46 und 47 der Ausgabe). Die kurze Kommentierung zu diesen Geschichten ist jeweils: »Eine gelegentlich vermutete Beziehung dieser Tradition zu Jesus von Nazareth liegt nicht vor.« Tatsächlich gibt es eine ausführliche wissenschaftliche Diskussion zu diesen Stellen, die auch in Parallelstellen überliefert sind, wobei die Frage gestellt werden kann, ob das Yeshu-ben-Pandera hier ursprünglich ist. Dass aber

nach der letzten Redaktion Yeshu-ben-Pandera Jesu von Nazareth meint, steht ausser Frage. Eine sehr interessante Frage aber, der der Übersetzer nach seinen von ihm gesetzten Voraussetzungen hätte nachgehen müssen, beantwortet er nicht: Wie lautet nämlich der eigentliche Text des Yerushalmi? Leider gib es zu diesen Stellen und den Parallelstellen des Yerushalmi keine Genizafragmente. Der einzige handschriftliche Beleg zu diesen Stellen ist also die Handschrift in Leiden, die aber jedes Mal für den Namen Yeshu-ben-Pandera eine Lücke lässt. In diese Lücke schreibt die Hand des Setzers der Erstausgabe wohl aufgrund der Parallelen im Babli und den Midraschim den Text Yeshu-ben-Pandera. Die Mitteilung dieses Sachverhaltes wäre sicher wichtiger gewesen als die lapidare, kurze, oben zitierte Bemerkung.

Sanhedrin. Gerichtshof

Auch dieser Traktat gehört wie der vorhergehende zur wichtigen vierten Ordnung und behandelt das Institut der verschiedenen Gerichtshöfe und ihrer Strafen bis zu den verschiedenen Todesstrafen. Der Traktat ist die beste Quelle für das komplizierte Gerichtswesen im Judentum in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten, das gilt neben der Mischa und Tosefta auch besonders für den Jerusalemer Talmud. Gerade bei dem Aufwerfen der Frage, ob der oberste Gerichtshof zur Zeit des Prozesses Jesu die Verfügung über die Todesstrafe hatte oder nicht, ist eine der wichtigsten Quellen der Yerushalmi (I 1, 18a und VII 2, 24b). »Es wird gelehrt: 40 Jahre bevor das Haus (= der Tempel) zerstört wurde, wurde (den Israeliten die Gerichtsbarkeit über) die Lebensrechtsfälle weggenommen.« Vieles genuine Gut, das nur der Yerushalmi enthält, ist von der Gelehrtenwelt, die mit diesem schwer zugänglichen Buch weniger vertraut war, nicht zur Kenntnis genommen. Der Übersetzer vermerkt das hin und wieder in seinen Anmerkungen, so die wichtige Stelle (XI 6, 30b): »Jeder, der das Angesicht seines Lehrers empfängt, ist, als ob er das Angesicht der Gottesgegenwart empfangen würde«, eine Stelle, die in einer neueren deutschen Monographie übersehen wurde. Der Umfang der Anmerkungen zum Traktat Sanhedrin hat gegenüber den Anmerkungen zum Traktat Avoda Zara leicht zugenommen, was für das bessere Verständnis des Textes zu begrüssen ist. In den Anmerkungen werden auch notgedrungene Umstellungen des Textes aufgrund von Parallelen begründet. Bei der Rekonstruktion des Textes wurde wieder das gesamte Handschriftenmaterial berücksichtigt, wobei es dem Übersetzer gelungen ist, das weit verstreut veröffentlichte Genizamaterial zu sammeln und auch Fehler in der Einordnung des Materials einer Veröffentlichung richtigzustellen.

Bavot – Pforten

Bavot ist wohl in diesem Zusammenhang besser mit »Abteilungen« zu übersetzen. Gemeint sind die drei Abteilungen Baba Kama, Baba Mezia, Baba Batra, erste, mittlere und letzte Abteilung des sehr langen Traktates Neziqin, der ursprünglich einen Traktat bildete und am Anfang der gleichnamigen Ordnung der Mischna steht. Die Bavot behandeln das gesamte bürgerliche Recht und sind so von enormer Wichtigkeit. Der Yerushalmi-Traktat Neziqin fällt nun aus dem Rahmen des sonstigen Jerusalemer Talmuds, weil er aus der Schule von Caesarea und nicht Tiberias stammt wie der übrige Jerusalemer Talmud. Das bringt besondere Probleme mit sich, die unter anderem zu einer besonders grossen Textverderbtheit geführt haben. Nun ist es das grosse Verdienst der Übersetzung, dass sie die neuentdeckte Handschrift Escorial schon vor ihrer Veröffentlichung be-

nutzt hat. Um der Wichtigkeit dieser Handschrift wegen sei darüber aus dem Vorwort des Übersetzers zitiert:

»Die Erforschung der Bavot-Traktate des Yerushalmi hat einen erheblichen Anstoss durch die Entdeckung einer Handschrift im Escorial (Madrid) gefunden, die fast den gesamten Bavot-Text umfasst. Ihren Charakter und ihre volle Bedeutung wird man erst erkennen, wenn die durch den 1980 verstorbenen Entdecker E. S. Rosenthal in Aussicht genommene kritische Publikation beendet ist... Diese Handschrift mit der Signatur IG3 bietet einen kommentierten Text der Bavot von bT [babylonischer Talmud] in vier ordentlichen Kolumnen (a, b, c, d) auf Fol. 1–141. Am oberen Rand und gelegentlich an den Seiten heruntergezogen findet sich (gleichsam wie ein weiterer Kommentar) der Text des Yerushalmi, der yBQ 3a, 8 bis yBB 16d, 69 mit kleinen Lücken und mit Zusätzen umfasst. In Ausnahmefällen (Fol. 35c, d) findet sich der Text auch *unter* dem Text von bT und wird dann in der Handschrift selbst mit »Yerushalmi« überschrieben. Die Überschrift »Yerushalmi« findet sich noch an zwei weiteren Stellen (Fol. 111c, 115c, d). Es handelt sich um eine Marginalhandschrift von recht guter Schreiberqualität. Ihre immense Bedeutung für die Talmudforschung besteht nicht nur in abweichenden Lesarten von einer »Haupthandschrift«. Vielmehr liegt hier eine Handschrift vor, die in Charakter, Lesarten und Traditionsinhalten einen anderen Typus als etwa die (für K [Ausgabe Krotoschin] weitgehend via Ed. princ. massgebende) HS Leiden zuzuordnen ist... In der Qualität der Lesarten ist die HS Escorial höher einzuschätzen als die Vulgärhandschriften aus der Geniza in Kairo.«

Inzwischen ist die Textveröffentlichung der Handschrift Escorial erschienen¹. Ein Vergleich von beiden Ausgaben bietet sich geradezu an. Die Beobachtung Wewers über die starke Zusammengehörigkeit von Handschrift Escorial und einem der ältesten Fragmente (Rom 530) findet ihre Bestätigung in der Arbeit Rosenthals, der zum selben Ergebnis kommt und sogar die Abhängigkeit der Handschrift Escorial von diesem Fragment nachweist. Ein weiteres, sehr altes Fragment aus der Kairoer Geniza, ein Palimpsest, das Kokowzoff-Fragment, mit besonderer Nähe zur Handschrift Escorial war Wewers nicht zugänglich.

Eine andere Beobachtung von Wewers scheint besonders wichtig zu sein, die Nähe der Handschrift Escorial zum Yerushalmi-Druck Konstantinopel 1662/1749. Wenn das stimmt, hätte dieser Druck zusätzlich Handschriften zum Erstdruck zur Verfügung gehabt und wäre somit ein vom Erstdruck und der Handschrift Leiden unabhängiger Textzeuge. Dies wäre eine Entdeckung, die der von Rosenthal fast gleichkäme. In der Ausgabe der Handschrift Escorial findet sich darüber nichts, sie wurde auch nicht zum Vergleich mit herangezogen.

Die Übersetzung bietet Hunderte von Kostproben der Qualität und des Charakters der Handschrift Escorial, die an diesen Stellen des Yerushalmi erst einen Sinn oder einen anderen Sinn geben. Allerdings wird bei einem Vergleich mit der Handschrift Escorial deutlich, dass längst nicht alle Varianten, Textzufügungen oder Änderungen der Handschrift Escorial, auch dort, wo sie den Sinn verändern, in die Übersetzung aufgenommen wurden. Manchmal verweist der Übersetzer auf die Handschrift Escorial, merkt dann aber an, dass er sie nicht lesen kann, häufig aber gibt es keinerlei Hinweis auf einen anderen

¹ E. S. Rosenthal/S. Liebermann: Yerushalmi Neziqin, edited from the Escorial Manuscript. The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalem 1983. Eine ausführliche Besprechung folgt in der nächsten Ausgabe des Freiburger Rundbriefs/Immanuel.

Text der Handschrift Escorial. Dies mag an der Qualität des Mikrofilms liegen, der Wewers zur Verfügung stand. Auch die in Jerusalem vorhandenen Mikrofilme und Fotografien sind manchmal sehr schwer lesbar. Immerhin ist der Schatz der mitgeteilten Lesarten aus der Handschrift Escorial reichlich und ergibt zusammen mit der Textausgabe Escorial die Möglichkeit eines neuen Zugangs zur Erforschung des Yerushalmi-Traktates Neziqin.

Makkot – Geisselung

Der Traktat Makkot (= Schläge) bildete die Fortsetzung des Traktates Sanhedrin, wie man am Schluss des Traktates Makkot noch sehen kann und an der Numerierung der Kapitel in alten Fragmenten. Makkot behandelt die Vergehen, für die die Bibel die Geisselung mit vierzig weniger einem Schlägen verordnet. Der Yerushalmi zum Kapitel III ist verlorengegangen, war vermutlich früher aber noch vorhanden, wie ein Genizafragment zeigt. Dieses Fragment hat Wewers mit in seine Übersetzung einbezogen, nicht aber die verschiedenen Rekonstruktionsversuche zu diesem fehlenden Kapitel, die er aber anführt.

Shevuot – Schwüre

Der Traktat Shevuot behandelt die verschiedenen Formen der Schwüre. Im Vorwort streift der Verfasser kurz die redaktionellen Probleme in der Beziehung und Abhängigkeit des Yerushalmi Shevuot zur Tosefta und zum Bavli Bavot, ebenso sein Verhältnis zum Traktat Nedarim, Gelübde, der früher in der Yerushalmi-Übersetzung (übersetzt von Horowitz) erschien, und zum Komplex der Beschwörungstexte der Hekhalot-Literatur.

Hagiga – Festopfer

Der Traktat Hagiga ist der erste Traktat in der Überset-

zung Wewers zur zweiten Ordnung der Mischna, Mo'ed, Festkalender. Hagiga behandelt in diesem Rahmen die besonderen Gebote der drei Wallfahrtsfeste. Aber schon in der Mischna sind auch andere Themenkreise angesprochen, wie die Vortragseinschränkungen bei verschiedenen biblischen Abschnitten, wie im Traktat Megilla, und Reinheitsvorschriften gegenüber den heiligen Abgaben und der Priesterhebe. Im Yerushalmi findet sich zum Thema Vortragseinschränkungen sehr interessantes Material, ebenso umfangreiche Traditionszusammenhänge zu den Komplexen Erschaffung der Welt und die Geheimnisse um den göttlichen Thronwagen (Merkava).

Horayot – Entscheidungen

Der Traktat Horayot ist eine Beispielsammlung falscher Entscheidungen, die von den verschiedenen Gerichtsgremien erlassen wurden. Er beschliesst die vierte Ordnung Neziqin. Die Herausgabe dieses Traktates beschliesst denn auch die Übersetzung der gesamten vierten Ordnung. Am Ende des Bandes finden sich eine Reihe Nachträge zu den vorausgegangenen anderen Traktaten der Ordnung.

Abschliessend ist zu den bisher veröffentlichten Traktaten zu sagen, dass wir es hier mit den ersten ernsthaften Versuchen der Übersetzung von Traktaten des palästinensischen Talmuds zu tun haben, die angesichts der Wichtigkeit dieser Literatur für jede Arbeit mit rabbinischen Texten unentbehrlich sind und in jede wissenschaftliche Bibliothek gehören. Es ist zu hoffen, dass die Arbeit an der Übersetzung weiterer Traktate so zügig weitergeht, wie sie bisher angelaufen ist. Vielleicht wird es in Zukunft einmal möglich sein, statt nur der Übersetzung eine zweisprachige kritische Ausgabe herauszubringen.

V Abraham Goldberg*: Textausgabe zur Mischna Schabbat

Aus dem Hebräischen. Bearbeitet, mit Einleitung, Kommentar und Anmerkungen**/**
Buchbericht von Dr. Michael Krupp, Jerusalem****

Jerusalem 1976. The Jewish Theological Seminary of America. 65 und 406 Seiten, 6 Tafeln.

Die vorliegende Textausgabe Schabbat ist die zweite des Verfassers. Gemäss dem Vorwort von Abraham Goldberg ist sie der Auftakt einer Gesamtausgabe der beiden ersten Ordnungen der Mischna.

Schon im Jahr 1956 war die erste, vielbeachtete Mischnaausgabe von Abraham Goldberg erschienen, der Traktat Toharot. Eine Besonderheit der hier zu besprechenden Ausgabe Schabbat ist Text- und Apparatgestaltung in zwei Spalten. Abraham Goldberg schreibt dazu im Vorwort:

* Der Verfasser, Abraham Goldberg, ist Professor für Talmud an der Hebräischen Universität Jerusalem.

** Englischer Titel: Commentary to the Mishna Shabbat. Critically edited and provided with introduction, commentary and notes.

*** Vgl. dazu: Der Text der Mischna, bearb. von Dr. Michael Krupp, s. in: FrRu XXXIV/1982, S. 134/IM 21.

**** Dr. Michael Krupp, geboren 1938, ist protestantischer Theologe; Zusatzstudium der Judaistik und Islamwissenschaft. Seit 1970 Beauftragter für das interkonfessionelle Gespräch der drei monotheistischen Religionen in Jerusalem. Studienleiter des Zentrums für Theologiestudenten an der Hebräischen Universität Jerusalem.

»Dieser mein Kommentar zum Mischnatraktat Schabbat ist meines Wissens der erste wissenschaftliche Kommentar, der als Text zusätzlich zu den Varianten einen Doppeltext anbietet, entsprechend den beiden Hauptrezensionen der Mischna. Rezensionen der Mischna sind in besonderem die palästinische Rezension und die babylonische Rezension. Die palästinische Rezension hat sich in besonderen Handschriften erhalten wie Codex Kaufmann, Codex Parna und den meisten Genizafragmenten. Die babylonische Rezension hat sich besonders im Mischnatext, wie er im babylonischen Talmud vorhanden ist, erhalten. Daneben gibt es Texte, die beide Rezensionen enthalten. In den Text des Maimonides sind auf der Basis der palästinischen Rezension eine Reihe von Sprachwendungen und Zufügungen aus der babylonischen Rezension aufgrund der Diskussion mit dem babylonischen Talmud hineingeraten. Auch der Text des Erstdrucks mit dem Kommentar des Maimonides, Neapel 1492, ist im Grundbestand ein palästinischer Text mit der Hauptmasse der Varianten, die sich auch im Text des Maimonides finden. Diese Texte, die in der Mitte zwischen palästinischer und babylonischer Rezension stehen, pflegt man »sardischer Text« zu nennen. Der Text der heute üblichen Mischnaausgaben gründet sich in der Hauptsache auf den Text des Erstdrucks.

Um es dem Lernenden möglichst leicht zu machen, die Textüberlieferung der Mischna zu erkennen, bringe ich auf einer Seite in zwei Spalten die beiden Grundtypen der

Mischnaüberlieferung in ihrer Vollständigkeit. Rechts erscheint in Faksimile der Text von Codex Kaufmann, der den palästinischen Texttypus besser als jede andere Handschrift bewahrt hat. Links erscheint der Text des Erstdrucks (in normalem fortlaufenden Druck). Unter dem Kaufmantext erscheinen alle Varianten des palästinischen Textes, ebenso die Genizafragmente, die in ihrer Mehrzahl auch zu diesem Typus gehören. Unter dem Erstdruck erscheinen alle Varianten des sfardischen (spanischen) und babylonischen Texttypus.

Der Vorteil für den Lernenden aufgrund dieser Methode ist sehr gross. Nicht nur, dass der Leser zwei Haupttypen vollständig ganz nebeneinander lesen kann; er wird auch bewahrt vor einer Flut von Varianten, wie sie bei der Mitteilung nur eines Textes die Folge wäre. Die Mitteilung der Varianten in Kolonnen führt dazu, dass es sich lediglich um leichte Varianten handelt, Schreibvarianten und ähnliches. Ausserdem verringert sich die Anzahl der Varianten dadurch. Der Interessierte kann in kürzester Zeit Aufklärung über den Zustand der Textüberlieferung erhalten. Anfangs dachte ich, dass es vielleicht vorzuziehen wäre, jeweils die beiden Hauptrepräsentanten als Text zu wählen, neben einem typischen palästinischen auch einen typischen babylonischen Text. Bei der Schwierigkeit allerdings, eine geeignete Handschrift ausfindig zu machen, die den babylonischen Texttypus in Reinheit wiedergibt, und auch weil ich sah, dass dies bedeutet hätte, viel mehr Varianten zu verzeichnen, wählte ich den Erstdruck (der Mischna), der den sfardischen Texttypus widerspiegelt. Ich hatte dabei auch im Auge, den Lernenden den Zugang zu den heutigen Drucken zu erleichtern, die ja alle auf dem Erstdruck fussen, wenn sie auch im Laufe der Zeit immer mehr, allerdings niemals vollständig, dem babylonischen Texttypus angepasst wurden.«

Mag die Grundidee, die zwei Grundtexte parallel gegenüberzustellen, löblich sein, die Wahl des Erstdrucks der Mischna als Haupttext für die babylonische Rezension ist misslungen. Der Verfasser statuiert selbst, dass es sich hierbei um einen Mischtext handelt. Nach seinen eigenen Aussagen ist dies ein Text, der »im Grundbestand ein palästinischer Text ist«, vom (eklektischen) Text des Maimonides abhängig (wobei der Verfasser niemals zwischen Handschriften mit arabischem und hebräischem Kommentar unterscheidet).

Da die ganze Textausgabe auf dem Gegenüber der zwei Rezensionen aufgebaut ist, wäre es wünschenswert gewesen, wenn der Verfasser genauer die Unterschiede der beiden Rezensionen, im besonderen im Traktat Schabbat, herausgearbeitet hätte. Auch aus der Besprechung der Handschriften und Fragmente – bei den letzteren besonders spärlich – werden diese Unterschiede nicht klar. Aus den immer wiederkehrenden Beispielen des Verfassers geht hervor, dass er die Hauptunterschiede besonders in äusseren Kennzeichen, in der Schreibung und in einigen grammatikalischen Besonderheiten sieht. Dies geht auch im wesentlichen aus der Tabelle der Hauptunterschiede hervor, die der Verfasser am Ende der Einleitung auf zwei Seiten bringt. Um solche Unterschiede herauszustellen, hätte die Tabelle genügt, und der ganze Aufwand der doppelten Text- und Apparatmitteilung wäre überflüssig gewesen. Ob aber auch inhaltliche Merkmale vorhanden sind, wie Auslassungen, Zufügungen, anderer Text oder andere Formulierungen, die beide Texttypen unterscheiden, lässt sich aus der Textausgabe nicht ablesen. Daran sind aber noch einige andere Fehler, Ungenauigkeiten und Nachlässigkeiten in der Textgestaltung schuld.

Besonders nachlässig sind die Genizafragmente vom Verfasser behandelt worden. Im Vorwort zur Beschreibung der Fragmente stellt der Verfasser fest:

»Die Varianten der Genizafragmente, die unten mitgeteilt werden, stammen fast ausschliesslich von Mischnahandschriften. Allerdings sind auch da und dort einige Fragmente

der Mischna von Handschriften des babylonischen Talmuds sowie Alfasi und Maimonideshandschriften mit hineingeraten. Es bestand keinerlei Absicht, das ganze Material der Geniza (obwohl ich fast alles gesehen habe) mitzuteilen, sondern nur das zu verzeichnen, was mir von Wichtigkeit zu sein scheint entsprechend dem Rahmen, der von Anfang an für diese Ausgabe geplant war. Das ist auch die Erklärung für die Durchnummerierung der Fragmente. Am Anfang verzeichneten wir jedes Fragment, meistens entsprechend den Anfängen der Fragmente, danach aber entschlossen wir uns, Genizafragmente auszusondern, die nicht aus reinen Mischnahandschriften stammten (allerdings haben wir in diesem Vorhaben keinen vollen Erfolg erzielt, besonders am Anfang des Traktats), und ebenso haben wir kleinere Mischnafragmente ausgesondert, die wir als wertlos ansahen.«

Die Durchnummerierung der Fragmente geht tatsächlich bis Nr. 105. In der Auflistung der Fragmente zählt der Verfasser aber nur 72 Fragmente, in der späteren Zusammenfassung nur 70 (es fehlen dort die Nummern 18 und 60). Im Variantenapparat erscheinen aber mindestens noch 10 weitere Fragmente, zum Teil über mehrere Seiten hinweg, mit denen der Leser nun gar nichts anfangen kann, weil er keine Ahnung hat, um was für Fragmente es sich hier handelt (so die Nummern 6, 14, 19, 32, 33, 73, 83, 91, 92 und 97). Von den 72 (70) aufgelisteten Fragmenten sind immerhin 9 Alfasi-Fragmente, 1 Maimonides-Fragment und 14 Fragmente des babylonischen Talmuds, ein Viertel aller Fragmente. Das Maimonides-Fragment (Nr. 71), mehrere Kapitel lang, ist mit keiner Variante im Apparat vertreten, ebenso ein Alfasi-Fragment (Nr. 102), das allerdings nur eine Mischna umfasst. Unverständlich ist auch die Bemerkung zu einem Mischna-Fragment (Nr. 7), das sich über mehrere Kapitel erstreckt; »wir haben die Varianten dieses Fragments nur zum ersten Kapitel vermerkt«; zumal dieses Fragment besonders wertvolle Varianten und altertümliche Formen aufweist wie die Schreibung *adan* statt *adam*.

Eine weitere Schwäche der Ausgabe im Zusammenhang mit der Mitteilung der Varianten der Fragmente ist das Fehlen jeglicher Angaben von Lücken innerhalb der Fragmente. In der Beschreibung der Fragmente findet sich lediglich hin und wieder der generelle Hinweis, dass gewisse Seiten von Fragmenten gar nicht oder nur schwer lesbar seien. Der Leser kann so beim Fehlen eines bestimmten Fragments im negativen Variantenapparat niemals wissen, ob das Fragment mit Codex Kaufmann übereinstimmt oder aber dieses Wort oder dieser Abschnitt im Fragment nicht mehr zu erkennen ist.

Wie alle anderen Genizafragmente, so sind auch die 14 Talmudfragmente in der Spalte des palästinischen Texttypus mitgeteilt. Dies ist eine vergleichbare Verfehlung wie die Auswahl des falschen Haupttextes für die Spalte der babylonischen Version. Gerade die Texte, die am reinsten die babylonische Texttradition erhalten haben dürften, stehen so auf der falschen Seite. Hinzu kommt, dass die für die Erkennung der babylonischen Texttradition besonders wichtigen und wertvollen Pisqaot der Fragmente anscheinend überhaupt nicht mitgeteilt werden. Dies geschieht aber anscheinend auch nicht von den vollständigen oder teils vollständigen Talmudhandschriften München 95 und Vatican 127; wohl aber sind die Pisqaot des Druckes Wilna verzeichnet, was neben der Mitteilung der Pisqaot des Erstdruckes völlig sinnlos erscheint. Da alle Genizafragmente durchnummeriert sind und ihnen äusserlich nicht anzusehen ist, ob es sich um Mischna-, Talmud-, Maimonides- oder Alfasi-Fragmente handelt, ist ein Erkennen der Tradition anhand der Genizafragmente schier unmöglich gemacht.

Viele weiteren Mängel der Textausgabe könnten noch angemerkt werden, so der nicht zeilenparallele Abdruck in

Text und Apparat der Synopse, so der durch die Verkleinerung und Kontrastierung nicht immer leicht lesbare Faksimiledruck des Codex Kaufmann oder die Willkür in der Mitteilung oder Nichtmitteilung anderer Vokalisierungen. Das Verdienst der Ausgabe liegt sicher nicht in der Gestaltung des Textteils, sondern im Kommentarteil des Werkes.

Über seine Methode gibt der Verfasser in der Einleitung Rechenschaft, die mit »der Traktat« überschrieben ist. Der Verfasser legt besonderes Gewicht auf die verschiedenen Entstehungsschichten des Gesamttraktates und jeder einzelnen Mischna. Wie für den Grossteil der Mischnaüberlieferung sieht der Verfasser auch im Traktat Schabbat vier Schichten der Mischnaüberlieferung:

- Die Generation von Javne sichtet und ordnet das Material aus der Zeit des Endes des zweiten Tempels.
- Akiba ordnet das Material der Schule von Javne.
- Die Schüler Akibas ordnen seine Mischna.
- Rabbi ordnet das Material der Schüler Akibas.

Eine jede Generation ordnet das Material der vorhergehenden Generation in Treue zur Überlieferung ihrer Väter, ohne in ihre eigene Mischna ihre eigenen Lehrmeinungen schon reinzubringen. Dies geschieht erst in der Generation danach. Der Kommentar versucht nun, jede Mischna ihrer Schicht zuzuordnen. Er versucht auch festzustellen, wer der Autor auch einer anonym vorgebrachten Lehrmeinung sein kann. Bei genannten Autoritäten geht der Verfasser davon aus, dass die vorgebrachte Lehrmeinung vermutlich gerade nicht aus der Schule der genannten Autorität stammt, sondern von jemand anderem derselben Generation. So wird im Traktat Schabbat z. B. Rabbi Jehuda am meisten genannt, die Hauptüberlieferungsmasse stammt aber von Rabbi Meir, dem Schüler Rabbi Aqibas. Der Kommentar versucht nun, eine jede Schicht aus sich selbst zu verstehen, ohne die spätere Auslegungs- und Wirkungsgeschichte gleich mit zu berücksichtigen. Erst dann versucht der Verfasser zu analysieren,

wie die Generation diese Lehrmeinung verstanden hat, die sie überliefert, also die nächstnachfolgende Generation. Erst dann folgen die weiteren Schichten, innerhalb der Mischna und dann ausserhalb von ihr. Besonders wichtig ist hier die Tosefta. Der Verfasser kommt zu dem Schluss, dass die Tosefta zum Traktat Schabbat die direkte Fortsetzung in der Lehrbildung der Mischna ist. Die Tosefta enthält so zusätzlich zur Mischnatradition noch zwei Schichten, so dass Mischna und Tosefta zusammen sechs Schichten widerspiegeln. Aus diesem Grunde bringt der Verfasser am Ende eines jeden Kapitels einen ausführlichen Überblick und Vergleich zum Toseftamaterial. Ferner wird in der Kommentierung die spätere Auslegungsgeschichte in den beiden Talmudim und der Zeit danach bis in die gaonäische Zeit hinein berücksichtigt, obwohl das Schwergewicht der Auslegung sich auf die tannaitische und amoräische Zeit konzentriert. Besonders in den beiden Talmudim gehen die Auslegungen zur Mischna durchaus verschiedene Wege. Dies ist auf die verschiedene Einstellung zur Mischna, verschiedene Ansichten und auf verschiedene Traditionen zurückzuführen, manchmal beruhen die Unterschiede der Auslegungen aber auch auf verschiedenem Mischnatext. Während die rabbinische klassische Auslegung in der Auslegung am babylonischen Talmud orientiert war, versuchen die modernen Ausleger in Israel und mit ihnen auch der Verfasser die Unterschiede aus den verschiedenen Hintergründen zu verstehen, wobei sie der palästinischen Auslegung einen erhöhten Stellenwert einräumen, da diese Tradition der Mischna geographisch auf jeden Fall näher steht.

Der vorliegende Kommentar zum Mischnatraktat Schabbat ist sicher der ausführlichste und gründlichste moderne Kommentar zu einem Mischnatraktat, der die Verflechtung von Ernstnehmen des Textes aufgrund seiner eigenen Voraussetzungen und Verstehen des Textes im Rahmen der Auslegungsgeschichte am konsequentesten und sorgfältigsten herausgearbeitet hat. Darin liegt das grosse Verdienst dieser Ausgabe.

VI Arnold Goldberg: Me'am Lo'ez

Diskurs und Erzählung in der Komposition, Hayye Sara, Kapitel I*

Me'am Lo'ez ist Bibelzitat und heisst »aus dem stammelnden Volke«, gemeint sind die Ägypter, aus deren Mitte das Volk Israel herausgeführt wurde. Jakob Kuli, der Verfasser eines Monumentalwerkes mit diesem Titel, versteht unter dem »stammelnden Volk« allerdings das ungebildete Israel, für das er ein in gemeinverständlicher Form und Sprache gehaltenes Kompendium zur Bibel schreiben wollte. Kuli lebte in Palästina um das Jahr 1700. Er schrieb in Ladino, dem Jüdisch-Spanischen, der Volkssprache des sefardischen, aus Spanien stammenden Judentums im Mittelmeerraum.

Arnold Goldberg nimmt aus diesem Monumentalwerk, das etliche hundert, wenn nicht tausend Seiten umfasst und das nach Kulis Tod noch fortgesetzt wurde, eine Parascha, einen Wochenabschnitt aus der Tora, Hayye Sara, »das Leben der Sara« heraus und daraus wieder das erste Kapitel des Wochenabschnitts, das Stück, das Genesis 23 behandelt, und untersucht Stil, Komposition und literarische Gestaltung.

Auszüge des Werkes Me'am Lo'ez werden in deutscher

Übersetzung gebracht und älterem Quellenmaterial des exegetischen Judentums, das Kuli verwendet, gegenübergestellt. Dabei kommt Goldberg zu dem Schluss, dass Kuli in einer Abfolge von »Lemmatischem Text«, also einem Text, der sich an die biblische Erzählung anlehnt, und »Exkursivem Text«, durchaus selbständig und souverän seine Quellen auswertend, eine Einheit schafft, die ein literarisches Kunstwerk genannt werden kann.

Das Buch wurde schon 1981 abgeschlossen –, so fehlt leider auch ein Hinweis auf die inzwischen erschienene kommentierte englische Übersetzung des Werkes. Im Literaturverzeichnis finden sich nicht immer die kritischen Ausgaben der Midraschim.

Am Schluss des Buches findet sich das 1. Kapitel der Parascha im Original, wenn auch in lateinischer Umschrift (Ladino wird wie alle jüdischen Sprachen in hebräischen Buchstaben geschrieben). Der Vorteil einer solchen Umschrift könnte aber sein, dass sie auch den interessierten Romanisten erreicht.

Das Buch wurde für den Wissenschaftler geschrieben. Über den engen Rahmen des Judaisten hinaus sollte aber auch der Literaturwissenschaftler und der Romanist Interesse daran finden.

Michael Krupp, Jerusalem

* (Frankfurter Judaistische Studien, Band 6) Frankfurt am Main 1984. VI, 210 Seiten.

VII Personenregister IMMANUEL Jahrgang XI/XII*

- Abbun, Rabbi IM 29
 Abrabanel, Isaak IM 17
 Abraham (AT) IM 7, 21
 Abrahams, Israel IM 4
 Adam (AT) IM 7
 Akiba, Rabbi IM 2, 11, 12, 13, 16, 33
 Alfasi, Isaac ben Jacob (»Rif«) IM 32
 Alkibiades IM 6

 Bacher, Wilhelm IM 28
 Bar-Kochba IM 9, 11, 12, 13, 14, 15

 Cassius Dio IM 10, 11, 13, 14, 15

 David (AT) IM 26, 27

 Elasar haModai, Rabbi IM 12, 14
 Elieser, Rabbi IM 16, 26
 Elieser ben Jaakob, Rabbi IM 16
 Elischa ben Abuja IM 16
 Esau (AT) IM 23
 Eva (AT) IM 7
 Ezechiel (AT) IM 11

 Fleischer, E. IM 4

 Gam(a)liel, Rabban IM 11, 24
 Ginzberg, Louis IM 28
 Gog (AT) IM 27
 Goldberg, Abraham IM 31
 Goldberg, Arnold IM 4, 33

 Grünwald, Ithamar IM 2
 Guttmann, Julius IM 23, 24

 Hadrian, röm. Kaiser IM 9, 10, 11, 13, 14, 15, 16
 Heinemann, Joseph IM 4
 Hengel, Martin IM 27
 Hesekiel s. u. Ezechiel
 Hiob (AT) IM 7
 Horowitz, Charles IM 28, 31
 Hüttenmeister, Frowald IM 28
 Isaak (AT) IM 22

 Jakob (AT) IM 11, 23
 Jannai, Rabbi IM 20
 Jehoschua ben Chananja, Rabbi IM 10
 Jehoschua, Rabbi IM 26, 29
 Jehuda Halevi IM 17, 19, 23, 24
 Jehuda ha-Nassi (Juda »der Fürst«, Rabbi IM 8
 Jehuda (Juda) Löw ben Bezalel (der »Hohe Rabbi Löw«, Ma-HaRaL) IM 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27
 Jehuda, Rabbi IM 33
 Jeschua ben Gulgola IM 12
 Jischmael, Rabbi IM 2, 16, 23, 29
 Jochanan, Rabbi IM 29
 Jochanan ben T(h)orta, Rabbi IM 12
 Josephus Flavius IM 9
 Jossie der Galiläer, Rabbi IM 16
 Josua (AT) IM 20
 Julius Severus IM 9, 14

 Kahana, deRaw IM 8, 16
 Krupp, Michael IM 27, 31, 33
 Kuli, Jakob IM 33

 Liebermann, S. IM 30
 Lucius Quietus IM 10

 Mach, Dafna IM 2, 9, 17
 Meir, Rabbi IM 16, 33
 Mose ben Maimon (Maimonides) IM 13, 31, 32

 Nathan, Rabbi IM 16
 Nehemia, Rabbi IM 16
 Neusner, Jacob IM 8, 27

 Oppenheimer, Aharon IM 9

 Petuchowski, Jakob J. IM 4
 Porton, Gary IM 4

 Raw (Abba bar Aibo), Rabbi IM 26
 Sara (AT) IM 33
 Sarason, R. S. IM 4
 Simon s. u. Simeon
 Simeon ben Eleazar, Rabbi IM 8
 Simeon ben Gamliel, Rabbi IM 11, 12, 24
 Simeon ben Jochai, Rabbi IM 11, 16
 Simson (AT) IM 12
 Sokrates IM 6

 Schäfer, Peter IM 27, 28
 Schatz-Uffenheimer, Rivka IM 17
 Scherira Gaon IM 13
 Schwab, Moise IM 28

 Stiegman, E. IM 5

 Teitelbaum, Joel, Rabbiner IM 19
 Trajan, Marcus Ulpius IM 10, 11, 14

 Urbach, Ephraim E. IM 2, 4, 5, 6

 Wewers, Gerd A. IM 27, 29, 30, 31
 Wünsche, August K. IM 28

 Xiphilinus IM 10

 Yehoschua von Siknin, Rabbi IM 16

 Zeus IM 10

**Bibel, Apokryphen,
 Pseudepigraphen,
 Neues Testament**

 Genesis 1, 26 (IM 6), (7); 25, 22 (23); 32, 29 (20)
 Exodus 20, 6 (IM 16); 24, 7 (22)
 Numeri 24, 17 (IM 11), (12)
 Deuteronomium 5, 10 (IM 16); 22, 29 (21); 32, 47 (7)
 Josua 7, 9 (IM 20)
 Psalmen 91, 15 (IM 16)
 Hiob 20, 4 (IM 7)
 Kohelet 1, 9 (IM 24); 12, 7 (6)
 Hoheslied 1, 2 (IM 29); 5, 2 (16)
 Jeremia 23, 29 (IM 8)

* Die Personennamen in: »St.-Jakobus-Gemeinde. Ein Arbeitspapier« (s. o. S. 5–6) sowie in: »Z. W. Falk/M. I. Dubois OP« (s. o. S. 12–16) sind im Personenregister s. o. S. 205–210 verzeichnet. (Vgl. o. S. 5, Anm.)*

sche Leistung, mehr als eine schier unerschöpfliche Fundgrube für Theologen und Historiker, mehr als eine, allerdings unentbehrliche systematische Grundlage für das christlich-jüdische Gespräch in deutscher Sprache: Dieser Gesamtregisterband ist für jeden, der Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, ein Zeichen des Schalom, 'zu vergleichen mit dem frischen Ölbaumblatt, das die Taube im Schnabel zu Noah in der Arche brachte – trotz allen menschlichen Unrechts und aller menschlichen Schuld hält Gott den Bund mit seiner Schöpfung aufrecht, lässt er die aus dem Unheil Geretteten einen neuen Anfang wagen... Ihre Arbeit für den ›Freiburger Rundbrief‹ hat dazu ein ermutigendes Fundament gelegt... Gott segne Sie und erhalte Ihr Zeugnis unter uns...«

Bundespräsident Karl Carstens, Bonn (3. 3. 1983):

»... Über Ihren Brief vom 23. Februar 1983, mit dem Sie mir eine weitere Ausgabe des ›Freiburger Rundbriefs‹ übermittelt haben, habe ich mich sehr gefreut. Der ›Rundbrief‹ erfüllt eine wichtige Funktion im christlich-jüdischen Dialog. Ich danke Ihnen, dass Sie sich seit inzwischen 35 Jahren der Aufgabe widmen, diesen Brief herauszugeben, Sie dienen damit allen, die an der Pflege des christlich-jüdischen Verhältnisses interessiert sind...«

Der Präsident des Bundesverfassungsgerichts, Prof. Dr. Ernst Benda, Karlsruhe (23. 3. 1983):

»... Für die freundliche Übersendung der neuesten Ausgabe des ›Freiburger Rundbriefs‹ danke ich Ihnen sehr. Diese interessante Publikation verdient es immer wieder, gelesen und auch verbreitet zu werden.«

Staatsministerium Baden-Württemberg, Stuttgart (14. 3. 1983):

»... Ministerpräsident Lothar Späth lässt Ihnen für die neueste Jahresfolge des ›Freiburger Rundbriefs‹ seinen herzlichsten Dank, verbunden mit seinen besten Wünschen für Ihre weitere Arbeit im Dienste der christlich-jüdischen Begegnung, übermitteln...«

Bayerische Staatskanzlei, München (2. 3. 1983):

»... Herr Ministerpräsident Strauss lässt Ihnen für die Zusendung der 34. Folge des ›Freiburger Rundbriefs‹ wiederum sehr herzlich danken. Er wünscht Ihnen für Ihre Arbeit im Dienste der christlich-jüdischen Verständigung weiterhin Gottes Segen, Gesundheit und Erfolg...«

Senat der Freien und Hansestadt Hamburg (7. 3. 1983):

»... Herr Oberbürgermeister Dr. von Dohnanyi... dankt Ihnen für Ihren Brief vom 24. 2. 1983 und für die Zusendung des ›Freiburger Rundbriefs‹ Jg. 1982. Die vom Arbeitskreis für christlich-jüdische Begegnung herausgegebene Publikation macht die Fülle an Themen deutlich, die unter dem Aspekt einer auf Kontinuität angelegten Zusammenarbeit zwischen Menschen christlichen und jüdischen Glaubens behandelt werden müssen. Ich wünsche der Aufklärungsarbeit durch den Arbeitskreis vollen Erfolg und eine breite, nachhaltige Wirkung auf die Öffentlichkeit...«

Der Ministerpräsident des Landes Nordrhein-Westfalen, Johannes Rau, Düsseldorf (10. 3. 1983):

»... ›dankt herzlich für die beigefügte Jahresfolge... ,verfolgt die Thematik mit besonderer Anteilnahme‹ und erfreute uns ›mit dem kurzen Text seiner Ansprache‹« (s. o. S. 58).

Der Oberbürgermeister der Stadt Freiburg i. Br., Dr. Rolf Böhme (4. 3. 1983):

»... Ich möchte mich bei Ihnen ganz herzlich bedanken für die mir übermittelte neueste Ausgabe des ›Freiburger Rundbriefs‹. Ich habe die einzelnen Beiträge mit grosser Aufmerksamkeit gelesen. Für Ihren unermüdlichen Einsatz im Interesse der christlich-jüdischen Begegnung möchte ich Ihnen herzlich danken. Mit dem ›Freiburger Rundbrief‹ leisten Sie schon seit vielen Jahren einen wirk-samen Beitrag zur Verständigung zwischen Christen und Juden. Ich wünsche Ihnen für diese Arbeit weiterhin viel Erfolg...«

* Wir bedauern lebhaft, dass wir auf Wiedergabe des uns sehr erfreuenden, reichhaltigen weiteren ministeriellen Echos aus Bund und Ländern aus Raumgründen verzichten müssen. ›Last not least‹ dürfen wir uns auch noch an dieser Stelle sehr herzlich für die uns übersandten Schreiben bedanken und damit auch für die uns geschenkte grosse Ermutigung unserer Arbeit (d. Red. d. FrRu).

Für Studienzwecke kostenloses Exemplar.

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

Standortangabe zum Systematischen Register über den Inhalt Freiburger Rundbrief Jahrgang XXXV/XXXVI

	Seite		Seite
I. Aufsätze und Berichte		IV. Rundschau	
1. Bibel und Theologie	202	1. Bibel und Theologie	204
2. Katechese	202	2. Katechese	204
3. Jüdische Geschichte und Judentum	202	3. Jüdische Geschichte und Judentum	204
4. Kirche und Synagoge	202	4. Kirche und Synagoge	204
5. Ökumene	203	5. Ökumene	204
6. Christen und Juden	203	6. Christen und Juden	204
7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	203	7. Deutsche und Juden – Juden und Deutsche	205
8. Verfolgung und Widerstand	203	8. Verfolgung und Widerstand	205
9. Sühne und Wiedergutmachung	203	9. Sühne und Wiedergutmachung	205
10. Staat Israel	203	10. Staat Israel	205
11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	204	11. Kirche und Christen in Israel – Kirche und Israel	205
12. Deutschland und Israel	204	12. Deutschland und Israel	–
13. Jerusalem und die Hl. Stätten	204	13. Jerusalem und die Hl. Stätten	–
14. Juden und Araber	204	14. Juden und Araber	205
15. Erzählungen und erzählende Berichte	204	15. Erzählungen und erzählende Berichte	205
I./II. Tagungen	204	IV./II. Tagungen	205
III. Echo	US 2/3	V. Kleine Nachrichten	–
I./VI. In memoriam	–	VI. In memoriam	205
		VII. Aus unserer Arbeit	205
		I Altenwohnheim für NS-verfolgte Christen (s. u. IV/11)	205
		II »Glaube an die Menschlichkeit«	205
		III Der »Freiburger Rundbrief« auf dem 87. Katholikentag 1982 (IV/6, IV/II)	205